

Eine soziale Logik der Erkenntnis mit Fokus auf den abduktiven Schluss

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
im Fachbereich Gesellschaftswissenschaften
der Johann-Wolfgang Goethe-Universität
zu Frankfurt am Main

vorgelegt von

Anuar Hassan

aus Aschaffenburg
2020

1. Gutachter: Prof. Dr. Gerhard Wagner
2. Gutachter: PD Dr. Peter Gostmann

Tag der mündlichen Prüfung:

15. 07. 2021

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen	III
Hinweise zur Zitation	III
1. Einleitung	1
1.1 Methode.....	6
1.2 Kapitelübersicht.....	7
2. Methoden der Sozialforschung	9
2.1 Gadammers Universale Hermeneutik.....	11
2.2 Erkenntnis im psychoanalytischen Setting.....	19
2.3 Grounded Theory.....	28
3. Forschungslogik	36
3.1 Logic of Discovery im Kritischer Rationalismus.....	36
3.2 Labor-Konstruktivismus.....	49
3.3 Genetischer Strukturalismus und soziale Physik.....	57
4. Abduktion: Struktur, Logik und Anwendung	68
4.1 Die Genese theoretischer Begriffe.....	69
4.2 Schluss und Instinkt.....	84
4.3 Zeichen und semiotische Struktur des Verstehens.....	95
5. Soziale Logik der Erkenntnis	114
5.1 Ikonizität, Identität und das Paradox der Selbsterkenntnis.....	114
5.2 Das Ähnliche und das wechselseitig Identische.....	121
5.3 Das Identische im Tausch.....	134

6. Ontogenese und Phylogenese: Semiotische Struktur der Interindividualität	155
6.1 Joint Attention und der Natur-Kultur Übergang	155
6.2 Die frühkindliche Genese der Erkenntnis	168
6.2.1 Sprache, Zeichen und Geste	169
6.2.2 Index, Ikon und Symbol im Interaktionsgeflecht	177
7. Psychologie des Neuen	202
7.1 Kreation und Innovation.....	203
7.2 Kritik der Kreativitätsforschung.....	208
8. Sozialität der Theory of Mind	218
8.1 Spiegelneurone.....	219
8.2 Social-Neuroscience	231
9. Schluss	246
Literaturverzeichnis	254

Abbildungen

4.1 A: Hypothesis, Induction, Deduction

4.1 B: Der Weg von C nach A

4.3 A: Phänomenologie der Kategorientriade

4.3 B: Unendliche Semiose

4.3 C: Triadische Klassifikation der Zeichen nach Peirce

Hinweise zur Zitation

Alle mit „MS“ eingeleiteten Zahlenangaben beziehen sich auf die Nummerierung der Mikrofilm-Edition des handschriftlichen Nachlasses der Peirce Manuskripte in der Harvard University Library (Houghton). Die Nummerierung erfolgt durch Richard S. Robin (1967), in: Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce, University of Massachusetts Press.

Bei der Zitierung von „CP“ = Collected papers of Charles Sanders Peirce (1931-1958) wird der jeweilige Band mit der entsprechenden Abschnittszahl als Dezimalnotation angegeben.

Bd. 1-6 (1931-1935), in: C. Hartshorne und P. Weiß (Hrsg.), Harvard University Press, Bd. 7-8 (1958), A. W. Burks (Hrsg.), Harvard University Press

*„Sometimes an idea is more important
than the evidence on which it is based“*

(Brannigan et al. 2001, 59)

1. Einleitung

„Das Ähnliche, das lange Zeit eine fundamentale Kategorie des Wissens gewesen war – zugleich Form und Inhalt der Erkenntnis – findet sich in einer in Termini der Identität und des Unterschiedes erstellten Analyse aufgelöst“ (Foucault 1974, 87f.), so Foucault. Dementsprechend enthüllen die Dinge, nach Bettina Heintz, nicht von selbst ihre Natur, sondern erst dadurch, „indem sie nach Maßgabe von Identität und Differenz als Sachverhalte erkannt werden und so ihren Platz in der allgemeinen Ordnung zugewiesen bekommen“ (Heintz 2016, 310).

Die interdisziplinäre Forschungspraxis, von der Soziologie (vgl. Seyfert 2019, Rendtorff 2004) zur Pädagogik (vgl. Richter 2014) und Psychologie (vgl. Lück 2018) bis hin zur Wissenschaftstheorie und Philosophie (vgl. Schäfer 2013) sieht jedoch so aus, dass Identität und Differenz nicht als epistemische Einheit, sondern entweder dichotomisch getrennt oder gar als konkurrierende Denkmodelle (vgl. Hellmann 1996) verstanden werden. Diese Auffassung begründet sich durch die erfahrbare Wahrnehmung der Dinge, nach der diese sich entweder von einer als different erfahrenen Unordnung der Dinge zu einer annähernd differenzlosen Ordnung des Identischen bewegen, indem Entitäten aufwärtskompatibel integriert werden oder indem diese vom eingenommenen Standpunkt der Differenz abwärts kompatibel sukzessive im reduktionistischen Sinne in kleinere Denkkordnungen weiter ausdifferenzieren. Worin beide Denkmodelle sich unterscheiden, liegt im jeweiligen Ziel der Forschung begründet, denn Differenz scheint zu Beginn aller Denkmodelle unvermeidlicher Ausgangspunkt zu sein. Dieser Auffassung zufolge steht am Anfang aller Erkenntnis die Unaufhebbarkeit der Differenz. Alles ist Konstruktion, es gibt keinen originären Zugang zu den Dingen der Wahrnehmung (vgl. ebd., 490), so die Kernthese der Differenztheoretiker. Spencer, Durkheim, Comte bis hin zu Bourdieu nehmen dieser Auffassung zugrunde nicht unzufällig eine naturwissenschaftliche Metaphorik ein, wenn es um das Verständnis vor allem kollektiver, sozialer und gesamtgesellschaftlicher Zusammenhänge geht, die sich auch in proto-sozialen Entitäten von Naturphänomenen widerspiegeln. Die Frage des Maßes an Integration wird, physikalisch ausgedrückt, dann zu einer Frage der Entropie als relativer

Zustand der Unordnung, in der das Differente immer schon vorausgesetzt wird. Und der Grad der relativen Ausdifferenziertheit bildet in Konsequenz zur Beurteilung sozialer Entitäten – nicht ganz ungefährlich – auch ein Kriterium des ablesbaren Fortschritts und der Innovationskraft in seiner zusehends komplexer werdenden Gesellschaft.

Für Heinz Kimmerle entsteht das Differenzdenken aus der Kritik des Identischen, das sich „als ein Kennzeichen unserer westlichen Denktradition, in Gegensätzen zu denken und Begriffe von ihrem Gegensatz her zu bestimmen“ (Kimmerle 2000, 12) entwickelt hat. ‚Denkhistorisch‘ stand am Anfang somit das Identische, das mit sich selbst Gleiche. Differenz wurde noch nicht als logisches Beziehungsgefüge gedacht, sondern als Gegenseite oder Oppositionsbegriff des Identischen. Als Vordenker des Differenzdenkens nennt Kimmerle Adorno und Heidegger. Doch systematisch wurde der Begriff der Differenz in den strukturalistischen Debatten der 1960er um Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Jacques Lacan, Jean-Francois Lyotard prominent (vgl. Dosse 1996). Gemein ist jenen Philosophen, dass sie sich mit der Psychoanalyse auseinandersetzten, welche eigens durch ihre Theorie des Unbewussten die Unmöglichkeit des mit sich selbst Identischen in sich trägt, insofern „im Herzen des Seelenlebens“ (Rose 1996, S. 95) ein steter Kampf um Anerkennung und Differenz ausgefochten wird. Der psychische Weg geht damit von der Erfahrung der Differenz (zurück?) zur Selbsteinheit. Mit dem Einzug der Differenz im philosophischen Denken zog auch die Kritik am Identitätsdenken ein. Horkheimer und Adorno sehen das Identische schlichtweg als eine Instanz des Zwangs und der Unterdrückung (vgl. Horkheimer und Adorno 2006, 42 ff.). Für Heidegger (vgl. 1993, 130) und Tugendhat (vgl. 1979, 50 ff.) ist das Identische bloße Fiktion, ein referenzloses „Simulacrum“ (vgl. Baudrillard 1982, 43) wie Baudrillard sagt, das bloß inhaltsentleerte Bezüge erzeugt.

Geht es Identitätstheorien um die Frage der zunehmenden Angleichung und Integration *im* Zustand der Differenz, tendieren Differenztheorien dazu eine immer schon anzunehmende Differenz in ihrer weiteren Ausdifferenzierung und Verkomplexitierung zu beschreiben. Thematisch sind dabei Ansätze wie Inklusion und Anerkennung versus Exklusion, die Integration- und Desintegrationsfunktion von Gesellschaft, die Frage der Gleichheit und Strukturen der sozialen Ungleichheit, Diversity und Pluralisierung versus Kollektivierung und nicht zuletzt die subjektive Identitätsbildung im Prozess der steten Selbst-Differenzierung im Spannungsfeld von Individuum und Gesellschaft.

Schaut man sich jedoch die einzelnen Ansätze und die darauf angewandten Denkmodelle unabhängig ihrer disziplinären Zugehörigkeit und sozialen Aggregationsebenen genauer an, dann muss man zu dem Schluss kommen, dass kein Modell ohne das andere auskommt, um soziale Phänomene vollends verstehen zu können. Identität und Differenz bedingen nicht nur wechselseitig einander, sie sind auch dialektisch insofern miteinander verflochten, als dass das Identische die Differenz und umgekehrt die Differenz das Identische voraussetzt.

Der logische Grundgedanke dieser These besteht darin, dass Entitäten in ihren Eigenschaften der Differenz als solche erst dadurch erfahren werden können, indem eine diesen Entitäten einendes und verbindendes Moment des wechselseitig Identischen immer schon vorausgesetzt werden muss, auf Grundlage jener Entitäten sich überhaupt unterscheiden können. Es muss eine allgemeine Gemeinsamkeit in einem Moment des ‚wechselseitig Identischen‘ bestehen, die stillschweigend vorausgesetzt werden muss, die als solche natürlich inhaltsleer ist, auf Grundlage jener Entitäten in ihrer differenten Besonderung jedoch erst unterschieden werden können. Für eine Erkenntnistheorie hat das immense Konsequenzen, nach der das Identische alles andere als eine inhaltsleere Hülse ist, insofern erst diese den Möglichkeitsraum der Differenz zu begründen vermag. Identität *und* Differenz bilden damit eine Bewegungsgesetzlichkeit der Entstehung des Neuen.

Zu dieser These der logischen Verquickung von Identität und Differenz kommt diese Arbeit jedoch erst durch einen Umweg. Sie bildet jedoch das Hauptargument, das sich aus der Frage ableitet, wie Sozialität erkenntnistheoretisch möglich ist.

Die zu diskutierende Problematik zeigt sich darin, dass jeglicher Erkenntnisprozess, sei es in Prozessen der Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung, im intersubjektiven Austausch bedeutungstragender Zeichen besteht, wodurch eine wechselseitig verstehbare symbolische Wissensbasis generiert wird. Indiziert wird die Genese eines gemeinsam geteilten symbolischen Wissens durch die Lösung gesellschaftlicher Herausforderungen, zwischenmenschlicher Krisen, aber auch in der Erkenntnis unbekannter Wahrnehmungsphänomene, die zu Symbolen heranreifen. Dadurch kommt es zur Genese und Transformation von Wissen auf Grundlage wechselseitig ausgetauschter Zeichen.

Auf logisch-semiotischer Ebene vollzieht sich dieser Lösungsprozess durch hypothetische Schlüsse, insofern auf Grundlage einer bestehenden Wissensbasis eine vorläufige Lösung für ein erklärungsbedürftiges Phänomen oder Ereignis generiert wird, wodurch sich die bestehende Wissensbasis transferiert und zu abstrakteren Formen des Wissens (Kohärenz)

aufsteigen kann. Durch diesen Schlussmodus der sogenannten „kreative[n] Abduktion“ (Eco 1985, 299 ff.; vgl. Bonfantini und Proni 1985, S. 201) wird eine das Problem erklärende Lösung angeboten, die sich als abduktive Hypothese entweder bewährt oder an der Realität scheitert. Um Neues generieren zu können, bedarf es also der „tentativen Unterstellung eines solche Phänomene generierenden Gesetzes“ (Meyer 2009, 308), welches den Zusammenhang zwischen dem unbekanntem Problem und dem das Problem erklärenden Fall aufzeigt. Erkenntnisse werde also auf Grundlage von Hintergrundwissen generiert, auf welcher eine neue erklärende Idee hervorgeht, die ihren Anhalt an der Wirklichkeit finden. Der kreative Schluss qua Abduktion vollzieht sich demnach in der Logik von Differenztheorien, insofern – sei es bewusst oder unbewusst – auf Grundlage etwas bereits Bekanntem assoziativ, suggestiv oder qua Ähnlichkeitsbezug eine sich zu bewährende, neue Erkenntnis generiert wird. „Every reasoning involves another reasoning, which in its turn involves another, and so on ad infinitum. Every reasoning connects something that has just been learned with knowledge already acquired so that we thereby learn what has been unknown [...]“ (CP 7536), schreibt Peirce. Das Alte und das Neue, Wissen und die Genese neuer Erkenntnisse stehen demnach in relationalen Bezug zu etwas, was sie selbst nicht sind, wodurch sie sich jedoch selbst erst legitimieren. Das sagt auch Frank in Abgrenzung zum Identischen: „Wenn ein Zeichen seinen bestimmten Sinn nur dadurch erwirbt, dass es sich von allen anderen Zeichen unterscheidet, dann verweist es offenbar nicht zuerst auf sich selbst. Sondern es nimmt, sozusagen, den Umweg über alle anderen Zeichen des Systems und kommt erst danach identifizierend auf sich selbst zurück. Man kann also wirklich sagen, dass es von sich selbst durch nicht weniger als durch das Universum aller anderen Zeichen [...] getrennt ist. Das bedeutet, dass die Differenz ursprünglicher ist als die Identität“ (Frank 1984, 95f.). Anders gesagt: Der Selbstbezug ist laut Frank erst durch den Bezug auf etwas anderes möglich.

Für die Frage der Entstehung von Sozialität zeigt sich die Problematik jedoch darin, dass durch Differenztheorien alleine oder durch eine hierarchisch-dichotomische Verbindung von Identität und Differenz, wie Frank sie sich denkt, die unauflöslche Verbindung der Individuen in der Logik des ‚wechselseitig Identischen‘ nicht geklärt werden kann. Differenztheorien postulieren ein immer schon Getrennt-Sein zwischen den Individuen, die im Sozialisationsprozess sukzessive lernen, sich anzunähern. Doch auf welcher Grundlage vollzieht sich dieser Prozess der Annäherung und sukzessiven Ausdifferenzierung? Woher nehmen Individuen im Prozess der Subjektivierung ihr Potential Schema B von A

differenzieren zu können, ohne eine Kenntnis von A vorab haben zu können? Die These eines angeborenen Schemas A, das als Initialzündler Sozialität im interaktiven Austausch zu entfalten verspricht, verschiebt die Problematik dagegen, da die Genese jenes Schemas von dem Einfluss des Anderen offenbar unabhängig zustande kommend gedacht wird. Individuen erführen sich dadurch bloß kontingent oder residual aber nicht konstitutiv miteinander verbunden. Es klärt nicht die Frage, welche Rolle Interindividualität noch *vor aller individuell* erworbenen differenten Inhalte und Funktionsschemata für die Genese des Selbstbezugs spielt, der sich wiederum erst aus dieser wechselseitigen Bezugnahme speist. Wenn also Selbstbezug Folge von Wechselseitigkeit sein soll (vgl. Merleau-Ponty, 1966, 220), dann dürfen vorgelagerte Inhalte, die differenztheoretisch offenbar zwar in Ego, nicht aber in Alter vorhanden sind, nicht initial für die Genese jener Wechselseitigkeit sein. Kurzum: aller Anfang bildet nicht die Differenz, wie Frank sagt. Individuen sind sich primär, so die These, durch eine vorgelagerte Struktur ‚wechselseitig identisch‘, was auch immer das für den Moment heißen mag. Erst auf jener Grundlage können sie sich auf der Ebene des Besonderen tatsächlich voneinander unterscheiden lernen aber auch in einer gewissen Hinsicht als ‚identisch‘ erfahren.

Wenn also soziologisch von Intersubjektivität, Interaktion oder sozialem Handeln gesprochen wird, vollzieht sich Sozialität im Bildungsprozess bereits als *differente* Besonderungen. Qua Intersubjektivität grenzen sich Individuen wechselseitig symbolisch und bewusst reflexiv voneinander ab. Insofern von einer selbst-identischen Ich-Identität zu sprechen, erscheint allenfalls als wirkungsmächtige Fiktion (vgl. Stross 1991), bei der das Subjekt sich selbst nachjagt, sich aber nie einzuholen imstande ist. Auf dieser Ebene der symbolisch Besonderung greifen Differenztheorien und in gewisser Hinsicht auch methodisch-reduktionistische Ansätze von Subjektivität. Sie erklären jedoch nicht hinreichend, wie diese möglich werden und was Individuen in diesem unaufhaltsamen Strom der Subjektivierung *gemeinsam* verbindet und was dies zusammenhält. Auf der anderen Seite: Die Annahme einer Struktur A, die in Ego *und* Alter wechselseitig *identisch* vorhanden sein soll, bringt dagegen die Problematik ein, erklären zu müssen, wie Inhalte auf der Ebene des Besonderen überhaupt angereichert werden können. Einerseits setzt die Logik der Differenz stets eine vorgängige Struktur voraus, die im Vorwissen – bewusst oder unbewusst – eine bereits etablierte Sozialität implizit voraussetzt, welche auf den anderen lediglich zu ‚transferieren‘ ist: Schema A ist ausschließlich in Ego, nicht aber in Alter gegeben. Auf der anderen Seite birgt die Logik

des wechselseitig Identischen das Problem einer inhaltsleeren Hülse, die keine Inhalte anzureichern imstande scheint. Eine dagegen immer schon vorhandene Differenz bringt Individuen nur kontingent oder allenfalls residual zusammen. Ego bräuchte Alter nicht zwingendermaßen um ein autonomes Subjekt zu werden. Von Sozialität ist dann aber nicht zu sprechen, sondern vielmehr von einer Funktionsgemeinschaft von Individuen. Dieses Paradox kann in jenem Sinne nicht aufgelöst werden, sondern lediglich in seiner Widersprüchlichkeit hingenommen werden. Dazu möchte diese Arbeit ihren Anteil leisten. Der Beitrag der Abduktion liegt darin, dass sie die analytische Schnittstelle der unmittelbaren Entstehung des Neuen abliefert.

Der Fokus zielt somit weniger auf die Frage: Wie ist Denken, Handeln und Wahrnehmen *einzelner* Akteure als koordiniertes Einzelverhalten oder in sozialen Aggregationen möglich, die bereits über ein reflexiv zugängliches und subjektiv abfragbares Symbolsystem verfügen. Die Leitfrage soll vielmehr sein: Welche proto- oder transindividuellen Bedingungen ermöglichen es Individuen sich als interindividuelle Entitäten begreifen zu lernen, durch welche sie zu Akteuren werden, die aktiv Bezug auf etwas nehmen, das für etwas stehen kann.

1.1 Methode

Mit dem Anspruch einen Beitrag für die Lösung dieses proto-soziologischen, sozialontologischen Paradoxons als Lösung der Entstehung von Sozialität und Erkenntnis leisten zu wollen, werden unterschiedliche theoretische Modelle und Forschungslogiken auf das Zusammenspiel von Identitäts- und Differenzdenken untersucht.

Durch die interdisziplinäre Beleuchtung der Fragestellung – durch Soziologie, Psychologie, Philosophie (Wissenschaftstheorie, Sozialontologie, Sprachphilosophie), evolutionäre Anthropologie, wirtschaftstheoretische Tauschtheorien und Neurowissenschaft – soll weiterhin vor allem eine einseitig vereinschränkende Sicht auf die Frage der Entstehung von Sozialität und Erkenntnis vermieden werden. Interdisziplinäre empirische Forschungsbefunde auf unterschiedlichen Aggregierungsebenen des Sozialen sollen zur Illustration der Problematik beitragen und die These weiter absichern. Die Notwendigkeit eines interdisziplinären Ansatzes der Arbeit vergegenwärtigt einerseits die Vielschichtigkeit des Gegenstandes, andererseits wird dadurch gleichzeitig auch der Weg für weitergehende Forschungsansätze geebnet.

Die Logik der Abduktion von C. S. Peirce in ihrer Eigenschaft kreative Hypothesen zu generieren als auch die darauf bauende Erkenntnis- und Zeichentheorie sollen dabei ständige Begleiter und Wegbereiter sein. Erkenntnistheoretisch (und methodologisch) orientiert sich die Arbeit am lebenslangen Dictum von Peirce, nach dem alles Denken, Handeln und Wahrnehmen sich in Zeichen vollzieht.

1.2 Kapitelübersicht

Im 2. Kapitel sollen zunächst zentrale sozialwissenschaftliche Methoden untersucht werden. Dabei ist die Leitfrage, wie Verstehen und Erkenntnis im Kontext von Subjektivität und Intersubjektivität begründet werden.

Das 3. Kapitel stellt die Frage, wie und auf welcher erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Grundlage Subjekte Wissen erzeugende Aussagen über die erfahrbare Welt gewinnen können.

Das 4. Kapitel hinterfragt die These von Peirce nach der alles Denken, Handeln und Wahrnehmen ein logischer Akt des Schließens ist, der sich in Zeichen vollzieht und Aussagen über die erfahrbare Welt generiert. Dabei stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis diese zeichenhafte Konstruktion über die Welt zu einer realistischen Weltauffassung steht und wie Subjektivität in logischer Hinsicht beschaffen sein kann (Instinkt) auf Grundlage jener, verstehbare und intersubjektiv teilbare Aussagen über die physische Welt überhaupt generiert werden können.

Das 5. Kapitel kommt zu dem Schluss, dass Wissen eine durch logische Schließprozeduren (Abduktion, Deduktion, Induktion) generierte Kette vorläufiger Zeichen ist, die als Symbole durch Ähnlichkeitsrelationen (Ikonizität) verbunden sind. Da symbolisches Wissen, durch welches sich Subjekte als Entitäten mit einem reflexiven Selbst erfahren lernen, jedoch nicht aller Anfang von Erkenntnis sein kann, leitet sich daraus die Konsequenz eines vor-symbolischen und nicht-hintergehbaren Anfangs allen Wissens ab, durch welchen Individuen sich im Zustand eines undifferenzierten ‚wechselseitigen Identischen‘ begegnen. Im Anschluss dieser sozialontologischen Diskussion werden unterschiedliche theoretische und empirische Befunde von sozialen Tauschprozessen auf deren logische Verflechtung von Identität und Differenz analysiert. Dabei wird gezeigt, dass auf der Mikro- und Makroebene der sozialen Wechselseitigkeit das ‚Identische‘ logisch vorausgesetzt werden muss.

Im 6. Kapitel wird die epistemische ‚Anfangsproblematik‘ des symbolischen Wissens und dessen Entstehung auf die frühkindliche Sozialisation runtergebrochen und der Nachweis der Notwendigkeit einer wechselseitig identischen Verflechtung von Individuen als Bedingung der Entstehung von Erkenntnis erbracht. Eine Skizze des evolutionären Natur- Kultur Übergangs vom Affen zum Menschen soll auf sprachtheoretischer Ebene diese These stützen.

Im 7. Kapitel wird das logisch-epistemische Verhältnis von Kreation und Innovation untersucht und zu dem Verständnis von Kreativität in der empirischen Psychologie in Kontrast gesetzt. Dabei wird der Schluss gezogen, dass das Schöpferisch-Neue im Individuum keiner kognitiven oder intrinsisch-inhärenten Eigenschaft im Subjekt zugrunde liegt, insofern diese Annahme die Logik der Entstehung des Neuen qua Sozialität unterminiert. Das vermeintlich aus dem einzelnen Individuum erwachsene Kreativ-Neue (der Genius als Idealtypus) bedarf vielmehr einer domänenspezifischen Anerkennung um als solches gelten zu können. Daraus erwächst die These: Insofern das Neue vielmehr eine grundsätzliche Eigenart von Sozialität bzw. Interindividualität ist und jenes Neue stets im Kontext funktionaler Beurteilungsspektren zu beurteilen ist, bleibt die Sinnhaftigkeit des Konzepts ‚Kreativität‘ fraglich.

Das 8. Kapitel thematisiert die ‚Anfangsproblematik‘ des expliziten und impliziten symbolischen Wissens auf neurowissenschaftlicher Ebene. Eine zentral zu diskutierende Rolle spielt dabei eine in den 1990er Jahre entdeckte Funktion von Gehirnzellen (Spiegelneurone), die beim Menschen und Affen erst dann aktiv werden, wenn eine bestimmte Handlung beobachtet wird. Zu diskutieren wird die Frage, in welcher Hinsicht diese Neuronengruppe das Potential hat, die Entstehung von Sozialität zu erklären.

2. Methoden der Sozialforschung

In Anbetracht der methodisch-paradigmatischen Vielfalt in der Soziologie vertreten einige Autoren (vgl. Balog 2001, 18 ff., Esser 2000, Schmid 2004, 10 ff.) die Position, dass Soziologie einen elementaren handlungsbegrifflichen Bezugsrahmen hat, ohne den letztlich kein theoretischer Ansatz auskommt. So hat auch gegenüber der Luhmann'schen Theoriestrategie Habermas argumentiert, dass es nicht möglich ist, wesentliche Grundbegriffe, wie den der Kommunikation oder den des Sinnes in einer Weise zu entwickeln, die auf einen Bezug auf ein soziales Subjekt bzw. auf kommunizierende soziale Akteure verzichten können (Habermas 1984, 453). Nach dieser Auffassung ist es für jeden theoretischen Ansatz in der Soziologie in letzter Instanz unvermeidlich, auf den Grundbegriff subjektiven bzw. intersubjektiven Handelns zu rekurrieren. Aber bereits in der Frage, wie das Handlungsmodell anzulegen ist – zweckrational (Weber), entscheidungstheoretisch (Rational-Choice), normativistisch (Parsons), kommunikationstheoretisch (Habermas), kulturalistisch-kognitivistisch (Schütz, Berger-Luckmann) oder kulturalistisch (Garfinkel, Giddens) – scheiden sich bereits die Geister (vgl. Gröbl-Steinbach 2008, 48). Dass eine Soziologie grundsätzlich handlungs- bzw. subjektorientiert ist, kann problemlos unterschrieben werden. Dem würde auch Luhmann nicht widersprechen, jedoch stellt sich die Frage, durch welche analytische, ontologische oder metaphysische Logik dieses Handeln von Individuen überhaupt verstanden werden soll, welche Determinanten bestimmen, wie jene mit der sozialen und materialen Welt verbunden sind und welche Funktion der Austausch von Individuen für die Frage der Entstehung des Neuen dabei einnimmt.

Luhmanns Systemtheorie beispielsweise beschreibt eine ontologische und erkenntnistheoretische Abstraktionsebene ein, die bei der Frage der Entstehung des Neuen nicht auf handelnde Individuen beschränkt ist, sondern grundsätzlich auf jegliche systemisch zu denkenden Entitäten ausdehnbar ist. Diese Entitäten werden zu Informationsträgern von logisch verbundenen Systemen, die als soziale, psychische oder biologische kommunizieren und beobachten. Information und Kommunikation sind damit Grundbegriffe der Entstehung des Neuen, durch welche Sozialität erfassbar wird. In logisch-epistemischer und ontologischer Nähe zur Systemtheorie ist auch die Semiotik zu stellen (vgl. Schreibmayr 2004), die als eine Theorie der Zeichen in der Lage ist, eine durch Subjekte verstehbare und interpretierbare Welt der zeichenhaft repräsentierten Relationsverhältnisse zu ermöglichen. Bedeutung ist bei

beiden, was als Beziehungsgefüge phänomenal ‚wirkt‘. Doch beide Paradigmen, die Systemtheorie als auch die Semiotik liegt jedoch die theorieinhärente Problematik zugrunde, die aus Interaktion hervorgehenden Selbstverhältnisse und die Logik der interindividuellen Wechselseitigkeit nicht hinreichend begründen zu können.

Das interpretative und verstehende Paradigma, deren Spielarten von Max Webers ‚verstehender‘ Soziologie, der Ethnomethodologie bis hin zum Symbolischen Interaktionismus Meads reichen, hat Intersubjektivität und soziales Handeln unmittelbar zum Gegenstand. Deren methodisches Verständnis erwächst unmittelbar aus dem Gegenstandsverständnis der Sprache. Damit ist der Anspruch verknüpft, Sinn, Bedeutung, Intentionalität und Motive des Handelns als durch Interaktion zustande kommendes Epiphänomen verstehen zu wollen.

Wenn Sprache Sinn, Bedeutung, Information, Handeln und somit Interindividualität generiert, dann ist es in einem ersten Schritt von Nöten, ausgewählte zentrale Methoden der Sozialforschung auf deren analytische Beschaffenheit zu untersuchen, um von dort aus, ein erstes Verständnis der Eigenart des logisch-abduktiven Schließens zu gewinnen. Dazu wird in einem ersten Zug die Hermeneutik Gadammers erläutert, dessen Grundgedanke seiner Texttheorie in einem Konstruktions- und Entwurfscharakter des Verstehens besteht. Der Sinn von Texten ist Individuen nicht als solche gegeben, sondern erst durch die Auslegung späterer Interpreten, die ihn auf ihre veränderte historische Situation ständig neu und anders bewerten.

Im Weiteren wird die Verstehenslogik des therapeutisch-psychoanalytischen Settings als eine Text-interpretative Szenerie im Hinblick auf die Funktion von Intersubjektivität untersucht, deren Selbstverständnis des Neuen unmittelbar als eine intersubjektive ‚Verschränkung‘ zweier Subjekte begründet ist. Laut Schüleïn hält Luhmann die Psychoanalyse für völlig überflüssig (vgl. Schüleïn 2008, 34). Simon dagegen meint, dass man ihre Kategorien in systemtheoretische Formulierungen übersetzen könne (vgl. Simon 1994), während Wasser dagegen sie für eine notwendige Ergänzung der Systemtheorie erachtet (vgl. Wasser 1995). Wie auch immer dies zu begründen sein mag, zeigt die Kritik jedoch, dass für Luhmann Information und Systemen auf der einen Seite und intentionales Verstehen als auch Intersubjektivität auf der anderen wohl sehr nahe beieinander liegen.

Zum Schluss soll die sogenannte Grounded Theory Methode skizziert werden, die als eine gegenstandsbezogene Methode Theorien der Lebenswelt unmittelbar aus sozial-empirischen Daten gewinnt. Von Interesse ist dieser aus dem Symbolischen Interaktionismus basierende

Forschungsstil, da er für sich beansprucht nicht unmittelbar subjektiv-intentionale Sichtweisen zu rekonstruieren, sondern eine quasi objektive Rekonstruktion der die Subjekte einbettenden Lebenswelten generiert. Empirische Daten, sozialer Gegenstand und Hypothese stehen in einer wechselseitigen Beziehung, wodurch die Grounded Theory in logischer Nähe zur Abduktion steht (vgl. Legewie et al. 1995, 64 ff.).

2.1 Gadammers Universale Hermeneutik

Die Methoden der Sozial- und Geisteswissenschaften, allen voran das Primat der Hermeneutik, erlangen ihre Erkenntnisse durch eine epistemisch doppelte Bezugnahme: einerseits durch das Subjekt, welches es als erforschtes Objekt zu erkennen und zu erforschen gilt, das andererseits aber gerade durch jenes Subjekt bestimmt wird, das als erkennendes Subjekt immer auch selbst erkanntes Forschungsobjekt ist. Aus dieser doppelten Struktur ergibt sich ein für die Sozialwissenschaften interpretatives Dilemma. Die Problematik der Objektivität in dieser Subjekt-erkennt-Subjekt Struktur führt zu einer zwangsläufig eingeschränkten Eindeutigkeit, wie sie den Sozial- und Geisteswissenschaften in der Hermeneutik stets zum Vorwurf gemacht wird. Für die naturwissenschaftliche Forschungslogik stellt sich die Problematik insofern nicht, da sie dem interpretativen Dilemma dadurch zu entgehen glauben, da sie ihrem Gegenstand eine von Intentionalität frei gewähnte Objektivität zumessen. Der Gegenstand besitzt zwar eine durch Sprache zeichenhafte Repräsentation, die immer auch mit einer konstruierten Mehrdeutigkeit verbunden ist, jedoch wird diese Arbitrarität nicht auf das Faktum der Sozialität zurückgeführt, sondern durch die ‚richtige‘ Methodenwahl einer an sich erkennbaren Realität. Sozialwissenschaftliche Forschung, die sich primär auf Intentionalität und Sinn einlassen, ist dagegen mit einer nur schwer zu objektivierenden Suggestivität ihres Gegenstandes konfrontiert, welche sich der Forscher nur schwer entziehen kann: Der Forscher interpretiert und identifiziert sich mit seinem Gegenstand, er fühlt mit, denkt sich ein und spricht sogar mit seinem Forschungsgegenstand, wie beispielsweise in Interviews. Trotz der Annahme einer auch hier unterstellten an sich seienden Realität scheint der Gegenstand nicht ‚hintergebar‘ zu sein. Die klassische naturwissenschaftliche Forschung glaubt sich von diesem ‚einfühlenden‘ Austausch aufgrund von Distanz generierenden Hard Facts, die eine Konstanz der Objekteigenschaften konstituiert, frei. Die Intuition des Forschers wird methodisch als

Störfaktor weitgehend eliminiert, um das an die Oberfläche zu führen, was unabhängig von Denken und Meinen Bestand hat. Der methodische Fokus liegt hier auf dem vermeintlich gleichförmigen Objekt, den auch die Sozialwissenschaften zu ergreifen hoffen, dessen Eigenschaften im Objekt selbst liegend postuliert werden sollen. Dem intuitiven Subjekt kommt dabei lediglich die Rolle des unabhängigen Beobachters äußerer Wirkverhältnisse zu. Ist der soziale Gegenstand in den Sozialwissenschaften einem interpretativen Relativismus ausgesetzt, erstreben die objektorientierten Naturwissenschaften einen ontologischen Reduktionismus. Aus diesem Grund sieht es so aus, als ob die Sozial- und Geisteswissenschaften sich nicht von der Kritik befreien könnten, dass sie die „ungenauen Wissenschaften“ (vgl. Gadamer 1986, 10) seien, so Gadamer.

Gadamer zufolge unterliegt allerdings die Zweiteilung von Natur- und Sozialwissenschaften, wie sie bereits Dilthey postuliert, einem Irrtum, nach dem die vermeintliche Objektivität der Erkenntnistheorie nicht aufrecht zu erhalten sei. Dieser Irrtum wurde in den Naturwissenschaften begangen und versucht, auf die Sozialwissenschaften zu übertragen (vgl. Choi 2008, 18 f.). Gadamer dagegen proklamiert einen radikalen Erkenntnisanspruch durch eine universelle Verstehensmethode, welche sich auch die Naturwissenschaften unterzuordnen hätten. Die Ursache dieser sieht Gadamer darin, dass im wissenschaftlichen Erkenntnisbegriff der Anspruch nach Objektivität irrtümlich von Anfang an angelegt sei. Dieser entstand daraus, dass man sich ohne den Charakter des Erkenntnissubjektes zu betrachten, methodisch darauf fokussierte, das Erkenntnisobjekt in seiner reinen Form vollkommen erkennen zu wollen. Alle folgenden Probleme der Erkenntnistheorie werden weder vom Erkenntnisobjekt selbst noch von der Erkenntnismethode verursacht, sondern von der Begrenztheit des Erkenntnissubjektes (vgl. ebd., 19). Ausgangspunkt aller Erkenntnis ist damit das erkennende Subjekt, das, unabhängig davon, was über nicht-soziale Entitäten gedacht wird, begrenzt ist. Subjekte sind historisch-begrenzte Entitäten, die über ihre Zeitlichkeit nicht hinausreichen können. Das Subjekt der Wissenschaft ist demnach das erkennende Individuum, das die Welt ausschließlich im Rahmen seiner Historizität verstehend zu erklären in der Lage ist. Diese Begrenztheit kann es im Sinne einer universellen Erkenntnistheorie mit Objektivitätsanspruchs nicht einfach überwinden.

Der Konflikt zwischen den Geisteswissenschaften und den Naturwissenschaften ergab sich insofern daraus, dass die Naturwissenschaften ihren Objektivitätsanspruch als universale Norm betrachten und nun von den Sozial- und Geisteswissenschaften fordern, diese Norm

auch auf sich anzuwenden. Auf die gleiche Weise behaupten nun aber auch die Sozial- und Geisteswissenschaften, dass die Begrenztheit des Erkenntnissubjektes universal sei, und fordern von den Naturwissenschaften umgekehrt, diese Begrenztheit im Sinne einer universellen Hermeneutik anzuerkennen. Die Anwendung der Objektivität der Naturwissenschaften auf die Sozial- und Geisteswissenschaften hätte dagegen zu Folge, dass dadurch die Kategorie des Verstehens zum Verschwinden gebracht würde (vgl. Choi 2008, 16). Dadurch würde aber zugleich auch der erkennbare Gegenstand der Naturwissenschaften zu Verschwinden gebracht. Aufgrund der von Gadamer konstatierten Begrenzung des Erkenntnissubjekts, die unmittelbar mit dem Wesen und Wirken des Menschen in Zusammenhang steht, ist die Idee der Objektivität bzw. jene der Möglichkeit einer reinen Erkenntnis eine Fiktion (ebd.).

Wahrnehmung eines Erkenntnisgegenstandes ist bei Gadamer nicht ein vermeintlich objektives Abspiegeln dessen was ist, sondern jedes Auffassen, das in Bezug zu oder auf Etwas steht, das in Relation zu etwas Vor-Gewusstem steht (vgl. Gadamer 1986, 96), das wiederum interindividuell vermittelt ist. Erkenntnis ist damit Wahrnehmen von Etwas, das, immer auch in Bezug einer Auslassung oder Nichtberücksichtigung von etwas anderem, möglich wird (vgl. ebd.). Wir haben Objekte nie ‚an sich‘ im Blick, sondern stets unter einem bestimmten Fokus, der auf unser historisches Vorwissen Bezug nimmt. Die dadurch zum Ausdruck gebrachte Begrenztheit des Subjekts ist keine im Sinne eines Mangels oder Unvermögens, sondern eine universelle Seinsweise des Menschen, deren Ursache Gadamer in der „Wesens-Kontinuität des Erkenntnissubjektes“ vermutet. Der Mensch besitzt also eine „hermeneutische Kontinuität“ oder eine „Kontinuität des Selbstverständnisses“ (vgl. 96., 102 und 270 ff.). Der Mensch ist somit kein Subjekt einzelner, objektivierbarer Erkenntnisse, sondern er muss sich im Fokus seiner Geschichtlichkeit betrachtend verstehen.

Als Erkenntnissubjekt versteht Gadamer den Menschen somit als das „Sein der Geschichtlichkeit“ (Gadamer 1986, 270). Erkenntnis ist somit immer in Relation der Vergangenheit und somit in Relation zu einer Vormeinung zu erklären. Demzufolge muss der Erkenntnisbegriff laut Gadamer auch vor dem Hintergrund dieser Geschichtlichkeit ausgerichtet werden. Vormeinung wiederum übt Einfluss auf das Verstehen insofern aus, als dass Verstehen ohne Vormeinung bloß isolierte Erkenntnis wäre. Verstehen in dieser Hinsicht hieße, dass man von der Vergangenheit völlig isoliert verstehen könnte, dass also in jedem Augenblick etwas vollständig neu verstanden werden würde. Und das bedeutete wiederum,

dass der Mensch, der ja das Subjekt des Verstehens ist, auch in jedem Moment des Verstehens isoliert wäre (vgl. Gadamer 1986, 270). Dies ist laut Gadamer aber nicht möglich. Dieser Bezug auf das Vorige, das Erkenntnis überhaupt möglich macht, ist laut Gadamer eine menschliche Universalie. Der Fokus, den Sozial- als auch die Naturwissenschaften damit einzunehmen haben, sieht Gadamer in der Sprachlichkeit des Verstehens. Einen methodischen Zugriff auf die Welt könne somit nur durch das sprachlich strukturierte Verstehen vonstattengehen. Diese Sprachlichkeit des Verstehens ist für Gadamer auch der wichtigste Anlass dafür, dass er seiner Hermeneutik eine für die Wissenschaften erkenntnistheoretische Universalität zuschreibt. Denn beim Verstehen ist die Rolle der insofern Sprache absolut, weil sie die Grundlage dessen ist, durch welche wir die Welt erfahren. Naturwissenschaftliche Erkenntnis ist davon nicht ausgeschlossen. Deren Weltverständnis darf nicht mit einer exklusiven Methodologie der Erkenntnis, die übersubjektiv und ‚objektiv‘ ist, bestückt werden. Denn Verstehen geht immer aller wissenschaftlichen Systematik voraus (vgl. Choi 2008, 34), und dieses ist eben sprachlich und geschichtlich und erschließt sich aus dem traditionsgebundenen Vorurteil.

Außerhalb der Sprache können wir nichts verstehen. Und wenn die sprachliche Welterfahrung absolut ist, so ist sie demnach auch für die Wissenschaften universal (vgl. Choi 2008, 31). Sprachliche Welterfahrung ist wiederum gleichbedeutend mit der hermeneutischen Erfahrung (vgl. Choi 2008, 120) und wenn man zusammenfasst, was die Universalität der hermeneutischen Erfahrung bedeutet, so kann man es wie folgt ausdrücken: „Es kann gar keine Methodik geben, die uns etwas erfahren lässt, was die Sprache selbst nicht offenbart, d. h. was nicht Sprache ist“ (ebd., 31f.).

Universal wird Gadamer's Begriff des Verstehens dadurch, dass er über die Sozial- und Geisteswissenschaften hinaus auch für die Naturwissenschaften Gültigkeit zu beanspruchen verlangt. Das Grundgerüst der Argumentation Gadamer's bildet dabei die nicht zu objektivierende Begrenztheit subjektiver Erkenntnisprozesse, die sprachlich gebunden sind und immer mit einer Geschichtlichkeit des menschlichen Seins verbunden sind. Um zu verstehen, bedarf es einer aktiven Auseinandersetzung mit der Geschichte, die immer schon ein traditionsgebundenes Denken ist, „ob man sich dessen ausdrücklich bewusst ist oder nicht“ (Gadamer 1986, 306), so Gadamer. Verstehen bedeutet somit an der sprachlichen Welterfahrung teilzunehmen, indem das Subjekt sich mit der Geschichte als Träger der Tradition auseinandersetzt. Denn, so Gadamer: „Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine

Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln“ (Gadamer 1986, 274).

Das Substrat, das die Subjekte bestimmt, ist bei Gadamer die Wirkungsgeschichte. Diese „wird zum Ausdruck eines höheren Geistes, der im Geschehen der Menschheitsgeschichte Wahrheit verbürgen soll“ (Reinhartz 2001, 25). Gadamer schreibt Geschichte, Tradition und das Überlieferungsgeschehen dadurch quasi eine „ontologische Wahrheit“ (Reinhartz 2001, 25) zu, die gegen Kritik und Reflexion immun zu sein scheinen. In diesem Kontext wird die Frage von Interesse, wie sich überhaupt Neue Erfahrungen und Erkenntnis etablieren können.

Im Rahmen dieser Auffassung schaltet sich auch Habermas ein, der den Charakter des hermeneutischen Verstehens mit Gadamer zu teilen scheint, jedoch kritisiert, dass aufgrund des traditionsgetränkten Überlieferungsgeschehens Verstehen zu einer ungeprüften Übernahme von Inhalten führt. Da die Geschichtlichkeit des Verstehens unmittelbar mit dem menschlichen Sein in Zusammenhang steht, hätten wir Gadamer zufolge in keinem Wissenschaftszweig die Wahl, ob wir diese akzeptieren wollen oder nicht. Für Habermas besteht darin jedoch die Gefahr einer dogmatisch anmutenden Übernahme von Wissen im Verstehensprozess, die zur Reflexion nicht fähig ist. Erst die Geschichtlichkeit des Verstehens, die zur kritischen Reflexion fähig ist, kann Habermas zufolge Grundlage aller Wissenschaften sein (vgl. Habermas 1971 a, 46). Ohne Reflexion könne ansonsten das Überlieferungsgeschehen vom Erzieher auf den Schüler unhinterfragt übertragen werden. Autorität würde ohne die Möglichkeit Tradition abweisen zu können, stets bestätigt (vgl. ebd. 49). Doch Autorität konvergiert mit Erkenntnis durch die emanzipatorische Kritik an der Überlieferung gerade eben nicht (vgl. ebd., 50). Erkenntnisprozesse sind zwar mit Tradition notwendig verwurzelt, jedoch besteht das Wesen des Neuen darin, das blind Angeeignete in Antizipation des Zukünftigen rückwirkend reflexiv hinterfragen zu können.

Laut Habermas hat Gadamer dagegen den Typus von Bildungsprozess vor Augen, durch den Überlieferung in individuellen Lernvorgängen nahtlos und unkritisch angeeignet wird (vgl. Habermas 1971 a, 48), nach dem die qua Autorität befähigten Vorurteile die Bedingungen möglicher Erkenntnis schaffen. Zumal kommt bei Gadamer eine von Habermas kritisierte idealistische Sicht der Erkenntnis zum Ausdruck, die nicht berücksichtigt, dass Individuen als verkörperlichte Subjekte in einem materialen Interaktionszusammenhang eingebunden aufeinander Einfluss nehmen und dadurch erst sich die Erfahrbarkeit der Welt aneignen (vgl. ebd., 54). Gadamer berücksichtigt laut Habermas über die Sprache hinaus nicht die

somatische Komponente, durch welche Individuen sich zwangsläufig im Individuierungsprozess begegnen müssen.

Erkenntnis gestaltet sich bei Gadamer dagegen alleine als ein wirkungsgeschichtliches Verstehen im einsam rezeptiven Individuum, das die in Tradition gesättigten idealistischen Denkgewohnheiten nicht nur unkritisch, sondern auch erfahrungslos ins Bewusstsein hebt (vgl. Gadamer 1986, 306). Verstehen gestaltet sich bei Gadamer somit durch ein zeitlich vertikales Übertragungsverhältnis von Wissen, das im Kopf der Rezipienten kulminiert, ohne dabei zu bedenken, wie Habermas kritisiert, dass das Überlieferungsgeschehen selbst bereits etwas Intersubjektiv- und damit auch Somatisch-Vermitteltes ist (vgl. Habermas 1971 a, 55). Hier kommt Habermas' dialektisches Verständnis der Gesellschaft zum Ausdruck, nach dem Verstehen und Erkenntnis nicht durch stumpfe Übernahme, sondern reflexiv, in intersubjektiver Auseinandersetzung mit der materialen Umwelt, zustande kommt.

Als stützendes Indiz führt Habermas die Psychoanalyse an, in der das Moment der Reflexion durch den engen Interaktionszusammenhang eine zentrale Rolle im Erkenntnisprozess spielt (vgl. Habermas 1971 b, 157). Entgegen Gadamer's Verstehensbegriff spielt das psychoanalytische Setting bei Habermas insofern eine Rolle, da es eine auf tiefenpsychologischer Ebene sich vollziehende Hermeneutik ist (vgl. Choi 2008, 71), die es ermöglicht, Störungen und Verzerrungen des Patienten durch die interaktive Verbindung von Patienten und Analytiker reflexiv hermeneutisch zu bearbeiten. Erst durch Reflexion wird das umgangssprachliche Überlieferungsgeschehen durchbrochen, wofür das psychoanalytische Setting eine Ausnahme von der Universalität der Hermeneutik spielt (vgl. Choi 2008, 96). Nach dem Selbstverständnis von Gadamer bewegt sich Reflexion dagegen ausschließlich innerhalb der Grenzen der auf Umgangssprache gründenden Faktizität des Überlieferten (vgl. ebd., 90). Nach Habermas ist das hermeneutische Bewusstsein jedoch „solange unvollständig, als es die Reflexion der Grenze hermeneutischen Verstehens nicht in sich aufgenommen hat. Die hermeneutische Grenzerfahrung bezieht sich auf spezifisch unverständliche Lebensäußerungen. Diese spezifische Unverständlichkeit lässt sich durch eine noch so kunstvolle Ausübung der natürlich erworbenen kommunikativen Kompetenz nicht überwinden; ihre Hartnäckigkeit darf als Anzeichen dafür gelten, dass sie nicht aus der durch Hermeneutik zu Bewusstsein gebrachten Struktur umgangssprachlicher Kommunikation allein zu erklären ist“ (Habermas 1971 b, 133). Die Psychoanalyse ist von Habermas somit als Ausnahme der von Gadamer angenommenen (umgangs-) sprachlichen Universalität des

Verstehens zu deuten. Das für Sozialität konstitutiv interaktive Moment tritt bei Habermas als Beleg hinzu, da erst ein von außen Hinzutretender überhaupt bemerken kann, dass die Beteiligten in kommunikativ verzerrten Interaktionen einander missverstehen (vgl. Habermas 1971 b, 133). Der Analytiker im Gespräch mit seinem Patienten ist dazu in der Lage, indem er ein fachtheoretisches Metaverständnis anwendet.

Während Gadamer in seiner Hermeneutik also versucht, den Charakter des Verstehens quasi-idealistisch aufzuklären, ist es das Interesse von Habermas, die sozialen Verhältnisse offen zu legen, die auf das Verstehen Einfluss ausüben. Das heißt, wenn Gadamer das Verstehen von Grund auf in der Ebene des Individuums erörtert, wird im Gegensatz dazu der Verstehensbegriff bei Habermas in den Rahmen sozialer Lebenswelten gestellt (vgl. Choi 2008, 149).

Wie auch bei Gadamer bedienen sich Individuen im interaktiven Austausch auch bei Habermas notwendig der Sprache. Jedoch ist diese bei Habermas selbst Einflüssen ausgesetzt, die als außersprachliche und quasi supraindividuelle Momente die von Gadamer unterstellte Universalität des sprachlichen Verstehens in der Umgangssprache einschränken. Laut Habermas ist Sprache, gerade aufgrund ihrer latenten Eigenschaften, wie die Psychoanalyse zeigt, „ein Medium von Herrschaft und sozialer Macht. Sie dient der Legitimation von Beziehung organisierter Gewalt“ (Habermas 1971 a, 52). „Durch sie geht der faktische Zwang [...] in die Gesellschaft ein“ (ebd., 54). „Eine Veränderung der Produktionsweise“, als materialer Einfluss auf Sprache, zieht, so Habermas sogar „eine Umstrukturierung des sprachlichen Weltbildes“ (ebd., 53) nach sich. Mit der Bezugnahme außersprachlicher Faktoren zeigt Habermas, dass Sprache für ihn kein allumfassender höchster Wert im Erkenntnisprozess ist (vgl. Choi 2008, 10), sondern lediglich ein durch äußere Umstände sich wandelndes Medium, das auf die Lebensweise von Individuum Einfluss ausübt, die als materiell-somatische Entitäten wechselseitig selbst Einfluss auf sich ausüben und damit Verstehen mitgestalten. Sprache hat zwar Einfluss auf unser Bewusstsein, aber es sind nach Habermas auch supraindividuelle Faktoren, wie Herrschaft und Arbeit, die das Bewusstsein beeinflussen. Diese drei Faktoren stehen für Habermas in einem wechselseitigen Zusammenhang. Denn durch die Anerkennung dessen, dass unser Bewusstsein auf Arbeit und Herrschaft Einfluss auszuüben vermag, lässt sich auch die Möglichkeit der kritischen Reflexion begründen (vgl. Choi 2008, 139).

Herrschaft und Arbeit spielen in Gadamer's Sprach- und Verstehensbegriff dagegen eine untergeordnete Rolle. Gadamer klammert die Möglichkeit in seiner Hermeneutik aus, dass außersprachliche Faktoren Einfluss auf unser Bewusstsein hätten, und dass diese Einwirkung kritisch reflektiert werden könne. Genauer gesagt, werden außersprachliche Faktoren von Gadamer zwar nicht geleugnet, er behauptet jedoch, dass jenes Sein, das in dem Verhältnis zu unserem Verstehen irgendeinen Sinn haben kann, ohne Ausnahme Sprache ist (vgl. Gadamer 1971, 71). Denn nach Gadamer gibt es „keine gesellschaftliche Wirklichkeit mit allen ihren Zwängen [...], die sich nicht ihrerseits wieder in einem sprachlich artikulierten Bewusstsein zur Darstellung bringt“ (ebd., 76). Wenn Arbeit und Herrschaft Gadamer zufolge auf die Sprache Einfluss ausüben, können sich diese in unserem Bewusstsein als Wirklichkeit nur sprachlich offenbaren (vgl. Gadamer 1971, 76).

Gadamer kann zeigen, dass Verstehen und Erkenntnis stets Bezug auf eine sprachstrukturierte Welt nehmen, die aufgrund der Begrenztheit des Menschen nicht objektiv zu fassen sind. Erkenntnis ist laut Gadamer nur möglich, indem Bezug auf etwas Voriges, Geschichtliches genommen wird. Denn um sich selbst zu verstehen, muss der Mensch sich im Zusammenhang von Tradition und Geschichte verstehen können. Der in den Subjekten internalisierte Geschichtsprozess erfolgt als Geschichtsverstehen bei Gadamer jedoch nur durch einen quasi „vertikalen“ (Choi 2008, 149) Erkenntnistransfer. Das horizontal-intersubjektive Moment im Erkenntnisprozess, der Austausch von Individuen auf Augenhöhe, wird bei Gadamer dagegen ausklammert.

Habermas kritisiert in diesem Kontext, dass Gadamer dadurch das reflexive Moment im Erkenntnisprozess verloren geht. Ein Hinterfragen der übertragenen Inhalte wird dadurch nicht möglich. Denn, so Habermas: „Das Recht der Reflexion erfordert die Selbsteinschränkung des hermeneutischen Ansatzes. Es verlangt ein Bezugssystem, das den Zusammenhang von Tradition als solchen überschreitet; nur dann kann Überlieferung auch kritisiert werden“ (Habermas 1971 a, 50).

Habermas bedenkt in seinem Verstehensbegriff den reflexiven Aspekt von Erkenntnis und damit auch einfließend eine interaktionistische, horizontale Prozesslogik von Erkenntnis, durch welche sich Individuen wechselseitig austauschen. Allerdings spielen im Erkenntnisprozess bei Habermas auch Arbeit und Herrschaft als außersprachliche, quasi materiale Faktoren, eine Rolle, die auf Sprache und somit auf Individuen für den Erkenntnisprozess einwirken und dadurch Sozialität mitstrukturieren. Die Entwicklung der

2.2 Erkenntnis im psychoanalytischen Setting

Sprache ist demnach selbst abhängig von diesen Faktoren. Sprache wird dadurch bei Habermas jedoch zu nichts Universellem, sondern selbst ein Faktor, der auf die Subjektivierung einwirkt, wobei unklar bleibt, welcher Realität diese außersprachliche Entität angehört.

2.2 Erkenntnis im psychoanalytischen Setting

Habermas hat im Disput mit Gadamer die Psychoanalyse als Beispiel der Ausnahme von der Universalität der Umgangssprache herangezogen. Im Fokus seiner Argumentation steht dabei die Reflexion, die als methodisches Werkzeug des Analytikers hinter die Umgangssprache blickend unbewusste Strukturen aufdecken soll. Was in der psychoanalytischen Patient-Therapeut Situation idealtypisch zum Ausdruck kommt, hat bei Habermas auch im gesellschaftlichen Rahmen Gültigkeit, nach der Verstehen interaktiv qua Reflexion erst ermöglicht wird.

In der Annahme einer interaktiven Genese sprachlich strukturierter Erkenntnis soll im Folgenden das therapeutische Setting der Psychoanalyse als eine professionalisierte, besondere Form der Sozialität herausgestellt werden, die ein weiteres Moment in die Logik der Entstehung des Sozial-Neuen einführt. Zu diesem Zweck soll die Eigenschaften der interaktiven Arbeitsbeziehung zwischen Analytiker und Patient untersucht werden.

Funktion und Gegenstand des psychotherapeutischen Settings ist die Wiederherstellung der psychosozialen und somatischen Integrität des hilfesuchenden Patienten. Grundsätzlich äußert sich diese durch einen unbewussten und ungelösten psychischen Konflikt der Vergangenheit, in dem innere, widerstreitende Einstellungen zusammenstoßen, deren Auswirkungen auf die motivationale Struktur in die Gegenwart reichen (vgl. Klußmann und Nickel 2009, 540). Damit haben wir es mit Strukturen des Subjekts zu tun, die sich zwar auf der Oberfläche der Umgangssprache äußern, die als solche auf dieser aber nicht schlüssig verstanden werden können.

Das therapeutische Gespräch (zwischen Therapeut und Patient) ist für die Fragestellung der Entstehung des Sozial-Neuen insofern von Interesse, da sie eine für den Behandlungserfolg auf soziale Reziprozität beruhende affektive Verflechtung der interagierenden Individuen darstellt. Nicht der Therapeut heilt, sondern die soziale Reziprozität. Das Fundament und die zentrale Behandlungskomponente aller nicht oder nur zum Teil medikamentös indizierten

2.2 Erkenntnis im psychoanalytischen Setting

psychotherapeutischen oder psychiatrischen Behandlungsformen ist das auf Grundlage der Alltagssprache stattfindende Gespräch.

Grundlage der therapeutischen Intervention und zentrale empirische Erkenntnisgrundlage für die Behandlung ist die Etablierung des sogenannten Arbeitsbündnisses zum Aufbau einer therapeutischen Beziehungsdynamik. „The relationship is the feelings and attitudes that therapist and client have toward one another, and the manner in which these are expressed“ (Norcross et al. 2011, 5). Unumstritten scheint wohl die Auffassung, man könne psychotherapeutische Verfahren entwickeln, deren Wirksamkeit unabhängig wäre von der Beziehung des Patienten zu seinem Therapeuten bzw. der therapeutischen Institution. Die Interaktion zwischen dem Therapeuten und Patient wird von Cohen et al. für den Verlauf jeglicher Behandlung von eminenter Bedeutung und als zentrale Wirkgröße für den Therapieerfolg verstanden (vgl. Cohen 1984 und Orlinsky et al. 1986). Die Bedeutung der Etablierung einer therapeutischen Beziehung und Interaktion betont Cohen vor allem auch mit Blick auf die Verhaltenstherapie, die in Abgrenzung zu hermeneutischen Therapiemodellen vor allem technische, nicht reziproke Aspekte des Therapieprozesses in den Vordergrund stellt und in der auf Basis einer starken Rollenasymmetrie der Patient quasi ingenieural als konfliktbeladenes Objekt verstanden wird (vgl. Schaap et al. 1993). Der Therapeut selbst spielt in diesem Theoriemodell einen randständigen Beobachter der affektiven ‚Textproduktion‘ seines Patienten. Die Begründung dieser nicht-symmetrischen Patient-Therapeut Beziehung liegt in der Auffassung, dass das Verhalten oder Mitwirken des Therapeuten selbst keinerlei Einfluss auf den Gesamtprozess der Therapie hätte. Gerade mit Blick auf die empirische Forschung ergeben sich jedoch zunehmend Nachweise für die starke Bedeutung eines für den Behandlungserfolg zu etablierenden Arbeitsbündnisses (vgl. Orlinsky et al. 2004).

Das Arbeitsbündnis ist jedoch nicht als methodisch monologisch-technizistische Problemlösungsinstitution zu denken, sondern vielmehr als ein professionalisiertes soziales Interaktionsgeschehen, in welcher der Therapeut notwendig affektiv mitagiert und mit dem Patienten psychodynamisch und auch zwischenkörperlich verbunden ist. Ein komplementärer Therapieweg sollte demnach „immer in einem körperlichen Verständnis liegen“ (Mosetter 2014, 19). Insofern darf man sich das psychoanalytische Setting nicht als eine Psychologie des Individuums vorstellen (vgl. Ricœur 1969, 17) sagt Ricœur, sondern vielmehr als *eine* Form von Sozialität und einen Zugang zur Lebenswelt des Subjekts, die epistemisch gar eine Brücke zum

2.2 Erkenntnis im psychoanalytischen Setting

Verständnis von Kunst, Mythologie, Literatur, Religion und der Normativität des Gesellschaftlichen zu schlagen vermag. Moral, Politik, Wirtschaft, Arbeit und Technik sind der klassischen Psychoanalyse Freuds nach, unmittelbare Folgeerscheinungen und Auswüchse des Unbewussten und deren Abwehrmechanismen, die weit über die Besonderung des psychoanalytischen Settings hinaus als makroskopische Niederschläge des Sozialen Kultur erst manifestieren, wie Freud in ‚Unbehagen in der Kultur‘ (vgl. Freud 2007) zeigt.

Verstehen die Befürworter, wie Ricœur (vgl. 2016, 61 ff.) oder Habermas (vgl. 1969, 262 ff.), diese Art des psychischen Verstehens durch den verstehend-hermeneutischen Zugriff als theoretische Grundlage für die wissenschaftliche Fundiertheit der Psychoanalyse, verweisen jene für eine auf objektive Gütekriterien und Prüfbarkeit orientierte Wissenschaft, wie Grünbaum (vgl. 1985), auf die Theorielosigkeit und Relativität der Disziplin.

Hier soll das Arbeitsbündnis der Psychoanalyse als eine auf Affektivität gründende Intersubjektivität verstanden werden, die mit der Logik des Gemeinschaftshandelns im logischen Einklang steht. Zwar besteht in diesem Arbeitsbündnis äußerlich eine asymmetrische Rollenbeziehung, deren Merkmale sich beispielsweise durch die zeitliche Begrenzung der Therapie, die berufsförmige Professionalisierung des Therapeuten oder der Bezahlung der Therapieeinheiten äußert. Allerdings besteht stets auch eine unterschwellige wechselseitige Symmetrie der Beziehung in Form einer widersprüchlichen Einheit von spezifischen und diffusen Beziehungsanteilen (vgl. Oevermann 1997, 115 ff.), die sich durch die personale Nicht-Abgrenzbarkeit des therapeutischen Handelns äußert und auch äußern muss, da die dadurch erst aufkommende affektive Dynamik für das Konfliktverstehen und die Theorienproduktion des Therapeuten konstitutiv ist. Diese Dynamik drückt sich durch die sogenannte Übertragung-Gegenübertrags-Dynamik aus, die sich vom sozialdynamischen Alltagsphänomen dadurch unterscheidet, da sie vom Therapeuten zwingend reflexiv verstanden werden muss. „Dieses verwickelte Geflecht von Übertragungs- und Gegenübertragungsbeziehungen lässt sich vereinfachend als ein Übertragen von unbewussten Phantasien des Gesprächspartners auf den Therapeuten charakterisieren, die ihrerseits in unbewusster Gegenübertragung etwas von dem ihnen in der unbewussten Phantasie Zugewiesenen aufnehmen und entsprechend reagieren. Auf diese Weise entsteht ein Bezug zum Unbewussten des Gesprächspartners“ (Leithäuser 1991, 279).

So wird sich der Therapeut im Zuge der Rekonstruktion des Strukturzusammenhangs der Lebensgeschichte des Patienten jedoch nur öffnen können, wenn er sich weder in steriler, also

asymmetrischer Distanz, noch in idealisierter Identifikation dem Hilfesuchenden zuwendet (vgl. Frommer 2008, 31). Die professionalisierte Kompetenz zu diesen Prozessen erhält er in einer während der Ausbildung zu vollziehenden Heil- und Lehranalyse, einer Selbsttherapie, wenn man so will, in der er Einsicht in sein eigens verdrängtes Unbewusstes und seiner eigenen Traumatisierungsgeschichte gewinnt, um dadurch eben nicht eigene Konflikte, sondern die des Patienten Gegenstand des Settings werden zu lassen. Denn nur wenn der Therapeut die „Abgründe seiner eigenen Biographie auf der inneren Bühne auftreten lassen kann, wird er sich dem primärprozesshafte Momente einschließenden Übergangsraum öffnen, in dem sein Sinnhorizont mit dem des Textes [des Patienten: Anm. d. Verf.] verschmelzen kann. Er wird dann nicht Sinn in den Text des Informanten hineindeuten, sondern er wird sensibel die Sinngehalte des Textes Schicht für Schicht herauspräparieren. Dabei wird er oszillieren zwischen Identifikation und Distanzierung und differenzieren zwischen seinen eigenen Begierden, seinem Leiden, seinen Interessen und seinen Werten einerseits und den im untersuchten Textmaterial enthaltenen andererseits. Er wird sich den Verführungen zur gemeinsamen Ausblendung unangenehmer Wahrheiten zu erwehren haben, die der Patient ihm anbietet, und er wird sich eigene emotionale Reaktionen auf das untersuchte Material einzugestehen haben, die quer liegen zu den sozialen Normen seiner Bezugsgruppe und seinen bewussten Werthaltungen“ (Frommer 2008, 32).

Dieses Oszillieren als ein Hin- und Herlavieren zwischen Identifizierung und distanzierter Differenz ermöglicht dem Therapeuten ein Verständnis des spezifischen Konflikts. Im Modus der Identifikation gibt sich der Therapeut dem Patienten quasi hin und aktiviert dadurch seine Gegenübertragungsgefühle, da diese dem Patienten identisch sind, durch deren Verständnis er den Patienten zu verstehen versucht. Möglich wird dies aber nur, indem er im Modus der distanzierten Differenz wieder Abstand zum Patienten gewinnt, um seine in Analogie zum Patienten aufkommenden Gefühle deuten zu können. Dabei ist er bestrebt, diese Gefühle in einem ‚gesunden‘ Sinnzusammenhang zu deuten. ‚Gesund‘ meint hier kein normativer Richtig- oder Angemessenheitszusammenhang, sondern vielmehr eine stellvertretende Sinndeutung, die mit Blick auf die Biographie des Patienten die in Widerspruch geratenen, nicht miteinander kompatible Zeichenstruktur in Kontrast setzt. Möglich wird dieses Verstehen, indem der Therapeut diese Zeichenstruktur aber auch stets mit der eigenen in Kontrast setzt.

Dieses ‚Ein- und Auftauchen‘ in die Konfliktstruktur des Patienten geschieht – hermeneutisch gesprochen – an strategisch relevanten pathogenen Text- bzw. Sequenzstellen im Kontext der gesamten Biographie. Möglich wird das Verstehen, da der Therapeut diese Erfahrung am eigenen Leib in Analogie zum Patienten erfährt.

Die Gegenübertragung ist dabei ein zentrales Moment im Verstehens- und Erkenntnisprozess. Der Therapeut versteht reflexiv aufgrund seiner eigenen Bildungsgeschichte, indem Übertragungsphantasien auf ihn einwirken, die ihm durch den Patienten ‚angeboten‘ werden. Dadurch ist er nicht nur in der Lage, den Konflikt des Patienten zu ‚entlarven‘, er lernt auch das in ihm aufkommende Gefühl der Abwehr und des Unbehagens zu verstehen, das er selbst einst erfolgreich als Phänomen seiner Bildungsgeschichte durch seine Selbstanalyse bearbeitet hat und nun als analoges Phänomen im Patienten wiederfindet. Denn, so Holderegger: „Wenn wir auf unsere Gegenübertragungsgefühle achten, wird uns oft klarer, welcher Art von Übertragung wir ausgesetzt sind und zu welchem Rollenspiel wir verführt zu werden drohen“ (Holderegger 2014, 41). Agiert der Therapeut seine Gegenübertragungsgefühle beispielsweise in Form sexueller oder aggressiver Übergriffe aus (vgl. Strauss et.al. 2019, 464), das heißt, stellt er sich dem Patienten als Übertragungsobjekt, das einst Teil oder Ursache der Entstehung des Konflikts war, zur Verfügung, ist die Therapie und somit die für den Patienten notwendige Erkenntnisgenese insofern gescheitert, als dass die Konfliktsituation nicht stellvertretend vom Therapeuten gedeutet werden kann. Der ungelöste Konflikt wird vielmehr in einem neuen Gewand reinszeniert. Der Patient erhält durch das Ausagieren der Gegenübertragungsgefühle des Therapeuten eine Neuauflage des Konflikts. Der Patient wird dadurch in seinen eingeschliffenen Inszenierungen bestätigt, da der Therapeut dem Patienten affektiv ‚folgt‘, anstatt ihm auf den Widerspruch hinzuweisen. Die Konfliktsituation wird für den Patienten damit nicht überwunden, wenn der Therapeut seine Gegenübertragungsgefühle, die quasi als erkennender Indikator der pathogenen Strukturlogik des Konflikts dient, nicht oder nicht willens abzuwehren in der Lage ist. Für den Patienten erscheint das Verhalten des Therapeuten dagegen als nichts Ungewöhnliches, da es für ihn als gewohntes, altbewährtes szenisches Spiel erscheint. Der Konflikt äußert sich lediglich durch den Leidensdruck, der den Patienten zur Therapie führt. Für den Therapeuten bedeutet das Ausagieren der Übertragung ein Zurückfallen in alte, vermeintlich längst gelöste Verhaltensmuster.

In der Alltagskonversation entspräche dieses Handeln in etwa einer Gesprächssituation mit einem vertrauten Freund, in der dem nahestehenden Hilfesuchenden ‚Unterstützung‘ dadurch angeboten wird, indem die auf einen unbewussten Konflikt zurückgehende Problematik, die im Gespräch durch affektiv geladene Übertragungsleistungen zum Ausdruck kommen, entweder solidarisch beigeplichtet oder auch zurückgewiesen werden, insofern sie im Rat Gebenden selbst Unbehagen auslösen. Mal ‚triggert‘ der eine den anderen, mal umgekehrt. Die Lösung des Konflikts bleibt nicht aufgrund der emphatischen Ferne verborgen, sondern vielmehr aufgrund der mangelnden Kenntnis der Übertragung-Gegenübertragungsdynamik. Eine analog zur Therapiesituation semi-professionelle Unterstützung, die nicht auf die Übertragungswünsche des Hilfesuchenden anspringt, kann in sozialen Beziehungen dagegen als unsolidarisches Handeln oder als mangelndes Verständnis für die persönliche Situation im Hilfesuchenden interpretiert werden. Ein solidarisches Beipflichten wird subjektiv vom Hilfesuchenden als unterstützende Leistung wertgeschätzt, obwohl es objektiv nicht zu einem Erkenntnistransfer beiträgt. Und das vermeintlich mangelnde Verständnis für die persönliche Situation erwächst dagegen aus der eigenen unbewussten projektiven Abwehr einer gelungenen reflexiven Einschätzung des Ratgebenden. Das weiterhin ungelöste Konfliktpotential erweist sich neben dem (latenten) Leidensdruck als solches auch dadurch, dass es in analogen Situationen immer wieder zum Ausdruck kommt. Freud hat diesen psychischen Ablauf in seiner kleinen Schrift „Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten“ illustrativ beschrieben (vgl. 1982).

Übertragung und Gegenübertragung spielen in sozialen Beziehungen insofern eine große Rolle, da sie ein affektiv-soziales Bündnis etablieren, das jedoch nicht per se konflikthaft oder pathologisch sein muss. Deren Struktur zeichnet sich also für gewöhnlich nicht in einer reflexiven Bearbeitung von psychischen Konflikten aus. Dies ist insofern nicht der Fall, zumal Gefühle der Übertragung und Gegenübertragung in affektiv geladenen Sozial-Beziehungen nicht als Konflikt lösendes Erkenntnisinstrument, sondern vielmehr unbewusst, als Prozess des wechselseitigen aneinander Anähnelns eingesetzt wird: Man identifiziert und differenziert sich, indem gewohnte Beziehungsmuster reinszeniert werden.

Private aber auch berufliche Beziehungen zeichnen sich zwar stets durch eine affektive Qualität aus, jedoch werden diese nicht zwingend von unbewussten Übertragungswünschen motiviert. Annegret Boll-Klatt spricht in diesem Falle von „normalen“ Konflikten, die als bewusste Konflikte beinahe täglich erlebt werden, wenn Menschen mit konkurrierenden

2.2 Erkenntnis im psychoanalytischen Setting

Entscheidungserwartungen oder zwischenmenschlichen Schwierigkeiten konfrontiert werden. Widerstreitende Motive oder Interessen können durch innerpsychisches Abwägen, durch Aussprachen, konkrete Konfliktbewältigungsstrategien sowie gegebenenfalls durch das Schließen von Kompromissen ausgeglichen oder gelöst werden (vgl. Boll-Klatt et al. 2018, 229). Diese an der ‚Oberfläche‘ liegenden Konflikte sind demnach nicht auf ein affektives Arbeitsbündnis angewiesen, da der Konflikt nicht im Unbewussten lagert oder einen Leidensdruck beim Rat- oder Hilfesuchenden verursacht.

Eine Möglichkeit der Lösung *bewusster* Konflikte besteht in der Konsultation psychosozialer Beratungsstellen, die auf das Offerieren von im Grunde ‚standardisierter‘ Lösungsstrategien in individuellen Lebenssituationen spezialisiert sind. Der Aufbau eines psychodynamischen Arbeitsbündnisses ist in psychosozialen Beratungsstellen nicht gewährleistet. Es herrscht eine ausschließliche asymmetrische Rollenbeziehung, die über einen Informationsaustausch hinaus und konkreten Hilfsangeboten nicht hinausreicht.

Was den sowohl unbewussten als auch bewussten Konflikt eint, ist die sich zu bewährende Theorienproduktion. Diese erfolgt dadurch, indem ein den zu lösenden Konflikt vorgeschlagene Lösung mit dem Erfahrungsschatz des Hilfesuchenden konfrontiert wird. Beim bewussten Konflikt kann der Ratsuchende sein Problem entweder monologisch in eigener Sache oder durch einen losen interindividuellen Austausch bearbeiten (Kollegen, Beratungsstellen, Gemeinschaft), indem Rat oder konsultierbare Handlungsstrategien bewusst reflektiert werden. Beim unbewussten Konflikt mit Leidensdruck hilft ausschließlich das psychodynamische Arbeitsbündnis zwischen Therapeut und Patient.

In der therapeutischen Interaktion, im Modus der Übertragung und Gegenübertragungsdynamik, erfolgt die Konfliktbearbeitung durch eine „stellvertretende Krisenbewältigung“ (Oevermann 2013, 119) bzw. Deutung in einem sukzessive aufzubauenden emotionsbasierenden Beziehungsgeflecht, das zum Teil auf empathisches Einfühlen qua Identifikation, Teils im Modus der differentiellen Distanz auf einen intuitiven Analogie-Schluss als methodisches Textverstehen beim Therapeuten basiert (vgl. Ivanova 2018, 123). Dadurch werden dem Patienten alternative, konfliktlösende Lesarten angeboten und mit der Bildungsgeschichte des Patienten in Einklang zu setzen versucht. Der Therapeut *versteht* dabei den Konflikt des Patienten in Analogie zu seiner eigenen Bildungsgeschichte. Die Lösung des Konflikts, die zu füllende unbekannte Lehrstelle in der Biographie des Patienten, steht dabei in Analogie zu dessen Bildungsgeschichte. Die angebotene Lösung des Konflikts, die

2.2 Erkenntnis im psychoanalytischen Setting

Theorieproduktion, muss für den Patienten also eine Passgenauigkeit aufweisen, die sowohl kognitiv als auch affektiv verstehbar ist und sich in seine bisherige Biographie durch eine Verkettung von symbolischen Zeichen eingliedert. Mit Peirce wird später gezeigt, dass Analogiebezüge einer logischen Verbindung von wirkender Vorerfahrung (Leidensdruck) und die daraus zu ziehenden Schlüssen (Theorieproduktion) als Verhältnis von Prämisse und Konklusion im abduktiven Schluss entsprechen.

Dem Patienten kommt dabei die aktive Rolle zu, sich um ein sowohl reflexives als auch affektives Verständnis für den unbewussten und unverständlichen Konflikt zu bemühen. Psychodynamisch ist dieser Prozess mit Unbehagen des Patienten verbunden, da routinisierte und widerständige Verhaltensmuster aufgebrochen werden und eine neue Erkenntnis über sich selbst als konkurrierende Hypothese integriert werden muss. Der Therapeut dient dabei nicht als begleitendes technisches Fachpersonal zur Lokalisation eines pathologischen Fremdkörpers, sondern dieser ist psychodynamisch qua Gegenübertragung für die Textproduktion notwendig selbst emotional involviert.

Die notwendige soziale Verquickung von Therapeut und Patient zeigt sich dadurch, dass nur das rekonstruiert und verstanden werden kann, was selbst immer schon auf Sozialität fußt. Vom Patienten kann das biographische Geschehen zwar bewusst und monologisch abgerufen werden, die Genese von etwas Neuem als etwas Soziales im Verstehen eines Konflikts fußt jedoch stets auf eine sozial-dyadische Intervention.

Trauma-therapeutische Konzepte sind dagegen überwiegend individualistisch und asymmetrisch strukturiert und orientieren sich am naturwissenschaftlichen Vorbild. Jene Modelle verlaufen als kausal-reduktionistische Ansätze diametral zu jenen, die den Bildungsverlauf und die soziale Verflechtung des Subjekts im Rahmen des interpretativ-psychodynamischen Paradigmas verstehen. Zum Verständnis von Traumata werden entweder das Ereignis oder der Patient pathologisiert. Diese Sicht zeigt sich in Traumakzepten, wie der ‚Posttraumatic Stress Disorder‘ (PTSD), deren Kritiker das entgegen einer im Fokus der individuellen Lebensgeschichte und Einbindung im sozialen Raum zu verstehende Leiden des Menschen auf ein punktuelles Ereignis-Verhalten-Schema ausschließlich individualistisch betrachtend untersuchen (vgl. Dörner 2004, 327).

Die Geschichte des Traumakonzepts lässt sich dabei in zwei methodologisch unterschiedlich arbeitende Autorengruppen einteilen. Die einen, meist Kliniker und Psychologen, gehen davon aus, dass es sich bei der PTSD um eine psychiatrische Krankheit handelt, die zeitlos und

ubiquitär präsent sei (vgl. Bracken 2002, 205). Das Menschenbild, das dieser Theorie zugrunde liegt, entspräche dann einem ‚Maschine-kaputt-Modell‘. Vertreter des historischen und interpretativ-soziologischen Ansatzes zeigen dagegen den politischen, historischen, ethischen und kulturellen Kontext auf, welcher deren Meinung nach entscheidend zur Diagnoseetablierung beiträgt (vgl. ebd.). Den interpretativen Ansatz vertreten in etwa Dörner (vgl. 2004), Lerner (vgl. 2001, 1 ff.) oder auch Hofer (vgl. 2012, 205 ff.). Diese Kritiker der ersten Position warnen davor, dass bei einer solchen Sichtweise der Gesamtzusammenhang verloren gehe (vgl. Bracken 2002, 205) da menschliches Leiden immer in einem sozialen Entstehungszusammenhang zu betrachten sei. So werden „politische Diskurse in medizinische überführt und gleichzeitig sozial brisante Konflikte in individuelle Probleme übersetzt“ (Lamott 2009, 289). Die Subjektivierung, Privatisierung und Pathologisierung des Leidens führe schließlich dazu, entsprechende Lösungen subjektivistisch, in Form ‚technizistischer‘ Psychotherapie zu suchen (vgl. Lehmacher 2013, 14), nach der, entsprechend der These der ubiquitären Traumastruktur im Menschen, die individuelle, an sozialen Zusammenhängen gebundene Pathogenese außer Acht gelassen wird. Geschuldet sei dieses Verständnis vor allem einen nach naturwissenschaftlichem Anspruch strebende Komplexitätsreduktion (vgl. ebd.). Darüber hinaus impliziere die Kategorisierung menschlichen Leidens nach pathologischen Kriterien gleichzeitig dessen prinzipielle Behandelbarkeit. Hierbei handle es sich jedoch, so Dörner um einen „Mythos der Moderne von der Machbarkeit einer leidensfreien Gesellschaft“ (Dörner 2005, 35).

Die Kritik am technizistischen Trauma-Konzept hat in den letzten Jahren aufgrund der oben genannten Gründe zugenommen (vgl. Priebe et al. 2002, 3). Wie auch im Setting der Psychoanalyse werden normativ-gesellschaftlich Ansprüche, kulturelle Aspekte, Intersubjektivität und Individualität sowie die Frage der wissenschaftlichen Verstehbarkeit von psychischen Konflikten in modernen Trauma-Konzepten verstärkt in einem logischen Zusammenhang betrachtet. Menschliches Leiden ist stets in einen gesellschaftspolitischen, kulturellen und moralischen Kontext eingebettet (vgl. Lehmacher 2013, 13), der durch eine Theorie der kategorial-kausalen Pathogenese intersubjektive Sinnzusammenhänge und die daraus hervorgehende individuell-variable Leidensgeschichte unberücksichtigt lässt. Dadurch bleibt nicht bloß ein soziologisches Problemverständnis unberücksichtigt, sondern vor allen Dingen auch jene Bildungsgeschichte, durch welche das Individuum überhaupt zu einem Subjekt erwächst.

Die These eines technizistisch-universellen Verständnis von Traumata pathologisiert dadurch nicht nur Opfer von Krieg und Gewalt, sondern verstellt damit auch den kritisch-verstehenden Blick auf gesellschaftliche Missstände, wodurch die Leidenden um ihre individuelle Leidensgeschichte gebracht werden (siehe dazu auch: Edkins 2003).

2.3 Grounded Theory

Die sogenannte ‚Grounded Theory‘ (vgl. Glaser und Strauss 1967) soll entsprechend ihrem methodologischen Selbstverständnis Aufschluss über die Logik der Genese von Hypothesen geben.

Die Grounded Theory (GTM) ist ein Verfahren sozialwissenschaftlicher Hermeneutik, das von Anselm Strauss und Barney Glaser 1967 entwickelt wurde. Auf der Basis von Erfahrungsdaten aus alltagsweltlichen Kontexten werden dabei theoretische Konzepte und Modellierungen entwickelt und fortwährend rekursiv an die Erfahrungsebene zurückgebunden. Glaser und Strauss nennen dieses Vorgehen eine „constant comparative method“ (Kolb 2012, 83), wobei auf Basis empirischer Daten die zu gewinnende Theorie aus einem sozialen Weltausschnitt gegenstandsorientiert (grounded) herausprepariert wird.

Die Methode der GTM bezeichnet Strübing als eine konzeptuell verdichtete, methodologisch begründete und in sich konsistente Sammlung von Vorschlägen, die sich für die Erzeugung gehaltvoller Theorien über sozialwissenschaftliche Gegenstandsbereiche als nützlich erwiesen haben. Strübing weist allerdings ausdrücklich darauf hin, dass es sich streng genommen bei dem Label ‚Grounded Theory‘ forschungslogisch weder um eine Methode, noch um eine Methodologie handelt, sondern um einen „Forschungsstil“ (vgl. Strübing 2014, 1 f.).

Erstmalig eingesetzt und entwickelt wurde die GTM im Rahmen der Untersuchung von Interaktionsprozessen in medizinischen und psychiatrischen Kliniken im Umgang mit Schmerz, chronischer Krankheit, Sterben und deren Verlaufsdynamiken. Von da aus hat sie sich zu einem flexiblen Repertoire sozialwissenschaftlicher Forschungsverfahren entwickelt (vgl. Breuer 2010, 40).

Der Ursprung der GTM liegt in der von Glaser und Strauss oben zitierten, gemeinsam entwickelten Monographie, deren Ansatz eine regelgeleitete, kontrollierte und prüfbare Entdeckung von Theorien aus Empirie verspricht. Forschungslogisch verfolgten die Autoren damit eine doppelte Zielrichtung: einerseits eine Forschungsmethode gegen die damals

vorherrschende quantitative Orientierung von hypothetiko-deduktiven Modellen zu entwickeln, die Theorien ohne Berücksichtigung ihrer Genese testet, als auch der zu jener Zeit überwiegend an planer Deskription und Feldforschung orientierten qualitativen Tradition eine Alternative zu bieten (vgl. Strübing 2014, 11).

Mittlerweile wird sich Reihenweise in den Methodenteilen qualitativ-empirischer Studien auf dieses Verfahren berufen, obwohl, so Strübing, der Leser beim Studium solcher Forschungsberichte nicht selten der Verdacht beschleicht, dass man auch dann gerne nach dem Gütesiegel ‚Grounded Theory‘ greift, wenn man selbst nicht so recht weiß, wie man zu den Ergebnissen eigentlich gekommen ist und welchem Verfahren man dabei folgte (vgl. ebd., 1). Ähnlich dem Label der ‚abduktiv‘ gewonnenen Erkenntnisse ließe sich dies dadurch begründen, dass beide Modelle zu einer Forschungslogik der qualitativen Sozialforschung gehören, die zum einen die für die qualitative Forschung ersehnte Entstehung von Theorien regelhaft und systematisch zu entwickeln beansprucht, zum anderen, entgegen der von Glaser und Strauß methodisch sehr komplex ausgearbeiteten Theorieentwicklung, eine in vielen Texten jedoch recht pragmatische Umsetzung des Verfahrens verspricht (vgl. ebd., 2). Die seit ihrer Entwicklung immense Verbreitung der GTM zeigt jedoch, wie überfällig eine entgegen dem dominanten Verfahren der Theorie-Testung (*Logic of Justification*) dezidiert auf Theorie-*Entwicklung* ausgerichtete Forschungsstrategie war und noch ist (vgl. Mey et al. 2011, 11). Anzumerken ist, dass zu einer explizit erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Verortung der Grounded Theory nur vereinzelte Arbeiten vorliegen, die zeigen, dass jener Bereich der *Logic of Discovery* der GTM noch kaum erschlossen ist.

Ausgangspunkt im Forschungsprozess der GTM ist typischerweise ein Themeninteresse mit einer recht allgemein gehaltenen alltagsweltlichen empirischen Fragestellung (vgl. Breuer 2010, 54). Der Forscher interessiert sich beispielsweise für die Probleme herangewachsener Adoptivkinder, die sich als junge Erwachsene mit der Vergangenheit ihrer zwei Familien auseinandersetzen oder er möchte sich mit der Frage der Betreuung und Versorgung alt werdender Eltern durch Familienmitglieder der nachfolgenden Generation beschäftigen (vgl. ebd., 51). Das heißt, die Forschungsfrage wird bei der GTM lediglich durch ein vages Erkenntnisinteresse eingeleitet und soll sich erst im Laufe des Forschungsprozesses weiter ausdifferenzieren. Auswahl, Ausrichtung und Präzisierung der Fragestellung sowie das Untersuchungsdesign sind in der GTM keineswegs schon zu Beginn bestimmt, wie dies bei hypothetiko-deduktiven Verfahren der Fall ist, nach der das Forschungsdesign vor

Untersuchungsbeginn schon festgelegt ist. Fest stehen bei der GTM vielmehr abstrakte Arbeitsschritte, die den Gesamtablauf des Forschungsprozesses durchziehen und charakterisieren. Die schrittweise Elaboration und Fokussierung des Problemthemas im Laufe des Forschungsprozesses ist das charakteristische Merkmal der GTM. Die Untersuchungsdurchführung erfolgt durch eine Konzeptualisierung und Planung, die einer fortlaufenden Revision auf der Grundlage gewonnener Erfahrungen im Problemfeld sowie einer Reflexion der Interessendynamik und Fokussierungsaktivität unterzogen wird (vgl. Breuer 2010, 55). Zu Beginn des Forschungsprozesses steht also lediglich ein vages Problem- und Forschungsinteresse, auf dessen Hintergrund der Forschende erste Blicke wirft und erste empirische Erfahrungen im Feld sucht. Diese im Feld gewonnenen Daten werden dabei in einer Haltung sogenannter theoretischer Offenheit detailliert und kleinschrittig auf ihren konzeptuellen Gehalt hin ausgeleuchtet: Das heißt, die beobachteten Entitäten werden in Form von Gesprächs-, Beobachtungsprotokollen oder Interviews festgehalten und im weiteren Verlauf der Forschung mit assoziierten allgemeinen Begriffen und Ideen in Bezug gesetzt. Die dabei sukzessive sich herauschälenden abstrakten Theoriemodelle sind die zu erschließenden theoretischen Kategorien der GTM, die letztlich einen gegenstandsadäquaten Verallgemeinerungscharakter aufweisen (vgl. Strübing 2014, 52 f.). Diese Arbeit des Konzeptualisierens der Daten wird Kodieren genannt. Das Kodieren ist somit ein Mittel, um komplexitätsreduzierende Allgemeinaussagen zu gewinnen. Dabei wird ‚Wesentliches‘ aus dem Material extrahiert und auf einen theoretischen Begriff gebracht (vgl. Breuer 2010, 71). Praktisch erfolgt dies durch die Erzeugung von Ähnlichkeitsbezügen, wobei das Erkenntnisinteresse bzw. die Leitthese mit den erhobenen Daten assoziativ in Zusammenhang gebracht wird. Mit dem Kodieren verbunden ist das Vorgehen des ständigen Vergleichens (constant comparative method) der Daten, bei der durch die systematische ‚Befragung‘ der Felddaten Unterschiede bzw. Ähnlichkeitsrelationen erkannt werden sollen, die letztendlich zu einer übergreifenden sogenannten Kernkategorie führen.

Bei der Darstellung des Forschungsprozesses hebt Strauss den iterativ-zyklischen Charakter der GTM hervor (vgl. Strauss 1991, 46), der mit dem hermeneutischen Gedanken der Spiralförmigkeit der Erkenntnisentwicklung korrespondiert. Dabei erfolgt aufgrund des zunehmend tiefer sich vollziehenden Einblicks in den Gegenstand während der Feldaktivität ein ständiges Hin- und Her-Lavieren und Springen zwischen unterschiedlichen Forschungsphasen, die assoziativ angeleitet werden. Datenerhebung, Datenauswertung

durch Kodieren und das Bilden von Hypothesen wechseln sich in dieser Phase in wechselnder Abfolge ab. Die iterativen Rücksprünge zeichnet sich also durch eine erneute Zuwendung bereits kodierter Erkenntnisse aus, wodurch der Gegenstand allmählich an abstrakter Kontur gewinnt. So führt das ständige Vergleichen von Vorkommnissen sehr bald, so Strübing, zur Generierung von theoretischen Eigenschaften der Kategorie (vgl. Strübing 2014, 15). Das ständige Oszillieren zwischen dem Text der Lebenswelt und den an den Text gestellten Hypothesen, das Wechseln von Datenerhebung und Datenauswertung, das ständige Auflösen und Wiedereingliedern der gefundenen Codes in den Datenstrom ist dabei nicht als Schwäche der Methode zu verstehen, sondern für Glaser und Strauss das wesentliche Erkenntnismittel zur Genese von den Gegenstand repräsentierenden Theorien. Das Gütekriterium der Theorie erweist sich zum einen im Erfinden von Codes durch ein subjektiv-intentionales Moment im Forscher, das durch die Korrespondenz mit dem empirischen Material ihr quasi-objektives Moment sicherstellt. Die dabei gefundenen Lesarten werden bis zu einem, nicht weiter zu treibenden, Grad der Sättigung an das empirische Material immer wieder rückgebunden, bis zu jenem Punkt, an dem die abstrakte Kategorie den Ausschnitt der sozialen Wirklichkeit sinnhaft adäquat repräsentiert.

Breuer weist darauf hin, dass es beim Kodieren jedoch nicht um das Herausfinden des ‚wahren‘ Sinns, der wahren Deutung und Intention ankommt. Dies herauszufinden ist nicht Ziel und Anspruch der Kodier-Prozedur in der GTM. Damit unterscheidet sie sich etwa vom Deutungsverfahren der Psychoanalyse oder der Objektiven Hermeneutik, so Breuer (vgl. Breuer 2010, 78). Vielmehr steht das Entdecken, Sammeln, Zusammenstellen von lediglich möglichen Lesarten, potentiellen Bedeutungen, Sinnebenen und -aspekte eines Textsegments im Mittelpunkt (vgl. ebd., 79). Zu fragen ist somit, auf welche unterschiedlichen Weisen man eine Aussage oder eine bestimmte sprachliche Ausdrucksweise verstehen kann und welche Voraussetzungen oder Implikationen mit den jeweiligen Verständnisvarianten verbunden sind. Das Ziel, so Breuer weiter, besteht jedoch „nicht in der Diagnose von Merkmalen oder Intentionen einer spezifischen Person. Die Daten eines Untersuchungsteilnehmers werden vielmehr dazu benutzt, um Vorstellungen über Grundkonzepte, Komponenten, Dimensionen, Bedingungsgefüge, Verlaufsmuster zu entwickeln, die zu einer Beschreibung der möglichen Varianten von Phänomenen und Prozessen in einem Handlungsfeld oder in einer Subkultur sowie zu deren Verständnis und Erklärung beitragen können“ (ebd., 79).

Dem Idealziel der Vollendung einer gegenstandsbegründenden Theorie der GTM ist der Forscher insofern nahegekommen, wenn es ihm gelingt, in dem konstruierten Kodes- und Kategoriengefüge ein Zentralkonzept hoher theoretischer Integrationskraft auszumachen, um das herum sich die anderen gefundenen Kategorien als eine oder mehrere Kernkategorien anordnen lassen. Glaser und Strauss schlugen mit der GTM eine allgemeine Methode vergleichender bzw. differenzorientierender Analyse vor, die das Auftauchen von Theorien ermöglicht. Zu diesem Zweck sollte der Forscher „ignore the literature of theory and fact on the area under study, in order to assure that the emergence of categories will not be contaminated [...]“ (Glaser und Strauss 1998, 37). Das daraus sprechende Dictum der weitgehenden ‚theoretischen Offenheit‘ als Versuch der Ausblendung von Vorwissen soll sicherstellen, dass ein hinzugezogener externer Kontext dem empirischen Material nicht subsumtiv aufgezwungen wird. Erst dadurch kann sichergestellt werden, dass die Theorie „will fit and work“ (ebd., 3). Lakatos kritisiert jedoch, dass gerade diese Art des naiv-induktivistischen Empirismus aufgrund des immer schon vorgegebenen und nicht-ausschaltbaren Vorwissens nicht möglich ist (vgl. 1982, 14). Und Laudan fügt an, dass, „[...] recent philosophical analysis have made it clear that the world is always perceived through the ‚lenses‘ of some conceptual network [...]“ (1977,15). Zu der Frage der Verwendungsweise von Vorwissen finden sich im Werk der Autoren der GTM selbst widersprüchliche Konzepte, wie Kelle feststellt. Denn „auf der einen Seite wird der Ratschlag gegeben, Sozialforscher/innen sollten auf ‚theoretische sensible‘ Weise relevante Phänomene in den Daten identifizieren, auf der anderen Seite findet sich die Idee, dass dann, wenn Forschende sich ihrem Feld ganz ohne theoretisches Vorwissen nähern würden, theoretische Konzepte aus den Daten ‚emergieren‘ könnten“ (Kelle 2011, 238). Tatsächlich haben sich Glaser und Strauss zwar selbst nie für eine Ausblendung von Vorwissen ausgesprochen, allerdings hat die Überbetonung des induktivistischen ‚code and retrieve‘ Prinzips, nach dem alles als ‚wichtig‘ im Datenmaterial zu behandeln ist, offenbar selbst zu diesem Missverständnis beigetragen. Die Autoren der GTM sprechen an anderer Stelle sogar von der Unmöglichkeit einer völligen Ausblendung von Vorwissen: „Of course, the researcher does not approach reality as a tabula rasa. He must have a perspective that will help him see relevant data and abstract significant categories from his scrutiny of the data“ (Glaser und Strauss 1967, 3).

Zur Lösung dieser vermeintlich induktivistischen Rechtfertigungsdogmatik schufen sie das Konzept der „theoretical sensitivity“ (Glaser und Strauss 1967, 46), womit die Fähigkeit von

Forschenden gemeint ist, ausschließlich *relevante* Daten zu sehen bzw. über empirische Daten in theoretischen Begriffen zu reflektieren. Gegen aller Induktions-Rhetorik sagt Strübing: „Der Unterschied zu nomologisch-deduktiven Verfahren liegt also nicht in dem unterstellten Verzicht auf die Berücksichtigung vorgängiger Theorien, sondern vielmehr in einem veränderten Umgang mit jenem notwendig immer schon vorhandenen Vorwissen sowie generell in einem Theorieverständnis, das die prinzipielle Unabgeschlossenheit von Theorien stärker betont als strukturelle Verfestigungen“ (Strübing 2014, 59). Der Soziologe sollte, so Glaser und Strauss, hinlänglich „theoretisch sensibel sein, so dass er eine aus den Daten hervorgehende Theorie konzeptualisieren und formalisieren kann. Hat man erst einmal mit der Arbeit begonnen, entwickelt sich die theoretische Sensibilität kontinuierlich fort. Sie verfeinert sich immer weiter, solange der Soziologe in theoretischen Termini auf seine Kenntnisse reflektiert und möglichst viele verschiedene Theorien daraufhin befragt, wie sie mit ihrem Material verfahren und (wie sie) konzipiert sind, welche Positionen sie beziehen und welche Art von Modell sie gebrauchen“ (Glaser und Strauss 1998, 54).

Um der Intention der GTM in Bezug des Vorwissens gerecht zu werden, fasst Kelle zusammen, dass Anwender der GTM auf der einen Seite zwar geeignete theoretische Konzepte ad hoc unter Verwendung impliziten theoretischen Wissens einführen sollen, jedoch auf der anderen Seite davon absehen müssen, sich ihrem Feld und den Daten mit ex ante formulierten Hypothesen zu nähern (vgl. Kelle 2011, 239). Dabei macht es keinen Unterschied, ob das theoretische Vorwissen gleich zu Beginn der Forschung dem Gegenstand bzw. den Daten ‚aufgestülpt‘ wird oder die zu gewinnenden Kategorien erst im weiteren Forschungsprozess durch neugewonnene Impulse und neu hinzuzuziehenden theoretischen Kenntnisse wieder ‚aufgeweicht‘ werden. Notwendig für eine nicht-dogmatische Erkenntnispraxis ist vielmehr eine Forschungshaltung, die grundsätzlich neue, über das (deduktive) Vorwissen hinausgehende Erkenntnisse überhaupt zulässt.

Die GTM ist insofern eine Methode, die iterativ-zyklisch zwischen Induktion und Deduktion im Forschungsprozess pendelt, indem sie ihre gewonnenen Codes und Kategorien immer wieder in den Forschungsprozess integriert. Die einzunehmende theoretische Sensibilität kommt dabei als eine Fähigkeit des Forschenden zur Geltung, relevante Daten überhaupt ‚sehen‘ zu können bzw. über empirische Daten in theoretischen Begriffen zu reflektieren.

Diese theoretische Sensibilität kommt der Abduktion als eine nach Peirce dritte logische Schlussform erstaunlich nahe, durch welche auf Grundlage von (deduktiven) Vorwissen etwas

Unerklärliches (im Feld) qua Analogiebildung erklärt werden kann, das über das Altbekannte hinausgeht. Reichertz bezeichnet die über Daten sinnierende Fähigkeit, Neues hervorzubringen, als eine vom Forscher zu entfaltende abduktive „Haltung“ (Reicherzt 2013, 17). Während Induktion und Deduktion nach Peirce lediglich etwas Bekanntes aus Tatsachen zu erklären vermögen (vgl. Peirce 1991 a, 231 ff.), denn Induktion ist nichts weiter als Faktizität zum Ausdruck gebrachtes Regelwissen, ist es die Abduktion, die etwas völlig Unbekanntes aus Daten kreativ zu schlussfolgern vermag. Anzumerken ist, dass die mit der theoretischen Sensibilität in logisch-epistemischem Zusammenhang stehende Abduktion lediglich einmal explizit in einer Fußnote in einer Schrift von Strauss erwähnt wird, in der er diese als ein Konzept bezeichnet, das „die entscheidende Rolle hervorhebt, die die Erfahrung *in der ersten Phase* von Forschungsarbeiten spielt“ (Strauss 1991, 38; Hervorhebung: A. H.).

Die Missachtung der Abduktion in der Ausarbeitung der GTM führt Strübing aufgrund des eher empirisch denn logisch-analytisch orientierten Fokus der Autoren zurück (vgl. Strübing 2014, 55). Erst in ihrer späteren methodologischen Weiterentwicklung der GTM setzen die Autoren der GTM sich zunehmend mit der Bedeutung und Relevanz des theoretischen Vorwissens für den qualitativen Forschungsprozess auseinander, wodurch sie Kelle zufolge der abduktiven Forschungslogik dadurch näher rücken (vgl. Kelle 1994, 284).

Mit dem Konzept der theoretischen Sensibilität haben die Autoren der GTM eine wesentliche Lücke der GTM zu schließen versucht, die zwar nicht bereits theoretisch, so doch zumindest methodisch erklärt, wie durch eine Haltung des Forschers Theorien überhaupt (abduktiv) emergieren können. Induktion und Deduktion alleine vermögen dies nicht. Jedoch spielt abduktives Schließen wie Strauss im Zitat oben etwa glaubt, nicht ausschließlich in der *ersten* Phase von Forschungsarbeiten eine quasi Forschung-ankurbelnde Funktion. Vielmehr muss diese im gesamten zyklisch-iterativen Prozess der GTM als dritte Schlussfigur verwoben verstanden werden.

Entgegen der oben genannten Annahme Breuers kann das theoretisch sensible Datenverständnis der GTM erkenntnistheoretisch durchaus mit der Psychoanalyse in Vergleich gesetzt werden: und zwar mit der „gleichschwebenden Aufmerksamkeit“ (König 2008, 261 ff.). Erst durch diese vermag der Analytiker den Konflikt als unverstandenes Phänomen in Kontrast zur Bildungsgeschichte des Patienten richtig zu deuten, insofern er sich eben nicht auf bestimmte Text-Konzepte des Patienten fokussiert, sondern den Datenstrom auf sich „gleichschwebend“ wirken lässt. Aber auch die von Breuer erwähnte Objektive

Hermeneutik darf nicht als eine ‚objektive Richtigkeithermeneutik‘ missverstanden werden, sondern als ein systematisch-interpretatives Vorgehen, das einen Ausschnitt der sozialen Wirklichkeit durch abduktiv gewonnene Lesarten zu rekonstruieren vermag. Durch eine Verknüpfung von Induktion, Abduktion und Deduktion werden die einzelnen Sequenzen des Falles systematisch abgearbeitet, wodurch zunehmend eine übergeordnete Fallstruktur, ähnlich der GTM entsteht. Den Status des ‚Objektiven‘ erhält die Objektive Hermeneutik jedoch nicht durch eine kategorische Abgeschlossenheit des Falls, sondern indem vor allem auch unwahrscheinliche an die Empirie heran getragene Lesarten einen höchstmöglichen Grad der Verdichtung ermöglichen sollen (vgl. Pilz 2007). Die GTM hat mit der Handreichung ‚theoretisch sensibel‘ verfahren zu sollen Ähnliches im Sinne, ohne jedoch theoretisch explizieren zu können, wie das Sozial-Neue mit Vorwissen und Empirie epistemisch und logisch zusammenhängt. Das regelgeleitete Versprechen, Theorien aus Daten zu gewinnen, erfolgt bei der GTM durch eine *vermeintlich* systematische Kodier-Prozedur der gewonnenen Daten, die es den nomologisch-deduktiven Verfahren gleich zu machen beansprucht. Der suggestive Aspekt des Forschers wurde dabei jedoch nicht hinreichend berücksichtigt.

Folgt man der Anleitung Glasers und Strauss‘ ohne ein dezidiertes Verständnis einer Entdeckungslogik droht der GTM sich im Missverständnis einer bloßen Aufsummierung der Kodestruktur zu verlieren (vgl. Strübing 2014, 2). Das Neue, das die GTM hervorzubringen beansprucht, wird im schlimmsten Falle durch einen schludrigen Akt abstrakter Paraphrasen verschleiert. Die aus den Daten entspringenden Theorien sind damit nicht genuin emergent, sondern verdoppeln die erhobenen Daten in anderer Gestalt.

In Abgrenzung zu seinem Gründerkollegen Glaser entwickelt Strauss später mit Corbin ein erweitertes Verständnis der Kernproblematik des Vorwissens, nach dem dieses „kreativ und phantasievoll“ (Strauss und Corbin 1996, 25 ff.) bei der Ausarbeitung von Theorien heran zu ziehen sei. Der Bezug auf ein *konkretes* Vorwissen dient ihnen dabei nicht mehr als notwendige Kontrastfolie, sondern vielmehr als Anregung zum Nachdenken über die untersuchten Phänomene aus verschiedensten Blickwinkeln (vgl. Strübing 2014, 59 f.).

Trotz der Kritik an der GTM hat sich diese in vier Jahrzehnten zu einem Verfahren entwickelt, das die qualitativ-interpretative Sozialforschung weltweit vorangebracht hat (vgl. Reichertz 2011, 279). Die Gründe dafür liegen nicht ausschließlich in ihrer pragmatischen Handhabung, sondern vielmehr in Abgrenzung zum damaligen Mainstream der Theorien rechtfertigenden

Verfahren erstmalig auch im Anspruch, Erkenntnisse systematisch im Rahmen einer Logic of Discovery gewinnen zu können.

3. Forschungslogik

Das hermeneutische Verstehen, die Methode der Psychoanalyse und die Theoriegenese der Grounded Theory sind drei unterschiedliche technische Modi zum Verständnis von Sozialität, deren kurze Skizze bereits deutliche Gemeinsamkeiten in ihrer dahinterstehenden Forschungslogik aufzeigen. Um die Frage der Möglichkeit einer sozialen Logik der Erkenntnis weiterzutreiben, muss im Folgenden die hinter diesen Modi stehenden Forschungs- und Erkenntnislogiken herangezogen werden: der Kritische Rationalismus von Popper, der Konstruktivismus am Beispiel der Laborforschung von Karin Knorr-Cetina und der Genetische Strukturalismus Pierre Bourdieus.

3.1 Logic of Discovery im Kritischer Rationalismus

In den Naturwissenschaften als auch in den empirisch verfahrenen Sozialwissenschaften ist der ‚Kritische Rationalismus‘ nach Karl Popper das bestimmende Paradigma bzw. die methodenleitende Forschungslogik. ‚Versuch und Irrtum‘ (Trial and Error), die Annahme, das Testen und Verwerfen von Hypothesen, ist das logische Vehikel, um auf unterschiedlichen Abstraktionsniveaus gegenstandsorientierte Aussagen über die erfahrbare Wirklichkeit zu gewinnen.

Der Fokus der Popper‘ schen Wissenschaftstheorie liegt auf einer Logik der Rechtfertigung (Logic of Justification) von Theorien. In seinem wissenschaftstheoretischen Hauptwerk der ‚Logik der Forschung‘ definiert er auf den ersten Seiten, nach der die Aufgabe des wissenschaftlichen Forschers darin bestehen soll, Sätze oder Systeme von Sätzen einerseits aufzustellen und andererseits systematisch und kritisch zu überprüfen. „In den empirischen Wissenschaften sind es insbesondere Hypothesen, Theoriensysteme, die aufgestellt und an der Erfahrung durch Beobachtung und Experiment überprüft werden“ (Popper 1976, 3). Die Frage der Genese von Sätzen und Theorien spielt dagegen für den Forscher insofern keine erwähnenswerte Rolle, da sie Popper zufolge einer logischen Analyse „weder fähig noch bedürftig“ sei (ebd., 6). Popper schreibt: „An der Frage, wie es vor sich geht, dass jemandem

etwas Neues einfällt – sei es nun ein musikalisches Thema, ein dramatischer Konflikt oder eine wissenschaftliche Theorie –, hat wohl die empirische Psychologie Interesse, nicht aber die Erkenntnislogik“ (ebd.).

Das Aufgabengebiet der Wissenschaft umfasst Popper zufolge neben der Überprüfung zwar eindeutig auch das Aufstellen von Theorien und Hypothesen, allerdings besteht das Alltagsgeschäft der Wissenschaft primär in der logisch-analytischen Überprüfung (Logic of Proof) von Sätzen. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie sei Popper zufolge im Gegensatz zur Erkenntnis-Psychologie, die sich mit genetischen Fragen befasst, derart bestimmt, dass sie lediglich die Methoden der systematischen Geltungsüberprüfung von Hypothesen zu untersuchen hat, durch welche jeder kreative Einfall, soll er ernst genommen werden, zu unterwerfen ist (Popper 1973, 6).

Die Begründung dieser Engfassung der wissenschaftlichen Aufgabe muss im Verständnis dessen gesucht werden, wie wissenschaftlicher Fortschritt laut Popper funktioniert. Die Grundlage ihrer Erkenntnislogik sieht Popper zum einen in der Notwendigkeit einer ausschließlich empirisch zu fundierender Forschung, die zum anderen in der methodischen Rechtfertigung empirischer Sätze anzulegen sei. Genetische Fragestellungen sind laut Popper zwar unweigerlich Teil des Fortschritts und der wissenschaftlichen Arbeit des Forschers, sie liegen jedoch außerhalb des empirisch Begründbaren. Erst die empirisch-experimentelle Rechtfertigung und Begründung beobachtbarer Sätze ermöglicht einen faktischen Erkenntnisfortschritt. ‚Logisch‘ meint in diesem Kontext ein deduktives Schlussfolgern jener bereits vorliegenden Sätze. Über die Bedingungen ihrer Entstehung kann der Forscher logisch jedoch nicht entscheiden. Denn, so Popper: „Wir glauben, dass diese Vorgänge nur empirisch-psychologisch untersucht werden können und mit Logik wenig zu tun haben“ (Popper 1973, 7). Die Sphäre des Nicht-Empirischen und rational Nicht-Nachprüfbar wird zwar nicht, wie einst durch den logischen Positivismus von Popper als „metaphysisches Blendwerk“ (ebd., 12) verworfen, da Popper eingangs bereits konstatieren muss, dass zu wissenschaftlicher Forschung zwangsläufig auch das aus dem Ideenreich stammende *Aufstellen* von Hypothesen gehören müsse, mit denen der Forscher arbeitet. Erkenntnistheoretisch lässt Popper zwar einen Zusammenhang zwischen der Entdeckungslogik und Rechtfertigungslogik für den Aufgabenbereich der Wissenschaft zu, allerdings seien jene Sphären strikt voneinander zu trennen (vgl. ebd., 6).

Einerseits ist Popper zufolge „die Wissenschaft ein Produkt des menschlichen Geistes“ (Popper 2016, 137). Jedoch sind es erst jene, in die Welt hinausgetragenen Sätze, die als empirische kritisierbar und somit intersubjektiv austauschbar sind. Jene, dem ‚vorwissenschaftlichen‘ Geiste noch angehörigen Sätze des Subjektivismus, bleiben dagegen der Kritik und damit dem Erkenntnisfortschritt entzogen. Faktisch überprüfbar sind damit erst Sätze (Propositionen), die den Weg von privaten Denkvorgängen zu einem der Kritik zugänglichen symbolischen Satzsystem mit Behauptungscharakter angenommen haben.

Der Anspruch nach Wissenschaftlichkeit liegt Popper zufolge in einem Abgrenzungskriterium, nach dem empirische von nichtempirischen Sätzen unterschieden werden müssen. Dieses sieht Popper in der Möglichkeit der deduktionslogischen Überprüfung, nach der Erfahrungen an der Wirklichkeit scheitern können müssen (Popper 1976, 15). Wahrheit ist damit nicht an sich gegeben, sondern erfolgt durch Überprüfung der einmal in die Welt getragenen, vorfindlichen Erfahrungen, indem diese in Konkurrenz zu bereits bestehenden propositionalen Erfahrungen gesetzt werden können. Mit Popper gesprochen: „Der wissenschaftliche Fortschritt besteht im wesentlichen darin, dass Theorien durch andere Theorien überholt und ersetzt werden“ (Popper 2016, 141). „Also kann auch die best bewährte Theorie nie sicher sein: unsere Theorien sind fehlbar und bleiben fehlbar, auch nachdem sie sich glänzend bewährt haben“ (Popper 2010, XXIV). Dies impliziert ein erkenntnistheoretisches Verständnis, nach dem Erkenntnisse stets auf vorgelagerte Erfahrungen und Beobachtungen fußen und somit immer schon als theoriengesättigt zu betrachten sind (vgl. Popper 1973, 285).

Mit diesem kritisch rückwirkend-prüfenden Forschungsansatz, nach der Erkenntnis lediglich deduktiv gewonnen werden kann, richtet sich Popper explizit gegen induktiv orientierte Forschungsmethoden, die den Erkenntnisfortschritt in einer Generalisierung von einzelnen beobachtbaren Entitäten propagieren und dadurch grundsätzlich eine Annäherung am Begriff der Wahrheit implizieren. Poppers falsifikationistische Methode nimmt damit eine vermittelnde Stellung zwischen Empirismus und Rationalismus ein, indem Erkenntnisgenese als empirische Wissenschaft zu verstehen ist, die kritisch Bezug auf die erfahrbare Wirklichkeit nimmt (vgl. Popper 1976, 13). Rein empiristische Fragestellungen, die induktiv im Sinne Humes begründet sind, verfangen sich dagegen in Widersprüche und Tautologien und führen letztendlich zu einem Dogmatismus, wie Popper ausführt (Popper 1973, 15 ff., 1976, ff.). Zwar betonen Induktionslogiker, so Popper, dass das Induktionsprinzip von der gesamten

Wissenschaft rückhaltlos anerkannt wäre und dass es keinen Menschen gibt, der dieses Prinzip auch für das tägliche Leben ernstlich bezweifeln würde, dennoch vertritt Popper die Auffassung, dass die Einführung eines Induktionsprinzips überflüssig sei, da es zu logischen Widersprüchen führe (vgl. Popper 1976, 4). Denn um das Induktionsprinzip zu rechtfertigen, müssten wir induktive Schlüsse anwenden, für die wir ein Induktionsprinzip *höherer* Ordnung voraussetzen müssten (vgl. ebd., 5). Dies führt letztendlich zu einem unendlichen Regress, deren Ausgang entweder durch ein abschließendes dogmatisches a priori oder den Glauben an einen endlichen Abschluss zählbarer Einzelphänomene aufgelöst werden kann. In diesem Sinne müssten, dem klassischen Beispiel zufolge, tatsächlich alle Schwäne als ‚weiß‘ unterstellt werden.

Dieses induktivistische Fehlurteil hängt Popper zufolge eng mit einer Vermengung von psychologischen und erkenntnistheoretischen Fragestellungen zusammen, die forschungstechnisch nicht nur für die Erkenntnistheorie, sondern auch für die Psychologie unangenehme Folgen hat (vgl. Popper 1976, 6). Die Lösung der Problematik, die der Induktivismus mit sich bringt, sieht Popper in der Ausschaltung des Psychologismus, nach der die Induktion von dem Glauben an eine a priori gegebenen Regelmäßigkeit und das Festhalten an Erwartungen zu einem Dogmatismus führt. Die Regelmäßigkeiten, die von einzelnen Phänomenen vermeintlich zu allgemeinen Urteilen führen, sind laut Popper ausschließlich psychologische Konstrukte, die aufgrund ihrer Fehlbarkeit keine an sich seiende Gültigkeit beanspruchen können (vgl. Popper 1973, 36). Induktion, im Sinne einer reinen, zur Wahrheit hinführenden Induktion, gibt es Popper zufolge schlicht und ergreifend nicht.

In Poppers Methode gehen Naturwissenschaften, aber auch die Sozialwissenschaften nicht von einzelnen Beobachtungen, sondern vielmehr von Problemen aus (vgl. ebd. 1973, 285), die als Wirkzustände Erklärungen verlangen. „Zur Lösung dieser Probleme verwenden die Wissenschaften grundsätzlich dieselbe Methode, die der gesunde Menschenverstand verwendet: die Methode von Versuch und Irrtum“ (Popper 1996, 15). Jede Lösung ist damit immer nur ein vorläufiges, hypothetisches Angebot zu einem bestehenden Problem. Der Übergang zum Neuen gestaltet sich demnach nicht durch eine endgültige Verifikation eines Phänomens, sondern durch die Elimination von vorigen, irrtümlich falschen Lösungsversuchen durch welche man eine Entität einst zu erklären versuchte.

Die methodologische Abkehr vom Empirismus will Popper dadurch klar zum Ausdruck verstanden wissen und illustriert seine Methode vor allem an Beispielen aus der Biologie und

Physik. Dabei zieht er vor allem auch erkenntnistheoretische Parallelen zu der Evolutionstheorie Darwins, dessen Wissenschaftsverständnis der natürlichen Auslese Popper mit der Methode von ‚Versuch und Irrtum‘ gleichsetzt. Versuch und Irrtum ist Popper zufolge ein universelles Prinzip der Natur, das bereits von niederen Organismen wie einzelligen Amöben angewendet wird, wenn sie versuchen ein Problem zu lösen (vgl. Popper 2012 a, 131). Poppers scharfe Trennung zwischen Beobachtungen des Empirismus und Problemen, die mit Lösungen bearbeitet werden, soll zeigen, dass wir es immer schon mit einer widerständigen Welt zu tun haben, deren Bearbeitung erst zu Erkenntnissen über diese führt. Nicht die sinnlich deskriptive Beobachtung an sich führt zum Erkenntnisfortschritt, sondern bewährte Erklärungsmuster über jene, die zu pragmatischen Lösungen führen und aufgrund ihrer Vorläufigkeit zu ständigen „Berichtigungen und Abänderungen“ nötigt (vgl. Popper 1973, 286). Ein sinnlicher Eindruck über eine Entität, der nicht bereits selbst aus einem Problem bzw. einer Theorie hervorging und zu einer neuen Erklärungsweise führt, gibt es demnach nicht. Erkenntnis ist demnach stets theorie- bzw. problem-imprägniert. Wahrheit ist in diesem Modell nicht zu haben oder zumindest immer eine Vorläufige oder aufgrund von subjektiven Überzeugungen eine eingebildete.

Damit stellt sich allerdings die Frage, welche epistemische oder ontologische Eigenart Individuen – aber auch biologische Entitäten wie die Amöbe – aufweisen, um ein Problem *als* Problem überhaupt erkennen zu können? Der epistemische Ursprung des ‚Problembewusstseins‘ zieht Popper aus der Überzeugung, dass nicht bloß Tiere, sondern auch Menschen mit „Erwartungen oder Vorwegnahmen geboren“ (vgl. Popper 1973, 286) werden, die Popper als eine Art hypothetisches Wissen bezeichnet. Popper wörtlich: „Ich behaupte, dass wir in diesem Sinne ein gewisses angeborenes Wissen haben, mit dem wir anfangen können. Dieses angeborene Wissen, diese angeborenen Erwartungen schaffen, wenn sie enttäuscht werden, *unsere ersten Probleme*“ (ebd., 286). Popper spricht hier unzweifelhaft von einer Art ‚tacit knowledge‘, einem schweigenden Körperwissen im Sinne eines physischen Aprioris, durch welches Erfahrungen über die Welt in jedem biologischen Wesen somatisch eingelagert sind und den Beginn aller Erkenntnis indiziert. Diese angeborenen Erwartungen oder somatischen Dispositionen von der Popper spricht, müssen mit der widerständigen Welt der „brute facts“ (CP 3.613) in einer Art kompatibel sein, so dass ein auf humaner Ebene sprachliches Bezeichnen überhaupt möglich wird. Somatische bzw. kognitive Dispositionen und Erkenntnis-Gegenstände der erfahrbaren Welt müssen der

Erkennbarkeit willens in einer Art epistemischen Kongruenz stehen, die zeichenhaft zum Ausdruck gebracht werden kann.

Trial and Error ist durch diese vorgelagerte Disposition also kein blindes Raten oder Stochern, sondern wird durch somatische Vorinformationen epistemisch ‚angeleitet‘. Allerdings sind wir nicht in der Lage, unmittelbar auf das erfahrbare Problem zuzugreifen, da, wenn wir das erste Mal auf das Problem stoßen, wir offenbar nicht viel über dieses wissen, so Popper. Bestenfalls haben wir eine undeutliche Vorstellung davon, worin unser Problem eigentlich besteht (vgl. Popper 1973, 287). Bekannte Probleme liegen dagegen als Lösungen in Form von theoretischem Wissen bereits vor. Sie nötigen zu keiner weiteren Handlung. Völlig unbekannte Probleme sind dagegen keine, da sie von der Aufmerksamkeit nicht affiziert werden können. Die somatische Disposition allein nötigt allerdings zu nichts. Sie muss mit einem außerweltlichen *fact* konfrontiert werden, der als Problem zu ersten Vermutungen einzuladen imstande ist. Die Problematik, die sich daraus ergibt, ist die eines transzendentalen Aprioris, eine Art Wissen erster Stunde, das dem Begriff der Wahrheit in die Nähe rückt, aber mit Poppers Erkenntnistheorie alles andere als kompatibel zu sein scheint.

Darin scheint Popper jedoch kein Problem zu sehen. Denn um nun zu einem *ersten* Verständnis des Problems zu gelangen, müssen wir, so Popper, eine vorerst *unbrauchbare* Lösung aufstellen, die im Nachhinein weiter zu kritisieren ist. „Nur so können wir zum Verständnis des Problems kommen“ (Popper 1973, 287). Da zu jenem Zeitpunkt aber noch gar kein bewusstes symbolisches Wissen über das Phänomen vorzuliegen scheint, erfolgt die erste Einsicht in das Problem offenbar durch ein vorbewusstes intuitives Raten, einer Suggestion oder einer assoziativen Eingebung, welche durch das implizite Körperwissen gesteuert wird, und uns erste Kenntnisse über das unbekannte Phänomen liefert. Der Übergang vom vorbewussten evolutionsbiologisch geronnenen Wissen über Gegenstände zu einer bewussten sprachlichen Kenntnis über einen Gegenstand wird dadurch aber nicht plausibel. Denn auch ein vages, intuitives Verständnis oder eine „undeutliche Vorstellung“ (Popper 1973, 287) über das Problem, die zum Aufstellen einer vorläufigen Hypothese notwendig ist, setzt immer schon eine symbolische Vorkenntnis voraus, da wir ansonsten gar keine Möglichkeit haben, die gefundene Lösung mit etwas Bekannten abgleichen zu können. Ein somatisches Wissen über *Dinge an sich* im Sinne Kants, ist mit Popper hier auszuschließen, da eine sprachlich-variable Bezeichnung der Dinge sich dadurch völlig erübrigen würde. Wir hätten es dann vielmehr mit einer instinktorientierten Problemlösungskompetenz zu tun, wie

sie etwa bei Tieren vorhanden ist, die bar jeglicher symbolischer Vorannahmen zu Problemlösungen in der Lage sind. Der Induktivismus wird durch Poppers These der angeborenen Inhalte auf der einen Seite und der Vorläufigkeit allen Wissens auf der anderen aber nicht ausgeschaltet. Im Gegenteil, denn ein biologisches Apriori bestärkt vielmehr den Induktivismus, da mit Beginn allen Erkennens auf etwas verwiesen wird, das faktisch nicht weiter hintergebar sein soll. Dies verträgt sich jedoch nicht mit der These der Vorläufigkeit aller Erkenntnis. Dennoch sah sich Popper offenbar gezwungen, den Weg, wie wir überhaupt zu einem Verständnis von Entitäten (und damit auch zu uns selbst) gelangen können, bis an die Wurzeln der Erkenntnisfähigkeit zurück zu verfolgen, zumal seine Erkenntnistheorie den Anspruch verfiicht, sich vom Mentalismus bloß eingebildeter Entitäten abzuheben. Aufgrund seiner methodologisch naturwissenschaftlichen Ausrichtung begründete er diese Wurzeln allen Erkennens allerdings nicht sozialkonstruktivistisch bzw. sprachlich, sondern durch materiale Körperzustände, die evolutionsbiologisch selbst als bewährte Problemlösungen an Substanz gewonnen haben. Die Problematik, wie wir jedoch anfangs ein Problem wahrnehmen können, „mit dem wir anfangen können“ (Popper 1973, 286), das selbst aber nicht der Weisheit letzter Schluss sein soll, bleibt fraglich.

Der Übergang vom somatischen Wissen zu sprachlichem Wissen, durch welchen Aussagen über die Welt möglich werden, wird erst in seiner späten philosophischen Schaffensphase transparent. In dieser entwickelt Popper ein ontologisches Konzept nach dem unsere Welt aus drei ontologisch verschiedenen Teilwelten besteht: die physikalische bzw. biologisch-somatische Welt 1 der Gegenstände und Zustände, wie sie mit den oben beschriebenen Körperdispositionen beschrieben ist, die Welt 2 der subjektiv-intentionalen Erlebnisse des Bewusstseins und der Subjektivität und die Welt 3 der emergenten Erzeugnisse, der Ideen, Theorien und Probleme (vgl. Popper 1973, 174 ff.), die vom Menschen erst geschaffen werden. Diese drei Welten hängen Popper zufolge derart miteinander zusammen, „dass die ersten beiden und die letzten beiden aufeinander wirken können. Die zweite Welt, die Welt der subjektiven oder persönlichen Erfahrungen, steht also mit jeder der beiden anderen Welten in Wechselwirkung. Die erste und die dritte Welt können nicht aufeinander wirken außer durch das Dazwischentreten der zweiten Welt, der Welt der subjektiven oder persönlichen Erfahrungen“ (ebd.).

Mit der Nummerierung der Welten gibt Popper einerseits an, in welcher Reihenfolge die Welten entstanden sind, jedoch erfüllt Welt 2 der subjektiven Gedankenwelt insofern eine

zentrale Schnittstelle, als dass diese erst in der Lage ist, zwischen der Außenwelt 1 und Welt 3 der kreativen Produkte zu vermitteln. Subjektivität erfüllt damit eine Mittlerposition, um überhaupt etwas über Welt 1 und 3 in Erfahrung bringen zu können. Popper nimmt als Realist also an, dass diese Teilwelten, aus der unsere erfahrbare Welt zusammengesetzt ist, tatsächlich real sind und lediglich aus drei Arten von Entitäten bestehen die ‚ontologisch verschieden‘ sind und sich aufgrund ihrer Eigenart zumindest teilweise überschneiden (vgl. Bernhard 1987, 101).

Die Wechselwirkung der Welten besteht darin, dass die Gegenstände der physisch-materiellen Welt 1 und die der geistigen Denkvorgänge der Welt 2 kausal strukturiert sind. Einzig die Welt 3 und ihre geistigen Produkte stehen in „logischen Beziehungen“ (vgl. Popper 1973, 326) zueinander, insofern sie propositional schlusshaft sind. Popper illustriert die kausale Struktur der Welt 2 durch Denkvorgänge, die durch andere Gedanken einer Person *kausal* beeinflusst werden können: Nietzsches Gedankenwelt wurde beispielsweise durch die Lektüre Schopenhauers kausal beeinflusst. Von den Denkprozessen der Welt 2 will Popper die *Wirkungen* aus Denkprozessen, die der Welt 3 angehören, scharf unterschieden wissen. Diese logisch strukturierte Welt der Ideen und Hypothesen sind jene der Satzsysteme, die selbst miteinander logisch in Wechselwirkung treten können und durch ihren Behauptungscharakter einen Anspruch auf Geltung entfachen. Erst indem Entitäten der Welt 2 aus der Gedankenwelt hinaustreten, werden sie Popper zufolge objektiviert und damit Streit- und diskutierbar. Verharrend in der Gedankenwelt der Psyche bleiben sie dagegen bloß Glauben und persönliche Überzeugung. Welt 3 ist mithin der Inbegriff nicht nur von Behauptungen, sondern auch aller möglichen Behauptungen (vgl. Bernhard 1987, 103). Mögliche im Sinne von potentiellen Behauptungen sind jene, die entweder bereits formuliert vorliegen oder sich aus bereits formulierten Behauptungen *logisch* ableiten lassen (vgl. ebd., 104). Daraus ergibt sich für Popper die emergente Erweiterung der Welt 3. Denn wenn wir Aussagensysteme einmal geschaffen haben, so Popper, „dann erzeugen sie neue, unbeabsichtigte und unerwartete Probleme, selbstständige Probleme, die entdeckt werden müssen“ (Popper 1973, 181). „Um diese Probleme zu lösen, erfinden wir vielleicht neue Theorien. Diese Theorien werden auch wieder von uns geschaffen: sie sind das Erzeugnis unseres kritischen und schöpferischen Denkens bei dem uns andere Theorien aus der dritten Welt sehr zunutze kommen“ (ebd., 180).

Für Popper ist diese Welt 3 gemeinhin die „Welt der Sprache“ (Popper 1973, 156), nicht aber die Sprache selbst. Sie ist „nicht identisch mit der Welt der sprachlichen Formen, aber sie entsteht zusammen mit der argumentativen Sprache: Sie ist ein Nebenprodukt der Sprache“ (ebd.). Einsichtig wird dies, dass Popper nicht nur sprachlich verfasste Propositionen, also Hypothesen oder Theorien, sondern beispielsweise auch Institutionen und ganze Gesellschaften zur Welt 3 rechnet (vgl. Bernhard, 105). Gemeinhin meint Popper damit jegliche von Menschen erschaffene Entitäten, wie Werkzeuge, Maschinen, Skulpturen, Gemälde oder Bücher (vgl. ebd., 125), die trotz ihrer zur Welt 1 gehörigen physischen Gestalt ihre idealistisch-symbolischen Eigenschaften behalten. Ein Buch ist zwar ein physisches Ding und gehört daher zu Welt 1. Was es aber zu einem bedeutsamen Erzeugnis menschlichen Denkens macht, ist sein Inhalt, also das, was in den verschiedenen Auflagen unverändert bleibt und damit zu Welt 3 gehört (vgl. ebd., 105).

Die eingangs thematisierte Problematik körperlich angeborener Dispositionen, welche die Wahrnehmung eines Problems erst begründen oder einleiten, lässt sich mit Popper durch die kausale Struktur von Welt 1 und Welt 2 begründen. Der somatisch-physische Körper, der selbst zur Welt 1 gehört, hat einen kausalen Einfluss auf die Gedankenwelt 2. Die angeborenen körperlichen Dispositionen lassen eine Entität in die Gedankenwelt erst aufscheinen, und aufgrund ihrer physischen Widerständigkeit wird eine der Welt 3 zugehörige Hypothese entfacht. Die Erkenntnisrichtung verläuft Popper zufolge von der äußeren Welt 1, mit der der Körper in Kontakt steht, über die psychische Gedankenwelt 2 zu einer objektivierten Theorie der Welt 3, die eine mögliche Hypothese ihrer Eigenart vorschlägt.

„Ein Kind lernt, was wirklich ist, durch die Wirkung, durch den Widerstand“ (Popper 1999, 27), sagt Popper. Erst durch diese Widerständigkeit der Welt 1, die Peirce auch ‚brute force‘ oder Indizis nennt, erfährt das Kind ein Verständnis über die Welt, in der es lebt. Die Wirkung der Außenwelt schlägt sich über die ebenfalls zur Welt 1 zugehörigen neuronale Prozesse in die Gedankenwelt des Kindes nieder, wodurch es in einem weiteren Schritt eine problemorientierte hypothetische Erkenntnis dieser Welt durch Sprache der Welt 3 generiert. Mit der Verursachung mentaler Bewusstseinsindrücke auf Welt 2 durch außerweltliche Eindrücke qua angeborener Dispositionen der ersten Welt vertritt Popper die Auffassung, dass psychische Entitäten real sind, insofern sie nicht auf physikalische Prozesse zu reduzieren seien, jedoch stehen beide Welten in kausaler Wechselwirkung.

Welt 3 entsteht laut Popper mit der Entstehung des Bewusstseins selbst. Es existiert Bewusstsein, also existiert Welt 3. Ohne Welt 3 lässt sich das menschliche Bewusstsein nicht erklären (vgl. Niemann 2019, 114). Doch Bewusstsein ist der Welt 3 vor allem erst dadurch zugehörig, insofern es intersubjektiv emergiert. Trotz der zentralen, gerade auch für die Sozialwissenschaften relevanten Stellung von Welt 3 als eine Welt der schöpferischen, kreativen und sinnhaften Strukturen hat Popper deren Genese nicht oder zumindest nicht konstitutiv durch den sozialen Austausch von Individuen als eine Wechselwirkung von Individuen auf Individuen in Zusammenhang gebracht, sondern reduktionistisch auf Welt 1 bezogen, aus der alle anderen Welten entstehen können. Nietzsches und Schopenhauers Gedanken-Welten, die kausal miteinander verbunden sind, erklärt eine Wechselwirkung von Welt 2, diese erklärt aber nicht, was Individuen als menschliche Entitäten miteinander *verbindet*. Erkenntnis und die Genese von Wissen werden bei Popper im Sinne der Darwin'schen Evolutionstheorie vielmehr durch mehr oder weniger zufällige „Versuch-Irrtum-Gambits“ (Petersen 2019, 620; vgl. Popper 1973, 288) und durch Selektionsprozesse als einer Strategie der Fehlerelimination gesteuert. Erkenntnis und Fortschritt wird vielmehr durch koordiniertes Verhalten einzelner Exemplare, nicht durch die verbindende Logik der sozialen Kooperation ins Spiel gebracht. Interindividualität gewinnt für Popper erst dann an Bedeutung, wenn es darum geht, die vom *einzelnen* Individuum aufgestellten Hypothesen über problematisch erfahrende Wirkzustände auszutauschen.

Der Fähigkeit Hypothesen über die Umwelt aufstellen zu können, misst Popper bei der Entstehung des Bewusstseins selbst eine zentrale Rolle bei: Denn auf der individuellen Ebene hat der frühe Mensch erst dann ein vollständiges Bewusstsein von Welt 2 entwickelt, als er begann, die Rückkoppelungseffekte des Geschichtenerzählens und später dann die schriftlichen Darstellungen über sich selbst und seiner Welt zu erfahren (vgl. Petersen 2019, 633). Mit der Erfindung der Schriftsprache wurde der anfänglich mündliche Austausch von Erfahrungen vom Träger der Erfahrung unabhängig, so dass nach und nach jene Welt entstand, die Popper Welt 3 nennt. Die für die Entstehung von Bewusstsein, Denken und gemeinhin von Kultur revolutionärsten aller evolutionären Werkzeuge waren laut Popper zum einen die gesprochene Sprache und das exosomatische Werkzeug der geschriebenen Sprache (Niemann 2019, 105 ff.). Diese Gedanken überträgt Popper auf die Ontogenese der Welt 3. In seiner Autobiographie stellt er die These auf, dass das „volle Ich-Bewusstsein [...] ein Rückkoppelungsprodukt [...] des Aufstellens von Theorien“ (Popper 2012 a, 290) ist, als das

Aufstellen einer Theorie (des heranwachsenden Kindes) über sich selbst und die Welt, die auf es einwirkt. Dies geschieht durch die Verwendung von Sprache. Die ersten Anzeichen für das Ich, das zur Genese von Welt 3 fähig ist, können somit dann festgestellt werden, wenn das Kind in der Lage ist, Geschichten über sich selbst, seine Absichten und Wünsche für die Zukunft zu erzählen (vgl. Petersen 2019, 632).

Damit gibt Popper eine evolutionstheoretische und teils ontogenetische Erklärung der Entstehung und des Zusammenhangs von Welt 2 und Welt 3 ab: Propositionen schlagen auf das Individuum als iterativer Prozess zurück und erzeugen durch jene Rückkopplung ein Bewusstsein seiner selbst. Wie diese Rückkopplungen im Geist des Kindes entstehen, die eine sprachliche Welt 3 der Selbstreferenz führt, bleibt damit aber offen. Denn oben sagt Popper noch, dass der Körper selbst über angeborene Dispositionen verfügt, die, wenn sie enttäuscht werden, zum Verständnis des ersten Problem-Bewusstsein führt. Die subjektiv erfahrbare Enttäuschung ist Folge des physischen Widerstandes, mit dem das Kind in der Umwelt konfrontiert wird, den es als Problem vorsprachlich versteht. Dadurch wird es laut Popper in die Lage versetzt, eine Hypothese aufzustellen, wodurch ein ‚Ich‘ emergiert. Wie das Kind diesen Widerstand explizit sprachlich zu fassen beginnt, könnte anhand einer kategorialen Priorisierung kognitiver Emergenzen verstanden werden: „Erstens die Kategorie von Personen; dann die Unterscheidung zwischen Personen und Dingen; dann die Entdeckung des eigenen Körpers, das Lernen, dass es der eigene ist; und erst dann des Gewahrwerden der Tatsache, ein Ich zu sein“ (Popper 2012 b, 333, Anm. 4). Die erste Kategorie der Personen, die Popper nennt, könnte hier als ein Modell der Intersubjektivität verstanden werden. Dann könnte man auch sagen: Das Kind erfährt sich anfänglich durch den Anderen als ein Selbst, der ein erster physischer Widerstand für es abgibt. Diese dienen dem Kind als erstes ‚Problem‘, dessen Wahrnehmungsfähigkeit aufgrund angeborener Disposition der Welt 1 ist. Es ‚spürt‘ den Anderen aufgrund seiner körperlichen Disposition und wird dadurch befähigt, eigene Theorien über sich selbst aufzustellen. Wie aus diesem Prozess der Hinwendung zu Personen eine sprachliche Selbstreferenz emergiert, welche Funktion die somatischen Dispositionen dabei spielen und welche Rolle der andere in diesem explizit innerartlichen Austausch für die Genese eines Selbst spielt, wird bei Popper aber dennoch nicht deutlich.

Bis hierhin zusammengefasst heißt das: Welt 1 erzeugt evolutionsbiologisch geronnene, kognitive Fähigkeiten als Welt 2, welche im sozialen Austausch mit dem Anderen die Genese von Welt 3 entfachen. Der Andere im Sozialisationsprozess erfüllt dabei die Funktion das

evolutionsbiologisch abgespeicherte Wissen ontogenetisch zu reaktivieren, das zu jenen kognitiven Fähigkeiten führt, die zu Sprache und dem damit verbundenen Selbsterkenntnisprozess führen.

Die Sprache und das Selbst sind bei Popper emergente Produkte der Welt 2 der kognitiven Fähigkeiten. Erkenntnis und Wissen fängt bei Popper also erst mit der Proposition an. Dabei bezeichnet er den Erkenntnisbeginn als eine Welt der „Ergebnisse von Denkvorgängen“ (Popper 1973, 326), als eine extorisierte Welt der psychischen Prozesse, um sich vom Subjektivismus zu distanzieren. Um die Entstehung eines sprachlich strukturierten Selbst nicht als ein zufälliges Produkt der Welt 3 aus Welt 2 zu verstehen und um eine Möglichkeit zu schaffen, mit der Individuen sich bereits vorsprachlich miteinander interindividuell verknüpfen zu können, ist es jedoch notwendig, Welt 2 des Psychischen selbst als eine zeichenstrukturierte vorsprachliche Welt zu denken. Das heißt, Welt 2 muss als eine quasi-sprachlich strukturierte Welt verstanden werden. Damit wird auch die Funktion von Alter nicht bloß zu einem Geburtshelfer angeborener Dispositionen in Ego, die das evolutionsbiologisch geronnene Produkt der Welt 3 ontogenetisch reaktiviert. Vorsprachliche Zeichen erfüllen dadurch die Funktion, die von der Entstehung von Intersubjektivität (Welt 2) und Selbst-Bewusstsein (Welt 3) nicht ablösbar ist. Den anderen ‚spüren‘, wie Popper sagt, muss noch vor der Fähigkeit zur propositionalen Sprache der Welt 3 durch einen quasi-sprachlichen kommunikativen Zeichenaustausch mit dem Anderen verstanden werden. Wenn Popper nun bei seiner Abgrenzung vom Subjektivismus zu belegen versucht, dass einzig durch Welt 3 der objektiv überprüfbareren Denk-*Ergebnisse* Erkenntnis und Wissenszuwachs möglich wird, ergibt sich die zentrale Frage, wie Individuen über den planen sprachlichen Informationsaustausch von Hypothesen epistemisch noch vor der Genese von Welt 3 konstitutiv interindividuell verbunden sind.

Einen Hinweis darauf gibt Peirce, bei dem Erkenntnis grundständig als ein mit dem Individuum verknüpftes semiotisches Kontinuum verstanden wird, das bereits vor der Entwicklung wahrheitsfähiger Propositionen als Zeichenprozess im Denken vorhanden ist. Psychisches und Ideelles, alles Denken, Handeln und jedes bisschen Wahrnehmen ist immer schon eines in Zeichen (vgl. CP 5.251), sagt Peirce. Sie vollziehen sich durch die Auseinandersetzung mit der Welt und der Gesellschaft zu einer aufsteigenden Erkenntnis. Abstrakte Propositionen sind dabei lediglich die höchste Form der Erkenntnis. Dies ist aber nur möglich, da der Mensch auch ein gesellschaftliches Wesen ist, denn die Erfahrung eines Menschen, so Peirce, ist solange sie

alleine steht, nichts (vgl. CP 5.402). Daraus wird zu begründen sein, dass das in Zeichen vollzogene Denken ein sozial-logischer Akt ist, der durch den Austausch sich bereits vorpropositional vollzieht. Erkenntnis ist mit Peirce damit nicht per se propositional bzw. symbolisch, sondern nimmt bereits durch noch zu präzisierende Wahrnehmungsinhalte der Welt 2 ihren Lauf. Probleme, mit denen wir anfangen können, sind dadurch nicht notwendig als fixe Entitäten angeborene Dispositionen, sondern entwickeln sich ad hoc im Austausch mit dem anderen. Angeboren ist allenfalls die Disposition zum Austausch, nicht aber die Probleme selbst.

Popper weist die Wahrnehmungsinhalte der psychischen Welt 2 der individuellen Erlebnisse zu (vgl. Popper 1973, 141), die zwar faktisch existent sind, jedoch ausschließlich durch das einzelne Individuum generiert sind, und auf andere Individuen kausal einwirken können, um dadurch eine Veränderung zu bewirken. Wenn nun Welt 2 mit Peirce als sozialer und damit auch kreativer Prozess verstanden werden soll, dann kann diese Welt kein ausschließliches Reich der privaten Gedanken sein, sondern muss immer schon mit dem anderen für die Möglichkeit einer Genese kreativer Produkte der Welt 3 verbunden sein. Das spielt bei Popper jedoch keine explizite Rolle.

Peirce Forschungslogik gewinnt an dieser Stelle bereits an Bedeutung, da dieser Popper keineswegs unbekannt war (vgl. Popper 1973, 236). Auf die Peirce'sche Logik der Abduktion als einen explizit sozialen Ansatz der Entstehung von Hypothesen hat Popper – aus welchen Gründen auch immer – jedoch keinen Bezug genommen. Mit Poppers kritischen Rationalismus als einem prüfenden Verfahren ist die Abduktion, als eine zwischen Logik und dem Reich der Gedanken vermittelnde intuitive Schlussweise, ohnehin nicht kompatibel, da sie das zusammenführt, was Popper durch die scharfe Trennung von Genesis und Geltung aus der Wissenschaft gerade auszutreiben versuchte.

Sprache erfüllt einerseits einen technisch-methodischen Aspekt der Akkumulation, Kodifikation, Verbreitung, Austausch und Kritik von Information als Produkt von Welt 3, auf die es Popper im Wesentlichen ankommt, sie erfüllt aber auch einen epistemischen, genetischen und sozial-logischen Aspekt, der an Sozialität gebunden ist und auf die Entstehungsbedingungen ihrer Repräsentationen (Geltung) zurückverweist. Verstehen wird somit erst durch das Verstehen ihrer Entstehungsbedingungen möglich.

Lernen ein Problem zu lösen, heißt bei Popper, es zu verstehen, indem man „versucht es zu lösen und dabei scheitert“ (Popper 1973, 202). Und es zu lösen heißt, zu verstehen, dass eine

Schwierigkeit, ein Widerstand vorliegt (vgl. ebd.). Gelöst wird das Problem durch eine „intuitive Erfassung des Problems“, so Popper, „einem Vertrautwerden mit diesen Elementen und ihren Beziehungen“ (Popper 1973, 202). Doch wie soll sich dies vollziehen, ohne bereits eine Welt 3 der Geltung vorauszusetzen? Daran ändert auch nicht der Umstand, dass Popper Personen als erste Erkenntnisquelle erwähnt. Denn die Fähigkeit, den Widerstand bewusst als Welt 3 erkennen zu können, verfolgt Popper zurück bis an die Wurzel der Erkenntnis, und entlarvt diesen als angeborene Dispositionen im einzelnen Individuum, welche die Startbedingungen der Erkenntnis induzieren. Der andere als Erkenntnisquelle geht dadurch verloren. Unhinterfragt bleibt dadurch auch, wie Individuen wechselseitig auf diese angeborene Erkenntnisquelle zugreifen können. Diese Aporie scheint in Poppers programmatische Trennung von Genesis und Geltung begründet zu liegen, die sich im Weltenmodell dreier getrennter Entitäten widerspiegelt. Einen Ausweg scheint darin zu liegen, Geltung wechselseitig in einem Modell der Interindividualität und nicht im einzelnen Individuum aufzusuchen.

3.2. Labor-Konstruktivismus

Karin Knorr-Cetina schreibt: „Der Konstruktivismus beschreibt den Konstruktionsapparat, aus dem Realität, ‚wie sie wirklich ist‘, hervorgeht. Er setzt wissenschaftliche Produkte in Relation zu ihrem Erzeugungsprozeß in der technischen Kultur der Wissenschaft und nicht in Relation zur ‚Natur‘“ (1988, 86)

Karl Popper billigte der Logic of Discovery als historisch-genetischer Aspekt der Forschung, lediglich einen marginalen Stellenwert zu, nämlich als illustrativer Fundus wissenschaftlicher Problemuntersuchungen, die zu objektivem Wissen führen (vgl. Müller 2015, 232). Dieser context of discovery – man muss besser von einer ‚Logic of Genesis‘ sprechen, da nicht davon auszugehen ist, dass Theorien auf der Straße entdeckt, sondern konstruiert werden – wurde von der Wissenschaftsphilosophie lange Zeit verschmäht und von der Wissenschaftssoziologie als technisch-kognitiver und daher womöglich soziologisch irrelevanter Kern der Wissenschaften vernachlässigt (vgl. Knorr-Cetina 2002, 22). Es war das Ziel der Arbeiten von Charles S. Peirce, so Knorr-Cetina, aufzuzeigen, dass der vom naturwissenschaftlichen Objektivismus ignorierte Prozess der context of discovery selbst das logische Referenzsystem beinhaltet, das die Objektivierung der Realität erst möglich macht (vgl. ebd., 19). So zeigt sich

etwa in Peirces berühmten Beispiel von der Härte des Diamanten der ‚objektive‘ Begriff der Härte erst durch die Möglichkeit, einen anderen Stein gegen den Diamanten zu reiben. „Das Problem der Faktizität wird damit ebenso zu einem Problem der Wirklichkeitskonstitution durch die Logik des *Forschungshandelns* wie zu einem Problem der Logik und Abhängigkeiten wissenschaftlicher Theorien“ (vgl. Knorr-Cetina 2002,20). Damit wird die Sicht zu einem wissenschaftlichen Erkenntnisbegriff eröffnet, nach der der Forscher und sein Handeln, und damit auch Intersubjektivität, selbst als Einflussgröße von Ereigniszusammenhängen die vermeintlich an sich seiende Faktizität konstituiert (vgl. ebd., 21).

Über die empirische Forschungslogik des Kritischen Rationalismus und das Diktum der Wissensakzeptierung und Bewertung (Justification) hinaus zeigten die ethnographischen Labor-Studien um Knorr-Cetina, dass die Entstehung wissenschaftlicher Tatsachen nicht etwa durch eine Entstehungslogik zu ersetzen wäre, sondern dass sozialkommunikative, vermeintlich ‚außerwissenschaftliche‘ Prozesse im Erkenntnisprozess immer schon beteiligt sind. Knorr-Cetina kritisiert, dass die tradierte Wissenschaftsforschung wissenschaftliche und außerwissenschaftliche Einflussfaktoren für die Genese wissenschaftlicher Erkenntnisse trenne und den ersteren die Möglichkeit von als ‚wahr‘ geltender Erkenntnis zuschreibe, während sie die letzteren für alle möglichen ‚Verunreinigungen‘ reiner Erkenntnis verantwortlich mache (vgl. Hitzler et al. 1989, 26). Naturwissenschaftliche als auch sozial- und kulturwissenschaftliche Daten entstehen nicht durch eine vermeintliche objektive Erkenntnis von an sich seienden brute facts, sondern durch kommunikative Verständigung über interpretative Akte (vgl. ebd.). Diese kommunikative Struktur wird im Laborkonstruktivismus durch ethnographische Mikrostudien rekonstruiert, indem beschrieben wird, wie wissenschaftliches Wissen praktisch und verbindlich produziert wird, indem nämlich der auf der konstruktivistischen Wissenschaftssoziologie fußende Ansatz den „Konstruktionsapparat“ (Knorr-Cetina 1988, 86) beschreibt, mittels dessen naturwissenschaftliche Wirklichkeit hergestellt wird.

Die Natur ‚scheint‘ im Labor nicht auf (vgl. Knorr-Cetina 2002, 23), so die zentrale Aussage der Studienergebnisse. Der wissenschaftliche Erkenntnisprozess stellt dabei auf einen Wissensbegriff ab, nach dem weder naturwissenschaftliche Phänomene noch die Resultate der Forscher an sich sichtbar gemacht noch direkt abfragt werden können. Sie verbergen sich vielmehr in der *Praxis* der Forscher im alltäglichen ‚Labor-Räsonieren‘, die selber gegenüber dem Forscher zum ‚Sprechen‘ gebracht wird (vgl. ebd., 50 ff.).

Dabei stellt „die Konfiguration von Objekten, die Konstruktion des epistemischen Subjekts und die Rolle des Labors“ (Knorr-Cetina 2002, 23) das Zentrum der Beobachtungen dar. Genauer ausgedrückt: Im Labor, so eines der zentralen Erkenntnisse der Feldarbeit, finden sogenannte Selektionen von Informationen im Sinne eines Auswahlhandelns der Wissenschaftler kontextgebunden statt. Diese Selektionen erfolgen weniger aufgrund einer logischen Folgerichtigkeit als vielmehr aufgrund durchaus wechselhafter Entscheidungsregeln, aufgrund kontingenter personeller, technischer, finanzieller und räumlicher Ressourcen, aufgrund persönlicher Neigungen und Abneigungen und aufgrund wissenschaftsstrategischer bzw. publikationsstrategischer Überlegungen (vgl. Hitzler 1989, 28). Diese Entscheidungen und Selektionen sind jene außerwissenschaftlichen Einflussgrößen, aus denen naturwissenschaftliche Resultate erst hervorgehen. Diese Praxis äußert sich durch lokale Idiosynkrasien, sie ist also variabel und durch lokale und zeitliche Kontingenzen und Eigentümlichkeiten bestimmt (vgl. Knorr-Cetina 2002, 72). Darin offenbart sich eine Forschungspragmatik, die Knorr-Cetina zufolge eher mit dem Alltagshandeln im Einklang steht, als mit der strengen Logik des Hypothesen-Testens (vgl. ebd., 23). Aus diesen Befunden schließt Knorr-Cetina, dass wissenschaftliche Praxis, wie sie im Labor aufzufinden ist, nichts mit der sogenannten Scientific Community, ihrer Normen- und Werte-Instanz und ihren rigiden Systemgrenzen gemein hat, sondern kaum mehr als eine Fiktion der etablierten Wissenschafts-Forschung sei (vgl. ebd., 42). Knorr-Cetina führt an, dass „relativ weite Organisationseinheiten, wie die der Spezialistengemeinde, für die Wissenschaftler nicht nur weitgehend irrelevant, sondern ihnen oft auch unbekannt sind“ (ebd., 129). Denn nicht nur der fachspezifische Arbeitszusammenhang einer bestimmten Wissenschaftlergemeinschaft hat auf die Auswahl von Themen, Methoden und publikationsträchtigen Ergebnissen einen Einfluss, sondern auch Bedingungen, die das wissenschaftliche Feld transzendieren (vgl. Passoth 2008, 188), die also im Grunde gar nichts mit dem wissenschaftlichen Alltag zu tun haben. Wissenschaftliche Praxis muss Knorr-Cetina zufolge vielmehr als eine transepistemische und transwissenschaftliche Praxis verstanden werden, ein Feld, das durch Ressourcenbeziehungen, Selektionen von Informationen, vom Kontext und von Informationen bestimmt wird (vgl. Knorr-Cetina 2002, 129 ff.). Die außerwissenschaftlichen Rahmenbedingungen, die das wissenschaftliche Handeln und deren Resultate bestimmen, charakterisiert sich nicht durch eine ‚an sich seiende Wissenschaft‘ oder etwa durch die Wissenschaftlergemeinschaft selbst, sondern vielmehr durch ein transwissenschaftliches und

transepistemisches Feld von Wissenschaft *und* Gesellschaft, das über die Laborwände hinaus durch handlungsübergreifende Kontexte bestimmt ist (vgl. Knorr-Cetina 2002, 43). Wissenschaftliche Praxis ist somit kein geschlossenes System, sondern epistemisch durch profane Alltagsrationalität bestimmt, die über die Scientific Community einer Disziplin hinaus operiert und für deren Entscheidungen und Selektionen stets auch andere Personenkreise miteinschließt. Die sogenannte wissenschaftliche Rationalität ist somit eine Entscheidungsrationale, die mit der Pragmatik und Semantik des Alltags verknüpft ist. So bekundet Knorr-Cetina, dass sie bei ihren Studien keinerlei Hinweise auf eine formal ausgrenzbare wissenschaftliche Rationalität gefunden habe. Vielmehr bemächtigten sich Wissenschaftler in Gesprächen instrumentell sozialer Praktiken, um Erkenntnis zu fabrizieren. Dies zeigt sich beispielsweise im kleinen Gespräch zwischendurch oder eines zwischen Tür und Angel, woraus Knorr-Cetina folgert, dass wissenschaftliche Rationalität von der des Alltags nicht zu unterscheiden sei (vgl. Knorr-Cetina 2002, 52). Anstatt Hypothesen zu testen, arbeiten Wissenschaftler im Labor entweder daran, „Dinge zum Laufen zu bringen (*to make things work*)“ (vgl. ebd., 24) oder um „Ordnungsfragen“ zu klären (Loon 2014, 102).

Etwas zum Laufen bringen ist also nicht gleichbedeutend, eine Hypothese zu testen, deren Bewährung zu bestätigen oder eine Annäherung an die Wahrheit zu erstreben. „Erfolgreich etwas ‚hinzukriegen‘ ist ein viel alltäglicheres Bestreben als das nach Wahrheit (...)“ (Knorr-Cetina 2002, 24), so Knorr-Cetina. Was vielmehr „als konkretes Ziel der ‚Arbeit‘ ständig verstärkt wird, ist der Erfolg beim ‚Gelingen‘ eines Versuchs und nicht etwa das unerreichbar entfernte Ideal der Wahrheit“ (ebd.). Um sich unerwarteten, unklaren und seltsamen Versuchsergebnissen anzunähern, stellt Knorr-Cetina fest, dass sich Wissenschaftler gesprächsweise Metaphern und Analogien als Erkenntnis erweiterndes Instrument bedienen. Durch das sogenannte Analogie-Räsonieren werden vorab definierte Forschungsrahmen im Labor semantisch transformiert, indem dieser erweitert oder auch einfach verlassen wird (vgl. ebd., 92). Ein illustratives Beispiel zeigt Knorr-Cetina durch ein Experiment eines Wissenschaftlers mit Proteinen, nach der eine Probe in Bezug auf das Verhältnis von Volumen und Partikelgröße unverständliche Resultate aufzeigte. Eine Erklärung wurde erst möglich, indem der Wissenschaftler die Probe mit dem Aussehen von *Sand* verglich. Die Sand-Metapher selbst führte nicht zu einer wissenschaftlichen Innovation. Der Analogieschluss von Protein zu Sand hatte jedoch eine ausgedehnte Untersuchung des Verhaltens von Proteinpartikeln unter Zugabe chemisch reinen Sandes und dessen schon im bildhaften

Vergleich vermuteten Eigenschaften zur Folge, die letztlich zu einer neuen Theorie von Protein-Additiven führte (vgl. ebd., 93). Dass wissenschaftliche Labor-Innovationen durch Analogieschlüsse möglich sind, zeigt beispielsweise die Anwendung *ähnlicher* Problemstellungen von vorigen Versuchspraxen, die in einem anderen Kontext erneut aufgegriffen werden. Damit sind Analogien nicht bloß semantische Feinheiten, mit denen eine Ähnlichkeitsrelation beschrieben werden kann, sie haben vielmehr das Potential, Handlungspraxen selbst ein- oder umzuleiten, indem Wissen innovativ transformiert wird. Das Charakteristische der Genese einer innovativen Idee besteht also darin, dass sie bereits vorhandenes Wissen oder ungelöste Probleme mobilisiert. Analogieschlüsse lassen also frühere Selektionen und Auswahlentscheidungen zirkulieren, und diese werden dadurch reproduziert wie transformiert. Sie stellen „das Vehikel dar, durch das wissenschaftliche Objekte von einem vorhergehenden (Forschungs-) Kontext in einen neuen (Forschungs-) Kontext transferiert werden“ (Knorr-Cetina 2002, 98). Erkenntnis einleitende Ideen kommen somit durch jene unsystematischen und außerwissenschaftlichen Verfahren der Verwendung von Analogieschlüssen oder Metaphern zustande. Dies ist keine formallogische Methodologie, sondern eine opportunistische Forschungspraxis der sogenannten „Tinkerer“ (ebd., 65) (Bastler), die sich intuitiv am Modell der Alltagsrationalität einer Lösung von Problemstellungen annähern. So berichten Wissenschaftler, die über den Ursprung des innovativen Charakters ihrer Projekte erzählen, „dass ihnen zu Beginn des Projekts eine Ähnlichkeit zwischen zwei bisher nicht miteinander verbundenen Problemkontexten aufgefallen war“ (ebd., 99). Die Verwendung einer Analogierelation macht dabei eine Ressource für einen möglichen Erfolg frei, denn da sich das durch eine Analogie mobilisierte Wissen bereits in einem ähnlichen Fall bewährt hat, erscheint es durchaus plausibel, dass es unter Voraussetzungen angemessener Modifikation auch in der neuen Situation zum Funktionieren gebracht werden kann. Diese Hinzuziehung bereits bewährter Forschungsergebnisse, die eine Wissenserweiterung ermöglichen können, bezeichnet Knorr-Cetina als konservative Innovationsstrategie (vgl. ebd., 114).

Die Nähe, die sich hier zum Popper'schen Trial and Error zeigt, ist nur auf den ersten Blick eine, da Erkenntnisse durch Analogiebezüge von der unverhofften und unerklärlichen Wirkung auf mögliche Ursachen schließen. Ein Verständnis des Problems und deren Wirkungen wird erst im Nachhinein evident, nachdem also dessen Lösung bereits gefunden wurde. Hypothesen werden dagegen an der Realität gemessen und geben ein ‚wahr oder falsch‘ Urteil über die

Realität ab (vgl. ebd., 108). Die Konfrontation von unverhofften und unverständlichen Wirkungen liegen bei Popper jedoch im Bereich subjektivistischer Fragestellungen. Im Konstruktivismus spricht die Natur aber gerade *aus* dem Forscher durch intuitive Analogieimpulse. Bei Popper spricht sie dagegen aus den an sich seienden Dingen *durch* den Forscher, in dem sich auf der Straße liegende Hypothesen dem Forscher offenbaren.

Knorr-Cetina schlussfolgert drei weitere Innovationstypen, die sie als „Ethnotheorien der Innovation“ (Knorr-Cetina 2002, 113) bezeichnet: Die sogenannte ‚Blitz-Theorie der Kreativität‘, durch welche unverhofft auftretende Ideen entstehen, die nicht aus einer logischen Folge voriger Untersuchungen ableitbar sind (ebd., 114). Bei Peirce ist dies die kreative Abduktion.

Eine weitere Innovationstheorie beschreibt Knorr-Cetina darin, dass eine Entdeckung als Schritt in einer logischen Folge von Ereignissen erfolgt. Das Potential für eine Entdeckung entfacht sich dabei in der Wahrnehmung des nächsten logischen Schritts. Die Wahrnehmung dessen, was der Stand der Dinge ist und was daraus als Nächstes folgt, könnte man als kreativ bezeichnen, so ein in der Studie befragter Wissenschaftler (vgl. Knorr-Cetina 2002, 115). Das heißt, es ist der Wissenschaftler, der aufgrund seines Forscherhabitus bzw. seiner Erfahrung die Fähigkeit besitzt, den nächsten Schritt in einer Abfolge bislang regelhaft erscheinender Prozessabläufe zu erkennen.

Eine dritte Ethnotheorie der Innovation bezeichnet das Auftreten von Anomalien, im Sinne unerwarteter Ereignisse und Beziehungen (vgl. ebd.). Der logische Kern dieses Innovationstypus kann darin gesehen werden, Unterschiede, Differenzen oder Unregelmäßigkeiten im Verhalten der eingesetzten Materialien zu erkennen, welche von den bislang regelhaft beobachteten Eigenschaften abweichen. Die Erkenntnisweise einer Anomalie, kann wie im Fall der intuitiven Erkenntnis des nächsten Schritts einer Folge unterschiedlicher Ereignisse gesehen werden.

Knorr-Cetinas kritisiert allerdings, dass Innovationstheorien auf eine Reihe von Annahmen beruhen, die den eigentlichen praktischen Prozess der Forschung mehr verschleiern als erhellen (vgl. Knorr-Cetina 2002, 116). Dies aus jenem Grunde, da im Forschungsprozess die Existenz von Innovationen auf klar identifizierbare, publikationswürdige Endprodukte zuschneidet. Ein mögliches Scheitern der Forschungsarbeit wird nicht in Betracht gezogen oder zumindest weitmöglich minimiert. Das Forschungsziel mit einem klar umrissenen Forschungsauftrag ist insofern gesetzt, als dass die Innovation am Ende der Forschung zu

stehen hat, durch welche auch die zu lösende Problematik im Vorhinein feststeht. Die Forscher wissen, worauf sie hinarbeiten, was in diesem arbeitsteiligen Prozess der Stand der Dinge ist, und welche Fragen zu klären sind. Aus diesem Bild der Forschung spricht weder die eigentliche Praxis der Forschung noch das Aufscheinen von ‚Natur‘ im Labor, sondern ein hochartifizielles und vorstrukturiertes Unternehmen (vgl. ebd., 23), das durch transwissenschaftliche und transepistemische Interaktionsprozesse sich einer praktischen Alltags-Rationalität bedienen muss, um überhaupt funktionieren zu können. Analogieschlüsse bilden in dieser vorgetakteten Kette von Selektions- und Entscheidungsprozessen sozial-epistemische Brücken, die den Übergang von bereits bewährtem Wissen zu neuen Erkenntnissen spontan herstellen. Der einsame, in der Spezialisten-Gemeinde eingebundene Hypothesen testende Wissenschaftlicher, der seiner logischen Methodologie verpflichtet ist, wird von Knorr-Cetina dagegen als idealisierter Typus der vorherrschenden Wissenschaftsordnung verstanden. Die im Forschungsprozess für Knorr-Cetina transwissenschaftliche soziale Organisation von Wissenschaft – die Selektivität, Kontextualität und Entscheidungsgeladenheit von Informationen, die Nähe zur hermeneutischen Interpretation im Rahmen des alltäglich praktischen Rasonierens, aber auch das auf Bonität, Anerkennung und Karrierechancen ausgerichtete soziale System der Wissenschaft (vgl. Knorr-Cetina 2002, 128) – brachte sie zum Schluss, dass wir es bei der wissenschaftlichen Erkenntnisgenese mit einem durchweg sozialen Unternehmen zu tun haben, das nicht eine an sich seiende Welt qua Gesetz beschreibt, sondern diese vor Ort, mit Fokus auf das, was gerade in der Scientific Community forschungstechnisch ‚en vogue‘ ist, erst konstruiert.

Aber lässt die These von Wissenschaft als sozialkonstruiertes Unternehmen der Wissensgenese dadurch den zu erforschenden Gegenstand schmälern oder gar zum Verschwinden bringen? Kann man etwas konstruieren unter Berücksichtigung eines Gegenstandes, den es im Grunde gar nicht gibt? Eine faktische, an sich seiende Realität, wie sie im wissenschaftlichen Weltbild Knorr-Cetinas sich dargestellt, wird dadurch nicht verworfen, unabhängig davon, wie sich die ‚en vogue Wissenschaft‘ in der Praxis auch umzusetzen beliebt. Vielmehr verweisen die artifiziellen und selektiven Konstruktionen im Labor selbst auf ein wie auch immer geartetes Dahinter, wobei jene Konstruktionen von diesem Dahinter selbst nicht abzulösen sind. Natur scheint demnach durch jeden forschenden Einfluss auf wirkende Entitäten auf. Sowohl der Objektivismus, der dem Realismus nachjagt,

als auch der radikale Konstruktivismus der Gedankenwelt bilden diametral entgegengesetzte Idealtypen, die sich in Aporien verstricken, wenn sie nicht wechselseitig als Einheit von Genesis und Geltung betrachtet werden. Die Natur in Knorr-Cetinas Wissenschaftsverständnis – bestehend aus Reagenzien, technischen Instrumenten, transwissenschaftlichen Kontexten, ökonomischen Motiven und publizistischer Anerkennung – mag zwar nicht unmittelbar und sogar umso weniger aufscheinen, je größer und abstrakter das Forschungsunternehmen und damit umso differenzierter und arbeitsteiliger die Forschungspraxis sich darstellt. Am Ende einer langen Gleichung muss sie allerdings vorausgesetzt werden, unabhängig davon, wie sie zustande kommt: „Die Labore als Baustellen für künstliche Faktizitäten [!] begreifen bringt es mit sich, dass schon das Vorhandensein von Wissenschaft an sich belegt, dass etwas Äußeres da sein muss, aufgrund dessen sich Wissenschaften konstituieren konnten (und auf das sich die wissenschaftlichen Diskurse und die Laborarbeit beziehen)“ (Benkel 2007, 328).

Nimmt man Knorr-Cetinas Sozialkonstruktivismus indessen ernst, dann müsste sie über eine bloße Objektivismus-Kritik hinaus die als Kernargument bedienten interindividuellen Verflechtungen indessen mit jenen sozial-epistemischen ‚Gesetzmäßigkeiten‘ belegen, die Erkenntnis entstehen lassen. Sie muss, kurz gesagt, nachweisen, was der Labor-Konstruktivismus eigentlich fabriziert. Denn dass der Objektivismus sich als Konstruktivismus entlarvt, sagt noch nichts über die Art des Neuen aus, wie sie durch jene sozialen Beziehungen zustande kommt, die Knorr-Cetina beschreibt.

Liest man Knorr-Cetina dagegen weniger scharf, dann bliebe die gemäßigte These, dass Wissenschaft als Erkenntnis von Gegenständen auf ein Aussagensystem verweist, das auf eine Realität der Gegenstände qua Sozialität zugreift. Diese Welt der „Outthereeness“ (vgl. Latour und Woolgar 1986, 128 f.) von der Latour spricht, ist dann eine, die tatsächlich, in welcher Form auch immer, vorhanden ist. Sie wird nichts desto trotz sprachlich konstruiert, wodurch sie fassbar wird. Den Zugang zur Welt der Sozialität qua Analogieschlüsse konnte Knorr-Cetina in der Laborarbeit der Wissenschaftler bereits nachweisen. Jedoch verwendet sie diesen nur in jenem Sinne, um die vermeintliche objektive Erkenntnis durch die Verwendung einer transepistemischen Sprache der Alltagsrationalität zu schwächen. Nichts desto trotz verwenden auch naturwissenschaftliche Erkenntnisse Analogien und metaphorische Umschreibungen (vgl. Wagner und Kaden 2017), um faktische Zusammenhänge greifbar zu machen.

Vollmer fragt provokant: „Wenn es Objekte wie Quarks und Quasare dagegen gar nicht gibt, wieso gelingen uns dann mit diesen Theorien korrekte Voraussagen und viele weitere Problemlösungen?“ (Vollmer 2007, 233). Der Konstruktivist könnte entgegen, dass dies lediglich semantische Spielereien seien. Und der Idealist muss diesen Erfolg der Wissenschaft, von dem Vollmer spricht, dagegen zwangsläufig als Wunder erklären, so Putnam (vgl. Putnam 1976, 177). Gegen Vollmers Objektivismus spricht, dass Theorien in der Wissenschaftsgeschichte immer wieder aufs Neue widerlegt wurden. Ob Problemlösungen tatsächlich ‚bessere Beschreibungen‘ liefern, die das wissenschaftliche Weltbild kohärenter gestalten, ist aus konstruktivistischer Sicht ebenfalls eine Paradigmen- bzw. Domänen abhängige Sichtweise. Tatsächlich gibt es historisch gesehen, so Vollmer „mehr gescheiterte als erfolgreiche Theorien. Uns ist das nur deshalb nicht bewusst, weil wir uns mit den gescheiterten Theorien so wenig befassen“ (Vollmer 2007, 234). Für den Konstruktivisten ist das Scheitern von Theorien ein starkes Indiz für die Konstruiertheit der Welt, nach der eine Annäherung an eine Welt da draußen nicht möglich ist. Unabhängig der Frage der Bewährung von Hypothesen und ihrer faktischen Greifbarkeit stellt jedoch alleine der Versuch bzw. die prinzipielle Möglichkeit von einem Gegenstand X in einem propositionalen Aussagesatz sprechen zu können, der Beleg dar, dass da etwas ist, das als Entität wirkt. Damit macht es keinen Sinn von Konstruktionen zu sprechen, ohne ein ‚Dahinter‘ anzunehmen, auf dem Gegenstände aufsitzen können. Es macht allerdings auch keinen Sinn, ein Dahinter zu unterstellen, das unabhängig von genetisch-variablen Sichtweisen als beschreibungs-unabhängige Welt so erkennbar sein soll, wie es ist. Genesis und Geltung sind zwei Seiten einer epistemischen Medaille.

3.3 Genetischer Strukturalismus und soziale Physik

Für die Begründung dieser methodologisch sozial gedachten Logik der Erkenntnis ist Bourdieus erkenntnistheoretische Position eines genetischen Strukturalismus insofern von Interesse, da sie in der Lage ist, subjektivistische und objektivistische Sichtweisen zu verbinden (vgl. Bourdieu 2009).

Bourdieu sagt: „Hätte ich meine Absicht in zwei Worten zu charakterisieren, das heißt, wie es heute oft geschieht, sie zu etikettieren, würde ich von strukturalistischem Konstruktivismus oder von konstruktivistischem Strukturalismus sprechen, dabei das Wort Strukturalismus

allerdings in einer ganz anderen Bedeutung fassen als in der Tradition von Saussure oder Lévi-Strauss. Mit dem Wort ‚Strukturalismus‘ oder ‚strukturalistisch‘ will ich sagen, dass es in der sozialen Welt selbst – und nicht bloß in den symbolischen Systemen, Sprache, Mythos usw. – objektive Strukturen gibt, die vom Bewusstsein und Willen der Handelnden unabhängig und in der Lage sind, deren Praktiken oder Vorstellungen zu leiten und zu begrenzen. Mit dem Wort ‚Konstruktivismus‘ ist gemeint, dass es eine soziale Genese gibt [!] einerseits der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, die für das konstitutiv ist, was ich Habitus nenne, andererseits der sozialen Strukturen und da nicht zuletzt jener Phänomene, die ich als Felder und als Gruppen bezeichne, insbesondere die herkömmlicherweise so genannten sozialen Klassen“ (Bourdieu 1992 a, 135). Mit dieser Beschreibung will Bourdieu „die dialektische Verknüpfung beider Momente (des objektivistischen und des subjektivistischen) seiner Theorie“ (Wacquant 1996, 29) betonen. An anderer Stelle verwendet Bourdieu auch die Bezeichnung des „genetischen Strukturalismus“ (Bourdieu 1992 a, 31), das für ihn als ‚strukturelle Methode‘ das ‚relationale Denken‘ in die Sozialwissenschaften einführt (Bourdieu 1993, 12).

Mit dieser Bezeichnung bringt Bourdieu zum Ausdruck, dass Erkenntnis und Wissenserwerb „an der Ebene der objektiven sozialen Wirklichkeit ansetzt ohne sich auf diese zu beschränken [...]“ (Niephaus 2018, 99). Der strukturelle Ort der Genese sind in Bourdieus Konzept soziale Felder, die er durch einen von ihm verworfenen ‚leeren Gesellschaftsbegriff‘ ersetzt (vgl. Wacquant 1996, 37). Bourdieus feldtheoretische Überlegungen bilden den analytischen wie auch den theoretischen Knotenpunkt in seinem Denken und bilden die logische Konsequenz aus seinem genetischen Strukturalismus. Der „Hegemonie der subjektzentrierten Paradigmen der Phänomenologie und des Existenzialismus im intellektuellen Diskurs der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg“ (Moebius und Peter 2009, 20) hält Bourdieu ein an Relationalität und Reziprozität orientiertes Gegenstandsverständnis entgegen (vgl. ebd.). Vom Strukturalismus übernimmt er die Annahme des „Primats der Struktur vor ihren einzelnen Elementen bzw. deren gegenständlicher – physischer oder symbolischer – Beschaffenheit“ (ebd., 21). Dennoch ist er seit seinen ersten ethnologisch-soziologischen Arbeiten in Algerien darum bemüht, die Individuen als Akteure in die wissenschaftlichen Betrachtungen „zurückzubringen“ (Niephaus 2018, 102). Bourdieus Vermutung nicht allein aus den Primärerfahrungen der Akteure zu wissenschaftlicher Erkenntnis gelangen zu können, führt ihn zum methodologischen Primat der objektiven Relationen gegenüber den Individuen und ihren Vorstellungen (vgl. Niephaus

2018, 102). Daraus entwickelte er eine Feldtheorie als Relation zwischen sozialen Positionen und sein Habitus-Konzept gewinnt er aus der Annahme einer Relation zwischen Individuum, sozialer und materialer Umwelt. Die berühmten Spielarten des Kapitalbegriffs ergeben sich dagegen aus der Relation von normativen Regeln und Ressourcen und die soziale Praxis der Akteure stellt sich als eine Relation zwischen Kapital und Habitus ein. Die sogenannte Doxa, als unhinterfragte, selbstevidente Glaubensinhalte, Meinungen und Überzeugungen der Individuen ergibt sich aus dem relationalen Zusammenspiel von Heterodoxie und Orthodoxie, der diversen und strittigen Minderheiten-Überzeugung und der kollektiven Common Sense Mehrheitsmeinung (vgl. Bourdieu 2010, 23). Die Reproduktion und Transformation von Feldern wird nicht durch Handlungsdispositionen *einzelner* Subjekte ermöglicht, sondern durch ein relationslogisches Geflecht von Strukturierungen. Die alte Dichotomie von Individuum und Gesellschaft wird ersetzt durch eine Relation zwischen Feld und Habitus, die wiederum auf den Habitus zurückstrahlt und diesen konstituiert und reproduziert.

Daraus geht hervor, dass Sozialität bei Bourdieu erst durch eine wechselseitige relationale Bezugnahme ihrer Entitäten an Objektivität gewinnt. Sein Wirklichkeitsverstehen ist allerdings nicht ausschließlich eine sprachbezogene Welt der Symbole, sondern verweist ebenso auf eine material einwirkende, die sich in symbolischen Handlungsdispositionen und performativen Eigenarten im Habitus der Individuen niederschlägt.

Dass Felder oder auch der Begriff des sozialen Raums in metaphorischer Verwandtschaft zum Feld- und Raumbegriff der post-Newton'schen Physik stehen, ist bei Bourdieu kein Zufall, denn die Arbeiten Bourdieus stehen in der Tradition des relationalen Denkens von Ernst Cassirer und Kurt Lewin.

Die Brücke zwischen Lewin und Bourdieu findet sich mit Cassirers erstem systematischen Werk ‚Substanzbegriff und Funktionsbegriff‘ aus dem Jahr 1910. So zeichnet Cassirer (vgl. 1969) die Entwicklung der modernen Wissenschaften anhand des Übergangs von Substanzbegriffen durch Funktions- bzw. Relationsbegriffe nach, insofern diese den konstruktiven Charakter der Wissenschaften charakterisieren (vgl. ebd., 77). Das gilt vor allem für die Mathematik, aber auch für die Physik, deren Theorien nicht im Sinne einer nach Aristoteles postulierten Abbildung der Wirklichkeit generiert werden, sondern an „Stelle der sinnlichen Mannigfaltigkeit eine andere setzen, die bestimmten theoretischen Bedingungen entspricht“ (Cassirer 1969, 18).

Begriffsbildung erfolgt nun nicht mehr durch Abstraktion besonderer Einzelfälle mit dem Zweck der Bildung von Gattungsbegriffen, aus denen wiederum Wesensbegriffe entspringen sollen, sondern durch die Erkenntnis begrifflicher *Zusammenhänge*, die die Besonderheiten des Einzelfalls aus dem allgemeinen Begriff abzuleiten in der Lage sind. Die Mannigfaltigkeit der einzelnen Entitäten wird dabei idealerweise relational verbunden, wobei im besten Falle dadurch ein allgemeines Gesetz formuliert werden kann (vgl. Bongärts 2008, 78). Der genetisch-relationale bzw. konstruktivistische Charakter stellt sich auch bei den vermeintlich ausschließlich empirisch-deskriptiven Verfahren immer dann, wenn es darum geht, ein hypothetisches Modell zu generieren, das nach der Verbindung und den Gesetzmäßigkeiten von beobachtbaren Phänomenen fragt, die eben nicht durch ‚reine‘ Beobachtungsdaten zu erschließen sind (vgl. Cassirer 1969, 155). Cassirer illustriert diese Logik an der Umlaufbahn des Mars: „Die einzelnen Orte des Mars, die Kepler nach den Beobachtungen Tycho de Brahes zugrunde legt, *enthalten für sich allein nicht den Gedanken der Marsbahn*: und alle Häufungen einzelner Lebensbestimmungen vermöchten zu diesem Gedanken nicht fortzuführen, wenn hier nicht von Anfang an ideelle *Voraussetzungen* wirksam wären, durch die die Lücken der tatsächlichen Wahrnehmung ergänzt und ausgefüllt werden. Was die Empfindung darbietet, ist und bleibt eine Mehrheit leuchtender Punkte am Himmel: erst der reine mathematische Begriff der Ellipse, der zuvor konzipiert sein muss, schafft dieses diskrete Aggregat zum stetigen System um“ (Cassirer 1969, 157; Hervorhebung A. H.). Aber selbst diese ‚ideellen‘ Voraussetzungen, von denen Cassirer spricht, die vermeintlich evident wahrgenommenen Punkte am Himmel, folgen einer zuvor postulierten Relationenlogik, insofern sie erst durch die Annahme eines Beziehungsgefüges als solche wahrgenommen werden können.

Was durch Versuch und Irrtum bei Popper aufgedeckt werden kann, ist letztendlich eine stillschweigende Unterschlagung eines (subjektivistischen) Analogieschlusses, durch welchen eine Hypothese erst zutage treten kann. Der Analogieschluss verweist demnach auf ein Beziehungsgefüge von Prozessen oder Gegenständen, die tatsächlich vorhanden sind. Aber auch an dieser Stelle könnte Popper einwenden, dass der genetische Aspekt für das Moment der *Justification* eine eher untergeordnete Rolle spielt. Was mit der Logik eines genetischen Beziehungsgefüges, dem die Analogie korrespondiert, als fundamentaler Einwand zum Tragen kommt, ist eine Ontologie, nach der die *Wahrnehmung* der Mannigfaltigkeit von Gegenständen nicht per se eine Apriori Eigenart der Psyche ist, die von der Annahme eines

objektiv vorhandenen Weltbildes zu trennen ist, sondern auf eine Realität verweist, nach der Gegenstände erst *durch* ein gedachtes Beziehungsgeflecht erst möglich werden.

Der Kern der relationalen Logik liegt nun darin, dass sie die empirischen Gegebenheiten derart durch Relationsangaben möglichst gesetzmäßig verknüpfen, dass ein Ereignis oder eine Gegebenheit eines Geschehensablaufs durch die Relationen eines Kontextes von Gegebenheiten erklärt werden kann (vgl. Bongärts 2008, 78). Das Gravitationsgesetz besagt zum Beispiel ja nichts anderes, als dass zwei punktförmige Körper, die eine je spezifische Masse haben, sich wechselseitig anziehen, wobei sich die Anziehungskraft durch die Relation der jeweiligen Massen und des (relationalen) Abstandes zwischen jenen Körper berechnet. Die Masse der Körper ergibt sich wiederum durch die Geschwindigkeit mit der sich der jeweilige Körper bewegt, so dass letztlich jeder Begriff des Gesetzes als Relationsbegriff zu denken ist.

Der Begriff des Gesetzes ist mit Fokus auf die *klassische* erkenntnistheoretische Bestimmung einer kausal-zeitlichen Abfolge somit zu entkoppeln. Lewin dagegen beschreibt Gesetze vielmehr durch Typenbegriffe, die angeben, „wie die verschiedenen wesentlichen Eigenschaften des Geschehens miteinander zusammenhängen“ (Lewin 1981, 305). Der Typus eines Geschehens, wie er in einem Gesetz formuliert ist, konstruiert somit einen reinen Fall gemäß seiner idealen Ablaufbedingungen, der in der Realität nur dann als Wirkungszusammenhang in Erscheinung tritt, wenn der zu erklärende Geschehenstypus auch tatsächlich phänomenal vorliegt.

An dieser Stelle konstruieren sowohl Lewin als auch Bourdieu ihre sozialwissenschaftlichen Begriffe für den je eigenen Objektbereich als Relationsbegriffe. Lewin, ein Schüler Cassirers, führte den Feldbegriff zu Beginn des 20. Jahrhunderts in die Psychologie ein, von welcher er aus in die Sozialwissenschaften, die Geschichtswissenschaften und auch die Volkswirtschaftslehre diffundiert (vgl. Mey 1965). Grundlage für Lewin ist der von Einstein definierte Feldbegriff: „Eine Gesamtheit gleichzeitig bestehender Tatsachen, die als gegenseitig voneinander abhängig begriffen werden, nennt man ein Feld“ (Einstein 1933, zitiert nach: Mey 1965, 13).

Nicht also einzelne Elemente sollen Ausgangspunkt der Feld-Analyse Lewins sein, sondern deren relationale Stellung im Gesamtzusammenhang der Gegenstände des jeweiligen Feldes. Vorausgesetzt wird dabei, dass „es so etwas gibt wie die Eigenschaften des ganzen Feldes und dass unter gewissen Umständen selbst makroskopische Situationen von Stunden oder Jahren

als eine Einheit begriffen werden können“ (Lewin 1982, 160). Denkt man konsequent relational, so geht es um einem genetisch-dynamischen Ansatz, der die generativen Wirkungszusammenhänge im Ausgang der *Gesamtsituation* zu verstehen versucht.

Wie bei Lewin wird diese Logik auch bei Bourdieu umstandslos auf Sozialität übertragen. Bourdieu sagt: „In Feldbegriffen denken heißt relational denken [...]“ (Bourdieu und Wacquant 1996, 126 f). „In Abwandlung einer berühmten Formulierung Hegels könnte man auch sagen, das Wirkliche ist relational: Was in der sozialen Welt existiert, sind Relationen – nicht Interaktionen oder intersubjektive Beziehungen zwischen Akteuren, sondern objektive Relationen, die ‚unabhängig vom Bewusstsein und Willen der Individuen‘ bestehen, wie Marx gesagt hat“ (ebd.). Damit meint Bourdieu nicht, Relationen *übergehen* das Bewusstsein und den Willen, was wiederum ein reflexives Moment implizieren würde. Denken, Handeln und Wahrnehmen, im objektiven Sinn, vollzieht sich vielmehr ausschließlich und unhintergebar relational. Entgegen einem substanzialistischen Begriff von Sozialität ist es also nicht das einzelne Subjekt, das intrinsisch eigenmotiviert mit anderen in Aktion tritt und sich von diesen wieder ablöst. Vielmehr muss für die Konstitution von Subjektivität eine von diesen nicht ablösbare, und damit auch nicht hintergehbare, Reziprozität unterstellt werden, die Individuen wechselseitig verbindet. Man könnte mit Seyfert sagen: „Soziale Beziehungen haben also einen eigenständigen ontologischen Status“ (Seyfert 2019, 104). Aber nicht nur Individuen, sondern alle sozialen Phänomene sind durch Relationen konstituiert (vgl. Powell 2013, 187).

Mit Lewin gemein verfolgt Bourdieu eine Soziologie, die die quasi-physikalischen, quasi-sozialen und quasi-begrifflichen Fakten in der Umwelt des Individuums insofern erfasst, als dass diese die relationale Logik des Feldes zu berücksichtigen im Stande ist (vgl. Bongärts 2008, 82). Die Strukturierung des Feldes ist dabei „nicht als Resultat äußerer Kausalketten“ darzustellen, „sondern als konstituiert durch die inneren Kräfte der Handlungsträger“ (Kretschmer 1991, 573). Analog zum Gesetzesbegriff der Naturwissenschaften trachtet Bourdieu die relationalen Zusammenhänge durch die „Gesamtheit der Eigenschaften zu erfassen, die in einem bestimmten sozialen Raum wirksam sind“, indem er ein erklärendes Modell sucht, „das es erlaubt, in ‚jedem Moment die gesamte Geschichte des sozialen Feldes‘ zu erfassen“ (ebd.).

Aus Sicht der Akteure eines Feldes manifestiert sich die relationale Erkenntnislogik durch unablässige Differenzierungsprozesse. Individuen erkennen und erfahren durch symbolische

Praxisformen eine Differenz, einen Abstand, ein symbolisches Unterscheidungsmerkmal, das nur in der und durch die Relation zu anderen symbolischen Merkmalen existiert (vgl. Bourdieu 1998 a, 18). Man wird „zum sichtbaren, wahrnehmbaren, nicht indifferenten, sozial relevanten Unterschied“ (ebd.), so Bourdieu. Erst in Relation zu allen unterscheidenden anderen „gewinnt man eine Existenz“ (ebd.). Unterscheidungsmerkmale, sozial-individuelle Identitäten und Differenzen entstehen dabei nicht etwa aus einem „a priori gesetzten Kollektiv“, so Papilloud (2013, 15), sie hängen vielmehr von den Konstruktionsprozessen der Akteure selbst ab, welche von diesen entweder bewusst oder unbewusst produziert und transformiert werden und zu inkorporierten und äußerlichen Verhaltensmerkmalen werden, das ein Feld in seiner Gesamtheit reproduziert (ebd.). Der Habitus fungiert dabei als Struktur und Strukturierungsprinzip „zur Generierung von unterschiedlichen und der Unterscheidung dienenden Praktiken [...]“ (Bourdieu 1998 a, 21). Er ist, wenn man so will, ein theoretisches und zugleich empirisches Konstrukt, durch welchen Unterschiede zwischen gut und schlecht, gut und böse, distinguiert und vulgär usw. gemacht werden (vgl. ebd.).

Diese Wahrnehmungsmuster und Denkschemata aber auch veränderte und sich verändernde Bedingungen werden dabei zuerst anhand vorhandener bzw. vorgängiger Klassifikationsschemata beurteilt und wahrgenommen, welche als symbolische Muster bereits vorliegen und von den Akteuren reproduziert werden. Sozialer Wandel ist dabei nicht als Normalfall, sondern als erkenntnistheoretischer Grenzfall zu verstehen. Diese feldspezifischen Reproduktionsmechanismen, durch welche Akteure sich anhand symbolischer Formen wechselseitig wahrnehmen und verstehen lernen, ist eine sozial-epistemische Erkenntnislogik, die Bourdieu als Machtbeziehung konzipiert, insofern Wirkmechanismen auf Individuen ausgeübt werden. Der ‚Unterschied‘ als ein im Grunde zweckfreies epistemisches Moment gewinnt in Bourdieus Erkenntnistheorie eine normative, an Marx angelehnte sozial-anthropologische Besetzung, nach der Akteure im Wechselspiel zwischen selbsterhaltender Identität und von anderen sich unterscheidender Differenz in Kampf treten, um dadurch ihre ‚Distinguiertheit‘ und Andersartigkeit gesellschaftlich geltend zu machen, indem sie sie zu reproduzieren trachten. Bourdieu sieht in dieser, den Akteuren inhärenten, Eigenschaft der Geltendmachung von Unterschieden einen Kampf, der den Kern und den Existenzgrund eines jeden sozialen Feldes ausmacht (vgl. Papilloud 2003, 36).

Bourdies Erkenntnistheorie ist somit zuvorderst eine Theorie der Reproduktion gesellschaftlicher Machtverhältnisse, die auf dem Spielfeld inkorporierter und externalisierte

symbolischer Formen ausgetragen wird. Erkenntnis und Erfahrung ist Bourdieu zufolge demnach nie unabhängig, sondern stets an die symbolischen Formen der Gesellschaft und ihrer Bereiche gebunden, deren Bedeutung sie konstituieren. Das gilt auch für die Frage nach einer objektiven Erkenntnis der wissenschaftlichen Praxis.

Die akademische Welt ist entsprechend der Feldlogik Bourdieus „wie alle sozialen Universen Austragungsort [...] eines Kampfes um die Wahrheit über die akademische Welt und über das soziale Universum im Allgemeinen“ (Bourdieu 1992 b, 220). Das wissenschaftliche Feld stellt dabei eine eigene Praxis dar, deren Logik in der Suche nach „Wahrheit“ und „Erkenntnis“ (Krais 2008, 182) besteht. Es ist ein Ort, der sich dadurch auszeichnet, dass ihm „gesellschaftlich das Recht zuerkannt wird, eine Objektivierung mit dem Anspruch auf Objektivität und Universalität zu vollziehen“ (Bourdieu 1992 b, 219). Als Austragungsort von Kämpfen äußert sie sich darin, wer in diesem Universum sozial autorisiert ist, die Wahrheit über die soziale Welt zu sagen. Es geht dabei um die Durchsetzung einer Doxa, einer kollektiv anzuerkennenden Weltsicht, einer Deutungshoheit über soziale Phänomene und Gruppen. (vgl. Lenger et al. 2018, 66). Die Möglichkeit einer neutralen oder unbefleckten Empfängnis verwirft Bourdieu, denn jeder Wahrheitsanspruch enthält einen Anspruch auf legitime Herrschaft (vgl. ebd., 68), die gerade im wissenschaftlichen Feld durch soziale Kämpfe ausgetragen werden. Sobald ein sozialer Raum betreten wird – und es ist Bourdieu zufolge nicht möglich, außerhalb jenem zu agieren – „gibt es Kampf, Kampf um Herrschaft, gibt es einen herrschenden und einen beherrschten Pol – und von dem Augenblick an gibt es antagonistische Wahrheiten. Was immer man tut, die Wahrheit ist antagonistisch. Gibt es eine Wahrheit, dann die, dass um die Wahrheit gekämpft wird“ (Bourdieu 1993, 90). Relationalität wird im sozialen Raum einerseits zu einem Prozess des Unterscheidens und gleichzeitig zu einem der identischen Selbsterhaltung. Denn, wer sich unterscheidet, beansprucht oder fordert notwendigerweise Raum, wodurch das relationale Umfeld, der andere, verdrängt wird, und sei es nur um die identische Selbsterhaltung willen.

Um nun den für das wissenschaftliche Feld charakteristischen Anspruch nach Objektivität und Wahrheit gerecht werden zu können, bedürfen die Akteure die Eigenschaft eines kollektiven Glaubens an die Regeln, Einsätze und Ziele des Feldes. Dieser Glaube besteht in einer Norm der Uneigennützigkeit – einem Ethos der Wissenschaft (vgl. Merton 1985, 90 ff.), wie Merton sagt, durch welche wissenschaftliche Erkenntnis im akademischen Betrieb erst möglich wird. Bourdieu spricht von einem Wissenschaftsglauben, eine „Art interesselosem Interesse und

Interesse an der Interesselosigkeit, das zur Anerkennung des Spiels bewegt“ (Bourdieu 1998 b, 27) und zu dem sich die Akteure des Feldes verpflichten müssen. Der Kampf im wissenschaftlichen Feld – „und es wird dort erbittert gekämpft“ (Peter 2007, 19), sagt Peter, darf „nur um den Gewinn symbolischer Profite gehen, deren Wert auf ihrem Universalismus und potentiellen Nutzen für die gesamte Gesellschaft beruht“ (ebd.). Es ist ein Kampf nicht um ökonomische oder utilitaristische Motive, sondern um die Durchsetzung symbolischer Deutungsmuster, die sich im wechselseitigen Unterscheiden-Wollens im besseren Argument auszeichnet.

Daraus geht hervor, dass die Genese von Erkenntnis und Wahrheit bei Bourdieu nicht bereits an sich gegeben ist. Sie ist kein selbst-generatives Moment, sondern muss erst durch eine feldspezifische „Illusio“ (Bourdieu 1999, 170 und 360 ff.), eine von den Akteuren verinnerlichte Werthaltung, dem zweckfreien Interesse an der Sache und letztendlich qua konsensuellen Beschluss ermöglicht werden.

Die Logik von Erkenntnis und Wahrheit besteht für Bourdieu zwar in deren Zweckfreiheit, Interesselosigkeit und Selbstgenügsamkeit, sie kann jedoch erst durch den ‚Kraftakt‘ der wechselseitigen *Verpflichtung* zugunsten jener höheren Ziele durchgesetzt werden. Dessen Notwendigkeit liegt in Bourdieus Feldlogik als ein Kampffeld der symbolischen Definitionshoheit begründet, durch welche Akteure fortwährend bestrebt sind, die inneren Grenzen des Feldes bestimmen zu wollen (vgl. ebd., 354). Diese Machtkämpfe als Prozess „konflikthafter Differenzierung“ (Lenger et al. 2018, 32) sind somit in der Lage, die für das wissenschaftliche Feld konstitutive Produktion wahrer, intersubjektiv überprüfbarer und von persönlichen Emotionen und Werthaltungen freier Aussagen zu unterminieren (vgl. ebd., 85). Erkenntnisgewinn und auch sozialer Wandel wird damit zu einer Frage der Möglichkeit und Durchsetzung von legitim und illegitim erworbenen Kapitalressourcen (vgl. Miller 1989, 200 ff.).

Doch ist in Bourdieus ethisch-normativer Setzung der Verpflichtung zum ‚interesselosen Interesse‘, zu dem sich das wissenschaftliche Feld vermeintlich erst ‚verpflichten‘ muss, nicht bereits die Bedingung eines *vor-symbolischen* Stadiums der Erkenntnis logisch vorweggenommen, das frei von Machtverhältnissen und individuellen Geltungsansprüchen Symbole und damit Erkenntnis erst entstehen lässt? Ist der vor-symbolische, ohne Bedingung und Geltungsansprüche geknüpfte, zweckfreie Austausch nicht konstitutiv für das

Gemeinschaftshandeln, auf welchen Zwecke und individuelle Geltungsansprüche erst aufsitzen können?

Die vermeintliche Überbetonung normativer Faktoren in der Erkenntnistheorie Bourdieus haben auch Latour und Woolgar kritisiert (vgl. Latour und Woolgar 1986, 206). Bourdieu dagegen kritisiert umgekehrt am Labor-Konstruktivismus der Autoren den naturwissenschaftlichen Gegenstand aufgrund seiner Materie-Entleertheit als „fiktional“, nicht objektiv und lediglich als „literarisches Konstrukt“ (vgl. Bourdieu 2004 a, 26 ff.).

Es stellt sich die Frage, ob Erkenntnis, Wahrheit und die Möglichkeit der Transformation im wissenschaftlichen Feld notwendigerweise auf ein ‚institutionelles Arrangement‘ angewiesen ist? Sie könnte im wechselseitigen Anerkennen um seiner selbst willen in der konstitutiv zweckfrei angelegten Logik der Gemeinschaft bereits vorhanden sein, die wiederum die Möglichkeit zu zweckorientiertem, symbolischem Handeln und damit auch zu Machtkämpfen erst eröffnen. Wenn dem so ist, dann versperrt sich Bourdieus Relationenlogik als ein dialektisches Verhältnis von Identität und Differenz, die sozial im vermeintlich einstigen Ziel der Reproduktion symbolischer Geltungs- und Machtansprüche angelegt zu sein scheint, die Sicht auf ein epistemisch-transformatorisches Moment der Erkenntnis. Wandel und Transformation sind dann keine den Reproduktionsprozess störenden Feld-Anomalien, die außerplanmäßig, als wechselseitig verpflichtende Spielregel der Illusio, erst möglich werden. Interesse, Glaube, Anerkennen und auch Vertrauen wären dann vielmehr von der Logik des Sozialen nicht ablösbare, immanente Bedingungen für Erkenntnis, die logisch zwar *riskant*, jedoch eine Öffnung der symbolischen Reproduktionsregel erst ermöglichen. Dieses Risiko muss jedoch eingegangen werden: denn wer sich differenzieren und somit auch selbst-identisch erfahren und transformieren will, muss immer auch das Risiko eingehen, ein Stück seiner Identität einzubüßen. Relationslogisch sind Ego und Alter voneinander abhängig und zwar derart, dass beide sich, noch vor der Möglichkeit aller Differenz, wechselseitig identisch begründen. Wer das leugnet, wer also stets auf Reproduktion bedacht ist, wer also differenziert und reproduziert, ohne riskant zu öffnen, geht das Risiko einer wechselseitigen Schließung der Systeme ein. Er muss demnach auch begründen, durch was er überhaupt sich zu reproduzieren in der Lage ist, wenn nicht durch die wechselseitige Abhängigkeit im Anderen.

Der (symbolischen) Regel wird nicht gefolgt, dass Feldpraxis *überhaupt* funktioniert, sie muss mit Wittgenstein gesprochen *blind* im Rahmen einer Logik des sozialen Vertrauens gefolgt

werden. Ohne dieses strukturell angelegte Vertrauen und dem Glauben, dass es schon gut gehen wird, das in einer auf Ungewissheit angelegten ‚riskanten‘ Öffnung angelegt ist, wäre das Gemeinschaftshandeln, als sozialisatorischer Beginn aller Erkenntnis, nicht möglich.

Das spricht nicht für eine naive Sicht der im eigentlichen ‚erbittert umkämpften‘ Realität der Felder, jedoch verweist der umgekehrte Fall des epistemisch angelegten Kampfes um Herrschaftsmittel und Abgrenzung auf einen in der ‚anthropologischen Grundausstattung verankerten Konkurrenzgedanken‘ (vgl. Ellmers 2012, 305), welchen die Menschheit wohl kaum bis zum derzeitigen Tag überstanden hätte. Ellmers betont, dass Bourdieu Zweckfreiheit und die Freiheit des Willens logisch immer schon voraussetzt (vgl. ebd., 304 f.). Andererseits, so Ellmers weiter, drängt sich der Eindruck auf, dass Bourdieu „empirische Daten zu sozialen Gesetzen verdichtet, mit deren Außerkraftsetzen kaum gerechnet werden kann, weil der Mensch für uneigennütziges und empathisches Handeln zu stark von seinem Anerkennungswunsch (Eigenliebe) ergriffen ist“ (ebd., 306.). „Ist der Mensch regelrecht ergriffen von dem Wunsch nach Anerkennung, die seine Existenz rechtfertigt, dann läuft dieser Drang eben jener Zweckfreiheit zuwider, die der herrschaftsfreien Anerkennung zugrunde liegt. Die Konsequenz ist eine Perpetuierung der gewaltförmig verlaufenden Kontingenz- und Endlichkeitsbewältigung“ (ebd., 305).

Analog zur These einer ‚anthropologischen Grundausstattung‘, die den Menschen in seinem Anerkennungsbegehren leitet, lehnt Bourdieu jedoch die Annahme einer ‚sozial-inhärenten‘ Struktur einer überzeitlichen, objektivistischen Strukturlogik des menschlichen Geistes ab. Bourdieus These der symbolisch-gebundenen Allzeit-Geschichtlichkeit, durch welche Akteure stets in historisch-soziale Verhältnisse eingebunden sind, lässt jedoch die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von sozialer Praxis fernab symbolischer Macht- und Differenz-Zuschreibungen im Modus ihrer (zweckfreien) Genese und die des Wandels aufkommen.

Denken, Wahrnehmen und Handeln sind mit ihrem Erkenntnisgegenstand bei Bourdieu ausschließlich als Wirkung von symbolischen Formen erfahrbar. Das provoziert die Frage nach den Anfangsbedingungen symbolischen Denkens: nicht aber im Sinne einer zeitlos eingeschriebenen Struktur im *einzelnen* Individuum, sondern in einer Erkenntnislogik, die Individuen ganz im Sinne Bourdieus relationslogisch noch vor aller Zuschreibungen zu verbinden vermag.

Will Bourdieu also nicht doch in individualistisch-reduktionistische Erklärungsmodelle zurückfallen, nach der die Logik der Relation im Akteur quasi eingeschrieben ist – welche er

gerade durch seine relationale Praxistheorie zu vermeiden trachtet – muss er erklären können, welche Rolle Identität in seiner Erkenntnistheorie der Relationen spielt. Er muss also erklären, was Individuen epistemisch miteinander verbindet, noch bevor sie sich zu unterscheiden lernen.

Wie auch bei Peirce zu sehen sein wird, teilen beide das Verständnis einer relationalen Logik, nach der Erkenntnis vermeintlich „nie frei von Implizitem“ (Bourdieu 2004 b, 18) ist. Er teilt mit diesem aber auch die ungelöste Problematik der Genese von Erkenntnis, die zeichentheoretisch anfänglich eben keiner Relation folgen darf, um überhaupt eine werden zu können.

4. Abduktion: Struktur, Logik und Anwendung

Die Logik der Abduktion, die Charles Sanders Peirce für die Wissenschaftstheorie und modernen analytischen Philosophie aufgearbeitet hat, blickt auf eine über vierhundertjährige Geschichte zurück. Peirce zufolge geht die Abduktion auf den italienischen Gelehrten Julius Pacius de Beriga im 16. Jahrhundert zurück, der wiederum den ursprünglich auf Aristoteles zurückzuführenden Begriff der *Apagoge* als Abduktion übersetzte (vgl. CP 5.144).

Seit einigen Jahren durchläuft die Abduktion vornehmlich in den Sozialwissenschaften einen regelrechten Hype, so dass man verschiedentlich sogar von einer „abduktiven Wende“ (Wirth 1995, 407) spricht, so Uwe Wirth. Massimo Bonfantini schreibt: „So kann nach der langen und archaischen Ära der Herrschaft der Deduktion und nach der modernen Herrschaft der Induktion mit Sicherheit erwartet werden, dass es jetzt Zeit wird für die reife und ultramoderne volle Selbsterkenntnis, d.h. für die Abduktion“ (vgl. Bonfantini 1988, 92).

Bei Bonfantini wird die Abduktion zu einer Grundgestalt jeglicher (Handlungs-)Philosophie erhoben. Handlungen, so dieser, „sind in gewisser Hinsicht abduktive Antworten auf existenzielle und gesellschaftliche Herausforderungen“ (Bonfantini 2000, 235). Umberto Eco dagegen hat die Abduktion als die „Logik der Interpretation“ (Eco 1987, 45) schlechthin verstanden und Peirce selbst setzt abduktive Schlüsse sogar mit dem Prozess der Wahrnehmung in Einklang (vgl. CP 5.182).

Entsprechend den unterschiedlichen Lesarten der Abduktion zeigt sich auch, dass deren wissenschaftliche Rezeption nach wie vor schwierig ist. Dies begründet sich primär darin, dass

sich in den Schriften von Peirce unterschiedliche und oft sogar widersprüchlich anmutende Bestimmungen jener gibt, die Anlass für vielerlei Missverständnisse geben. Einhergehend mit der großen Spannbreite der Philosophie Peirces bringt dies nicht selten auch die Gefahr der philosophischen Überinterpretation dessen, was Abduktion im Eigentlichen meint.

Maßgebend für die Skizze einer sozialen Logik der Erkenntnis sei im Folgenden der Fokus auf den abduktiven Schluss durch eine semiotische Grundlegung der Entstehung des Neuen nahe an den Schriften Peirce. Dabei soll sich an der lebenslang gleichbleibenden Grundüberzeugung von Peirce ausgerichtet werden, nach der alles Denken, Handeln und Wahrnehmen sich in Zeichen vollzieht.

Dazu wird in einem grundlegenden ersten Schritt dargelegt, was Abduktion ist und welches Verständnis des Neuen mit ihr erreicht werden soll: und zwar sollen theoretische, nicht beobachtbare Begriffe durch sie erzeugt werden.

Im darauffolgenden Kapitel wird die Frage gestellt, aus welcher Quelle sich die Entstehung des neuen qua Abduktion überhaupt speist. Dabei wird diskutiert, in welchem Verhältnis logisch- (abduktives) Schließen und das grenzübergreifende (abduktiv-) instinktive Raten stehen.

In einem letzten Schritt ist zu fragen, in welchem logischen Verhältnis Abduktion zu den drei Schlussmodi und dem Universum an Zeichen nach Peirce steht. Daraus geht die allgemeine Frage hervor, welches Verständnis von Subjektivität und Sozialität mit der Abduktion verbunden ist. Im Besonderen ist zu fragen, wie monologisches Denken, Handeln und Wahrnehmen zu dem soziologischen Begriff der Intersubjektivität steht.

4.1 Die Genese theoretischer Begriffe

Für Peirce ist die Abduktion neben den Schlussmodi der Induktion und Deduktion nicht einfach eine weitere Schlussweise, sondern „die einzige logische Operation, die irgendeine neue Idee einführt“. Peirce beschreibt sie als „Prozess, eine erklärende Hypothese zu bilden; denn Induktion determiniert nur einen Wert und Deduktion entwickelt nur die notwendigen Folgen aus einer reinen Hypothese“ (Peirce 1991 b, 115). Einzig die Abduktion ist imstande, genuin Neues zu bilden, in Form eines echt synthetischen Schlussmodus (vgl. CP 2.777), nach der sogar alle Ideen der Wissenschaft auf dem Wege der Abduktion zu einer neuen Idee gelangen (vgl. Peirce 1991 b, 96; CP 5.145). Methodisch besteht die Abduktion „im Studium der Tatsachen und dem Erfinden einer Theorie, um diese zu erklären“ (Peirce 1991 b, 96).

Etwas formaler mit Uwe Wirth ausgedrückt: „Das Konzept der Abduktion umfasst den kausalen Rückschluss, das Identifizieren und Wiedererkennen von Spuren, das Erschließen von Intentionen, aber auch das kreative Einführen eines ‚neuen Vokabulars‘ zur Neubeschreibung bereits bekannter Phänomene“ (Wirth 1995, 406). Dabei sucht sie angesichts eines überraschenden Phänomens oder Ereignisses nach einer sinnhaften Regel oder einer Erklärung, die das Überraschende an den Fakten beseitigt.

Das heißt, zu Beginn des Erkenntnisprozesses steht „die Beobachtung eines überraschenden Phänomens, einer Erfahrung, die entweder eine Erwartung nicht erfüllt oder eine Erwartungsgewohnheit [...] durchbricht“ (Peirce 1995, 342.). An späterer Stelle konstatiert Peirce: „Folglich kann wirkliche Forschung, die ihre Natur gemäß mit Zweifeln beginnt, nur durch jene externe kognitive Kraft angetrieben werden, die wir Erfahrung nennen“ (ebd., 374.). Das heißt, ohne eine überraschende Tatsache, kann eine wissenschaftliche Analyse nicht beginnen. In der weiteren Analyse gilt es, das unbekannte Phänomen, „nach allen Seiten hin abzuwägen, um einen Blickwinkel zu entdecken, von wo aus sich die Verwunderung lösen wird“ (Peirce 1995, 342). Das Finden einer Erklärung für ein überraschendes Phänomen erfolgt laut Peirce „nach zwei oder drei oder höchstens einem Dutzend Vermutungen“ nach denen „ziemlich genau die richtige Hypothese“ (Peirce 1991 b, 116) getroffen wird.

Formallogisch vollzieht sich die Abduktion in Form eines Syllogismus, „der die überraschende Tatsache als notwendige Schlussfolgerung und die Umstände ihres Auftretens [...] als Prämissen darstellt“ (Peirce 1995, 342). Der Gang der Abduktion vollzieht sich also von der Wirkung auf mögliche Ursachen im Finden einer Hypothese, als kausaler Rückschluss, wie Wirth oben sagt. Dabei gewährt das abduktive Argument jedoch keine Sicherheit. Vielmehr ist sie als der „erste Schritt im gesamten Prozess des Schließens“ (Peirce 1983, 96) zu verstehen. Denn zur Bestätigung der für das Phänomen neugefundenen Erklärung muss sie sich noch deduktiv und induktiv bewähren. Dieser Bewährungsprozess beginnt, so Peirce, mit der „gewissenhaften Überprüfung der Hypothese und dem Durchmustern aller Arten von bedingten experimentellen Konsequenzen, die sich, sofern die Hypothese wahr ist, ergeben würden“ (Peirce 1995, 343). Dieser letzte Schritt der Erkenntnisgenese bestimmt also, „wie weit diese Konsequenzen mit der empirischen Erfahrung übereinstimmen“ (ebd., 345). Denn, so Peirce weiter: „Die erste Aktion des Denkens, die zur Überraschung hinzutritt, besteht dann entweder in einer Erinnerung an solche Zustände, die, falls wir gleich an sie gedacht hätten, die Überraschung verhindert hätten (ein Fall, der aus logischer Sicht kaum der Erwähnung

wert ist), oder sie besteht in einer Konjektur, dass das überraschende Phänomen irgendwie mit einer anderen Tatsache innerhalb unseres Kenntnisbereiches in Zusammenhang steht“ (Peirce 1995, 374). Hier zeigt sich ein grundlegendes Moment der Abduktion, nach dem, wie bereits oben im genetischen Strukturalismus Bourdieus dargestellt, Erkenntnis nie an sich, sondern stets in relationalem Ähnlichkeitsbezug *zu* etwas steht. Damit scheint aber auch implizit gegeben, dass das Phänomen offenbar nie gänzlich neu sein kann, sondern immer nur als ein unbekannter oder modifizierter Aspekt von etwas bereits Bekannten eingestuft werden muss. Denn, so Peirce: "Of course, nothing can appeal as definitely new without being contrasted with a background of the old" (CP 7.188).

Um das Überraschende an dem Phänomen aufzuklären, werden dessen Eigenschaften mit einem bestehenden, bereits bewährten Erfahrungswissen in Zusammenhang stehend erkannt. Die daraus neu gewonnene Hypothese äußert sich als Proposition, als noch nicht bewährter Behauptungssatz über die erfahrbare Welt.

Das relationslogische Realitätsverständnis von Peirce eröffnet damit ein weiteres Moment: denn die abduktiv generierte Hypothese steht stets unter dem Vorbehalt einer fallibilistischen Vorläufigkeit (vgl. Riemer 1988, 101 ff.), da die Konstruktion einer bislang unbekanntem Regel immer nur so lange als bewährt zu betrachten ist, bis ein neues, überraschendes Phänomen diese Relation wieder in Frage stellt. Jedoch hat allein die *Möglichkeit* eine Hypothese bzw. neue Proposition über die Welt aufstellen zu können aufgrund der Vorläufigkeit aller Aussagen bereits jetzt schon einen Anspruch, *Regel* zu sein und das unabhängig deren Bewährung, im Sinne: was möglich ist, ist auch prinzipiell real. Und was real (bewährt) ist, steht aufgrund des Dictums der Vorläufigkeit selbst stets unter Vorbehalt.

Peirces Fallibilismus der Erkenntnis erinnert an den Kritischen Rationalismus Poppers, allerdings mit dem Unterschied, dass, wie oben gezeigt wird, Popper sich nicht für die Genese der Erkenntnis interessiert, sondern vielmehr deren ‚Output‘ durch deduktiv bewährte Wirkungen, quasi in einer Faktensammlung, abzusichern versucht. Bei Popper unterliegt nicht der Theorieentwurf einer logischen Überprüfung, sondern dessen Konsequenzen einer empirischen (vgl. Reichertz 2013, 40). Dagegen problematisiert Peirce mit der Abduktion den ‚kritischen Punkt‘ jeder Erkenntnistheorie, nämlich den Punkt, an dem alte Probleme in neue Probleme transformiert werden (vgl. Wirth 2003, 597).

Wie sich zeigt, vollzieht sich die Abduktion in logischer Gestalt eines umgedrehten Modus Ponens, durch welche von der Wirkung auf die Ursache geschlossen wird. Die berühmte

formallogische Gestalt zeigt sich derart: „The surprising fact, C, is observed; But if A were true, C would be a matter of course, Hence, there is reason to suspect that A is true“ (CP 5.189). Die überraschende Tatsache A wird als Konsequenz C des noch unbekanntem Antezedens A betrachtet, wobei A als Regel im Rückschluss ermittelt wird, das heißt, entweder rekonstruiert oder neu-konstruiert werden muss (vgl. Wirth 2003, 599).

Diese abduktiv aufgestellte Hypothese muss anschließend deduktiv (retroduktiv) auf ihre logische und induktiv auf ihre empirische Richtigkeit geprüft werden, wobei das realitätstestende Moment für die Abduktion nicht primär entscheidend ist.

Was die Abduktion durch die Einführung einer neuen Idee, eines neuen Begriffs als Zeichen mit ausmacht, ist die Einführung eines theoretischen, nicht beobachtbaren Begriffs. Theoretische Begriffe sind solche, die das Beobachtbare übersteigen und dem Zweck einer vereinheitlichten Erklärung von Erfahrungen dienen (vgl. Schurz 2017, 416). Dies ist mit der Forschungsmethode der Induktion durch einen induktiven Generalisierungsschluss, bei welchem von einem Sample (n-beobachtete X [Schwäne] mit der Eigenschaft Y [weiß]) auf die Gesamtpopulation – alle X haben die Eigenschaft Y – generalisierend geschlussfolgert wird, nicht möglich. Denn durch sie kann nicht auf Hypothesen über Eigenschaften geschlossen werden, die in den Prämissen gar nicht vorkommen. Anders gesagt: ich muss in X etwas unterstellen können, das nicht mit X selbst bereits ausgesagt ist, das X also transzendiert, insofern es in Relation zu etwas anderes stehend gedacht wird, wodurch bei deren Vorliegen die Möglichkeit eröffnet wird, hypothetisch (und aber auch fallibel) darüber hinaus zu denken. Das ist im obigen Schema der Abduktion der Fall. Beim Generalisierungsschluss der Induktion wird dies übergangen, da durch die Aufsummierung von X nicht-hypothetische Entitäten unterstellt werden. Erst durch die Abduktion wird ein Begriff (Hypothese) mit Behauptungscharakter generiert, der nicht bereits in den beobachtbaren Fakten enthalten ist. Das funktioniert wohlgerne nur, wenn eine relationslogische hypothetisch-fallibele Verbindung von X und Y unterstellt wird. Der induktive Generalisierungsschluss könnte dagegen lediglich in solchen Welten als reliabel vermutet werden – insofern er dort in der Mehrzahl der beobachteten Fälle von wahrgenommenen Prämissen auch zu wahren Konklusionen gelangt – wenn diese ‚hinreichend‘ regelhaft sind, deren Zukunft der Vergangenheit demnach auch hinreichend ähnlich oder sogar gleich ist.

Die bloße Vergrößerung des Geltungsbereiches im Sinne einer ‚inference from facts to laws‘ schafft selbst keine tatsächlich wissenserweiternden theoretischen Begriffe. Allenfalls werden

bei der Induktion neue ‚singuläre Begriffe‘ eingeführt, indem das bereits Gewusste lediglich entgrenzt wird (vgl. Reichertz 2013, 57 ff.).

Auf eine empirische Bestätigung sind die generierten theoretische Begriffe der Abduktion allerdings nur insofern angewiesen, als dass damit eine Vereinheitlichung unseres intersubjektiv geteilten Wissenssystems angestrebt wird. Nach Schurz ist eine abduktiv erschlossene Erklärung umso besser, je mehr sie unser Wissenssystem vereinheitlicht. Durch das empirische Abgleichen oder Überprüfen der neugefundenen Idee soll also ein unmittelbarer Bezug zur empirisch hinreichend ‚gesättigten‘ Welt hergestellt werden. Ein mit der Vereinheitlichung zusammenhängendes Kriterium der Güte von wissenschaftlichen Aussagen liegt in der logischen Kohärenz vor, nach der „eine Erklärung umso besser [ist], je mehr sie die Kohärenz unseres Wissenssystems erhöht. Ein Wissenssystem ist dabei, grob gesprochen, umso kohärenter, je mehr seine Elemente (Sätze bzw. von solchen beschriebenen Phänomenen) durch Erklärungsrelationen untereinander verbunden sind“ (Schurz 1995, 11). Empirisch-kohärente Satzsysteme sättigen also unsere Erwartungshaltung von sinnlich vorfindlichen Entitäten. Beobachtungsbegriffe der Art ‚X hat die Eigenschaft Y‘ bergen allerdings selbst das Problem, dass völlig offenbleibt, welche Art dieses fragliche X überhaupt ist, das als (zählbare) Entität selbst theoretische Eigenschaften haben muss (vgl. Carnap 1958, 240 ff.). Denn wird der Schwan nicht an sich erst *beobachtbar* durch eine implizite (theoretischen) Hypothese der Art: ‚X mit der Eigenschaft Y‘ soll *Schwan* heißen? Dabei ist das charakteristische am theoretischen Begriff nicht notwendigerweise dessen *Nicht*-Beobachtbarkeit der Entität, – ein Atom war vor der Entwicklung des Rasterelektronenmikroskops selbst eine theoretische Entität – sondern dass jenes auf mein Aufmerksamkeitszentrum wirkende X durch einen Begriff repräsentiert wird, der eine *unterstellte* hypothetische Eigenschaft von X sein soll. Aber trifft das nicht auf alle Entitäten zu? Laut Feyerabend ist ein Begriff „ein Beobachtungsbegriff, wenn man über den Wahrheitswert eines singulären Satzes, der entweder nur diesen Begriff oder der ihn zusammen mit anderen Beobachtungsbegriffen enthält, schnell und auf Grund von Wahrnehmungen allein zu einer Entscheidung kommen kann“ (Feyerabend 1978, 40). Damit wird ein Beobachtungssatz allein „durch bloßes Hinschauen (Hinhören usw.)“ (ebd.) als solchen angenommen. Damit wäre aber die Eigenschaft Y mit der wahrnehmbaren Entität X, die als Schwan hypothetisiert wird, deckungsgleich, also identisch. Schwan-Sein wäre evident einsehbar und damit keine Hypothese. Beobachtungsbegriffe wären (als vorläufige) vielmehr

jene, die auf ihren theoretischen Charakter nicht hinreichend zurückgeführt werden können, wie die Wahrnehmung eines satten Rots oder ein Schmerzreiz. Demnach wäre das, was als reiner Beobachtungsbegriff wahrgenommen wird, in seiner Ganzheit das, was seiner Abbildfunktion nach nicht anders erkannt werden kann. „Der naive Realismus ist hier eine psychologische Wirklichkeit“ (Feyerabend 1978, 40.). Eine physikalische Kraft wird also zu einem theoretischen Begriff nicht schon deshalb, weil sie nicht sinnlich wahrnehmbar ist, sondern, weil sie in Relation zu etwas steht, was sonst noch über die Welt hypothetisiert wird. Die nicht weiter Rückführbarkeit von Beobachtungsbegriffen auf theoretische gilt umgedreht auch für theoretische, wenn über die Emergenz neuer Begriffe überhaupt die Rede sein soll. Dadurch wird die Möglichkeit eröffnet, weitere Begriffe zu generieren, da sie als solche von dem abstrahieren können, was relational schon gewusst wird.

Märchen, Mythen und religiöse Glaubenssysteme sind zwar keine beobachtbaren Satzsysteme, dennoch sind sie als abduktiv *ungeprüfte* Hypothesen kohärente Satzsysteme, die zu einer Vereinheitlichung des Wissens beitragen. Zur Geltung jener Glaubenssysteme sind sie auf eine empirische Überprüfung nicht notwendig angewiesen. Im Gegenteil: eine überführende Überprüfung in Beobachtungssätzen würde deren generativ-konstruktivistischen Gehalt zerstören. Ein soziologisches Argument dazu zeigt sich in der zeitlich überdauernden und deren Inhalte konservierenden Kraft von Märchen, Mythen und religiösen Dogmen, die nicht etwa in deren Lehren oder alltagspragmatischen Funktion zu suchen sind, sondern gerade im Tabu der empirischen Abgleichung mit der Wirklichkeit. Sie sind als hypothetisch-theoretisch und abstrakte Satzsysteme immun gegen einen Empirismus, da sie gerade durch ihren fehlenden empirischen Abbildcharakter Neues zu generieren in der Lage sind. Man könnte sie somit als abduktive Erkenntnisgeneratoren der kulturell ersten Stunde verstehen, da sie durch ihre spirituelle Abstraktion eine Vielzahl an (alltagspragmatischen) Deutungsmuster zu generieren in der Lage sind, die wiederum eine wesentliche Eigenschaft für (wissenschaftliches) Handeln und Kritik abgeben.

Bis an seine epistemischen Grenzen gedacht, erstreckt sich dieser Wissens- und Erkenntnisgenerator mit Eingang der schriftsprachlichen Kulturen am unteren Pol-Ende durch einen quasi-abduktiven Schöpfungsmythos, der mit der Frage des kosmischen Ursprungs des Menschen verbunden ist und am oberen Ende mit der Frage eines abduktiven Erlösungsmythos, der die Frage nach dem Transzendenten abduktiv beflügelt.

Die wissenschaftliche Wirklichkeitsabgleichung von jenen theoretischen Satzsystemen, wie sie beispielsweise in der Theologie, der Ethnologie und Mythenforschung vorzufinden ist, hat im Versuch, den Hiatus von höchstpersönlichem Glauben und intersubjektiv teilbaren, objektiven Wissen zu überbrücken, nur wenig an deren Aktualität und Gültigkeit geändert. Man könnte es auf die These herunterbrechen, dass mit der empiristischen Zerstörung oder Entzauberung des Glaubens gleichzeitig die im Menschen verankerte Fähigkeit zum theoretisch-hypothetischen Sinnieren über die Welt verloren ginge.

Das heißt, Mythen, Märchen und religiöse Dogmen haben als (abduktiv) theoretische Entitäten einen hypothetischen Behauptungscharakter, der auch ohne eine Überführung in Beobachtungsbegriffe ihre sinn- und bedeutungstragende Realität behält. Der hypothetische Charakter hat aber dennoch keinen Einfluss auf den ihr immanenten Realismus. Denn theoretische Entitäten müssen grundsätzlich wahrheitsfähig sein, weil sie sich eben auf reale Entitäten beziehen (vgl. Bschor 2012, 51).

Diese im abduktiven Schluss emergierenden theoretischen Wirklichkeiten generieren im Moment ihrer Konstruktion eine an sich bedeutungstragende Wirklichkeit *sui generis*, eine eigenständige Sphäre der Realität, die erst durch eine zeichenhafte Prädizierung einen manifesten Bedeutungsgehalt erhält und dadurch einem rationalen Vergleich der begrifflichen Welten eröffnen. Oevermann weist darauf hin, dass Peirce mit seiner auf die Abduktion fußenden Zeichentheorie einen „Dualismus zweier Realitäten“ (Oevermann 2001, 221) entwerfe. Auf der einen Seite die Wirklichkeit der noch unbestimmten und unprädizierten *Xe*, die Peirce Erstheit (*firstness*) nennt, die einfach wirken und auf die reagiert werden müssen, und auf der anderen Seite eben jene propositionale Realität des Begriffsinhalts, auf welche die Prädizierung im Sinne eines Begriffsallgemeinen mit einer propositionalen Hypothese verweist, die Peirce Drittheit (*thirdness*) nennt.

Die Welt der wirkenden *Xe* wird mit der Welt der hypothetischen Prädizierung in jedem Denk- Handlungs- und Wahrnehmungsprozess in Zusammenhang gebracht. Zeichentheoretisch wird im Prozess des abduktiven Schlusses ein unbekanntes Phänomen aus der Sphäre des faktisch Möglichen durch ein Zeichen bzw. durch ein Prädikat erst ausgesagt. Die Welt der *Xe* und jene der Prädizierungen bilden dabei die extremen Pole der Erkenntnis. Illustrativ zeigt sich die Existenz beider Sphären im Erkenntnisprozess des Kindes, das durch die Hilfe seiner sozialisierenden Umwelt ein Zusammenbringen von den auf es einwirkenden Welten zu individueller Erfahrung strukturiert. Dabei geht es eben nicht um eine Internalisierung bereits

4.1 Die Genese theoretischer Begriffe

vorhandener Symbole (Prädikate), sondern um die Erfahrbarkeit echter Kontingenzen, die sich im Austarieren von Vagheit und Fallibilität äußert und sich dem Kind unangekündigt als *Xe* aufnötigt und ausgehalten werden muss.

Das heißt also, wir haben es nicht mit unmittelbaren Zugängen zu den Dingen der Welt zu tun, vielmehr ist alle Erkenntnis ein Prozess der Vermittlung, ein Konstruktionsprozess von *Xen* und *Ps*, die ‚von außen‘ aufgenötigt werden. Aufgrund der Unfähigkeit, auf Dinge an sich zugreifen zu können, bleibt Erkenntnis damit stets vage und vorläufig.

Die Frage nach der Gültigkeit abduktiver Schlüsse ist damit vielmehr eine aus Sicht des Empirismus. Denn aus direkter Beobachtung lässt sich keine Theorie errichten. Wenn der Empirismus also Theorie sein will und Wissenschaftlichkeit beanspruchen will, dann „erschließt [er] notwendigerweise mehr, als je durch direkte Beobachtung verifiziert werden kann“, so Peirce, weil eben alle Theorien „Schlussfolgerungen vom Beobachteten auf das Unbeobachtete“ (Peirce 1995, 66) beinhalten, wonach das Beobachtbare grundsätzlich selbst schlussfolgernd zustand kommt. Seine vermeintliche Evidenz spricht nicht für etwas an sich Seiendes. So müssen geschichtliche Sachverhalte etwa Folgerungen zulassen, die nicht Gegenstand direkter Beobachtung sind (vgl. ebd., 68), weil die Vergangenheit sich der direkten Beobachtung entzieht. In seiner frühen Schaffensphase konzipierte Peirce eine Form der Abduktion, die von ihm noch als Hypothese bezeichnet wurde. Als empiristische Auslegung könnte man diese bezeichnen, da er diese in logischen Zusammenhang mit der Induktion setzte. Peirce illustriert diese Form an seinem berühmten Bohnenbeispiel, „das vor allem dadurch berühmt wurde, da es meist von denen in den Zeugenstand zitiert wird, welche die Abduktion als eine *logisch-empiristische* Operation auffassen wollen“ (Reichertz 2013, 56).

Abbildung 4.1 A: Hypothesis, Induction, Deduction (CP 2.623)

<p>Hypothesis Rule --All the beans from this bag are white. Result --These beans are white.</p> <hr/> <p>Case --These beans are from this bag.</p>	<p>Induction Case --These beans are from this bag. Result --These beans are white.</p> <hr/> <p>Rule --All the beans from this bag are white.</p>
<p>Deduction Rule -- All the beans from this bag are white. Case --These beans are from this bag.</p> <hr/> <p>Result --These beans are white.</p>	

4.1 Die Genese theoretischer Begriffe

In Abbildung 4.1 A besteht die Hypothese darin, dass aus zwei gegebenen Prämissen, Regel (Rule) und Resultat (Result) eine Hypothese bzw. Fall (Case) geliefert wird, der aus der Menge möglicher Erklärungen am plausibelsten erscheint. Denn aus dem Vorwissen (Rule), dass alle Bohnen aus dem Sack weiß sind und jene Bohnen in unmittelbarer Nähe des Sacks (*these*) ebenso weiß sind, ergeht noch lange nicht der Schluss (Case), dass diese Bohnen auch aus demselben Sack stammen. Der Schluss erscheint in diesem Fall zwar plausibel, ist allerdings auch riskant, eine bloße Vermutung von beobachtbaren Entitäten einer bereits bekannten Regel.

Mit der Induction wird mittels eines Falls und der Eigenschaft der Weiße auf die Grundgesamtheit geschlossen, wie in etwa, dass alle Schwäne weiß sind.

Die empiristische Verlängerung des bereits Gewussten im induktiven Generalisierungsschluss zeigt sich dadurch, dass alle weißen Bohnen, die mir auf dem Weg des in der Ecke stehenden Sacks mit Bohnen begegnen, noch lange keine Sicherheit gibt, dass auch alle Bohnen in diesem Sack ebenso weiß sind. Erst mit allmählicher Annäherung an den Sack eines *sehr langen Weges*, auf dem mir immer wieder aus dem Sack stammende Bohnen auf dem Boden begegnen, die stets auch weiß sind, steigert sich die *Wahrscheinlichkeit*, dass der Bohnensack tatsächlich vollständig aus weißen Bohnen besteht. Der Schluss gibt weder Sicherheit, noch wird der Erkenntnis etwas hinzugefügt, was ich nicht bereits schon weiß.

Hat man mit der Induktion eine Wahrscheinlichkeitsregel erstellt, (deren Fälle durch die ‚Hypothese‘ gewonnen wurden) kann durch einen letzten Schritt mit der Deduction festgestellt werden, welches Resultat unter Heranziehung eines x-beliebigen Falls aus der induktiven Testmenge *zwingend* geschlussfolgert werden muss. Alle Fälle, die die Deduction dabei prüfend heranzieht, sind dann ein Schluss auf Bohnen, von denen faktisch feststeht, dass diese die Eigenschaft der ‚Weiße‘ haben. Oder umgekehrt: Aus der Prämisse, dass die gefundenen und noch zu findenden Bohnen aus dem Sack stammen, ergeht zwingend der Schluss, dass diese auch die Eigenschaft der Weiße haben müssen.

Die enge Verflechtung der drei Schlussmodi im Erkenntnisprozess zeigt Peirce, dass Denken „arises by a continuous process. We must begin, then, with a process of cognition, and with that process whose laws are best understood and most closely follow external facts. This is no other than the process of valid inference [...]“ (CP 5.267). Genuin Neues wird mit dem Schema nicht bereits möglich. Jedoch zeigte sie Peirce, dass Erkenntnis nicht – wie noch Anfangs von ihm angenommen – aus drei nebeneinanderstehenden Schlussarten des Denkens besteht,

sondern in einer prozesshaft verbundenen Wirklichkeit aller drei Schlussarten, die Altes und Neues zu verbinden in der Lage ist. Für Peirce muss ein Begriff der Realität dies leisten können. Mit den an Kant angelehnten sogenannten Universalkategorien allen Seins gelang Peirce eine Verknüpfung von schließendem Denken und Realität in einem relational-semiotischen Modell der Erkenntnis, deren Logik später Peirce gesamte Philosophie durchzieht. Spricht Kant noch von insgesamt 12 Universalkategorien, reduziert Peirce diese entsprechend der drei Schlussmodi auf lediglich drei Kategorien des Seins. Diese nennt er, wie oben bereits angesprochen, Erstheit, Zweitheit, Drittheit:

Erstheit (*firstness*) als Kategorie der reinen Qualität ist diejenige Realität, dessen Sein als die Realität der *Xe* einfach in sich selbst besteht, die weder auf etwas verweist, noch hinter etwas anderem steht (vgl. CP 8.328). Die Kategorie der Zweitheit (*secondness*) ist die Kategorie der Relation in Bezug auf ein Zweites (vgl. CP 1.356-1.359) und Drittheit (*thirdness*) nennt er die Kategorie der Vermittlung oder Repräsentation, als unaufhebbare Beziehung zwischen einem Ersten und einem Zweiten (vgl. CP 8.328).

Nun entspricht jedes der drei Schlussmodi als ein Verbund dreier miteinander verbundener Propositionen ein in der Drittheit stehendes Argument. Der abduktive Schluss ist als Schlussform dreier Sätze zwar eine logische Drittheit, in epistemischer Sicht ist er allerdings als Erstheitsproblematik zu verstehen, die Induktion als Zweitheitsproblematik und die Deduktion entspräche dann quasi der ‚Drittheit der Drittheit‘. Die einzelnen Propositionen selbst, aus denen alle drei Schlussmodi bestehen, gehören logisch durch eine relationale Verknüpfung von ‚Bohnen‘ und ‚Gelb-Sein‘ der logischen Form der Zweitheit an. Zur Zweitheit werden jene Propositionen also durch ihre Verbindung von Satzgegenstand und Prädikat in der oben beschriebenen prädikatenlogischen Form „X ist P“ (Kamlah und Lorenzen 1967, 39 ff.). Sie sind *facts*, bloße Behauptungen, die in relationalen Bezug zu etwas Unmittelbarem, der realen Erstheiten der *Xe* stehen.

Von diesem Prozess der aufsteigenden Komplexität der Erkenntnis ist abzuleiten, dass Erkenntnis nie evident zu haben ist, sondern sich stets als konstruierte Bezugnahme *von* etwas *auf* etwas, *als* etwas in Form einer Schließprozedur vollzieht, wobei jede dadurch zustande kommende Repräsentation ein Zeichen im Sinne Peirces ist. Für Peirce besteht die vollständigste Repräsentation von Erfahrung also nicht in der Proposition alleine, wie noch bei Kant (vgl. Müller 1999, 9), sondern in ganzen Schlussfiguren, als ein Zusammenschluss von Sätzen (Zweitheiten), die zeichentheoretisch die höchste logische Form der Erfahrung

darstellen, da Propositionen eben selbst immer schon potentiell in Syllogismen einspannbar sind. Als logische Form sind Drittheiten also relationslogisch verbundene Entitäten, die drei Momente im Zusammenhang durch eine Regel miteinander verbinden (vgl. Schorno 2004, 121). Die Herstellung von logisch-sinnhaften Schlüssen, die Erfahrung konstituiert, besteht dabei in der Verbindung von Erstheitserfahrungen zu propositionalen Zweitheiten sowie ein Erst- und Zweitheit in Beziehung setzendes Drittes.

Nun ist bei der Hypothesis, die sich durch eine Regel *und* Resultat als Prämisse darstellt, wodurch auf einen Fall geschlossen wird, nicht jene Erstheitserfahrung hergestellt, die sich dadurch auszeichnet, dass dessen Sein einfach in sich selbst, ohne Bezug auf etwas, besteht, da die Regel, unter der sich der Fall bezieht, bereits bekannt ist. Kennzeichnend für die Entstehung von genuin Neuem bei der Aufklärung des Resultats ist die Einführung einer neuen Regel. Dies ist bei der späten Abduktion der Fall, die einzig von einem Resultat auf einen Fall und einer Regel schließt. Bei der Hypothesis ist dies nicht gegeben, da sie Wahrgenommenes in bereits bekannte Ordnungen einordnet. Sie erklärt Singuläres dadurch, indem sie jenes als Fall (Case) einer bereits bekannten Klasse (Regel) darstellt. Durch diesen Schluss der Hypothesis wird zwar zweifelsohne etwas Neues generiert, indem nämlich riskant ‚geraten‘ wird. Dieses Neue wird allerdings innerhalb jener Ordnung gehalten, die das Alte als Regel bereits vorgibt: nämlich, dass alle weisen Bohnen aus dem Sack stammen. Erkenntnis bleibt damit auf empirisch-wahrnehmbaren Boden und wird nicht abstrakt durch einen hypothetisch-theoretischen Begriff erweitert. Das bereits Bekannte wird nicht in eine neue Regel transzendiert. Was bei der Hypothesis als Schlussverfahren damit fehlt, ist quasi die Vermittlung des wahrnehmbar völlig Unvermittelten, die das, frei von jeglichem Regelbezug stehende, Unbekannte zu etwas abstrakt Neues zu erklären vermag.

Im Nachhinein, durch eine Überprüfung der neuen Erkenntnis, lässt sich Erfahrung stets innerhalb jener drei Schlussmodi von Abduktion, Deduktion und Induktion rekonstruieren. Im Moment der Entstehung des Neuen muss Erkenntnis aber über jene syllogistische, formallogische Beschreibung notwendig hinausgehen. Das sagt auch Peirce, denn „upon our theory of reality and of logic, it can be shown that no inference of any individual can be thoroughly logical [...]“ (CP 5.354). Das oben beschriebene späte Modell der Abduktion, das den Weg von C nach A beschreibt, lässt sich also nicht durchweg auf einen logischen Prozess reduzieren, da durch jenes eben eine neue Regel erstmalig eingeführt wird, die auf nichts Bekanntes zurückzuführen ist. Peirce war mit diesem Modell der Abduktion bestrebt, die

4.1 Die Genese theoretischer Begriffe

Entstehung des Neuen psychologisch aber auch forschungslogisch zu begründen, während die Bedeutung ausschließlich logischer Interpretationsansätze in seinem Denken, wie sei mit der Hypothese gegeben ist, insgesamt abnehmen.

Die Logik des späten Modells der Abduktion zeigt, dass eine praktisch nicht mehr (weiter) ableitbare Ersterfahrung qualitativen Soseins als Anfang der Erkenntnis ausgezeichnet sein muss. Sie markiert den Beginn und die Grundstruktur aller neuen Erkenntnisse.

Peirce illustriert dies an seinem berühmten praktischen Diamanten-Beispiel, das dem späten Schema der Abduktion entspricht (vgl. CP 5.403 und 5.196). Im Beispiel schließt Peirce aus dem (beobachtbaren) Ritzverhalten eines Diamanten, der alle anderen Gegenstände ritzt, abduktiv auf eine ‚intrinsische‘, nicht mehr beobachtbare Eigenschaft der Härte (vgl. CP 7.340), die eben nicht durch einen induktiven Verlängerungsschluss empiristischer Sätze gewonnen werden kann. Peirce stellt sich die Frage, ob die Härte des Diamanten ihre Bedeutung darin erlangt, dass ein Diamant in einem Ritzexperiment zwar jeden anderen Körper ritzt, aber selbst nie geritzt wird, und ob seine Härte auch dann weiterhin bestünde, wenn er *nie* mit etwas geritzt würde. Während der frühe Peirce meint (vgl. CP 5.409), dies sei lediglich eine Frage der Sprachwahl im nominalistischen Sinne und damit eigentlich eine antirealistische Position bezieht, lehnt der späte Peirce diese Ansicht dezidiert ab (vgl. CP 7.340), die Härte eines Diamanten mit dem beobachtbaren Ritzverhalten bloß semantisch zu identifizieren. Peirce behilft sich hier mit dem kontrafaktischen „would-be“ (Apel 2016, 336 ff.) Konditionals, durch welches der Schluss auf die Härte nicht auf empirisch beobachtbare ‚Sprach-Finessen‘ reduziert werden kann. Die Eigenschaft der ‚Härte‘ muss dem Diamanten selbst eigen sein. Denn auch ein Diamant, der im Meer versunken ist und nie geritzt wurde, hätte die theoretische Eigenschaft, jeden anderen Körper zu ritzen, woraus seine Härte abgeleitet werden würde (vgl. CP 7.340).

Abbildung 4.1 B: Diamant-Beispiel (eigene Darstellung)

Resultat --	Ritzverhalten
Fall --	Härte
Regel --	Diamanten haben die Eigenschaft der Härte

Allein durch das beobachtbare Resultat schließt Peirce auf einen Fall und letztendlich auf eine neue Regel, die für alle Diamanten gilt (vgl. Abbildung 4.1 B). Dabei muss die mögliche Erklärung, die in der ‚Härte‘ eines Diamanten für die Erklärung des beobachtbaren Verhaltens herhält, nicht notwendigerweise getestet werden, um ‚wahr‘ zu sein. Doch muss zumindest allein der Umstand, diese ominöse ‚Härte‘ faktisch testen zu *können*, eine „Realität des Realen“ (Apel 2016, 341) voraussetzen, in der die ‚Härte‘ des Diamanten zum erklärenden Möglichkeitsraum des Resultats gehört. Dadurch wird, entgegen der Möglichkeit das Reale evident wahrnehmen zu können, vielmehr ein Entitäten erklärender potentieller und realer Möglichkeitsraum vorausgesetzt, der Fallibilität aber auch „reale Vagheit“ (ebd., 341) immer schon impliziert.

Erst diese neue Form der Abduktion vermag als einzige hypothetisch Neues zu erzeugen, ungeachtet dessen, ob eine Bewährung des neuen Falls überhaupt eintritt oder nicht. Das Neue muss den Anspruch auf Neues erst dann erheben können, wenn es sich nicht oder zumindest nicht vollständig, in den bisherigen Wissenskanon einer wissen-vereinheitlichen Wirklichkeit im Geflecht bereits bestehender Theorien eingliedern lässt. Schurz bezeichnet diese Schlussweise von Peirce als „the most fundamental kind of conceptually creative abduction“ (Schurz 2007, 218). Diese „postulates a new unobservable entity (property or kind) together with new laws connecting it with the observable properties, without drawing on analogies to concepts with which one is already familiar. This kind of abduction does not presuppose any background knowledge except knowledge about those phenomena which are in need of explanation“ (Schurz 2007, 218). Wie allerdings ein derart kreativer Schluss bar jeglicher, voriger empirischer Regel-Bezugnahme erkenntnislogisch überhaupt funktionieren kann, ist eine ganz andere, noch zu klärende, Frage.

Klar wird bis hierhin, dass Peirce zwei fundamental verschiedene Formen des erkennenden Schließens entwickelt hat: die formallogisch-syllogistische und eine kreative Form der Abduktion, die einzig neue Erkenntnisse durch die Einführung theoretischer Begriffe zulässt. Rückblickend auf sein Werk schrieb Peirce, dass sich seine Theorie der gültigen Schlüsse seit 1883 enorm verbessert habe. Vor 1883 habe er sich in einigem geirrt: „Ich war zu sehr damit beschäftigt, die syllogistische Form und die Lehre von der logischen Extension und Komprehension zu untersuchen, die ich als weit grundlegender ansah als sie wirklich sind. Solange ich dieser Überzeugung war, vermengten sich in meiner Vorstellung von der Abduktion notwendig zwei verschiedene Arten des Schließens“ (Peirce 1986, 399 f.). Und weil

Peirce zu sehr die syllogistische Form von Schlussverfahren beachtete und weil er sich zu sehr auf allein logische Analysen konzentrierte, gelang die Grenzziehung zwischen zwei Schlüssen – nämlich der Abduktion und der Induktion – nicht vollends (vgl. Reichertz 2013, 52). Die Hypothese wird Peirce in Abgrenzung zu seinem endgültigen Schema später als „qualitative Induktion“ (Peirce 1986, 399 f.) bezeichnen. „Allen wissenschaftlichen Verfahren, die in den erhobenen Daten nur neue Formen des bereits Bekannten erkennen, liegt die qualitative Induktion zugrunde“ (Reichertz 1999, 52). Einzig die späte Form der Abduktion „als forschungslogisch interessanten Fall“ (Habermas 1969, 148), so Habermas, dient der Auffindung einer Gesetzeshypothese. Dabei handelt es sich, so Habermas weiter, „entweder um die Modifikation einer gegebenen, durch ein unerwartetes Resultat aber widerlegten Gesetzeshypothese, oder es geht um ein *überinduktives* Aufsteigen von einer induktiv gewonnenen Formel für Gleichförmigkeiten zu einer Gesetzeshypothese, die zu der Formel passt“ (ebd.; Hervorhebung: A. H.). Eine Regel ist damit als neu zu verstehen, wenn sie in der Lage ist, eine bestehende zu ersetzen oder zumindest zu modifizieren. Denn, „ein *geregelt* Auffinden der neuen Gesetzeshypothese, das der Zufälligkeit des guten Einfalls entzogen ist, ist aber nur dann denkbar, wenn das unerwartete Resultat zu einer *bestimmten* Negation, d. h. zu einer Veränderung der widerlegten Gesetzeshypothese innerhalb eines von ihr bereits vorgezeichneten semantischen Spielraums nötigen kann“ (ebd., 147).

Die These, dass jener neugewonnene Begriff als theoretischer sich nicht notwendig bewähren darf, sichert die neugewonnene Eigenschaft, indem ein Zurückfallen bzw. eine Auflösung in bereits bekannte Schemata vermieden wird. Bewährte Erkenntnisse sichern vielmehr das bereits Gewusste, indem sie sich subsumtionslogisch einordnen lassen und lediglich einen Fall aus einer Klasse deutlich machen, der potentiell immer schon bekannt gewesen sein muss. Induktive Generalisierungsschlüsse treten dagegen nicht von der Stelle.

Genau das, will Peirce mit seinem späten Schema, der Gang von C nach A aussagen, indem mit dem Resultat einerseits eine neue Regel begründet wird, die andererseits aber nicht gänzlich frei von Vorannahmen zu sein scheint. Denn so Peirce, abduktive Erkenntnisse, „the stimulus to guessing, the hint of the conjecture, was derived from experience“ (CP 2.755). Und an anderer Stelle sagt er: „It is true that the different elements of the hypothesis were in our minds before [...]“ (CP 5.181). Völlig voraussetzungslos geht es bei der Abduktion also scheinbar nicht zu. Denn ohne eine Erfahrungsbasis oder Datenlage ist nichts erkennbar. Um es mit Anderson zu sagen: „Abduction takes place in medias res and is influenced by previous

thoughts“ (Anderson 1986, 161). Die Abduktion ist damit in der Lage, eine neue Regel begründen zu können und *gleichzeitig* den Bezug zu etwas Altem aufrecht zu erhalten ohne das Neue in alte Schemata eingliedern zu müssen.

Damit haben wir es mit einem logischen Paradox zu tun, insofern sich die Frage stellt, auf welcher epistemischen Grundlage man zu einem neuen Begriff kommt. Denn einerseits muss das Alte bereits bestehen, um etwas Neues überhaupt generieren zu können, da das Neue stets in Relation zu etwas gedacht wird. Das heißt, wir können mit Peirce gesprochen nicht etwas denken, wahrnehmen oder handeln, ohne diesen Gegenstand nicht auf etwas *anzuwenden*. Sprechakttheoretisch gesprochen heißt dies: Ein Subjekt behauptet (sagt, denkt, erkennt, etc.) einen Gegenstand X, dass dieser Y, im Sinne X ist P. Der Gegenstand X muss also, um diesen überhaupt wahrnehmen, erkennen, handeln zu können, mit einem variablen, fallibelen Prädikat Y verbunden sein. Die Bedingung der Möglichkeit dazu setzt voraus, dass ein Subjekt immer schon über Begriffe verfügen muss, um einen Gegenstand aussagen zu können. Auf der anderen Seite muss das Neue als etwas Neues seine exklusive Eigenschaft dadurch erhalten, indem es ja gerade unabhängig von etwas Altem emergiert. Das ist ein kontraintuitives Paradox, das nach einer sozial-epistemischen Konstitution verlangt.

Wie noch auszuführen sein wird, liegt Peirces Lösung in einer sozial-epistemischen Logik eines linearen Regresses von Zeichenketten, durch welche Erkenntnisse geschichtlich von Individuum zu Individuum übertragen werden und dadurch zu immer komplexeren Zeichen abduktiv aufsteigen, indem sie als theoretischer Begriff aus dem Alten hervorgehen.

Die Problematik äußert sich dann darin, eine logisch-epistemische Struktur von Inter-Subjektivität begründen zu müssen, die als Sozialität diesen Erkenntnis-Regress der Zeichen einst in Gang setzte und diesen durch seine innere Struktur historisch am Laufen hält. Somit muss Peirce begründen können, welche intrinsischen Eigenschaften Sozialität oder das epistemische Subjekt im Besonderen mitbringen muss, um neue Strukturen aus den alten schöpfen zu können. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, begründet Peirce dies mit einem menschlichen Instinkt der Erkenntnisgenese.

4.2 Schluss und Instinkt

Durch die logisch-epistemische Trennung der Abduktion von Induktion und Deduktion ist Peirce genötigt, zu begründen, wie neue Erkenntnisse zustande kommen. Die Form, die er verwendet, schließt allein von einem zu erklärenden Resultat direkt auf eine genuin neue Regel und den Fall. Denn, so Peirce: „Abduction is that kind of operation which suggests a Statement in no wise contained in the data from which it sets out“ (Peirce MS 692).

Für das überraschende Ereignis muss eine Regel gefunden bzw. konstruiert werden, welche zu dem Zeitpunkt noch nicht bekannt war, als das überraschende Ereignis wahrgenommen wurde. Denn hätte die Regel bereits als Wissen vorgelegen, dann wäre das Ereignis selbstverständlich nicht überraschend gewesen. Dies ist gar nicht so trivial, wie es den Anschein macht, denn allein der Umstand, dass überhaupt ein (überraschendes) Ereignis als diffuses Etwas erkannt werden kann, spricht für den Umstand, dass es nicht *gänzlich* unbekannt sein kann. Das überraschende Moment verbürgt in dem Moment einerseits das Moment des Neuen, aber auch das in einer gewissen Hinsicht ‚Ähnliche‘. Alles andere geht dem Erkenntnisprozess abhanden.

Die Frage, wie aus epistemischer Sicht ein Übergang von der überraschenden Tatsache C zu einer C erklärenden Aussage A überhaupt möglich sein kann, ist für Peirce von fundamental erkenntnistheoretischen Ausmaßen. Anhand der Antworten, die Peirce auf die Abduktion gibt, lässt sich auf ihr Potential schließen. Für Peirce ist sie „on the whole the most wonderful thing in our constitution“ (CP 5.173). Gleichzeitig, so Peirce etwas früher: „A man must be downright crazy to deny that science has made many true discoveries“ (CP 5.172), wobei „every single item of scientific theory which stands established today has been due to Abduction“ (CP 5.172). Peirce illustriert dies am Beispiel eines Forschers, der nach einer erklärenden Hypothese für ein wissenschaftliches Problem sucht. Denn in Anbetracht der vielen Millionen und Abermillionen von Hypothesen, die durch Abduktion gemacht werden könnten, von denen aber nur eine wahr ist, trifft der Physiker, so Peirce, überraschenderweise nach zwei oder drei oder höchstens einem Dutzend Vermutungen ziemlich genau die richtige Hypothese. Aus Zufall hätte er das wahrscheinlich nicht getan (ebd.; vgl. CP 5.589). Dabei trifft die Hypothese den Wissenschaftler in einem spontanen Akt der inneren Einsicht, deren Ursprung Peirce zufolge in einem instinktiven Verständnis der Natur begründet liegt (vgl. CP 1.121): „The abductive suggestion comes to us like a flash. It is an act of insight, although of

extremely fallible insight“ (CP 5.181). Damit verfügt der Mensch laut Peirce über eine Art instinktive Einsicht oder Spürsinn, den Peirce als eine „große innere Quelle aller Weisheit und allen Wissens“ (Peirce 1995, 293) versteht.

Den genauen Forschungsablauf beschreibt Peirce wie folgt: „A mass of facts is before us. We go through them. We examine them. We find them a confused snarl, an impenetrable jungle. We are unable to hold them in our minds. We endeavor to set them down upon paper; but they seem to be so multiplex intricate that we can neither satisfy ourselves that what we have set down represents the facts, nor can we get any clear idea of what it is that we have set down. But suddenly, while we are poring over our digest of the facts and are endeavoring to set them into order, it occurs to us that if we were to assume something to be true that we do not know to be true, these affects would arrange themselves luminously. That is abduction (...)“ (Peirce 1992, 531 f.). Damit beschreibt Peirce den idealtypischen Prototyp eines Wissenschaftlers, der von einem Heureka-Flash getroffen wird. Der Spürsinn, von dem Peirce spricht, ist eine Erkenntnisfähigkeit, die „den Instinkten der Tiere insofern ähnlich ist, als sie die allgemeinen Kräfte unserer Vernunft (*mind*) übersteigt und uns lenkt, als ob wir im Besitz von Tatsachen wären, die völlig außerhalb der Reichweite unserer Sinne liegen“ (Peirce 1995, 348). Peirce sagt sogar, dass „Vernunft nur ein Ersatz ist, der dort gebraucht wird, wo der Instinkt fehlt“ (Peirce 1995, 292 f.).

Damit räumt Peirce dem Instinkt eine fundamentale Funktion für das erkennende Schließen ein, da der kontrolliert denkende Verstand sich lediglich dem bedienen kann, was er ohnehin schon weiß. Denn, so Peirce: „Hätten die Menschen keine natürliche Veranlagung, die mit den Tendenzen der Natur übereinstimmen, sie hätten keine Chance, die Natur überhaupt zu verstehen“ (Peirce 1995, 350). Peirce resümiert, dass die gesamte logische Materie eine Konklusion aus dem unkontrollierten Bereich des Geistes sei. Oder umgekehrt: „However man may have acquired his faculty of divining the ways of Nature, it has certainly not been by a self-controlled and critical logic“ (CP 5.173). Selbst der sensible Wahrnehmungsprozess (*percept*) des Menschen, als die extremste und unmittelbarste Form des abduktiven Schlusses (*perceptual judgement*) (vgl. CP 5.185) vollzieht sich laut Peirce nicht in Form eines rationalen Schlusses. Denn für Peirce findet sich nichts Intellektuelles im Aufeinanderwirken von Subjekt und Objekt (vgl. CP 5.607), im Sinne X ist P. „The direct percept, as it first appears, appears as forced upon us brutally. It has no generality and without generality there can be no psychicality [...]“ (CP 1.253). Die unmittelbare Wahrnehmung birgt somit keine Drittheit. Rational

beurteilen (*psychiality*) ist demnach erst möglich, wenn das Perzept als begründetes Wahrnehmungsurteil in Form eines rationalen Schlusses (*generality*) vorliegt. Zuvor drängt das Perzept sich mit Gewalt auf, unvermittelt und als unintellektuelles Phänomen. Der Instinkt ist in diesem Kontext ein Vermögen oder ein Potential, das rationale Erkenntnis überhaupt erst möglich macht. Erst mit dem Wahrnehmungsurteil als generalisierte Drittheit wird das Perzept in ein rationales Urteil überführt (vgl. Müller 1999, 15).

Dass wir also überhaupt in der Lage sind, Dinge in ihren sinnlichen Eigenschaften zu erkennen, die im Nachhinein rational begründet werden können, liegt Peirce zufolge daran, dass wir eine prinzipielle Fähigkeit haben, die Eigenschaften oder Dinge der Natur ‚instinktiv‘ wahrzunehmen. Mit dem Voranstellen der instinktiven Einsicht stellt Peirce die Wirkmächtigkeit der Selbstkontrolle und kritischen Logik vermeintlich in zweite Reihe. Mit dem Instinkt selbst ist aber noch nichts erkannt. Er scheint mit Peirce lediglich ein Potential zu sein. Der Anteil des Geistes (*mind*) im Erkenntnisprozess kommt die Rolle zu, das in uns unvermittelt Einbrechende als ein Etwas erkennen zu können, da wir keine unmittelbare Evidenz des Sinnlichen haben (vgl. Müller 1999, 18).

Trotz der Hervorhebung einer instinktiven Einsicht hat Peirce stets darauf hingewiesen, dass auch instinktive Einsichten Schlusscharakter im Sinne ‚rationaler Beschränkungen‘ haben können, insbesondere, weil man eben *aufgrund* anderer sinnlicher Informationen vermutet (vgl. Kapitan 1994, 150; vgl. MS 692, 595) bzw. weil Wahrnehmen selbst immer auch Ergebnis einer Interpretation vergangener Erfahrungen sein kann. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass Wahrnehmen keine bewusste Entscheidung ist, aber dennoch auf vorige Sinnesdaten Bezug nimmt, wenn sie als solche qua Schluss erkannt wird. Denn wenn sie akzeptiert ist, so Peirce, ist da immer der Gedanke, dass man so in einer ganzen Klasse von Fällen schließen könnte (vgl. CP 5.194). Instinkt ist der Schluss also insofern für Peirce, da Erkenntnis ohne das Zutun des Schließenden unwillkürlich, in Form einer Ahnung, zustande kommt. Schlusscharakter hat die Erkenntnis insofern, da sie sich in Ähnlichkeitsrelation auf etwas bezieht, das schon einmal da war. Kapitan sagt: „Unsere Fähigkeit, relativ gut zu vermuten, legt die Vorstellung nahe, dass das, was man rät, einem Hintergrund entspricht, der reich ist an Analogien und heuristischen Vorgehensweisen für das Erzeugen fruchtbarer Hypothesen (vgl. Kapitan 1994, 151).

Dass Peirces Instinkt-Verständnis nicht im behavioristischen Sinne eines Reiz-Reaktionsautomaten der Tiere gleichgesetzt werden kann, nach der eine mehr oder weniger

unmittelbare Abbild-Erkenntnis erzeugt wird, zeigt auch, dass der Forscher in Peirces Beispiel qua Instinkt auf eine neue Hypothese stößt, aber diese nicht auf Anhieb trifft, wie der Instinkt aber vermuten lassen würde. Der Forscher bedarf korrekturbedürftige, vage und damit immer auch der Fallibilität ausgesetzte Rateversuche. Nicht weil er nicht genug in seinem Metier Bescheid weiß, sondern weil er aufgrund seines Bewusstseins keinen evidenten Zugriff auf die Realität hat. Genuin ‚richtig‘ oder ‚falsch‘ gibt es nur in normativ-domänenspezifischen Bezugssystemen, bei denen die Regel im Vorhinein bekannt ist oder eben qua Instinkt. Da der Instinkt des *Menschen* aber eben *nicht* auf Anhieb trifft oder treffen darf, im Sinne eines ‚Alles-oder-Nichts Gambits‘, ist der Zusammenhang zum Bewusstsein bzw. zur Fähigkeit, eine rationale Kontrolle aufbauen zu können, weitaus größer als von Peirce dargestellt. Der unbewusste Möglichkeitsbezug als menschlich-artenspezifischer Zugriff auf Natur, den der Instinkt ja offenbar liefert, und die Fähigkeit der ‚Dezentrierung‘ der Unmittelbarkeit durch bewusste Kontrolle im Bewusstsein müssen vielmehr als sich wechselseitig bedingende Entitäten des Geistes verstanden werden. Der Instinkt ist somit keine inhärente Fähigkeit des Menschen, die vom Mensch-Sein getrennt gedacht werden kann, sondern bildet mit dem Bewusstsein quasi ein unauflösliches Amalgam, welches die zwischenartliche Erkenntnis als solches erst konstituiert. Fallibilität und ein strukturell vager Möglichkeitsraum sind dabei funktional für eine spezifische Wirklichkeitsverständnis des Menschen.

Könnte sich also der Forscher der ‚Falschheit‘ einer Hypothese reflexiv nicht bewusst werden, trifft er also immer qua Instinkt richtig, hätten wir es nicht mit einem rationalen Präzisionsprozess zu tun. Gegenstände könnten erst gar nicht diskriminiert werden.

Der instinktiven Einsicht kommt dabei zwar die unerlässliche Funktion zu, dem Forscher ein Gegenstandspotential bzw. ein Möglichkeitsraum zu offerieren, da er eben keine evidenten Einsichten hat. Zu dieser instinktiven Fähigkeit bedarf es notwendig aber eine enge Verbindung zur rationalen Kontrolle eines Selbst. Und das Selbst wiederum ist nicht primär Folge einer inhärenten Struktur des Geistes, sondern vielmehr eine aus dem innerartlichen Austausch des Menschen entspringende Eigenschaft, die aufgrund von Wechselseitigkeit emergiert.

Damit widerlegt die bloße Existenz einer zum Schließen befähigten Bewusstseinsinstanz die These eines den Tieren analogen Instinktes, da dieser den Menschen anderweitig aus dem naturhaften Reich des Unbewussten nicht entlassen hätte. Die Möglichkeit einer ‚falschen‘

Auslegung des Realen wäre damit hinlänglich. Wer instinktiv also immer ‚richtig‘ erkennt, wahrnimmt oder handelt, *rät* nicht, er hat aber auch kein Bewusstsein.

Ayim sagt in Bezug auf Peirce: „If this were the whole story, if retrodution were no more the operation of instinct, Peirce's inclusion of it among the modes inference would not make sense. Retrodution, as a mode of inference, clearly must be rational *in some way*“ (Ayim 1974, 37; Hervorhebung: A. H.). Ayim weiter: „Purely instinctive operations involve a certainty which makes no reference to error; with the operation of reason enters the element of doubt, the realization that one's beliefs or ideas may be mistaken. Knowledge is achieved not in the *purely* instinctive realm where error is practically impossible, but only in the rational realm, where the element of error has been found and conquered“ (ebd., 39; Hervorhebung: A. H.). Dieses ‚element of error‘ im Reich des Rationalen (*rational realm*) ist nichts weiter als die Konsequenz einer im Bewusstsein zum Ausdruck gebrachten schlusshaften Differenzierung des Undifferenzierten in Bezug auf sich selbst: Was nicht Ich ist, ist notwendig Etwas in Bezug auf etwas Anderes, Unbekanntes, das vage erkennbar sein muss, das auch falsch sein kann. Es kann nie gänzlich erschlossen oder gedacht werden, da ein Ich damit hinlänglich würde. Doch erst aufgrund des nie vollständig aus der Naturverhaftung herauszulösenden Selbst ist eine bewusste Wahrnehmung von sich und der Natur als Differenz erst möglich. Bewusstheit impliziert also stets ein Bezug zum Unvermittelten, Identischen und Naturhaften. Menschen erfahren sich somit einerseits Selbst-Identisch, andererseits, aufgrund des Bewusstseins, von erfahrbaren Entitäten different. Tiere leben dagegen im völligen ‚Selbst-Identischen‘, Undifferenzierten.

Das laut Peirce mangelnde Vermögen, Dinge an sich erkennen zu können, lässt nicht nur auf eine Wirklichkeit der Differenzen, sondern auch auf eine Realität schließen, die in ihrer Dynamik einen Bruch mit der Kontinuität des Identischen herzustellen in der Lage ist. Mead (vgl. 1959) nennt dies in seiner „Philosophy of the Present“ die objektive Realität der Perspektiven (*perspectives*). Die Perspektive schafft erst für den Handelnden eine zeitliche Diskontinuität, im Gegensatz zu einer völligen Gleichzeitigkeit, wodurch ein Selbst sich allmählich herausschält. Sie bricht mit der Gleichzeitigkeit und erzeugt im Erkennen erst Differenzen.

Entgegen einer bewusstlosen Naturverhaftung des Instinkts verhielte sich eine absolut instinktfreie Vernunftinstanz, als quasi absolutes Bewusstsein, nicht anders wie genuiner Instinkt, da auch hier ein relational-reflexiver Schluss auf eine Wirklichkeit durch eine kognitiv

bereits erschlossene Allgegenwärtigkeit der Realität nicht von Nöten wäre. Der ‚Umweg‘ des rationalen Schließens verweist dagegen auf eine *Nicht-Allgegenwart* der Fakten, des Ratens und der Vagheit, wodurch mit jeder neugewonnenen Erkenntnis notwendig auch das Moment des Zweifels und der Fallibilität Einzug hält. Diese mache Peirce zufolge auch vor universellen mathematischen Propositionen kein Halt (vgl. CP 5.125, 7.108). Nicht die Befreiung vom Zweifel ist das Wesen der Erkenntnis, wie Descartes nachzuweisen versuchte. Vagheit und Fallibilität sind vielmehr der „cornerstone of man's intellectual progress and superiority“ (Ayim 1974, 39). Das sagt auch Peirce: „Uncertain tendencies, unstable states of equilibrium are conditions sine qua non for the manifestation of mind“ (CP 7.381). In derlei Hinsicht erweist sich das Wechselspiel von Instinkt und Vernunft als konstitutive Bewegungsgesetzlichkeit der Entstehung des Neuen, das eine denkende Konstruktion der Wirklichkeit erst möglich macht.

Analog zum Verhältnis Instinkt und rationale Entscheidungskraft steht das Freud'sche Begriffspaar unbewusst/ bewusst, das im psychischen Individuierungsprozess als zwei Seiten einer Medaille zu verstehen ist. Die oft auch unter Fachleuten gängige Rede von einem *Unter-Bewusstsein* präsupponiert dagegen immer schon eine undialektische Dichotomie beider Momente, die das Bewusstsein zu einem falschen Primat des Unbewussten in Rahmen eines ‚oberhalb und unterhalb des Denkens‘ Verhältnisses erhebt. Erkenntnislogisch in dieselbe Kerbe schlägt aber auch die oft tradierte Rede von einem prozentualen Anteil des Unbewussten, um dadurch die Einschränkung der bewusst-rationalen Handlungssteuerung zu verdeutlichen. Impliziert scheint in beiden Verstehensweisen eine prinzipiell ausschaltbare oder minimierbare Einflussnahme des Unbewussten durch Reflexion oder einer Steigerung des Informationsgehaltes im Sinne der Möglichkeit einer Annäherung an den Wahrheitsgehalt eines gedachten Gegenstandes, von der auch Popper prinzipiell ausgeht.

Der Einfluss des unbewusst Gedachten ist dagegen stets gegenwärtig. Er kann weder eingeholt, minimiert oder gar gänzlich ausgeschaltet werden. Im relationalen Denken in Zeichen vollziehen sich unbewusste Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsprozesse vielmehr ähnlich einer vielköpfigen Hydra, deren Ausschaltungsversuche qua Reflexion ungeahnt neue Zeichen entstehen lässt.

Einer dichotomischen Spaltung von rationalem Geist und unbewusstem Instinkt verfällt auch Reichertz, wenn er schreibt: „Instinkturteile (auch: Urteile des Common Sense) sind - so provokant sich dies auf [!] zuerst auch anhört - sicherer als Vernunftschlüsse, einfach weil

erstere *tiefer* reichen und von der Naturgeschichte [...] strukturiert sind“ (Reichertz 1998, 296; Hervorhebung: A. H.). Die vermeintliche ‚Tiefe‘, die sich durch die Naturgeschichte des Menschen auszeichnet, begründet Reichertz mit der evolutionsbiologischen Gattungsgeschichte des Menschen, nach der diese ein implizites, verborgenes Wissen im Laufe seiner Entwicklung angereichert hat, auf das der Mensch quasi transzendental-deduktiv zugreifen könne. Rekonstruiert wäre damit aber lediglich das, was ohnehin schon erfahren wurde. Und was bereits erfahren wurde, trägt zum Neuen Nichts bei. Die Frage, wie Erkenntnis erstmalig zustande kommt, wird damit zugunsten eines biologistischen Arguments aufgeschoben, nicht aber gelöst. Reichertz trennt in seiner Rede nicht nur rational bewusste von instinktiv unbewussten Schlüssen dichotomisch, er versteht beide Sphären sogar aufgrund ihrer unterschiedlichen epistemischen ‚Potenz‘ als kategorial verschieden. Derart versteht er auch Peirce, wenn er sagt: „Instinkt und Vernunft fallen für Peirce auseinander: ersterer liefert das Ausgangsmaterial, was die zweite sorgfältig zu prüfen hat“ (ebd., 297). Doch auf welcher Grundlage fußt dieses ‚Ausgangsmaterial‘? Reichertz erzeugt hier ein nebulöses, nicht weiter definiertes ‚Dahinter der Naturgeschichte‘, auf dessen Grundlage rationale Urteile über Inhalte möglich werden, die uns der Instinkt qua Evolution als Vorlage liefert. Bezugsquelle ist für Reichertz die oben, zugegebenermaßen sehr unglücklich von Peirce formulierte Zitatstelle, nach der der Instinkt eine quasi innere Quelle des Wissens ist, die den Tieren ähnelt und die für die Genese neuen Wissens verantwortlich scheint. Auf dieser Grundlage fallen für ihn in Peirces Erkenntnistheorie Instinkt und Vernunft auseinander. Das ist aber lediglich vordergründig der Fall.

Wäre Peirce nach dieser Lesart ernsthaft zu deuten, wäre die Problematik der Entstehung des Neuen, wie mit Ayim oben gezeigt wurde, schnell vom Tisch. Seine Relationenlogik würde sich in Nichts auflösen. Dass dem nicht so ist, dafür spricht seine relationale Zeichentheorie, durch welche Alt und Neu, aber eben auch Bekanntes und Unbekanntes im dialektisch-relationalen Einklang zu deuten ist. Dass Peirce sich im Kontext seiner durchgängig diffizilen philosophischen Analytik dennoch zu dieser (viel zitierten) metaphorischen, dichotomisch anmutenden und durchaus flapsigen Beschreibung bedient, zeigt vielmehr, dass ihm die Frage der Entstehung des Neuen trotz oder gerade wegen seiner tiefen Erkenntnisse zur Sozialität des Menschen zeitlebens ein großes Mysterium blieb. Die Rede vom Instinkt ist ein metaphorisches Herunterbrechen in Kategorien.

Um jenes dichotomische Missverhältnis von Ratio und Instinkt zu verstehen und aufzulösen, muss geschaut werden, wie es bei Peirce zustande kommt. Mit Vernunftschlüssen sind jene rationalen Beurteilungen und normative Begründungen zu verstehen, nach der Aussagen in Kohärenz und Vereinheitlichung durch Verbindung bereits vorliegender deduktiver Drittheiten gebracht werden, also jene bewusste Ebene, auf der der Erkenntnisprozess zum Stillstand kommt. Über eine Realität dahinter, die der Empirist leugnet, kann dagegen nur mittelbar geschlossen werden. So ist ein Stuhl nicht einfach eine Sitzgelegenheit, sondern ein soziologischer, sinnlich-wahrnehmbarer, kulturell variabler, physikalischer oder auch wirtschaftlicher Tausch-Gegenstand, also vor allem ein Gegenstand, der sich relational durch das definiert, was er vor allem auch alles nicht ist. Über die Wahrnehmungsinhalte, die den Stuhl als Erkenntnisobjekt zum Stuhl machen, kann selbst nur retrospektiv im Schluss geurteilt werden. Im Prozess der unmittelbaren instinktiven Erkenntnis werden selbst keine Inhalte über diesen abgerufen. Im Prozess des Werdens besteht keine Normativität und Kritik. Die Welt der Ratio lässt jedoch auf die Beschaffenheit des Dahinter des Stuhl-Seins schließen. Dabei hat man es mit einem Potential zu tun, das sich der Erzeugung von möglichen Zusammenhängen beugt.

Das Verhältnis von unbewusster Wahrnehmung und Schluss drückt Müller im Zusammenspiel von Wahrnehmungsurteil und dem Perzept als Wahrnehmungsgegenstand folgendermaßen aus: „Aus der Tatsache, dass der Wahrnehmende sich bewusst ist, dass er wahrnimmt was er wahrnimmt, wird dem Perzept im Wahrnehmungsurteil Existenz zugesprochen [...]“ (Müller 1999, 21). „Erst mit dem Wahrnehmungsurteil ist die Wahrnehmung abgeschlossen. Nur relativ zu diesem wissen wir, was wir wahrnehmen, welcher Art das Wahrgenommene ist, d.h. erst dann haben wir Wahrnehmung in einem erkenntnisrelevanten Sinn“ (ebd.). Dieses (Wahrnehmungs-) Urteil (*judgement*) kann in einer nachträglichen Überprüfung angefochten werden, indem es in Zusammenhang mit dem gebracht wird, was bereits gewusst wird. Vernunftschlüsse sind damit Folge jener abduktiven Schlüsse, die nachträglich in ein Urteil übergehen, das nach Peirce „deliberate, voluntary, critical, controlled“ (CP 2.182) sein kann. Im Modus ihrer Genese vollziehen sich die Bedingungen ihrer Genese dagegen unabsichtlich, unfrei, ohne Kontrolle und der Kritik entzogen. In diesem Modus der unmittelbaren Erkenntnis sind das Bewusste und das Unbewusste untrennbar in einem Moment der Erstheitserfahrung der Unmittelbarkeit verflochten. Erst im Moment der Annahme einer Konklusion fallen beide Momente auseinander und werden strukturlogisch als Erstheit *und* Drittheit rekonstruierbar.

Im Begriff bleiben diese Welten jedoch als Verhältnis von X und P stets erhalten, insofern dieser weder eine an sich seiende Evidenz des Gegenstandes aufweist und doch als Drittheit etwas Besonderes darbietet. Der Begriff birgt etwas Allgemeines und Vages aber auch stets etwas Besonderes, insofern der Stuhl als Sitzgelegenheit oder als Brennholz Verwendung finden kann.

Was im Erkenntnisgegenstand erfahren werden kann, ist durch den Entschluss bedingt, Zeichen mit anderen Zeichen zu verbinden. Die Natur beugt sich dem wie selbstverständlich, indem sie im Bewusstsein auch die vermeintlich falschen Entscheidungen zulässt. Sie gibt selbst keine konvergente Richtung vor, unter der Erkenntnis oder Entschlüsse einmalig zu haben wären, was nicht damit zu verwechseln ist, dass bestimmte epistemische-Prinzipien auf unsere Wahrnehmung, Denken, Handeln keinen Einfluss hätten. Einfluss haben diese erst mit den Entscheidungen, die getroffen werden, indem Xe Prädikate zugewiesen werden. Das setzt Möglichkeiten und Freiheit voraus und mit dem Entschluss aber auch die Kenntnis jener Alternativen, die ausgeschlossen werden. Das spricht nicht für einen Nominalismus oder Strukturen-Relativismus. Realität wirkt vielmehr als Potential für die Konstruktion von Wirklichkeiten. Für die Gesellschaft wird ein Gegenstand, wenn der Entschluss zu einer bestimmten Verwendung, Wahrnehmung und Handlung erst getroffen wird. Realität bietet das Potential zur Auswahl und mit der Fähigkeit zur Erkenntnis jener den Zwang zum Entschluss. Mit dem Entschluss bleibt immer auch das gegenwärtig, was nicht selektiert wurde. Es bleibt als Möglichkeitspotential latent vorhanden. Das Unbehagen für einen vermeintlich falschen Entschluss, spricht nicht bereits für die Gültigkeit eines an sich seienden Naturprinzips, sondern vielmehr für eine eingeschliffene Gewohnheit, der man zuwiderläuft. Peirce spricht von *habit*. Die Richtung in diesem konstruktivistischen Realismus kann bis zu einem gewissen Grad selbst bestimmt werden, wie die dynamische Entwicklung der Menschheits- und Wissenschaftsgeschichte immer wieder bezeugt. Darin zum Ausdruck kommt einerseits der Wunsch und das Streben nach einer in Entwicklung und Fortschritt sich konvergent zusammenfließenden Weltsicht, in der Mythos, Religion und Metaphysik als frühe epistemische Gehversuche aufgrund vermeintlicher Richtigkeitserwägen als überwunden verstanden werden. Die im menschlichen Bildungsprozess gern vernachlässigte, prinzipielle Möglichkeit zu Richtungs- bzw. Paradigmenwechsel offenbart jedoch ein Bild von Realität, in der diese Konvergenz lediglich *eine* Möglichkeit darstellt. Dieses trügerische Bild von Realität in der Konvergenz ist jedoch eine Folge der selbstgewählten Determinierung, die eine eben in

dieser Konvergenz aufscheinende Evidenz von Realität selbst vorzugaukeln scheint. Sie erscheint in dem, was dem Empirismus als naiver Realismus vorgeworfen wird, und der Empirismus dem Konstruktivismus als Relativismus entgegenhält. Die Zweiseitigkeit der gleichen Medaille wird dabei außer Acht gelassen.

Das Einschlagen einer gegenstandsbegründenden Richtung ist damit die Entscheidung zugunsten einer konkreten Weltsicht. Damit wird gleichzeitig eine Erkenntnis konvergierende Bewegungsdynamik in Gang gesetzt, die mit zunehmender Kohärenz der Entscheidungsprozesse eine Evidenz der Gegenstände aufscheinen lässt: Das Neue gewinnt zunehmend an Kontur. Als Wirklichkeitskonstrukt ist sie Teil der Realität, sie sagt jedoch nur *einen* Teil darüber aus, wie diese aussieht oder wie diese zustande kommt.

Sei es nun der kleine Entschluss im Alltag oder der große eines einheitlichen Weltbildes. In beiden Fällen wurde eine (deduktive) Regel gewonnen, die den Rahmen des Machbaren bereits in sich birgt, indem die Regel eben vorgibt, wie gehandelt, gedacht und wahrgenommen wird.

Peirce ging es nun darum, zu begründen, wie das Neue entstehen kann, das eben nicht bereits auf eine bestehende Regel zurückgreift, die also nicht entweder unbewusst oder vorbewusst wissend in einem domänischen Denken bereits eingekleidet ist. Ihm ging es um den ontologischen Status des Neuen, den er zeichentheoretisch auszudrücken versuchte, nicht um das normativ bereits Vorhandene. Mit dem Instinkt lag Peirces Vorschlag darin, einen (erstheitlichen-) Zugriff auf die Realität zu begründen, der mit der Einführung einer neuen Regel die Grundlage für alle Entscheidungsprozesse erst abgeben kann. Für den Schließenden muss dieser Zugriff notwendig unbewusst verlaufen, da jegliches bewusste Denken über das Neue immer schon das Alte im Schlepptau hat. Bewusst kann nichts Neues gedacht werden, es sei denn als Variation des Alten auf Grundlage einer deduktiven Regel.

Das Instinktverständnis in der Lesart Reichertz' muss dagegen ausgeschlossen werden, da es durch die Annahme eines evolutionsbiologisch eingeschriebenen (deduktiven) Regel-Wissens (tacit knowledge) eine immer schon gegebene Naturhaftigkeit unterstellt, deren erstmalige Genese in der menschlichen Erkenntnis – gerade für die Zeichengenesen in der Ontogenese – fraglich bleibt. Reichertz bezieht sich bei seiner These grundlegend auf die Phylogenese des Gehirns und mit Bezug auf Wolf Singer auf ein „intuitives Grundwissen, das schon in unseren Genen festgeschrieben“ (Reichertz 2013, 109) sein soll. So weiß ein Tier auch bei unbekanntem beobachtbaren Phänomenen instinktiv adäquat zu reagieren, da es im Gattungsprogramm

eine dafür entsprechende Regel eingeschrieben hat, durch welche es kategorial Neues erzeugen kann. Die menschliche Schließfähigkeit ist darüber hinaus aufgrund des ‚instinktiv‘ generierten Möglichkeitsraums in der Lage, aus etwas Beobachtbarem etwas Nichtbeobachtbares zu folgern, indem sie hypothetische Welten kreiert, wie sie in der Kunst, der Mathematik und der Wissenschaft gedacht werden. Diese Welten sind vom bereits Bekanntem praktisch unabhängig. Sie hängen jedoch logisch und epistemisch unausweichlich miteinander zusammen. Aufgrund der Irreduzibilität auf das bereits Bekannte dürfte der Schließende im Grunde keinen Zugriff auf etwas Neues haben. Durch die dialektische Verbindung von Alt und Neu, bewusst und unbewusst, Selektion und Möglichkeitsraum, wird dies im Bewusstsein jedoch möglich.

Peirces Begründung für den oben beschriebenen abduktiven Spürsinn und der inneren Einsicht in die Dinge verweist im Einklang mit seiner Relationenlogik auf diesen Möglichkeitsraum, als Zugriff auf das Neue. Dieser beruht laut Peirce auf einer Affinität, welche „die menschliche Seele zu der des Universums besitzt, so *unvollkommen* jene Affinität ohne Zweifel ist“ (Peirce 1976, 350; Hervorhebung: A. H.). Aufgrund dieser Affinität des Menschen zur Realität ist dieser in der Lage, nicht beobachtbare Möglichkeiten aus einer sinnlichen Datenlage zu schlussfolgern. Peirce spricht an anderer Stelle auch von einer „Einsicht [...] in die allgemeinen Elemente der Natur“ (Peirce 1973, 231), die „uns lenkt, als ob wir im Besitz von Tatsachen wären, die völlig außerhalb der Reichweite unserer Sinne liegen“ (ebd.). Diese Einsicht bezeichnet Peirce auch als eine „power of divining the truth of physics“ (CP 7.40). Peirce weist aber auch darauf hin, dass diese Fähigkeit ein Produkt der Naturgeschichte ist (vgl. CP 5.591). Dem spricht nichts entgegen, was aber nicht wie bei Chomsky dahingehend falsch verstanden werden darf, dass damit ein evolutionsbiologisch eingeschriebenes Wissen jener Prinzipien einhergeht (vgl. Chomsky 1973, 158), denn hypothetisches Wissen ist etwas gänzlich Abstraktes und kann nicht evident abgebildet werden.

Ganz im Gegenteil: Naturgegeben ist bei Peirce lediglich ein Potential, das er als Instinkt bezeichnet, wie auch immer dieses geartet sein mag. Von einem biologisch eingeschriebenen Wissen zu sprechen setzt dagegen immer schon eine universelle Regel voraus. Das kann Peirce trotz seiner leicht falsch zu verstehenden Rede schon aufgrund seiner im Kontext stehenden Relationenlogik nicht intendiert haben. Ein Stein – aber auch seine Atome, aus der er besteht – ist *als* Stein nur *möglich*, in dem er sich von allen anderen Entitäten durch seine relationale

Interaktion von diesen diskriminiert. Er hat kein eingeschriebenes Wissen des Stein-Seins, sondern generiert seine Existenz durch seine stete Wechselwirkung mit dem, was er nicht ist. Peirce weist auf diesen relationalen Bezug implizit hin, indem er klar der These angeborener Inhalte widerspricht. Er sagt: „Man muss ein sehr kompromissloser Parteigänger der Tabularasa-Theorie sein, wenn man bestreiten will, dass die Vorstellungen des Ersten, Zweiten und Dritten angeborene Tendenzen des Geistes sind“ (Peirce 1995, 131). Entgegen der Rede vom Instinkt als monologisch inhärente Tendenz des richtigen Ratens verfißt diese Aussage klar einen relationslogischen Kurs der genetischen Erkenntnisgenese. Offen bleibt damit jedoch, wie Erkenntnis als explizit relational-*dialogischer* Prozess von wechselseitig interagierenden Individuen von Peirce begründet wird. Im Folgenden ist dieser Prozess als Entstehung und Austausch von Zeichen zu erläutern.

4.3 Zeichen und semiotische Struktur des Verstehens

Bei Peirce fußen die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis auf der Grundlage, nach der alles Denken, Wahrnehmen und Handeln sich in Zeichen vollzieht (vgl. CP 2.302). Zeichen wiederum sind auf dem Fundament der logisch unhintergehbaren Kategorien von Erstheit, Zweitheit und Drittheit zu verstehen, insofern diese erstheitlich, zweitheitlich oder drittheitlich erfahren werden. Oben im Text wird die Kategorie der Erstheit (*firstness*) als Kategorie der reinen Qualität beschrieben, dessen Sein als die Realität der *Xe* weder auf etwas verweist, noch hinter etwas anderem steht (vgl. CP 8.328). Als Zeichen sind dies jene Entitäten, die unvermittelt und ohne vorigen Bezug wahrgenommen werden. Die Kategorie der Zweitheit (*secondness*) wird als die Kategorie der Relation vorgestellt (vgl. CP 1.356-1.359). Als Zeichen sind das jene Entitäten, die bereits in Bezug zu etwas stehen, indem sie sinnlich *wirken*, aber noch nicht vollends bestimmt bzw. prädiziert sind. Drittheit (*thirdness*), als Kategorie der Vermittlung und Repräsentation *als* Zeichen, bezeichnet dagegen eine unaufhebbare Beziehung zwischen einem Ersten und einem Zweiten (vgl. CP 8.328). Als Zeichen wird dadurch eine Regel, eine Erklärung bzw. ein vollständiger Schlussakt begründet. Die Dynamik dieses Wirklichkeitsbegriffs qua Zeichen zeigt sich dadurch, dass auch jene Ebenen der Wahrnehmung, des Denkens und Handelns als Zeichen repräsentiert werden können, die nicht bereits (symbolischen) Regelcharakter haben. Um die Frage der Entstehung des Neuen zu verstehen, ist somit ein Begriff von Erkenntnis notwendig, der über

kommunikativ-sprachliche Zeichenvermittlung der natürlichen Sprachen hinausgeht. Denken, Handeln und Wahrnehmen erfolgt dem konventionellen Sprach- und Zeichenbegriff nicht unter Zuhilfenahme von Zeichen, sondern Kraft der Zeichen. Die natürlichen Sprachen des Menschen, also Syntax, Semantik, Pragmatik und Phonetik sind lediglich eine humane Realisierung einer an sich intelligiblen Wirklichkeit, die in den Kategorien aufgehen. Denken (*thoughts*) fasst Peirce nicht primär als eine Welt der Begriffe, sondern als eine Relation, die zu Zeichen dadurch erst werden und die in ihrer Logik über das Humane hinausgeht. Diese Allgegenwärtigkeit der Zeichen zeigt sich insofern als Kategorien performierender Prozess, welcher, wie Peirce sagt, nicht notwendig mit einem Gehirn verbunden ist (vgl. CP 4.551). Denken, so Peirce, zeigt sich beispielsweise „in der Arbeit der Bienen, der Kristalle und überall in der rein physikalischen Welt. Und man kann genauso wenig leugnen, dass es real vorhanden ist, wie dass die Farben, Formen usw. der Objekte wirklich vorhanden sind [...]. Nicht nur, dass Denken in der anorganischen Welt vorkommt, sondern es entwickelt sich dort“ (Peirce 1993, 162). Bei Peirce ist somit die gesamte Natur im Sinne eines umfassenden Realitätsbegriffs mit Zeichen durchdrungen. Er geht sogar so weit zu sagen, dass das Universum an sich selbst ein gewaltiges Zeichen ist (vgl. CP 5.119).

Mit großer Akribie wendet Peirce diese Phänomenologie seiner Kategorientriade auf alle Gebiete der Wissenschaft an, um die Aufgliederung der Wirklichkeit aufzuzeigen. Theodore Schulz hat dazu eine Tafel erstellt (vgl. Abbildung 4.3 A), indem er die spezifischen Begrifflichkeiten für die jeweiligen Wissenschaftsbereiche in Erstheit, Zweitheit und Drittheit zugeordnet hat.

4.3 Zeichen und semiotische Struktur des Verstehens

Abbildung 4.3 A: Phänomenologie der Kategorientriade (Schulz 1961, 49 f.)

Datum	Firstness	Secondness	Thirdness	CP
Phänomenologisch				
1896	Quality	Fact	Law	1.418 bis 1.420
Kosmologisch				
1891	Chance	Law	Tendency to take on habits	6.32
Ontologisch				
1898	Chance	Brute Action	Continuity	6.202
Psychologisch				
1867	Feelings	Efforts	Notions	7.580
Biologisch				
1890	Arbitray sporting	Heredity	Process of fixing accidental charakters	6.32
als Zeichen				
1904	Ikon	Index	Symbol	8.335
Religiös				
1890	God the Creator	God Completely Revealed	Every state of the universe at a meassureable point of time	1.326

Den relationslogischen Zusammenhang der Kategorien erbrachte Peirce aber nicht nur phänomenologisch, sondern auch durch einen mathematischen Beweis, nach dem es nur drei Kategorien geben kann. Alle weiteren Kategorien, also 4 oder 5, lassen sich stets auf drei

reduzieren, zwei oder eine Kategorie implizieren dagegen immer schon ein Drittes. (vgl. CP 1.363).

Auf dieser Grundlage seiner ‚Metaphysik der Evolution‘ ist es Peirce gelungen, eine universelle Erkenntnistheorie zu konstruieren, nach der phänomenale und abstrakte Wirklichkeiten als Zeichen nicht nebeneinander existieren, sondern relational verklammert sind. Die Frage nach der Möglichkeit einer an sich seienden Erkenntnis des Realen wird dadurch als unmöglich beantwortet. Real ist demnach nicht das Unverwechselbare, sondern das, was durch eine Bezugnahme auf etwas *wirkt*. Peirce, der dies in Bezug auf Kants Dinge-an-sich analysierte, hat die Frage nach jener Realität als immer schon unsinnig ausgeklammert. Erkenntnis kann nur das, was sich als Zeichen offenbaren lässt.

Wie gezeigt, präsupponieren Zeichen allerdings immer schon ein reales Dahinter, dessen Realität als an sich Seiende in ihrer *Totalität* zwar verborgen bleibt, jedoch sich durch die Logik der Kategorien perspektivisch offenbaren lässt. Die Realität der Kategorien bzw. die der Zeichen darf aber nicht als Ausschnitt aus einem Ganzen falsch verstanden werden, vielmehr ist der Ausschnitt selbst die Realität. Durch den repräsentierenden Bezug des Denkens als Zeichen gewinnen die Kategorien an Wirklichkeit. Ein Zeichen repräsentierender Interpretant ist dabei nicht notwendig ein mit einem Geist ausgestattetes Ding, sondern alles, das etwas in Bezug auf etwas zu etwas anderes steht. Somit bleibt der denkende Interpret auch ohne gedacht zu werden mit der kategorial strukturierten Realität verbunden (vgl. Uexküll 1984, 64). Die kategoriale Struktur der Realität muss demnach der Wirklichkeit des Zeichens entsprechen. Ein Zeichen bei Peirce ist somit alles, das etwas Zweites für etwas Drittes, für das interpretierende ‚Denken‘, repräsentiert (vgl. Peirce MS 439). Zeichen haben damit eine dreigliedrige Struktur. Sie sind nicht eine Anwendung auf Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsprozesse, sondern repräsentieren jene *als* solche, indem Wirkverhältnisse durch etwas, einen Interpretanten, ausgesagt bzw. repräsentiert werden, der selbst wiederum in einer Zeichenbeziehung steht. Impliziert wird damit stets etwas vorig Gegebenes in einer prinzipiell unendlichen Kette von Zeichen, die Peirce Semiose nennt (vgl. CP 5.484).

Auf der einen Seite meint Semiose einen Konstruktionsprozess, der auf der anderen, um als solcher überhaupt sein zu können, auf eine faktische Realität Bezug nimmt, wobei allein der logische Aspekt einer *Bezugnahme* die Möglichkeit, Entitäten in ihrer Evidenz erkennen zu können, unmöglich macht. Aufgrund dieser selektiven Wirklichkeitskonstruktion ist der Bezug auf einen durch Zeichen repräsentierten Gegenstand nicht ein an sich seiendes Objekt,

sondern lediglich eines, wie es das Zeichen eben selbst repräsentiert bzw. ‚behauptet‘. Peirce bezeichnet diesen unmittelbaren Objektbezug in der dreigliedrigen Struktur des Zeichens als das unmittelbare Objekt (vgl. CP 4.536). Das Sein dieses Objekts hängt also von seiner Repräsentation im Zeichen ab und die Repräsentation der Objekte hängt wiederum von deren Interpretation durch den sogenannten Interpretanten ab. Interpretation ist damit nichts weiter als eine relationale Bezugnahme aus einem Möglichkeitsraum.

Wenn das Zeichen also nicht ein an sich seiendes (unmittelbares) Objekt bezeichnet, insofern dieses lediglich eine Selektion aus einem Möglichkeitsraum ist, dann geht Peirce von einer übergeordneten, dahinterstehenden Realität aus, die jedoch ausschließlich durch unmittelbare Objekte repräsentiert werden kann. Hinter dem unmittelbaren Objekt steht somit notwendig ein ‚tatsächliches‘ Objekt, auf das das repräsentierte unmittelbare Objekt überhaupt Bezug nehmen kann. Peirce nennt dieses ‚reale‘ Objekt ein dynamisches Objekt (vgl. ebd.). Dieses birgt ein Abstrakt-Reales Potential, ein Möglichkeitsraum einer an sich gegebenen Mannigfaltigkeit des Seins, die durch die kategoriale Wechselwirkung selektiv in unmittelbaren Objekten an Wirklichkeit gewinnt (vgl. CP 1.422). Hoffmann sagt: „Gäbe es keine dynamischen Objekte, dann könnten wir die Welt interpretieren, wie wir wollten, und hätten keine Möglichkeit zwischen Fiktion und Wirklichkeit zu unterscheiden“ (Hoffmann 2001, 6). Das ist allerdings nicht ganz korrekt, denn Hoffmann erliegt damit der Versuchung, die Realität der dynamischen Objekte einer äußeren, realen Realität zuzuordnen, nach der bereits prädestiniert ist, was ‚echt‘ ist und was nicht. Die zugegebenermaßen leicht missverständliche Rede von dynamischen ‚Objekten‘ verleiht diesen dann dennoch eine Eigenschaft von Dingen an sich, auf die sich die unmittelbaren Objekte einzig beziehen können. Und gebe es im Umkehrschluss keine dynamischen Objekte, dann verlören die unmittelbaren Objekte quasi an Halt, so Hoffmanns Gedanke. Dass dem nicht so ist, zeigt sich darin, da damit völlig offenbleibt, welcher Realität fiktive Wahrnehmungsurteile und Erkenntnisse überhaupt angehören, von denen Hoffmann spricht. Wäre dem so, wie Hoffmann unterstellt, wäre die notwendige Unterscheidung zwischen einem dynamischen und unmittelbaren Objekt unnötig und fraglich. Wir hätten es bei Fiktionen mit unmittelbaren Objekten ohne dynamische Objekte zu tun. Peirce selbst macht dagegen aber keinen Unterschied zwischen einer ‚echten‘ Wahrnehmung und einer nur eingebildeten oder fiktiven (vgl. CP 7.644). Im Gegenteil zählt Peirce auch Halluzinationen zu den real wirkenden Entitäten, die als Zweitheiten jedoch noch nicht prädiert sind und sich in ihrem Wirken

aufdrängen und zu einem Wahrnehmungsurteil nötigen. Insofern sind sie als Perzepte nicht Nichts oder gar weniger real, sondern gehören einer manifesten Realität der unmittelbaren Objekte an, die auf dynamische Objekte fußen. Denn auch fiktive Realitäten und Halluzinationen beeinflussen und bestimmen das Wissen von Wirklichkeit und das unabhängig davon, was wir von ihnen halten mögen oder wie wir diese interpretieren.

Die Unmöglichkeit einer unzweifelhaften evidenten Einsicht in das Dahinterstehende drückt sich, wie oben bereits angesprochen, durch eine konstitutiv ontologische Vagheit und Fallibilität von Erkenntnisprozessen aus. Erkenntnis ist vage und fallibel in relationaler Sicht durch den Bezug auf einen anderen Interpretanten in einem anderen Interpretationsprozess des *gleichen* dynamischen Objekts. Fiktion wäre mit Hoffmann dagegen die Annahme eines falschen unmittelbaren im dynamisch vorgegebenen richtigen Objekt. Fallibilität liegt jedoch in relationaler Sicht der Zeichen vielmehr im Auge des Betrachters (Interpretanten) mit dem Unterschied eines konkreten Erkenntnisanspruchs. Die Wahrnehmung wird dadurch aber nicht falsch, sie gehört nur einem Zeichen einer Semiose an, das auf ein anderes dynamisches Objekt Bezug nimmt. Die Vagheit von Erkenntnissen ist dadurch bedingt, eben nicht alles wahrnehmen zu können und ihre Falschheit dadurch, dass Kohärenz in einem Erkenntnisanspruch nicht aufgeht, wie das bei halluzinierten Urteilen der Fall ist. Beide Momente sind aber nicht an ein erkennendes Subjekt geheftet, sondern werden durch die drei universalen Kategorien begründet, die als Grundmerkmale allen Seins eine Realität zum Ausdruck bringen, die das Sein perspektivisch repräsentiert. Denn, so Peirce: „Nothing is a sign unless it is interpreted as a sign“ (CP 2.172).

Jede Semiose als Zeichenprozess in einer Kette von Zeichen fügt demselben oder auch einem anderen dynamischen Objekt etwas Neues hinzu, indem ein Interpretant auf die vorigen Semiosen Bezug nimmt. Das eigentliche, dynamische Objekt gewinnt in diesem Erkenntnisprozess zusehends an Kontur, ähnlich einem Haus, das aus unendlich vielen Perspektiven durch unterschiedliche Interpretanten betrachtet werden kann. Diese sukzessive Konturierung ist prinzipiell nicht still zu stellen. Sie darf also nicht etwa im Sinne einer Annäherung an die Wahrheit des dynamischen Objekts missverstanden werden. Ebenso unmöglich ist laut Peirce aber auch eine retrospektive Rekonstruktion der Erkenntnis zu einem ersten Anfangspunkt der Erkenntnis einer Zeichenkette, durch welchen das ‚Wesen‘ eines dynamischen Objekts offenlegt werden würde, da damit die konstitutive Kontinuität der Zeichen in einem Ding an sich münden würde. Erkenntnis vermag für Peirce ausschließlich als

Akt des Werdens fortzuschreiten. „Ein Ende der Erkenntnis, im Sinne eines definit-angehaltenen Erkenntnisstandes, wäre lediglich dem zeitlich-endlichen Individuum mitgegeben“ (Klawitter 1984, 65). Kontinuität ist für Peirce demnach ein unerlässliches Element der Realität (vgl. ebd.). Diese Nichteinholbarkeit des Erkenntnisprozesses illustriert Peirce mit dem ursprünglich von Zenon stammenden bildhaften Vergleich von dem Rennen der Schildkröte mit Achilles (vgl. CP 6.174-6.184). Sie illustriert das Rennen nach dem Ursprung der (abduktiven) Erkenntnis im Individuum, die durch ihre stete Verbindung mit vorigen Zeichen unaufhörlich in weitere Zeichen eingebettet ist und dadurch prinzipiell nie zum Stillstand kommt. Auch bei Annäherung an den vermeintlich absoluten Ursprung Stets ist das die Regel begründende Symbol (Schildkröte) stets eine Nasenlänge voraus.

Das Verhältnis von unmittelbarem und dynamischem Objekt lässt sich auch auf die kommunikative Erörterung von Gesprächsgegenständen übertragen: Man versucht zu verstehen, was der Andere meint. Jede Interpretation, mit der Ego Alter konfrontiert, um dessen Meinen zu explizieren, ist die (abduktive) Genese eines neuen Zeichens mit Bezug auf ein unmittelbares Objekt. Die Interaktionspartner sind sich dabei wie selbstverständlich bewusst, dass Missverständnisse, vage oder gar falsche Auslegungen den Austausch bestimmen. Damit wird der Umstand in Kauf genommen, dass das durch Ego repräsentierte unmittelbare Objekt nur *annäherungsweise* dem tatsächlich von Alter intendierten dynamischen Objekt entspricht. Das setzt voraus, dass selbst Alter keinen exklusiven Zugang zu seinen eigenen dynamischen Objekten hat. Alter weiß, was er meint, jedoch ist die Explikation dieses wissenden Meinens nichts weiter als eine weitere Umschreibung des Gegenstandes durch unmittelbare Objekte. Ein evidenten Zugriff auf das dynamisch-intendierte Objekt ist nicht möglich, vielmehr würde dieser die Notwendigkeit des Erörterns unnötig machen. Der Versuch, die Ausführungen Alters mit der Interpretation Egos in Kohärenz zu bringen, erzeugt dagegen weitere Zeichen, wie oben bereits in Bezug zum Unbewussten und dem Instinkt-Verständnis gezeigt wird. Ein unmittelbares Erfragen der Intention Alters bringt Ego dagegen nur oberflächlich Klarheit, denn jede Erweiterung des kommunikativen Spielraums erweitert auch die Komplexität der sukzessive um den Gegenstand wachsenden Zeichenkette. Man hat es also lediglich mit einer vermeintlichen Annäherung an das dynamisch-intendierte Objekt zu tun. Vielmehr ist von einer sukzessiven Steigerung der Komplexität des Gegenstandes im Kommunikationsprozess auszugehen, da eine eindeutige Beschreibung nicht zu haben ist. Das verschafft den Eindruck, dass

kommunikative Erörterungen prinzipiell nicht still zu stellen sind. Tatsächlich ist es so, dass jede kommunikative Erörterung eines Gesprächsgegenstands zuvor festgelegte oder implizite kommunikative Regularien der systematischen Gesprächsführung bedarf, wenn aus einer Mücke im kommunikativen Diskurs nicht stets ein Elefant werden soll. Habermas hat bekanntlich dazu die legitimen Geltungsansprüche im Rahmen unterschiedlicher Diskurse als Weltbezüge formuliert (vgl. Habermas 1987, 410 ff.). Innerhalb der Alltagspraxis ist dies relativ unproblematisch, da wir uns bei kommunikativen Störungen mit einigen wenigen Erklärungen begnügen, die eine pragmatische Handlungsfähigkeit aufrechterhalten. „Wir brechen damit jeweils den prinzipiell unendlichen Interpretationsprozess ab, weil wir handeln müssen“, so Oehler (vgl. 1995, 86).

Die Nicht-Einholbarkeit des dynamischen Objekts und die damit verbundene Vagheit, Fallibilität und Quasi-Perspektivität der Erkenntnis, die im unmittelbaren Objekt immer wieder zum Vorschein kommt und die Semiose zu neuen Auflagen des Gegenstandes nötigt, ist im Falle des sozialen Handelns keine Angelegenheit der mangelnden kommunikativen Kompetenz, sondern eine, die in jedem semiotischen Prozess logisch immanent ist. Die Mücke ist also naturwüchsig immer schon ein verkappter Elefant, da der Gegenstand von anderen Zeichen in einer prinzipiell unendlichen Kette von Zeichen gezogen wird. Kinder im frühen sprachlichen Sozialisationsprozess sind aufgrund ihrer noch rudimentär ausgeprägten sozialkommunikativen Normativität der logischen und ontologischen Nichtstillstellbarkeit der Semiose suggestiv viel zugänglicher, da sie die offenen Prädikatenstellen, die potentiellen Möglichkeiten, die jedes Zeichen am Ende einer Interpretation aufs Neue evoziert, intuitiv in einem unstillbaren Frage-Antwort Spiel nicht auf Anhieb zu schließen vermögen. Im Gegenteil: Ihnen bereit die suggestive Nähe zu dem großen Warum sogar Freude.

Es gibt insofern kein an sich seiendes oder für sich stehendes Zeichen, das relationslos einen Gegenstand bezeichnet. Peirce Zeichenbegriff unterscheidet sich damit grundlegend von dem durch De Saussure. Dieser spricht von einem Zeichen als eine dyadische Verbindung von einem mental vorgestellten Objekt (*Signifikant*) und ein dieses Objekt repräsentierenden Lautbild (*Signifikat*) (vgl. Saussure 1967, 77). Das Lautbild repräsentiert den sinnlich wahrgenommenen Gegenstand im Sinne einer dyadischen Verbindung von Denken und gesprochener Sprache. Die Vorstellung von Etwas, das auf der Wiese steht, einen Stamm, Blätter und Zweige hat, ist mental mit der Bezeichnung dieser Erscheinung verbunden, die man im deutschen Sprachraum lautschriftlich als [baʊm] bezeichnet.

Wie die Vorstellung von dem zustande kommt, was wir in unterschiedlichen Sprachen Baum, tree, arbor oder arbre nennen, bleibt damit aber ungeklärt. Saussure betont zwar, dass es sich bei dieser Bezeichnung nicht um eine an sich seiende Gegenstandsbezeichnung handelt (vgl. Saussure 1967, 77.), sondern um einen psychischen Wahrnehmungseindruck, der von einem Gegenstand ausgeht und von dem spezifischen Lautbild im Geist tatsächlich präsent ist. Die Frage nach der Realität des Gegenstandes bzw. die Genese der Wahrnehmung wird damit in innerpsychische Prozesse abgelegt. De Saussure beansprucht zwar für sich, nicht von einer Realität der Abbilder auszugehen, jedoch verweist seine Erkenntnistheorie dennoch auf ein substanzialistisches Moment. Dies insofern, da er davon ausgeht, dass die feinen Nuancen im Lautbild bei der Erfassung von Gegenständen der dinghaften Vielfalt der Realität psychisch korrespondieren.

Peirce Zeichenbegriff hat das subversive Element der Wirklichkeit dagegen schon enthalten, da durch die konstitutive Logik der Bezugnahme, Wahrnehmen und Denken in Zeichen ausschließlich als etwas Vorläufiges denkbar ist. Die Repräsentation von Baum vermag dies im Zeichen bei De Saussure nicht auszudrücken, da im Lautbild eine Evidenz des wahrgenommenen Gegenstandes impliziert wird, die alternative Denkmodelle ausschließen. Das Zeichen bei Peirce zeugt der Logik des Vorläufigen Rechnung, indem es eine kategoriale Verbindung von Erstheit, Zweitheit und Drittheit in sich birgt.

Wurden oben die drei Kategorien in ihren einzelnen Eigenschaften erläutert, kann nun in Bezug auf den Zeichenbegriff deren relationale Verbindung definiert werden. Denken, Wahrnehmen und Handeln ist, wie gezeigt, ein semiotisch-triadischer Prozess, durch den ein Erstes (*first*) ein Drittes (*third*) dahin gehend determiniert, sich auf ein Zweites (*second*) zu beziehen, auf das es sich selbst bezieht (vgl. CP 8.328). Diese Logik entspricht der des Zeichens. Peirce verwendet in terminologischer Abgrenzung zu den Kategorien jedoch eine eigene Terminologie, nach der ein Zeichen aus den drei formalen Bestandteilen: Repräsentamen (*first*), Objekt (*second*) und Interpretant (*third*) besteht. Analog lässt sich nun die relationale Verbindung der Kategorien auch auf die Triade des Zeichens übertragen. Peirce beschreibt das Zeichen aus Sicht des Repräsentamens wie folgt: „Ein Repräsentamen ist ein Subjekt einer triadischen Relation zu einem Zweiten, das sein Objekt genannt wird, wobei diese triadische Relation so beschaffen ist, dass das Repräsentamen seinen Interpretanten determiniert, in derselben triadischen Relation zu demselben Objekt für einen Interpretanten zu stehen“ (Peirce 1990, 164). Ein Zeichen ist somit ein A, das in einer Relation zu einem B steht, das sein

Objekt genannt ist, wobei diese Relation derart geeignet ist, etwas so zu bestimmen, dass es ein anderes C, den Interpretanten, hervorruft, der in der Relation oder zumindest in einer analogen Relation zu B steht. In diesem Zeichenbegriff ist die Möglichkeit einer endlosen Folge von Interpretationen eingeschlossen.

Das Objekt wurde bereits erläutert. Im Zeichen ist es stets ein unmittelbares Objekt, das durch die Annahme eines ‚dahinterstehenden‘ dynamischen Objekts den semiotischen Prozess erst initiiert. Der Interpretant im Zeichen ist das, was ein Zeichen in einem Interpreten erzeugt, indem er ihn zu einem Gefühl, einer Handlung oder gemeinhin zu einem Wahrnehmungsurteil determiniert, das als Ganzes das Zeichen ist. Er ist die eigentlich bedeutungstragende Wirkung eines Zeichens (vgl. Peirce 1993, 281), insofern er etwas *als* etwas im Zeichen repräsentiert. Das Repräsentamen ist jener Teil des Zeichens, das in Bezug zu seinem Objekt stehend in der Lage ist, den *Interpreten* auf etwas hinzuweisen, dass dieser dem Objekt eine durch den *Interpretanten* repräsentierte Bedeutung verleiht. Das Repräsentamen ist quasi das Aushängeschild des Zeichens, da es den Interpreten auf etwas hinweist, das durch das Objekt evoziert wird. Damit nimmt das Repräsentamen als ein Erstes eine Art Vermittlerstellung zwischen Objekt und Interpret ein, bevor durch den Interpretanten dem Zeichen eine Bedeutung zugewiesen wird. In einer Subjekt-Objekt bzw. Interpret-Objekt Beziehung wäre ein Repräsentamen und ein Interpretant insofern nicht notwendig, da das Objekt in seiner Einzigartigkeit dem Interpreten eine unmittelbare geistige Repräsentation zu vermitteln in der Lage wäre: Subjekt erkennt Objekte aufgrund dessen mental-inhärenter Disposition.

Das Repräsentamen weist dagegen bloß auf eine Qualität hin, die durch sein Objekt ausgeht. Das wiederum hat zur Folge, dass ein Interpret dieser Qualität eine Bedeutung zuweisen muss. Jedoch darf die Zuweisung einer Bedeutung eben nicht in einer interpretierenden Person aufgehen, da der triadische Zeichenprozess dadurch auf eine mentale Repräsentation von Objekten dyadisch verkürzt würde. Sie muss im Zeichen als ein Drittes im Interpretanten bereits außerhalb des Interpreten vorliegen. Erst dadurch verweist der Erkenntnisprozess auf eine Realität, die in ihrer Faktizität einerseits tatsächlich *ist* und die durch geistige Repräsentationen im Zeichen vorläufig stillgestellt werden kann. Damit wird der Interpret aber nicht zum unabhängigen Beobachter. Um den Verdacht der Subjekt-Objekt Dichotomie einer unmittelbaren Erkenntnis auszuräumen, sagt Peirce, dass der Interpret bzw. der Mensch selbst als Zeichen verstanden werden muss, das durch die Bezeichnung eines anderen Objekts,

und sei es auch durch die Beobachtung seiner Selbst, verändert wird. Interpret und Interpretant müssen demnach selbst in einer semiotischen Beziehung stehen.

Ein Objekt in diesem triadisch relationalen Geflecht zu erkennen, heißt nun, den Erkenntnisprozess als eine Stufung oder eine Schachtelung zu verstehen. Unmittelbare Erkenntnis ist zwar nicht möglich, jedoch muss sie immer schon Teil der Erkenntnis verstanden werden, da sie im Zeichen als Erstheit selbst enthalten ist. Aus der Wahrnehmung eines Objekts ist deren relationale Prozesshaftigkeit nicht unmittelbar zu entnehmen. Deutlich wird sie erst durch den semiotischen Prozess, in welchem ein Gegenstand ohne einen vergleichenden Bezug auf etwas Anderes, das durch etwas Drittes, den Interpreten, repräsentiert wird, nicht ausgesagt werden kann.

In der semiotischen Proposition: ‚Dies ist ein Stuhl‘ werden im Interpreten gleich zwei Zeichen gebildet. Einerseits wird ein zweitheitlich wirkendes Objekt als „brute fact“ (CP. 3.580) durch das den Geist evozierende ‚Dies‘ bereitgestellt, wobei Zweitheit logisch immer schon eine qualitative Erstheit präsупponiert. Im weiteren Schritt wird durch ‚ist ein Stuhl‘ im drittheitlichen Interpretanten ein Zeichen im Aussagesatz prädiziert. Um ‚Stuhl‘ als eine relationale Bezugnahme auf das Objekt überhaupt aussagen zu können, muss jedoch auf einen anderen Interpretanten in einem vorigen Semiose-Prozess Bezug genommen worden sein, da das Objekt ‚Dies‘, auf das ‚Stuhl‘ sich bezieht, lediglich auf ein ‚unmittelbares Objekt‘ verweist. Könnte ‚Stuhl‘ als ein an sich seiendes dynamisches Objekt wahrgenommen werden, bräuchte es den erstheitlichen Verweis im Repräsentamen ‚Stuhl‘ nicht. Objekte wären unmittelbar erkennbar. Allein die Notwendigkeit des Bezeichnens verweist damit schon auf eine Differenz, die als solche durch einen Interpreten ausgewiesen werden muss.

Durch die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis und der Bezug auf etwas anderes ist das Erkennen des Stuhls als ein Stuhl mindestens ein Wiedererkennen, durch welches das Repräsentamen der ersten Semiose mit dem Interpretanten einer vorigen Semiose in Verbindung tritt: Ich erkenne den Stuhl nicht als an sich seiender, sondern als wiedererkannter. Durch das Wiedererkennen des Stuhls wird eine Neuauflage in einer neuen Semiose erzeugt. Zeitlich nach vorne gerichtet schlägt der Interpretant einer früheren Semiose das Repräsentamen für eine aktuelle vor (vgl. Abbildung 4.3 B).

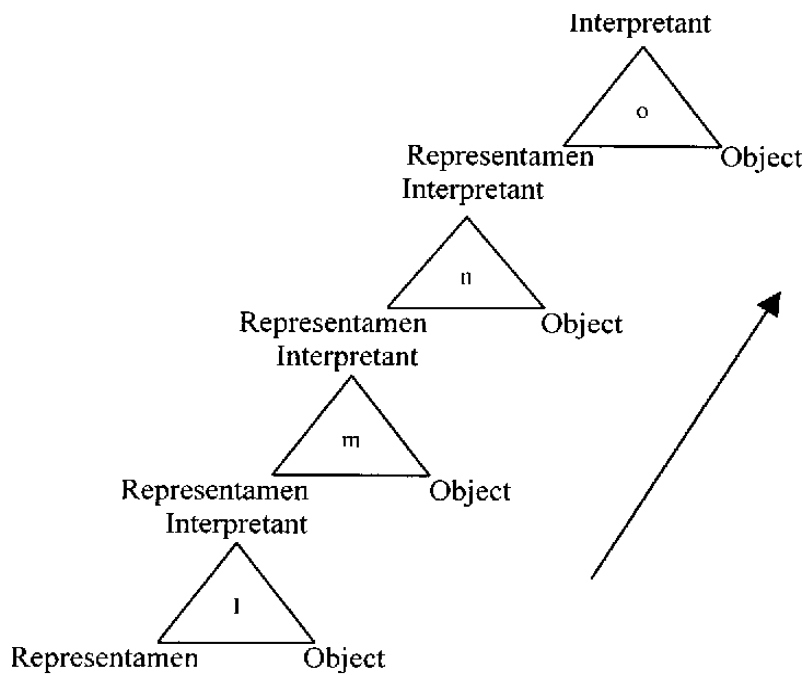


Abbildung 4.3 B: Unendliche Semiose (Mai 2001, 598)

Man kann auch sagen: Die auf den Interpreten wirkende Konklusion einer alten Semiose bildet die Prämisse für eine neue Erkenntnis in einem neuen abduktiven Schluss. „Um zu bestimmen, was Interpretans eines Zeichens ist, muss man es mittels eines anderen Zeichens benennen, das seinerseits ein anderes Interpretans hat, welches mit einem weiteren Zeichen benannt werden kann und so fort“ (Eco 1972, 77). Semiose strukturiert damit auch Zeit.

Man kann an dieser Stelle wieder auf Mead verweisen (vgl. 1959), nach dem erst durch die subjektiv erzeugte Perspektivität von Ereignissen eine sozial-zeitliche Reihenfolge erzeugt wird. In der Prozesslogik der Semiose ist diese Zeitlichkeit aber selbst nicht immanent, wie der Pfeil im Schaubild anzudeuten vermag. Sie wird erst erzeugt durch die Bedeutung, die subjektiv einer Zeichenabfolge beimessen wird. Anstelle einer Vor-und-zurück Abfolge von Zeichen ist eher an eine Schachtelung von Zeichen zu denken, die subjektiv als ein zeitliches Vor und Zurück erscheinen mögen. Erst das relativ in Bezug gesetzte Neue erzeugt subjektiv ein Gefühl von Fortschritt, Zeitlichkeit, Veränderung und einer Prozessordnung. Man spricht beispielsweise von einer schnelllebigen Gesellschaft, in der das Alte nicht lange anhält oder von der unmittelbaren Präsenz eines einschneidenden Moments oder einer idyllischen Gegend, in der die Zeit stehen geblieben zu sein scheint. Die Schachtelung ist insofern vorauszusetzen, da Zeit subjektiv keiner einheitlichen Wahrnehmungsstruktur folgt. Sie wird

relativ zu den Erfahrungen des Interpreten wahrgenommen. Im Zeichen ist sie selbst nicht eingeschrieben, jedoch verweist die zeitliche Relativität der Perspektiven von Ereignissen auf die basale Natur des Zeichens, nach der jedes Zeichen prinzipiell in unendlichen Bezügen zu anderen potentiellen Zeichen oder ganzen Zeichenketten dynamisch in Bezug gebracht werden kann. Längst vergangene, in Erinnerungen verborgene Zeichen-Ereignisse bergen stets das Potential etwas Neues, durch eine neue priorisierte Ordnung, in den Fokus zu rücken, wie die Psychoanalyse eindrucksvoll zeigt. Durch diese ständig sich wandelnde dynamische Perspektivität kann die aktuelle zeitliche Ordnung der Identität ständig umstrukturiert werden. Durch das Moment des Neuen als das längst Verborgene entsteht ein Gefühl der Präsenz und der emotionalen Unmittelbarkeit.

Möglich wird dies, da Zeichen eine durch das Moment von Erstheit, Zweitheit und Drittheit vermittelte Schachtelung unterschiedlicher Perspektiven erzeugen können. Damit sind Zeichen nicht bloßer Bezug auf ein sinnlich wahrnehmbares Objekt, sondern vermitteln dem Interpreten auch *wie* etwas in Relation zu etwas wahrgenommen werden kann.

Kinder nehmen zu Beginn ihrer frühen sprachlichen Sozialisation ausschließlich Unvermitteltes als qualitative ‚Möglichkeiten‘ des Denkens wahr. Sprachlich sozialisierte Subjekte denken dagegen überwiegend in Schlussfiguren. Zwischen der Wahrnehmung des erstheitlich Unvermittelten, das keiner Prädikation unterliegt und der höchsten Form des Denkens in Form drittheitlicher Schlussfiguren entwickelt Peirce mit Hilfe seiner Kategorien einen sukzessive aufsteigenden Erkenntnisprozess, der in einer Klassifikation von Zeichen die möglichen Modi des Denkens und Wahrnehmens beschreibt.

Dabei setzt Peirce zunächst voraus, dass alles Denken sich ausschließlich in Zeichen vollzieht. Für die Aufsuchung der denkbar möglichen Zeichen heißt dies, dass diese aus den drei Teilen von Repräsentamen, Objekt und Interpretant bestehen müssen, um überhaupt als vollständiges Zeichen gelten zu können. Mit der Annahme der Schlussfigur als Zusammenschluss von Propositionen als das höchste Zeichen im Denken widerspricht Peirce Kant, der noch von der einzelnen Proposition als höchstmögliche Erkenntnis sprach (vgl. Müller 1999, 9). Erkenntnis oder Bedeutung liegt bei Peirce jedoch erst in der *Begründung* einer Proposition vor, indem diese relational in Bezug zu einer weiteren steht (Zweitheit) und durch eine dritte in Zusammenhang stehende Proposition – der Konklusion – als vollständige syllogistische Schlussfigur abgeschlossen ist.

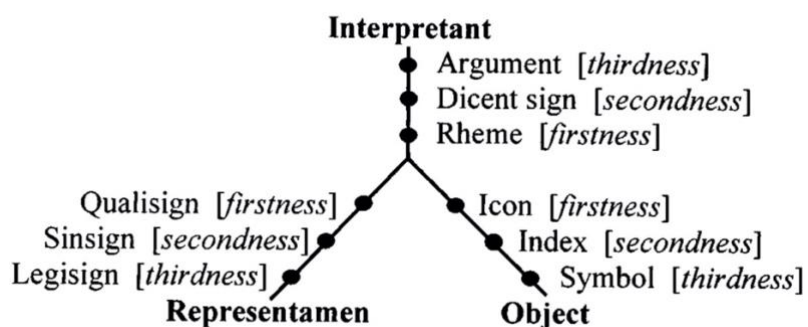
Damit sind die Schlussfiguren der Abduktion, Induktion und Deduktion selbst Zeichen, die, genauer gesagt, für erst-, zweit- und drittheitlich-argumentative Begründungszusammenhänge stehen. Zeichentheoretisch ausgedrückt begründet Abduktion einen Zeichenübergang vom Interpretanten einer vorigen Semiose zu einem Repräsentamen einer aktuellen. Dabei werden ganze Begründungszusammenhänge miteinander verknüpft. Deduktion beschreibt den rückwärtsgerichteten (*retroduction*) Weg der gleichen Semiosen (vgl. Abbildung 4.3 B oben). Induktion ist dagegen die argumentative Zusammenführung *einzelner* Propositionen der *gleichen* Art (Die Bohnen sind gelb) aus unterschiedlichen Semiosen zu einem argumentativen Begründungszusammenhang durch einen probabilistischen Verlängerungsschluss auf alle möglichen Propositionen jener Art (vgl. Abbildung 4.1 A: Diese und jene Bohnen sind gelb → Alle Bohnen aus dem Sack sind gelb). Dieser Schluss entspricht entgegen der Abduktion einer völlig anderen ontologischen Natur, da er durch die Verlängerung *gleichartiger* empirische Daten für sich beansprucht, auf ein an sich evidenten Erkenntnismoment abzustellen. Für sich alleine genommen, vermag Induktion somit keine Erkenntnisse zu generieren. Dazu müssen die Propositionen im induktiven Schluss potentiell immer schon in einen argumentativen Begründungszusammenhang gedacht werden. Analoges gilt für den einzelnen Begriff, der immer schon eine propositionale Behauptung präsupponiert und diese wiederum eine Schlussfigur.

Neben dem Schluss als höchste Form des Denkens sind einzelne Begriffe Zeichen, die als qualitative Erstheiten der völlig unvermittelten Unmittelbarkeit der Realität am nächsten stehen. Sie sind ein Denken, Wahrnehmen und Handeln in Qualitäten völlig ohne Bezug. Propositionen (Zweitheiten) sind das aufsteigend nächstmögliche Zeichen, da sie Begriffe relational in Bezug setzten. Indem im weiteren Gang des Aufstufungsprozesses zwei Propositionen selbst in Bezug zueinander gesetzt werden und durch ein Drittes an Bedeutung gelangen, entstehen Schlussfiguren. In dieser zeichenhaften Grundordnung findet Wahrnehmen, Denken und Handeln statt.

Damit ist aber nicht gleichzeitig benannt, um welche *Art* von Zeichen es sich dabei handelt. Das heißt, es macht einen qualitativen Unterschied, ob ein Begriff als Begriff eine Rot-Empfindung beim Interpretieren auslöst oder ob es sich bei diesem um einen allgemeinen Namen oder einem spontanen Ausruf handelt. Um Zeichen derart unterscheiden zu können, unterzieht Peirce die drei Bestandteile des Zeichens selbst einer kategorialen Einstufung. Repräsentamen, Objekt und Interpretant werden dabei als dreigliedriger Struktur des

Zeichens beibehalten und jeweils durch in Erstheit, Zweitheit, Drittheit stehende Zeichen *untergliedert* (vgl. Abbildung 4.3 C). Dabei sei noch einmal darauf hingewiesen, dass diese ‚Einstufung‘ oder ‚Untergliederung‘ von Zeichen nicht heißen soll, unterschiedliche *Arten* von Gegenständen zu begründen, denn, wie bereits ausgeführt, ist im Zeichen und ihren Gegenständen selbst nicht eingeschrieben, ob es sich dabei um einen Baum, ein Gelb-Eindruck oder eine sprechakttheoretische Behauptung handelt. Was das Zeichen bezeichnet, begründet sich in der Wirkung seiner Differenz zu etwas, das im Interpretieren eine Bedeutung erzeugt, die wiederum dadurch möglich ist, da dieser selbst *Interpretant* einer Semiose ist, die mit anderen Zeichen als Individuen in Relation steht, insofern diese wechselseitig aufeinander einwirken. Was Peirce mit seiner Klassifikation von Zeichen ausdrückt, ist vielmehr ein logischer Aufstufungsprozess der möglichen Erkenntnis durch Zeichen.

Abbildung 4.3 C: Triadische Klassifikation der Zeichen nach Peirce (Mai 2001, 600)



Laut Abbildung 4.3 C wäre eine Rot-Empfindung ein rhematisch-ikonisches Qualizeichen, bei dem der Interpretant, das Objekt und das Repräsentamen in der Erstheit steht. Es ist als Begriff in seiner Erstheit das einfachste Zeichen, das durch einen Interpreten erfahren werden kann. Jedoch nicht in einem reflexiven Denktakt, da dies eine Schlussfigur impliziert. Als ein im Repräsentamen stehendes Qualisign löst es im Interpretieren lediglich eine begrifflich (rhematisch) ausdrückbare, aber eben nicht weiter begründbare, Empfindung aus. Das Objekt, auf das diese Wahrnehmung einer Qualität Bezug nimmt, kann daher nichts weiter als einen Ähnlichkeitsbezug (*Icon*) im Interpretieren auslösen.

Ein ‚spontaner Ausruf‘ oder ein wahrnehmbarer Schrei im Wald ist als rhematisch-indexikalisches Sinzeichen zu bezeichnen. Es ist ebenso ein in der Erstheit stehendes, nicht

weiter begründbares Rhema, jedoch durch das in der Zweitheit stehende Repräsentamen (Sinzeichen) und Objekt (Index) ein komplexeres Zeichen. Ein zweitheitliches Sinzeichen hat immer schon das erstheitliche Qualizeichen amalgamiert, so wie der Index als brute fact immer schon ein erstheitliches ikonisches Ähnlichkeitsmerkmal in sich trägt. Damit haben wir ein Zeichen, das im Interpreten nicht bloß qualitative Merkmale hervorruft, sondern durch ihren zweitheitlichen Bezug tatsächlich wirkt, indem es den Interpreten auf etwas hinweist und ihn beeinflusst (vgl. CP 2.286). Das erstheitliche Rot als Rot im Qualizeichen wäre als Index beispielsweise das bestechende Rot einer Ampel. Ein Schrei im Wald wäre dagegen eine Zweitheit im Vergleich zu einem allgemeinen, erstheitlichen Geräusch zwischen den Bäumen, und ein medizinisches Symptom, als ein faktisches Wirken, steht als Zweitheit im Vergleich zu den erstheitlich sinnlich-wahrnehmbaren Hautflecken bei einem Patienten. Das mit dem indexikalischen Objekt in Bezug stehende Sinzeichen, welches das Zeichen repräsentiert, weist dagegen auf die wahrnehmbare Einmaligkeit der Fälle hin (vgl. CP 8.335).

Ein indexikalisches Sinzeichen, welches auch im Interpretanten in der Zweitheit (*dicent*) steht, ist im Aufstufungsprozess das nächstkomplexere Zeichen. Dies wäre beispielsweise ein Wetterhahn, der die Windrichtung durch sein Objekt indiziert und durch seinen Interpretanten etwas propositional-dikentisch behauptet (vgl. CP 2.257): Der Wetterhahn zeigt Süd-Süd-West. Eine klassisch propositionale Form wäre auch das dikentisch-indexikalische Sinzeichen im Satz: Dieser Patient hat 38 Grad Fieber.

Die Schlussfigur als in allen drei Zeichenrelationen in der Drittheit stehendes Zeichen wäre ein „argument (atives)-symbolisches Legizeichen“ (Walther 1969, 10). Die Objektrelation ‚Symbol‘ ist hier die drittheitliche Repräsentation von Ikon und Index, das Legizeichen die von Sin- und Qualizeichen im Repräsentamen und das Argument führt durch den in der Drittheit stehenden Interpretanten Dikent und Rhema zusammen. Das in Bezug zur Objektrelation stehende Legizeichen verweist im Interpretanten auf eine Konvention, einem Gesetz, das im Fall einer Rose beispielsweise für ‚Liebe‘ stehen kann (vgl. Nöth 2000, 65 f.).

Das pure Rot einer Rose ist als ikonisches Qualizeichen dagegen noch unabhängig von einer Repräsentation oder Bedeutung. Es ist bloß ein „*Quale*“ (Oehler 1995, 117), das als erstheitliche Qualität auf eine ikonische Ähnlichkeitsbeziehung bloß hinweist. Da es den Interpreten wohlgernekt überhaupt dazu veranlassen kann, eine ikonische Ähnlichkeitsbeziehung einzugehen, muss es bereits auf einen vorigen, drittheitlichen

Interpretanten in der Semiose fußen. Für sich genommen, würde es der Aufmerksamkeit abgehen.

Durch ein dikentisch-indexikalisches (Sine- oder Legizeichen) wird die Eigenschaft der Röte mit dem Gegenstand dikentisch-propositional verbunden. Das Rot einer Ampel beispielsweise äußert sich dabei durch einen Behauptungssatz der Form ‚Die Ampel ist rot‘. Sie veranlasst den Verkehrsteilnehmer aber noch zu keiner Handlung. Erst durch ein Legizeichen, das im Objekt auf ein Symbol Bezug nimmt, wird das ‚Rot der Ampel‘ zu einer Bedeutung, die den Verkehrsteilnehmer in einem argumentischen Wenn-Dann Schluss zum Stehenbleiben auffordert.

Anzumerken ist, dass hier lediglich einige Zeichen illustriert werden. Peirce kommt durch weitere ‚Mischformen‘ in den Zeichenrelationen auf insgesamt zehn mögliche Zeichen-Trichotomien (Krampen 1984, 1116), die als aufsteigendes Kontinuum von Erkenntnisprozessen den Gang vom Potentiellen der Erstheit zur drittheitlichen Aktualität beschreibt (vgl. Oehler 1995, 95). In allen höherstufigen Trichotomien sind dabei immer schon die niedrigeren Triaden enthalten, wobei niedrigere die höheren implizieren. Anzumerken ist aus diesen Beispielen, dass es kein Zeichen gibt, das an sich ein Ikon, Index oder Symbol ist. Die Bedeutung eines Zeichens ist stets von dem jeweils vorliegenden Zeichenzusammenhang in einer Semiose abhängig, „die uns über die ‚Natur‘ ihrer Bestandteile aufklärt; und diese Analyse muss die Hierarchie der Kategorien berücksichtigen“ (Deledalle 2000, 37). Es gilt zwar, dass Denken nur als Schluss möglich ist, was aber nicht heißt, „dass man bei einer Zeichenanalyse nicht von dem einen oder dem anderen Bezug absehen kann“ (Walther 1969, 3). Ein Rhema impliziert zwar eine Proposition, und eine Proposition ein Argument, analytisch sind sie als solche jedoch einzeln erfahrbar.

Jedes Zeichens ist stets ein emergentes Produkt abduktiver Art, das sich nicht auf eine niedrigere Semiotizität reduzieren lässt. Ein Zeichen enthält lediglich potentiell die Gesamtheit der aus ihm ableitbaren Schlussfolgerungen und Bedeutungen, nur eben als Möglichkeit, die sich aber unter bestimmten Bedingungen als die Wirklichkeit eines Zeichens aktualisieren lassen (vgl. Oehler 1994, 58). Als eine geronnene Drittheit (Symbol) impliziert das Zeichen ihre Vorgängerzeichen aus denen es aufgestiegen ist. Das symbolische Zeichen ‚Elektron‘ ist als ein Emergent-Drittes also nicht mehr reduzierbar auf ein vorgängiges Qualizeichen. Dessen ikonische, indexikalische und symbolische Objekteigenschaften bleiben semiotisch weiterhin im Symbol enthalten, jedoch geben diese keine direkte Auskunft über

die Bedeutung eines ‚Elektrons‘. Der Abstraktionsgrad oder die Bedeutung eines Zeichens wird erst durch seine Verwendung unterschieden. Prinzipiell lässt sich dadurch jedes Zeichen potentiell als Ikon, Index oder Symbol begrifflich oder als Schluss darstellen und durch den Bezug auf andere Zeichen in Zusammenhang bringen.

Daraus ergeht die logische Konsequenz, dass jedes Zeichen prinzipiell mit jedem anderen Zeichen in einer unendlichen ‚Abdrift‘ der Abduktion ikonisch in Kontakt gebracht werden kann. Eco hat diese Abdrift als „einen Fall konnotativen Neoplasmas“ (Eco 1992, 428) bezeichnet, der sich dadurch begründet, dass gerade aufgrund der Unmöglichkeit einer eindeutigen Bezeichnung eines Gegenstandes virtuell Alles mit Allem in das Verhältnis der Ähnlichkeit gerückt werden kann.

Technisch vollzieht sich dieser Übergang in einem Repräsentamen-Interpretanten Übergang als eine abduktive Verbindung von Konklusion und Prämisse von Zeichen. Kognitiv wird dieser Übergang abduktiv durch eine Ähnlichkeitskonstruktion initiiert, indem die Abduktion in der Prämisse Tatsachen präsentiert, die eine Ähnlichkeit zu der in der Konklusion behaupteten Tatsache darstellen (vgl. CP 2.96). Peirce sagt, dass sich rekonstruktiv jeder Gedanke, jede Wahrnehmung, jede Handlung und jedes bisschen Information, welche die Bedingungen eines Zeichens erfüllt, auf eine Verbindung der drei Schlussfolgerungen von Abduktion, Induktion und Deduktion untersuchen (vgl. CP. 5.269, 5.274, 5.277). Was jedoch abduktiv, induktiv oder deduktiv ist, ist als Zeichen selbst wiederum eine Sache, wie man den semiotischen Prozess ‚liest‘.

Damit ist das Ikon die treibende Kraft der Entstehung von Erkenntnis und Bedeutung, indem durch eine ikonische Assoziation eine Prädizierung des Zeichens einleitet wird: Aus der drittheitlichen Vorkenntnis eines Interpretanten wird unter Hinweis einer Zweitheit (Objekt) im aktuellen Zeichenbildungsprozess abduktiv eine erstheitliche Vermutung angeboten, die durch ein Drittes in einem neuen Interpretanten verstanden wird.

Schaut man sich den Weg von C nach A an, wird der Übergang durch einen Index (Zweitheit) eingeleitet, das den Interpretanten einer vorigen Semiose auf etwas hinweist, dass da etwas ist, das etwas ähnlich erscheint. Dass der Interpret überhaupt in der Lage ist, C als ein Etwas zu prädizieren, ungeachtet dessen zu wissen, um *was* es sich dabei überhaupt handelt, liegt daran, dass dieser einen ersten abduktiven Schluss vollzieht, indem er das versteckt Ikonische im Index mit einem Interpretanten eines vorigen Zeichens assoziativ in Verbindung bringt. Er erkennt den Gegenstand als etwas bereits Bekanntes. Dass Erkenntnis nun tatsächlich etwas

Neues generiert, das sich nicht durch ein bloßes Wiedererkennen in Form einer prädikativen Neuauflage vollzieht, muss ein das C erklärende Zeichen generiert werden, das mit dem Alten nicht vollends zur Deckung gebracht werden kann. Es weist dadurch einen ikonischen Bezug in einer gewissen Hinsicht des Alten auf.

Dieses neue Zeichen hat zum einen das Alte als Drittheit aber auch etwas Neues, Unbekanntes in C, amalgamiert, das als neue Drittheit auf das Alte nicht mehr reduzierbar ist. Sein Alleinstellungsmerkmal kann es trivialerweise allein dadurch behaupten, dass es zustande gekommen ist. Damit ist es faktisch existent und auch bereits *bewährt*, da es nicht mehr ignoriert, geleugnet oder rückgängig gemacht werden kann. In semiotischer Hinsicht meint ‚Bewährung‘ ein spezifischer Ausschnitt einer Zeichenkette, der mit dem neu generierten Zeichen eine in bestimmter Hinsicht ‚hinreichende‘ Ähnlichkeit aufweist. Und als hinreichend kann diese Ähnlichkeit verstanden werden, wenn sie ein bestimmtes Erkenntnisinteresse befriedigt. Peirce weist jedoch darauf hin, dass es keinen größeren und häufigeren Fehler in der praktischen Logik gebe, als die Annahme, dass Dinge, die sich in einigen Hinsichten sehr ähnlich sind (*resemble*), sich deswegen auch um so wahrscheinlicher in anderen Hinsichten gleichen müssten (vgl. CP 2.634).

Für Forscher liegt das Streben nach Bewährung natürlich darin, die Vagheit und den Unsicherheitsfaktor im Zeichen einzuschränken. Da aber nichts an sich ein abgeschlossenes Zeichen sein kann, macht die Rede von einer Bewährtheit lediglich aus einem bestimmten Bezugssystem Sinn, das die Dynamik des Zeichens lediglich in einer Momentaufnahme einzufangen in der Lage ist.

Kurz gesagt: Das Neue vollzieht sich im Erkenntnisprozess durch eine fortwährende Verknüpfung von Erstheit und Drittheit (vgl. CP 5.113), durch welches Denken immer schon in voriges Denken eingebunden ist. Damit erübrigt sich für Peirce auch die Frage nach einer (transzendentalen) ersten Prämisse, denn: „Die Idee von Zweitheit und Erstheit wird nicht nur von Drittheit vorausgesetzt und involviert, sondern es wird nie möglich sein, irgendeine Zweitheit oder Erstheit in dem Phänomen zu finden, die nicht von Drittheit begleitet wird“ (Peirce 1991 b, 63). Damit ist die Logik des Zeichens im Rahmen der Entstehung von Erkenntnis und Bedeutung konturiert, nicht aber hinreichend, wie Individuen in jener Zeichenlogik wechselseitig verflochten sind.

5. Soziale Logik der Erkenntnis

Um sich der Frage nach einer sozialen Logik der Erkenntnis zu nähern, muss geschaut werden, wie Individuen durch das zeichentheoretische Ikon, als Ähnlichkeitsrelation, in der sozialen Wechselwirkung verbunden sind, aber auch, welche Rolle Identität und Selbstbezüglichkeit im Rahmen des semiotischen Erkenntnisprozesses spielen.

5.1 Ikonizität, Identität und das Paradox der Selbsterkenntnis

Die bisherigen Erkenntnisse aus der Zeichentheorie Peirces können in den derzeitigen Kontext einer sozialen Logik der Erkenntnis gerückt werden: Der Index als der in der Zweitheit stehende, Aufmerksamkeit erhaschende brute fact, der sich dem Rezipienten aufdrängt, weist auf ein zu prädzierendes Ereignis hin. Der Index ist jene semiotische Instanz, die als Relation überhaupt in der Lage ist, den Semiose-Prozess in Gang zu setzen. Doch noch bevor überhaupt eine den Gegenstand prädzierende Ähnlichkeitsrelation aus der Zweitheit abgeleitet werden kann, ist es der ‚Instinkt‘, der als sozial-kognitives Potential eine Auswahl von ikonischen Möglichkeiten bereithält, die durch das zweitheitlich-wirkende überraschende Unbekannte vorgeschlagen wird. Das Ikon als Erstheit bildet dabei die zentrale semiotische Instanz bei der Vermittlung zwischen einem vorigen drittheitlichen Interpretanten und dem neu zu prädzierendem Ereignis. Das heißt, um ein Zeichen als Zeichen überhaupt repräsentieren zu können, muss aufgrund des Unvermögens einer unmittelbaren Einsicht in die erfahrbare Welt stets der Bezug zu einem *anderen* Interpretanten hergestellt werden (vgl. Grathoff 1974, 234). Dieser andere Interpretant ist im sozialen Erkenntnisprozess kein Gegenstand, sondern primär andere Individuen, die für den menschlichen Erkenntnisprozess ein epistemisches Verständnis der relationalen Logik haben. Sie müssen die relationale Verflechtung der erfahrbaren Welt mit Sinn und Bedeutung entschlüsseln können. Daraus ergeht eine Intersubjektivität, die im Zeichenprozessen implizit vorausgesetzt werden muss (vgl. Andermatt 2007, 195). Individuen stehen in diesem Vermittlungsprozess also nicht über oder außerhalb des Zeichenprozesses. Sie sind, wie Peirce sagt, selbst Zeichen. Dies ist bei Peirce keine metaphorische Umschreibung, sondern verweist auf den Umstand, dass jegliches Erkennen, und damit auch das Erkennen einer Selbstbezüglichkeit, als zeichenhafter Schluss in einer relationalen Abhängigkeit zu anderen Zeichen steht. Der Mensch repräsentiert, er wird aber auch semiotisch selbst repräsentiert, indem Selbstreferenzialität auf ihn zurückschlägt. Damit ist

der aktive Bezeichnungsprozess – das Denken an, das Wahrnehmen als und das Handeln mit – unauflösbar mit der Aufrechterhaltung und Fortschreibung einer Selbstheit verbunden. Analog zum Unvermögen in eine unmittelbare Einsicht in das Wesen der Dinge gilt laut Peirce, dass wir ebenso kein Vermögen der Introspektion besitzen, der Fähigkeit zu einer unmittelbaren Wahrnehmung jener Fakten, die man zur Welt der Innerlichkeit zählen kann (vgl. CP 5.265.). Selbst diese bleibt vage und fallibel. „Selbst-Empfindungen [...], die zweifellos an Innerlichkeit gebunden sind, werden stets nur situativ verstanden in Beziehung auf konkrete äußere Gegenstände und haben ihre erst situativ verständliche Prädikation“ (Grathoff 1974, 233). Vagheit und Vorläufigkeit von (Selbst-) Erkenntnis beruhen damit nicht bloß auf das Erfordernis, den Zeichenprozess voranzutreiben und weiterzuführen, sie sind ebenso für die Bildung einer Selbstreferenzialität konstitutiv.

Der Prozess der Selbstbildung kann auf die bisherige Logik des Zeichenbildungsprozess voll angewendet werden: Bezeichnen und Selbst-Bezeichnung sind zwei Seiten einer Medaille, ein synchron ablaufender Prozess im Repräsentamen-Interpretanten Übergang. Indem eine auf das Individuum als Zeichen einwirkende Zweitheit mit drittheitlich-symbolischen Vorerfahrungen eines früheren Selbst abgeglichen wird, wird ikonisch eine Hypothese aufgestellt, die zu einem ‚erneuerten‘ Selbst führt. Durch die Bezeichnung eines zweitheitlich wirkenden Gegenstandes, der ebenso oder insbesondere ein anderes Individuum sein kann, generiert Ego gleichzeitig auch eine Hypothese über sich selbst, nach der Alter oder auch ein Gegenstand mit sich selbst in gewisser Hinsicht als selbst-ähnlich wahrgenommen wird. Im Erkennen steckt notwendig stets auch ein Selbsterkennen durch einen Prozess der Differenzierung in einem mehr oder minder vollzogenen Ähnlichkeitsbezug.

Peirce beschreibt diesen Prozess des semiotischen Selbstbewusstseins analog den drei Zeichenbestandteilen als ‚Kategorien des Selbst‘: Primisense ist analog der Kategorie der Erstheit der erste Bereich der Selbstbildung (vgl. CP 7.551). Er ist unmittelbares Bewusstsein und noch nicht bezogen auf etwas. Dieses ‚reine‘ Gefühl wird noch nicht einmal gefühlt, wenn fühlen im Sinne von ‚sich dessen bewusst‘ sein bedeuten soll (vgl. Houser 2000, 46). In der modernen Selbstbewusstseinsforschung bezeichnet dies Gallagher als ein „minimal self“ (Gallagher 2000, 14 f.). Altersense, als der zweite Bereich, ist als zweitheitliche Kategorie der Bereich der Konfrontation, der sich in einer lebendigen Hier und Jetzt Erfahrung auszeichnet, die aber noch fern jeglicher Prädizierung ist. Für Peirce ist Altersense weder ein Begriff noch eine besondere Qualität, sondern lediglich Erfahrung. Diese Erfahrung tritt am vollsten hervor

in der Schockreaktion zwischen einem „Ego“ und „Non-Ego“ (CP 8.266). Die Bedingung der Erfahrbarkeit eines in der Zweitheit stehenden Schocks verweist auf ein Ego-Zeichen, das durch den Bezug auf ein Drittes als Vorerfahrung überhaupt in der Lage ist, eine ikonische Differenz zu einer schockhaften Non-Ego-Erfahrung aufscheinen zu lassen, wodurch etwas Unbekanntes auf das Ego sich bezieht und in Erfahrung überführt werden kann. Die beiden ersten Bewusstseinsmodi können paradoxerweise also nur betrachtet werden, wenn sie bereits im vollzogenen Denken einbettet werden. Dieses Denken als der drittheitliche Bereich des Bewusstseins nennt Peirce „Medisense“ (CP 7.551). „Medisense is the consciousness of a thirdness, or medium between primisense and altersense [...]“ (ebd.). Es ist das Bewusstsein von einem Prozess, bei dem etwas in den Geist gebracht wird (vgl. ebd.), wo also Verbindungen zwischen Erfahrungselementen erkannt werden, indem etwas so verstanden wird, dass es etwas anderes repräsentiert.

Doch wie steht der Instinkt, der für eine Erkenntnis von Gegenständen konstitutiv ist zum Selbstbewusstsein? Die Problematik, die sich dabei zeigt, ist, dass ein Selbstbewusstsein bereits bestehen muss, um relationslogisch, in Referenz zu sich selbst, den Instinkt als Erkenntnisquelle für Gegenstände oder auch andere Individuen einsetzen zu können. Man muss über Drittheiten verfügen im Strom der unendlichen Semiose, so wurde mit Peirce gesagt. Man muss vor allem auch sich selbst drittheitlich in Beziehung zu anderen Entitäten setzen können, um jene Gegenstände instinktiv derart zu sich selbst erschließen zu können, insofern diese all das sind, was man selbst nicht ist oder zumindest in einer Ähnlichkeitsrelation zu sich selbst stehen. Die Konfrontation eines Egos mit einem Nicht-Ego erklärt nicht, woher diese Drittheit stammen soll, zumal auch diese Frage wiederum das Problem ihrer Genese eröffnet.

Peirce illustriert den Beginn des Selbstbewusstseins an einem Beispiel: „It must be about this time that he [the child: A. H] begins to find that what these people about him say is the very best evidence of fact. So much so, that testimony is even a stronger mark of fact than **the facts themselves**, or rather than what must now be thought of as the **appearances** themselves. (I may remark, by the way, that this remains so through life; testimony will convince a man that he himself is mad.) A child hears it said that the stove is hot. But it is not, he says; and, indeed, that central body is not touching it, and only what that touches is hot or cold. But he touches it, and finds the testimony confirmed in a striking way. Thus, he becomes aware of ignorance, and it is necessary to suppose a self in which this ignorance can inhere. So testimony gives the

first dawning of self-consciousness“ (CP 5.233).

Durch das Berühren des heißen Ofens, kommt es im Kind zu einem Aufdämmern von Selbstbewusstsein, sagt Peirce. Peirce nennt es auch das Erkennen eines „private self“ (CP 5.225, 5.266). Die Proposition (*testimony*), die warnenden Hinweise des Erziehungspersonals, dass der Ofen heiß ist, ist eine semiotische Zweitheit, die zum Verständnis für das Kind begründungspflichtig ist. Die Aussage kann dem Kind aber auch als drittheitliche Vorerfahrung dienen, die es durch die leibliche Erfahrung des tatsächlichen brute facts, repräsentiert im heißen Ofen, zur Bestätigung erfahren lernt, insofern es einen ikonischen Bezug von drittheitlicher *testimony* und zweitheitlicher Ofen-Erfahrung herstellt: Das Kind „finds the testimony confirmed“, sagt Peirce, wodurch es zu einem Selbst erwacht.

Das Problem besteht hier darin, dass zum Verständnis der drittheitlichen Aussage (*testimony*) bereits ein drittheitliches Selbst bestehen muss, um diese ‚testimony‘ verstehen zu können, und so weiter und so fort. Ein Selbst muss also bereits, in welcher Form auch immer, vorhanden sein und Peirce illustriert durch die Ofen-Erfahrung vielmehr ein ‚erneuertes‘ Selbst, könnte man meinen. Trotzdem scheint Peirce die Genese eines Selbst durch dieses Beispiel illustrieren zu wollen. Man kann die Stelle auch so interpretieren: Mit der Erfahrung der Hitze des Ofens wird ein bereits bestehendes rudimentäres Ego mit einem Non-Ego konfrontiert, deren Relation durch die entlehnte Drittheit des anderen beim Kind ein Bewusstsein ‚ex novo‘ emergieren lässt und zu einem Selbst führt. Da das Kind bei Peirce offenbar selbst noch kein drittheitlich-symbolisches Wissen besitzt, aus dem es zweitheitliche Erfahrungen in Analogie setzen kann, erhält es diese durch den anderen. Die drittheitliche Bedeutung zu der leiblichen Erfahrung des Kindes werden vom Erziehungspersonal quasi ‚vorgeschossen‘, aus der heraus das Selbst entstehen kann. Wie das Kind diese Drittheiten überhaupt verstehen kann und welche epistemisch-konstitutive Funktion der andere im Erkenntnisprozess spielt, bleibt dabei aber offen. Ein Bewusstsein ‚ex novo‘ wäre dagegen von einer zu bestätigenden ‚testimony‘ unabhängig, zumindest wäre deren Funktion im semiotischen Prozess unklar.

Bei Mead entspricht das Verhältnis eines Egos, das auf Zweitheiten reagiert der Spontanitätsinstanz ‚I‘. Es ist die „[...] Reaktion des Organismus auf die Haltungen anderer [...]“ (Mead 1973, 218). Die drittheitlich symbolische Erfahrung des anderen, die der Zweitheit erst Bedeutung verleihen, ist bei Mead das ‚ME‘, die internalisierte „organisierte Gruppe von Haltungen anderer, die man selbst einnimmt“ (ebd.). In dieser Dialektik erwächst das

Individuum zu einem Self. Aber auch bei Mead scheint nicht die konstitutive Funktion herausgestellt, die ein anderes Individuum in seiner besonderen Funktion als innerartlicher Partner für den Selbstbildungsprozess einnimmt. So könnte man bei Peirce fragen, wozu das Kind den Anderen *als* Anderen überhaupt braucht, um zu einem Selbst erwachen zu können. Dass die Semiose als unendlicher Regress von Zeichen bei Peirce immer schon da zu sein scheint, schiebt die Antwort der erstmaligen Genese eines Selbst vielmehr vor sich her. Denn faktisch wird in der Ontogenese ein Selbst generiert, das für Zeichenprozesse aller Art konstitutiv ist. Andererseits widerspricht das Moment einer *erstmaligen* Genese der Logik der unendlichen Genese.

Die oben beschriebenen Bewusstseinsbereiche sind logisch analog zu den drei Zeichenbestandteilen. Peirce beschreibt die Bildung eines Selbstbewusstseins als ein auf sich selbst angewendeter Zeichenbildungsprozess. Die besondere Bedeutung, die Peirce Zweitheiten bei der Bildung eines Selbst zumisst – seien sie die Hitze des Ofens, durch Irrtum (vgl. CP 5.234) oder auch einer Enttäuschung (vgl. Müller 1999, 108), erklären aber nicht bereits die semiotische Eigenart eines Zeichens, das in der Lage ist, sich auf sich selbst zu beziehen.

Selbstbewusstsein, so Peirce, ist ein „knowledge of ourselves. Not a mere feeling of subjective conditions of consciousness, but of our personal selves“ (CP 5.225). Im Moment der Entstehung fällt das Zeichen auf sich selbst zurück (vgl. Henrich 1967, 11). Henrich spricht von einem „Rückgang in sich selbst“, der dadurch zustande kommt, „dass sich das Subjekt zu seinem eigenen Gegenstand macht“ (ebd., 13). Es abduziert sich selbst als Zeichen durch einen Schlussakt der Selbstrepräsentativität (vgl. Schönrich 1990, 351), der sich außerhalb der Zeichen, quasi proto-semiotisch, durch den Akt einer „Metarepräsentation“ (Müller 1999, 108) vollzieht. Und Neshier ordnet diesen Erkenntnisakt einer *prä*-prädikativen Phase des Erkennens zu (vgl. Neshier 1990, 31). Erst mit der Einleitung eines Selbstbewusstseins ergibt sich daraus eine unendliche Folge von Selbstrepräsentationen, indem das Denken als Zeichen selbst gedacht werden kann. Man wird zu einem selbstbezüglichen, mit sich selbst identischen Symbol, das den semiotischen Prozess über sich selbst ablaufen lassen kann.

Peirce illustriert die Eigenart eines „pure self-consciousness“ auch an der Parabel einer auf dem Land liegenden Landkarte, die das Land abbildet aber auch sich selbst abbildet und innerhalb dieser Abbildung wiederum selbst abgebildet wird und so weiter und so fort bis ins Unendliche (vgl. CP 5.71). Diese Anwendung auf sich selbst birgt, wie gezeigt, die logisch-

epistemische Problematik, dass die Entstehung eines Selbst Peirce einerseits als ein (abduktives) Epiphänomen begreift, das auf der Logik der Semiose basiert, das geronnenes Selbst wiederum sich andererseits nur denken lässt, wenn ein Selbst bereits bestanden hat. Sellars beschreibt dies auch als das „paradox of man’s encounter with himself“, nach dem „man couldn’t be man until he encountered himself“ (Sellars 1963, 6). Der Akt der Selbstwerdung soll also einerseits das Ich erstmalig vorstellen, indem das Ich sich auf sich selbst zurückwendet, doch andererseits konstituiert sich das Ich gerade erst in diesem Akt (vgl. Tugendhat 1979, 62), insofern es logisch eben nicht bereits auf ein bereits vorhandenes, mit sich selbst identisches Ich zurückgreifen kann. Das ist ein logischer Widerspruch, der beide Momente nicht zu harmonisieren vermag. Die Möglichkeit der erstmaligen Entstehung eines Selbst, welches noch kein Selbst ist, muss jedoch immer schon unterstellt werden, da die Entstehung eines Selbst, das sich selbst einleitet oder zu begründen vermag, auf eine logische Aporie rausläuft, die auch empirisch so nicht anzutreffen ist. Denn dass Selbstbewusstsein einen Anfang nimmt, weiß auch Peirce: „There is no known self-consciousness to be accounted for in extremely young children“ (CP 5.227). Es muss also eine wie auch immer geartete *vorgängige* Struktur im Akt des Entstehens angenommen werden, die im Moment der Selbstheit nicht bereits ein Ich gewesen ist. Andererseits muss dieses Ich ein selbstreferenzielles, mit sich selbst *identisch* erfahrbares, Ich sein, das durch Erkenntnisakte von sich zu abstrahieren in der Lage ist, insofern erfahrbare Entitäten, sich selbst eingeschlossen, als zu sich ähnlich erfahren werden können. Beide Momente müssen in logischem und epistemischem Einklang gebracht werden, um das Paradox aufzulösen.

Das weiß auch Tugendhat, jedoch ist bei ihm Selbstrepräsentativität ein mit sich selbst identisches Ich, welches aber nicht bei der Proposition Ich = Ich, wie sie Fichte als die Identität von Subjekt und Objekt formuliert hat (vgl. Tugendhat 1979, 62), stehen bleiben. Ein reines, epistemisch mit sich selbst identisches Ich ist nicht in der Lage, *überhaupt* etwas zu erkennen (ebd.), da man sich selbst als ein Selbst nicht vollends hintergehen kann. Die Identität von Subjekt und Objekt im reinen Selbstbezug ist als solches nicht unmittelbar erfahrbar. Dazu muss Differenz einkehren. Es muss um die ikonische Ähnlichkeitsrelation erweitert werden, in der das Selbst in Relation zu etwas oder sich selbst gestellt werden kann. Beide Momente – das Identische und das Ikonische – müssen für sich genommen existieren und miteinander in Einklang gebracht werden, denn auch differenztheoretisch wäre zu fragen, woher dieses Ich den ikonischen Behauptungswert, sich als ein selbst-ähnliches hinterfragen zu können,

überhaupt herhat.

Die Bedingungen der Möglichkeit (propositionale) Ähnlichkeitsrelationen behaupten zu können, setzt vielmehr ein mit sich selbst identisches Ich voraus, das im Akt des Behauptens jedoch nicht mehr sichtbar oder erfahrbar ist. Erst dann ist dieses Ich jedoch in der Lage, Etwas oder Jemanden in Ähnlichkeit zu sich selbst stehend erfahren zu können. Und es ist dadurch sogar in der Lage, sich selbst in Ähnlichkeit zu *sich* oder etwas anderem zu erfahren zu können: es erinnert sich biographisch an ein früheres Ich oder antizipiert ein zukünftiges und schließt auf der Folie seines einheitlich-identischen Selbstverstehens, dass es so oder so *ähnlich* war oder so sein wird. Das Ikonische muss somit immer nachgeordnet auf Grundlage des Identischen verstanden werden. Das different Ähnliche im Rahmen der sukzessive komplexer werdenden Semiosen lässt ein Selbst, wenn überhaupt, bloß residual aufdämmern. Es hinkt dem Selbstidentischen nach. Als Erkenntnismodell hat es die propositionale Grundstruktur: Ich weiß, dass [X ist P], die Schnädelbach als Propositionalitätsthese bezeichnet (vgl. Schnädelbach 2004, 216). Das Selbst-Identische muss aber hier schon vorausgesetzt werden, in der Form: Ich=Ich erfährt oder erleidet, dass [X ist P]. Dessen Genese ist aber hier nicht sichtbar, da die Propositionalitätsthese bereits auf Grundlage eines different-monologisch wahrnehmenden, denkenden und handelnden Ich Aussagen über die Welt treffen kann. Den ändern jedoch durch eine ausschließliche Logik der Differenz erfahren zu wollen, erzeugt aber kein kohärentes, mit sich selbst identisch erfahrbares Ich.

Schnädelbach beabsichtigt mit seiner These, die Tilgung des identischen Selbstbezugs der Form Ich = Ich, da Gegenstände, so die These, stets auf ein immer schon vorgängiges Wissen *behauptet* werden können. Ich kann einen Gegenstand oder mich selbst nicht direkt erfahren, sondern stets als Vermittlung, wie auch Peirce sagt. Dem ist selbstverständlich zuzustimmen, doch braucht die Vermittlung von Entitäten eine nicht weiter hintergehbare Kontrastfolie des Identischen, auf der alle jetzigen und möglichen Gegenstände als mir bloß Ähnliche (instinktiv) antizipiert werden können. Beide Momente müssen zusammenfließen, um Erkennen zu ermöglichen, im Sinne einer asymmetrischen Symmetrie. Durch einen monologischen Akt der Erkenntnis ist dies jedoch nicht möglich. Ziel muss es also sein, die interindividuelle Genese dieser asymmetrischen Symmetrie zu beleuchten, in dem konsequent der andere in den semiotischen Erkenntnisprozess hereingeholt wird.

5.2 Das Ähnliche und das wechselseitig Identische

Anhand dieser Grundstruktur des Erkennens ist es bloß ein weiterer kleiner Schritt, um die Bedingungen ihrer Genese zu bestimmen: So ist ein mit sich selbst identisches Ich nicht nur in der Lage, jene Klasse von Ähnlichkeiten aller Entitäten (instinktiv) zu antizipieren, es ist auch in der Lage, jene Entitäten zu bestimmen, die mit ihm ‚identisch‘ sind, im Sinne eines Gleich-Verhaltens, Denkens und Wahrnehmens. Auf dieser Basis ist es wiederum in der Lage, ikonische Besonderheiten bestimmen zu können.

Wechselseitige Gleichheit – intuitiv erfahrbare und analytische – kann jedoch ausschließlich Interindividualität zugesprochen werden. Damit ist ein anderes Individuum in den Erkenntnisprozess hereingeholt. Die Genese des Selbst fundiert damit in der Annahme eines wechselseitig erfahrbaren Identischen im anderen qua Interindividualität.

Der andere ist mir nicht bloß ähnlich, sondern wird durch Ego als identisch erfahren. Damit wird ein Bezugspunkt in der Sozialisation konstruiert, auf den Ego sich ungekürzt als ein Einheitliches identifizieren kann. Erst dadurch wird es überhaupt möglich, Gegenstände von Individuen differenzlogisch unterscheiden zu können. Die Genese des Selbst-Identischen Ich muss somit aus der Logik der monologischen Genese des Selbst ausgelagert und in die Logik der Interindividualität gelegt werden. Ikonizität für sich gesprochen legt die Logik des Selbst nicht dar, sondern verschleiert die Bedingungen der Selbsterkenntnis, die es in Gang setzen. Andererseits wäre im Sinne einer ikonisch aufsteigenden Erkenntnis das Selbst immer nur so weit entwickelt, wie es der Stand der symbolischen Erfahrung zulässt. Wie noch zu zeigen sein wird, zeigt die frühe Sozialisation des Kindes aber einen radikal anderen Weg, auf dem ein wechselseitig Identisch-Sein mit dem anderen dem symbolischen Verstehen immer schon vorausgeht.

Eco, der die Problematik des ikonischen Differenzdenken für die Genese von Erkenntnis offenbar erkennt, umgeht die paradoxe Rekursivität durch die Annahme, dass Zeichen in gewisser Hinsicht durch ein Datum der Außenwelt motiviert sein können. Peirce vollzieht dies durch die Annahme der Konfrontation des Egos mit einem Non-Ego. Es sei etwas an den Phänomenen, das nicht ignoriert werden kann, sagt Eco. Er bezeichnet dieses bestimmende Moment als Tendenz- oder auch Resistenzlinie (vgl. 2003, 143 ff.). Erst durch diese werden wir daran gehindert, ein Schnabeltier als Wachtel oder Biber wahrzunehmen, so Eco (ebd.). Damit beschreibt Eco ein quasi implizites, angeborenes Wissen im Menschen, das einen daran

hindert, völlig arbiträr Schemata zu bilden. Und ‚arbiträr‘ meint in diesem Kontext der Einhalt völlig ausufernder Differenzbeziehungen. Eco sucht damit also eine Struktur der wechselseitigen Gleichheit im Menschen, auf der Erkenntnisse arbiträr stattfinden können. Die Annahme eines angeborenen Moments verlegt die Tendenzlinie jedoch nicht in Interindividualität, sondern in einer mentalen Struktur des monologischen Subjekts. Diese ist notwendig auch in Alter, jedoch beschreibt Eco nicht, welche konstitutive Funktion der Andere dabei einnimmt. Angeborene Schemata machen das monologisch handelnde Subjekt vom Anderen vielmehr unabhängig. Es fehlt das bindende Moment.

Peirce versucht die Genese eines Selbst nicht durch angeborene Dispositionen zu lösen, sondern durch die Annahme einer immer schon vorgängigen Intersubjektivität in der Logik der unendlichen Semiose, durch welche Drittheiten von Alter an Ego vorgeschossen werden (vgl. Ofen-Beispiel). Das Problem der erstmaligen Genese stellt sich damit erst gar nicht. Virulent wird es erst in der ontogenetischen Erkenntnisgenese des Kindes, das noch über keine Inhalte verfügt, und die vom Anderen vorgeschossenen Inhalte dadurch nicht zu verstehen vermag. Dennoch verbirgt sich auch bei ihm die Notwendigkeit der Annahme eines ‚wechselseitig Identischen‘, durch welche Erkenntnisse nicht different-ikonisch weitergereicht, sondern wechselseitig identisch qua Interindividualität eingeleitet werden. Diese findet sich jedoch nicht mehr im Rahmen seiner Semiotik. Peirce begreift Sozialität als das sukzessive Verstehen wechselseitig vermittelter Symbole, ohne die notwendigen Bedingungen für Interindividualität mit seiner Semiotik zu verbinden. Das kann er auch nicht, da ein wechselseitig Identisches für ihn immer schon auf ein transzendentes Apriori, ein nicht mehr durch Zeichen ergründbare Realität dahinter verweist, die er mit seiner Kant-Kritik (vgl. CP 5.452, 5.525; siehe dazu auch: Apel 2016, 29 f.) und der Begegnung mit der unendlichen Semiose, nach der alles Denken in Zeichen sich vollzieht, tunlichst vermeiden wollte. Und indem Interindividualität durch ein wechselseitiges Identifizieren von Individuen bei Peirce ausgeklammert wird, vollzieht sich Erkenntnis monologisch-differenztheoretisch. Dennoch bedarf es ein die Individuen verbindendes Moment. Peirce ist dabei auf ein wechselseitiges *Anerkennen* der monologisch ermittelten Symbole im Zeichenprozess angewiesen. Kind und Anderer im Ofen-Beispiel werden durch die Anerkennung der Zeichen relational und intersubjektiv erst vermittelt, auf die Zweitheit (der heiße Ofen) als ein äußeres Moment der Wirklichkeit hinweist. Es ist ein *Konsens* der monologisch erworbenen Erkenntnisse im Zeichenprozess von Nöten, die Individuen bei Peirce verbindet. Tugendhat beschreibt

Intersubjektivität sprechakttheoretisch dadurch, indem der Wahrheitsgehalt von Behauptungen durch Andere bestätigt wird (vgl. Tugendhat 1979, 88 f.). Intersubjektivität wird damit durch einen wechselseitigen Konsens von Erkenntnisansprüchen zwischen zwei Sprechern erzeugt, die beide dasselbe meinen.

Peirce konzipiert diesen Gedanken im Rahmen seiner Konsenstheorie der Wahrheit, seiner „method of science“ (CP 5.315, 5.384), deren Ziel einer idealtypisch gedachten Wissenschaftlergemeinde in der totalen Negation von Unwissenheit und Irrtum besteht (vgl. Oehler 1995, 69). Theoretischer Ausgangspunkt seiner These bildet das geronnene Selbst, durch welches ein Verständnis für *error* und *ignorance* allen Wissens erstmalig im Individuum zum Tragen kommt. Denn „ignorance and error are all that distinguish our private selves from the absolute ego of pure apperception“ (CP 5.235). Die Vorläufigkeit, Vagheit und die damit verbundene Relativität allen Wissens sind mit Glauben und persönlichen Überzeugungen als Behauptungen (*proposition*) verbunden (vgl. CP 5.375) und machen es in Folge aber zwingend erforderlich, dass Wissen erst dadurch zu haben ist, wenn die individuellen Einzelerkenntnisse intersubjektiv, durch einen Konsens der Meinungen, in Einklang gebracht werden. Das Streben nach Wahrheit muss demnach etwas sein, das zustimmungsfähig ist (vgl. Erny 2005, 189), aber vor allem auch einer Zustimmung bedarf (vgl. CP 5.356). Um den in der unendlichen Semiose gedachten ontologischen Status der Vagheit und Vorläufigkeit des Wissens zu überwinden, muss Wissen idealtypisch zu einem finalen Endpunkt eines idealen oder finalen Interpretanten gedacht werden (vgl. CP 8.315).

An dieser Stelle kommt das verbindende Moment des wechselseitig Identischen zur Geltung: Möglich wird die Überwindung von Vagheit und Vorläufigkeit allen Wissens nur durch den Konsens der Meinungen in einer unendlichen Forschergemeinschaft eines unendlichen Forschungsprozesses, der das sukzessive anwachsende Wissen im Erkenntnisgegenstand zu einem „ideal state of complete information“ (CP 5.316) treibt.

Und was heißt der Stand der vollständigen Information? Die im jeweils individuellen Erkenntnisprozess zusammengeführte zeichenhafte Wahrheit eines Gegenstandes offenbart in diesem Zustand des ‚ideal state‘ die Realität des Zeichens (vgl. CP 5.311). Als Konsens ist dies möglich, da dieser als kommunikative Übereinkunft selbst ein Zeichen ist und damit immer schon Teil eines dynamischen Objekts. Demnach können wird durch organisiertes, „schließendes Denken entdecken, wie die Dinge wirklich sind“ (Oehler 1995, 67), indem nämlich durch eine induktive Heuristik der abduktiv hypothetisierten Erkenntnisse aller

Einzelnen einer unendlichen Forschergemeinschaft „die Wahrheit von Hypothesen *in the long run* approximiert werden kann“ (Apel 2016, 311; CP 5.199 und 5.170). Das in jedem abduktiven Schluss zum Ausdruck gebrachte Mögliche muss dadurch wirklich werden können. Einerseits muss das Reale eine permanente und erschöpfliche Möglichkeit der Wahrnehmung sein, andererseits muss dieses aber auch prinzipiell erkennbar sein, indem es in seiner Ganzheit einzuholen ist. Erst die Annahme einer „infinite future“ vermag beide Forderungen zu harmonisieren: nämlich Möglichkeit in Wirklichkeit verwandeln, „ohne die Unerschöpflichkeit des Möglichen und die Begrenzung des Aktuellen in Frage zu stellen“ (Oehler 1995, 69). Die Schildkröte wird demnach von Achilles in einer unendlichen Zukunft doch eingeholt.

Die Definition von Realität, die sich in Peirces Konsens-Theorie ausdrückt, ist die „ideal perfection of knowledge by which we have seen that reality is constituted “ (CP 5.356). Gegenstand und Individuum werden sich in diesem idealen Zustand *identisch*. Induktion gilt in diesem Sinne lediglich als heuristisches Prinzip, Wahrheit und Realität sukzessive in Einklang zu bringen, nicht als *faktische* Verifikation des Erkenntnisgegenstandes.

Denkt man diesen Zustand im Idealfall als erreicht, wird Schließen nicht mehr notwendig, da die unendliche Semiose eines Erkenntnisgegenstandes an ihren natürlichen Endpunkt gekommen ist. „In dem Maße, wie Unwissenheit und Irrtum verschwinden“, so Oehler „werden die Menschen sowohl miteinander als auch mit dem Göttlichen identisch“ (Oehler 1995, 70). Es erfolgt eine „Transzendenz ins Metaphysische und ins Religiöse“ (ebd.), ein Zustand, in dem Relationen zwischen den Gegenständen und die Notwendigkeit ihrer Vermittlung aufgehoben sind. Schelling spricht von einer „Ablegung aller Differenzen“ durch welche die Selbstheit bzw. die Seele „zur Identität mit dem Unendlichen sich läutert“ (Schelling 1804, 72). Die Erkenntnis der Realität lediglich *einer* phänomenalen Entität durch die Aufdeckung ihrer aktuellen und möglichen relationalen Verbindungen (dynamisches Objekt) führt zwangsläufig zur Erkenntnis von Allem, was phänomenologisch möglich ist, da Alles mit Allem – alle hypothetischen Anschlussmöglichkeiten in einer Kette von Zeichen – in ikonischem Zusammenhang steht. Denn, so Peirce: Ein Ereignis, „das nicht mit anderen Ereignissen verknüpft werden kann, ist unreal“ (Peirce MS 478). Die Ästhetik steht dafür illustrativ Gewähr: Man sieht es vor allem bei abstrakten Kunstwerken, deren gesellschaftlich subversives Moment dadurch zum Tragen kommt, indem festgefahrene Routinen aufgerissen werden können und Zusammenhänge erschlossen werden, die bisher nicht denkbar waren

(siehe dazu auch: Menke 1991, 260 ff.; Iser 2006, 192). Es können prinzipiell unendlich viele ikonische, analogische, metaphorische oder metonymische Zusammenhänge konstruiert werden. Das, was denkbar möglich ist, ist insofern bereits real, wenn es auf dem Blatt steht und dadurch notwendig praktische Konsequenzen nach sich zieht. Durch die Enthüllung aller denkbaren Möglichkeiten als Repräsentationen eines Objekts, wird das Kant'sche Ding an sich enthüllt. Bei Peirce ist es das dynamische Objekt. Und da der Mensch selbst eine semiotische Entität ist, die sich als ein Zeichen qua Vermittlung als in Relation zu etwas stehendes als etwas Bezeichnetes erfahren kann, entsteht durch den Zustand der völligen Aufdeckung aller möglichen Relationen zwischen Subjekt und Objekt ein wechselseitig identisches Verstehen mit jenen Entitäten, die zu jener Aufhebung ebenso in der Lage sind: der Andere. Indem der Mensch also mit sich selbst identisch wird, fällt er sofort auf das zurück, was seine Fähigkeit zur Differenzierung überhaupt gewährt hat. Das Erkennen von Relationen in Bezug zu sich selbst ist keine Fähigkeit, die er *durch* sich selbst gewinnen kann, sondern durch jene Entitäten mit denen er sich (einst) als wechselseitig identisch erfahren hat. Damit stellt Peirce das hintenan, was immer schon gegeben ist.

Dieser Zustand der völligen Differenzlosigkeit, der Erfahrung des „hic et nunc“ (Eco 2016, 108) ist jener, wie man ihn durchaus Kindern vor jeglichem symbolischen Verstehen zuschreiben würde. Freud bezeichnet dies auch als primären Narzissmus, als ein ‚ozeanisches Gefühl‘ des miteinander Eins-Sein (vgl. Freud 2007, 31), durch welches sich das Kind aber auch die Mutter in einer Symbiose der undifferenzierten Differenziertheit befinden. Sie befinden sich in einem Zustand des wechselseitigen identisch Erfahrens, der völligen Zweck- und Funktionsfreiheit, einer nahezu völligen Relationslosigkeit, deren Aufrechterhaltung nicht auf Bedingungen und schon gar nicht auf Konsens gegründet sein darf. Bedingungen ist die Ebene der vertraglichen, auf Konsens orientierter, Übereinkunft in der es um den Austausch der im monologischen Besitz befindlicher Symbole geht: eine spezielle Ebene des Gemeinsamen, die von ihrer Nachfrage lebt und auf Annahme angewiesen ist, die, wenn sie als Grundbedingung der Erkenntnis verstanden wird, das übergreifend Gemeinsame beschneidet. Kinder, die als Zweck- und Funktionsträger in der Sozialisation verstanden werden, die also das wechselseitig Identische im Anderen nicht erfahren, sind nicht in der Lage, ein alle Möglichkeiten der Differenzierung antizipierendes Selbst zu entwickeln. Im Selbst-Identischen steckt ein allgemeines Prinzip das Besondere, ikonische im Anderen antizipieren zu können.

Das wechselseitig Identische ist, wie bei Peirce gezeigt, kein idealtypisch angestrebter, fiktiver

Zustand, jedoch ist er in seiner dialektischen Verbindung zum different-ikonischen ein äußerst fragiler, der Unterschiede ‚magisch‘ anzieht. Erst an jener Stelle, wo eine Gemeinsamkeit besteht, können Unterschiede überhaupt erst erkannt werden.

Erkenntnisgenese durch Ähnlichkeitsrelationen setzen bereits ein bestehendes Selbst voraus. Durch die Antwort der aufsteigenden Erfahrbarkeit umgeht Peirce ein selbstidentisches Konzept. Aus diesem Grund bedarf er auch eine Theorie der interindividuellen Konsensbildung, durch welche Bedeutungen, und damit auch ein Verständnis eines Selbst, im Diskurs hergestellt werden müssen, was wiederum die Problematik mit sich bringt, zu begründen, an welche epistemischen Bedingungen sich diese orientieren. Außerdem ist damit die Frage provoziert, was eigentlich epistemisch begründet, dass man sich mit Individuen ähnlicher versteht als mit einem Hund oder einem Türnagel.

Erst die paradoxe Verbindung des sich mit etwas als *identisch* Erfahrens bei gleichzeitiger Möglichkeit der Konstitution von Ähnlichkeitsrelationen erzeugt eine unhintergehbare Interindividualität, die den Möglichkeitsspielraum der unendlichen Zeichengenesen einleitet und auf ein Fundament der spezifisch innerartlichen Erkenntnisgenese stellt. Die Bedingungen der abduktiven Schlüsse werden durch dieses konstitutive Verständnis von Sozialität einerseits erst erschaffen, aber auch auf dieses insofern festgelegt, als dass Erkenntnis ausschließlich durch diese Kontrastfolie des Sozialen sich vollzieht.

Peirce setzt in seiner Erkenntnistheorie ein ‚wechselseitig identisches‘ Verstehen von Individuen damit immer schon voraus. Er stellt dies jedoch nicht zu *Beginn* einer jeden Sozialisation, da Identität an sich für Peirce ein transzendentes Erstes und die Aufhebung der unendlichen Vermittlung aller Erkenntnis implizieren würde. Aus diesem Grunde ist das wechselseitig Identische bei Peirce ein kontrafaktisches ideales *Ende*, eine regulative Idee einer konsenssuchenden Forschergemeinschaft, durch welche „vollkommene Intersubjektivität“ erst dann erreicht ist, „wenn zwei Individuen die vorfindliche Welt auf ganz genau die gleiche Weise deuten und so zu deckungsgleichen Denotaten und Konnotaten kommen“ (Kuehs 2015, 331). Peirce zeigt zwar damit, dass das, was mit der Infinite Community im wechselseitig identischen Verstehen der Individuen erst ‚hergestellt‘ werden muss, nicht bereits bestanden hat, aber dennoch möglich ist. Doch das, was möglich ist, muss, wie gezeigt, auch real sein. Für das hiesige Verständnis von Sozialität muss das Identische nicht ausschließlich am Ende allen Erkennens, sondern bereits zu Beginn aller möglichen Erkenntnis gedacht werden, um Sozialität als Interindividualität einzuleiten.

Oehlers Peirce Zitat, nach der die Menschen in dem Maße miteinander identisch würden, wenn Unwissenheit und Irrtum *verschwinden*, kann so umformuliert werden, dass in dem Maße, wie Unwissenheit und Irrtum zu Beginn des Sozialisationsprozess aufgrund der fehlenden symbolischen Kenntnis des Kindes von der Welt noch gar nicht *vorhanden* sind, die Bedingungen für ein wechselseitig Identisches im Aufeinandertreffen von Individuen erstmalig zum Tragen kommen. Folgt man der kategorialen Logik einer immer schon durch Zeichen durchdrungenen Welt, so laufen beide Momente im Wesentlichen auf dasselbe hinaus. Diese Logik der Einheit von Anfang und Ende, der vom Allgemeinen im Besonderen und der unendlichen vielen Besonderheiten im Allgemeinen ist in Peirce Philosophie der Kategorien und der des Kontinuums bereits angelegt (vgl. CP 3.417). Jegliche Entitäten sind nicht nur relational in einem Kontinuum miteinander verbunden, sondern auch im konkret realisierten Zeichen, als etwas Besonderes, in der das (drittheitlich) Allgemeine als Spielraum des Möglichen immer schon aufscheint (vgl. CP 5.186). Der Moment der absoluten Vermittlung als auch jener der absoluten Relationslosigkeit sind logisch zwei Seiten einer Medaille. „The hereness and nowness of them are indeed ultimate“ (CP 1.405). Und an anderer Stelle spricht Peirce von der Drittheit, als Allgemeinheit, die sich über uns in unseren Wahrnehmungsurteilen (*perceptual judgments*) ergießt (*pours in upon us*), wobei alles schlussfolgernde Denken auf Wahrnehmung der Allgemeinheit und Kontinuität bei jedem Gedankenschritt hinausläuft (vgl. CP 5.150). Unsere Gedanken, so Peirce, sind derartig von Allgemeinheit durchtränkt, dass alles ausschließlich von diesem Standpunkt aus betrachtet wird (vgl. Peirce MS 942).

Für Peirce ist die wechselseitig identische Wahrnehmung des Allgemeinen im Anderen keine konstitutive Bedingung von Sozialität. Auf Basis der These einer für die Erkenntnisgenese konstitutiven innerartlichen Verbindung kann Peirces Sozialontologie jedoch derart ausgelegt werden: Der Andere erscheint demnach durch die relationslose, symbolisch unvermittelte Welt als ultimative Drittheit. Noch bevor er für das Kind in seiner *besonderen* (ikonischen) Weise epistemisch als Zeichen an Bedeutung gewinnt, ist er für es ein Allgemeines. Mit der ersten Verursachung, der Bildung eines ersten Zeichens der Bedeutung, treten Ego und Alter als wechselseitig nicht-identische Entitäten auseinander. Die wechselseitig verbindende Allgemeinheit, durch welche sie sich als Subjekte erfahren lernten, bleibt. Durch das differente Auseinandertreten lernen sie sich und alles andere ikonisch wahrzunehmen, insofern sie als besondere Zeichen, das sie geworden sind, eine eigene zeichenhafte Raum-Zeitstruktur

verursachen.

Das wechselseitig Identische als unvermittelte Unmittelbarkeit vollzieht im Individuum quasi eine artspezifische Spiegelung des Möglichkeitsraums. Der Spielraum möglicher Bedeutungen im gebrannten Kind im Ofen-Beispiel entsteht nicht durch die Indexerfahrung an sich oder der nachgetragenen Bedeutung, sondern durch eine zuvor wirksame, wechselseitig identische Erfahrung mit dem Anderen. Ansonsten müsste erklärt werden, warum Makaken nicht bei jeder Stressreaktion zu einem selbst-Identischen Ich-Bewusstsein erwachen. Dass sie das eben nicht tun, liegt daran, dass sie sich nicht derart mit ihren Artgenossen identifizieren, wie es Menschen tun.

„Erst auf der Basis wechselseitiger Anerkennung bildet sich Selbstbewusstsein, das an der Spiegelung meiner im Bewusstsein eines anderen Subjektes festgemacht sein muss“ (Habermas 1969, 13). Darüber hinaus darf nicht vernachlässigt werden, dass die Spiegelung der ‚Ideen-Sphäre‘ Peirces an eine somato-physiologische Drittheit gebunden ist. Daraus erwächst das unvergleichliche Verständnis, dass „ich weiß, dass ich ein Wesen von der und der Art bin“ (Vosgerau 2009, 9).

Im absolut unvermittelt wechselseitig sich identisch Seins werden jene Möglichkeitsspielräume erzeugt, die der Abduktion ihre Grundlage als Entscheidungsspielraum geben und aus der das monologisch denkende, mit sich selbst identische Individuum schöpft. Peirce bezeichnet diesen Möglichkeitsraum des Allgemeinen als das oben besprochene *Would-be* Konditional, das die Kernaussage der für die Abduktion synonym zu verstehenden ‚Pragmatischen Maxime‘ abgibt, nach der Wahrheit und Realität all das ist, was möglich ist.

Die *faktische* Verwirklichung des (wechselseitig) Identischen als das Allgemeine kommt bei Peirce, wie gezeigt, lediglich als regulative Idee zum Tragen. Wenn Individuen jedoch selbst Zeichen, also immer schon Teil der phänomenologisch kategorialen Welt sind, dann sind sie im Modus ihres symbolisch unvermittelten Seins mit jener ‚besonderen‘ Allgemeinheit verbunden, die ausschließlich ein anderes Individuum sein kann, da sie im Zustand ihrer Unvermitteltheit nicht Nichts sind, sondern bereits somatisch kategoriale Drittheit. Peirce geht den umgekehrten Weg: von der monologischen Erkenntnisgenese zu einer zunehmend komplexer werdenden Vermittlung, die Individuen qua Kommunikation dadurch erst zueinander bringen. Peirce schreibt: „Ideas tend to spread continuously and to affect certain others which stand to them in a peculiar relation of affectibility. In this spreading they lose

intensity, and especially the power of affecting others, but gain generality and become welded with other ideas“ (CP 6.104). Peirce geht von der Annahme aus, dass erst mit dem Zugewinn an Abstraktheit der Zeichen (*gain generality*) das Subjekt sich dem Identischen annähert. Dazu wird der Erkenntnisgewinn gebündelt und in eine geordnete Bahn auf dem Weg zu einer ‚ultimate opinion‘ geführt. Das sieht auch Habermas ähnlich. Denn in der Interaktion muss das Individuum seine Erkenntnisse zur Herstellung eines einheitlich Gemeinsamen kommunikativ erst anbieten, um dadurch zu einer verstärkten Sicherung seiner Selbst zu kommen (vgl. Habermas 1969, 177). Unsicherheit und bloßes Meinen gelangen auf diesem Weg zu einer Festigung der Überzeugung über sich und den erfahrbaren Dingen der Welt. Dass Individuen demnach – über die Notwendigkeit hinaus, sich im Konsens mit anderen auseinandersetzen zu müssen – überhaupt etwas über sich selbst erfahren können, liegt daran, dass Erkenntnis bei Peirce eben nicht konstitutiv von einem sozialen Austausch abhängig ist. Die krude Naturerfahrung der brute facts reicht dazu aus. Sozialität und Interindividualität ist diesem Verständnis nach jedoch etwas, das durch *normativ-ethische Prinzipien* der unbegrenzten Gemeinschaft im Konsens *gelernt* werden muss (vgl. Peirce CP 2.655, 6.357), nicht etwas, was von Beginn an gegeben ist. Im Konsens kann man wechselseitig übereinstimmen stets nur über eine Besonderheit im Anderen oder einen Gegenstand. Sozialität, als etwas darauf Vorauszusetzendes, ist dagegen nicht zustimmungsbedürftig, da sie nicht hintergebar ist. Sie muss dagegen immer schon vorausgesetzt werden, um überhaupt zu einem Konsens kommen zu können.

Um nun epistemisch auch begründen zu können, warum Menschen überhaupt dazu tendieren mit Anderen in sozialen Austausch zu treten und ihre individuellen Meinungen für eine gemeinsame, konsensorientierte Erkenntnis teilen zu wollen, nimmt Peirce, abermals über die Semiotik hinaus, eine Eigenschaft im Menschen an, die den Konsensus durch einen *social impulse* anstrebt. Dieser „social impulse“ (CP 2.655, 5.384, 5.378) ist ein Sozial-Prinzip, der die individuellen Überzeugungen mit Anderen in Einklang zu bringen anstrebt. Er ist eine quasi anthropologische Antriebskraft, die individuellen Erkenntnisse, Meinungen und Überzeugungen zu denen der Gemeinschaft zusammenzuführen.

Wenn Peirce nun ‚vollkommene Intersubjektivität‘ erst durch den finalen Konsens verwirklicht sieht, durch welche Individuen sich im unendlichen Forschungsprozess als miteinander identisch erfahren können, so muss seine Erkenntnistheorie von Grund auf monologisch konzipiert sein. Der Hinweis von Viola im Handbuch für Pragmatismus, dass nicht übersehen

werden soll, dass die Peirce'schen Interpretanten-Ketten nicht mit „privaten Gedankenströmen“ gleich zu setzen seien, „sondern immer intersubjektiv angelegt sind“, da die Bedeutungen eines Zeichens „öffentlich“ seien und die Semiose „nur von Dialog und Kommunikation“ fortgesetzt würden (Viola 2018, 5), ist geradezu trivial, da dies lediglich auf ein vorliegendes intersubjektives Sender-Empfänger Modell hinweist, nicht aber die konstitutive Logik der spezifisch menschlichen Wechselseitigkeit zu begründen vermag. Sicherlich vollzieht sich Peirces Semiotik nicht als ‚private Gedankenströme‘, zumal somatische Aspekte im Affiziertwerden durch brute facts immer schon miteinspielen. Sozialität im hier gemeinten Sinne vermag seine Zeichen- und Bedeutungstheorie jedoch nicht auszudrücken.

Das Selbst ist bei Peirce die Fähigkeit eines Zeichens, sich auf sich selbst zu beziehen. Als ein Selbst-Identisches ist es ausschließlich als regulative Idee denkbar. Es ist bei Peirce stets etwas Unfertiges, dem sich nur sukzessive angenähert werden kann. Der Übergang von der ersten unvermittelten Wahrnehmung zu einem ersten bewussten Wahrnehmungsschluss, der erstmalig ein selbstreflexives Zeichen im Übergang von Natur zu Kultur hervorbringt, vollzieht sich bei Peirce durch ein abduktives Epiphänomen. Es wird durch zweitheitliche Einflüsse ausgelöst, die nicht notwendig sozial bedingt sind (Non-Ego). Das Epiphänomen des Selbstbewusstseins bleibt aufgrund der fehlenden Annahme eines wechselseitig identischen Verstehens von Individuen jedoch getrennt. Es ist bei Peirce der abduktive Sprung von der unvermittelten Erstheit zu einem ersten vermittelten Selbst, der auf den Möglichkeitsraum einer evolutionär geronnenen, *außersozialen* Drittheit zugreifen muss, nicht auf ein Identisches im Anderen. Die Annahme des wechselseitig identischen Verstehens würde der These einer nach Peirce immer schon gegebenen vorsozialen Welt der Zeichen vielmehr transzendental einschränken. Apel sagt, dass Peirce es darum geht, die Entstehung der *ersten* Prämissen „auf einen logisch vermittelten Informationsaustausch jedes einzelnen Menschen mit der Natur zurückzuführen“ (Apel 2016, 308): vom monologischen Schluss, über den zweckrationalen sozialen Austausch, hin zu einem wechselseitig Identischen am Ende der Zeit (vgl. CP 5.212).

Allgemeinheit scheint bei Peirce in jeder Wahrnehmung, in jedem Akt des Denkens und in jeder Handlung auf. Es ist das Moment einer abduktiven Schlussfolgerung, die zu ihrer Erkenntnis auf einen unendlichen Möglichkeitsspielraum zugreift. „Das ‚Ich denke‘ muss alle meine Vorstellungen begleiten können“ (Husserl 1913, 109), so Husserl: Das sind die jetzigen,

wie die kontrafaktisch virtuell bloß möglichen. Das tun sie aber nur deshalb, weil ich mich mit mir selbst identisch weiß, das wiederum auf ein wechselseitig mit anderen identisch wissen fußt. Doch wenn dieses Allgemeine nicht bloß ein Einblick in das unvermittelt *Naturhafte* ist, wie Peirce sagt, sondern schon jetzt, noch vor aller Unendlichkeitserkenntnis über einen Gegenstand, auf die Erfahrbarkeit des wechselseitig mit anderen identisch Seins das *Naturhafte selbst* ist, dann verweist Erkenntnis konstitutiv auf Sozialität. Wenn also absolute Vermittlung als Idee der unendlichen Community und absolute Unmittelbarkeit im wechselseitig Identischen als zwei Seiten einer Medaille zu verstehen sind, dann ist der abduktiv-denkende Einblick in diesen Möglichkeitsraum genuin sozial geartet.

Prototypisch zeigt sich die Eröffnung des Möglichkeitsraums im wechselseitig Identischen der Mutter-Kind Symbiose, die aufgrund der noch fehlenden symbolischen Vermittlung sich naturwüchsig einstellt. Es zeigt sich aber auch im idealtypischen Modell der romantischen Liebe, im Verliebt-Sein, durch welche die Grenzen der individuellen Subjekt-Objekt Vermittlungen durch das sich mit dem Anderen identisch Erfahrens zeitweilig aufgelöst werden. Es kommt zu einem Wechselspiel zwischen identischem Erfahren und Differenz. Unterbrochen wird dieses Wechselspiel durch Indizes der Außenwelt: Man erkennt die feinen Unterschiede des Anderen als unmittelbare Grenze von Identität und Differenz.

Da das wechselseitig Identische und das Selbstidentische strukturhomolog sind, scheint es auch im aktiv herbeigeführten monologischen Akt auf. Es kann im ästhetisch-künstlerischen Schaffen erfahren werden, der Ekstase und Trance, der religiösen Kontemplation aber auch im unfreiwillig herbeigeführten Entzug der unmittelbaren Objekte durch sensorische Deprivation, wie es Gefangene in Isolation erleben. Bei der degenerativen Demenz-Erkrankung verliert der Mensch als historisch gewachsene Person allmählich seine Erinnerungen (Propositionen). Was jedoch bleibt, ist ein Selbst-Sein im Hier und Jetzt des unvermittelten Selbst-Identischen.

Die Meditation dient als Beispiel, das unvermittelte Selbst in einer zeitlichen Ausdehnung methodisch herbeizuführen. Im Zazen, dem meditativen Sitzen, geht es grundlegend darum, seine Wahrnehmung zu schärfen und die unwillkürlichen Schlussfolgerungen zu Objektrepräsentation durch Übung auszuschalten. Das Denken wird zum Verstummen gebracht. Hat man diese Stufe erreicht, so nimmt man die Dinge wahr, ohne ihnen eine Bedeutung zuzuschreiben (vgl. Kuehs 2015, 177). Raum und Zeit verlieren an Bedeutung. Man wird sich seiner selbst als Selbst-Identisches bewusst, ohne diesen Zustand an sich reflektieren

zu *können*. Man erfährt ihn erst als das, was mit der Rückkehr im Zustand der Vermittlung zurückbleibt, als vages Gefühl, dem transzendentalen Sein näher gekommen zu sein. Darin besteht der Sinn der Meditation: Durch die Annäherung an den Ursprung allen Mensch-Seins in der Erfahrung des mit sich selbst identisch Seins besteht mit der Rückkehr im Diesseits die Hoffnung, diesem eine sinnerfülltere Zweckorientierung verleihen zu können. Bis heute arbeiten Zen-Philosophen an der Lehre, wie die cartesianische Schranke zwischen Subjekt und Objekt überwunden werden kann (vgl. ebd., 165).

Durch die Aufhebung der unmittelbaren Objekte kommt man dem dynamischen Objekt näher. Was allerdings nicht aufgehoben werden kann, ist das Selbst an sich, da es am seidenen Ariadnefaden der ersten aller Vermittlungen zu hängen scheint, die auch dafür Sorge tragen, dass eine Rückkehr in den Zustand sozialer und gesellschaftlicher Objektbesetzungen prinzipiell wieder möglich ist. Wäre dem nicht so, liefe das Ich mit jeder meditativen Aufhebung der Objektbesetzungen Gefahr, sich aufzulösen. Was letztendlich bleibt, in diesem mit sich selbst Identischen Ich, ist das frühe Selbst in der nahezu unbesetzten Erfahrung des anderen, wie es im gemeinschaftlichen Sozialisationsprozess erstmalig erfahren wird.

Damit ist das Selbstidentische kein losgelöstes transzendentales Ding, sondern die in dialektischer Verbindung zur Differenz stehende Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis. Beide Momente dürfen nicht getrennt, sondern als dialektisches Wechselspiel betrachtet werden, aus der Erkenntnis sich speist.

Die Schwierigkeit moderner interdisziplinärer Ansätze besteht im Grunde zu allererst darin, den Gegenstandsbereich stabil zu definieren und beide Momente widerspruchsfrei zu harmonisieren. Dabei scheint die Grund-Problematik darin zu bestehen, Selbstbewusstsein als Reflexion auf sich selbst, bei der Subjekt und Objekt sich völlig identisch sind, nicht zirkelfrei erklären zu können, da das, was eigentlich erklärt werden soll, immer schon als etwas Vorhandenes vorausgesetzt wird. Ein Ansatz moderner Bewusstseinstheorien versteht deren Genese als *vorsprachliches* und *präreflexives* Moment (Frank 2011, 119), das sich in der Ontogenese erst allmählich entwickelt und ausdifferenziert. Die Trennung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein wird dabei als graduelle Angelegenheit der Entwicklung von Reflexivität verstanden, über die Menschen nicht exklusiv verfügen. Die Befürworter eines *reflexiven* Ansatzes von Selbstbewusstsein schreiben ausschließlich dem Menschen die Fähigkeit der Selbsterkenntnis zu. Baker vertritt in etwa die These „that self-consciousness is what distinguishes persons from everything else“, wobei sie betont „that self-consciousness

makes an ontological difference" (Baker 2003, 23). Worin dieser besteht, der Menschen von allem anderen unterscheidet, wird nicht klar.

Peirce, wie in etwa auch Luhmann, könnte man zu den Prä-Reflexionisten zählen. Systemtheoretisch ausgedrückt gewinnt ein kognitives System durch Prozesse der Selbst-Differenzierung sukzessive an komplexer werdenden Informationen. Jedoch ist auch in der Systemtheorie nicht eindeutig, auf welcher Grundlage Differenz bzw. Selbstrepräsentativität überhaupt aufbaut. So konnte auch Luhmann als Differenztheoretiker auf die implizite Annahme eines ‚Identischen‘ nicht gänzlich verzichten (siehe dazu auch: Wagner und Zippran 1992). Auch Habermas gewinnt sein Verständnis eines Selbst durch Differenz, indem nämlich erst durch die kommunikative ‚Ansprache‘ des Anderen ein Ich sich enthüllen soll. Bei Peirce ist der ‚Andere‘ nicht notwendigerweise ein Individuum, sondern gemeinhin eine eindringliche Indexerfahrung, wie im Beispiel der Hitze des Ofens.

Resümierend kann gesagt werden: Der Stein des Anstoßes gibt das Ikon, als ein Erstes, indem es zwischen einem erfahrbaren Zweiten (brute fact) und einem latenten Dritten (Vorerfahrung) vermittelt. Das Zweite entreißt das wechselseitig Identische quasi aus der Versenkung der Unmittelbarkeit und führt den wechselseitig erfahrbaren Unterschied in die Sozial-Beziehung ein. Doch das wechselseitig Identische verfügt weder über Drittheit, noch über Erstheit. Und der Unterschied kann indessen nicht durch zwei sich wechselseitig identische Individuen *selbst* gesetzt werden, sondern muss durch ein äußeres verursachendes Moment eingeleitet werden, das unabhängig von einem vorigen drittheitlichen Denken als ‚Naturerfahrung‘ auf die Individuen einwirkt. Sie äußert sich beispielsweise durch die feinen Unterschiede im Anderen, der zwei wechselseitig identische, in sich selbst versunkende, Liebende aus der immanenten Versenkung des Hier und Jetzt der Unmittelbarkeit reißt oder im Quietschen und Glucksen des Babys oder dem Atem der Mutter, der die mental-identische Einheit zu getrennten Entitäten überführt. Dadurch werden erste Drittheiten als Erfahrung generiert und mit der Drittheit auch das ikonische Verständnis der sie trennenden Eigenschaften im Anderen.

Unter der Annahme des wechselseitig *Identisch*-Seins vollzieht sich aufgrund des zweitheitlichen Einflusses die systemische Trennung bereits aufgrund der raum-zeitlichen Unterschiede der Individuen, insofern keiner dieselbe Raumzeit einnehmen kann. Die raumzeitlichen Unterschiede *sind* der zweitheitliche Einfluss, wodurch das Identische auseinandertritt. Mit der Differenz emergiert ein drittheitlicher Selbstbezug und damit auch

das Verständnis für eine ikonische Ähnlichkeitsrelation. Der quasi-*unsichtbare*, mit Ego identische Andere wird dadurch plastisch erfahrbar und kann nunmehr als Ego *ähnlich* wahrgenommen werden.

In der Sozialisation tritt das wechselseitig Identische als ontogenetischer Startpunkt für Differenzierungen zwar erstmals in Erscheinung, jedoch soll dieses Strukturprinzip für Gemeinschafts- und Vergesellschaftungsprozesse und damit Grundlage für Erkenntnisprozesse schlechthin verstanden werden. Diese explizit sozialen und sozial-kognitiven Bedingungen, die ein Selbst hervorzubringen vermögen, werden zwar von modernen, vor allem naturwissenschaftlichen Ansätzen berücksichtigt, sie sind dagegen aber kaum untersucht, so Brandl und Esken (vgl. 2016).

5.3 Das Identische im Tausch

Im vorigen Kapitel konnte Peirce Zeichenbegriff eine monologische Erkenntnisstruktur attestiert werden, die das Moment des Identischen im Moment ihrer Genese als Konstitution von Interindividualität weitgehende unberücksichtigt lässt. Dazu wurde gezeigt, dass ikonisches Denken immer schon einen Begriff des Identischen voraussetzt, welches in einer sozialreziproken Interindividualität gedacht werden muss, durch welche Differenzierungsprozesse zum einen erst möglich werden und diese erklären.

Das Verhältnis von Identität und Ikonizität wurde bisher als abstrakte, sozialontologische Strukturbegriffe behandelt, die jedoch, so die Annahme, als konkret-sichtbare Verwirklichungen über den frühen Sozialisationsprozess hinaus in Interaktionsprozessen der Gemeinschaft und der Vergesellschaftung empirisch in Erscheinung treten. Sie sollen als ein generelles Strukturprinzip der Entstehung des Neuen in der sozialen Praxis verstanden werden. Dazu soll die logisch-dialektische Verquickung von Ikonischem und Identischem durch eine Interpretation des strukturalistisch entlehnten Begriffes des reziproken Tauschs nachgewiesen werden.

Man hat es mit Tausch-Praxen zu tun, auf deren Basis Zeichenrepräsentationen konstruiert werden. Subjekte, die bereits über ein stabiles Selbst verfügen, insofern diese sich von ihrer Umwelt und von anderen Subjekten symbolisch zu unterscheiden wissen, müssen, um Sozialität reproduzieren zu können, ein in Tauschpraxen eröffnendes *Gleichheitsverhältnis* etablieren können, auf deren Basis sie sich selbst als etwas symbolisch Differentes überhaupt

erfahren können. Die getauschten Objekte nehmen quasi eine *Stellvertreterfunktion* ein, insofern das in der frühen Sozialisation erworbene wechselseitig sich identisch Erfahrens durch den bloßen Akt des Austauschs reproduziert wird. Das, was getauscht wird, sei es idealistisch oder materiell (Propositionen oder physische Gegenstände) verweist *stellvertretend* auf das Moment des wechselseitig Identisch-Seins. Es ist also nicht von Belang, was getauscht wird, sondern dass getauscht wird. Die getauschten Entitäten in ihrer *Besonderheit* erfüllen dagegen die Funktion, den anderen in seiner Individualität und Subjektivität als symbolisch differente Entität erfahren zu können.

Implizit wird mit dieser These eine innerartliche Verbindung immer schon vorausgesetzt, denn mit zweidimensionalen Entitäten kann nichts ausgetauscht werden. Der epistemische Austausch mit einem Stein – sei das Moment der Ähnlichkeitsrelation auch noch so gering – ist dagegen dennoch vorhanden. Das, was gleich und das was unterschiedlich ist, muss der Aufrechterhaltung von Erkenntnis willen stets aufs Neue reziprok erzeugt werden, um Sozialität als eine innerartliche Selbst-Anderer Trennung aufrecht zu erhalten. Wir haben es insofern mit einer in Gemeinschaft und Gesellschaft notwendigen, stets aufs Neue zu etablierender wechselseitiger Anerkennung des Anderen zu tun, die in Tauschobjekten arbiträr eine *Stellvertreterfunktion* einnimmt, die auf Sozialität hinzuweisen in der Lage ist. Tausch als Praxis ist insofern grundlegend ein Akt der Erkenntnisgenese qua Zeichenhandeln. Der ökonomische Tausch als besondere Form des Tauschs differenter Objekte ist wesensmäßig keine kategorial andere Form der Erkenntnisgenese. Er setzt das Moment des ‚Identischen‘ immer schon voraus: Tauschpartner sind sich über den getauschten Gegenstand *eins*. Es besteht ein implizites Verständnis, was Gegenstände und Subjekte miteinander verbindet. Man begrüßt und verabschiedet sich, man verhandelt und man vollzieht Geschäftsessen, wobei, das, was dabei zu sich genommen wird, dem Anderen bereits Aufschluss darüber gibt, wie *ähnlich* man sich ist. Das Ziel und der Anspruch bestehen darin, Gleichheit durch Anerkennung im vergesellschaftet Unterschiedlichen herzustellen. Und sei es nur, um ein gutes Geschäft abschließen zu können. Dieser oft subtil ablaufende Anspruch auf des wechselseitig identisch Werden, der von den Tauschpartnern gestellt wird, geht nicht nur über den reinen zweckrationalen Tauschakt hinaus, sondern bettet diesen auch ein. Wird der wechselseitige Anerkennungsprozess verweigert, reicht der Rückbezug auf die bindenden Regularien des zweckrationalen Tauschs oft nicht aus, da mit dem Scheitern der sozialen Praxis (der verweigerter Gruß, eine unhöfliche Geste, unsittliches Verhalten, etc.) auch das scheitern

muss, was mit ihr im Eigentlichen beabsichtigt werden soll: der zweckrationale Tausch. Das japanische Managementsystem zeigt die Verwobenheit von Sozialität in Anerkennung und Vertrauen. Zweck und Funktion sind Mittel zum Zweck, um Sozialität zu generieren. Sozialität wird im Gewand des ökonomischen Tauschs reproduziert und eingefordert. Der *Kampf* um Anerkennung (vgl. Honneth 1994) trachtet nach dem einstigen Zustand des naturwüchsigen Anerkannt-Seins.

Für Georg Simmel ist der Tausch eine relational ausgerichtete ‚Wechselwirkung‘ durch welche im Aufeinandertreffen von Akteuren Bedeutung generiert wird. „Jede Wechselwirkung aber ist als ein Tausch zu betrachten: jede Unterhaltung, jede Liebe (auch wo sie mit andersartigen Gefühlen erwidert wird), jedes Spiel, jedes Sichanblicken“ (Simmel 1989, 59). „Man muss sich [...] klar machen, dass die Mehrzahl der Beziehungen von Menschen untereinander als Tausch gelten kann; er ist die zugleich reinste und gesteigertste Wechselwirkung, die ihrerseits das menschliche Leben ausmacht, sobald es einen Stoff und Inhalt gewinnen will“ (ebd.). Simmel spricht bewusst nicht von ‚Inter-Aktion‘, dem soziologischen Wortsinn nach, um dadurch das explizit relationale Geflecht der Sozialbeziehung nicht missverstanden zu gefährden, insofern Sozialität auf ein wechselseitig koordiniertes Verhalten einzelner Akteure zu reduzieren wären. Die dennoch vollzogene interaktionstheoretische Vereinnahmung Simmels liege, so Seyfert, einerseits an einer „aktivistischen Obsessionen der Soziologie“ (Seyfert 2019, 150) – und man kann hinzufügen: an einer differenzorientierten – aber auch an einer Gleichsetzung von ‚Wechselwirkung‘ mit *interaction* durch die Übersetzung ins Englische (vgl. ebd.). Menschliche Aktivitäten, so Seyfert, sind zwar „Teil, aber nicht konstitutiver Mechanismus des Sozialen, schon gar nicht die sinnbesetzten Aktivitäten“ (ebd.). Wechselbeziehungen seien dagegen „generalisierter und abstrakter, als Interaktion oder soziales Handeln, weil er explizit auch reaktives und passives Verhalten berücksichtigt“ (ebd.). Sie sind, so Seyfert, „Spezialfälle sozialer Beziehungen“ (ebd., 152). Der relationale Bezug kommt nämlich auch dann in Sozialbeziehungen zum Ausdruck, wenn Akteure nichts machen, wenn sie nicht miteinander reden, während sie im Fahrstuhl oder der Bushaltestelle nebeneinanderstehen oder auch stillschweigend Spazierengehen. Dennoch wirken sie sinnhaft und zeichengenerierend wechselseitig aufeinander ein und erzeugen dadurch Sozialität, da sie sich unbewusst bewusst sind, wie man sich in einem Fahrstuhl oder der Bushaltestelle ‚sinnhaft‘ zu verhalten hat. Differenztheoretisch *wirkt* das Handeln des Anderen als bewusster oder unbewusster Index, das Handeln im Konsens symbolischer Konventionen abduktiv sinnhaft anzupassen. Diese

wechselseitigen Wirkweisen sind indexikalisch reaktiv insofern man, wie Peirce sagt, Wahrnehmungen als unbewusste abduktive Schlüsse nicht negieren kann. Sie sind aber immer schon sinnhaft, da den Individuen im Suchen einer reaktiv-adäquaten Verhaltensweise der Möglichkeitsraum sinnhafter Handlungsalternativen ja nicht verschlossen bleibt. Es ist die Arbitrarität, die unbegrenzte Vielfalt des Zeichens, die dem Verhalten Anschluss ermöglicht. Simmel spricht auch von einer „Dazwischenwirkung“ (Simmel 1908, 19), nach jener Akteure, aufgrund eines passiv wechselseitigen Affiziertwerdens, Handlungen erzeugen. Passives Affiziertwerden ist diese Sozialbeziehung, da „Menschen einander beeinflussen, dass der eine etwas tut oder leidet, ein Sein oder ein Werden zeigt, weil andere da sind und sich äußern, handeln oder fühlen“ (Simmel 1908, 22).

Durch dieses wechselseitige „polylineare[n]“ (Seyfert 2019, 94) Hin- und Her, von „Hingabe und Äquivalent“ (Simmel 1908, 590), wird die Möglichkeit zu selbstorientiertem monologischem Handeln erst gebildet. Epistemisch besteht dies darin, dass Individuen sich in Ausdifferenzierung der Sozialbeziehung als intentional erfahren lernen, wodurch wiederum individuelle Interessen, Bedürfnisse und Begierden aufscheinen können und letztendlich zu jener Logik führen, auf welcher die Tauschbeziehung der Ökonomie aufsitzen kann.

Marx spricht in seiner Erkenntnistheorie vom Äquivalententausch, als Tausch ‚Arbeit gegen Lohn‘, durch welche in den getauschten Objekten eine gebrauchswertsteigernde Differenz intendiert wird. Äquivalent ist dabei der Tauschwert, nicht die Ware selbst (vgl. Marx 1953, 174). Gouldner spricht in diesem Fall von einer „heteromorphic reciprocity“ (1960, 172), nach der „things exchanged may be concretely different but should be equal in value“ (ebd.). Die unter den Tauschpartnern erstrebte Steigerung des Gebrauchswertes ist darin begründet, dass strukturell – durch Macht, soziale und ethnische Ungleichheitsverhältnisse, aber auch durch Rohstoffknappheit – bereits ein Ungleichgewicht besteht, das tatsächlich unabhängig vom Tauschgegenstand das Kalkül der Nutzenmaximierung erst forciert und in Folge gegenstandsorientierte asymmetrische Austauschprozesse erzeugt. Nicht im getauschten Gegenstand selbst liegt das Übel der sozialökonomischen Ungleichheit, sondern in deren Knappheit. Wirtschaft rechnet in Variablen der Verfügbarkeit jeglicher Güter. Die Tauschpraxis der Gemeinschaft ist von dieser strukturellen Asymmetrie naturwüchsig befreit und würde sofort in Pathologien reinrutschen, würde man interindividuelle Verhältnisse auf das Moment eines Ungleichgewichts (fehlende oder eingeschränkte Anerkennung, Wertschätzung, Liebe, Respekt, etc.) unter den Individuen stellen. Aber auch das Ideal des wissenschaftlichen

Handeln muss grundlegend eine auf Symmetrie orientierte Tauschpraxis sein, will sie in the long run etwas in Erkenntnis bringen, das frei von Macht und individuellen Nutzenerwägen ist. Ökonomische Tauschpraxen leben von dieser Differenz der strukturellen Ungleichheitsverhältnisse. Sie baut allerdings auf eine der Gemeinschaft orientierten Zweckfreiheit, durch welche Individuen bestrebt sind, sich sukzessive aneinander anzunähern. Daraus kann geschlussfolgert werden, dass mit der Aufhebung der strukturell bedingten Ungleichheitsverhältnisse des Marktes Differenzen entgegen einer einseitigen Monopolisierung ab- und nicht aufgebaut werden, nach der Tauschen eine Form annimmt, die um ihrer selbst willen praktiziert wird, zum Zwecke des reinen Erkenntnisgewinns, wie sie dem wissenschaftlichen Handeln und der Gemeinschaft immanent ist. Differenzen werden der Praxis willen konstruiert, und nicht zum Zwecke der individualistischen Abschottung: Man versteht sich nunmehr nicht mehr ausschließlich als Deutscher, sondern als Europäer mit Tendenz zum Weltbürger und Globetrotter mit Tendenz zu einer zunehmenden Globalisierung. Diese Annäherung zum wechselseitig Identischen zeigt sich aber auch in der für alle Bürger geltenden Rechtsverfassungen auf Länderebene, der Behinderten- und Menschenrechtskonvention der Vereinten Nationen oder einer sozial gearteten Marktwirtschaft, in der Tauschpartner sich ökonomisch zu einer Praxis auf Augenhöhe verpflichten. Deren Tauschlogik charakterisiert sich dadurch, dass die getauschten Güter zunehmend eine über die unmittelbare Funktion hinausreichende *idealistische* Tendenz (zweckfreie Kooperationsverträge, Absichtserklärungen, wechselseitige Bindung an das Allgemeinwohl, etc.) einnehmen, die es den Tauschpartnern ermöglicht, sich zweckfrei und wechselseitig symbiotisch anzunähern. „Es zeigt sich, dass mit vielen Austauschbeziehungen zwar ökonomisches Kalkül verbunden sein mag, dieses aber keineswegs hinreicht, um die Vielfalt des Tausches von Waren, Gaben und Leistungen erklären zu können. Zur Erklärung der unterschiedlichen Phänomene, die mit dem Tausch zusammenhängen, muss die Beziehungsdimension als Erklärungsvariable mitbetrachtet werden“ (Stegbauer 2011, 21).

Eine sozial-reziproke Tauschbeziehung, soll anhand einer persönlichen Beobachtung von Levi-Strauss illustriert werden. So berichtet dieser, dass in einem südfranzösischen Restaurant sich regelmäßig fremde Gäste gegenüber saßen, die ihre Mahlzeiten einnahmen und Wein tranken, den sie zuvor bezahlt hatten. Bezüglich des Weins konnte Levi-Strauss beobachten, dass keiner der Gäste sich aus den vor ihnen stehenden Weinflaschen selbst einschenkte. Vielmehr schenkten die sich fremden Gäste wechselseitig ein (vgl. Lévi-Strauss 1981, 115 f.). Dabei

diente der Wein offenbar als Tausch-Objekt, bei dem es offenbar „um sehr viel *mehr* geht als um die ausgetauschten Dinge“ (ebd., 116; Hervorhebung: A. H.). Hillebrandt merkt dazu an, dass es weder Levi-Strauss noch der soziologischen Theorie bis heute gelungen ist, dieses herausgestellte ‚Mehr‘ der Tauschpraxis angemessen zu untersuchen (vgl. Hillebrandt 2009, 11), indem das sozialtheoretische Potenzial zur Analyse der Tauschpraxis in einer Theorie der Praxis freilegt werden konnte (vgl. ebd., 13). Schaut man sich diese eigenartige Praxis etwas genauer an, so wurde eine für Außenstehende auf dem ersten Blick schwer nachzuvollziehende Verpflichtung wirksam, die darin besteht, den Wein freiwillig zu verschenken (vgl. Caillé 2005, 178). Für die Anwesenden scheint diese Praxis der Reziprozität jedoch ein selbstverständlicher Akt zu sein, der über eine unbewusst vollzogene Konvention oder den Akt der Höflichkeit hinaus, rational nicht ausreichend zu erklären ist. Denn unter ökonomischen Gesichtspunkten ist dieser Austauschprozess als irrational einzustufen, da die Gäste das ‚Risiko‘ eingehen, das Tauschangebot nicht erwidert zu bekommen. Damit die Praxis sich, wie Marcel Mauss sagt, als ein „Geben, Nehmen und Erwidern“ (1990, 91) vollziehen kann, müssen sich alle Gäste auf diese Praxis unter der Voraussetzung einlassen, dass ein in blinder Selbstverständlichkeit eingehüllter Vertrauensvorschuss geleistet wird. Das Resultat wird sein, dass am Ende des Besuchs nach quantitativen Maßstäben jeder Gast in etwa so viel Wein erhält, als hätten sie sich ausschließlich selbst eingeschenkt.

Levi-Strauss resümiert: „Jeder, der an dieser aufschlussreichen Szene beteiligt ist, hat letztlich nicht mehr erhalten, als wenn er sein eignes Quantum getrunken hätte. Ökonomisch gesehen hat niemand gewonnen und niemand verloren“ (vgl. Lévi-Strauss 1981, 116 f.). Was bewegt dann die Gäste zu solch einem Handeln? Für Hillebrandt ist dieses ‚Mehr‘ von dem Levi-Strauss spricht, darin sichtbar, „dass die Gäste, die sich zunächst einander fremd sind, durch die gegenseitigen Weingeschenke miteinander ins Gespräch kommen und zumindest für die Zeit ihres Zusammenseins im Restaurant in soziale Beziehungen zueinander treten“ (Hillebrandt 2009, 10).

Wenn die Funktion von Tauschpraxen im Allgemeinen darin besteht, einen wie auch immer gearteten Mehrwert zu erzielen, dann scheint der Mehrwert des Tauschs in jener Tauschpraxis in der Etablierung dessen zu liegen, was vorher nicht bestand: den sozialen Erstkontakt und das miteinander ins Gespräch kommen. Es ist ein den Tauschpartnern wechselseitig *symmetrischer* Mehrwert, der im Vollzug der Praxis *als* Praxis zustande kommt. Der Wein als getauschter Gegenstand wird damit jedoch austauschbar, insofern er als Gegenstand lediglich

die Funktion erfüllt, jene Praxis zu eröffnen und Sozialität zu reproduzieren. Im Wein als Gegenstand besteht lediglich *eine* Möglichkeit, Sozialität zu erzeugen. Dabei wird Differenz erzeugt, doch lediglich um der Erkenntnis willen, den anderen in der Dialektik von Identität und Differenz immer wieder aufs Neue erfahren zu können. Und zweckfrei ist der Tausch, insofern der wechselseitig getauschte Gegenstand als ein epistemischer von allen Gästen stets in gleicher Weise erkannt, verstanden und wahrgenommen wird. Und da prinzipiell alles, das von einem Menschen wahrgenommen werden kann, auch von allen anderen Menschen wahrgenommen werden kann, ist der Wein quasi ein Stellvertreter-Objekt, der eine symmetrische Reziprozität als Sozialität erzeugt. Er verweist als Index stellvertretend auf seine Arbitrarität, auf seine Austauschbarkeit, durch welche der Tausch einerseits als zweckfrei sich auszeichnet und andererseits Differenz einleitet, die um der bloßen Erkenntnis willen fungiert. Der Wein leitet nicht *als* Wein in seinen besonderen Eigenschaften ein wechselseitiges Identifizieren mit dem Anderen ein. Denn unter der Oberfläche der gesamten Tauschpraxis ist er lediglich eines von vielen an diesem Prozess teilnehmenden getauschten Objekte, die um der bloßen Erkenntnis willen auf der Grundlage des *Gemeinsamen* getauscht werden (das Wetter, der Urlaub, das gute Essen, die Arbeit, der Strand, die Entspannung, etc.). Die Liste ist arbiträr endlos und verweist auf ein wechselseitig identisch Sein mit dem Anderen.

Die vollständige Substituierbarkeit des Objekts reduziert den Tauschakt auf das, was jedes Individuum durch sich selbst im Austausch sich identischer Individuen tauschen kann. Die Individuen müssen sich als einer Art zugehörige Individuen ‚identisch‘ erfahren, noch bevor sie das Differente an sich entdecken. Der Wein als etwas Andersartiges – das kann prinzipiell auch die Lidfalte des anderen sein – weist als epistemischer Vermittler (Zweitheit) darauf hin, und macht dadurch unmittelbar die Unterschiede und damit aber auch das Identische im Anderen sichtbar.

Durch Peirces Zeichentheorie ließe sich die Szenerie ausschließlich als monologischer Erkenntnisakt erklären, nicht aber als jener, in der das wechselseitig Identische reproduziert wird, nach der die Gäste stets aufs Neue Sozialität iterativ-redundant reproduzieren. Diese Wiederholung ist der Logik der Praxis immanent. Zeichentheoretisch ist dieser Akt jedoch unsinnig, da sich in diesem das Identische als das gemeinsam Allgemeine manifestiert. Die differenzorientierte Zeichentheorie vermag somit nicht zu erklären, was Individuen überhaupt bewegt, sich miteinander auseinanderzusetzen.

Ego kann mit Alter objektorientiert (der Wein als Zweck) nur interagieren, indem beide sich unabhängig davon, was objektorientiert gehandelt wird, als wechselseitig identische Subjekte nicht verlieren. Dazu muss der Tauschakt iterativ reproduziert werden, wobei Unterschiede auf die Gemeinsamkeiten hinweisen, diese versichern. Umgekehrt eröffnet das Gemeinsame die Möglichkeit zur Erkenntnis jener Unterschiede, indem es sie quasi magisch anzieht. Erst im wechselseitigen Anerkennen vergewissern sich beide ihrer Identität, wodurch Symbole abduktiv eine neue Bedeutung erhalten können.

Daraus geht logisch hervor, dass epistemisch, im idealtypischen Falle, monologisch keine Erkenntnisse generiert werden können. Auf der Ebene des Symbolischen vermag monologisches Handeln über den Wissenshaushalt hinaus nichts Neues generieren. Es erzeugt innovative Lösungen, aber keine genuin kreativ neuen. Dies vollzieht sich ausschließlich durch und über den Anderen. Indem durch die wechselseitige Erfahrbarkeit des Anderen als mit mir identisches Individuum das am Anderen ‚haftende‘ Objekt an Bedeutungslosigkeit verliert, können neue Bedeutungen generiert werden.

Illustrativ, auf die gesellschaftliche Praxis angewendet, heißt dies, dass Individuen, die potentiell gemeinschaftsbildende Handlungen monologisch vollziehen, die nicht bereits institutionell normiert sind (Gemeinwesen), sich der Gemeinschaftslosigkeit verdächtig machen. Wer sich umgekehrt an gemeinschaftsbildenden Aktionen beteiligt, braucht den Tauschakt nicht ansich zu begründen. Er dient immer schon dem Zweck der Reproduktion zweckfreier Vergemeinschaftung um der Erkenntnis willen. Gemeinsames Weintrinken erscheint stets gesellig, monologisches dagegen begründungsbedürftig. Es orientiert sich an einem Zweck und erfüllt eine Funktion, da es eben nicht in der Gemeinschaft aufzufinden ist. Im monologischen Akt wird die Zweckfreiheit angestrebt, im dialogischen ist sie das untere Ende der Erkenntnis als Bedingung für Neues.

Auch bei Levi-Strauss vollzieht sich die Logik der Reziprozität als Prinzip der Sozialität. Dazu untersucht er zentrale Modi des Austausches, die in archaischen Gesellschaften vorherrschten: der Austausch von Frauen, von Gütern, Dienstleistungen und der von Mitteilungen im Medium der Sprache (vgl. Lévi-Strauss 1971, 322). Alle Tauschmodi vollziehen sich durch ein universales Prinzip der Gegenseitigkeit (vgl. Lévi-Strauss 1981, 107 ff.). Über Marcel Mauss' ‚Gaben-Essay‘ schreibt er weiter: „In dieser klassisch gewordenen Untersuchung hat Marcel Mauss zum einen gezeigt, dass sich der Austausch in primitiven Gesellschaften weniger in Form von Transaktionen als in der von gegenseitigen Gaben

darstellt; zum anderen, dass diese gegenseitigen Gaben in diesen Gesellschaften einen sehr viel wichtigeren Platz einnehmen als in der unseren; und schließlich, dass diese primitive Form des Tausches nicht ausschließlich und nicht in erster Linie einen wirtschaftlichen Charakter trägt, sondern uns mit etwas konfrontiert, das er treffend ein ‚fait social‘ total nennt, eine totale gesellschaftliche Tatsache, d.h. eine Tatsache, die eine sowohl gesellschaftliche wie religiöse, magische wie ökonomische, utilitäre wie sentimentale, juristische wie moralische Bedeutung hat“ (ebd., 107). In der Entwicklung seiner strukturalen Anthropologie wird das Prinzip der Gegenseitigkeit von Gabe und Gegengabe als allgemeines Prinzip der sozialen Reziprozität verstanden. Jede Art von Sozialität ist für Lévi-Strauss ein Austausch, der auf Symbolsystemen, wie den der universellen Heiratsregeln, beruht, die durch nicht bewusst-reflexive mentale Strukturen bestimmt sind (vgl. Godelier 1999, 30). Reziprozität ist im Grunde das, was sich im Hin-und Her des Gebens, Nehmens und Erwiderns ausdrückt. Für Lévi-Strauss gründet die Verpflichtung, eine Gabe zu erwidern, auf eine über diese Verpflichtung hinausgehende, in der Menschheit liegende universelle mentale Struktur mit der Funktion Verwandtschafts- und Gesellschaftsstrukturen zu bilden und zu reproduzieren (vgl. Lévi-Strauss 1981).

Diese Reziprozität, die Mauss im Geben, Nehmen und Erwidern beschreibt, ist auch für ihn mehr als ein planes Nebeneinander einzelner Fragmente, wie Lévi-Strauss (vgl. 1989, 30) kritisiert. Sie sind der Vollzug einer sozialen Universalie. Mauss schreibt: „In allen diesen Beispielen gibt es eine Reihe von Rechten und Pflichten des Verbrauchens und Zurückgebens, welche Rechte und Pflichten des Anbietens und Empfangens entsprechen. Doch diese enge Verquickung von symmetrischen und antithetischen Rechten und Pflichten hört auf, widersprüchlich zu sein, wenn man begreift, dass es sich hier vor allem um eine Verquickung von geistigen Bindungen handelt; zwischen den Dingen, die in gewissen Grad Seele sind, und dem Individuen und Gruppen, die einander in gewissen Grad als Dinge behandeln. – Und alle diese Institutionen bringen nur *eine* Tatsache zum Ausdruck, *ein* soziales System, *eine* bestimmte Mentalität: dass nämlich alles – Nahrungsmittel, Frauen, Kinder, Güter, Talismane, Grund und Boden, Arbeit, Dienstleistungen, Priesterämter und Ränge – Gegenstand der Übergabe und der Rückgabe ist. Alles kommt und geht, als gäbe es einen immerwährenden Austausch einer Sachen und Menschen umfassenden geistigen Materie zwischen den Clan und Individuen [...]“ (Mauss 1990, 38 f.).

Gemeinschaft und Gesellschaft, Zweck und Altruismus vermengen sich in einem übergeordneten Prinzip der sozialen Wechselseitigkeit, deren alleinige Funktion darin besteht, Sozialität zu stiften und aufrecht zu erhalten.

Mauss gewinnt seine These durch Sekundäranalysen ethnologischer Berichte aus unterschiedlichen Teilen der Welt, wie Pynesien, Samoa, Maori, Andamanen, Melanesien (vgl. Mauss 1990), die er von Bronislaw Malinowski übernimmt. Dieser schreibt in seinen Beobachtungen, dass „das gesamte Stammesleben von einem ständigen Geben und Nehmen durchdrungen ist, dass jede Zeremonie, jede Rechtshandlung und jeder Brauch von einer Gabe und einer Gegengabe begleitet wird, dass Besitz, im Geben wie im Nehmen, eines der Hauptinstrumente der sozialen Ordnung, der Häuptlingsmacht, der Verwandtschaftsbeziehungen und der Schwagerbeziehungen darstellt“ (Malinowski 1979, 207 f.). Das sogenannte Kula ist ein Zirkel des Gebens, Nehmens und Erwiderns von Gaben, ein sozialer Tausch, der sich verlässlich einstellt und selbst dann nicht auf Gewinnstreben ausgerichtet ist, wenn Knappheit an Ressourcen herrscht. Hier kann „niemals von Hand zu Hand getauscht werden, niemals wird die Äquivalenz der beiden Gegenstände diskutiert, es wird nicht um sie gefeilscht, und sie wird nicht errechnet“ (ebd., 128).

Durch die Aufrechterhaltung der Zirkulation, der Wanderung der getauschten Entitäten (vgl. Mauss 1990, 59), erhalten die Gegenstände keine an sich seiende, spezifische Funktion. Das schließt nicht aus, dass jene Gegenstände mit einem für die Individuen bestimmten Interesse (wirtschaftlich, rechtlich, religiös, mythisch, moralisch oder magisch) verbunden sind. Wird die Weitergabe des Erhaltenen Gegenstandes jedoch zu einem übergeordneten Prinzip *aller* denkbaren Entitäten (Arbitrarität), wie Mauss oben sagt, dann wird eine immanent im Gegenstand liegende Funktion oder Differenz nivelliert. Übrig bleibt der Tausch als Tausch mit der zweckfreien Funktion, Sozialität generieren zu wollen. Zu einem für das Individuum erkennbaren persönlichen Bedeutung mit einer Differenz wird der Gegenstand in dem Moment, wenn er beim Individuum verharret, wenn er also außerhalb des Tauschakts gerät. Mit der Erkenntnis des Gegenstandes erkennt auch das Individuum sich, und zwar in Relation zu ihm und in jener zur Gemeinschaft. Doch in dem Moment, wo der Gegenstand wieder weitergereicht wird, insofern er seine Identität verliert, verschwindet diese denkbare Relation und das Individuum erfährt sich mit der Gemeinschaft (wieder) identisch.

Was durch die getauschten Gegenstände als Differenz erfahren wird oder erfahren werden soll, ist somit nicht primär der Gegenstand in seiner spezifischen Funktion, sondern eine

dadurch etablierte spezifische Sozialbeziehung zu den Tauschenden einer Gemeinschaft. Die Erfahrung des wechselseitig Identischen und jene der ikonischen Differenzen durch Gegenstände oder den Anderen selbst, bedingen somit einander.

Caillé sagt passend: „Die Gabe existiert und wirkt nur, weil sie als bedingte Gabe und nicht als Gabe an sich - als Gabe von etwas, und wenn es von nichts wäre - immer widersprüchlich gebunden ist an anderes als sie selbst. Deshalb ist die Gabe zugleich, ohne sich darauf zu reduzieren, bedingter und unbedingter, eigennütziger und interesseloser Tausch. Sie kann eine Scheinwelt der Unbedingtheit nur bedeuten, weil sie zugleich die Möglichkeit bedeutet, jeden Moment in die reine und einfache Bedingtheit und in das rohe Spiel des Interesses zurückzufallen“ (Caillé 2005, 175). Als erkennbarer Gegenstand hat die Gabe immer schon eine symbolische Funktion inne, die nicht anders denkbar ist als Funktion bzw. als verkappter Altruismus. Die Zirkulation alles mit Allem intendiert von den Individuen der Gemeinschaft jedoch eine Verwischung dieser Funktion, wodurch im Tausch das zutage tritt, was hinter der planen Annahme des Ökonomischen immer schon stand: die ungekürzte Erkenntnis des Anderen. Im Maori-Recht, so Mauss, ist die durch die Sache geschaffene Bindung „eine Seelen-Bindung“, denn jemand etwas geben heißt soviel, wie jemand „etwas von sich selbst geben“ (Mauss 1990, 35). Die Gegenstände werden insofern als ‚beseelt‘ verstanden (ebd., 36), da sie eine Sozial-Beziehung zu etablieren in der Lage sind. Sie sind in der Lage, Individuen epistemisch zu verbinden, die sich als solche in Differenzen erfahren können. Denn „etwas von jemand annehmen heißt, etwas von seinem geistigen Wesen annehmen, von seiner Seele [...]“, so Mauss (ebd., 35). Mauss spricht auch vom ‚Mana‘, das die Gegenstände mit Zauberkraft erfüllt, und Sachen, Personen und Symbole zirkulieren lässt. Ihre Inhaber soll es in die Position versetzen, spezifische soziale Erwartungen zu erfüllen (vgl. Mauss 1990, 31 ff., 103 ff.).

Mit der These des ‚wechselseitig Identischen‘ steht in Einklang, dass der erwiderte Gegenstand im Gabentausch „der gleiche Gegenstand ist, „wie der, der gegeben wurde. Es kann aber auch ein anderer Gegenstand sein, weil das, was wichtig ist, nicht der Gegenstand *an sich* ist, sondern dass die Gabe erwidert wird. Wenn der erwiderte Gegenstand dem gegebenen nicht gleicht, dann darf er nicht zu verschieden zu diesem sein. Er muss Eigenschaften haben, die dem Geber erlauben, ihn als einen ähnlichen Gegenstand zum gegebenen zu erkennen [...]. Außerdem setzt das Erwidern immer voraus, dass ein Gegenstand mit Zusatz erwidert wird“ (Papilloud 2017, 146; Hervorhebung: A.H.). Die

Funktion des identisch getauschten Gegenstandes scheint indes darin zu liegen, die Erfahrbarkeit des wechselseitig Identischen im Anderen zu verstärken, indem er das Aufscheinen eines Unterschiedes im Anderen flach hält und die Gemeinsamkeit der Tauschpartner im gleichen Gegenstand hervorhebt.

Mit der obligatorischen Erwidern der Gabe kommt es jedoch auch zu Fällen, bei denen diese abgelehnt wird, wobei diese die Ausnahme bilden. Die Sanktionierungen sind schwerwiegend und reichen von Gesichtsverlust bis hin zur Verbannung. Es sind aber auch Fälle von Folter und Tötungen dokumentiert. Vielmehr besteht jedoch die Angst, nicht in der Lage zu sein, die Gabe erwidern zu können (vgl. Papilloud 2017, 146 f.), so Papilloud.

Mit der sozialen Regulation der Reziprozität wird also die enorme Wichtigkeit des Tauschs für die Gemeinschaft hervorgehoben, deren Aufrechterhaltung unabhängig aller Sanktionsandrohungen von allen Beteiligten gleichermaßen akzeptiert wird. Die Wichtigkeit des Tauschs zeigt sich aber auch in der bloßen Rede vom Mana, durch welches dem steten Strom der Wechselseitigkeit eine geheimnisumwobene, aber auch schützenswerte sakrale Dynamik beigemessen wird, der nicht aufgrund der mit ihr verbundenen Sanktionsandrohungen, sondern aus intrinsischer Motivation gehuldigt wird. Es gilt das stete Hin-und Her, das „spirit of the gift“ (Sahlins 1972, 149) nicht zu behindern.

Dieser Geist der Sache, der im zweckfreien Geben, Nehmen und Erwidern besteht, kann rational nicht erklärt werden kann. Es ist ein universelles Prinzip der Sozialität, das etwas erzeugt, für das die Gemeinschaft und letztendlich die gesamte Art steht. Wer dieses Prinzip nicht befolgt oder versteht, kann nicht zu den Ihrigen gehören. Er beweist sich als den Anderen innerartlich nicht zugehörig. Die intuitiv angestrebte Gleichheit, die in den getauschten Gegenständen zum Ausdruck kommt, vermeidet oder vermindert eine auf Zweck abzielende Ökonomie, welche die Tauschbeziehungen in ein Ungleichgewicht versetzt. Zweck kann es erst dann geben, wenn Sozialität sich bewiesen hat.

In Bourdieus Studien über die Kabylei, einem algerischen Bergvolk, beansprucht er nachweisen zu können, dass die Logik der Gabe, trotz ihrer altruistischen Tauschprozedere, vom ökonomischen Kalkül nicht getrennt werden kann. Deren ökonomisches Verständnis sei dennoch nicht mit den westlichen marktkapitalistischen Strukturen zu vergleichen (vgl. Bourdieu 1976), so Bourdieu. Die vermeintlich uneigennützig Gabe verdeckt dieses Kalkül vielmehr, womit Bourdieu zufolge auch die gesellschaftlichen Mechanismen der Macht und der Machtausübung verdeckt werden. Damit symbolisiere die Gabe bei den Kabylen mehr als

bloße Uneigennützigkeit. „Stets seien kalkulierte asymmetrische Kämpfe anzutreffen um soziale Ressourcen zu vermehren und Monopolstellungen in der Gesellschaft zu besetzen“ (Papilloud 2017, 152), fügt Papilloud hinzu.

Auch Derrida geht mit Bourdieu ähnlich davon aus, dass die Gabe nur im Rahmen eines Kalkül orientierten Verständnisses von Tausch gedacht werden kann, insofern es eben keine ‚reine‘ Gabe in der Praxis geben, die frei von Interessen wäre. Durch den Akt des Gebens, Empfangens und Erwiderns wird die Gabe in ihrer Uneigennützigkeit vernichtet (vgl. Hetzel 2002, 233). Auch für Papilloud ist die Gabe in ihrer Reinheit nicht möglich. Sie wird sogar erst durch ihren Gegensatz, der in der Ablehnung der Gabe besteht, als solche vollständig verstanden (vgl. Papilloud 2017, 149). Damit scheint die Logik der Differenz im Tausch, die sich durch das Symbolische im Objekt äußert, der Logik des wechselseitig Identischen grundsätzlich *vorständig* zu sein. Das folgt der oben geführten Diskussion, nach der ein *reines* wechselseitiges Identisches im Anderen nicht existieren kann, da das Objekt als solches sich dadurch nicht zu erkennen gäbe. Die von Papilloud thematisierte Asymmetrie der Kämpfe, die sich in einer differenzorientierten ‚Unreinheit‘ des Gebens und Erwiderns übertragen lässt, zeigt sich in ihrer krassesten Form durch das Nicht-Erwidern am einen logischen Ende und in der Ablehnung der Gabe am anderen Ende. Verfolgt man diese Logik an ihren epistemischen Ursprung, dann gerät man in die oben diskutierte Bewusstseinsproblematik, begründen zu müssen, woher Subjekte überhaupt ihre Kompetenz herhaben, autonom in Praxen handeln zu können. Die Ablehnung und Nicht-Erwiderung der Gabe, als Negation, muss als Akt den Akteuren rational gegenwärtig sein. Dies setzt immer schon ein epistemisches Subjekt voraus, das zum undifferenzierten *positiven* Geben bereits fähig ist. Es ist ähnlich der Problematik bei Peirce, in der ein positives Ego mit einem dieses Ego negierenden Non-Ego konfrontiert wird, das die Frage provoziert, woher dieses Ego überhaupt die Kompetenz zu einem differenzierten Denken herhat.

Wenn Derrida, und letztlich auch Bourdieu und Papilloud, von der Unmöglichkeit der reinen Gabe spricht, meint er lediglich damit, dass das ‚wechselseitig Identische‘ in der Praxis nicht in Erscheinung tritt, da es durch sein unmittelbares Erscheinen sofort in Differenzierungsprozesse umschlägt. Derrida schreibt: „Damit es Gabe gibt, ist es nötig, dass der Gabenempfänger nicht zurückgibt, nicht begleicht, nicht tilgt, nicht abträgt, keinen Vertrag schließt und niemals in ein Schuldverhältnis eintritt“ (Derrida 1993, 24). Derrida weiter: Bereits die „bloße Identifikation der Gabe scheint sie zu zerstören“ (ebd., 25). Denn

mit dem Bezeichnen der Gabe durch eine Prädikation *ist* sie als solche keine mehr, da das wechselseitig Identische ins Ähnliche, in ein funktionales Symbol, umschlägt. Damit sie dennoch möglich wird, muss Derrida zufolge folgendes erfüllt sein: „Die Gabe als Gabe dürfte letztlich nicht *als* Gabe erscheinen: weder dem Gabenempfänger noch dem Geber“ (Derrida 1993, 25; Hervorhebung: A. H.). Und genau das besteht in der Logik des ‚wechselseitig Identischen‘: Die Schenkenden sind sich auf Grundlage der angestrebten Differenzlosigkeit ihrer Sozialbeziehung der möglichen Funktion ihrer Gaben nicht bewusst. So muss man sogar so weit gehen, zu sagen, dass für die völlig funktionslos angestrebte Übergabe einer Gabe noch nicht einmal eine Bedankung oder ein empfangsbedürftiges ‚gerne geschehen‘ notwendig ist. Das Geschenk intendiert vielmehr durch symbolische Aufmerksamkeiten dem Anderen sich anzunähern. Es wird, so Caillé, „nicht *ohne*, sondern *gegen* das Interesse“ (Caillé 2005, 175) der Tauschgemeinde intendiert. Es verweist auf eine spezifische wechselseitige Wertschätzung im anderen, die stets die ganze Person zu umspannen trachten. Es steht stellvertretend für eine dem anderen zuschreibbare Persönlichkeit in Form der Treue, Dankbarkeit, Liebe oder Freundschaft. Mauss hebt diesen Aspekt hervor, wenn er bezogen auf den Potlatsch sagt: „Aber außerdem gibt man beim Geben sich selbst, [...]“ (Mauss 1990, 118). Zu deren Gültigkeit bedarf das Geschenk, wie Hillebrandt meint, eine zeitliche Verzögerung. Es darf also nicht sofort erwidert werden, „weil dies einer Ablehnung der Gabe gleichkommen würde“ (Hillebrandt 2009, 149). Der dahinterstehende Gedanke besagt, dass die im Geschenk intendierte Anerkennung des Anderen durch einen zeitlich unmittelbaren ‚Ausgleich‘ in einer Gegengabe einer funktionsorientierten ‚Auszahlung‘ einer empfangenen Ware gleichkommt. Die für das Identische im Anderen stehende Stellvertreterfunktion im Geschenk, die eine Auffrischung des wechselseitigen identisch Seins symbolisieren soll, wird hier erschüttert, da ein zeitlich unmittelbarer Ausgleich der Gabe auf eine quasi-vertragliche Verpflichtung zwischen emotional gebundenen Akteuren hindeutet, die Analog zu marktwirtschaftlichen Tauschprozessen den Anderen stets verkürzt oder residual anerkennt. Allein die dadurch drohende Gefahr der Aufkündigung der Sozialbeziehung deutet eben nicht auf eine Verpflichtung oder eine soziale Normierung des Schenkens hin, sondern auf die Freiwilligkeit der Anerkennung des Anderen, wobei das zeitliche Moment und die Art und Weise, *wie* die Sozialbeziehung reproduziert werden soll, gerade die Exklusivität und Besonderheit des Anderen in seiner Ganzheit unterstreichen soll.

Ist der zeitliche Ausgleich bei Marktteilnehmern vertraglich im beidseitigen Konsens explizit hinterlegt, erscheint dieser bei altruistischen Geschenken diffus geregelt und verweist auf ein implizites, die Anerkennung der Identität des Anderen innewohnendes, Moment der Freiwilligkeit und Spontanität. Was, wann, wie geschenkt wird, ist immer schon Ausdruck der Exklusivität der Sozialbeziehung, die in einer wechselseitig zu bekundenden „Gabe des Vertrauens“ (Rischmüller 2012, 304) anerkannt werden muss und dadurch die Individuen aneinanderbindet.

Man kann dies plastisch auch differenzorientiert in marktökonomischer Hinsicht ausdrücken: Ein vertraglich festgelegter Konsens zwischen Marktteilnehmern, wann, wie auf welche Weise durch eine Ware *wertgeschätzt, anerkennt und Vertrauen* geschenkt wird, widerspricht vollends dem Moment des Spontanen und des Freiwilligen, wie es in der gemeinschaftlichen Sozialbeziehung konstitutiv ist. Als unmöglich wird die Normierung des Anderen in der Gemeinschaft, da die wechselseitige Erkenntnis des Anderen stets auf die Sphäre der Ganzheit einer Person ausgerichtet ist. Sie ist, wie Peirce beim abduktiven Wahrnehmungsschluss zeigt, der Kritik unzugänglich. Erst auf der Ebene des Symbolischen ist Kritik möglich. Das Geschenk ist damit einerseits aufgrund seiner Symbolkraft unweigerlich ein different Spezifisches und demnach der Kritik prinzipiell zugänglich, aufgrund seiner ausgewiesenen Funktion der Uneigennützigkeit, Unzweckmäßigkeit und Unreguliertheit verweist es unmittelbar auf die Ganzheit einer Person. Dadurch wird die Gabe unweigerlich auch zu etwas Allgemeinem, das sich im Ziel und den Wunsch sich wechselseitig identisch anzunähern ausdrückt, wodurch sie zu einer „Trägerin der Utopie“ (Godelier 1999, 292) wird, wie Godelier sagt.

Man kann dies ökonomisch noch weiterführen: Marktteilnehmer können sich durch einen einmal etablierten Markt auf das Moment der Vorhersehbarkeit verlassen. Im Modus der Verhandlung wird von den Akteuren im Rahmen einer sozial und fairen Austauschwirtschaft erwartet, dass das Prinzip der Wertäquivalenz angestrebt wird. Der heute noch gültige Handschlag bei abgeschlossenen Geschäften besiegelt das Geschäft und äußert damit ein für zukünftige Handelsbeziehungen entgegengebrachtes Vertrauen. Entsprechen die ausgetauschten Gegenstände dagegen nicht der Werteäquivalenz oder weichen sie von dieser erheblich davon ab, werden sich die Akteure trotz aller vertragsmäßigen Sicherheitsvereinbarungen übers Ohr gehauen und betrogen fühlen. Das Vertrauen im Anderen ist gescheitert. Diese Erfahrung ist nur möglich, da der wechselseitig getauschte Gegenstand durch die erhebliche Abweichung der vereinbarten Werteäquivalenz vom

Betrogenen mit dessen Selbstverständnis identifiziert wird. Die Minderwertigkeit der Ware wird zu einer seiner selbst in Hinsicht des intendierten Vertrauensvorschlusses, nach welchem sich Ego mit Alter in einer Hinsicht als identisch wägen. Der Vertrag wird aufgelöst, da er, hegelianisch ausgedrückt, gegen die ‚guten Sitten‘ verstößt. Ein Geschenk, das offenkundig nicht gefällt, das abgelehnt wird oder zu einer Beleidigung führt, erweist sich analog des betrogenen Marktteilnehmers. Nicht Geschenke in ihren symbolisch-funktionalen Eigenschaften enttäuschen, sondern die Erfahrbarkeit der Differenz und deren Bewertung für die Sozialbeziehung.

Diese Praxis des Schenkens ist mit einer steten Unsicherheit und einem Risiko verbunden, die, wie Bourdieu sagt, in einer steten „symbolische[n] Arbeit besteht, Form zu geben und zugleich die Formen zu wahren“ (Bourdieu 1998 a, 168).

Mit der Anerkennung des Geschenks durch den Anderen, wird das Geschenk unmittelbar zu einem erneuerten Symbol, das für die Anerkennung der Identität des Anderen steht. Die Notwendigkeit der Erneuerung der Sozialbeziehung steht somit auch für die stete Wandelbarkeit der Sozialbeziehung, die, um als solche weiterhin gelten zu können, stets aufs Neue versichert (prädiziert) werden muss. Wer dem im sich wandelbaren und sich zu wandelndem Geschenk nicht Rechnung trägt, seiner Anerkennung, Liebe oder Respekt im anderen andersherum immer auf die gleiche Weise anzuerkennen versucht, trägt dem nicht Rechnung. Er gerät durch die stets gleiche Bekundung in Verdacht einer funktionsorientierten, statischen Einschätzung der Sozialbeziehung. Zweckfreiheit scheint damit der Differenzorientierung vorauszugehen. In der Praxis stehen beide Momente in dialektischen Zusammenhang.

Interpretiert Polanyi den von Mauss beschriebenen Handel von Schmuckstücken der Kula auf den Trobriand Inseln „als enorme organisatorische Leistung auf wirtschaftlichen Gebiet“ (Polanyi 1978, 81), betont Collins (vgl. 1994), dass die Gaben innerhalb des Kula-Rings eher die Funktion haben, eine symbolische Ordnung der Kooperation noch vor allen Nutzenerwägen zunächst einmal erst herzustellen. Ist dies gelungen, setzt der Warentausch alltäglicher Gebrauchsgegenstände und Nahrungsmittel auf Grundlage gewöhnlicher Tauschakte zwischen den Inselbewohnern ein. Ist also der Frieden zwischen den Stämmen, etwa durch rituelle Gaben, gesichert, kann das am persönlichen Vorteil orientierte Feilschen beginnen: „A social tie must always be negotiated before the bargaining for social advantage can take place“ (Collins 1994, 228). Ricœur spricht diesbezüglich von „befriedeten

Erfahrungen wechselseitiger Anerkennung“, die ein auf symbolische Vermittlung beruhendes Substitut des Krieges darstellt (vgl. Ricœur 2006, 273). Dieses ist „sowohl der Rechtssphäre als auch derjenigen des Warentausches entzogen“ (Ricœur 2006, 273). Zustande kommt diese Kooperation der wechselseitigen Anerkennung, wenn auf die erste Gabe eine „zweite erste Gabe“ (ebd.) folgt, die nicht Folge eines aus der ersten Gabe resultierenden Schuldverhältnisses ist. Denn zur zweiten *ersten* Gabe wird diese erst dann, wenn das Moment der Anerkennung durch etwas wechselseitig Identisches zum Ausdruck gebracht wird, indem Geben und Erwidern eine Äquivalenz aufweisen, die stellvertretend auf das gesamte Selbst hinweist.

Ricœurs Theorie der Anerkennung versteht sich als eine „Alternative zur Idee des Kampfes“ (Ricœur, 2006, 273), die sich im Aufeinandertreffen von bislang im Kampf verfeindeter Parteien äußert und im Tausch Gaben der Wertschätzung und des Respekts füreinander austauschen. Max Weber hat diesen Geschenkeaustausch als traditionale, konventionale Tauschakte bezeichnet, die, der Zweckratio enthoben, zwischen Freunden, Helden, Häuptlingen und Fürsten vollzieht (vgl. Weber 1980, 37). Zu einem vollständig geglückten ‚Substitut des Krieges‘ wird der Tausch, wenn es der Substitution nicht mehr bedarf, wenn also der Tauschakt, der bislang auf Misstrauen basierenden Entzweiung der Tauschpartner, sich durch eine Annäherung zu vollständigem Vertrauen auf der einen Seite und Anerkennung der Individualität des anderen auf der anderen Seite zu verkehren vermag.

Ricœur sagt: „Anerkannt werden, wenn es denn jemals geschieht, hieße für jeden, dank der Anerkennung seines Reichs von Fähigkeiten durch andere die *vollständige* Gewissheit seiner Identität zu erlangen“ (Ricœur 2006, 310; Hervorhebung: A. H.). Der kontrafaktische Idealtypus ist jener, in der die Individualität des Anderen in ihrer Besonderheit sich von Ego nicht mehr unterscheidet. Er zeigt sich im Austausch wechselseitig identischen Handelns, das die Eintracht und die Fähigkeit zur wechselseitig identischen Perspektivenübernahme ermöglicht. Denn wer dazu fähig ist, eine zumindest angestrebte Äquivalenz zu antizipieren, kann mir nicht mehr fremd und feindlich gesonnen sein. Dieses Vermögen kann lediglich durch den risikoreichen Akt des Vertrauens und durch ein Maß der Selbst-Ehrlichkeit und Authentizität zustande kommen. Dadurch zeigt sich ein wechselseitiges Verständnis, wie der Andere denkt, fühlt, handelt. Zumal wird im wechselseitigen Vertrauen auch die Sicherheit zukünftiger Seinsweisen vorweggenommen.

Christoph Böttigheimer sagt: „Der Mensch kann also Anerkennung nur entgegennehmen, wenn er zuvor den anderen als handelnde Person anerkannt hat“ (Böttigheimer 2018, 51). Erst dadurch wird der Mensch „überhaupt erst zur Person“ (ebd.) gemacht. Dabei unterminiert wechselseitige Anerkennung „weder die Unersetzlichkeit und Autonomie der einzelnen Person [...], vielmehr impliziert sie sowohl eine identifizierende als auch unterscheidende Wahrnehmung“ (ebd., 52). Identität und Differenz treten somit als paradoxe Einheit auf.

Wie bereits hingewiesen, setzt Praxis zur Genese von Erkenntnis, Erfahrung und Bedeutung immer auch den unmittelbaren sinnlich-somatischen Kontakt der interagierenden Akteure voraus, da jene unauflöslich in eine „Ontologie der Raumzeit“ (Böttigheimer 2018, 52) eingebunden sind. Man erfährt den Anderen mit allen Sinnen. Individuen begegnen sich als Zweitheiten, durch deren Prädizierung sie sich zu einem wechselseitig verstehbaren Symbol werden. Erst durch die Selbst-Symbolisierung werden Individuen von der Notwendigkeit der unmittelbar-sinnlichen Präsenz des Anderen unabhängig.

Antony Giddens versteht Handeln als Strom des „tatsächlichen oder in Betracht gezogenen ursächlichen Eingreifens von körperlichen *Wesen* in den Prozess der in der Welt stattfindenden Ereignisse“ (Giddens 1984, 90). Auch in Bourdieus Praxisbegriff spielt Körperlichkeit eine zentrale Rolle. Akteure sind bei Bourdieu „sozialisierte Körper“ (Bourdieu 1987, 135), die, so Hirschauer, als „Partizipanden“ (2004, 88) der Praxis unvermeidlich in den Vollzug sozialer Phänomene eingeschlossen sind (vgl. ebd., 89). Erst im Vollzug, als Austausch von Körpern, werden diese zu „gesellschaftlich geformten Körper“ (Bourdieu 1976, 270), die auch Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsdispositionen formieren. Diese Dispositionen sind in die Körper der Akteure als unbewusste Strukturiertheit ‚eingeschrieben‘. Als unbewusstes Material ist es „geschützt vor absichtlichen und überlegten Transformationen, geschützt selbst noch davor, explizit gemacht zu werden“ (ebd., 200). Diese Struktur ist dennoch nichts Statisches, sondern dient den Akteuren quasi als dynamisch-unbewusste Drittheit, auf welche zur Genese neuer Erkenntnisse intuitiv zugegriffen werden kann.

Mit der Rede von körperlichen Dispositionen, einer leiblich inkorporierten Sozialität biologischer Individuen, ist jene Problematik angesprochen, auf die auch Praxistheorien stoßen, wenn sie beanspruchen, durch den sozialen Austausch von Körpern Sinn und Bedeutung erzeugen zu wollen. Sie zeigt sich darin, nachweisen zu müssen, durch was sich überhaupt die Fähigkeit der mit allen Sinnen Erkenntnis generierenden Akteure begründet.

Damit bewegt sich die Tausch- als praxistheoretische Debatte im Rahmen der altbekannten Alternative, ob die soziale Praxis *als* Praxis Individualität zuallererst konstituiert oder ob sie auf eine im *voraus* bestimmte Individualität und deren monologische Aktivitäten zurückgeht (vgl. Schäfer 2016, 116). Ist Ersteres der Fall, dann laufen jene derart reifizierten Praktiken Gefahr, zu einem Äquivalent der „inzwischen vielgeschmähten Strukturen“ (Füssel 2003, 159) strukturalistischer Modelle zu werden, denen man eine ‚Metaphysik der Strukturen‘ Ahistorizität vorwirft. Ist die zweite Alternative der Fall, verläuft sich die Diskussion im Bereich der angeborenen, mentalistischen Schemata und Dispositionen reduktionistischer Theorienprovenienz. Praxis als Praxis fiel damit auf einen plan, zu koordinierenden Informationsaustausch zwischen Akteuren mit konkreten Veranlagungen zurück. Beides will Praxistheorie nicht sein, ohne jedoch die durch die Praxis selbst verursachten Veränderungen des Somas und des Denkens als Übergang zur Genese von Sinn und Bedeutung auf *konkrete* physiologische und neuronale Dispositionen anwenden zu wollen. Nicht von den Handlungspotenzialen der einzelnen Akteure wird ausgegangen, sondern von den sozial-reziproken Prozessen, in deren Dynamik diese sich verwickeln. Dabei beanspruchen Praxistheorien für sich weder von einer metaphysisch vor-praktischen Existenz sozialer Ordnungen noch von individuellen Handlungen auszugehen, „sondern richten ihr Interesse auf das *Ordnen* des Sozialen in den Geflechten alltäglicher Praktiken, an denen nicht nur Menschen und (ihre) Körper, sondern auch natürliche Dinge und kulturelle Artefakte teilhaben“ (Alkemeyer und Buschmann 2016, 118). Damit vermögen Praxistheorien die Praxis als das eigentliche Moment der Reproduktion sozialer Strukturen und der Genese von Erkenntnis und Erfahrung auszumachen, nicht aber die verbindende Brücke zum Individuum und seinen Dispositionen zu beschreiben, durch welche Praxis als Praxis auf das einzelne Individuum zurückstrahlt.

Analog zum Verhältnis des einerseits ‚wechselseitig Identischen‘ und der ikonischen Differenz auf der anderen Seite koexistieren auch in der praxistheoretischen Debatte zwei analytisch zu unterscheidende Sichtweisen, die man mit Shove et al. (2012, 8) als „practice as entity“ und der „practice as performance“ bezeichnen kann. Was die These des ‚wechselseitig Identischen‘ von einer ‚practice as entity‘ jedoch unterscheidet, ist, dass jene zwar als eine sozialontologisch begründete Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis fungiert, die jedoch ohne das Different, der „practice as performance“, nicht erkennbar ist. Umgekehrt bedarf ‚performance‘ stets einer dahinterstehenden Entität, die jedoch real sichtbar sein muss, wie

die obigen Ausführungen deutlich machen. Durch das Differenten wird das Identische zwar erst sichtbar. Das Identische muss dagegen sowohl logisch als auch faktisch in Erscheinung treten können. Anderweitig hätte man es mit ihr tatsächlich mit einer Metaphysik der Strukturen zu tun. Es zeigt sich empirisch auf allen Aggregierungsebenen des Sozialen und manifestiert sich im Differenten durch ein erkennendes, wahrnehmendes und handelndes *Angleichen* von Individuen in der Praxis. Dieses Streben begründet sich gerade dadurch, dass die als mit sich selbst identisch sich verstehenden Individuen ein wechselseitiges identisch Sein mit Anderen wiedererkennen. Dazu bedarf es nicht eigens einen ‚social impulse‘, wie Peirce dachte.

Sind symbolische Bedeutungen durch diesen Prozess erst einmal hergestellt, wird das Individuum von der unmittelbaren Praxis als Vollzug jedoch unabhängig. Als handelndes Individuum ist es monologisch zu abduktiven Schlüssen in der Lage, das vom unmittelbaren Austausch mit der Gemeinschaft unabhängig wird. Zu jenem bedarf es erst dann, um symbolische Erkenntnisse in der Sphäre des ‚wechselseitig Identischen‘ zu transformieren.

Praxistheorien sind jedoch ausschließlich in der Lage, den symbolischen Reproduktionsprozess sozialer Ordnungen zu beschreiben, zu denen wiederum bereits bestehende symbolische Ordnungen einladen müssen. Praxen sind damit material symbolische Entitäten, die durch eine Praxeologisierung des Sozialen über ihre reproduktiv geronnenen symbolischen Formen hinaus, nichts Neues und nur innerhalb ihrer gültigen Regel zu generieren vermögen. Sie sind typisierte und sozial intelligible *Praxis-Bündel*, die im Zusammenspiel von Körpern, Dingen und Artefakten ausschließlich in „sites of the social“ (Schatzki 2002, 63 ff.) zu lokalisieren sind. Ein ‚wechselseitig Identisches‘, wie es in der Gabe und dem ökonomischen Handeln beschrieben wird und als vor-symbolisches Handeln Differenzen entstehen lässt, kommt als theoretisches Moment in Praxistheorien dagegen gar nicht vor. Es kann lediglich praxisorientiert beschrieben werden, nicht aber als dialektisches Moment von Identität und Differenz begriffen werden. Aus diesem Grund wird auch das ökonomische Handeln vom zweckfreien Gemeinschaftshandeln nicht als perspektivisch und graduell unterschiedlich, sondern als konstitutiv voneinander zu unterscheidende Praxisformen verstanden.

Die Bourdieu folgende Rede von der leiblich-inkorporierten Sozialität neuer Praxistheorien, die auf ein symbolisch generiertes ‚tacit knowledge‘ *praktisch* vollzogener Sozialität rekurriert, muss über ihr Verständnis eines diffusen, materialen Substrats hinausgehen, um Neues erklären zu können. Praxistheorie muss als Erkenntnistheorie insofern verstanden

werden, als dass sie zu erklären vermag, was Individuen über das Zusammenprallen zweier Leiber hinaus semiotisch und innerartlich überhaupt verbindet. Dazu darf das einzelne Individuum und die Bedingungen der vor-symbolischen Erkenntnis nicht ausklammert werden, um dadurch zu einem Begriff von Intersubjektivität gelangen, der das Moment des Identischen und das des Differenten zu verbinden vermag. Das materiell Biologische und das ideell Sprachliche müssen dazu in ihrer Dichotomie aufgelöst werden, nach jener ersteres bislang als Behälter mental-symbolischer Formen dient. Beide Sphären müssen durch ein graduelles Verständnis in der Sprache der Zeichen ausdrückbar sein, durch welche Soma und Geist, Denken und Handeln, Identität und Differenz als jeweils unterschiedliche Seiten eines einheitlichen und interdisziplinär kohärenten Verständnisses von Emergenz verstehbar werden.

6. Ontogenese und Phylogenese: Semiotische Struktur der Interindividualität

Eine vollständige Betrachtungsweise der soziallogischen Fundierung der Genese von Erkenntnis erfordert eine Betrachtung des phylogenetischen Übergangs von der Natur zu Kultur, durch welche erstmalige Erkenntnis bei der Gattung Mensch generiert wurde. Im Anschluss erfolgt eine semiotische Skizze der ontogenetischen Genese von Erkenntnis in der frühen Kindheit. Dazu wird es nötig sein, den symbolischen Begriff von Sprache von einem vorsprachlichen Begriff der Erkenntnis unterscheidend zu diskutieren. Zum Schluss wird der Erkenntnisprozess des Kindes im Interaktionsgeflecht zeichentheoretisch untersucht.

6.1 Joint Attention und der Natur-Kultur Übergang

Im vorigen Kapitel konnte gezeigt werden, dass die ikonisch-relationale Verbindung des Peirce'schen Zeichenbegriffs – der Ähnlichkeitsbezug im emergenten Übergang von einem Zeichen zum Nächsten – immer schon einen Begriff des Identischen voraussetzt, der sich in sozialen Austauschprozessen verwirklicht. Jene Austauschprozesse bilden den Keim für Subjektivität und Selbst-Bewusstsein. Dabei konnte gezeigt werden, dass der soziale Tausch von Objekten an sich erst verständlich wird, wenn das getauschte Objekt eine für das wechselseitig Identische stehende Stellvertreterfunktion einnimmt: Das, was getauscht wird, sind nicht Gegenstände, sondern Individuen, auf die Gegenstände lediglich hinweisen. Der Tausch von identischen Gegenständen bzw. von als gleichwertig anzuerkennenden Objekten, wie die kleinen Weingeschenke bei Levi-Strauss, der Austausch von Gegenständen zwischen politischen Delegierten und Häuptlingen, das Geschenk unter Freunden bis hin zu ökonomischen Tauschgeschäften, verweisen stellvertretend durch die getauschten Objekte auf eine Beziehung, nach der Individuen sich wechselseitig identisch sind. Als Objekte sind sie Platzhalter für die wechselseitige Anerkennung des Leiblich-präsenten im Gegenüber und genuiner Ausdruck der Etablierung von Sozialität, einer gelungenen innerartlichen Verknüpfung im Übergang von Natur zu Kultur. Dieser Prozess ist vor allem auch ein empirisch beobachtbarer, der zeigt, wie der Mensch als Mensch mit sich selbst und anderen epistemisch verbunden ist.

Ist Sozialität als erfolgreiche Genese eines Selbst erstmalig etabliert, indem das junge Subjekt sich als objektiviertes Symbol im Anderen erfährt, wird gleichzeitig auch die Möglichkeit

geschaffen, nicht-menschliche Entitäten und den anderen in seiner Besonderheit in Differenz zu Ego zu erfahren.

Ist das Urtypische Szenario die wechselseitig identische Anerkennung des Anderen als Mensch schlechthin, bewegt sich die Kultur auf dem Plateau der symbolischen Objekterkenntnisse in Unterschieden. In der Ontogenese des Menschen reproduziert sich dieser Übergang von Natur zu Kultur immer wieder aufs Neue: vom wechselseitig identisch Sein zur ikonischen Objekterkenntnis und wieder zurück. Der prototypische Ort dieser Reproduktion ist mit der Gemeinschaft ausgewiesen, das, was Simmel am Beispiel der Koketterie und des Flirts als eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ (Simmel 2009, 150) bezeichnet. Man kann es als ein Hin und Her lavieren von Identität und Differenz bezeichnen, ein Annähern an den Anderen und das Wiederentfernen.

Der unmittelbare Tier-Mensch Übergang offenbart sich in der subhumanen Reziprozität im Modus des Vorsprachlichen durch eine wahrnehmbare Entität, die sich der eigenen Gattung als zugehörig erweist, indem es auf der epistemischen Stufe des mit anderen identisch Erfahrens eine Störung oder Dezentrierung erreicht. Das Zentrum der totalen Konvergenz mit der Umwelt wird dadurch aufgelöst (vgl. Plessner 1965, 292), so Plessner. Das werdende Subjekt distanziert sich im handelnden Vollzug von der Unmittelbarkeit des Seins, indem es eine Kluft zwischen sich und seine „Hier-Jetzt“ (ebd.) Erlebnisse setzt. Dadurch erfährt es sich als „hinter sich selbst, ortlos, im Nichts“, [...] „im raumzeitlichen Nirgendwo-Nirgendwann“ (vgl. ebd.), so Plessner. Diese Selbst-Verlorenheit bezeichnet die Genese eines uneingeschränkten Handlungs- und Möglichkeitsspielraums als die Arbitrarität des Zeichens. Durch diese Erfahrung der Differenz in der „Spaltung in Außenwelt, Innenwelt und Bewusstsein“ (ebd., 291) vollzieht sich das Aufkeimen des *indifferent* Identischen im wechselseitig identisch Sein mit anderen.

Dieses philosophisch anmutende, anthropologische Ur-Szenario ist semiotisch-kommunikativ zu transformieren. Dazu sagt Michael Tomasello: „Wenn wir jedoch die letzten Ursprünge sowohl phylogenetisch als auch ontogenetisch verstehen wollen, müssen wir uns außerhalb der Kommunikation selbst umsehen und uns die menschliche Kooperation auf allgemeinere Weise anschauen“ (Tomasello 2009, 17). ‚Außerhalb‘ der Kommunikation versteht sich als im Auffinden von semiotischen Strukturen der Kommunikation, die in Peirces Zeichenverständnis bereits allen intelligiblen Strukturen zukommt, die in der Lage sind, sich als Art wechselseitig auszutauschen.

Den Übergang von Natur und Kultur als ein Zusammenspiel von Identität und Differenz zeigt sich bei Tomasello durch die für das Mensch-Sein charakteristischen Eigenschaften der kooperativen Kommunikation, einer geteilten Intentionalität und einer gemeinsam geteilten psychologische Infrastruktur. Tomasello schreibt: „All das nahm mit ziemlicher Sicherheit seinen Anfang mit wechselseitigen Aktivitäten bei denen ein Individuum, das seinem Partner half, zugleich sich selbst half. Dann fand jedoch eine Verallgemeinerung auf altruistischere Situationen statt, in denen Individuen einfach andere informierten oder mit ihnen zwanglos Dinge teilten, und zwar möglicherweise, um Reziprozität zu pflegen und zu demonstrieren, dass sie kooperativ sind. Erst später begannen die Menschen außerhalb kooperativer Kontexte auf diese neue kooperative Weise zu übergeordneten, nichtkooperativen Zwecken zu kommunizieren – bis sie sogar in der Lage waren, andere zu täuschen“ (Tomasello 2009, 19).

Auch wenn Tomasello nicht explizit von Selbstbewusstsein, Identität oder Differenz spricht, so zeigen sich doch durch jene Skizze des evolutionären Prozesses der Mensch-Werdung die bisher besprochenen Charakteristika. Der evolutionäre Weg im Übergang vom Affen zum Menschen liegt Tomasello zufolge nicht konstitutiv in einer wie auch immer gearteten biologischen Veränderung, die spezifisch den Menschen von allem anderen trennt, sondern vielmehr in einer Exemplar-Exemplar Wechselwirkung, die zweckfrei-altruistisch, qua Kooperation, diese einleitete. Erst auf der sich anschließenden Ebene des Selbstbezugs wird die Möglichkeit eröffnet, Handeln strategisch und zweckorientiert verwenden zu können.

Mit diesen Thesen liefert die Forschungsgruppe um Tomasello vom Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie eine entgegen den vorherrschenden biologisch-zentrierten Erklärungsansätzen eine genuin soziale Logik der evolutionären Menschheitsentwicklung. In seinen Forschungen – unter anderem auch mit Primaten – in welche er die evolutionsbiologische Entwicklung von Kommunikation und Kognition untersucht, kam er zu der Schlussfolgerung, dass wesentlich die *soziale Interaktion* bzw. der interindividuelle Austausch die Grundvoraussetzung für die Entwicklung der menschlichen Kognition sein musste (vgl. Tomasello 2006, 10). Tomasello hebt mit seiner Argumentation einen explizit soziokulturellen Aspekt in der Entwicklung der menschlichen Evolution hervor, der zum einen den Übergang vom naturverhafteten Menschenaffen zum Homo Sapiens plausibel begründet und im Zuge derselben Prozesslogik die rasant sich beschleunigende kulturelle Entwicklung mitbegründete. Tomasellos Hauptargument besteht darin, „dass es diese Prozesse sind, und

nicht direkt spezialisierte biologische Anpassungen, die die Hauptlast bei der Hervorbringung vieler, wenn nicht gar aller charakteristischen und wichtigsten kognitiven Leistungen der Spezies *Homo sapiens* tragen“ (Tomasello 2006, 24). Die Entfaltung der menschlichen Sozialität gründet Tomasello zufolge, auf eine evolutionsbiologische Anpassungsleistung, die letztendlich das hervorbrachte, was gemeinhin den Menschen vom Tier unterscheidet. Auf einer Zeitachse der Evolution betrachtet, kann die in Folge sich ereignende rasante Entwicklung des Menschen jedoch nicht oder zumindest nicht vollständig durch biologische oder genetische Merkmale erklärt werden. Tomasello spricht damit nicht per se gegen biologische oder genetische Aspekte, die in der kognitiven und kulturellen Entwicklung des Menschen eine Rolle spielen. Die biologische Veränderung, die mit der menschlichen Entwicklung in Zusammenhang steht, muss vielmehr als ein post hoc Mechanismus verstanden werden, der zu einer Reihe von weiteren strukturellen Merkmalen führte, die allesamt nicht oder ausschließlich auf die biologische Ausstattung zurückgeführt werden können (vgl. ebd.).

Das, was den heutigen Homo Sapiens in Kommunikation und kognitiven Leistungen ausmacht, nahm in gesamtevolutionärer Hinsicht betrachtet vor 6 Millionen Jahre in Afrika durch Hominiden, wie den Australopithecus, seinen Lauf (vgl. Tomasello 2006, 12). Diese neue Population des *Homo* vor ungefähr 200.000 Jahren entwickelte unter anderem ein größeres Gehirn, neue kognitive Fähigkeiten und erstellte Werkzeuge (ebd., 12 f.). Die menschliche Sprache entstand sogar erst vor ungefähr 80. 000 Jahren (vgl. Atkinson 2011, 348). Auf der gesamten Skala der Evolution betrachtet sind diese 6 Millionen Jahre an sich ein sehr kurzer Zeitraum, so Tomasello (vgl. Tomasello 2006, 2). Mit Bezug auf die Entwicklung des Menschen hin, stellt sich dabei ein Problem. Tomasello schreibt: „Es stand einfach nicht genügend Zeit für normale biologische Evolutionsprozesse, wie genetische Variation und natürliche Selektion, zur Verfügung, um Schritt für Schritt jede der kognitiven Fertigkeiten zu erzeugen, die es modernen Menschen ermöglichen, komplexe Werkzeuggebrauche und Technologien, komplexe Formen der Kommunikation und Repräsentation durch Symbole und komplexe gesellschaftliche Organisationen und Institutionen zu erfinden und aufrechtzuerhalten“ (Tomasello 2006, 14). Erklärungsansätze, die dagegen *ausschließlich* biologisch argumentieren, können die Emergenz der für den modernen Menschen bezeichnenden kognitiven Fähigkeiten, wie Symbolorganisation, Werkzeugbenutzung als die gemeine Entwicklung der Kultur, im Rahmen der ‚normalen‘ evolutionsbiologischen

Entwicklungsstufen in Terms von Mutation und Selektion grundsätzlich nicht erklären. Innerhalb der 80.000 Jahre hat sich ein kleiner Unterschied herausgebildet, der Mensch und Affe bei 99 Prozent des genetisch einheitlichen Materials trennt (vgl. Tomasello 2006, 14). Diese biologische Differenz erklärt reduktionistisch nicht das Moment jener *großen* Unterscheide im Menschen, die sich in der sozialen und kulturellen Entwicklung des Menschen manifestieren, so doch zumindest das somatische Etwas auf dem die sozial-emergenten Leistungen zumindest miterklärt werden können.

Tomasello schlussfolgert daraus, dass die sozial-kognitiven und kommunikativen Fähigkeiten zwingend als Epiphänomene von sozialen Transmissionsleistungen, die in vergleichbaren evolutiven Maßstäben gar nicht alle samt hätten biologisch determiniert werden können. Damit ist analog die Problematik angesprochen, wie sie oben den Praxistheorien zu eigen ist. Tomasello spricht dagegen lediglich von *einem* möglichen biologischen Mechanismus, „der diese Veränderungen im Verhalten und der Kognition in so kurzer Zeit hervorbringen könnte [...]. Dieser biologische Mechanismus besteht in der sozialen oder kulturellen Weitergabe (*transmission*), die auf einer um viele Größenordnungen schnelleren Zeitskala operiert als die Prozesse der organischen Evolution“ (Tomasello 2006, 15). Erst die Fähigkeit des Menschen zu diesen sozialen oder kulturellen ‚Übertragungsleistungen‘ erklären, wie in solch kurzer Zeit jene kognitiven und kulturellen Leistungen hätten vollbracht werden können. Diese Transmission besteht in der allmählichen Anhäufung und Weitergabe sozialer, kognitiver und kultureller Errungenschaften. Jene Errungenschaften und Fähigkeiten haben eine Hebelwirkung zufolge, die Tomasello als „Wagenheber-Effekt“ (*ratchet effect*) (vgl. ebd., 16) bezeichnet. Dieser ermöglicht neue Errungenschaften und Leistungen auf den Schultern des anderen weiterzuführen zu können. Dadurch war der frühe Mensch in der Lage, bereits bestehende kognitive Fähigkeiten, wie sie bereits bei Primaten durch ein Verständnis von Objekten, Werkzeugen, Mengen, Kategorien, soziale Beziehungen und soziales Lernen beobachtet werden können „in neue, kulturell basierte kognitive Fertigkeiten mit einer sozial-kollektiven Dimension“ (ebd., 18) zu transformieren.

Die Anhäufung kognitiver Errungenschaften, die eine intergenerationale Weitergabe des Wissens ermöglicht, setzt allerdings laut Tomasello noch etwas viel Grundlegenderes voraus: Diese sieht er in der innerartlichen *Identifikationsleistung* begründet. Die Fähigkeit sich mit anderen zu identifizieren, ist für Tomasello die Bedingung der Möglichkeit für sozio-kulturelles Lernen schlechthin. Es ist dies die Fähigkeit des Menschen, ein Verständnis für seine

Mitmenschen aufzubauen, nach dem Andere genauso sind, wie sie selbst (*like themselves*), insofern sie ein intentionales und geistiges Innenleben haben (vgl. Tomasello 2006, 17). „Dieses Verständnis ermöglicht es ihnen, sich in die geistige Welt einer anderen Person hineinzusetzen, so dass sie nicht nur *vom* anderen, sondern auch *durch* den anderen lernen können“ (ebd.). Sie vermag die Entstehung eines Selbst einzuleiten, indem die wechselseitig identischen Individuen sich aufgrund der raumzeitlichen Kluft zwischen ihnen potentiell unterschiedlich sind. Eine externe Indexerfahrung leitet diese erste, bewusst erfahrbare Differenz ein. Möchte man nun semiotisch oder auch reduktionistisch argumentieren, dann kann man sagen, dass mit der Identifikationsleistung eine erste, allerdings latente und nicht weiter hintergehbare Drittheit entsteht, auf welcher ikonisches Denken aufsitzen kann.

Mit der wechselseitigen Identifikationsleistung des Menschen ist jenes Moment der Erkenntnis umrissen, das bisher sozialontologisch und tauschtheoretisch-soziologisch als das Moment des ‚wechselseitig Identischen‘ diskutiert wurde. Bei Tomasello vollzog sich diese Entwicklung durch zweckfreie (altruistische), kooperative Austauschprozesse, die evolutionär als eine für die Art spezifische funktionale Leistung adaptiert wurde. Erst der zweckbefreite Blick über die Objekte hinweg, eröffnet die Sicht auf den Anderen. Diese Praxis scheint als Grundlage für die Entwicklung des gesamten Möglichkeitsraums verantwortlich zu sein, auf dem innerartliche Differenzierungsprozesse aufsitzen können. Gesamtevolutionär hat diese innerartliche Anpassungsleistung eine plausible Funktion und einen Zweck. Als innerartliche Entwicklung, die für den Menschen charakteristisch ist, kann sie jedoch nicht bereits auf biologische Mechanismen reduktionistisch als Funktion erklärt werden, da sie als Zweck den Möglichkeitsraum des Verstehens, Wahrnehmens selbst deterministisch verkürzen würde. Mit der Zweckfreiheit ist das ermöglicht, was Peirce als die Ursprünglichste der Abduktion versteht. Sie liegt in der uneingeschränkten Wahrnehmung, die der Kritik befreit ist, da man, um mit Watzlawick zu sprechen, nicht verneinen kann, etwas wahrzunehmen. Was evolutionär also adaptiert wird, ist der zweckfreie unvoreingenommene Blick in der funktionsbefreiten Kooperation.

Die weiteren Formen des sozialen Lernens, wie „Imitationslernen (*imitative learning*), Lernen durch Unterricht (*instructed learning*) und Lernen durch Zusammenarbeit (*collaborative learning*)“ (Tomasello 2006, 17) sind weitere Folgen der Identifikationsleistung.

Dirk Kranz schreibt in seiner Rezension zu Tomasellos Hauptwerk, dass die Identifikationsleistung neben dem Wagenheber-Effekt das „vielleicht noch grundlegendere

Element der kulturellen Weitergabe von Wissen“ (Kranz 2004, 137) ist. Denn: „Die Herausbildung eigener Ziele und entsprechendes Handeln ist ohne kulturelles Lernen nicht vorstellbar, dieses wiederum setzt die Identifikation mit dem Anderen als intentionales Wesen voraus“ (ebd., 138.). Denn noch bevor ich selbst zu eigenen, zweckorientierten, und egozentrischen Erkenntnissen überhaupt gelangen kann, muss die vorbehaltlose Soziale Situation des wechselseitigen Identifizierens das Selbst garantieren. „Demnach markiert die Identifikationsleistung – noch vor der Tat und vor dem Wort – den Anfang der menschlichen Kulturgeschichte“ (Kranz 2004, 138). Tomasello sagt: „Diese Identifikation hat nichts Mysteriöses an sich, sondern ist einfach derjenige Vorgang, durch den das Kind versteht, dass andere Personen im Gegensatz zu unbelebten Gegenständen ihm ähnliche Wesen sind“ (Tomasello 2006, 26). Unbelebte aber auch artfremde Entitäten lassen den Prozess der Soziogenese nicht anspringen. Um den kognitiven Mechanismus der Identifikation als Initiator der Soziogenese zu unterstreichen, führt Tomasello zwei Fallbeispiele ein: einerseits, das eines autistischen Kindes, das aufgrund seiner biologischen Entwicklungsstörung nicht in der Lage ist, soziale Beziehungen einzugehen und zum anderen das eines kognitiv gesunden, allerdings verwilderten Kindes (*wild child*) ohne soziale Kontakte in einer Wüstenlandschaft: Für das autistisch Kind, so Tomasello, „existieren kognitive Schultern, auf denen es jedoch nicht stehen kann, während für das imaginäre wilde Kind solche Schultern fehlen. In beiden Fällen ist das Ergebnis dasselbe bzw. würde es dasselbe sein, nämlich etwas anderes als die Herausbildung arttypischer kognitiver Fertigkeiten“ (Tomasello 2006, 20).

Die Identifikationsleistung ist eng verknüpft mit dem, was Tomasello die Fähigkeit der geteilten Aufmerksamkeit nennt (*joint attention*). Geteilte Aufmerksamkeit repräsentiert die kulturell *erlernte* Fähigkeit für die Identifikation mit anderen, wodurch andere als intentionale Akteure wie das eigene Selbst verstanden werden (vgl. Tomasello 2006, 19). Sich in Andere hineindenken können, – Mead spricht von der Rollenübernahme (vgl. 1973) – setzt voraus, andere als denkend und fühlend erfahren werden, im Sinne von: Ich sehe Dich, du siehst Mich. Ich weiß, dass du Mich siehst. Du weißt, dass ich weiß, dass du Mich siehst. Ich weiß, dass du weißt, dass ich weiß, dass du Mich siehst, und so weiter. Eine gemeinsam geteilte Intentionalität aufbauen ist jener kulturell erlernte, wechselseitige Prozess, der es ermöglicht, den Anderen derart zu verstehen, so wie ich mich durch den anderen verstehen lerne. Die Fähigkeit, den anderen als etwas mit einem selbst als identisch zu erfahren, ist die Bedingung der Möglichkeit der Joint Attention. Die Identifikationsleistung im Natur-Kultur Übergang ist

der basale Schritt zum Mensch-Sein. Die Fähigkeit zu einer geteilten Aufmerksamkeit ist dagegen eine kultur-spezifische Fähigkeit der Perspektivenübernahme. Diese geteilte Aufmerksamkeit kann man insofern als praktische Konsequenz des ‚wechselseitig Identischen‘ fassen. Es ist das symbolische Denken in Ähnlichkeitsrelationen durch Perspektivenübernahme. Die geteilte Intentionalität als ein praktisches Erkennen geistiger Zustände ermöglicht die Fähigkeit zu kooperativen Akten der Weltaneignung. Searle sagt, dass geteilte Intentionalität eine stillschweigende Auffassung des anderen als Kandidat für kooperatives Handeln voraussetzt (vgl. Searle 1990, 414 f.). Das heißt, die Entstehung eines Selbst, das sich wechselseitig durch den Identifikationsprozess mit dem Anderen als geteilte Intentionalität verwirklicht, ermöglicht die kooperative Struktur, die in sich zweckfrei und ohne Nützlichkeitsabwägung sein muss. Mit der Joint Attention bleibt die Erkenntnis eines mit dem Anderen identischen Selbst nicht in einer bloßen Hülle stecken, sondern ‚nötigt‘ die Interaktionspartner im wechselseitigen Einfühlen zu einer Kooperationsbereitschaft, die in sich „so etwas wie Altruismus“ (Tomasello 2009, 214) sein muss. Es zeigt sich in dem, was man bereits bei Kleinkindern um das erste Lebensjahr beobachten kann (vgl. Tomasello 2009, 341). Tomasello nennt dies das „Kooperationsmodell“ (ebd., 83) der menschlichen Kommunikation, das sich aufgrund der bezeichneten kognitiven Infrastruktur in der Bereitschaft zu teilen und Hilfe anzubieten als wesentlicher Selektionsvorteil für den Menschen erwiesen hat (vgl. ebd., 183). Tomasello sagt: Erst „weil Menschen in der Lage sind, miteinander durch Akte geteilter Intentionalität zu interagieren, nehmen ihre sozialen Interaktionen neue Qualitäten an – das gilt für alle ihre Interaktionen [...]“ (ebd., 84). „Menschenaffen beteiligen sich nicht an gemeinschaftlichen Tätigkeiten dieser Art und haben deshalb keine menschenähnlichen Fertigkeiten und Motive geteilter Intentionalität“ (ebd., 344), so Tomasello weiter. Dies zeigt sich in deren egozentrischen Perspektive, einer „zweigeteilten Intentionalität“ (ebd., 340) mit jeweils eigenen, voneinander verschiedenen Zielen. Affen verfügen zwar über ‚intentionale‘ Kommunikationsakte, die es ihnen erlauben, zu erkennen, was andere intendieren. Diese erschöpfen sich jedoch in der Fähigkeit des oberflächlichen Erbittens, Forderns und Verlangens von Anderen etwas zu tun (vgl. ebd.), nicht in einer *gemeinsamen* Orientierung an Etwas *mit* anderen.

Der Übergang vom Affen zum Menschen, der jene kognitiven Mechanismen der wechselseitigen Identifikation und der ‚performativen‘ geteilten Intentionalität durch sichtbare Akte des Teilens und des Anbietens von Hilfe hervorbrachte, erfolgte laut Tomasello

durch die sukzessive Ausweitung der kooperativen Beziehungen, die der Konkurrenz enthoben zu einer mutualistischen Zusammenarbeit führte (vgl. Tomasello 2009, 213). Es ist eine Kommunikationssituation, die den an der Interaktion beteiligten Individuen einen durch die gemeinsame Orientierung an etwas einen evolutionär wesentlich größeren Vorteil verschaffte und letztendlich als adaptive Eigenschaft sich zu eben jenem sozialen Tauschprozess der zweckfreien Reziprozität ausdifferenzierte, die sich als Grundlage allen Gemeinschaftshandelns auf der Ebene der Kultur reproduzieren sollte. Ein typisches Szenario, nach dem sich jener Übergang in der Evolution des Menschen bereitet haben könnte, besteht nach Tomasello in unterschiedlichen Gelegenheiten an Futter zu gelangen, durch welche eine kooperative Arbeitsteilung zwingend von Nöten war (vgl. Tomasello 2008, 221). Die These des Szenarios wurde durch ein Experiment mit Affen nachgestellt, in dem erst durch das gemeinsame Ziehen an einem Seil die Früchte eines Baumes zu erreichen sind. Erst wenn die Früchte im Anschluss der kooperativen Aktion jedoch gemeinsam geteilt werden, besteht auch die Chance dauerhaft einen Kooperationspartner zu gewinnen. Die evolutionäre Adaption besteht in Folge nun darin, dass ein Verständnis für die *gemeinsame* Praxis entsteht, durch eine quasi mutualistische Symbiose, die von der Funktionsorientierung der Szenerie – möglichst schnell seinen Hunger zu stillen – losgelöst wird. Das gemeinsame Früchtesammeln, Jagen, Lausen oder auch das Wein-Trinken in einem Restaurant, wird zu Objektrepräsentanzen, die *stellvertretend* auf eine dem Zweck enthobenen Praxis hinweisen. Diese kommunikativ-mutualistischen Situationen, die zwei oder mehrere auf ihren persönlichen Vorteil bedachten Interaktionspartner durch ein gemeinsames Ziel binden, ist Tomasello zufolge die Ursituation der sozialen Kooperation, die jedoch erst allmählich zu einer stabilen, kognitiv gesättigten Struktur der wechselseitigen Identifikationsleistung führte.

Der Übergang zu jener kognitiven Infrastruktur des Menschen besteht also nicht in der Aneignung einer Ad-hoc Technik, welche die Interaktionspartner in für sie günstigen Situationen von ihrer Egozentriertheit abtreten ließen, sondern in der Erfahrung der auf lange Sicht positiven Wirkungen der mutualistischen Situation, die sich letztendlich zu einer zweckenthobenen Freiwilligkeit und Uneigennützigkeit allmählich als fundamentalartspezifische Eigenart sedimentiert. Die innerartliche Kooperation wird zu einer Universalie, auf Grundlage jener sich Denken, Wahrnehmen und Handeln formiert. Das wechselseitig mit anderen sich identifizieren wurde über die zweckfreie Kooperation zu einer „gemeinsame[n] psychologische[n] Infrastruktur geteilter Intentionalität“ (Tomasello 2009, 353), die, wenn sie

erst einmal der Funktion entronnen ist, logisch und psychologisch nicht hinterfragbar oder hintergebar ist. Sie ist als Funktion im Geist nicht auffindbar und auch reflexiv nicht zu ergründen. Man folgt der Regel blind, wie Wittgenstein sagt. Es ist ein Erfassen einer Regel, die der Deutung selbst nicht zugänglich ist (vgl. Brandom 2000, 120 f.), wie Brandom sagt. Doch mit der Umsetzung der Regel in die Praxis, als eine Anwendung jener auf Etwas oder Jemandem, wird eine konkrete Repräsentation von etwas möglich, die in ihrer Konkretheit einen individuellen Zweck verfolgt und damit erstmalig die Differenz zum anderen zum Vorschein bringt.

Die Rückbindung der individuellen Erkenntnisse und Erfahrungen in die soziale Struktur der Gemeinschaft ist das, was Tomasello den gemeinsam-geteilten Hintergrund (*common ground*) nennt (Tomasello 2009, 85 ff.). Es ist der Fundus an gemeinsamen versteh- und austauschbaren Symbolen, die als kulturelle Transmissionsleistungen (Wagenheber-Effekt) das Wachstum von Wissen ermöglichen. Es ist damit auch der Beginn des kollektiven Diskurses und des logischen Schließens in der Subjekt-Objekt Beziehung. Das gemeinsam-geteilte Wissen einzelner Individuen wird durch den Common Ground einer diskursiven Prüfung ausgesetzt und dadurch in Kohärenz und Konsistenz überführt. Ein Kind, das dagegen durch seine primären Bezugspersonen mit widersprüchlichen und zusammenhangslosen Sprechakten konfrontiert wird, wird jene Inkohärenz und Inkonsistenz von der Entwicklung des weiteren Selbstbildes nicht trennen können. Es wird notwendig eine zerrissene bzw. von Inkohärenz und Inkonsistenz getragene Identität entwickeln, da die Selbstbildung von der Gemeinschaft abhängig ist.

Affen erlangen Erkenntnisse dagegen ausschließlich durch ontogenetische Ritualisierung, welche sie bei anderen beobachten (vgl. Tomasello 2009, 340). Die Unfähigkeit zu einer dem individuellen Zweck enthobenen gemeinsamen Kooperation – der Bereitschaft zu teilen, Hilfe anzubieten sowie Informationen auszutauschen – ist nicht nur mit einer mangelnden Identifikationsleistung verbunden, sie hat auch zur Folge, dass Erfahrungen nicht an die nächste Generation transitiert werden können. Mit dem Aussterben der Eltern-Generation fallen deren ontogenetisch erworbenen Erfahrungen wieder auf null zurück.

Die in der Ontogenese beobachtbaren Handlungen im Anderen, die zu einer Ritualisierung führen, dürfen jedoch nicht als reflexives oder strategisches Handeln falsch verstanden werden, da dies auf ein bereits vorhandenes Selbst mit einer dialogischen Struktur verweisen würde, das Affen nicht besitzen. Vielmehr verstehen sie ihre eigene Handlung aus einer ersten

Person Perspektive und die des Anderen aus einer dritten Person Perspektive, nicht aber aus einer dem Menschen ähnlichen Abstraktionsebene, was wiederum die Möglichkeit zu einem Rollentausch implizieren würde.

Tomasello verweist in diesem Kontext auf ein beobachtetes Interaktionsszenario mit Affen, das im wissenschaftlichen Diskurs fälschlicherweise als Fähigkeit zur Kooperation und geteilten Intentionalität interpretiert wird: Beobachtet wird beispielsweise, dass Schimpansen gemeinsam auf die Jagd gehen, um Stummelaffen zu jagen, wobei die Beute am Ende jedoch nicht gemeinsam geteilt wird. Das als Kooperation missverstandene Verhalten bei der Jagd der Affen, das raumzeitliche Zusammenrotten und ihr vermeintlich zielorientiertes Verhalten interpretiert Tomasello derart, dass jedes Mitglied der Bande eine für sich günstigste räumliche Position im Feld einnimmt, durch welche bloß der Eindruck einer koordinierten Aktion mit einem gemeinsamen Ziel und der Fähigkeit zu einer gemeinsam geteilten Aufmerksamkeit entsteht (vgl. Tomasello 2009, 187 ff.), ähnlich der beobachtbaren V-Formation in einem Vogelschwarm, die entgegen der intuitiven Annahme einer gemeinschaftlich koordinierten Handlung durch eine energieeffiziente Ausrichtung der Einzelexemplare am vorausfliegenden Exemplar zustande kommt. Emergent ist damit nicht das Phänomen an sich, das in biologisch-inhärente Eigenschaften der Vögel zu suchen ist, sondern die Ähnlichkeit der Formation zu einem bereits bekannten Phänomen im Beobachter. Bei der Jagd der Schimpansen versuchen alle Interaktionspartner durch eine aus der ersten Person Perspektive praktisch-urteilende Antizipation der Jagd-Szenerie die eigenen Chancen, die Beute zu fangen, zu maximieren, wodurch der emergente Eindruck einer koordinierten Handlung entsteht. Die mangelnde Bereitschaft jener Affen, die die Beute erlegen, diese auch zu teilen, spricht für ein starkes Indiz der Abwesenheit einer gemeinsam geteilten Intentionalität. Denn warum sollte Ego sich einer Kooperation als Mittel anschließen, wenn das Ziel als Zweck nicht den Mitteln entspricht?

Tomasello hebt hervor, dass Affen zwar sehr wohl ein Verständnis dafür haben, dass ihre Artgenossen Wahrnehmungen und Ziele haben, sie haben aber nicht die Fähigkeit oder den Wunsch, diese mit jenen zu teilen (Tomasello 2009, 194). Sie interagieren auf der Jagd mit Anderen im Hinblick auf die zu jagenden Stummelaffen, aber sie beteiligen sich nicht mit ihnen an gemeinsamen Unternehmungen mit gemeinsamen Zielen und Erfahrungen. Erst durch das wechselseitige Identifizieren mit dem Anderen wird die Möglichkeit eröffnet „anderen aus freien Stücken Hilfe und Information anzubieten“ (ebd., 186). Die Jagd der Affen würde sich

durch diese kommunikative Struktur jedoch wesentlich energieeffizienter erweisen, da dadurch wechselseitig gewusst werden kann, was der andere weiß, wodurch die Entwicklung einheitlicher Ziele, Absichten und Pläne obligatorisch werden.

Mit der Adaption kooperativer Kommunikationsformen werden evolutionsbiologisch gleichzeitig auch weniger erfolgreiche, nicht-kooperative Kommunikationsformen verdrängt. Damit liegt ein qualitativer und quantitativer Vorteil gegenüber jenen Spezies vor, deren Potential der Entstehung des Neuen über die ursprünglichen Zweckbände nicht hinausreicht. Die Vorteile der (dialogisch-) sexuellen Reproduktion gegenüber der (monologisch-) klonalen erzählt eine ähnliche Geschichte in der Evolution.

Mit der Weiterführung der phylogenetisch bewährten Kommunikationsformen auf der Ebene der kulturellen Ontogenese liegt damit eine stabile epistemische Infrastruktur vor, in der das Individuum in der Gemeinschaft nicht anders kann, als zu teilen, zu helfen, sich zu identifizieren und zu kooperieren, da ausschließlich auf der Grundlage des selbstlosen Miteinanders besondere Erkenntnisse über sich, den anderen und der Umwelt möglich werden. Diese Wandlungen ergeben sich allesamt „aus einer bestimmten Art von rekursiv strukturiertem, gegenseitigem Verstehen zwischen zwei oder mehreren Menschen, von denen jeder weiß, dass der andere weiß usw.“ (Tomasello 2009, 355). „Der zentrale, vereinheitlichende Begriff dafür ist so etwas wie das rekursive Erkennen geistiger Zustände“ (ebd., 354). Teilen, Helfen und informieren sind emergente Phänomene einer speziestypischen, universellen kognitiven Infrastruktur, die durch den spezifisch innerartlichen Austauschprozess des Menschen erzeugt werden (vgl. Tomasello 2006, 15 f.). Die logische Struktur dessen, was die Sozialität des Menschen ausmacht, zeigen auch Warneken et al. (vgl. 2006) in mit Schimpansen und Kleinkindern durchgeführten Experimenten. In diesen werden beide Gruppen einerseits mit einer Aufgabe konfrontiert, deren Funktion mit einem konkret *instrumentellen* Ziel versehen ist. Auf der anderen Seite werden die Schimpansen und Kinder mit einem *sozialen* Spiel konfrontiert, dessen Funktion völlig zweckfrei einfach darin bestand, das Spiel gemeinsam zu spielen. Die Resultate zeigen, dass sowohl Schimpansen als auch Kleinkinder die instrumentelle Aufgabe meistern, jedoch zeigen ausschließlich die Kleinkinder am sozialen Spiel Interesse.

Das Gemeinschaftsspiel dient hier als eine zweckfreie Reziprozität, deren Funktion darin besteht, die soziale Praxis mit dem Artgenossen (Experimentator) aufrechtzuerhalten. Während die Schimpansen sich mit der Aufgabe schnell überfordert zeigen und ihre

Teilnahme verweigern, haben die Kinder am gemeinsamen Spielen Spaß, dessen Funktion einfach darin besteht, das gemeinschaftliche Handeln aufrecht zu erhalten: Zum Beispiel wird im Experiment eine Art Trampolin verwendet, um gemeinsam einen Ball hochspringen zu lassen. Die Ergebnisse zeigen jedoch noch mehr: Manchmal verwandeln die Kinder selbst die instrumentelle Aufgabe in ein Gemeinschaftsspiel, indem sie eine erhaltene Belohnung für eine richtig gelöste Aufgabe in die dafür eingerichtete Apparatur zurücklegen, um mit der Tätigkeit von neuem beginnen zu können. Die gemeinschaftlich-zweckenthebene Tätigkeit selbst schien belohnender als die mit einem Ziel verbundene Zweckorientierung, da ausschließlich erstere die Eigenschaft besitzt, Sozialität am Laufen zu halten. Und dies funktioniert erst dadurch, indem die funktionsorientierten Objekte ihrer Funktion enthoben werden. Dadurch werden potentiell alle erfahrbaren Gegenstände zu willkürlichen Platzhaltern, die Sozialität aufzuscheinen in der Lage sind.

Insgesamt schienen die Kinder nur um die Zusammenarbeit willen an dem Spiel teilzunehmen, während die Schimpansen sich auf eine eher individualistisch orientierte Weise beteiligten. Erst diese im gemeinsamen Spiel zum Ausdruck gebrachte Zweck- und Funktionsenthebung, die den Fokus weg vom Unmittelbaren lenkt, *erweitert* die Perspektive auf den Anderen, auf eben das, was man selbst ist. Sie schafft dadurch gleichzeitig auch den Möglichkeitsraum für Zweck und Funktion und damit auch ein Verständnis der Differenz des Anderen, zu welcher Ego in Kontrast zu Raum und Zeit steht. Dieser Möglichkeitsraum zeigt sich im Spiel *par excellence* in einer nicht stillstellbaren Dynamik der Entstehung des Neuen, wodurch stetig neue Perspektiven erzeugt werden können. Wie schon darauf hingewiesen, zeigt sich dieser Möglichkeitsraum in der Arbitrarität des Zeichens. Tomasello nennt dies den „Drift zum Arbiträren“ (2009, 258) (*drift to the arbitrary*), nach der ein Gegenstand unerschöpflich interpretiert werden kann. Es ist das Spiel von Identität und Ikonizität, Gemeinsamkeit und Andersheit, Allgemeinheit und Besonderheit. Setzt man umgekehrt den Zweck und die Funktion als konstitutiver Normalfall jeglicher menschlichen Praxis, ist mit Erreichen des Ziels, die konkret angestrebte Erkenntnis des Gegenstandes, das Handeln, an seinen Endpunkt gelangt. Für ein weiteres Fortfahren, bedürfe es weiterer Impulse (Zweitheit) von außen, die der Schimpanse durch eine Instruktion vom Experimentator erwartet. Er kann aus der gemeinsam geteilten Praxis keine Erkenntnis ziehen. Aus diesem Grunde zeigt sich der Affe mit dem funktionslosen Spiel auch überfordert. Für die Kinder erweist sich die instrumentelle Aufgabe dagegen als lediglich *eine* Möglichkeit, aus dem Universum möglicher

Repräsentationen auszuwählen, die zweckfrei entfremdet gehandelt werden kann. Der Übergang von Natur zu Kultur wird damit durch das epistemische Pluralsubjekt ‚Wir‘, als eine konstitutive ‚Wir Situation‘ initiiert (vgl. Tomasello 2009, 83).

Der evolutionäre Weg vollzieht sich damit von der vorbewusst zweckorientierten Exemplar-Gegenstand Situation zu einem gemeinsamen ‚Wir‘ der Kultur, hin zu einem sich ausdifferenzierenden rationalen Selbst der Subjekt-Objekt Situation, das die Gemeinschaft immer schon in sich trägt und sich auf der Ebene jener Differenzierungsprozesse dem Identischen wieder anzunähern trachtet.

6.2 Die frühkindliche Genese der Erkenntnis

In der Phylogenese wurden die fundamentalen Bedingungen der Möglichkeit zur menschlichen Erkenntnisbildung im Übergang vom Affen zum Menschen vorsprachlich entwickelt, die als Bedingungen der Erkenntnisbildung die spezifische Mensch-zu-Mensch Interaktion möglich machen. In der kindlichen Ontogenese müssen genau jene Prozesse als sozialkommunikativ sprachgebunden sich reproduzieren.

Im Folgenden muss es also darum gehen, die Entwicklung und sozialkommunikative Anwendung von Zeichen in der kindlichen Ontogenese darzustellen. Dabei kann unter anderem wieder auf Tomasellos Thesen einer sozialkognitiven Entwicklung des Menschen zurückgegriffen werden, nach welchen sich die kognitiven Grundlagen des Menschen nicht primär nativistisch, sondern im Rahmen eines sozial-pragmatischen, kontextuellen Ansatzes soziogenetischer Prozesse entwickelt haben (vgl. Tomasello 2009, 169; 2006, 142). Dieser evolutive sozialkommunikative Ansatz von Tomasello steht allerdings auch im erkenntnislogischen Einklang mit der Peirce'schen Erkenntnistheorie, nachdem die Entwicklung von Prozessen des Denkens, Handelns und der Wahrnehmung des Menschen als Zeichenprozesse verstanden werden, die über das Symbolische hinausgehen. Mit dem sozialkommunikativen Ansatz Tomasellos unter der Berücksichtigung der These einer wechselseitig identischen Erkenntnisgrundlage erfährt Peirce Erkenntnistheorie eine wesentliche Erweiterung. Mit Blick auf den triadischen Zeichenbegriff (Interpretant, Objekt, Repräsentamen) wird vor allem die Genese der drei möglichen Objektrelationen von Ikon, Index und Symbol in der frühen sprachlichen Sozialisation des Kindes von Interesse sein. Diese drei Relationen der Objekterkenntnis werden im Folgenden als sukzessiver

Aufstufungsprozess von Erkenntnis in der kindlichen Ontogenese unter Berücksichtigung empirischer Befunde nachvollzogen. Dieser Aufstufungsprozess ist jener, den vollsozialisierte Subjekte später als abduktives Vermögen in jedem monologischen Denk-Akt zur Verfügung steht. Das Kind muss in der frühen Ontogenese diese soziokognitiven Strukturen in der Praxis als semiotisch-kognitiver Aufstufungsprozess erst erwerben, bevor es voll zur Verfügung stehen können. Insofern kann man den Erwerb der Trias von ikonischen, indexikalischen und symbolischen Denken über die gesamte frühe Ontogenese hinweg als ein ‚ausgedehnter‘ abduktiver Schluss bezeichnen.

6.2.1 Sprache, Zeichen und Geste

Bevor auf die kindliche Ontogenese eingegangen werden kann, muss vorerst eine kurze evolutionsbiologische Begründung dafür abgegeben werden, warum explizit von dem Erwerb von *Zeichen* und nicht von ‚Sprache‘, dem allgemeinen Verständnis nach, zu sprechen ist. Zeichen sind einerseits aus Sicht des logischen Schließens von Interesse, sie implizieren aber als Erkenntnistheorie aber auch eine Logik der Sozialität. Logisches Schließen und Sozialität sollen als zwei Seiten einer Medaille verstanden werden. Sozialität als zwischenmenschliches Gefüge dient damit nicht bloß als kontingenter Rahmen, durch welchen sprachliche Zeichen (symbolisch) transportiert werden können, vielmehr muss die Entstehung und Tradierung von Zeichen untrennbar mit Denken, Wahrnehmen und Handeln einerseits, sowie mit der hier über Peirce hinausgehenden These einer innerartlichen Verbindung von Individuen verbunden gedacht werden.

Zeichen sind Informations- und Bedeutungsträger, welche in der spezifisch menschlichen Wechselwirkung durch andere Individuen möglich werden, durch welche sie selbst zu Zeichen werden. Denken, Wahrnehmen und Handeln ist damit, wie Wittgenstein sagt, unmittelbar mit der „Lebensform“ (vgl. Wittgenstein 1999, § 23) verbunden, die sich austauschen *muss*, um überhaupt sich als symbolisches Zeichen im Sinne von ‚Sprache haben‘ wirken und erfahren werden zu können. ‚Lebensform‘ ist bei Wittgenstein die *Gesamtheit* von sprachlichen und nicht-sprachlichen Zeichen bzw. Praxen, die er mit Kultur teilweise synonym verwendet (vgl. Savigny 1998, 7 ff.). Andere, von explizit kognitiven Zeichenprozessen unabhängige, intelligible Entitäten, kommt die Eigenschaft als Zeichen dennoch aufgrund ihrer relationalen Verbindung zu etwas anderen zu. Zeichen werden einerseits gedacht, sie sind jedoch im Sinne

Peirces in realistischer Hinsicht unabhängig vom Denken ‚out there‘. Denken, Wahrnehmen und Handeln ist damit jeweils die *spezifisch* menschliche Zeichen-Wirklichkeit. Auf der Annahme eines in der Relationenlogik zum Ausdruck kommenden Realismus gründet Peirce gesamte Semiotik. Insofern Menschen also selbst Zeichen sind, können sie der realistischen Weltauffassung nach ausschließlich relational, und insofern kognitiv, miteinander verbunden sein, wenn sie im solipsistischen Sinne keine freistehenden kognitiven Monaden sein sollen. Für den Menschen heißt dies, dass er nicht bloß Träger von Symbolen ist, die er durch seinen spezifisch erworbenen Sprachgebrauch auf andere *anwendet*, indem er mit ihnen kommuniziert. Er geht vielmehr eine vor-sprachliche, nicht hintergehbare und denkend nicht aufhebbare Verbindung mit anderen auf Grundlage jener universellen Relationenlogik ein (vgl. Nunold 2003, 121), die sich in der These der Dialektik von Identität und Differenz manifestiert und mit Tomasello phylogenetisch durch die Identifikationsleistung des Menschen oben beschrieben wird. Diese Relationenlogik als Logik der Zeichen ist der ikonische, indexikalische und symbolische Objektbezug der auf Rhemata (Begriffe oder Terme), Dikents (Propositionen) und Argumenten, im sogenannten logischen Schluss, angewandt wird. Erst auf Basis dieses relationalen Beziehungssystems ist die Repräsentation einer natürlich gesprochenen Muttersprache möglich. Dass jede gesprochene Sprache immer schon eine konkrete Realisation der Relationen- oder auch Kategorienlogik ist, an welche die Entität Mensch ‚gebunden‘ ist, insofern sie selbst als Zeichen eine konkrete Realisation jener ist, wird dadurch ersichtlich, dass jeder Erwerb einer weiteren natürlichen Sprache über die erworbene Muttersprache hinaus ausschließlich Fremd- bzw. Zweitsprache sein kann. Sie wird zu einer weiteren konkreten Realisierung, dessen Erwerb mit dem Umstand verbunden ist, die Fremdsprache auf Grundlage der eigenen Zeichenhaftigkeit *ikonisch* verstehen zu wollen. Eine Fremdsprache ist insofern nichts weiter als ein weiterer Erkenntnisgegenstand, da die Muttersprache unhintergebar an die Person gebunden ist. *Homme* wird somit in ikonischer Relation zu *Mann* und *Mann* in jener zu *man* oder *hombre* gelernt, je nachdem, was die Muttersprache ist. Zu dessen Verständnis muss mit dem Wort seine semantisch-relationale Verflechtung in der es in der Zweitsprache eingebunden ist, gelernt werden, wobei in der Muttersprache trotz des prinzipiell unerschöpflichen Möglichkeitsspektrum dessen, was ‚Mann‘ heißen kann (Arbitrarität) mit dessen aktueller Verwendung intuitiv immer schon gewusst wird, was ‚Mann‘ ist und was nicht, da der Begriff eben an das Individuum gebunden ist. In der Zweitsprache besteht dagegen stets die Gefahr, den Begriff falsch anzuwenden. Mit

dem Erwerb einer Fremdsprache erfolgt somit ein in ikonischer Relation zur Muttersprache bezogenes *anders* denken, wahrnehmen, fühlen, handeln, das im Kontrast zur Muttersprache stets residual bleiben muss, egal wie gut die Fremdsprache erlernt worden ist. Es ist das Erlernen einer neuen Weltsicht, nicht etwa primär aufgrund anders gearteter Deutungsmuster, sondern, das Fremdsprache ausschließlich auf Muttersprache angewendet werden kann.

Sprache erweist sich damit als *eine* spezifische Ausformulierung einer universellen Logik der Relationen, aufgrund jener eine Zweit-, Dritt, Viertsprache (Objektsprache), aber auch das logische Prinzip, warum eine Kugel zu Boden fällt, überhaupt verstehbar wird. Sie muss vor allem auch mit der Fähigkeit eines affektiv-somatischen Selbstverständnisses und der intentionalen Perspektivenübernahme verbunden sein. Ein derartiges Sprachverständnis umfasst grundlegend mehr als ein planes Verständnis von Syntax, Semantik, Phonetik oder lexikalisches Wissen.

Die Logik der Relationen, auf die alle gesprochenen Sprachen gründen, ist selbst nicht reduktionistisch ergründbar, wenn sie an die Person gebunden zu verstehen sein soll. Auf sie lässt sich lediglich aufgrund der 6-8000 Performanzen an Sprachen der Welt rückschließen. Zeichenhaftigkeit im Denken lässt sich demnach nicht als angeborenes Modul lokalisieren. Anstelle einer Universalie, so Evans und Levinson, „diversity can be found at almost every level of linguistic organization“ (Evans und Levinson 2009, 429). Wäre Sprache ein angeborenes, neuronales Modul, das als Universalie wie Chomsky (vgl. 1981) mit der Universalgrammatik annimmt, wäre nicht einsichtig, warum das Erlernen anderer Sprachen mit einem so erheblichen Aufwand verbunden ist. Und dass umgedreht die Muttersprache verhältnismäßig *einfach* erlernt wird, liegt nicht oder zumindest nicht primär an angeborene Eigenschaften, sondern daran, dass sich mit deren Erwerb ein interindividuelles Relationensystem etabliert, zu dessen Verweigerung das Kind keine Wahl hat. Es erlernt sich selbst, andere und Modi der Welt, ob es will oder nicht. Wenn Sprache ausschließlich eines unter vielen angeborenen neuronalen Modulen wäre, müsste man sich nur vorstellen, was es bedeuten würde, wenn dieses dem Menschen nicht zur Verfügung stünde, insofern der Mensch nicht in Zeichen Denken, Wahrnehmen und Handeln könnte. Dass mit deren Ausfall nicht das gesamte selbst zusammenbricht, weiß man beispielsweise durch Aphasien. Ist Sprache als ein Vermögen in Zeichen zu denken dagegen an die Entität ‚Mensch‘ gebunden, so fiele mit ihrem Verlust nicht

bloß die Fähigkeit zur Syntax und das semantische Verstehen aus, sondern die grundsätzliche Fähigkeit innerartlich in Kontakt treten zu können.

Sprache ist damit nicht auf einen neuronalen Bereich des Gehirns begrenzt, vielmehr ist der Mensch selbst ein auf allen Ebenen der wissenschaftlichen Erforschbarkeit seiner selbst ein zeichenhaft-relationales System. Das nativistische Argument vom Spracherwerb setzt dagegen immer schon etwas anderes voraus, das sprach-*unabhängig* das Selbst zu konstituieren vermag. Die Modularitätsthese setzt schlichtweg voraus, dass Interindividualität nicht konstitutiv, sondern bloß ein kontingentes Moment für Denken, Wahrnehmen und Handeln ist.

Das unberücksichtigte Verständnis des Zusammenhangs von Sprache als Bedingung für Denken, Wahrnehmung und Handeln vor allem unter nativistisch orientierten Sprachforschern wie Chomsky (vgl. 1981) aber auch Jeri Fodor (vgl. Fodor 1983) kritisiert Tomasello insofern „die Intersubjektivität und Perspektivität sprachlicher Symbole nicht hinreichend gewürdigt wurde“ (Tomasello 2006, 161). Sie glauben Tomasello zufolge nicht, dass der prozessuale Erwerb einer Sprache eine derart große Wirkung auf die Beschaffenheit kognitiver Repräsentation hat, weil sie sprachliche Symbole einfach als „bequeme Etiketten für bereits bestehende Begriffe ansehen“ (ebd.). Erst der Prozess des Erwerbs und des Gebrauchs sprachlicher Zeichen veränderte in der Evolutionsgeschichte die Eigenart der kognitiven Repräsentation des Menschen grundlegend, so Tomasello (2006, 160).

Wenn nun Sprache und Sozialität im unmittelbaren Zusammenhang bei der Entwicklung des Menschen stehen, wie Tomasello behauptet, dann darf Sprache nicht ausschließlich in ihrer stimmlich-vokalen oder symbolischen Repräsentation untersucht werden. Sie muss bereits all jene *nicht*-stimmlichen kommunikativen Akte als Zeichen berücksichtigen, die in der Lage sind, Informationen zu übermitteln und Bedeutungen zu generieren. Tomasello spricht von *Gesten* als jene kommunikativen Akte, die als vor- oder ‚nichtsprachliche‘ Kommunikation (*nonlinguistically*) bisher weniger stark im Interesse der Forschung standen (vgl. Tomasello 2009, 66). Denn „die große Mehrheit der Untersuchungen zur Kommunikation nichtmenschlicher Primaten konzentriert sich auf deren stimmliche Displays, und nahezu alle Abhandlungen, die den Übergang von der Primatenkommunikation zur menschlichen Sprache untersuchen, konzentrieren sich auf den stimmlichen Kanal, ohne Gesten überhaupt zu erwähnen (vgl. ebd.). Tomasello weiter: „Bei allen Säugetieren, nichtmenschliche Primaten eingeschlossen, sind stimmliche Display zum größten Teil nicht gelernte, genetisch fixierte,

emotional dringliche, unwillkürliche, unflexible Reaktionen auf evolutionär bedeutsame Ereignisse“ (Tomasello 2009, 66). Als vokalisierte Displays gelten beispielsweise Warnrufe, Flucht vor Raubtieren oder die Aufrechterhaltung des Kontakts zur Gruppe. In all jenen Fällen muss dringend reagiert werden und es gibt wenig Zeit für sorgfältiges Überlegen. Und was für die Möglichkeit des kommunikativen Austauschs von Belang ist: Diese Displays sind ohne spezifischen interindividuellen Bezug. Das heißt, jene Vokalisierungen von Primaten werden unterschiedslos an alles und jeden ausgesendet, das sich in der Nähe befindet (vgl. ebd., 29). Evolutionstheoretisch mögen diese genetisch fixierten Displays zwar ein Vorteil sein, da sie ein sofortiges Reagieren ermöglichen, jedoch implizieren diese unspezifischen und inflationär gebrauchten stimmlichen Displays auch, dass „der Rufer den Empfängern keinerlei Aufmerksamkeit schenken muss und er in der Tat stimmliche Rufe auch nicht leicht an ausgewählte Individuen unter Ausschluss von anderen richten kann“ (ebd.), so Tomasello. Tomasello liefert zu dieser These der ‚Nicht-Kommunizierbarkeit‘ der stimmlichen Displays unter anderem Belege über Schimpansen, die beim Fund größerer Futtermengen sogenannte ‚pant-hoots‘ von sich geben. Diese vermeintlich kommunikativen Akte über lange Distanzen hinweg werden jedoch auch dann noch weiterausgestoßen, nachdem die Gruppe sich bereits angenähert hat und mit der Nahrungsaufnahme begonnen haben (vgl. ebd.). Aufgrund dieser Erkenntnisse fragt sich Tomasello: „Wie könnten solche mechanischen Reflexe direkte Vorläufer von einem jener komplexen Systeme menschlicher Kommunikation und Sprache sein [...]“ (Tomasello 2009, 66). Entgegen der Auffassung Tomasellos sei auf Crockford et al. verwiesen, nach denen die Gruppen Zusammenrottung der Affen gerade ein Indiz für *Vocal Learning* versprechen soll (vgl. 2004).

Im völligen Gegensatz dazu stehen eine beträchtliche Anzahl von nicht-vokaler Gesten von Primaten, die im Vergleich zu den reaktiv-körperlichen Vokalisierungen individuell durch Ritualisierung gelernt werden und Tomasello zufolge flexibel hervorgebrachte *echte* Kommunikationsakte sind, die ein Verständnis bedeutsamer Aspekte individueller Intentionalität beinhalten und vor allem immer auch an spezifische Artgenossen gerichtet sind (vgl. Tomasello 2009, 66). Der im Vergleich zu vokalisiertem Displays wesentliche Unterschied bei der gestischen Kommunikation zeigt sich im Vorhandensein eines Sender-Empfänger Modells, wodurch ein gewisses Maß an Vorstellung von Zielen und Wahrnehmungen anderer vorausgesetzt werden muss (vgl. ebd.). Erst jene intentionalen gestischen Zeichen sind im Vergleich zu den Vokalisierungen als Vorläufer von menschlichen Handlungen zu verstehen,

da sie unmittelbar den Willen eines Individuums ausdrücken (vgl. ebd., 67), indem versucht wird, das Verhalten des Anderen in der Interaktion direkt zu beeinflussen (vgl. ebd., 34). Die Erwartungen des Kommunizierenden sind dabei, dass der Empfänger, wenn er dessen Geste als zeichenhaftes Signal sieht, das tun wird, was der Kommunizierende will, weil es dasjenige ist, was er in der Vergangenheit qua Ritualisierung getan hat, und nun auch jetzt bereit ist, dies erneut zu tun (vgl. Tomasello 2009, 63.). Bezeichnet sind damit spezifische Gesten für soziale Aktivitäten wie spielen, stillen, betteln, die Bitte um Futter oder Fellpflege (vgl. ebd., 31). Jene Kommunikationsakte sind im Vergleich zu den stimmlichen Displays aufgrund ihrer genetisch festgelegten und sehr unflexiblen Struktur weitaus weniger emotional aufgeladen und in evolutionärer Hinsicht auch weniger dringlich (vgl. ebd.). Deren Sozialität kommt jedoch dadurch zum Ausdruck, dass ein auf Sender- und Empfängerseite intentionales Verständnis von Zeichengeste und Zielhandlung vorhanden ist, das im Vergleich zur menschlichen Kommunikation sich nochmals dadurch fundamental unterscheidet, dass keine gemeinsame Intentionalität mit gemeinsamen Zielvorstellungen vorliegt, nach denen Andere sich als wechselseitig identisch erfahren müssen. Das vermeintlich kooperative Handeln erwächst also aus jeweils eigenen, voneinander verschiedenen Zielen im Kommunikationsprozess, wobei die gestische Kommunikation in einem ersten Schritt überhaupt die Fähigkeit besitzt, die Agierenden in einer dyadischen Interaktion zusammenzubringen (vgl. ebd., 34).

Aufgrund dieser Erkenntnisse zieht Tomasello den Schluss, dass nicht die stimmlichen Displays, sondern Gesten als vorsprachliche Zeichen mit ihren ausschließlich bei Menschenaffen vorkommenden Eigenschaften des absichtlichen und flexiblen Gebrauchs gelernter Kommunikationssignale grundlegende, funktionale Aspekte mit der sprachlichen Kommunikation des Menschen gemein hat (vgl. Tomasello 2009, 32 und 44). Diese nichtsprachliche Gestenkommunikation ist in evolutionärer Hinsicht jener grundlegende Prozess, der zum einen die weitere Ausdifferenzierung der menschlichen Kommunikation ermöglichte, aber auch ein funktionales soziokognitives Moment beinhaltet, das ebenso in jeder kindlichen Ontogenese zur Erlangung der konventionellen Sprachfähigkeit durchlaufen wird (vgl. ebd., 122 f.).

Wenn menschliche Sprache nicht bereits im Modus der stimmlichen Übertragung von Symbolen kommunikativ ist und die vorsprachliche, gestische Kommunikation als deren Vorläufer betrachtet werden muss, die in jeder Ontogenese stets aufs Neue zur Geltung

kommt, dann muss zum Verständnis der ‚tatsächlich‘ stimmsprachlichen Erkenntnisgenese auf all jene gestischen Entwicklungsschritte geachtet werden, die in der Lage sind, den späteren Symbolgebrauch zu determinieren. Tomasello denkt dabei vor allem an die Zeigegeste, die logisch dem Index bei Peirce entspricht und das sogenannte Gebärdenspiel (vgl. Tomasello 2009, 70) als Pendant zum Ikon. Diese werden als Vorläufer der Sprache bereits bei Menschenaffen beobachtet, jedoch sind diese noch keine echten vollwertigen sozialen Handlungen (vgl. ebd., 71 ff.), da auf dieser Ebene der Erkenntnis noch kein wechselseitig intentionales Verständnis für andere Individuen vorhanden ist (vgl. ebd.), deren Zeichen auch wechselseitig verstanden werden können und dadurch in der Lage sind, zu einem gemeinsam geteilten Symbol aufzusteigen.

Darauf hinzuweisen ist, dass die Rede von ‚vor- bzw. nicht-sprachlicher‘ gestischer Kommunikation nicht etwa mit jener Sprache verwechselt werden darf, wie sie taubstumme Menschen als Zeichensprache praktizieren, da diese zwar gestisch verlaufen aber bereits vollständige Kommunikationsakte auf symbolischem Niveau sind. In der menschlichen Ontogenese vollzieht sich der zeichenhafte Entwicklungsprozess aufsteigend in Zusammenhang zur sozialkognitiven Entwicklung des Kindes. Initiiert und gefördert wird dieser Prozess durch Szenerien des sozialen Austauschs, in der das Kind von Anfang an involviert ist, und die es nur allmählich als symbolisch zu begreifen lernt. Affen gelangen dagegen über die Ebene des Indexikalischen und Ikonischen nicht zu einem vollwertigen symbolischen Denken, da erst Letzteres auf ein wechselseitig intentionales Verstehen des anderen hinweist.

Gesten und Gebärden als Zeichen bezeichnen somit jene vor-sprachliche Infrastruktur, die im Rahmen des allmählich wachsenden intentionalen Verstehens anderer Individuen in einem gemeinsam teilbaren begrifflichen Hintergrund münden. Dies muss es zu untersuchen sein. Demzufolge kann die menschliche Kommunikation, so Tomasello, „nicht mit einem Code entstanden sein, da das voraussetzen würde, was zu erklären beansprucht wird [...]“ (Tomasello 2009, 69). Diese Problematik zeigt sich bereits oben bei der Frage nach der Entstehung des Selbstbewusstseins. Dagegen haben Gesten und Gebärden – Index, Ikon und Symbol – ihre eigene phylogenetische Entwicklungsgeschichte mit jeweils eigenen kognitiven Fähigkeiten, die aufeinander aufbauend weiterentwickelt werden (vgl. ebd., 157). Sie besitzen aber auch ihre eigene logische Struktur der Erkenntnis, die in ihrer Gesamtheit das abduktive Schließen bezeichnen. Sie sind ein sukzessive sich aufbauender Prozess von Erkenntnissen

über Individuen, Gegenständen und sich selbst, der sich später mit dem Erwerb von Symbolen weiterhin in dieser Trias vollzieht. Der Aufbau dieser Trias in der Ontogenese im frühen Sozialisationsprozess vollzieht sich demnach als Abduktion erster Stunde. Entwickelt werden diese Kompetenzen demnach nicht als isolierte kognitive Module oder als in lerntheoretischer Hinsicht monologisch gelernte Verhaltenssequenzen (vgl. Mollenhauer 2017, 31), sondern „im Fluss der natürlich ablaufenden sozialen Interaktion“ (Tomasello 2006, 125). Sicherlich, so Tomasello, sind Kinder in vielerlei Hinsicht auf den Erwerb einer natürlichen Sprache biologisch vorbereitet, das heißt, durch grundlegende kognitive, sozio-kognitive und stimmlich-auditive Fertigkeiten. Aber auch dann, wenn Kinder über eine angeborene Universalgrammatik verfügten, die auf alle Sprachen der Welt gleich anwendbar wäre, wird damit nicht viel ausgesagt. Denn, um kompetent sprechen und verstehen zu können, müssen sie die besonderen Sprachkonstruktionen, sowohl konkrete als auch abstrakte, ihrer jeweiligen Sprache in intersubjektiven Austausch als ein Erwerb sprachlicher Referenzen erlernen (vgl. Tomasello 2006, 183). Referenz meint hier jene Kompetenz der relationslogischen Verflechtung von Gegenstand, Individuum und Selbst. Dies beinhaltet Prozesse des kulturellen Lernens, der Rede und des Gesprächs, sowie Abstraktion und Schematisierungen (vgl. ebd., 184). „Wir müssen daher ausdrücklich die theoretische Tatsache anerkennen, dass sprachliche Referenz ein sozialer Akt ist [...]“ (ebd., 127), so Tomasello. Nicht die Sprache als ein ominöser Gegenstand determiniert Denken, Wahrnehmen und Handeln, sondern die Eigenlogik von Sozialität vollzieht sich sprachlich, in jenem Sinne das Kind die durch Zeichen repräsentierende Verflechtung von Entitäten erwirbt, durch welche es sich selbst repräsentiert.

Tomasellos soziokognitiver Ansatz der Sprachentwicklung befindet sich mit dem Peirce'schen Diktum, dass alles Denken in Zeichen erfolgt, in erkenntnislogischen Einklang. Es muss jedoch erweitert werden, indem das ikonische, indexikalische und symbolische Denken in seine sozialkommunikative Einbettung in der kindlichen Ontogenese als ein aufsteigendes Verstehen von sozialen Szenerien verstanden wird.

6.2.2 Index, Ikon und Symbol im Interaktionsgeflecht

Wie Tomasello unterstreicht auch Jerome Bruner, dass der konventionelle Gebrauch von sprachlichen Symbolen beim Kind dadurch erworben wird, indem es lernt, an einer Interaktionsform teilzunehmen (vgl. Bruner 1987), welche es zunächst auf vor-sprachlichen, nicht-stimmlichen Niveau zu begreifen lernt (vgl. Tomasello 2006, 142). Mit Peirce meint dies den Erwerb der Zeichenrelationen von Ikon, Index und Symbol. Es ist die Fähigkeit drei unterschiedliche Sättigungsgrade der Objekt-Erkenntnis unterscheiden zu lernen, die bereits im Alter zwischen 9 und 12 Monaten vollständig vorliegt. Dadurch werden Kinder in die Lage versetzt, andere Individuen, Gegenstände und sich selbst relational im raumzeitlichen Kontext zu verstehen. Dies wird dadurch ermöglicht, da sie erkennen, dass Gegenstände aber auch andere Personen in gewisser Hinsicht ihnen *ähnlich* sind (vgl. Tomasello 2006, 126 und 96; 2009, 152). Diese meint nicht nur die Kenntnis über physische Gegenstände und deren Eigenschaften wie belebt/ unbelebt, sondern auch jene über ideelle Entitäten, wie Ereignisse, Motive und Ziele anderer Individuen als auch das Wissen über sich selbst als Objekt. Die Grenze von materialen und ideellen Entitäten verschwindet, insofern Erkenntnis grundlegend als relational strukturierte, sensorische Wahrnehmung verstanden wird, die repräsentativ an wie auch immer gearteter Bedeutung gewinnt. Tomasello bezeichnet diese Phase, in der dies erstmalig möglich wird, als Neunmonatsrevolution (ebd. 2009, 152). Zu diesem Zeitpunkt sind Kinder zwar noch nicht in der Lage zu sprechen, so sind sie doch bereits imstande, Dinge aufgrund von auf sich selbst angewendeten Ähnlichkeitsbezügen zu verstehen. Dieses Denken in Ähnlichkeitsbezügen, nach der Entitäten in einer bestimmten Hinsicht sich selbst ähnlich sind, wird im Weiteren dem ikonischen Denken zugeordnet. Zu jener Zeit sind Kinder aber auch in der Lage, Gegenstände in Form der indexikalischen Zeigegeste zu verwenden, sowie erste Symbole zu verstehen (vgl. Tomasello 2009, 169). Die Umsetzung dieser vorsprachlichen Kompetenz durch den allmählichen Gebrauch erster Wortäußerungen, also das, was gemeinhin mit Sprache gemeint ist, erfolgt zeitlich nicht wesentlich später zwischen 12 und 18 Monaten (vgl. ebd.).

Offenbar gebraucht Tomasello für die Nachzeichnung der sozial-kognitiven Entwicklung in der Ontogenese des Kindes jene Kernelemente die auch Peirce in seiner Zeichentheorie mit dem Ikon, Index und Symbol als wesentlich für die Erkenntnisfähigkeit verwendet, obwohl er sich nicht explizit auf Peirces Erkenntnistheorie bezieht. Mit Rückblick auf den phylogenetischen

Übergang vom Affen zum Menschen erfährt Peirce allerdings jetzt schon eine wesentliche Erweiterung, die seinen ausschließlich semiotisch-epistemischen Ansatz zu einem fundamental Sozialen macht. So kann gezeigt werden, dass der Übergang vom Affen zum Menschen dadurch ermöglicht wurde, dass jene frühen Menschen begannen, sich miteinander zu identifizieren, indem sie also aufgrund der Erfahrung, dass sie sich wechselseitig identisch sind, eine nicht-auflösbare innerartliche Verbindung eingingen. Peirce hat das ‚Identische‘ dagegen als transzendentes Dahinter verworfen. Doch erst diese, über den semiotischen Erkenntnisprozess hinausgehende, epistemisch-innerartliche Verbindung – Tomasello beschreibt dies als eine „spezifisch menschliche biologische Anpassung“ (Tomasello 2006, 96) – ist die Grundbedingung der Erkenntnis. Sie schafft Sozialität, indem Individuen *aufgrund* ihrer innerartlichen Verbindung eine Basis schaffen, die es ihnen ermöglicht, jegliche Entitäten in Differenz zu sich selbst erkennen zu können. Das Selbst-Identische schließt also ein, ikonischer Differenzen erzeugen zu können, insofern Individuen sich selbst, andere und jegliche erfahrbaren Entitäten als Eigenschaften, Motive und Ziele zuschreiben zu können. Erst eine mit sich selbst identisch erfahrbare Entität, ist sich selbst am Nächsten. Das setzt ein wechselseitig Identisches voraus. Dadurch werden Individuen bedacht, dieses Selbst-Identische in seiner Kohärenz erhalten zu wollen. Jede Differenzenerfahrung erzeugt das Bestreben, das mit sich selbst Identisch-Sein wieder herstellen zu wollen. Es ist die mehr oder weniger latente Angst vor dem Fremden, die durch eine wie auch immer geartete Indexerfahrung die Integrität des Selbst zu beschädigen bedroht. Sie zeigt sich in der Erfahrung einer aufgrund des Möglichkeitsraums strukturlogisch offenen und vagen Zukunft seiner Selbst, wobei mit dem Einzug der Differenz paradoxerweise die Möglichkeit von Erfahrung erst gegeben wird. Das frühe Selbst erfährt diese Öffnung des Selbst auf dramatische Weise. Ein selbstgewähltes Leben in Routine setzt dagegen immer schon die Erfahrung des Mir Andersgearteten voraus. In seiner konsequenten Ausprägung ist diese Wahl aber auch eine Kapitulation vor der Erfahrung, da mit ihr keine Erkenntnisse generiert werden können. Sie zeigt sich beispielsweise in Sozialphobien. Der dazu diametrale Entwurf eines Lebens in Differenz, des ständigen Vergleichs und der Erfahrungslust, ist die Flucht vor dem Selbst-Identischen und Kohärenten, da mit ihr selbstgenügsame Ruhe einzukehren droht. Was dabei droht, ist die Konfrontation mit dem Selbst, wie es ist, aber nicht erkannt werden will. Die Genese von Scham und Moral ist dabei nichts weiter (siehe dazu auch: Simmel 1992; Sartre 1982), als die logische Konsequenz eines wechselseitig mit Anderen identisch Erfahrens auf

der einen Seite und die Differenz Erfahrung auf der anderen. Das sieht auch Tomasello ähnlich: Sie ist nichts Angeborenes, sondern eine tiefgehende, mit ungefähr 4 Jahren sich entwickelnde Abstraktion der bereits entwickelnden Fähigkeit, andere in Relation zu sich selbst als geistige Wesen mit einer Gefühlswelt zu erfahren (vgl. Tomasello 2006, 228). Die Entstehung von Moral bedarf eigens keiner neuronalen Fixierung, was nicht heißt, dass sie als solche nicht neuronal gemessen werden könnte. Ethik ist in Folge ein wechselseitig aufgestelltes Regelwerk, die darauf gründet, die mit dem selbst-identischen Ich *unvereinbare* Differenz möglichst draußen zu halten, indem intersubjektiv man sich zum Schutz der Selbst-Integrität versichert. Damit geht sie weit über eine auf Konsens orientierte Normativität hinaus, die bestimmt, wie Menschen leben wollen. Ihre Maximen gehen unmittelbar aus der Logik der Interindividualität hervor. Ethik ist der Schutz des Unrigen in allen Belangen, während das bloß Ähnliche sich immer wieder aufs Neue bewähren muss, um zu einem Teil dieses Regelwerks werden zu können. Ethik erfährt ihre höchste Ausprägung in den Menschenrechtsverfassungen der Länder. Sie sind individuelle Freiheits- und Autonomierechte, die jedem Menschen allein aufgrund seiner innerartlichen Zugehörigkeit zustehen. Sie sind analog dem wechselseitig Identischen nicht hintergebar. Das heißt, sie können nicht abgetreten werden, sie sind auch nicht teilbar, insofern sie nicht der Differenz unterworfen sind. Sie beziehen sich in ihrer Universalität auf die ‚Mitglieder‘ der menschlichen Spezies als Ganzes (vgl. Hunt 2007, 21 f.). Dies ist daraus ersichtlich, dass aus der Missachtung immer schon deren Geltung vorausgeht: Denn je ausgeprägter sich die Ablehnung des wechselseitig Identischen äußert, umso augenscheinlicher ergeht das hervor, was Individuen miteinander eint. Das Allgemeine äußert sich immer schon im Besonderen. Mit der Erkenntnis dieses äußersten Grenzfalles der Differenz liegt Allgemeines und Besonderes fast deckungsgleich aufeinander. Es ist jener Fall, den Peirce erst am *Ende* aller denkbaren Erkenntnis für möglich hielt.

Diese Kluft zwischen Identität und Ikonizität gilt es in der frühen Sozialisation zu ertragen und mit den (indexikalischen) Anforderungen der Außenwelt in Einklang zu bringen, wenn ein Subjekt sich als stabile Selbst-Integrität erfahren will.

Der grobe Entwicklungsgang in der Ontogenese vollzieht sich demnach folgendermaßen: Kinder identifizieren sich mit Erwachsenen gemäß ihrem phylogenetischen Erbe in einer sehr frühen Phase ihrer Entwicklung mit anderen als mit ihnen identisch seiende Entitäten. Von reflexivem Verständnis darf hier aber noch nicht die Rede sein. Tomasello spricht davon, dass

dies in den ersten Lebensmonaten sich vollzieht (Tomasello 2006, 95). Meltzoff und Gopnik (vgl. 1993) behaupten sogar, dass Kindern diese Fähigkeit von Geburt an mitgegeben sei.

Tomasello beginnt seine empirische Rekapitulation der kindlichen Sprachentwicklung mit dem Erwerb der kindlichen Zeigegeste, die mit Peirce in logischen Einklang zum Index als Zweitheit steht. Darauf folgend entwickelt Tomasello die erstheitlich ikonische Geste, die er mit dem drittheitlichen Symbol in Erscheinung tretend er als sogenannte ikonisch-symbolische Gebärde bezeichnet. Dabei stellt sich die Frage, welche Forschungserkenntnisse bei Tomasello für die indexikalische Zeigegeste als *Beginn* aller Erkenntnis beim Kind stehen, wenn Kinder noch vor einem symbolisch-drittheitlichen und ikonischen Verstehen (Vorwissen) auf etwas zeigen, das sie noch gar nicht verstehen *können*. Es muss also geschaut werden, ob und wie das erste innerartliche Identifizieren mit dem Erscheinen der Zeigegeste im logischen und epistemischen Einklang zu bringen ist und welche Rolle dabei der soziale Austausch spielt.

Zu bemerken ist, dass Tomasello als Naturwissenschaftler seine Erkenntnisse empirisch anhand experimenteller Beobachtungen und Sekundärstudien gewinnt, jedoch auch, im Gegensatz zu vieler seiner ausschließlich empirisch forschenden Kollegen, theoretische Erkenntnisse philosophischer Provenienz hinzuzieht. Seine Erkenntnisse zum Ikon, Index und Symbol gewinnt er dennoch nicht analytisch, wie Peirce, sondern anhand empirischer Daten. Theoretische Grundlagenüberlegungen sind vor allem jene, die er zur Unterstützung seiner empirischen Beobachtungen zur Entwicklung der Fähigkeit der gemeinsam geteilten Intentionalität heranzieht, also das, was die Wahrnehmung des Identischen im Anderen begründet. Die wichtigsten theoretischen Argumente für die geteilte Intentionalität als Basis menschlicher, kooperativer Kommunikation, stammen aus den Analysen von Wittgenstein und Paul Grice, sowie zeitgenössischeren Denkern wie Dan Sperber, Herbert H. Clark oder John Searle (vgl. Tomasello 2009, 354). Besonders Wittgensteins sprachphilosophische Überlegungen werden in viele seiner Schriften herangezogen. Aber auch Meads Theorie zur Perspektivenübernahme, William James' Sozialpragmatismus, Habermas' ‚Kommunikatives Handeln‘ und auch Peirces Erkenntnistheorie spielen eine Rolle. Obwohl Peirces Semiotik Tomasello offenbar nicht unbekannt war, weist Tomasello nicht explizit auf den Aufstufungsprozess der drei Objektrelationen von Ikon, Index und Symbol bei Peirce hin.

Zur Erinnerung: der Index, so schreibt Peirce, zwingt die Aufmerksamkeit auf das intendierte partikulare Objekt ohne es zu beschreiben (vgl. CP 1.369). Etwas wird lediglich durch einen Verweis auf ein Objekt indiziert, hat aber dadurch schon kausale Kraft, wie der klassische

Wetterhahn, der durch seinen Richtungsweiser auf die Windrichtung hinweist oder auch der Index im Buch, der auf bestimmte Stellen verweist. Mit dem Index besteht bereits etwas Faktisches – eine ‚brute force‘, welche die Aufmerksamkeit auf etwas zwingt und durch ein Demonstrativpronomen, wie dieser, jener, derjenige zum Ausdruck gebracht wird. Eine Konvention eines Symbols ist damit noch nicht erreicht, denn dazu müssen sich die indexikalischen Verweise intersubjektiv erst bestätigen. Der Index als Zweitheit ist bei Peirce logisch immer schon mit einem Ikon als Erstheit amalgamiert. Als Erstheit drückt es lediglich eine Möglichkeit aus. Es ist seinem ursprünglichen Objekt, auf das es verweist, in einer oder mehrerer Hinsichten ähnlich. Der Index dagegen verweist auf etwas Faktisches im Sinne: ‚Hier ist etwas‘. Es zwingt den Interpretanten zu einer (ikonischen) Stellungnahme auf Grundlage einer bereits bestehenden Drittheit als Vorwissen. Damit ein indexikalischer induzierter ikonischer Bezug also möglich ist, muss *zuvor* ein Symbol hergestellt worden sein, auf das sich der Index beziehen kann, um in Folge einer Prädizierung wiederum ein symbolisches Drittes erzeugen zu können. Mit der Annahme des Index als Startpunkt der Erkenntnisgenese wäre das Kind also schon mitten im Sozialisationsprozess, so wie das bei Peirce in der Annahme der Konfrontation eines Egos mit einem Non-Ego illustriert. Mit der Fähigkeit des Zeigens muss also bereits Drittheit und Erstheit generiert worden sein, dass dieses überhaupt möglich wird. Doch Tomasello beobachtet offenbar empirisch genau dies, insofern bei den meisten Kindern in den Monaten um den ersten Geburtstag die Zeigegeste beobachtet wird. Zu diesem Zeitpunkt sind Kinder im Austausch mit Erwachsenen aktiv in der Lage, auf Dinge indexikalisch zu zeigen. Obwohl Tomasello anführt, dass es sich dabei um jene Kinder der westlichen Kultur handelt (vgl. Tomasello 2009, 123), zeigt Butterworth (vgl. 2003), dass das Auftreten der Zeigegeste um diesen Zeitpunkt herum ein über die Kulturgrenzen hinweg weitverbreitetes, wenn nicht gar universelles, Muster zu sein scheint. Zuvor, innerhalb der ersten drei Monate seien Säuglinge zwar in der Lage, gestische Gebärden zu äußern, diese seien aber noch nicht kommunikativ im indexikalischen Sinne, da noch kein wechselseitig intentionales Verstehen vorliegt (vgl. Tomasello 2009, 155). Dennoch haben auch diese Gebärden, Tomasello zufolge, bereits sozialen Charakter, da sie in der Lage sind, durch Ritualisierung andere Personen zu einer Handlung zu veranlassen, indem sie beispielsweise nach Nahrung verlangen. Tomasello sieht darin die Vorläufer der Zeigegeste verwirklicht (vgl. ebd., 150). Von diesen frühen Gebärden zu differenzieren, ist die Zeigegeste von Kindern, die frühestens im Alter von 9 Monaten in Erscheinung tritt. Als solche identifiziert wird diese, da sie in Erscheinung mit der

Annahme eines wechselseitig intentionalen Verständnisses anderer Individuen durch die Bereitschaft zu kooperativem Handeln auftritt.

Klassischen Darstellungen zufolge verwenden Kleinkinder Zeigegesten zum Zwecke der Kommunikation aus zwei Motiven: entweder um Dinge zu verlangen, die sie haben wollen (imperative Geste) oder um Erfahrungen oder auch Gefühle mit anderen zu teilen. Letzteres wird als deklarative Zeigegeste bezeichnet (vgl. Tomasello 2009, 124). So konnte an unterschiedlichen Untersuchungen nachgewiesen werden, dass Kleinkinder in alltäglichen Situationen nicht nur auf Gegenstände, wie ein ersehntes Spielzeug zeigen, das sie *imperativ* verlangen, sondern auch auf Gegenstände, wenn sie Erwachsene zu etwas auffordern wollen oder diese auf etwas *deklarativ* hinweisen wollen, wie in etwa ein geschlossenes Fenster zu öffnen, den leeren Trinkbecher aufzufüllen oder auch dem Geräusch eines Flugzeugs Aufmerksamkeit zu schenken (vgl. ebd., 128). Tomasello findet in der Zeigegeste allerdings auch deutliche Indizien dafür, dass Kleinkinder anderen nicht nur eigene Erfahrungen und Gefühle mitteilen wollen, vielmehr wollen sie diese auch gemeinsam teilen. Sie bieten aber auch altruistisch Hilfe an (vgl. ebd., 130).

Ein starkes Indiz für die Absicht eine Erfahrung gemeinsam teilen zu wollen, kommt dadurch zum Ausdruck, wenn Kleinkinder auf etwas Spannendes und Aufregendes deklarativ hinweisen, der Erwachsene aber nicht ausschließlich seine Aufmerksamkeit einseitig auf den Bezugsgegenstand richten soll. Die Kenntnis des Gegenstandes soll, dem Anspruch des Kindes nach, mit der Aufmerksamkeit des Kindes in Übereinstimmung gebracht werden (vgl. Tomasello 2009, 133). Illustrativ zeigt sich dies, wenn das Kind beispielsweise aufgeregt auf ein entferntes Tier zeigt und seinen Blick prüfend zwischen dem Tier und dem Erwachsenen hin und her wandern lässt. In Experimenten kann nachgewiesen werden, dass weder der einseitig bestätigende Blick des Erwachsenen zum Kind, noch der zum Gegenstand alleine, sondern ausschließlich die wechselseitige Bewegung zwischen Kind und Gegenstand für das Kind als zufriedenstellende Haltung verstanden werden kann, die wiederum auf das Verständnis einer gemeinsam geteilten Erfahrung hinweist (vgl. Liszkowski et al. 2004). Ähnlich der ‚Weingeschenke‘ dient der Gegenstand lediglich als ‚Platzhalter‘. Er wird zu einem Stellvertreter-Objekt, das in der Lage ist, eine wechselseitig identische Verbindungserfahrung von bereits getrennt sich erfahrenden Individuen herzustellen. Die Begründung des Verhaltens des Kindes liegt kurzum darin, Nähe herzustellen.

Dass Zeigegesten auch als Angebot altruistischer Hilfe interpretiert werden können, zeigen Untersuchungen, in denen Erwachsene nach verlegten oder aus den Augen verlorenen Gegenstände suchen, und diese von Kindern durch eine auf den Gegenstand hinweisende Zeigegeste aufgefunden werden. Während die Kinder auf den Gegenstand zeigen – der auch für sie selbst von erstrebenswertem Interesse sein dürfte – äußern sie allerdings keinerlei Anzeichen (Wimmern oder Greifen nach dem Gegenstand, etc.), diesen für sich beanspruchen zu wollen. Dies legt nahe, so Tomasello, dass Kinder mit der Zeigegeste einfach selbstlos Hilfe anbieten wollen, indem sie andere mit der nötigen oder wünschenswerten Information versorgen (vgl. Tomasello 2009, 134). Das Hilfsangebot äußert sich eben aber auch dadurch, dass sich auch mit diesem die Chance zur Herstellung einer ‚epistemischen‘ Nähe bietet, indem durch das Gewährwerden des wechselseitig szenischen Verstehens (Helfer und Geholfener freuen sich) das Getrennt-Sein für den Moment überwunden wird.

Steht das Zeigen mit dem Motiv des Aufforderns und des Verlangens der Affengeste als reiner Selbstzweck nahe, zeigen Kinder darüber hinaus eben auch Motive des gemeinsamen *Teilens* von Erfahrungen, des altruistischen *Helfens* und des Anbietens von *Informationen*. Affen sind dagegen über die Ebene des Aufforderns und Verlangens, als dem Selbstzweck dienend, nie hinausgelangt. Aber auch jene Motive bei Kindern, andere deklarativ dazu zu bringen, das zu tun, was sie von ihnen wollen, wie im Beispiel des aufzufüllenden Trinkbechers, muss Tomasello zufolge als eine kognitiv reichhaltigere Version von der reinen Affengeste unterschieden werden. Denn diese belegen nicht nur einen behavioristischen Reiz auf unmittelbar wahrnehmbare Gegenstände, sondern auf bereits repräsentierte Entitäten, da sie damit ja implizit auf das nicht mehr vorhandene Wasser im Becher hinweisen. Weitere Beispiele sind aber auch, dass Kinder aktuell auf einen Ort verweisen, an dem erst kurz zuvor etwas Aufregendes geschah oder auf ein Geräusch eines nicht sichtbaren Motorrads (vgl. Tomasello 2009, 129).

Damit sind im Alter von etwa einem Jahr bereits die Grundzüge des kooperativen Handelns entwickelt, nach dem Kinder sich als intentionale Akteure begreifen lernen.

Bedingung dazu ist die sozialkommunikative Auseinandersetzung mit dem Erwachsenen, durch welche das indexikalische Zeigen des Kindes eine Bestätigung erfährt und zu der das Handeln des Erwachsenen eine symbolgebende *Prämisse* darstellt. Das heißt, das Kind indiziert mit dem erfahrbaren Gegenstand im Zeigen eine selbstinduzierte *Konklusion* (Wirkung) eines abduktiv zu erklärenden Ereignisses und der Erwachsene liefert dazu eine

symbolische Erklärung. Die Prämisse muss dabei der Konklusion des Kindes in einer Art ähnlich sein, um überhaupt zu einem für das Kind plausiblen Symbol werden zu können. Konklusion und Prämisse, Wirkung und Ursache stehen somit stets in Ähnlichkeitsrelation. Wenn das Kind also auf ein die Sinne affizierendes X (Flugzeug) zeigt, muss das Erklärungsangebot des Erwachsenen den vom Kind bereits relational erfahrenen Eigenschaften von X (Flugzeug) in einer gewissen Hinsicht *ähnlich* sein. Seine Hypothese muss sich für das Kind in das relationale Geflecht von Erfahrungen einbetten können. Ist das nicht der Fall, bleibt der Schluss vorläufig offen und ungeklärt. Eltern dagegen erklären intuitiv das am Himmel stehende Objekt beispielsweise mit einem Vogel oder einem in Analogie zum Flugzeug stehenden Geräusch und nicht etwa durch etwas völlig Abwegiges. In der Interaktion erfahren die indizierten Gegenstände für das Kind damit eine vorläufig symbolische Bedeutung.

Das erklärt aber nicht, wie es überhaupt dazu kommt, dass Kinder unverhofft auf etwas hinweisen, da das, worauf Kinder zu zeigen in der Lage sind, als ein in bestimmter Hinsicht *Bekanntes* unterstellt werden muss. Damit wird logisch ein Erkenntnisakt präsupponiert, der logisch *vor* dem phänomenologischen Erscheinen der nach Sinn verlangenden Gesten bereits vollzogen wurde: Ist dies die Erfahrung von Drittheit und der daraus sich ableitende ikonische Bezug. Zweitheit als Zweitheit weist somit bereits auf Erstheit hin und somit auch auf Drittheit. Tomasello stellt zwar Überlegungen zum Ursprung der Zeigegeste an, allerdings stellt er nicht die Frage nach den erkenntnistheoretischen Vorbedingungen jener. Die empirisch gut untersuchten Erkenntnisse zur Zeigegeste, welche diese als ein ontogenetisch *erster* Erkenntnisakt auszeichnet, entbehrt somit nicht einer theoretischen Begründung für die analytische Graduierung von Ikon, Index und Symbol.

Ist erst einmal ein Symbol entstanden, dann ist es stets der Index im abduktiven Schluss, der als Anwendungsfall dieses oder jenes Symbols etwas Unbekanntes als Fall dieses Symbol (Gesetz) darstellt. Im weiteren Verlauf des abduktiven Schließens stellt das Individuum die unbekannte Erfahrung als ähnlich dar, das heißt als ein Ikon der Replika des bekannten Symbols (vgl. CP 2.292). Der Interpret behauptet also eine Ähnlichkeitsrelation zwischen verschiedenen (indexikalischen) Anwendungsfällen desselben Gesetzes.

Auch wenn das Kind noch kein ausgereiftes Selbst entwickelt hat, so muss es durch die Fähigkeit, Dinge indizieren zu können, eine vorige sinngebende symbolische Erfahrung bereits gemacht haben, deren Hintergründe im interindividuellen Austausch – sprich: im

wechselseitigen Identischen – zu suchen sind. Es besteht eine implizite propositionale Struktur des Behauptens in Zeigegesten in der frühkindlichen Entwicklung (vgl. Bates et al. 1975).

Der Erwachsene, der dem kindlichen Index zu einem Sinn verhilft, verweist demnach nicht auf den *primären* sozialepistemischen Akt, durch den Interindividualität erstmalig eingeleitet wird, da das Kind Drittheit und Erstheit vermeintlich schon besitzt. Ob es die Zeigegeste nun versteht oder nicht, ist dabei irrelevant. Tomasello zeigt in der kindlichen Ontogenese zwar ein *vor* dem Index liegendes epistemisches Moment an, das als erste Erkenntnishandlung auf Basis des wechselseitigen Identifizierens aus der Phylogenese als ikonische Identifikationsleistung als Struktur in die kindliche Ontogenese übernommen wird (vgl. Tomasello 2006, 96), jedoch weist er diesen Erkenntnisakt nicht explizit auch als *ikonische* Vorbedingung des Zeigens aus, die der Peirce'schen Zeichenstruktur analog ist. Dieser phylogenetisch erzeugte ikonische Ähnlichkeitsbezug ist bei Tomasello eine Hypothese, die er zu den empirischen Befunden zur Zeigegeste unverbunden lässt. Faktisch steht fest: Wenn das Kind zeigen kann, dann verfügt es bereits über ein Erkenntnismoment, das Tomasello nicht explizit angibt.

Ein möglicher Grund, den im Zeige-Index enthaltenen, empirisch aber nicht messbaren, analytisch voraussetzenden ikonisch-drittheitlichen Erstbezug unerwähnt zu lassen, liegt darin, dass mit den ersten empirisch-beobachtbaren Symbolen auch Ähnlichkeitsbezüge phänomenologisch in Erscheinung treten. Es ist dies die oben erläuterte Grundstruktur der Abduktion: Gegenstand A wird aufgrund eines vorhandenen Gesetzes ikonisch erkannt, modifiziert, deformiert: Es zeigt sich aber auch in der Perspektivenübernahme von Mead, indem das Kind in unterschiedliche Rollen schlüpft oder Gegenständen symbolisch-ikonische Funktionen zuweist. Tomasello spricht vom symbolisch-ikonischen ‚Gebärdenspiel‘ (*early pantomiming*) (Tomasello 2009, 159 ff.), wie das Mimen von Tee-Trinken aus einer leeren Tasse. Dieses ikonische Spiel setzt symbolische Kenntnis voraus. Dies setzt aber vor allen Dingen auch voraus, dass das Kind sich von diesen Gegenständen selbst in (ikonischer) Differenz setzen kann, aufgrund der Erfahrung, dass es sich von seinen ersten innerartlichen Sozialisationspartnern in eigener Funktion ikonisch zu differenzieren gelernt hat, was wiederum nur möglich ist, da es sich noch *vor* dem Zeigen bereits mit Anderen identisch erfahren kann. Dieser primäre epistemische Akt ist der erste, nicht reflexive, wenn auch noch unvollständige abduktive Schluss, durch welchen das Kind aus seinem wechselseitig Identisch-Seins heraustritt und den anderen als mit sich selbst in einem vagen, vorbewussten Sinne als

ähnlich erfährt. Es ist eine vor-reflexive Erfahrung von Getrenntheit und Differenz. Erst auf dieser Ebene greifen auch Indizes als Zeigegeste, durch welche das Kind, in ikonischen Bezug auf sich selbst, den Anderen und jegliche Entität als von sich getrennt erfahren kann, indem es auf Dinge zeigt, die es affiziert. Dieses frühe Ikon ist empirisch nicht sichtbar, da es an das frühe Selbst gebunden ist. Es wird lediglich als vor-bewusste Qualität erfahrbar. Für die Genese von Erkenntnis ist es jedoch fundamental, da es auf dem Fundament des ‚wechselseitig Identischen‘, das den Raum aller möglichen artspezifischen Erkenntnis absteckt, eine daraus entnommene, fortschreitende Differenzierung von Welt losstritt. Dieses erste Ikon als eine vorreflexive Analogieerfahrung mit dem aufkeimendem Selbst erzeugt unmittelbar den Möglichkeitsraum von Erfahrung. Durch diesen erfährt das Kind im unmittelbaren Kontakt mit Entitäten nicht bloß jene Selbstähnlichkeit, sondern auch welche Entitäten dieser nicht ähneln, ohne diese jedoch explizit schon ausweisen zu können. Es erfährt also mit jeder qualitativen Erkenntnis indirekt auch Informationen über jene Welt, die es als Umwelt noch nicht reflexiv erfahren hat. Dazu bedarf es erneut eine sozialkommunikative Szenerie, die das vorprädikative auf die Ebene der reflexiven Erfahrung hebt.

Die frühe Erkenntnis mit dem empirischen Index einzuleiten stellt dagegen eklatant die Frage, woher das Kind die Fähigkeit, Dinge in ihrer mannigfaltigen Differenziertheit auszuweisen, überhaupt her hat. Liszkowski (vgl. 2015, 27) betont zwar, dass gestische Äußerungen nicht am Anfang der Kommunikationsentwicklung stünden, insofern diese auf bereits vorhandene soziale Strukturen des Miteinanders beruhen. Als welche diese ausgewiesen sein sollen, wird aber nicht klar.

Nun könnte man argumentieren, dass jene, vor dem Zeigen liegende, frühe Erfahrung der ikonischen Selbst-Differenz selbst durch einen Index ausgelöst wird, welche die undifferenzierte und fragile Gleichzeitigkeit im wechselseitigen Identischen stört, sie kontaminiert oder sie zerrüttet, auf welche das Kind mit Ähnlichkeitsrelationen reagieren kann. Nach Peirce setzt aber ein Index, zu welchem die Zeigegeste gehört, stets ein bereits vorliegendes symbolisches Verständnis voraus, nach dem eine unbekante Erfahrung nachträglich verstanden werden kann. Dieses Verständnis liegt aber noch gar nicht vor. Es ist die schwierige Problematik, die sich mit dem Versuch der Beschreibung der ‚epistemischen Singularität‘ einstellt, nach der jedes indexikalische Ereignis auf eine im Kind bereits angelegte Struktur des Verstehens hinweist. Peirce beschreibt dieses ‚absolut Erste‘ illustrativ mit Adam

im Paradies, der, als er die Augen für die Welt erstmalig öffnete, keine Unterscheidung kannte und sich auch nicht seiner eigenen Existenz bewusst war, da er sich mit Gott *identisch* wusste. Die Idee des absolut Ersten muss Peirce zufolge vollständig getrennt werden von allen Vorstellungen von Verbindungen zu etwas, insofern sie initiativ, ursprünglich, spontan und frei sein muss, andernfalls wäre sie ein Zweites zu einer bestimmten Ursache (vgl. CP 1.357). Sie geht aller Synthesis und allen Differenzierungen voraus, die Peirce in seiner Semiotik offenbar nicht in der Ontogenese verorten kann. Dieser Struktur muss jedoch nachgegangen werden. Sie verweist aber nicht, oder zumindest noch nicht, in der Zeigegeste.

Doch wie wird aus diesem absolut Ersten, dieser Gleichzeitigkeit mit dem anderen im wechselseitig Identisch-Sein nun doch eine erste Erkenntnis, ohne dass diese immer schon als vorständig unterstellt werden kann? Einem implizit immer schon dagewesenen Symbol, auf der jeder Index Bezug zu nehmen scheint, kann scheinbar nicht entronnen werden. Diese These liegt aber einer monologischen Erkenntnisgenese zugrunde, die oben mit Peirce kritisiert wurde und nach der Erkenntnis auf den Anderen lediglich mittelbar angewiesen ist. Eine mögliche Lösung der Problematik kann darin bestehen, die These des ‚wechselseitig Identischen‘ quasi als ein geschlossenes System zu verstehen. Zwischen Kind und Erwachsener wird das Moment der Störung des wechselseitig Identischen systemimmanent durch etwas ausgelöst, das als Index für das Kind auf Bedeutung insofern verweist, als dass es eine Trennung zu induzieren vermag. Durch diese Trennung wird aber auch das System Ego/ Selbst und Alter untrennbar miteinander verbunden. Alle weiteren erfahrbaren Reize werden sofort mit einer sinngebenden Repräsentation in Bezug zu diesem System besetzt: die interindividuelle soziale Interaktion als Genese reflexiver Erkenntnis wäre damit eröffnet.

Begreift man diese Szenerie als ein vorläufig geschlossenes System von wechselseitig identischen Individuen, dann hat aus Sicht des Kindes jede Veränderung eine Öffnung des Systems zur Folge, welche die vor-reflexive Interaktion vom Index allmählich zu einem Symbol zu überführen vermag. Ego trennt sich von Alter zugunsten einer systemischen Wahrnehmung von Selbst und Anderer. Wenn man so will, kann man diese Störung des Systems durchaus *indexikalisch* bezeichnen, wobei dieser Index nicht im Sinne Peirce zu verstehen ist. Er wirkt auf das gesamte System, indem das Individuum aus seiner Immanenz der wechselseitigen Gleichheit gerissen wird. Durch diesen ‚Index‘ wird Differenz, und damit auch die Möglichkeit zur Joint Attention, eröffnet.

Hier greift unbestritten das von Tomasello beschriebene phylogenetische Erbe, nach dem Menschen sich im Laufe ihrer Evolution kognitiv und neuronal angeglichen haben. In einem (kognitiven/ psychischen) System identischer Entitäten hat jede raumzeitliche Veränderung unmittelbare Folgen für Ego *und* Alter, wodurch sich beide Entitäten trennen. Wenn Alter im Weiteren sich handelnd verändert, hat dies notwendig Einfluss auch auf Ego in einer Weise, die aufgrund der unterschiedlichen Raumzeitlichkeit von Alter und Ego verschieden sein muss. Ego und Alter verursachen sich reziprok auf Grundlage des Identischen dann nur noch ikonisch. Ontogenetisch erfährt das Kind im Weiteren, durch das bewusst-intentionale Verhalten von Alter, eine Zustandsveränderung, die erstmals an selbst-intentionalen Inhalt gewinnen kann, der vom Anderen verschieden ist.

Aufgrund dieser erstmals (vorbewusst und vorreflexiv) ikonisch erfahrbaren Differenz zu Alter werden auch Reize bzw. Indizes möglich, die von diesem verschieden sind. Die Sphäre der Umwelt ist all das, was Ego nicht ist (Non-Ego). Sie erweitert sich als indexikalische Welterfahrung dadurch sukzessive.

Dass Tomasello seine Untersuchungen mit dem indexikalischen Zeigen beginnt, rechtfertigt sich dadurch, dass er diese primär aus empirisch messbaren Untersuchungen gewinnt. Gleich zu Beginn seiner Ausführungen zur Zeigegeste sagt er: „Überraschenderweise weiß niemand, woher das Zeigen ontogenetisch stammt“ (Tomasello 2009, 124). Die plausibelste Hypothese derzeit ist, so Tomasello „dass Kleinkinder ihre Zeigegesten nicht durch die Imitation anderer erwerben, sondern irgendwie auf natürliche Weise (*naturally*) zum Zeigen gelangen – vielleicht durch eine nichtsoziale (*nonsocial*) Orientierungshandlung (*orienting action*), die in der Interaktion mit anderen sozialisiert wird. Hierbei gibt es jedoch keine einschlägigen Untersuchungen, und es könnte sein, dass sogar die vollsozialisierte (*fully socialized*) Version kein Lernen erfordert. Möglich ist auch, dass die Imitation später eine Rolle spielt, wenn das Kind die Entsprechung seiner eigenen Zeigegeste und der von anderen bemerkt, obwohl anfangs kein Lernen stattfindet. Wir wissen es einfach nicht“ (ebd.; Klammereinfügungen: A. H.).

Ob er damit auf frühe, angeborene sensomotorische Gebärden rekurriert, die sich zum Zeigen allmählich ausdifferenzieren oder ob er mit ‚natürlich‘ ein phylogenetisch zum Tragen kommendes Erbe meint oder auch ein vor-bewusst wechselseitig Identisches als das ‚Nichtsoziale‘, wird nicht klar.

Tomasello hebt hervor, dass zur Zeigegeste, im Gegensatz zu „ikonischen Gesten“, es „viele relevante Forschungsarbeiten“ gibt (Tomasello 2009, 123). Der Erwerb und die Verwendung ikonischer Gesten bei Kleinkindern ist dagegen relativ wenig erforscht (vgl. ebd. und 159).

Die Untersuchungen zur Zeigegeste beziehen sich auf Forschungen zum interaktiven Austausch von Kleinkindern mit Erwachsenen, an dem das Kind von Beginn seiner Sozialisation an teilhat (vgl. ebd., 148 und 140). Es ist eine symbolgenerierende Szenerie im triadischen Geflecht von Kind, Erwachsener und Gegenstand, die für die Entstehung eines gemeinsam geteilten begrifflichen Hintergrunds von Relevanz ist und in der die Zeigegeste eine entscheidende Rolle spielt. Denn, so Tomasello: „Es gibt sehr gute Belege dafür, dass Kleinkinder, wenn sie Zeigegesten produzieren, andere Personen auffordern, ihre Aufmerksamkeit auf einen Bezugsgegenstand in ihrem gemeinsamen Hintergrund zu richten“ (ebd., 137). Wie gezeigt, meint Tomasello mit ‚gemeinsamen Hintergrund‘ (*common ground*) eine bereits etablierte Vorerfahrung des Kindes. Die Kommunikation verläuft dabei „auf einer geistigen Ebene, im Kontext eines gemeinsamen begrifflichen Hintergrunds [...]“ (ebd., 147). Indem das Kind in einem bereits vorfindlichen begrifflichen Aktionsraum mit Erwachsenen partizipiert, erhält die Zeigegeste eine wechselseitig verstehbare Bedeutung.

Dass das Ikon jedoch *vor* dem Zeigen bereits zum Ausdruck kommt, konnte Tomasellos in anderen Studien nachweisen. Dazu verwendet er ontogenetisch dieselbe theoretische Struktur der Identifikationsleistung, die phylogenetisch für den Übergang von Natur zu Kultur verantwortlich ist und durch eine Ähnlichkeitsrelation (vgl. Tomasello 2006, 95) erste Erkenntnisse generiert, indem es sich mit Gegenständen aber auch mit anderen Menschen durch eine Analogie mit sich selbst in Kontrast setzt. Dabei werden also nicht nur Gegenstände und ihrer Eigenschaften erstmalig verstanden, sondern auch ein differenziertes Verständnis jener Individuen ermöglicht, mit denen es sich identisch sieht. Dadurch gelangt es zu einem Verständnis von Handlungsmotiven, Zielen und Intentionen, aber auch zu einem Verständnis der Eigenschaften unbelebter Dinge.

Tomasello schreibt: „In dem Maße, in dem ich eine äußere Entität als ‚mir ähnlich‘ auffasse und dieser Entität dieselben inneren Vorgänge zuschreiben kann, die in mir selbst stattfinden, in diesem Maße kann ich ein zusätzliches besonderes Wissen darüber erwerben, wie diese Entität funktioniert“ (Tomasello 2006, 95). Das gleiche gilt für Individuen, denn wenn Kinder „anfangen, sich selbst als intentionale Akteure zu verstehen, dann verstehen sie auch andere so. Dieses Verständnis schafft auch die Basis für ein Verständnis der

Wahrnehmungsentscheidungen der anderen – und dafür, dass ihre Aufmerksamkeit von ihrer Wahrnehmung verschieden ist [...]“ (ebd., 101). Das erstmalige Verstehen von Entitäten der Welt aber auch Verhaltenseigenschaften von Individuen verstehen Kinder, indem sie jene Entitäten als in gewisser Hinsicht mit sich selbst ähnlich verstehen lernen. Dabei wenden Kinder lediglich das an „was sie bereits an sich selbst erfahren“ (ebd., 95).

Der Befähigung zum Denken in Ähnlichkeitsbezügen (*joint attention*) ist dem Verstehen Anderer durch einen wechselseitigen Identifikationsprozess unmittelbar nachgelagert. Joint Attention ist die epistemische Folge der Störung des Systems von wechselseitig identischen Individuen. Wird ersteres dagegen ohne die Annahme des ‚wechselseitig Identischen‘ angenommen, muss ein Vorwissen vorausgesetzt werden, welches das Kind noch nicht besitzt. Tomasello unterscheidet nicht konsequent begrifflich zwischen diesen beiden Erkenntnisweisen, wenn er im Original von einem ‚like me‘ spricht: Denn einmal wird das ‚like me‘ als etwas verstanden, nach der das Kind sich als einer *Art* zugehörigem Wesen versteht, das mit anderen wechselseitig identisch ist, wie in der Phylogenese gezeigt wird. Im Prozess der Nachahmung und der Imitation wird das ‚like me‘ im praktischen Vollzug dagegen zum Verständnis von Gegenständen und Individuen deutlich als eine ‚mir ähnlich‘ Relation verstanden, die logisch und epistemisch den ersten Akt schon voraussetzt. Tomasello spricht nicht explizit vom ‚Identischen‘, sondern von der Fähigkeit zur Differenzierung, die „am stärksten und natürlichsten“ (*closest an most natural*) sich vollzieht, „wenn sie andere Personen betrifft“ (Tomasello 2006, 95; Klammereinfügungen: A. H.). Andere Personen müssen demnach die Grundlage bilden, von der aus alle weiteren, erfahrbaren Entitäten der Welt qua Analogie erschlossen werden können. Und am stärksten und natürlichsten vollzieht sich die innerartliche Verknüpfung erst dann, wenn sie *nicht* auf ein bloß Ähnliches, sondern auf ein wechselseitig Identisches verweist, welches zu Beginn aller Erkenntnis für das Kind ein gänzlich undifferenziertes Universum ist. Obwohl Tomasellos Argumentation auf ein differenztheoretisches Denken hinweist, so muss hervorgehoben werden, dass seine empirischen Befunde nicht der These eines ‚wechselseitig Identischen‘ widersprechen.

An dieser Stelle kann zur Illustration noch einmal auf Derrida zurückgegriffen werden, der oben sagte, dass die Gabe, wenn sie ohne Zweck und demnach ohne Differenz sein will, weder dem Geber noch dem Empfänger als solche erscheinen darf, da sie ansonsten das Getrennt-Sein zum anderen aufscheinen lässt. – Soll die Gabe also stellvertretend auf eine wechselseitig identische Sozialbeziehung hinweisen, darf der Fokus nicht auf den Gegenstand liegen, da die

Sozialbeziehung dadurch sofort in einen Kalkül orientierten Tauschakt umschlägt. So ist es heute noch zu unterschiedlichen Anlässen Brauch, verpackte Geschenke erst in Abwesenheit der Schenkenden zu öffnen, um, so die Interpretation, den Fokus nicht auf den Gegenstand richten zu müssen. Dies liegt daran, da es im Grunde keine angemessene Reaktion auf ein zweckfrei verschenktes Gut geben kann. Im Gegenteil: Jede Reaktion auf den Gegenstand verläuft sich im Fahrwasser, der selbstlosen Intention des Gebers nicht gerecht werden zu können. Je stärker die Sozialbeziehung ist, desto *weniger* ist der Beschenkte zur Dankbarkeit verpflichtet. Der zweckfrei *intendierte* Tausch einer schwachen oder losen Sozialbeziehung hat dagegen ausschließlich die Chance, sich durch (wiederholte) Dankbarkeit auf eine konkret nutzbringende Funktion der Gabe zu beziehen. Dadurch wird die Sozialbeziehung nicht gefördert, sondern schmälert sich im schlimmsten Falle, da eine Erwidern, und sei es auch nur die kleine Aufmerksamkeit zwischendurch, sich nicht mehr zweckfrei ausrichten kann, nach der die Gabe als sich selbst genügsam verstanden werden kann. Sie ist ähnlich des ökonomischen Tauschs stets auf einen adäquaten Ausgleich ausgerichtet. Sozialbeziehungen, die wechselseitig jedoch genau dies intendieren (das Schenken der Geschenke willen), haben streng genommen stets eine narzisstische Komponente: Sie laben sich an der Freude des Anderen, sie fordern einerseits den Nachweis der Zweckdienlichkeit im Geschenk und weisen diese auch selbst aus.

Die frühe Genese von Erkenntnis von der Differenz her zu denken, würde sich in einer kognitiven und sozialemotionalen Kluft zwischen Kind und Erwachsener äußern, aufgrund jener eine „kohärente[n] Selbstrepräsentanz“ (Moré 2018, 235) des Kindes nur residual entwickelt werden kann. Dies zeigt sich beispielsweise in Eltern-Kind-Beziehungen, in welcher aufgrund von Traumatisierungen, Depressionen oder verleugneter Schuld der Eltern ein wechselseitiges Identifizieren nicht oder nur eingeschränkt möglich ist (vgl. ebd., 233). Psychoanalytisch spricht man von der transgenerationalen Weitergabe von Traumata oder ähnlichen psychischen Konflikten der Eltern an ihre Kinder: Das Kind, das sich auf der Grundlage seiner Bindungsbedürfnisse und Zuneigungsgefühle mit den Eltern zu identifizieren versucht, spürt dabei gerade auch jene Anteile (Drittheiten) in der elterlichen Psyche auf und eignet sich diese an, die es als rätselhaft empfindet und nur schwer in eine gute innere Objektrepräsentanz integrieren kann (vgl. ebd., 235). Die Eltern erscheinen dem Kind indexikalisch als widersprüchliche und inkohärente Projektionsfläche, die das Kind jedoch auf Basis seiner innerartlichen Verknüpfung von wechselseitig Identischen Individuen nur residual

verinnerlichen kann. Der stete Versuch des Kindes, Gemeinsamkeit durch ein wechselseitig *einheitliches* symbolisches Verstehen herstellen zu wollen, wird aufgrund der „narzisstischen Inanspruchnahme der psychischen Innenräume der Kinder“ (Faimberg 2009, 29) gestört. Die frühe Genese von Erkenntnis wird durch die Eltern mit einer Differenz eingeleitet, wodurch die Chance eines mit sich selbst identisch Sein auf der Folie des bereits erfahrenen ‚wechselseitig Identischen‘ nicht möglich wird.

Analog der Annahme eines wechselseitig Identischen spricht Freud vom sogenannten primären Narzissmus, der in der Mutter-Kind Dyade das Kind undifferenziert an die Mutter bindet, da noch keine Objektrepräsentanzen vorliegen. Seitdem erfährt diese These auch in frühkindlichen Bindungstheorien eine theoretische Weiterentwicklung. Bei Piaget zeigt sich diese frühe Undifferenziertheit des Kindes in der Phase des Egozentrismus, der darin besteht, nicht zwischen sich und seiner Umwelt unterscheiden zu können. Dabei handelt es sich um „eine anfängliche Indifferenziertheit der Standpunkte, von der aus man nur mittels einer *Differenzierung* durch Dezentration zur Objektivität gelangen könne“ (Piaget 1974 a, 212 f.; Hervorhebung: A. H.), so Piaget. Aufgrund der stark biologisch orientierten Provenienz Piagets hat er diese These nicht weiter als Struktur von Sozialität ausgebaut.

Auch Tomasello hebt hervor, dass der Prozess der Identifikation weder durch Gegenstände bzw. unbelebte Entitäten, noch durch Tiere möglich ist (vgl. Tomasello 2006, 94 und 102). Erst die Identifikation mit Menschen erzeugt eine derart starke innerartliche Verschränkung, durch welche alle Entitäten der erfahrbaren Welt als Differenz zur eigenen wahrgenommen werden können. Tomasello bezeichnet dies als die Erzeugung einer Analogie zu sich selbst. Er vermutet, dass Schimpansen aufgrund dieser mangelnden Fähigkeit, sich mit Artgenossen identifizieren zu können, auch kein ikonisches Verständnis von Dingen aufbauen können (vgl. ebd., 102).

Im Rahmen der Joint Attention vollzieht sich Erkenntnis bei Tomasello, indem das Kind beginnt, „die Aufmerksamkeit des Erwachsenen ihm gegenüber zu beobachten und sich somit gewissermaßen selbst von außen zu sehen“ (Tomasello 2006, 131). Damit beginnt ein unaufhaltsamer Prozess der Selbstdifferenzierung, der sich einfach darin begründet, dass das Kind mit einer Welt konfrontiert wird, deren erfahrbare Entitäten eben nicht so sind, wie es selbst ist. Christian Stetter spricht in dieser Hinsicht auch von einem „Spiel der Differenzen“ (Stetter 1994, 168). Dadurch wird der Selbstdifferenzierungsprozess durch einen unaufhaltsamen Zwang Entitäten abduktiv zu präzisieren fortlaufend vorangetrieben. Das

infolge sukzessive aufkeimende Selbst ist ein selbstmotiviertes Individuum, das Entitäten im individuellen Handeln in Erfahrung bringen kann. Tomasello sagt: „Im einfachsten Fall sieht oder imaginiert das Kind einfach den Zielzustand, den die andere Person erreichen will, und zwar so, wie es diesen Zustand sich selbst vorstellen würde, und dann sieht es das Verhalten der anderen Person analog seinen eigenen als ebenso auf dieses Ziel gerichtet“ (ebd., 102). Das Kind hat in diesem Falle also bereits Vorerkenntnisse gesammelt, um diese in Relation zu sich als ähnlich erfahren zu können. Piaget hat diese frühkindliche Fähigkeit der Objekterkenntnis als Verständnis von Kausalitäten in Bezug zum Selbst untersucht. Das Handlungspotential einer Billardkugel erfährt das Kind beispielsweise dadurch, insofern die erste Billardkugel die zweite mit derselben Art von Kraft anstößt, die das Kind verspürt, wenn es sie selbst anstoßen *würde* (vgl. Piaget 1974 b, 307). Im gleichen ikonischen Erkenntnisbezug steht aber auch das Nachempfinden von Wahrnehmungen anderer: Wenn ein Kind sieht, wie ein Gleichaltriger etwas unter dem Sofa sucht, weiß es, wie es sich anfühlt, wenn man vergeblich danach sucht, und es weiß auch, wie es sich anfühlt, wenn man es schließlich an einem anderen Ort findet (vgl. Tomasello 2006, 222). Tomasello spricht in jenen Fällen von der aufgrund der Identifikation mit Etwas oder Jemandem erzeugten Analogie zu sich selbst, die zwar vor-reflexiv verläuft, jedoch bereits auf ein Moment des wechselseitig Identischen verweist, das in der Ontogenese unerwähnt bleibt.

Mit der sogenannten Neunmonatsrevolution ist das Kind faktisch in der Lage in triadische Beziehungen zwischen Objekt und Erwachsene treten zu können. In jenen offenbart sich die Zeigegeste als kommunikativ-intentionales Zeichenhandeln. Erst durch jene ist das Kind fähig, messbar in kommunikativem Austausch mit anderen zu treten. Zuvor interagiert das Kind dyadisch mit Gegenständen, indem es nach ihnen greift und sie manipuliert. In dyadischen Beziehungen interagieren Kinder aber auch mit Menschen, indem sie „in einer Folge von Rollenwechseln wechselseitig ihre Gefühle ausdrücken“ (Tomasello 2006, 84). In diesen Entwicklungsschritten ist, so die Annahme, das frühe ikonische Denken in Bezug zum ‚wechselseitig Identischen‘ wirksam, welches die Möglichkeit des indexikalischen Zeigens und die Joint Attention vorbereitet, indem bereits vor-bewusste Ähnlichkeitsrelationen in Bezug gesetzt werden. Im indexikalischen Zeigen wird somit nichts anderes als ein Bezug zu etwas früher Erkanntem hingewiesen.

Der Grund, dass Tomasello dieser ersten ikonischen Analogiebildung auf das Selbst nicht bereits *als* Zeichenbildungsprozess mit dem Index in Zusammenhang denkt, mag aber nicht

nur mit den empirisch fundierten Forschungserkenntnissen zu begründen sein, die aufgrund der starken kommunikativen Absichtserklärungen des Kindes derart ins Gewicht fallen (vgl. Rohlfing 2019, 180 f.). Vielmehr mag dies auch mit Tomasellos logischen Verständnis des Ikon zusammenhängen, nach dem die drei Objektrelationen nicht stringent getrennt werden. So wird das Ikon bei Tomasello nämlich nicht logisch von der des Symbols getrennt. Ikon und Symbol fallen bei Tomasello mit deren Erscheinen vielmehr in *eine* Geste bzw. in einem Erkenntnisakt zusammen. Das hat zur Folge, dass deren epistemische Eigenlogik nicht klar erkannt wird, was wiederum der Grund dafür sein kann, dass Tomasello das Ikon in seiner frühen Erscheinung – als Folge einer externen ‚Systemstörung‘ von wechselseitig Identischen – nicht separat von der ‚Analogiebildung mit dem Selbst‘ der Joint Attention behandelt. Bei Tomasello ist die Ähnlichkeitsrelation des ‚like me‘ eine nicht weiter hintergehbare Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis. Die Identifikationsleistung im Übergang von Natur zu Kultur spricht dagegen auf eine innerartliche Verknüpfung von Individuen, die sich wechselseitig identisch sind.

Ein reines Ikon als Erstheit, so wurde mit Peirce gesagt, ist nur Qualität und Möglichkeit. Es ist nicht reflexiv denkbar oder sichtbar. Manifest wird es in der Zweitheit und sichtbar in der symbolischen Drittheit, also dort wo es faktisch bei Tomasello erst messbar wird (vgl. Tomasello 2009, 159 ff.). Das gleiche gilt für den Index. Dessen Sichtbarkeit bedarf der symbolischen Drittheit. Dass das ikonische Denken bei Tomasello also nicht bereits vor dem indexikalischen Zeigen eingeordnet wird, lässt sich demnach auch damit begründen, dass es durch die frühen dyadischen Handlungen des Kindes, in der es vermutet wird, phänomenologisch einfach nicht in Erscheinung tritt. Es bleibt latent, nimmt aber bereits Bezug auf eine innerartliche Verbindung.

Ikon und Index werden bei Tomasello erst mit der Fähigkeit zum Symboldenken in der Neunmonatsrevolution einsichtig, durch welche sie triadisch manifest werden. Wenn empirisch also die Zeigegesten und das ikonische Denken beobachtet werden, befindet sich das Kind bereits auf der Ebene des symbolischen Denkens.

Tomasellos Anspruch besteht in der Stärkung des Arguments, dass erst mit der Erscheinung der Zeigegeste des Kindes bereits vollständige Kommunikationsakte vorliegen (vgl. ebd., 159), die in der Ontogenese des Kindes noch vor dem Auftreten der eigentlichen stimmlichen Sprache in Erscheinung treten (vgl. ebd. 2009, 71). Was mit jenen Gesten zum Ausdruck kommt, muss mit Peirce als aufeinander aufbauende semiotische Erkenntnisakte bezeichnet

werden, die, unabhängig ihrer empirisch-phänomenologischen Präsenzen, eine eigenständige Logik besitzen und auch Selbstbewusstsein hervorbringen müssen. Die von Tomasello beschriebene empirisch-beobachtbare Ebene der Erkenntnis vermag dies jedoch nicht.

Das Ikon ist ontogenetisch ein vor-bewusstes Analogie-Denken zwischen einem rudimentären Selbst und dem Objekt im Kontext des wechselseitig Identisch-Seins. Es besteht aus losen dyadischen Verknüpfungen, die reflexiv nicht zugänglich sind. Dazu müssen jene Erkenntnisse hypothetisch in der Triade behauptet werden können. Das Ikon bei Tomasello wird dagegen primär als ein Symbol, besser gesagt, als ikonisches Symbol verstanden, welches das reine Ikon lediglich in Erscheinung treten lässt.

Die Verquickung von Ikon und Symbol zeigt sich über Tomasello hinaus auch bei anderen Forschern: So heißt es bei Weidinger: „Ikonische Gesten stellen konkrete Gegenstände oder Ereignisse (u.a. Form, räumliche Verhältnisse, Bewegungen) dar, auf die sprachlich referiert wird“ (Weidinger 2011, 7). Im Besonderen heißt es bei Rohlfing: „Mit ikonischen Gesten (engl.: *iconic gestures*) wird eine Referenz hergestellt, ohne dass der Referent bzw. das Objekt unmittelbar greifbar ist“ (Rohlfing 2019, 178). Als Beispiel dient das Flattern mit den Fingern für einen Vogel, die Bewegung des Trinkens, um einen Becher anzudeuten oder auch die Darstellung von ‚Schere‘ durch zwei sich öffnende und schließende Finger, die als sogenannte ‚objektbezogene‘ ikonischen Gesten bezeichnet werden. Der bereits enthaltene symbolische Aspekt wird, zumindest im Sinne Peirce‘, nicht mitgedacht. Die symbolische Geste ist dazu vielmehr ein besonderer Typus der ikonischen Geste (vgl. ebd.). Das ‚eigentliche‘ Symbol diesem Verständnis nach, ist die sogenannte „konventionalisierte Geste“ (ebd.), von der auch Tomasello in Abhebung zum ikonischen Symbol spricht (vgl. Tomasello 2009, 159). Eine analytische Trennung zwischen Ikon, Index und Symbol wird dabei nicht vollzogen. So kritisiert Schelske, dass die bisherige Diskussion innerhalb soziologischer Kommunikationstheorien, die oft nur indexikalische (nonverbale) Gesten und (verbale) Symbole unterscheiden vor allem hinsichtlich der Theorie von Bildern, in der die strukturelle Unterscheidung von Ikon, Index und Symbol konstitutiv ist, „nie und nimmer eine Verbesserung verzeichnen“ wird, „wenn sie weiterhin ikonische Zeichen (Bilder) als Symbole missversteht“ (Schelske 1997, 5) .

Es kann festgehalten werden: Der Index als Zweithheit kommt für den erkenntnislogischen Beginn in der Ontogenese des Kindes nicht in Frage, da er als hinweisende Geste ein ‚Wiedererkennen‘ bezeichnet und somit in gewisser Hinsicht auf ein ‚reflexives‘ Moment verweist. Zeitlich vor der indexikalischen Geste muss ein Erkenntnisprozess liegen, auf den

sich der Index berufen kann. Die Lösung der Problematik liegt in der Logik des aufsteigenden Erkenntnisprozesses bei Peirce, der vom zeichenhaft Unvermittelten (wechselseitig Identischen) zu einem ersten Grad der ikonischen Vermittlung in einem System sich wechselseitig identischer Individuen führt. Dieses Ikon ist mit der Identifikationsleistung in der Phylogenese bei Tomasello kompatibel.

Jene Form des Ikons, die bei Tomasello bereits in einem symbolischen Bezug steht und das in Forschungen als solches empirisch erfahrbar wird, – das Kind verwendet eine Tasse als Hut – ist bei Peirce bereits angelegt. Es ist ihm zufolge nur kein ‚reines‘ bzw. primäres Ikon, sondern bloß ein Hypo-icon, das bereits als vollständiges Zeichen in einem drittheitlich symbolischen Bezug steht. Das dagegen sogenannte *genuine* Ikon, als ontogenetisch primäres Ikon, ist in der Lage, als erster zeichenhafter Erkenntnisakt zu fungieren. Es ist analog den Eigenschaften der Erstheit eine zeichenlogische Kategorie der reinen Form, die ohne Bestimmung durch irgendeine andere Form spontan in Erscheinung treten. Es kann nichts außer Formen und Gefühle repräsentieren (vgl. CP 4.544), die, so kann man hinzufügen, eine Differenz zum anderen einleiten. Kein tatsächliches Zeichen kann also ein genuines Ikon sein und ein genuines Ikon kann allenfalls nur ein Fragment eines vollständigen Zeichens sein (vgl. Nöth 2000, 194). „Ein solches Ikon ist an sich nicht kommunizierbar“ (ebd.), denn „ein genuines Ikon ist völlig zweckfrei. Es dient als Zeichen einzig und allein dadurch, dass ihm die Qualität eigen ist, zu deren Bezeichnung es dient“ (ebd.), so Nöth in Bezug auf Peirce.

Das entspricht genau jener Entwicklungsphase des Kindes, die ohne Reflexion und Repräsentation Erkenntnisse vorreflexiv generiert, durch welche es sich von anderen zu allererst differenzieren muss. Peirce gibt ein Beispiel, wie man sich diesen Erkenntnismodus durch die Betrachtung eines Gemäldes vorzustellen hat: „[...] there is a moment when we lose the consciousness that it is not the thing, the distinction of the real and the copy disappears, and it is for the moment a pure dream – not any particular existence, and yet not general. At that moment we are contemplating an *Ikon*“ (CP 3.362).

Mit dem genuinen Ikon beschreibt Peirce also jenen Bewusstseinszustand (des Kindes), der das Potential hat, erste Eindrücke, fern jeglichem reflektierenden Bezug auf ein symbolisches Drittes, auszulösen. Es ist dies jene erste Erkenntnis, die unmittelbar als Folge des ‚wechselseitig Identischen‘ die Differenz quasi magisch anzieht. Erst durch dieses ‚bewusstlose‘ Erkennen, als vorbewusster Analogieschluss, ist das Kind in der Lage, indexikalische Bezüge aufzubauen.

Peirce bestätigt auch durch einen zeitlichen Aufstufungsprozess, wie sich der semiotische Erkenntnisprozess vollzieht. Ein Ikon ist für Peirce von der Art, die zu einer vergangenen Erfahrung gehört. Es existiert lediglich als ein Bild im Geist. Ein Index hat dagegen das Wesen der gegenwärtigen Erfahrung. Das Wesen eines Symbols besteht aus der realen Tatsache, insofern etwas mit Gewissheit erfahren werden wird, und das Denken und Verhalten seines Interpreten beeinflusst. Es dient dazu, das Denken und Verhalten rational zu machen (vgl. CP 4.447-4.448).

Die indexikalische Zeigegeste verweist bei Tomasello mit ihren Eigenschaften der Aktualität im Hier und Jetzt auf eine aktuelle Verbindung zum Objekt, die symbolisch auf Vorwissen fußt und reflexiv gegenwärtig ist. Allerdings ist anzunehmen, dass Kinder, wenn sie erstmalig auf etwas zeigen, aufgrund des noch fehlenden Symbolbezugs sich noch gar nicht bewusst sind, dass sie überhaupt indexikalisch etwas ‚wiedererkennen‘, das ikonisch auf ein ‚wechselseitig Identisches‘ fußt. Sie wundern sich also nicht, rätseln nicht wie Erwachsene beim Aufstellen von abduktiven Hypothesen, wenn sie ein unbekanntes Geräusch im Wald vernehmen und einen möglichen symbolischen Bezug suchen. Kinder reagieren, wenn sie den Index entdecken, durch ein ‚stummes‘ Zeigen. Zu einer Behauptung wird der Index erst dann, wenn ein symbolisches Wissen bereits vorliegt, wie im Falle Tomasellos. Dort fungiert das Zeigen als eine reaktive Konklusion aus vorigen Informationen, zu denen der Erwachsene eine mögliche, in ein Symbol mündende Prämisse anbietet, die der Selbst-Erkenntnis einen weiteren Sinn verleiht. Dadurch kommt es zu einer Erkenntnis im Kind, die den Gegenstand lexikalisch als neue Information eines bereits bestehenden Selbst erfahren lässt.

Mit der dagegen hier zu verstehenden Erfahrung des ersten Zeigens werden Schemata und Konturen wiedererkannt, die zuvor durch Sehen, Ergreifen, Saugen und Manipulieren dyadisch erarbeitet wurden (vgl. Tomasello 2006, 112). Durch diese Index-Erfahrung erfährt das Kind, dass Gegenstände aber auch psychische Eigenschaften sich prinzipiell unterscheiden, aber auch in anderen Zusammenhängen in Erscheinung treten können. Dadurch entsteht allmählich ein kausal indexikalischer Wiedererkennungswert, der triadisch durch die symbolische Erfahrung des Erwachsenen geschlossen werden muss. Tomasello spricht in diesem Kontext von einem Erkenntniscontrast, der Kindern hilft, Bedeutungen zu lernen (vgl. ebd., 142.).

Ein Hinweis, dass die Zeigegeste sich tatsächlich erst allmählich, aus vorigen ikonischen Bezügen ausdifferenziert und zu dem wird, was Tomasello mit dem Zeigen als eine

kooperative Absicht beim Kind versteht, zeigen die Forschungserkenntnisse von Franco und Butterworth. Diese weisen nach, dass Kinder, wenn sie mit der Verwendung von Zeigegesten beginnen, überhaupt nicht auf die Reaktion des Erwachsenen achten. Kinder zeigen in dieser Phase quasi stumm vor sich hin. Erst einige Monate später blicken sie den Erwachsenen an, um seine Reaktion zu beobachten, nachdem sie auf etwas gezeigt haben (vgl. Franco und Butterworth 1996, 307 ff.). Das ist jene Phase, in der ein Symbol neu zu entstehen beginnt, da Kinder durch den mittlerweile erreichten indexikalischen Bewusstseitsgrad zu triadischen Beziehungen befähigt werden. Noch einige Monate später schauen sie dann zuerst den Erwachsenen an, um sich seiner Aufmerksamkeit zu vergewissern, bevor sie auf etwas hindeuten (vgl., ebd.). Die kommunikative Triade ist damit ausgebildet.

In dieser letzten Phase ist das Symbol entstanden und hier greifen auch die Motive des Aufforderns, Helfens und Verlangens, denn dazu ist das Kind nur fähig, wenn es aufgrund des symbolischen Verstehens auch sich als ein symbolisches Selbst aktiv und reflexiv in Kontrast setzen kann. Erst dann haben wir es mit jener klassischen Zeigegeste zu tun, durch welche das Kind aufgeregt, impulsiv und erfreut auf etwas hinweist und den Erwachsenen zu einer Anteilnahme auffordern kann. Zuvor, mit der Genese einer ersten Index-Erfahrung, durch welche das Kind erstmalig etwas ‚stumm‘ wiedererkennt, gibt es für eine aufgeregte Reaktion noch keinen Anlass. Diese Etwas kann nur vor-reflexiv und passiv hingenommen werden. Tomasello weist auf die Phase des ‚stummen‘ Zeigens jedoch nicht hin und verweist damit implizit auf eine Entwicklung, in der das Kind bereits ein mehr oder weniger reflexives Selbst bzw. über Vorwissen verfügen muss, deren Genese gerade erfragt werden soll.

Auch Masataka legt Erkenntnisse vor, nach denen 8 Monate alte Kinder den Zeigefinger sogar benutzen, wenn keine weiteren Personen anwesend sind. Masataka schließt daraus, dass die Geste primär in Bezug zur Exploration und Selbstregulation von Aufmerksamkeit steht (vgl. Masataka 2003, 82). Tomasello hat auch diesen Entwicklungsschritt mit seinen eigenen Forschungserkenntnissen nicht verknüpfen können.

Erkenntnistheoretisch ist dies der Weg von einer vor-bewussten interindividuellen Basis und der Erkenntnis einer somatischen Getrenntheit zwischen sich, dem anderen und der Welt, hin zum Index als ein kausales brute fact von etwas faktisch Gegenwärtigen, bis hin zum Symbol als eine geistige Repräsentation der Gegenstände, die unabhängig von deren Gegenwärtigkeit einen abstrakten Wert gewinnt.

Dabei muss bedacht werden, dass die Zeigegeste, wenn sie als Zeichen begriffen werden soll, nicht auf ein motorisches Moment zu reduzieren ist, da eben auch mentale Momente ‚indexikalisch‘ benannt werden können. Insofern ist der Index als ‚brute force‘ lediglich von jener Natur, welche den Geist dazu zwingt, sich mit einem Objekt auseinanderzusetzen, das dem Repräsentanten in gewisser Hinsicht, vor-bewusst oder bewusst, bereits bekannt sein muss. In Abgrenzung zum bloß hinweisenden Zeigefinger, der nach der Auffassung von David Wilkins in der frühen Kindheit lediglich erlernt wird (vgl. 2003, 211), leugnet er nicht einen ‚epistemischen‘ Index. Denn die Geste alleine macht noch keinen Index. Als semiotisch-mentaler Akt ist er jedoch eine Universalie im Sinne einer Zweitheit. Stummes Zeigen vollzieht sich für Tomasello demnach als nicht-kommunikativer Akt, der jedoch als quasi geronnenes Ikon unmittelbar aus dem ‚wechselseitig Identischen‘ gerinnt.

Obwohl einiges dafürsprechen mag, dass Tomasello diesen Zusammenhang nicht sah, so hebt er doch explizit hervor, dass es ihm primär um die Nachzeichnung der triadisch-kommunikativen Beziehungsfähigkeit des Kindes geht. Die Bedingung für seine „vollsozialisierte Version“ (Tomasello 2009, 124) der Zeigegeste zeigt sich dennoch im aufsteigenden Übergang vom reinen Ikon, zum stummen Index bis hin zum kommunikativen Index und letztendlich zum Symbol, das wiederum alle drei Objektrelationen in sich vereint. Die frühe Form des Index von Franco und Butterworth darf daher nicht als ‚primitive‘ Repräsentationen falsch verstanden werden, wie Goodwyn et al. in etwa meinen (vgl. 2000, 82). Vielmehr markiert diese erste, einsame Zeigegeste, dass das Kind offenbar kognitiv damit beschäftigt ist, die erstmalig am eigenen Leib erfahrenen Indexerfahrungen als ein Wiedererkennen der frühen ikonisch vermittelten Entitäten zu stabilisieren, bevor es diese mitteilen kann.

Ihre vollständige Bedeutung erhält die Zeigegeste zwar erst durch den interaktiven Kontext, in welchem die sinngebende Anschlusshandlung von Erwachsenen eine mögliche Prämisse darstellt. Wenn Kinder *durch* Erwachsene ‚lernen‘, so heißt das aber nicht, dass symbolische Bedeutungen *vererbt* oder kognitiv transferiert werden. Diesen Eindruck könnte man bei Tomasello allerdings gewinnen, da er seine implizit mitschwingende Identifizierungsleistung nicht in das triadische Geflecht miteinschließt. Die These des ‚wechselseitig Identischen‘ impliziert dagegen einen Erkenntnisprozess, der horizontal und nicht vertikal verläuft.

Vollsozialisierte Subjekte sind dennoch jene, die dem semiotischen Erkenntnisanspruch von Kindern Kohärenz und Konsistenz verleihen. Sie eröffnen den indexikalischen Erkenntnisakten

des Kindes einen sukzessive sich aufbauenden Sinn zu dem es alleine nie kommen würde. Diesem Prozess sind jene Subjekte, als Sozialisationspartner des Kindes, trivialerweise aber selbst immer auch ausgesetzt.

Dass ein Kind interaktiv überhaupt lernen kann, muss es die Fähigkeit entwickelt haben, Gegenstände monologisch in sein Aufmerksamkeitszentrum zu holen, bevor es ein symbolisches Bedeutungsangebot einholen kann. Streng genommen besteht die Triade bereits mit dem ersten genuinen Ikon, durch welche Ego und Alter sich erstmalig differenzieren. Eine Genese von zeichenhaften Bedeutungen außerhalb des humanen Kontexts wäre dagegen nicht möglich, da das interindividuelle Zeichengeflechts zwischen Individuen, die selbst Zeichen sind, für die Aufrechterhaltung des Selbst konstitutiv von Nöten ist. Den Konklusionen des Kindes, und von Individuen im Allgemeinen, müssen unaufhörlich wechselseitig Prämissen zugewiesen werden.

Tomasellos empirische Forschungen sind primär auf den Nachweis der zeichenhaften Entwicklung der sozial kommunikativen und kognitiven Fähigkeiten des Kindes orientiert. Mit der Ausarbeitung der Zeigegeste und der im Anschluss sich entwickelnden symbolisch-ikonischen Gebärde zeigt er, dass Verstehen bereits vor der Entwicklung der eigentlichen Sprache angelegt ist. Wenn aber von vorsprachlichem Verstehen und Denken die Rede sein soll, welches sich prozesshaft und nur allmählich entwickelt (vgl. Tomasello 2006, 227), dann müssen auch jene Zeichenprozesse berücksichtigt werden, die, neben Gebärden und Gesten, nicht bereits empirisch an der symbolischen Oberfläche abgetragen werden können. Das sind jene, die zu Symbolen hinführen.

Dass Tomasello überhaupt die Frage nach den Ursprüngen der Zeigegeste stellt, ist darin zu vermuten, dass er und andere kein logisch-semiotisches Bindeglied zwischen dem frühen Ikon und dem Erscheinen der kommunikativen Zeigegeste anbieten, nach der Kinder mehr oder weniger unverhofft beginnen, auf Gegenstände deuten. Die Gründe wiederum dafür können darin zu sehen sein, dass Tomasello den Analogieschluss (*joint attention*) nicht als Nachläufer der Identifikationsleistung des Menschen erkennt, sondern dieses stattdessen erst später mit dem Symbol als ein ikonisch-symbolisches Denken verknüpft, das in der triadischen Sozialbeziehung empirisch in Erscheinung tritt. Dieses ikonisch-symbolische Gebärdenspiel ist im gewissen Sinne symbolisch oder repräsentational, wie Tomasello selbst sagt (vgl. 2009, 159). Es hat das frühe Ikon jedoch immer schon amalgamiert, insofern es analytisch auszumachen sein muss. Entsprechend wird auch die Zeigegeste erst mit der Fähigkeit der

sozialkommunikativen Fähigkeiten des Kindes mit der Symbolentstehung verknüpft, ohne die Logik der ‚stummen‘ indexikalischen Geste als Nachläufer des frühen Ikon zu berücksichtigen. Dennoch stehen Tomasellos empirische Erkenntnisse in keinerlei Widerspruch zu der These des ‚wechselseitig Identischen‘. Im Gegenteil: vielmehr ergibt sich durch die Forschungen Tomasellos in der kindlichen Ontogenese und Phylogenese eine wechselseitige Bestätigung von analytisch-semiotischer Erkenntnistheorie und beobachtbarer Datenlage. Doch das, was durch die zeigende Geste des Kindes empirisch in Erscheinung tritt, greift zeichentheoretisch tiefer als es Tomasello ausgewiesen hat. Damit ist aber auch Peirce nicht widersprochen, sondern bestätigt vielmehr empirisch Peirces aufsteigende Kategorienlehre insofern, dass nämlich in jedem Symbol immer auch ein Ikon aber auch ein Index amalgamiert ist, deren Teile im Symbol empirisch offensichtlich werden.

Tomasello spricht nicht von einem ‚wechselseitig Identischen‘, welches die Möglichkeit aller möglichen Differenz erst eröffnet, sondern von einer Identifikationsleitung in der Phylogenese, die ontogenetisch in einem speziellen Analogieverstehen der Joint Attention mündet. Letzteres stellt sich am stärksten im zwischenmenschlichen Austausch ein, und setzt damit eine exklusiv innerartliche Verknüpfung doch voraus, auf der alle anderen Entitäten als Differenz zu sich selbst verstanden werden können.

Tomasellos Untersuchungen zum Erkenntnisprozess in Ontogenese und Phylogenese sprechen dafür, dass Erkenntnis und Erfahrung sich in der Entwicklung der drei Objektrelationen von Ikon, Index und Symbol vollzieht. Das sind jene Objektrelationen, durch deren Wechselspiel bei Peirce der abduktive Schluss sich vollziehen. In der kindlichen Ontogenese sind alle drei Objektrelationen innerhalb eines Jahres in ihrer basalen Struktur voll entwickelt. In einem quasi ‚ausgedehnten‘ abduktiven Schluss erwirbt das Kind das epistemische Rüstzeug, um jegliche Welterfahrung generieren zu können.

Die wesentlichen Schnittstellen, die den Peirce’schen Zeichenprozess in ein soziallogisches Fundament einkleidet, sind der wechselseitige Identifikationsprozess und die triadisch-kommunikative Interaktion. Sie erfolgt durch eine evolutionsbiologische Anpassungsleistung, die phylogenetisch durch einen innerartlichen Interaktionsprozess ermöglicht wird und Individuen in jeder Ontogenese aufs Neue miteinander verbinden.

7. Psychologie des Neuen

Der zeichentheoretische Ansatz der Entstehung des Neuen qua Abduktion von Peirce wurde durch eine sozialontologische Theorie der Interindividualität ergänzt, nach der Individuen in eine wechselseitig identische Struktur des Verstehens eingeschlossen sind. Auf soziologischer Ebene konnte durch den sozial-reziproken Tausch gezeigt werden, dass die Logik des Identischen sich im Zusammenspiel von Gemeinsamkeit und Differenz auf unterschiedlichen Aggregierungsebenen des Sozialen reproduziert. Das getauschte Objekt erzeugt dabei lediglich oberflächlich eine funktional-ökonomische Differenz. Durch die prinzipielle Substituierbarkeit (Arbitrarität) des getauschten Gegenstandes zeigt sich, dass Ökonomie immer schon auf die Erzeugung von Sozialität ausgerichtet ist. Das getauschte Gut (Weingeschenke) wird epistemisch gesprochen zu einem Stellvertreterobjekt, das auf ein ‚wechselseitig Identisches‘ aufmerksam macht und Sozialität reproduziert.

Der phylogenetische Übergang von Natur zu Kultur zeigte, dass die Entstehung des spezifisch Menschlichen in einer evolutionsbiologischen Anpassungsleistung besteht, nach der Individuen auf Basis von vorsprachlichen Gesten beginnen, sich wechselseitig zu identifizieren, was wiederum dazu führte, dass sie sich als intentionale und geistige Wesen erfahren.

Dieses phylogenetisch bewährte evolutionäre Substrat ist nichts weiter als ein den universellen Kategorien analoge, humane Pendant von Ikon, Index und Symbol. Dieses wird in der kindlichen Ontogenese als Prozess der Joint Attention stets aufs Neue reproduziert, indem Kinder noch vor der Entwicklung der eigentlichen vokalen Sprache aufgrund ihrer interindividuellen Verklammerung zu einem Verständnis von Selbst und Anderer entwickeln. Helfen, Informieren und Verlangen aber auch die Entwicklung von Moral und der Erwerb von Syntax sind keine eigens angeborenen neuronalen Module, sondern eine logische Konsequenz aus der sozio-kognitiven Struktur des Menschlichen.

Abduktion als ein monologisches Erkenntnisverfahren, das auf eine vermeintlich intrinsische Fähigkeit des Menschen basiert, wie sie anfangs mit dem Instinkt diskutiert wurde, erscheint vordergründig mit einer sozialen Logik der Erkenntnis nicht kompatibel; auf den zweiten Blick gründet sie darauf. Durch die These der auf einer innerartlichen Verklammerung gründenden Entstehung des Neuen wurde jener auf ‚Instinkten‘ der mystische Boden entzogen. Auf der einen Seite zeigt sich nach wie vor das urwüchsig Naturhafte Erbe (der sinnliche Index), auf der anderen Seite das vernünftig Rationale - nicht aber durch eine Entzweiung von Körper und

Geist, – sondern durch die Differenz-Erfahrung von Selbst und Anderer qua Ikon und Symbol. Natur- und Geisteswissenschaft, Konstruktivismus und Realismus und Körper und Geist erweisen sich damit als stets verbundene Momente, die mit einer progressiv zu denkender Erkenntnistheorie vereinbar sein müssen.

Das nun in den letzten Kapiteln zu diskutierende psychologische und neuronale Moment der Entstehung des Neuen darf in jener Hinsicht nicht als ein ‚hard facts‘ ergänzendes Wissen im Rahmen einer den Naturwissenschaften gegenüberstehenden explizit ‚sozialen‘ Fragestellung nach Emergenz missverstanden werden. Die Entstehung von Bedeutung auf der neuronalen Mikroebene und jener von psychischen bzw. geistigen Strukturen sind vielmehr eine Art Perspektivenverschiebung des bisher erörterten Zusammenhangs von Denken, Wahrnehmen und interindividuelles Handeln.

7.1 Kreation und Innovation

Kreation und Innovation werden in der Literatur teilweise synonym verwendet (vgl. Jakob 2019, 28). Gemeinsam ist beiden, dass sie einen Ähnlichkeitsbezug und dadurch neue Zeichen generieren. Beide werden durch abduktive Schlüsse gewonnen. Unterschieden sind sie dadurch, dass Kreation, der Etymologie zufolge, ein genuin neues Zeichen *erschafft*, das demnach fern des Wissens über seine mögliche Angemessenheit oder Brauchbarkeit liegt, während Innovation durch bewussten Rückgriff auf eine bereits vorhandene Datenlage etwas Neues lediglich ableitet, indem das bereits bekannte Alte *erneuert* wird. Ersteres generiert Wissen, letzteres modifiziert es.

Innovationen erzeugen Wissen über technisches und nicht-technisches (instrumentelles) Wissen und wenden dieses zweckgerichtet an, indem Handlungs- und Steuerungsoptionen aufgezeigt werden (vgl. Lüdtke und Ossietzky 2016). Das Problem, das es zu lösen gilt, besteht bereits oder es wird aufgrund eines Erkenntnisinteresses auf Grundlage einer bekannten Regel bewusst geschaffen. Das daraus entstehende neue Zeichen – die Lösung der Problematik – erfüllt aufgrund der Hinwendung zu einer bereits bestehenden Datenlage bzw. Erfahrungsbasis einen bestimmten Zweck oder eine Funktion. Die Bedingungen des Lösungsweges werden durch das symbolische Vorwissen, durch unterschiedliche Gruppierungen, Institutionen, Organisatoren, Sektoren der Technik, Wirtschaft und des Sozialen implizit vorgegeben, insofern eine Anwendungs- und Nützlichkeits-Orientierung und

Forderung verfolgt wird (vgl. Maier 2018 et al., 250). Das heißt, sobald Erkenntnis manifest wird und diese intersubjektiv und sozialkommunikativ ausgetauscht werden kann, erfüllt sie unweigerlich einen funktionalen, zielorientierten und instrumentellen Charakter. Das Endprodukt, als die zu vollbringende innovative Leistung, ist im besten Falle im Vorhinein bekannt, nur der Weg dorthin muss es nicht sein. Eine Kreation erzeugt dagegen ein neues Symbol, das aufgrund seiner konstitutiven Unabhängigkeit von Funktions- und Nützlichkeitsurteilen jedoch nicht notwendig zur Innovation werden muss. Ihren praktischen Sinn erhält sie eben erst dadurch, wenn das werdende Symbol intersubjektiv und sozialkommunikativ ausgetauscht wird. Und Austausch heißt, wenn über ein generiertes Zeichen ein Konsens darüber hergestellt wird, um was es sich dabei handelt, denn eine wechselseitig evidente Ansicht über Gegenstände gibt es nicht. Der Künstler muss sein Werk also mindestens vor sich selbst rechtfertigen können und darüber hinaus, würde er mindestens eine weitere Person finden, die sein Werk ebenfalls verstünde. Seine Kreation ist aber nicht darauf angewiesen. Insofern Kreation idealtypisch von symbolischem Vorwissen und dem Konsens der anderen unabhängig gedacht werden muss, ist sie ein Bedingungskomplex der Innovation. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit für Innovation (vgl. Jakob 2019, 28). Dem synonymen Verständnis von Kreation und Innovation im Common Sense gehen also zwei strukturlogisch differente Erkenntnisweisen einher.

Die Frage nach der Entstehung der Kluft von Nützlichkeitsorientierung auf der einen und der von Zweckfreiheit auf der anderen, als Frage nach dem funktionalen Sinn und der instrumentell-ökonomischen Einsatzweise des Schöpferisch-Neuen, geht auch die Kreativitätspsychologie nach (vgl. Harten 1997, 25). In ihren Forschungen beansprucht sie, das methodisch formalisiert sichtbar zu machen, was mit ihrer Sichtbarkeit zerstört werden würde. Denn „was als kreativ eingeschätzt wird mittels allgemeinen objektivierbaren Merkmalen, ist es dadurch eben gerade und schon nicht mehr“ (Reck 2019, 20). Wo auf der einen Seite das Kreative generativ verstanden wird oder verstanden werden kann und wo auf der anderen „alle Beurteilungskriterien für das unvermeidlich Neue fehlen, dort gibt es nach dieser Definition keine Einstufung von etwas als ‚kreativ‘“ (ebd., 20). Dem geht das nicht auszumerkende naiv-empiristische Gespenst der Forschung voran, nach dem das, was erfahrbar ist, auch greifbar und somit auch manipulierbar sein müsste. Versteht man Kreation jedoch als Sozialität, so wäre das ähnlich dem Münchhausen, der versuchte, sich am eigenen

Schopfe aus dem Sumpf zu ziehen (vgl Albert 2003). Auch hier zeigt die diskutierte Problematik des Bewusstseins und jene der Letztbegründung.

Die Kreativitätsforschung setzt sich seit den 1970er-Jahren mit dieser logisch-epistemischen Problematik auseinander, Kreation formalisiert verstehen zu wollen. Dieser Anspruch hat einen, so Reck, „forschungsstimulierenden Boom der Kreativitäts-Theoreme“ entfacht, der jedoch bis heute „keinen präzisen wissenschaftlichen Begriff ihres Gegenstandes“ (Reck 2019, 21) entwickeln konnte. Die Problematik zeigt sich eben darin, die Logik des genuin Neuen nicht präzise beschreiben zu können. Denn wenn Kreationen erst durch ihre ‚Funktionalität‘ sichtbar werden, das Neue als Neue sich aber stets als historisch wandelndes Moment äußert, dann scheint das Neue nicht hintergebar zu sein. Mit dem wandelnden Verständnis dessen, was brauchbar oder funktional ist, zerfällt auch das vermeintlich dahinterstehende Kreativ-Ingeniöse zu Belanglosigkeit.

Das instrumentelle Nutzenerwägen äußert sich dagegen durch die Konstruktion einer Differenz zum Alten, indem ein neues Zeichen innoviert wird, das kommunizierbar ist. Es begründet jedoch lediglich residual, durch was die Entstehung dieses Zeichen sich speist. Denn das, was heute als funktional und zweckgerichtet als innovativ gilt, kann morgen bereits als absurd und abwegig verstanden werden. Das schöpferisch neue Zeichen, auf welches Innovation fußt, bleibt dagegen und wird zur Grundalge, auf der das Absurde und Abwegige fern von Nutzenerwägungen erst seinen Sinn erhält. Wie das Zeichen selbst, so ist auch das innovative Produkt ein Zeichen in einer Kette von Zeichen, die dem Wandel der Verstehensweisen unterlegen sind.

Fern jeglichen Zweckes und Funktionalität arbeitet der Künstler. Er löst selbst keine Probleme, er hat keine Lösungsvorgabe. Er weiß nicht einmal, was am Ende zustande kommt, da er offen für alles ist und auch sein muss. Er ist durch nichts reglementiert und frei von jeglichem differenzorientierten Denken. Das zeigt sich idealtypisch auch in der Kunst Reinhardts, wenn er sagt: „Kunst ist Kunst als Kunst, alles andere ist alles andere“ (Reinhardt 1991, 53). Kunst als kreativer Akt ist das, was als solche von seinem Schöpfer ausgewiesen wird; mehr nicht. Sie ist selbstgenügsam, verweigert sich einer Bestimmung und ist sich demnach auch mit sich selbst identisch. Besser gesagt ist es der Künstler selbst, der sich mit seinem Kunstwerk als identisch erfährt, in einer identischen Subjekt-Objekt Beziehung, wodurch es zu etwas Sinnlich-Ursprünglichem wird. Agieren *als* Künstler kann er jedoch erst, wenn er der Differenz, zumindest in einem Mindestmaß, Einlass gewährt.

Insofern der Künstler sich mit seinem Kunstwerk als identisch erfährt, indem er sich also mit diesem identifiziert, verweist es auf Sozialität als eine vorgängige Beziehung wechselseitig identischer Individuen. Kunst ist der Versuch, eine möglichst breite Projektionsfläche für ein mit sich selbst identisches Ich herzustellen, indem Differenz weitgehend außen vorgelassen wird.

Die Gegenstände der Kunst sind weder dem Rezipienten noch dem Künstler selbst vollends verständlich. Ab und an scheint etwas in seiner Besonderheit auf, das aber sofort wieder auf das Allgemeine verweist. Dadurch kann es aber auch prinzipiell mit allen anderen erfahrbaren Entitäten der Welt in ikonischen Zusammenhang gebracht werden, wodurch das Kunstwerk sein potentiell subversives Moment entfacht. Das erzeugt sowohl im Künstler als auch in den Rezipienten Unsicherheit, Unbehagen aber auch Angst, weil im kreativen Sich-Einlassen, wozu das gelungene Kunstwerk in vollen Zügen einlädt, der sichere Raum habitualisierter Schemata verlassen wird (vgl. Harten 1997, 24). Wer sich dieser Angst nicht sperrt und das Differentielle nicht als „Bedrohung, sondern als Manövrierraum“ (Gebhard 1992, 95) verstehend gewähren lässt, wird Erfahrung machen, ohne dass er „von der Flut der Eindrücke überschwemmt oder durch neurotische Fixierungen des Unbewussten gehemmt wird“ (Harten 1997, 24).

Indem der Künstler im idealtypischen Kunstwerk etwas auszudrücken vermag, das mit ihm als identisch erfahren wird, ist es in seiner Besonderheit auch vom Rezipienten prinzipiell universell deutbar. Das Kunstwerk ist in der Lage, Sozialität in ihrer Mannigfaltigkeit einzufangen, wodurch Künstler und Rezipient sich *im Kunstwerk* als wechselseitig identisch erfahren können. Das Kunstwerk verweist, analog zu den Weingeschenken im französischen Restaurant, stellvertretend auf Sozialität, insofern es im Rezipienten das Allgemeine im Besonderen aufscheinen lässt.

Was den Kreativen vom Unkreativen unterscheidet, ist die Hingebung zum Indifferenten, Prädeterminierten, Vorprädizierten. Die Kreation drückt dies aus, indem sie auf nichts Bekanntes zu verweisen vermag. Die genuine Kreation kann dem Schöpfer damit nicht einmal selbst als bewusstes Verhalten zugeschrieben werden, da er sich im Modus der Erschaffung mit dem Gegenstand als identisch erfahren muss. Der Kreative zieht keine Differenz, durch welche sein Werk zu sich selbst beurteilt werden könnte. Das, was am Ende entsteht, muss dem kreativ Schaffenden vorher, und in gewisser Hinsicht auch nachher, unbekannt sein. Könnte er sich einer breiten Masse erklären, verkommt Kunst zu einem Algorithmus der

Entstehung des Neuen. Darin besteht der wesentliche Unterscheid zur innovativen Schöpfung und zum *vermeintlich* Unkreativen.

Mit diesem psychologischen Modell des schöpferisch Neuen ist jedoch lediglich das idealtypische obere Ende angesprochen. So schöpft auch der innovative Kopf durch eine konkrete Zeichenrepräsentation stets aus dem Möglichkeitsraum des Sozial-Allgemeinen. Denn jede Form der Verwendung von Zeichen ist als eine unvermeidliche Reinterpretation von Welt eine schöpferische Repräsentation von Gegenständen, unabhängig davon, ob sich die Zeichenbildung nun bewusst durch Vorwissen oder durch eine unbewusste oder methodische Ausschaltung des Differenten vollzieht. Die Fähigkeit, auf diesen Möglichkeitsraum zugreifen zu können, wohnt jedem Menschen durch Sozialität bereits inne. Sie ist der strukturelle Normalfall. Für ein ausgeprägtes Potential bedarf sie jedoch einer verinnerlichten Logik der Gemeinschaft in Form einer gelungenen Sozialisation, ein Habitus, der nicht auf pathologische Differenzen baut. Kreation wird dadurch zu einer habituellen Erfahrungsbereitschaft, einer intrinsischen Bereitschaft, erfahrene Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata zugunsten einer universellen Sichtweise außer Kraft setzen zu können (vgl. Harten 1997, 24), auch oder gerade um den Preis unangenehmer, riskanter und bedrohlicher Erfahrungen. Sie ist die Fähigkeit, sich dem Fremden, Unbekannten und Ungewohnten zu öffnen. (vgl. ebd., 23). Wer dagegen auf Differenz baut oder sich dieser nicht entledigen kann oder will, macht Erfahrungen ausschließlich auf Basis jener eingeschränkten Sicht von Welt. Zu einer Erfahrung führt sie dennoch.

Kreation und Innovation sind trotz ihrer unterschiedlichen Erkenntnisweisen erkenntnistheoretisch lediglich graduell zu unterscheiden. Manifest erfahrbar werden sie mit der Entstehung eines wechselseitig verstehbaren Zeichens. Die epistemische Frage der Entstehung des Neuen muss jedoch von der Frage nach seiner Bewährung getrennt betrachtet werden. Anderweitig fallen Kreation und Innovation ineinander. Bewährt oder ‚innovativ‘ ist das Produkt, wenn es durch seine symbolische Eigenart ein anschlussfähiges Wissen erzeugt, das im Rahmen einer konkret gesellschaftlichen Domäne (vgl. Baer 1998) einen funktionalen Wert entfaltet. Kreation muss von dieser Sphäre als immer schon befreit gedacht werden.

7.2 Kritik der Kreativitätsforschung

Während Lehmann das *Produkt* als zu beurteilendes Kriterium für Kreativität auszeichnet, ergänzt Lubart dies durch Eigenschaften der Person (Intelligenz) sowie durch Faktoren des kreativitätsfördernden Umfeldes (vgl. Lehmann 2018, 28; Lubart 1994, 291). Dieses Umfeld wird von Martindale derart beschrieben, dass Personen, wie Künstler, Wissenschaftler, Musiker oder auch Dichter nicht nur domänenspezifisch agieren, jedoch weisen diese Domänen selbst Ähnlichkeiten auf. Dichter und Wissenschaftler haben demnach mehr gemeinsam als auf den ersten Blick ersichtlich ist. Der Unterschied besteht letztlich in dem, *was* sie produzieren. „The thought underlying scientific and poetic creativity seems to be quite similar if not identical“ (Martindale 1989, 212), so Martindale. Bezüglich der Intelligenz als oft gepriesener Faktor für Kreativität spricht Howard Gardner sogar von der Notwendigkeit sogenannter multipler Intelligenzen, wie die der „linguistic“, „musical“, „logical-Mathematical“, „spatial“, „bodily-kinesthetic“ oder auch einer „personal intelligence“ (Gardner 2011). Bei den Persönlichkeitsmerkmalen zeigen sich Eigenschaften, wie Unabhängigkeit, Nonkonformismus, unkonventionelles Verhalten, weitgespannte Interessen, Offenheit für neue Erfahrungen, Flexibilität im Denken und Risikobereitschaft als förderliche Faktoren für Kreativität (vgl. Funke 2008, 33). Die alte These des Zusammenhangs von Genie und Wahnsinn ergab nach aktuellen Studien-Erkenntnissen keinen signifikanten Zusammenhang zwischen psychischer Gesundheit und Kreativität (vgl. Kyaga et al. 2011). Aber auch *wenn* dieser Zusammenhang eindeutig belegt werden würde, wäre da immer noch der notwendige Bezug zu einer Domäne, ohne jene, neue Erkenntnisse weder erkannt noch anerkannt blieben.

Diese genannten Faktoren begünstigen das sogenannte divergente Denken, das eine Umstrukturierung bereits vorliegender Erfahrungen und Erkenntnisse ermöglicht (vgl. Guilford 1967). In der Kreativitätsforschung ist es nach wie vor der Modus für kreatives Denken. Es ist ein ‚out of the box‘ Denken, das in der Lage ist, aus einer Domäne oder Diskurs gedanklich auszubrechen, indem es ‚unkonventionelle‘ Lösungen bzw. Hypothesen für ein Problem vorschlägt. Im Gegensatz dazu steht das zu einer Lösung hinführende, sogenannte konvergente Denken, indem eine Lösung aus einer Datenlage abgeleitet wird. Diese Charakterisierung der Kreativität erzeugte nach Guilford den Startpunkt für unterschiedliche

Messmethoden des Kreativen in der Forschung als auch zu Vorschlägen zur Förderung des divergenten Denkens.

Der bekannteste unter den psychologischen Kreativitätstestes ist der ‚unusual-uses‘ Test, bei dem ein gewöhnlicher Alltagsgegenstand wie ein Ziegelstein von Probanden durch möglichst viele verschiedene Verwendungszwecke benannt werden soll. Ein weiterer Test, ist der sogenannte „remote association task“ (RAT) (vgl. Backman und Tuckman 1972), bei dem drei oder mehr Worte vorgegeben werden, um daraus ein viertes Wort zu assoziieren, das eine sinnvolle Verbindung mit den genannten Dreien eingeht. Die kreative Herausforderung bei diesen Tests besteht darin, ‚unkonventionelle‘ Antworten zu geben, indem ‚sinnhaft‘ anschlussfähige Ähnlichkeitsrelationen herzustellen sind. Dabei wird unterschieden zwischen naheliegenden Antworten – ein Ziegelstein verwendet man zum Dachdecken – bis hin zu unwohnlichen anschlussfähigen Antworten, wie: Der Ziegelstein ist zerbröseln im Winter als Streugut nützlich. Als nichtanschlussfähige Antworten gelten in etwa jene, wie: der Ziegelstein kann zum Duschen verwendet werden, da für einen Großteil der Menschen aus dem weltlich erfahrbaren Index eines Ziegelsteins ‚Duschen‘ nicht geschlussfolgert bzw. als Prämisse verwendet werden kann. Prämisse und Konklusion stehen auf Grundlage eines Erfahrungshorizontes in einer wenig naheliegenden Ähnlichkeitsrelation. Wie mit Peirce allerdings oben gezeigt wird, besteht jedoch alleine durch die grundsätzliche Möglichkeit der Verknüpfung von ‚Ziegelstein‘ und ‚Duschen‘ eine potentielle, wie auch immer geartete, Ähnlichkeitsrelation im Sinne: Das, was potentiell und prinzipiell möglich ist, ist real. Eine Ähnlichkeitsrelation ist ontologisch also immer schon gegeben, jedoch muss die Domäne dazu erst geschaffen werden. Das mit dem Ziegelstein-Test zu generierende Neue verlangt eine anschlussfähige, legitime Innovation bzw. eine Entdeckung auf Grundlage einer kognitiven Leistung, was wiederum die Kenntnis der Domäne voraussetzt innerhalb welcher anschlussfähige Ähnlichkeitsrelation Sinn machen. Die Antwortmöglichkeiten werden dabei immer schon durch die Domäne selbst begrenzt und implizit vorgegeben. Es ist ein eingeschränktes divergentes Denken. Alles darüber hinaus sprengt die Domäne, indem etwas hinzugefügt wird, das eine neue Domäne eröffnet, das auf die alte nicht mehr reduziert werden kann. Kuhn hat dies illustrativ an seiner Paradimenttheorie gezeigt (vgl. Kuhn 1996) Diese genuin kreativen Neuerungen erscheinen vorab als unsinnig, verrückt, unplausibel, nicht nachvollziehbar. Zur Erfassung des kreativen Prozesses sind deren Produkte – wie etwa zeichnerische-künstlerische Darstellungen in Kreativitätstests – schwer zu beurteilen. Die

möglichen ‚legitimen‘ Antworten, die ‚kreativ‘ zu beurteilen sind, müssen im Vorhinein immer schon feststehen. Antworten außerhalb des Beurteilungsspektrums verfügen jedoch über keine Domäne, durch welche sie anschlussfähig wären. Das Zeichen ‚Ziegelsteine sind zum Duschen sinnvoll‘, ist mit dem gedachten Zweckverständnis, für was Ziegelsteine sinnvoll sein *sollen*, nicht mehr vereinbar. Kreativitätsforschung erfasst in jenem Sinne vielmehr das, was unmittelbar wirkt, was sich der Domäne und ihrem Problemverständnis funktional anschmiegt. Das hier propagierte universelle Verständnis des Neuen, das Zeichen außerhalb bestehender Domänen berücksichtigt, ist unabhängig einer domänenspezifischen Anschlusshandlung frei von Zweck und Funktion, zumal vorab ja noch gar nicht entschieden werden kann, was sich bewährt. Umgekehrt hat das vermeintliche Innovative – Ziegelsteine sind zerbröselt als Streugut nützlich – seine Gültigkeit lediglich für eine besondere Raumzeitstelle. Die Konsequenz daraus muss sein, dass grundsätzlich jede Handlung, Wahrnehmung und alles Denken als potentiell ‚kreativ‘ zugelassen werden muss, insofern es sich der Anschließbarkeit beugt. Und das trifft so gut wie auf alles zu.

Durch den eigens veranschlagten Plausibilitätsanspruch neuer Hypothesen, wie ihn die Kreativitätsforschung versteht, bleibt das Neue durch sein Nutzenkalkül in der Domäne gefangen. Dieser Kreativitätsbegriff ist nicht in der Lage, etwas Fremdartiges zu generieren, das vorab erst einmal unverständlich bleiben muss, bevor sich eine Domäne einschaltet oder begründet werden kann. Dadurch perpetuiert sich die Eigenlogik einer Domäne, da das vermeintlich ‚out of the box‘ generierte Neue zu deren Verständnis dennoch auf die Box und ihre impliziten Regeln referiert.

Ein genuines ‚out of the box‘ Denken ist dagegen insofern genuin ‚kreativ‘, wenn es die Bedingungen für Zweck und Funktion erst schafft, wie es oben im künstlerischen Schaffen beschrieben wurde. Es nimmt zwar notwendig Bezug auf eine Box, jedoch lassen sich deren Erkenntnisse nicht mehr auf diese reduzieren. Diese Erkenntnisse sind für die Kreativitätsforschung jedoch nicht unmittelbar messbar oder verstehbar. Allein die forschungstechnische Rede über eine an sich seiende Kreativität erzeugt bereits eine das Neue einschränkende Vorauswahl, nach der unterschieden wird zwischen dem, was kreativ und neu, und jenem, was unkreativ und alt sein soll. Verstärkt wird diese Annahme durch eklatante Ausreißer bei der Messung neuer Erkenntnisse, die sich empirisch deutlich von der Masse abzuheben scheinen. Denn zu deren Verständnis kann man erst kommen, wenn zuvor bereits

feststeht, nach welchen Regeln sich eine Domäne reproduziert. Dadurch wird ein quantitatives und qualitatives Maß dessen bestimmt, was neu und kreativ ist.

So besteht die Anerkennung wissenschaftlicher Leistungen nicht ausschließlich in der gegenstandsbezogenen Genese neuer Erkenntnisse von Forschern durch Forscher, nach der die Daten wissenschaftlicher Erkenntnisse für sich sprechen. Sie bestimmt sich unter anderem auch durch eine individuelle Anhäufung und Extrapolation des domänenspezifischen sozialen Kapitals (vgl. Wagner 2007), durch welches Forschungserkenntnisse durch eine wechselseitig versicherte Reputation zusätzlich an Gewicht verliehen wird. Für wissenschaftliche Güte steht das, was durch angesehene Forscher oder Journals als solches ausgezeichnet wird. Damit bestimmt und konstruiert eine wissenschaftliche Domäne anhand ihrer eigenen Reproduktionsregeln im sozialen Netz wechselseitiger Anerkennung das qualitative Maß kreativ-exzellenter Leistungen. Durch diese Art der Vernetzung von Forschern durch Forscher vollzieht sich auch die Vernetzung dessen, was letztlich als Wissen und Erkenntnis verstanden wird.

Die Problematik zeigt sich unter anderem auch in der zur Wirtschaft hin gewendeten Öffnung von Hochschulen, wodurch diese nicht zu Kooperationspartnern im Erkenntnis- und Wissenserwerb werden, sondern zu Konkurrenten im Erwerb von Forschungsmitteln. Die Folge ist eine tendenzielle Selbst-Auszeichnung von Exzellenz, die mit Mitteln der Marktanschlussfähigkeit und Reputation der erworbenen Bildungsabschlüsse zu werben genötigt ist. Das soziale Kapital kann dadurch in Folge nicht im eigentlichen Sinne zur Förderung der Gegenstandserkenntnis von vernetzten Forschern im zweckfreien Austausch von Erkenntnis eingesetzt werden. Es wird vielmehr zu einer Währung oder eben zu einem Kapital im Sinne Bourdieus, durch welches wissenschaftliche Erkenntnisse in der Domäne aufsteigen können (siehe dazu auch: Heinze 2013 zu kreativen Forschungsleistungen).

Zeichnet sich das Erkenntnisinteresse von Wirtschaft und Technik durch ein völlig unproblematisches Innovationsstreben aufgrund einer Nutzenorientierung aus, das mit eigenen Forschungsstätten organisiert sind, laufen staatliche Hochschulen als eigentliche zweckfreie Stätte der Entstehung des Neuen durch die Öffnung zur Privatwirtschaft im schlimmsten Falle Gefahr, zu Erkenntnis beschneidenden, domänenspezifischen Rekrutierungsstätten für jene zu werden.

Auch Mihaly Csikszentmihalyi weist in seinem Verständnis von Kreativität auf einen domänenabhängigen Aspekt bei der Bewertung von Kreativität hin. Genauer gesagt spricht er

von einer Wechselwirkung von Domäne, Individuum und Feld (vgl. Csikszentmihalyi 2007, 17). Kreativ ist für ihn einerseits das monologisch handelnde Individuum, allerdings hat es keine andere Wahl, als seine Erkenntnisse zur Bewertung dem soziokulturellen Kontext auszusetzen. Das in Wechselwirkung von Individuum und Domäne entstandene Zeichen muss im weiteren Lauf durch das Nadelöhr des Feldes, als eine das Neue beurteilende und anerkennende übergeordnete Instanz. Das Zusammenspiel von Zeichen, die dem Feld zur Verfügung gestellt werden und dem, was den Gegenstand als das Neue epistemisch konstituiert, wird bei Csikszentmihalyi dadurch aber nicht deutlich. Aufgrund des ausschließlich konstruktivistischen Charakters des Neuen bei Csikszentmihalyi bleibt die Logik von Sozialität, in der das Neue gedeiht, unberücksichtigt.

Lehmann et al. (2018, 9) heben dagegen die Produktseite des kreativ Neuen hervor. Für ein umfassendes Verständnis von Kreativität bestünde der „Trick“ darin, so Lehmann, neben den sogenannten ‚Big Cs‘, den seltenen großen Geniestreichen, die aus der Masse fallen, auch den kleinen ‚Little Cs‘ der kreativen Alltagsleistungen, Beachtung zu schenken. Kreativität wird damit nicht mehr nur einzelnen Personen zugeschrieben, sondern kann von jedem unter besonderen Umständen gefördert werden. Auch wenn Lehmann sich einerseits dagegen ausspricht, dass es die *eine* Kreativität überhaupt gibt, so geht er doch zumindest von einer ‚Besonderheit‘ im menschlichen Denken aus, die das Neue aus sich her austreibt. Dabei spricht er auch von einer „Grundeigenschaft des Gehirns“ (Lehmann 2018, 240) und sogar von einer Eigenschaft, die das Leben selbst auszeichnet (vgl. ebd., 4).

Auch Funke weist zwar die Existenz einer an sich seienden Kreativität zurück, er spricht ihr aber wie Lehmann dennoch eine besondere Stellung im Denken des Menschen zu. So weist er darauf hin, dass die gesamte (Kultur-) Geschichte der Menschheit ohne kreative Prozesse wohl nicht in der Weise verlaufen wäre, wie wir sie heute rekonstruieren (vgl. Funke 2008, 295). Die von Funke selbst gestellte Frage, ob wir Kreativität überhaupt brauchen, beantwortet er wie selbstverständlich damit, dass die Notwendigkeit kreativen Denkens für den Fortbestand unserer Welt außer Zweifel stehen dürfte (vgl. Funke 2008, 293).

Wenn Kreativität eine besondere *Eigenschaft* des menschlichen Denkens, eine *Eigenschaft* des Lebens oder selbst eine der Evolution wäre, dann müsste sie logisch auch weggedacht werden können. Sie müsste substituierbar sein. Das ist sie aber gerade nicht, wie oben mit der Modularitätsthese bei Chomsky kritisiert wurde. Die Entstehung des Neuen *als* schöpferischer Akt durch das, was als ‚Kreativität‘ bezeichnet wird, ist selbst nicht hintergebar. Mit der

Kreativitätsforschung zeigt sich dieselbe oben beschriebene Problematik, Selbst-Bewusstsein und Sprache als an sich existierende Entitäten vom Mensch-Sein abgrenzen zu wollen: Man findet zwar in allen Ecken des Sozialen Indizien für deren Existenz, wenn man sie umreißen und genauer untersuchen will, verflüchtigen sie sich jedoch. Wenn die ohne Gewähr und Sicherheit sich prinzipiell erweiternde Zutatenliste (Feld, Domäne, Person, Intelligenz, Persönlichkeit, günstige Situation, unkonventionelles Handeln, etc.) zum Kreativ-Sein aber nie abzuschließen ist, stellt sich die Frage, ob es überhaupt Sinn macht, von ‚Kreativität‘ zu sprechen. Dies ist keine logische Spitzfindigkeit. Denn mit der Rede von ihr *als* Kreativität, wird logisch eine Differenz erzeugt, nach der das Neue nicht konstitutiver Normalfall ist. Durch sie wird semiotisch unweigerlich eben auch eine Differenz zu jenen geschaffen, die nicht kreativ sind. Dadurch stellt sich in Konsequenz zwingend auch die Folgefrage, wie sie zu fördern ist. Dem Zwang zum kreativ sein in den „creative industries“ (Reckwitz 1995, 133) und dem Aufstieg einer ästhetischen Ökonomie ist damit Tür und Tor geöffnet. Wenn aber Kreativität nun doch konstitutiver Normalfall sein soll, dann muss sie als Sozialität immer schon vorausgesetzt werden.

Evident wird das Neue in seinen unterschiedlichen Schattierungen je nachdem wie stark der Fokus einer Domäne auf eine bestimmte, zu lösende Problematik gerichtet wird. Was der Domäne dabei zukommt, ist das, was sie als das symbolische Vorwissen einer Gesellschaft mehr oder weniger sichtbar macht, was schon eingeschaltet ist, indem sie in relativem Maße darüber entscheidet, welche Erkenntnisse als Zeichen anschlussfähig und anschlusswürdig sind. Unter den Blinden war der Einäugige immer schon König, so dass in einer ultrastabilen Ordnung Wandel über charismatische Individuen und ihre Gefolgschaft viel einfacher zutage tritt (vgl. Joas 1996, 75). Das Differente scheint umso eher auf, je ähnlicher sich die Entitäten einer sozialen Struktur werden. Umgedreht werden in einer Demokratie, als eine „institutionalisierte Revolution“ (ebd.), Innovationen alltäglich und das tatsächlich Neue schwimmt im Gewimmel der Heterodoxie. „Das immer Neue ist das Normale geworden“ (Lüdtke 2016, 75). Der Bereitschaft, das Altbewährte im Neuen zu überwinden, steht stets der Widerstand des Kollektivs gegenüber, sich von ihren habitualisierten Deutungsmustern zu distanzieren. Schumpeter hat diese „diskursive Beziehung zwischen Innovator und Kollektiv“ (Joas 1996, 75) durch die Vergesellschaftung initiierende „schöpferische[n] Zerstörung“ im Unternehmerhandeln beschrieben, das in seiner Eigenart als charismatische Persönlichkeit

„unaufhörlich die alte Struktur zerstört und unaufhörlich eine neue schafft“ (Schumpeter 2018, 116)

Das, was als Neues durch Sozialität wie selbstverständlich zutage tritt, muss jedoch von der domänenspezifischen Beurteilung seiner Verwertbarkeit und der zielorientierten Frage, wie wir leben wollen, unterschieden werden. Das schöpferisch Neue emergiert zweckfrei durch Sozialität, indem ein Möglichkeitsraum geschaffen wird, der jedoch durch die Rede vom ‚Kreativen‘ beschränkt wird, indem sie eine Kluft zum Unkreativen erzeugt, wodurch die Frage von Funktion, Verwertbarkeit und qualitativer Bedeutung zwangsläufig mitgeliefert wird. Weitere Erfüllungsparameter des Neuen, wie „Einfallflussigkeit, Flexibilität, Originalität, planendes Ausarbeiten, Sensitivität für Probleme, Umdefinieren von Objekten und Situationen“ (Reck 2019, 21) werden unmittelbar als in der Person liegende Eigenschaften der Intelligenz und der Persönlichkeit gesucht. Trotz der zunehmenden Forschungslage und dem zunehmend inflationären Wissenschaftsverständnis zu dem, was denn Kreativität überhaupt sei, bleibt sie ein, diesem Verständnis nach, im Individuum eingelagertes, kognitiv förderbares Innovationsinstrument, „a skill that might be taught, learned, practiced, and improved“ (Amabile und Pillemer 2012, 5), ein mystischer Denkmodus, der zur Lösung von Problemen herangezogen werden kann. Kreativität erweist sich, so wie auch Funke es darstellt, als „kreative[s] Potenzial der Menschheit“ und als ein „möglicher Hoffnungsschimmer“ (Funke 2008, 295), um weltliche Probleme in den Griff zu bekommen.

Daraus spricht ganz eklatant das vermeintlich kognitiv förderungsfähige Wesen von Kreativität, das Einzelnen vorbehalten zu sein scheint und nur unter Aufwand für die breite Masse aktiviert werden könne. Reck sagt dazu: „Nominell und einzeln, gar in weitreichender Kombination genommen, treffen die Faktoren ja auf nahezu alle Menschen in ihrer alltäglichen, lebensweltlich normalen Gegebenheit zu, sind anthropologisch konstitutiv, aber hochstufig-artistisch unbedeutend und bezeichnen schlicht nichts auf dieser Ebene“ (Reck 2019, 21).

Mit der Rede des Kreativen Schöpfers, des Genies und der „innovative entrepreneurs“ (Dyer et al. 2008, 320) der Wirtschaft wird das Neue zu einer speziellen, in der Person einlagerten Eigenschaft, die, folgt man der Kreativitätspsychologie, evolutionsbiologisch dem Menschen einen den anderen Arten gegenüber speziellen Vorteil brachte. Das scheint auch Wolf Singer so zu sehen, wenn er die Entstehung von Kreativität als evolutionsbiologisch geronnene Fähigkeit des Gehirns versteht, Repräsentationen zu Bewusstsein zu bringen (vgl. Singer 2002,

70 f.). Die nicht hintergehbare Sozialität wird dadurch jedoch verschleiert. Denn wenn Erkenntnisse als Zeichen dem steten Wandel untergeordnet sind, dann sind es doch auch die auf Zeichen basierenden Domänen und ihre Qualitätsstandards und somit auch deren These einer vermeintlich evolutionsbiologisch geronnenen Fähigkeit zum Neuen selbst. Nun soll hier kein radikalkonstruktivistisches Argument bedient werden, sondern vielmehr der These einer im einzelnen Individuum inhärenten Fähigkeit zum Neuen widersprochen werden.

Denn woher ziehen Wissenschaftler, Künstler aber auch Kinder in der frühen Sozialisation ihre Erkenntnisse zum Verständnis einer Entität, wenn, im idealtypischen Sinne, keine Domäne greift, wenn also kein, oder wenig relevantes symbolisches Vorwissen, keine Axiome und experimentelle Vergleiche vorliegen? Die Antwort ist: Durch einen Ähnlichkeitsbezug mit dem Gegenstand, der auf ein vorbewusst wechselseitig Identisch-Sein mit dem anderen Bezug nimmt. Die Evolution leistet hier zweifelsohne ihren Beitrag, nur ist jener durch den Menschen selbst nicht unmittelbar einsehbar. Er zeigt sich jedoch in den Spuren des Wahrnehmens, Handelns und Denkens, die sie hinterlassen hat und auf eine nicht hintergehbare Sozialität verweisen.

Der Gang zum Neuen vollzieht sich dann idealtypischer Weise derart, wenn Wissenschaftler allmählich zur Erkenntnis gelangen, dass ihre Datenlage zum Verständnis des Phänomens nicht in der Lage ist, eine Ähnlichkeitsrelation mit dem unbekanntem Phänomen zu erzeugen. Von bekannten Erklärungsmodellen und Deutungsmustern ‚gleiten‘ sie bei ihren Forschungen sukzessive zu einfacheren Analogiebezügen ab, bis hin zu einer Analogie mit dem Selbst, die als ursprüngliches Modell des Verstehens eine vorläufige Hypothese der Entität ermöglicht. Wird die Entität symbolisch als ein X prädiert, kann entschieden werden, ob sie sich nicht dennoch einer bestehenden Domäne anschmiegt oder eine neue, konkurrierende begründet. Dieser Weg im Finden einer subversiven Hypothese findet üblicherweise keinen Eingang in Forschungsberichten. Es erfolgt vielmehr eine rekapitulierende Überprüfung der konsistenten und kohärenten Passgenauigkeit der wissenschaftlichen These durch einen Abgleich mit dem domänenspezifischen Wissen. Dies erfordert je nach Komplexität der Domäne zweifelsohne ein bestimmtes kognitives Potential, das in der Lage ist, die Geschichte des Fachs mit der Entität und der Problematik in Kontext setzen zu können. Dies erfordert vom Forscher gleichzeitig auch eine gewisse Disziplin, Beharrlichkeit, Geduld und Leidenschaft, die Problematik immer wieder aufs Neue bis auf dem Grund der Analogie mit dem Selbst nachverfolgen zu können. Es sind jene Eigenschaften in der Person, die die

Kreativitätsforschung mit Kreativität selbst in Verbindung bringt, aber nicht mit Sozialität, welche die Genese einer subversiv-kreativen Hypothese erst ermöglichte.

Wenn also von jenen Eigenschaften in der Person die Rede ist, dann meint die Kreativitätsforschung Erkenntnisse, die eben aufgrund ihrer Komplexität einen typischen Forscherhabitus erfordern, um ein Problem angemessen bearbeiten zu können.

Die These einer Analogie mit dem Selbst, wenn der Bezug zu einer Domäne fehlt, ist insofern nicht abwegig, wenn man sich in der Wissenschaftsgeschichte jene Anekdoten betrachtet, die Wissenschaftler zu ihrem persönlichen Heureka führten. Archimedes soll sein Auftriebsgesetz begründet haben, als er in einer Therme in die Badewanne stieg und dabei Wasser herausschwappte, Einstein kam auf seine Allgemeine Relativitätstheorie – eine Theorie der Gravitation – als er sich vorstellte, dass eine im freien Fall sich befindende Person ihr eigenes Gewicht nicht spüren könne und Newton entwickelte seine Gravitationstheorie als er im Garten seines Elternhauses einen Apfel zu Boden fallen sah. Es ist das Verständnis des Allgemeinen in der besonderen Erfahrung der Analogie mit dem Selbst, die weit über das domänenspezifische Vorwissen hinausgeht.

Indem der Gegenstand in Ähnlichkeitsbezug zu einem Selbst gesetzt wird, kann quasi am eigenen Leib erfahren werden, wie er funktioniert, ähnlich dem Kind, das in Analogie zu sich selbst die Kraft einer Kugel erfährt. Erst mit der Entstehung eines Symbols, durch eine vorläufige Präzisierung der Entität, wird der unmittelbar sinnlich-somatische Bezug nicht mehr erforderlich.

Unabhängig ihrer historischen Richtigkeit illustrieren diese Anekdoten ein, vor allem bei Natur-Wissenschaftlern, die eine subversive Hypothese entwickeln, durchgängiges Schema auf dem Weg zu einer für sie wegweisenden Erkenntnis. Die Forscher erzeugen diese durch das propriozeptiv vorgestellte Gefühl des Fallens oder die am eigenen Körper erspürte Wasserverdrängung oder eben auch durch die nachempfundene Kraft, die einen Apfel vom Baum zu Boden zieht. Die dabei sich einstellende feste Überzeugung der Richtigkeit erhalten die Wissenschaftler durch die tiefe sinnlich-somatische Erfahrbarkeit, die einen Flash auslöst und der ihnen einen unmittelbaren ‚Einblick‘ in die Natur des Gegenstandes verspricht, an der sie selbst teilhaben, indem sie sich mit diesem identifizieren. Die Möglichkeit dieser Erfahrung geht mittelbar aus einer nicht weiter hinterfragbaren Sozialität hervor, was nicht heißt, dass deren Spuren als Wirkungen neuronal oder als psychologisches Phänomen nicht zu beobachten wären.

Dennoch sind es gerade jene Anekdoten, die Anlass zur Vermutung einer ausschließlich in der Person begründbaren, genialen Instinkterkenntnis abgeben. Die Genese neuer Zeichen ist jedoch weder ausschließlich auf neuronale Prozesse gründende Heureka-Flashes eigenbrötlerischer Forscher zurückzuführen, noch ausschließlich auf eine Emergenz induzierende angesammelte Menge von Wissen oder ‚Hard-Work‘. Neuronal wird lediglich das zusammengeführt, was schon gewusst wird.

Wallas geht sogar davon aus, dass dem Heureka (*illumination*) eine gewisse Inkubationszeit vorausgeht (vgl. Wallas 2014, 37). Eine Zeit, in der das Heureka allmählich im sozialen Austausch mit wissenschaftlichen Kollegen oder auch mit Menschen über das Fächerwissen hinaus ein intuitives Verständnis des Gegenstandes begünstigt. Dass der Schlussstein der Erkenntnis letztendlich von dem Denken einer Person gesetzt werden soll, täuscht über den sozialen Charakter des Neuen hinweg.

8. Sozialität der Theory of Mind

Die Bedingungen der Möglichkeit von Interindividualität konnte mit Tomasello durch den evolutionsbiologischen Mechanismus des ‚like me‘ beschrieben werden. Noch vor aller Erkenntnis müssen Individuen sich wechselseitig identisch sein. Auf Grundlage des sich identisch Wissens wird ein Selbstbezug eröffnet, der mit anderen im weiteren Erkenntnisprozess zu einem differenzierten Verständnis von anderen und den Gegenständen der erfahrbaren Welt gelangen kann.

Dieses qua Wechselseitigkeit eingeleitete Verstehen des anderen ist einerseits ein sozialkonstruktivistisches Produkt, insofern Wahrnehmung, Denken und Handeln durch konkrete Zeichen die Realität repräsentieren. Dahinter steht jedoch immer schon ein Realismus, nach dem eine faktisch existente Welt voraussetzt werden muss, ohne jene die Rede einer im starken Sinne zu verstehenden Interindividualität in einen abbildtheoretischen reduktionistischen Solipsismus abrutschen würde. Konstruktivismus geht damit immer Hand in Hand mit dem Realismus. Dieser zeigt sich im trivialen Umstand der Arbitrarität und Fallibilität des Zeichens, nach der Entitäten keine Evidenz an sich haben, sondern diese interindividuell ‚ausgelegt‘ werden müssen.

Soll jedoch von durch Interindividualität verschränkt denkende Individuen in ihrer *Singularität* die Rede sein, so muss in diesen eine Struktur vorliegen, die, technisch gesprochen, jene Interindividualität mitzubegründen oder mitzutragen vermag. Das Individuum ist in seiner exzentrischen Positionalität, wie Plessner (vgl. 1965) sagt, seiner Innen-Außen Abgrenzung, durch das bestimmt, was man sein leibliches Dasein nennen mag, welches wiederum durch die auf Informationsverarbeitung ausgerichteten senso-motorischen Eigenschaften und Funktionen vom neuronalen Netz im Gehirn repräsentiert wird. Das Gehirn kommt insofern dafür in Frage, da es abstrakte Informationen und somatische Repräsentationen zu steuern vermag. Neurosemiotisch muss somit ein Korrelat im Gehirn des *einzelnen* Individuums vorliegen, das auf die Erkenntnis begründende Notwendigkeit der sozialen Wechselwirkung *hinweisen* in der Lage ist, indem es sie indiziert, nicht aber diese reduktionistisch an ihre Letztbegründung zu führen vermag.

8.1 Spiegelneurone

Dieses Korrelat kann durch die als Spiegelneuronen (*mirror neurons*) bezeichnete Neuronengruppe angenommen werden, da sie als mentale Repräsentationseinheiten einerseits in der Lage sind, die These des ‚wechselseitig Identischen‘ zu stützen, in derselben fortgeführten Erkenntnislogik aber auch zu begründen vermögen, wie Ähnlichkeitsrelationen (*joint attention*) im weiteren Erkenntnisprozess erzeugt werden.

Dieses Verständnis des Sozialen muss jedoch nicht im kausal-reduktionistischen Beschreibungssystem der Neurowissenschaft aufgelöst werden, wie sie in der klassischen Dichotomie von Körper-Geist tradiert wird. So sprechen etwa Gugutzer et al. von einer „verkörperten“ Soziologie, „die am Körper ansetzend und auf den Körper zurückkommend das Soziale zu verstehen und zu erklären hilft“ (2017, VI). Körper und Geist bleiben sich durch die unterstellte These eines körperlichen Primats und seiner materialen Basis dichotomisch getrennt. In der modernen Ausführung entlud sich die – oftmals auf Missverständnisse fußende – Kluft im Diskurs zwischen Philosophen und Neurowissenschaftler mit der Entdeckung der Spiegelneuronen Mitte der 1990er Jahre in methodischen Debatten von Determinismus und Reduktionismus auf der einen Seite und sozialkonstruktivistischen Ansätzen auf der anderen Seite. Der vermeintliche Widerspruch von Erklären und Verstehen, Reduktion und Konstruktion sowie zwischen Körper und Geist für die Frage der Entstehung von Bedeutung und Erkenntnis zeigt sich dadurch, dass die Entstehung der kulturellen Entitäten von Empathie, Perspektivenübernahme oder Moral kausal-reduktionistisch nicht greifbar sind, das Individuum in seiner Singularität, von dem diese Entitäten ja ausgehen, dagegen schon.

Spiegelneurone weisen auf diese Doppelfunktion hin, insofern sie einerseits der streng kausalen Funktionsweise des Gehirns im *einzelnen* Individuum unterlegen sind, wobei die Entitäten, die sie zu erklären beanspruchen, erst im Rahmen einer erweiterten Struktur von Interindividualität Sinn ergeben.

Erstmalig entdeckt wurden Spiegelneurone 1992 bei Experimenten mit Makaken-Affen im prämotorischen Cortex (*motor system*) des Präfrontallappens von einer Forschergruppe um Rizzolatti und Fabbri-Destro (vgl. 2010). Im Jahr 2010 konnten die Forscher diese auch beim Menschen nachweisen (vgl. Mukamel et al. 2010).

Beim Affen konnte zuerst festgestellt werden, dass eine bestimmte Neuronengruppe nicht nur dann ‚feuert‘, wenn eine bestimmte Handlung vom Affen ausgeführt wird, - beispielsweise das Greifen nach einem bestimmten Gegenstand – sie werden auch dann aktiv, wenn diese andere Artgenossen oder den Versuchsleiter beim Ausführen einer Handlung lediglich *beobachten*. „Und zwar feuern all jene Neuronen, die feuern würden, wenn der Akteur die beim Anderen gesehene Handlung selbst ausführen würde [...], so dass es nicht zur tatsächlichen Ausführung der motorischen Handlung kommt“ (Bavram und Zaboura 2006, 174) oder kommen muss. Exakt dieselben Zellen werden sowohl bei Beobachtung als auch bei eigener Ausführung aktiv, obwohl bisher die Annahme galt, dass die Hirnregionen für visuelles Wahrnehmen (*visuel response*) und die für aktives Ausführen von Handlungen (*motor response*) nicht in einer kausalen oder deterministischen Verbindung stehen würden. Sehen und Handeln sind demzufolge neuronal korreliert. Die beobachtete bzw. mental ‚simulierte‘ Handlung und die tatsächliche Handlungsausführung sind so gesehen zwar verbunden, sie verweisen im Grunde jedoch auf modular getrennt verarbeitende Bereiche. Beide Areale werden neuronal korreliert, um in dritter Instanz von einem Akteur in einer Art Triangulation *als* etwas repräsentiert zu werden. Dieses Etwas führt zu einem intuitiven Verstehen einer beim anderen beobachteten Handlung oder eines Ereignisses, einem unbewussten Schluss, der durch die mentale Simulation eine vorsymbolische Ahnung in Ego evoziert, durch welche das Verhalten im anderen mental bzw. spiegelnd repräsentiert wird. Aufgrund der unwillkürlich ablaufenden Prozesse im Gehirn, die dem Beobachter eine Hypothese des beobachteten Verhaltens von Alter vorschlagen, könnte man mit Peirce von einem instinktorientierten abduktiven Schluss sprechen.

Aus diesem Reaktionsmuster entwarfen Neurowissenschaftler und Psychologen eine der weitreichendsten Theorien der Psychologiegeschichte über die neuronale Grundlage menschlichen Verhaltens (vgl. Hickok 2015, 11). Sie wurden zum „most hyped concept in neuroscience“ (Kilner und Lemon 2013, 1057), sie wurden als „`the driving force‘ behind ‚the great leap forward‘ in human evolution“ (Heyes 2010, 789) gefeiert.

Fogassi et al. (vgl. 2005) sprechen von einem dadurch eingeleiteten Verständnis der Handlungsabsichten und Ziele des anderen aber auch von der Fähigkeit, Emotionen (*emotions and sensations*) im Anderen zu verstehen (vgl. Keyzers und Gazzola 2006). Spiegelneuronen nehmen aber nicht nur Bezug auf visuelle Eindrücke. Sie werden auch bei einer Verknüpfung von Sehen und Hören (*audiovisual*) (vgl. Keyzers et al. 2003) und mit dem Verständnis von

Berührungen (*touch*) in Verbindung gebracht (Keysers et al. 2004). Andere wiederum sehen im Imitationshandeln, wie es vor allem in der frühen kindlichen Entwicklung zu beobachten ist, grundsätzlich eine Beteiligung von Spiegelneurone (vgl. Brass und Heyes 2005; Wohlschläger und Bekkering 2002). Bauer (vgl. 2005, 57) und Häusser (vgl. 2012, 330) sprechen sogar von angeborenen Spiegelneuronen, da Kinder vermeintlich unmittelbar nach der Geburt bereits mit Nachahmung reagieren.

Das revolutionäre an dieser Zufallsentdeckung besteht im Grunde in der Entdeckung einer neuen *Funktion* bei Nervenzellen des Gehirns, von denen man bisher ausging, dass sie ausschließlich für die Bewegungssteuerung und nicht zumal für *Bewegungsentwürfe* zuständig seien. Dass Neuronen auf sensorische Reize (visuell, akustisch, motorisch, etc.) reagieren, war bekannt. Diese wurden bisher in den dafür typischen Arealen mit einer ausschließlichen Funktion nachgewiesen. Die Möglichkeit einer jedoch „kreuzmodalen Wahrnehmung“ (Dornes 2004, 43 f.), als eine Verschaltung von Sinnesreizen mit in eigentlich ausschließlich für Bewegungen vorgesehenen motorischen Arealen, wurde vor der Entdeckung der Spiegelneurone dagegen nicht angenommen. So konnten Untersuchungen von Kuhl und Meltzoff beispielsweise nachweisen, dass Kleinkinder im vorsprachlichen Entwicklungsstadium in der Lage sind, die visuelle Wahrnehmung von Mundbewegungen und Lautbildung (*vocal imitation*) kurze Zeit später selbst zu imitieren (vgl. Kuhl und Meltzoff 1996). Dies verweist auf die Möglichkeit einer neuronalen Verschaltung von akustischen und visuellen Reizen und demzufolge eine mögliche Beteiligung von Spiegelneurone. Areale, die visuelle und akustische Reize verarbeiten sind damit keine angeborenen, isoliert arbeitenden Programme. Sie verweisen vielmehr auf einen Lernprozess, nach der Bedeutung durch eine relationale Verknüpfung neuronaler Areale qua Spiegelneurone möglich wird.

Uithol et al. (vgl. 2008) bestätigen dies, jedoch weisen sie auch auf eine Unschärfe im verwendeten Begriff der Spiegelneurone hin. Diese sind den Autoren zufolge nicht ein neu entdeckter Neuronen *Typus*, der dafür ausgelegt ist, spezifische Handlungen durch eigens dafür vorgesehene Neuronen im Beobachter zu simulieren. Vielmehr gehen sie von einer Vielzahl verknüpfter neuronaler Systeme aus, die über ihre einzelne zugeordnete Funktion hinaus in der Lage sind, ‚mirror-like‘ Eigenschaften zu entwickeln, indem sie eine Verbindung von sensorischen Arealen neuronal zu repräsentieren vermögen, die dem Beobachter *phänomenologisch* eine mentale ‚Spiegelung‘ der Außenwelt ermöglicht. Denn, so Uithol et al., „[...] it is unlikely that individual neurons are capable of mirroring highly abstract categories

of actions or action goals“ (Uithol et al. 2008, 1787). Auch Fuchs weist in seiner Kritik am Begriff der vermeintlich spiegelnden Neurone darauf hin, dass Empathie und Gefühle stets als „eine affektiv-kognitive Gesamtaktivität“ zu verstehen sind, die sich sicher nicht „einzelnen, wie auch immer spezialisierten neuronalen Systemen zuschreiben lässt“ (Fuchs 2008, 197). Die Funktion dieser neuronalen Eigenschaft scheint somit darin zu liegen, ganze Domänen durch kreuzmodale Verbindungen unterschiedlicher neuronaler Bereiche zu *repräsentieren* (vgl. Uithol et al. 2008, 1784). Die neuronale Repräsentation besteht dabei in einem „vehicle and a content and relates to a user and an object“ (Uithol 2008, 1783). Der Träger der Information, das *vehicle*, ist das Neuron oder eine Neuronen-Gruppe, der Content ist die repräsentierte Information, die vom Neuron bzw. durch deren Verbände getragen wird. Das Object ist dagegen der Gegenstand in der Außenwelt, auf den der Content sich bezieht und der *User ist der* Aktor, in dem die Information phänomenal repräsentiert werden soll. Er ist ein System, das die Repräsentation verwendet, um dadurch sein Verhalten zu steuern (ebd., 1783 f.). Content und Objekt sind also nicht dasselbe. Wären sie das, hätte man es mit Abbildern in der Repräsentation zu tun, die durch einzelne Neurone getragen werden könnte. Die Außenwelt kann, wie bei Peirce gezeigt wird, aufgrund der Ambiguität bzw. Arbitrarität der repräsentierten Welt nicht abgebildet werden. Das, was neuronal durch einen Content repräsentiert wird, muss demnach stets austauschbar und arbiträr sein. Das Objekt kann neuronal vom Aktor also grundlegend miss-repräsentiert bzw. fehlinterpretiert werden, aber auch der neuronal repräsentierte Content kann auf eine wesentlich abstraktere Natur des Objekts verweisen, als sie im gemessenen Neuron aktuell beobachtet wird. „A sparrow can get represented as a bird“ (ebd., 1783), so Uithol. Durch die Fehlannahme einer eins-zu-eins Repräsentation von Selbstbeobachtung (Vorwissen) und der neuronalen Aktivierung im Motor-System durch die Beobachtung einer *vermeintlich* identischen Fremdhandlung wird das *einzelne* Neuron auf dem die Repräsentation hinzudeuten scheint zu einem „vehicle by itself“. Der irreführende Begriff der Spiegelneurone weist auf genau diese Fehlannahme hin. „In this setup, one presumes a neuron to be a vehicle of content and looks for the objects or events that it might covary its activity with, whereupon a conclusion is drawn regarding the potential content the neuron’s firing might carry (ebd., 1785). Die mögliche Lösung kann in der Annahme einer multiplen neuronalen Realisierbarkeit mentaler Zustände durch ein System von Spiegel-Neuronen gesehen werden (vgl. Iacoboni et al. 2005), wie sie auch durch funktionalistische Ansätze der Philosophie des Geistes von Jerry Fodor (vgl. 1974) oder Hilary

Putnam (vgl. 1967) vertreten wird. Der kausale Reduktionismus ist mit der Annahme einer kooperativ-neuronalen Systemarchitektur aber nicht vom Tisch, da durch diese der Spielraum möglicher Repräsentationen funktionalistischer Zustände lediglich erweitert wird. Dem liegt die Problematik zugrunde, so Uithol et al., dass das System nicht beschrieben werden kann, ohne auf die messbare Funktion *einzelner* Neuronen zu sprechen zu kommen (vgl. Uithol 2008, 1786). Der neuronale Zusammenschluss zu komplexen funktionalen Verbänden ändert daran nichts. Dieses bereits bei Frege bekannt gewordene Kompositionalitätsprinzip versteht die Bedeutung eines Ausdrucks durch die Bedeutung seiner Einzelteile. Soll ein neuronaler Reduktionismus vermieden werden, muss die Logik der ‚multiplen (neuronalen) Realisierbarkeit‘, die ein Object im Content multipel zu repräsentieren beansprucht, durch eine Logik der relationalen Genese von Bedeutung erweitert werden. Die Repräsentation eines Contents ist dann nicht mehr nur auf eine begrenzte Anzahl von Neuronen oder ihrer Verbände eingeschränkt, ebenso wenig wie sich ein Object in der Außenwelt nicht erschöpflich in einem Content repräsentieren lässt. Die Fähigkeit zur Neuroplastizität des Gehirns verweist unmittelbar auf diese Logik hin. Illustrativ zeigt sich dies aber auch in der Bedeutung einer Proposition, die sich eben nicht aus den zusammengesetzten inhaltlichen Einzel-Repräsentationen des Satzes ergibt. Der Satz als Ganzes als auch dessen Bestandteile lassen sich keinem eindeutigen Inhalt zuordnen. Und dennoch kommt er zustande, und er lässt sich auch kausal beugen, um jedoch angesichts der uferlosen Interpretierbarkeit seines Inhalts wieder an Relativität einzubüßen.

Sogenannte *verteilte* Repräsentationen (*distributed representation*) eines konnektionistischen, künstlichen neuronalen Netzwerks (vgl. Gelder 1992), welche die Bedeutungszuschreibung neuronaler Prozesse im Gehirn zu simulieren beanspruchen, weisen auf diese Problematik hin. Ein konnektionistisches neuronales Netzwerk hat die Eigenschaft *Zustand und Prozess* sein zu können (*Superposition*). Im Prozess der Bildung einer Repräsentation werden mehrere neuronale Repräsentationen zu einer transponiert, deren Teile aber nicht mehr abbildbar sind auf die Inhalte (*content*) der ursprünglichen Repräsentation (vgl. Schröder 2001, 144). Das Resultat ist eine Repräsentation, die einerseits das repräsentiert, was bereits die ursprünglichen Repräsentationen repräsentieren, aber derart, dass man von keinem Teil der Repräsentationen sagen kann, dass es genau den Inhalt einer Ausgangsrepräsentation hat (ebd.).

Als *Zustand* repräsentieren die Teile einer Repräsentation alle gemeinsam alle Inhalte (vgl. Schröder 2001, 144). Ein einzelnes Neuron wird nicht mehr als bedeutungstragende Einheit angesehen, vielmehr ist dieses an mehreren perceptiven Mustern beteiligt. Die neuronale Entstehung von Bedeutung, die emergente Eigenschaften hervorbringen, wird hier nicht durch einzelne, sondern durch die Aktivitätsmuster aller Neurone möglich. „Nur die Komposition mehrerer Einzelaktivierungen repräsentiert konzeptionelles Wissen“ (vgl. Weldle 2011, 24). Im Moment der sensorischen Verursachung hat man es jedoch stets mit konkreten neuronalen Realisationen zu tun. Es wird ein manifestes Zeichen gebildet, dessen Verursachung auf einen konkret erfahrbaren Inhalt in der Außenwelt verweist. Die Inhalte aus der die Repräsentation in ihrer Komplexität hervorgehen, sind jedoch nicht, oder zumindest nicht vollständig durch konkrete neuronale Muster repräsentiert. Es bleibt ein Moment der strukturellen Vagheit und Unbestimmtheit in der Außenweltbestimmung. Das Besondere verweist zwar auf das Allgemeine ohne jedoch etwas von seiner Eigenartigkeit aufgeben zu müssen.

„Das menschliche Gehirn basiert wesentlich auf dem Prinzip verteilter Codierung“ (vgl. Wirtz 2020 a), insofern es der Unmöglichkeit der vollständigen Bestimmbarkeit der Dinge durch seine Eigenlogik scheinbar folgt. Spiegelneurone verweisen aufgrund ihrer Schnittstelle zwischen dem Außen und dem Innen auf diese Logik der neuronalen Repräsentation. Wenn die Repräsentationen durch Spiegelneurone aber weder auf konkrete Inhalte zurückzuführen sind, diese also selbst keinen konkret funktionalen Bezug zur Außenwelt haben, scheinen sie vielmehr ein allgemeines Potential anzubieten, aus welchem die sensorische Mannigfaltigkeit (Ambiguität) der Umwelt erschlossen werden kann. Als Potential dürfen sie damit im Grunde selbst keinem Inhalt der Außenwelt tragen. Das gilt insbesondere für den Anspruch des spezifisch menschlich-innerartlichen Austauschs, durch welchen Erkenntnis erstmalig eben nicht aufgrund einer Differenz bzw. auf inhaltlich prädeterninierte Dispositionen über den anderen und der Umwelt abgeleitet werden kann.

Spiegelneurone scheinen vielmehr eine allgemeine, inhaltsleere Form oder ein Potential anzubieten, durch welche Erkenntnis wechselseitig transferiert werden kann. Die These des wechselseitig Identisch-Seins, aus der das Different durch konkrete Inhalte hervorgeht, hätte damit ein neuronales Fundament. Für die Konstruktion künstlicher konnektionistischer Systeme merkt Uithol jedoch an: „Locating a vehicle *without knowledge* of the content is highly problematic in a distributed, unstructured coding scheme“ (Uithol 2008, 1786;

Hervorhebung: A. H.). Auf die Episteme des Menschen bezogen, wäre dies jedoch durchaus denkbar. Voraussetzung müsste jedoch eine innerartliche Struktur sein, durch welche Individuen sich anfänglich neuronal wechselseitig identisch wären. Der indexikalische Einfluss der Umwelt, der das System zu stören vermag, könnte dadurch Inhalte quasi einschleusen, so dass Ego und Alter, auf der Grundlage des Identisch-Seins, sich wechselseitig verursachen und dadurch Differenz hervorbringen.

Bisher wurden Spiegel-Phänomene vor allem im Bereich der Motorik und Sensomotorik, sowie in den Bereichen des Sprachgebrauchs und der Emotionen erforscht. Sie konnten jedoch auch in anderen Arealen des Gehirns nachgewiesen werden (vgl. Gallese et al. 2002), wie dem Broca Areal des Menschen, das unter anderem für die Sprachverarbeitung bedeutsam ist und somit als Pendant zu dem senso-motorischen Areal der Affen verstanden wird. Das verweist auf einen evolutionsgeschichtlich fließenden Übergang, von den rein somatisch-motorischen Gesten der Affen zu den abstrakt symbolischen Gesten der menschlichen Sprache. Im Spiegelprozess sind beide Momente verknüpft: Das Somatisch-Materiale und das Geistig-Abstrakte bilden eine Einheit.

Der Zusammenhang zwischen Zeichenverständnis und Motorik erscheint insofern plausibel, da Menschen mit Sprachstörungen (*Aphasien*) oftmals auch Defizite bei der Erkennung von Pantomimen aufweisen, insofern sie die Bedeutung der inszenierten Gesten nicht verstehen können (vgl. Hickock 2015, 28). Das bestätigt zumal auch Tomasellos These, dass Erkenntnis nicht aus Vokalisierungen der stimmlichen Sprache hervorgegangen sein kann, wie sie beispielsweise durch die Warnrufe bei Affen zu beobachten sind. Denn impliziert wäre damit, dass Erkenntnis und Bedeutung auf eine spezielle Codierung im Gehirn verweisen, auf welche jene Vokalisierungen eben hinweisen. Eine konkrete Vokalisierung entspräche dann eine spezifische Bedeutung im Gehirn. Erkenntnis, die dagegen aus gestischen Inszenierungen bzw. aus empfangsbedürftigen motorischen Handlungen hervorgegangen ist, wie sie in der frühen Ontogenese des Menschen vorsprachlich im zwischenmenschlichen Austausch zu beobachten ist, verweist dagegen auf die zwingende Notwendigkeit von Reziprozität, durch welche die Entstehung von Bedeutung erst durch einen Empfänger zustande kommt. Und da Sender und Empfänger sich anfänglich ‚identisch‘ sind, ist der Inhalt der Geste niemals eindeutig, sondern arbiträr modifizierbar.

Dass Spiegelneurone zwar in der Lage sind, konkrete Inhalte zu codieren, insofern dieser Inhalt aus der Umwelt auch wiedererkannt werden muss, konnte bereits durch die frühen

Experimente mit den Makaken festgestellt werden. Ebenso wurde gezeigt, dass das neuronale Korrelat des Object, auf das sich der Content bezieht, in seiner Funktion nicht festgelegt ist. Das heißt, beobachtete und selbst ausgeführte Handlung sind nicht in jedem Fall deckungsgleich. Nachgewiesen konnte dies aufgrund unterschiedlicher ‚Feuermodi‘ der Spiegelneurone im Motor-System. So waren die Affen im Experiment nicht nur in der Lage, einen *identischen* Zusammenhang zwischen selbst ausgeführter und beobachteter Handlung wahrzunehmen. Sie konnten zudem auch auf *Grundlage* der identischen Selbsthandlung (Vorwissen) eine Variation in der beobachteten Handlung erkennen. Im Wissenschaftsjournalismus zu Spiegelneurone wird im Übrigen ausschließlich auf die erste Funktion hingewiesen.

Im Zusammenspiel beider Feuermodi vollzieht sich epistemisch dabei eine generalisierende Abstraktion, nach der das aktuell Beobachtete als dem Identischen nur noch *ähnlich* bzw. als Variante des Identischen wahrgenommen wird. Zeichentheoretisch kann man sagen, dass mit Bezug auf etwas Bekanntes qua Abstraktion etwas Neues geschlussfolgert wird. Dabei ist es ganz gleich ob der Content nun derselbe Gegenstand zu sein scheint oder lediglich eine Variation von diesem, da auch das wiederholte Wiedererkennen einen Schlussakt erfordert. Zum Begriff der *Wiederholung* in Bezug auf die Wahrnehmungen sagt Waldenfels: „Dass etwas noch einmal auftritt schließt die reine Andersheit (a – b) ebenso aus wie die schlichte, unvermittelte Selbigkeit“ (Waldenfels 2001, 6). Identität und Differenz sind sich dialektisch verbunden. Peirce spricht in Anlehnung der Abduktion auch von einer hypostatischen Abstraktion (vgl. CP 4.227) und Piaget von einer reflektierenden Abstraktion (vgl. Piaget 1967, 327 f.). Das Ähnliche wird dadurch zu einem Spezialfall der allgemeinen Regel des Identischen (vgl. Miller 1993, 186). Aufgrund der Vorerfahrung, X ist (*identisch mit*) schwarz, wird die modifizierte Fassung: X hat (nur noch) die *Eigenschaft* der Schwärze. Die Rede von der Eigenschaft der Schwärze impliziert somit, das Schwarz-Sein nicht das Ausschließliche ist, was X zu repräsentieren vermag.

Die Unterscheidung zwischen dem Identischen und dem Ähnlichen wird von Gallese et al. (vgl. 1996, 601) durch zwei Typen von Feuermodi unterschieden. Der erste Feuermodus wurde als „strictly congruent“ bezeichnet: Wenn der Versuchsleiter im Experiment beispielsweise eine Nuss griff, wurden exakt jene Neuronen aktiviert, die zuvor bei derselben Handlung beim Affen aktiviert wurden. Der Affe erkennt die Handlung mit seiner Vorerfahrung als *identisch*, ohne diese jedoch selbst ausführen zu müssen.

Der Feuermodus, der eine *Ähnlichkeit* zur Vorerfahrung beschreibt, wurde als „broadly congruent“ (vgl. Gallese et al. 1996) bezeichnet. Der Versuchsleiter greift beispielsweise wieder eine Nuss und platziert sie zudem an eine bestimmte Stelle. Diese Neuronen „become active during one motor action with a hand, but visually respond to two or more different hand actions [...]. This demands climbing yet another level of generality, i.e. by distinguishing hand actions and non-hand actions“ (Uithol 2008, 1784).

Beide Neuronen-Typen sind damit stets aufeinander bezogen. Die Variation als das Ähnliche nimmt Bezug auf das Alte und wird dadurch zu etwas Neuem, ohne das Alte aufheben zu müssen. Aufgrund des wahrgenommenen Unterschiedes ist das Neue mit der alten, identischen Fassung nicht mehr vereinbar. Um dennoch zu einer Prädizierung kommen zu können, bedarf es einer Kategorisierung (*generalisierende Abstraktion*), die das Neue und das Alte vom Beobachter als *Gesamt*-Handlung zu repräsentieren vermag.

Das Verhältnis beider Feuermodi entspricht im Grunde dem Superpositionsprinzip im oben geschilderten konnektionistischen System, nach dem der repräsentierte Inhalt im broadly congruent Feuermodus sich nicht mehr auf den ersten im strictly congruent Feuermodus deduktiv ableiten lässt. Es besteht lediglich ein verbindender Ähnlichkeitsbezug zwischen beiden Erklärungsweisen.

Aus neuronaler Sicht scheint der einzige Sinn hinter diesem Prozess darin zu bestehen, als Akteur die Information zu erhalten, ob sensorische Reize entweder einem selbst oder extern einem anderen zugeschrieben werden müssen. Doch wie wird die Unterscheidung zwischen identischen und nur noch ähnlichen Handlungen neuronal vollzogen?

Hier kommt Zeit ins Spiel. Ermöglicht wird diese Trennung durch eine in Millisekunden sich verzögernde Aktivierung der kreuzmodal korrelierten visuell ‚beobachtenden‘ und den motorisch ‚handelnden‘ Neuronen im *Motor System*. Diese vermittelt dem Akteur einem Eindruck, wie *ähnlich* oder *fremd* ein beobachtetes Ereignis in Relation zu den Vorerfahrungen ist. Erst feuern die im prämotorischen Cortex sitzende ‚beobachtende‘ Neuronengruppe und Millisekunden später kommt es zur Resonanz der die sichtbare Bewegung steuernden *motorischen* Neuronen (vgl. Lauer 2007, 140). Dieser Zeitaspekt wird neuronal auch als „simon effect“ (vgl. Kerzel et al. 2001) bezeichnet. Je größer die zeitliche Kluft, desto fremder wird die mental simulierte Erfahrung Ego erscheinen, bis hin zu einem Punkt, an dem *keine* Ähnlichkeit zu der erfahrenen Entität wahrgenommen wird und diese demnach auch nicht wahrgenommen werden kann. Elementarteilchen, Elektronen wie auch Atome, die sich im

Grunde identisch sind, lassen sich ausschließlich aufgrund ihrer unterschiedlichen quantenmechanischen Zustände (Ort und Impuls), also ihrer raumzeitlichen Wechselwirkung zueinander, unterscheiden. Die Unterscheidung liegt demzufolge in ihren Zuständen, die jene Teilchen aufgrund ihrer Wechselwirkung gerade einnehmen, nicht in den Teilchen selbst. Auch Kant sagte: „Die Verschiedenheit der Örter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände, als Erscheinungen, ohne weitere Bedingungen, schon für sich nicht allein möglich, sondern auch notwendig“ (Kant 1787, 278). Überträgt man dies auf die makroskopische Ebene der Individuen, dann wird dadurch zumindest plausibel, warum Individuen sich erst aufgrund ihrer in Raum und Zeit sich bewegenden Körper als voneinander unterschieden und getrennt erfahren.

Wie groß die zeitliche Kluft auch ist, die den Unterschied generiert, sie muss, um überhaupt eine sein zu können, dennoch ‚ähnlich‘ genug sein, um (subjektiv) erkennen zu können, dass eben *keine* Ähnlichkeit besteht. Ein Kind, das mit einer Schnecke im Wald spielt, wird wohl erst auf den (zeitlich) zweiten Blick Gemeinsamkeiten mit dieser erkennen. Aufgrund wechselseitig *identischer* sensomotorischer Schemata wird es in der Lage sein, unbewusst einen erkennenden Bezug zu dieser herzustellen, indem es sich mit dieser identifiziert. Neuronal werden dabei unbewusst kreuzmodale Verbindungen gesucht und abgeglichen, während das Kind die Schnecke von allen Seiten begutachtet. Das identische Moment ist allein schon dadurch hergestellt, insofern das Kind die Schnecke als etwas indexikalisch-wirkendes erkennen kann. Im Besonderen des Allgemeinen wird es jedoch feststellen, dass die Ähnlichkeiten zwischen beiden rudimentär sind.

Es verwundet in diesem Kontext auch nicht, dass Spiegelneurone bei Personen auch dann feuern, wenn Roboter Greifbewegungen ausführen, die vom Beobachter als menschen-*ähnlich* wahrgenommen werden (vgl. Gazzola et al. 2007). Die Erwartung, dass Spiegelneurone ausschließlich menschliche Greifbewegungen repräsentieren können, durch welche das Gehirn als „biological tuned“ (Tai et al. 2004) verstanden wurde, konnte sich in der von Gazzola et al. durchgeführten Studie damit nicht bestätigen. Zur Erklärung dient, dass die Bewegungsabläufe des Roboterarms zu etwas Ähnlichem wurden, das die Versuchspersonen unbewusst aus ihrem Wissensrepertoire bereits kannten. Jedoch wurde erst nach wiederholten Beobachtungen eine verstehende Antizipation der Bewegung möglich (ebd.).

Piaget vermutete, dass das Verstehen von kausalen Abläufen (unbelebter Entitäten) bei Kindern auf Sozialität zurückgeht. Er sagt: So bilden Personen „[...] höchstwahrscheinlich die

ersten vergegenständlichten Quellen der Kausalität und diese, weil es dem Subjekt dank der Imitation einer anderen Person schnell möglich ist, der Handlung seiner Modelle eine Wirkungsfähigkeit ‚allein durch ihre Ausübung‘ analog seiner eigenen Handlung zuzuschreiben“ (Piaget 1974 b, 307). Wäre dem nicht so, würde das Kind, aber auch die Probanden in der Roboter-Studie, aus den unbelebten Bewegungsabläufen kein Analogiebezug ableiten können. Man kann davon ausgehen, dass sie diese auch bei wiederholten Eindrücken nicht einmal als Bewegungen wahrnehmen könnten, da es keine Kreuzmodalität zwischen visuellen und motorischen Schemata gäbe. Mit Peirce gesprochen, entspräche dies der reinen Erstheit oder eine Qualität ohne Bezug. Die sensorischen Eingangskanäle werden nicht zu Indizes verarbeitet, die auf etwas erklärungsbedürftiges hinweisen könnten.

Verlaufen visuelle Simulation und motorische Aktivierung dagegen *synchron*, bestünde also keine zeitliche Kluft zwischen visuel- und motor-response, dann wird die beobachtete Handlung als mit sich selbst identische Selbsterfahrung wahrgenommen. Die Handlung, die Ego als Vorwissen in einer gewissen Weise bereits bekannt sein muss, um diese bei sich und auch bei anderen wiedererkennen zu können, wird als selbst ausgeführte wahrgenommen (siehe dazu auch: Maye 2002, 8). Maye schreibt: „Durch Synchronisation der Neuronenaktivität können funktionsbezogene, dynamische, neuronale Ensembles gebildet werden, ohne dass sie von vornherein fest ‚verdrahtet‘ werden müssen. Das erlaubt, die einzelnen Merkmale von Objekten (Farbe, Kontrast, Kanten etc.) zu integrieren und damit die Verbindung herzustellen zwischen dem Gehirn und der Wahrnehmung [...]. „Neuronen, die verschiedene Merkmale desselben Objekts kodieren, feuern synchron. Zwischen Neuronengruppen unterschiedlicher Objekte besteht ein Phasenunterschied“ (vgl. 2002, 34). Treten visuel-response und motor-response zeitlich auseinander, erfährt Ego sich von Alter als getrennt und different. Ego befindet sich im Bereich der Erfahrung des Selbst-Ähnlichen, obwohl wie im strictly congruent Feuermodus gezeigt wird, eine Handlung von Alter ebenso als identisch wahrgenommen werden kann.

Ego kann aufgrund seiner Getrenntheit zu Alter also ein Fremdes, Ähnliches oder auch ein Identisches in seiner *Besonderheit* in Alter wahrnehmen. Worauf es also bei der neuronal-zeitlichen Kluft offenbar ankommt, ist eine wie auch immer geartete Selbst-Anderer Trennung zu beschreiben, die auf der Folie des kreuzmodal wechselseitig Identischen erst möglich wird. Der strictly congruent Feuermodus mit der vermeintlich ‚identisch‘ beobachteten

Fremdhandlung scheint dadurch zu erklären, dass die zeitliche Kluft zwischen Selbsterfahrung und Fremdbeobachtung lediglich minimal ist. Faktisch ‚identisch‘ ist diese jedoch schon aufgrund der steten raumzeitlichen (diachronischen und diatopischen) Ungleichheit von Ego und Alter nicht. ‚Man kann nicht zweimal in denselben Fluss steigen‘, heißt es bereits bei Heraklit. In diesem meist als Vollzug der ‚steten Veränderung‘ begriffenen Zitat zeigt sich jedoch eine Paradoxie, die das Beständige (im mit sich selbst identischen Fluss) vernachlässigt, durch welche Veränderung überhaupt möglich wird. So sagt bereits Kant, dass „alles, was sich verändert“ auch „*bleibend*“ sein muss, „und nur sein *Zustand wechselt*“ (Kant 1787, 213). Denn würde es nicht bleiben, könnte man nicht sagen, dass sich etwas verändert hätte. Nur etwas, das bleibt, das also mit etwas identisch ist, kann man Ähnlichkeit nachsagen.

Hilmar Schäfer schreibt: „Die Wiederholung des Selben [!] muss folglich als prekäres Grenzereignis verstanden werden, da Instabilität stets noch in die stabilste Wiederholung eingeschrieben ist“ (Schäfer 2013, 49).

Spricht dies nun gegen die These des wechselseitig Identischen? Keineswegs, denn Schäfer spricht von der Unmöglichkeit des Identischen auf Grundlage einer bereits etablierten Differenz, nicht auf der Ebene des ‚wechselseitig Identischen‘ als Vorbedingung aller Erkenntnis. Und dass das Identische faktisch existent ist, zeigt die Entstehung von Differenz durch die Wechselwirkung von an sich identischen Elementarteilchen.

Vor jeglichen Differenzierungsprozessen muss das Identische bereits neuronal etabliert worden sein, um eine Selbsthandlung oder Fremdbeobachtung zu ermöglichen, die wiederum zu Differenzierungsprozessen führt. Um dennoch eine ‚identische‘ Fremdhandlung als solche erkennen zu können, ist eine generalisierende Abstraktion auf Grundlage von Vorerfahrungen notwendig. Durch die zeitlich verzögerte Aktivierung der kreuzmodal korrelierten Neuronen erkennt Ego eine beobachtete Fremdhandlung als ähnlich, fremd oder gar als identische Handlung. Durch diese neuronale Kluft tritt Ego von Alter epistemisch auseinander, wodurch die Möglichkeit eröffnet ist, den oder das Andere in seiner Besonderheit zu erfahren.

Erkenntnis kann somit nicht mit Differenzierungsprozessen beginnen, sondern mit einer quasi ‚inhaltslehren‘ Spiegelung, nach der die neuronalen Muster bei Alter auch Ego entsprechen. In der frühen Sozialisation könnte dies durch eine neuronale Simulation vorerst *vereinzelter*, *nicht*-kreuzmodal verbundener sensorischer Schemata (*Erstheiten*) ihren Lauf nehmen und von dort aus zu komplexeren kreuzmodalen Verbindungen aufsteigen, die das gesamte somatische Subjekt neuronal zu simulieren imstande ist.

Bewusstsein ist damit keine Licht-An-Licht-aus Verschaltung, sondern eine sukzessive neuronale Verschaltung sensorischer Schemata, welche, zur Bildung eines Selbst-Bewusstseins, ein wie auch immer geartetes ‚einheitliches‘ sensorisches Selbst zu repräsentieren erfordert. Die These des ‚wechselseitig Identischen‘ erfährt dadurch ein neuronales Fundament.

Beim Affen ist das Bewusstsein für sich und andere lediglich rudimentär ausgeprägt, da er, so die Vermutung, ausschließlich *einzelne*, kreuzmodale Verbindungen mental zu repräsentieren vermag, die ein einheitliches Selbstverständnis nicht aufscheinen lassen. Die Makaken im Experiment erkennen ihre Selbsthandlung, der Bezug auf ein einheitliches Selbst, und demnach zu dem des anderen, fehlt dagegen.

Spiegelneurone transportieren damit nicht unmittelbar Inhalte von Alter zu Ego, was ein hereditäres Vorwissen immer schon voraussetzt. Vielmehr stellen sie die geeignete *Matrize* für die Ausbildung sozialer Kompetenzen dar (vgl. Fuchs 2008, 190; Hervorhebung: A. H.). Sie eröffnen damit einen *Möglichkeitsraum* noch vor aller Inhalte, durch welchen diese erst gerinnen können.

8.2 Social-Neuroscience

Die Neurowissenschaft muss nicht sozialwissenschaftlich zu argumentieren lernen, um mit der Kernproblematik sogenannter ‚nicht trivialer Maschinen‘ konfrontiert zu werden (vgl. Foerster 1997, 206), zu denen der Mensch selbst gehört. Sie besteht in der nicht-reduktiven Erklärbarkeit emergenter sozialer oder mentaler Eigenschaften auf triviale Funktionssysteme. Mentale Eigenschaften supervenieren auf physikalische nur insofern, als dass kausale Erklärungsmuster ein global-hinreichendes Verständnis für erstere abgeben können. In einem reduktionistisch kausalen System können dagegen Eigenschaften wie Farbe oder Form durch „low-level properties“ (Beckermann 2004, 394) erklärt werden.

Die Unauflösbarkeit der Problematik scheint keine Angelegenheit der methodisch kausal-reduktionistischen Tiefe oder der von forschersicher Genauigkeit zu sein, sondern verweist auf ein sozial-ontologisches Problem, das sich mit Peirce durch eine nicht hintergehbare Unschärfe und Fallibilität der erfahrbaren Welt äußert. Physiker, Philosophen und Neurowissenschaftler können, zum Leidwesen ihrer Erkenntnissuche, nicht umhin, jene semantischen und deskriptiven Mittel *denkend*, *wahrnehmend* und *handelnd* einzusetzen, die

es im Eigentlichen selbst zu erklären gilt. Denken als methodisches Instrument ist selbst immer schon Gegenstand der Forschung. Der objektive Blick von außen ist nicht möglich. Während der Alltagsverstand differenzorientiert analogisiert, versucht der Wissenschaftler im idealtypischen Falle ein identisches Pendant zur Erklärung eines unbekanntes Phänomens zu finden (Identitätstheorie), da er eben keinen unmittelbaren evidenten Zugriff auf die erfahrbare Welt hat. Mit dem ersten Denkkakt hat er jedoch die Nichthintergebarkeit des Erfahrbaren bereits anerkannt. Das Dilemma, das ihn antreibt, besteht einerseits darin, erkennen zu können aber nie vollständig zu verstehen.

Jeder Erkenntnisakt bezieht sich bereits auf ein Vorwissen, das sich gerade aufgrund des schließenden Denkens nicht hintergehen lässt. Peirce hat dies durch das Rennen der Schildkröte mit Achilles illustriert. Eine mögliche Lösung zum Verständnis dieses sozial-ontologischen Prinzips bestünde darin, die Unhintergebarkeit von Sozialität als solches anzuerkennen und sie durch eine epistemische Logik des ‚wechselseitig Identischen‘ einzufangen, die inhaltliche Differenzierung, neuronale Funktionszusammenhänge und die Bildung von Ähnlichkeitsrelationen erst hervorzubringen vermag. Denn erst auf dieser Grundlage wird jene spezifisch innerartliche Verschränkung von Individuen plausibel, die soziologisch beschreibbar ist. Was ähnlich, fremd oder in einer Hinsicht identisch ist, lässt sich dann auch auf nicht-menschliche Entitäten und deren Dispositionen übertragen.

Der mentale Simulationsansatz der Spiegelneurone Forschung bietet zu diesem Verständnis eine neuronal plausible Grundlage, jedoch wird diese selbst nicht konsequent zum Zweck der interindividuellen Subjektgenese herangezogen. Die Annahme einer vorbewussten mentalen Simulation verweist vielmehr auf (angeborene) Inhalte, die zum Verständnis des anderen wechselseitig ‚transferiert‘ werden. Die Bedingungen für Interindividualität werden dadurch nur randständig erklärt. Stets bleibt ein Rest, der als ein wie auch immer geartetes Vorwissen auf einen monologisch handelnden Akteur hinweist. Stets bildet der Ausgangspunkt ein Akteur, der bereits über Vorwissen verfügt, seien es emotionale oder sensorische Schemata oder auch symbolisches Vorwissen, die er im anderen als mit sich identisch, ähnlich oder als fremd erfährt. Doch allein der Umstand, dass die gespiegelten Inhalte überhaupt zu abstrakteren Repräsentationen aufsteigen können (vgl. Uithol 2008, 1786), lässt nicht mehr auf eine plane, Inhalte in Ego transferierende Spiegelung schließen, um dadurch (erstmalig) ein Verständnis von Alter erhalten zu können. Individuen müssen sich bereits *vor* dem funktionalen Akt der Neuronen identisch ‚erfahren‘ haben.

Inhalte, welcher Art auch immer, sind keine starren Abbildfragmente der Außenwelt. Sie stehen vielmehr in dialektischer Relation zum Prozess der Inter-Individualisierung. Der mentale Binnen-Prozess der Subjektivierung ist nicht zu trennen von dem anderen. Zu dessen Verständnis dient der andere somit nicht als Projektionsfläche, welche das eigene Vorwissen im anderen bestätigt. Interindividualität wäre anderweitig nur kontingent von Belang, da jene Individuen ja bereits über ein Wissen verfügen, deren Entstehung vom sozialen Austausch in gewisser Hinsicht unabhängig gedacht wird. Einsichtig wird dies bei Kindern in ihrer frühen Sozialisation, die auf kein eigenes symbolisches Repertoire zurückgreifen können und somit auch keine Folie besitzen, auf Grundlage sie gespiegelte Emotionen in Kontrast setzen könnten.

Anders ist dies im Fall, wenn bereits eine symbolische Intersubjektivität erfolgreich etabliert wurde. Typische Experimente zu Spiegelneurone zeigen beispielsweise, dass Neurone, die spezifisch auf Schmerzimpulse an der Fingerkuppe reagieren, auch dann aktiv werden, wenn der gleiche Schmerz bei einer anderen Person beobachtet wird (vgl. Hutchison 1999). Weitere Befunde belegen, dass allein die Erwartung (*anticipation*), einem anderen würde Schmerz zugefügt, eine Aktivität im Schmerzareal des Beobachters auslöst (vgl. Wager et al. 2004). Entscheidend für das Verständnis der beteiligten Spiegelneurone ist, dass dem Probanden im Schmerz-Experiment bewusst ist, dass es sich dabei um ein emphatisch ‚resonantes Mit-Erleben‘ handelt (vgl. Häusser 2012, 324), das dem *anderen* zugehörig ist (vgl. ebd., 323) und etwas in Ego auslöst, das er selbst bereits kennt. Der andere wird dadurch erfahren, doch muss dabei immer schon eine Struktur der Interindividualität vorausgesetzt werden. Es muss eine überindividuelle Situationsrahmung vorausgesetzt werden, welche die jeweiligen Handlungs- und Erlebensmuster emotional in Resonanz bringen. Die Konsequenz ist: Auf Grundlage eigener Schmerzerfahrungen ist Ego in der Lage, das beobachtete Schmerzerleben des Anderen als eine ihm ähnlich gelagerte Schmerzerfahrung zu schlussfolgern. Das Bedeutungswissen ist neuronal damit bereits hinterlegt, worauf Spiegelneurone scheinbar nur hinzudeuten vermögen, nicht aber wie es vorwissentlich zustande kommt. Erstaunlicherweise ist diese Problematik nur randständig Thema der Spiegelneurone-Forschung.

Worauf das Experiment hinweist, ist, den Anderen als Erlebnissubjekt neuronal wiedererkennen zu können, insofern wir stets „Teil einer bereits etablierten Sprachgemeinschaft sind, deren Konventionen das Verhalten, welches der Andere an den Tag legt, [...] zu dem Bewusstseinszustand des Anderen in Beziehung setzt“ (Beyer 2006, 76).

Was als Empathie und Mitfühlen spontan und intuitiv verstanden werden kann, ist selbst in dem vermeintlich trivialen Schmerzexperiment äußerst komplex, zumal Personen bereits über ein reflexives Selbst verfügen, deren individuelle Bedeutungszuschreibungen stetig zunimmt (vgl. Christ 2011, 89). Die empathische Situationswahrnehmung verläuft zwar unbewusst, insofern Ego über sein Empfinden in der beobachteten Situation keinen willentlichen Einfluss hat. Die Prämissen dazu wurden jedoch durch den sozialen Austausch symbolisch quasi vor-determiniert. Für Ego kommt also der unbewusste Analogie-Schluss einer mitfühlenden Schmerzempathie aufgrund seiner eigenen Erfahrung nicht unverhofft. Wie Spiegelneurone reagieren, ist also „highly context dependent“, da Menschen „cannot understand intentions behind observed actions by direct simulation“ (Rooij et al. 2008, 38).

Entscheidend für die Art, *wie* verstanden wird, ist die eigene Sozialisation, aber auch das Maß an Aufmerksamkeit, Angst und Sympathie für die andere Person, die bei der Aktivierung von Spiegelneuronen von Bedeutung sein können. Dabei entscheidet sich, laut Häusser, bereits in der frühen Kindheit, je nachdem mit welchen sozialisatorischen Einflüssen der Mensch konfrontiert wurde, ob die Bildung von Spiegelneurone gehemmt oder gefördert wird (vgl. Häusser 2012, 331).

Mit Peirce ist zu ergänzen, dass man sich dem indexikalischen Wahrnehmungseindruck zwar nicht verwehren kann, die Art und Weise, *welche* symbolische Bedeutung im abduktiven Schlussakt beigemessen wird, bleibt der beurteilenden Instanz vorbehalten. Neuronal vollzieht sich diese Beurteilung, so Damasio, durch Vorstellungsbilder „die in einem Denkprozess organisiert werden, und sie betreffen unzählige Aspekte Ihrer Beziehung zu der fraglichen Person, Merkmale der gegenwärtigen Situation und ihrer Folgen für Sie und andere, kurz, es handelt sich um eine kognitive Bewertung der Inhalte des Ereignisses, von dem Sie ein Teil sind“ (Damasio 2010, 189). Damasio weiter: „Das neuronale Substrat solcher Vorstellungsbilder besteht aus einer Reihe separater topographisch organisierter Repräsentationen, die in verschiedenen frühen sensorischen Rindenfeldern auftreten (visuellen, akustischen und anderen). Diese Repräsentationen werden unter dem Einfluss sogenannter dispositioneller Repräsentationen gebildet, die über eine große Anzahl von Assoziationsfeldern höherer Ordnung verstreut sind“ (ebd.). Assoziationsfelder sind Areale der Hirnrinde, die keine eindeutigen sensorischen, sensiblen oder motorischen Funktionen aufweisen, sondern das Zusammenwirken zwischen den einzelnen Sinnessystemen und den motorischen Arealen integrieren bzw. ‚assoziieren‘ (vgl. Wirtz 2010 b). Auf einer

vorbewussten Ebene reagieren Netzwerke im präfrontalen Cortex automatisch und unwillkürlich auf Signale, die bei der Verarbeitung von Vorstellungsbildern entstehen. Diese präfrontale Reaktion stammt von jenen dispositionellen Repräsentationen, in denen gespeichert ist, welche Arten von Situationen gewöhnlich mit welchen emotionalen Reaktionen verknüpft waren. Mit anderen Worten: Die Reaktion stammt von erworbenen und nicht von angeborenen dispositionellen Repräsentationen (vgl. Damasio 2010, 189).

Der konstruktivistische Charakter des Gehirns weist bereits auf das Moment der Entscheidungsfreiheit, Vagheit und Fallibilität hin. Die gespeicherten dispositionellen Repräsentationen erzeugen durch ein indexikalisches Angebot der erfahrbaren Umwelt wie auf eine spezifische Szenerie durch eine mögliche emotionale Haltung reagiert werden kann. Dabei muss allerdings nicht das gefühlt werden, was der andere gerade fühlt. Auf Grundlage von Vorerfahrungen schlägt das Gehirn ohne bewusstes Zutun von Ego lediglich eine (abduktive) Hypothese für eine spezifische Situation vor. Wie diese zu bewerten ist, bleibt dem Individuum vorbehalten. Die prinzipielle Möglichkeit zu einer veränderlichen Beurteilung durch Ego ist damit immer schon impliziert. Gefühle und Emotionen werden insofern durch eine symbolische Bedeutung tragende neuronale Repräsentation getragen, die von außen induziert wird.

Doch auch ohne einen direkten sensorisch-emotionalen Reiz besteht eine permanente, emotional konnotierte ‚Hintergrundempfindung‘. Hintergrundempfindungen sind weniger intensiv als konkrete Emotionen bzw. Objekt-Repräsentationen. Sie sind stets präsent und wirken als diffuser, emotionaler Körperzustand quasi zwischen den ‚echten‘ Gefühlen (vgl. Damasio 2010, 207 f.). Hintergrundempfindungen sind demnach das Vorstellungsbild der gesamten Körperlandschaft, die nicht durch einzelne Gefühle erschüttert werden können (ebd., 208.). Man könnte diese in Kontrast zu konkreten Emotionen auch als ein permanentes propriozeptives Hintergrundgrundrauschen bezeichnen, die im Stand-By Modus ein kontinuierliches, Umwelt induziertes, Selbst-Feedback vermitteln. Ohne dieses Feedback, so Damasio, würde sich unser Zentrum der Selbstrepräsentation auflösen (ebd.).

Aufrechterhalten wird dieser emotionale Hintergrundzustand des Selbst zum einen durch die ständig einwirkenden sensorischen und symbolischen Außenweltreize, die durch sensomotorische Eingangskanäle mehr oder weniger bewusst als ein aktuelles On-Line Körperempfinden wahrgenommen werden und zum anderen durch interne, interozeptive offline Repräsentationen, die einen Eindruck davon vermitteln, in welcher Verfassung sich unser

Körper im Allgemeinen befindet. Erst das Zusammenspiel von allgemeinen und besonderen senso-somatischen Repräsentationen erzeugt ein einheitlich Körperbild, insofern es die Antwort auf die Frage gibt, wie man sich fühlt (vgl. Damasio 2010, 210).

Gefühle und Empfindungen gehen stets auch mit kognitiven Repräsentationen im Rahmen eines zusammenhängend wahrgenommenen Körperbildes einher (vgl. Damasio 2010, 218). Man kann nur wissen, wie es einem im Besonderen geht, wenn dieses Wissen reflexiv auf ein einheitliches Selbst bezogen wird. Mit Hilfe von Empfindungen wird der Körper vergeistigt, in dem er zu einem quasi somatischen Symbol wird. Das hat sich auch im diskutierten Unterschied von Beobachtungsbegriffen und theoretischen Begriffen gezeigt. Dort nimmt der Erkenntnisprozess mit der bewusstlosen Wahrnehmung seinen Lauf. Erst im Setzen von Zeichen im abduktiven Schluss steigt der Gegenstand auf eine Abstraktionsebene, in dem er nicht mehr unmittelbar sinnlich wahrgenommen werden muss. Das symbolisierte Sinnliche wird zu einem abstrakt-theoretischen Begriff, der vom unmittelbar wahrnehmbaren sinnlichen Eindruck losgelöst ist. Dieses abstrakte Zeichen muss dennoch mit einem, zumindest vage-wahrgenommenen, somatischen Gefühl verknüpft sein, so dass es als Bedeutung tragendes Zeichen ‚erfühlt‘ wiedererkannt werden kann. Der somatische Bezug gibt den Hinweis, welche Bedeutung im Zeichen vorliegt und wie es sich von anderen unterscheidet. Ego weiß also, wie es sich bei welcher (symbolischen) Erfahrung gefühlt hat. Beim Menschen ist dazu die Verknüpfung des prämotorischen Kortex mit der inferioren Parietalregion erforderlich, einer hinter der somatosensiblen Hirnrinde im Gyrus postcentralis gelegenes Areal, in dem die propriozeptive bzw. taktile Empfindungen der eigenen Bewegungen neuronal repräsentiert sind (vgl. Fuchs 2008, 195).

Neuronal manifestierte symbolische Repräsentationen stellen insofern eine Stellvertreterfunktion von Körperzuständen dar. Sie sind eine vergeistigte bzw. inferenzielle Repräsentanz des Körpers. Man kann umgedreht aber auch von einer somatisierten Ideensphäre sprechen. Auf Grundlage eines einheitlichen Selbst ist Ego in der Lage, einen Schluss über gestrige oder antizipierte Gefühlslagen abzugeben. Als Stellvertreterfunktion sind sie eine neuronal kodierte „Als-ob“-Empfindung, die als Erinnerungsbilder den Körperzustand abbilden (vgl. Damasio 2010, 219).

Der Körper und seine ideellen Repräsentationen bilden als dynamisches Amalgam die Ausgangslage, um überhaupt etwas über sich im Allgemeinen, den einzelnen

Gefühlszuständen, über andere und deren Ziele und Handlungsabsichten, als auch über die Gegenstände der Welt und wie sie funktionieren, in Erfahrung zu bringen.

Die in Stellvertretung von Körperzuständen stehende neuronale Funktion besteht darin, über jene Körperzustände ‚berichten‘ zu können. Sie sind im Sinne Peirce‘ Interpretanten und Repräsentamen zugleich. Sie weisen auf etwas hin, das auf etwas hinweist, das vom Gesamtprozess nicht loszulösen ist. Sie bergen jedoch keine oder zumindest nur begrenzt isolierte Funktion. Die neuronale Bedeutungszuweisung ist von der Logik des Zeichens somit nicht wesentlich verschieden (vgl. Müller und Wolff 2003, 2667). Denn Zeichen sind jene Entitäten, die, wenn sie als solche erkannt werden, für etwas anderes stehen und von Jemandem oder Etwas als Etwas verstanden werden können, insofern es für Jemandem eine Bedeutung hat. In der Neurosemiotik wird die Frage nach der Entstehung einer neuronalen Bedeutungszuschreibung durch ein relationales Bezugssystem einzelner Neuronen im holistischen Zusammenspiel verstanden, so dass diese Kodierungslogik in neuerer Zeit erstmals in Analogie zu komplexen ‚sozialen‘ (Multi- Agenten-)Systemen verstanden wird, die einer ‚society of mind‘ ähneln (vgl. Müller und Wolff 2003, 2686). Spezielle Funktionsbezeichnungen wie sehen, hören, denken, fühlen, wollen etc. lösen zwar Einzelfunktionen des Bewusstseins aus, während tatsächliche subjektive Erlebniszustände immer holistisch bleiben. Einzelne Gefühlswahrnehmungen sind wie Damasio sagt, nicht nur in ein diffuses leibliches Hintergrunderleben eingebettet, sondern auch mit Erinnerungen und Sprachkonzepten verbunden. Den *einen* Schmerz, der auf *ein* neuronales Korrelat Bezug nimmt, kann es demnach nicht geben. Bewusstes Erleben, so Thomas Fuchs, setzt sich nicht aus Teilkomponenten zusammen, vielmehr hat man es umgekehrt mit einem primär einheitlichen Prozess zu tun, der sich je nach den Erfordernissen der Situation in spezifische Tätigkeiten und Leistungen differenziert (vgl. Fuchs 2008, 69). In diesem Kontext ist auch die Rede von einem neuronalen ‚Korrelat‘ nicht ganz angemessen, da, so Fuchs, damit impliziert ist, dass Gehirnzustände sich von Phänomenen wie Wahrnehmungen, Gefühle oder Denkvorgänge von der Bewusstseinstätigkeit isolieren lassen (ebd.).

Phänomenologisch versteht die moderne Emotionspsychologie seit Freud und Wilhelm Wundt die Wahrnehmung von Gefühlen daher als Realisationen in einem dimensionalen Spektrum von Lust und Unlust, Annäherung und Vermeidung, Anspannung und Entspannung (vgl. Lehmann 2014, 28 f.) und, ergänzt man noch die Selbst-Wahrnehmung im Allgemeinen, dann befindet man sich im übergeordneten Spektrum von Identität und Differenz, das jene

Gefühlswahrnehmungen einzukleiden vermag. Ekman redet dagegen im Rahmen eines emotionstheoretischen Komponentenmodells von sieben kulturübergreifenden Basisemotionen: Fröhlichkeit, Wut, Ekel, Verachtung, Traurigkeit, Furcht und Überraschung (vgl. Ekman 2010; Damasio 2010, 183).

Angst beispielsweise, so Damasio, wird auf Schaltkreise des limbischen Systems zurückgeführt, wobei die Amygdala und der vordere Teil des Gyrus Cinguli als diesem System angehörig eine ‚besondere‘ Rolle spielen (vgl. 2010, 186). Jedoch ist dieser Teil des Gehirns von anderen strukturell nicht abgegrenzt. Demzufolge gibt es weder einen an sich seienden, Angst auslösenden Reiz, noch einen eindeutig lokalisierbaren Bereich des Gehirns, der diese beherbergt. Damasio spricht bei der Gefühlswahrnehmung vielmehr von sensomotorischen Merkmalen, wie Größe, extreme Spannweite, Bewegungsart, bestimmte Geräusche oder auch Körperzustände, die einzeln oder gemeinsam verarbeitet von einer Struktur des limbischen Systems, wie der Amygdala, ‚entdeckt‘ werden (vgl., 183). „Ihre Neuronen verfügen über eine dispositionelle Repräsentation, die die Herstellung eines Körperzustandes auslöst, wie er für das Gefühl der Furcht charakteristisch ist, und die die kognitive Verarbeitung so verändert, dass sie dem Zustand der Furcht entspricht“ (Damasio 2010, 183).

Hätten wir es dagegen mit an sich seienden Gefühlen zu tun, die neuronal auf starre Aktivitätsmuster antwortend eine Gefühlssimulation erzeugen, wären Subjektivität und sozial-emergente Prozesse nicht möglich oder denkbar. Fuchs merkt in diesem Kontext kritisch an, dass Forschungen auf diesem Gebiet bislang noch weitgehend dem individualisierenden kognitionswissenschaftlichen Paradigma verhaftet blieben. Die soziale Welt und der Andere treten als im Subjekt angelegte interne Repräsentate des neuronalen Systems in den Blick, als denn in einem primär interpersonellen Kontext (vgl. Fuchs 2008, 190). Von Müller und Wolff (vgl. 2003, 2694) wird mit Bezug auf den Nobelpreisträger Gerald Edelman (vgl. 1987) vertreten, dass die Entstehung höherer Funktionen nur durch einen ‚interorganismischen‘ Rahmen möglich ist. Spiegelneurone scheinen noch vor aller inhaltlicher Spiegelprozesse diesen Rahmen zu ermöglichen, indem eine konstitutive innerartliche Verklammerung angelegt wird. Ist diese einmal etabliert, werden Neuronen bzw. Individuen zu Interpretanten wiedererkennbarer Außenweltbezüge, die sich aufgrund der Trennung von Selbst und Anderer sukzessive ausdifferenzieren.

Auf neuronaler Ebene zeigt sich dieser Prozess durch einen Signalaustausch, der, so Posner, durch rein interne Gleichgewichtsmechanismen gesteuert wird. Diese führen von einer initial

regellosen (bzw. funktions- und inhaltslosen) Referenzierung der Umweltobjekte zu einer Bildung von Repräsentationen höherer Ordnung und damit zu einer wechselseitigen ‚Verständigung‘ von Systemen. In diesem Zusammenhang kann vermutet werden, dass ein (selbst)ähnlicher Mechanismus auf interorganismischer Ebene einer ‚sozialen Theorie des Bewusstseins‘ zugrunde gelegt werden muss (vgl. Müller und Wolff 2003, 2694).

„Schon einzelne Zellen haben die Fähigkeit, ‚Selbst‘ und ‚Nicht-Selbst‘ zu unterscheiden, und die Zellen des Immunsystems haben diese Fähigkeit zu einer spezifischen Funktion entwickelt [...]“ (Uexküll et al. 1997, 479). Für Uexküll et al. ist dies ein universelles Prinzip, nach dem, „sich alle Lebensvorgänge zwischen Variationen eines Selbst abspielen, das sich als Nicht-Selbst begegnet“ (ebd. 486). Doch um ein Selbst, als ein sich selbst Identisches, überhaupt sein zu können, so kann hinzugefügt werden, bedarf es einer innerartlichen Struktur des wechselseitig Identisch-Seins, durch welches ein Nicht-Selbst überhaupt erkannt werden kann.

So muss auch der Psychoanalytiker reflexiv imstande sein, seine gespiegelten Ersteindrücke des Analysanden von seinen eigenen unterscheiden zu können, insofern er selbst schon im Besitz dieser ist. „Was der Analytiker in seiner Identifizierung erlebt, ist zwar abstrakt identisch mit dem Gefühls- und Beziehungslagen seines Gegenübers, konkret jedoch verschieden“ (Storck 2010, 35). Wechselseitig identisch sind diese, da Analysand und Therapeut als Individuen derselben Gattung über dieselbe neuronale Ausstattung verfügen. Und das ist durchaus wörtlich zu nehmen. Different sind diese aufgrund der unterschiedlichen Erfahrungen beider Individuen. Dass der Therapeut also überhaupt in der Lage ist, den psychischen Konflikt zu ‚erraten‘ – Lorenzer spricht auch von einer „probeweisen Identifizierung“ (Lorenzer 1970, 175 ff.) – liegt daran, dass das Differente (der psychische Konflikt) als eine der Superposition analoge neuronal-emergente Repräsentation auf Grundlage des wechselseitig Identisch-Seins dem Therapeuten unbewusst und intuitiv einsichtig wird.

Daraus wird einsichtig, dass Empathie stets einen Entwurfscharakter besitzt, nach dem niemals sicher gewusst werden kann, die innere Situation eines anderen ‚richtig‘ zu erfassen. Das Gehirn schlägt als Hypothese lediglich das vor, was implizit schon gewusst wird. Dass dieser gespiegelte emotionale Reiz in der Psychoanalyse unbewusst evoziert wird, spricht nicht für das Wirken einer determinierten Codierung, sondern lediglich für eine ökonomisch

verkürzte, ‚sparsame‘ Situationswahrnehmung, die auf symbolisch bereits eingeschliffene neuronale Repräsentationen zurückgreift, die eben auch täuschen können.

Wenn Spiegelneurone dagegen *erstmalig* ‚spiegeln‘, spiegeln sie ein wechselseitig Identisches, so die Annahme. Dabei scheint in Ego das auf, was in Ego *und* Alter neuronal noch vor dem bewussten- und vor-bewusstem Regelwissen identisch ist. Die mit dem Identischen dialektisch verbundene Differenz, die Ähnlichkeitsrelation, als das Moment, von der die Spiegelneurone Forschung im Eigentlichen spricht, speist sich durch die in Raum und Zeit sich unterschiedlich verhaltenden Körper. Durch die Akteure selbst oder oder durch indexikalische Umweltreize wird das wechselseitig Identisch-Sein quasi kontaminiert, wodurch sukzessive ein zu Bewusstsein führender Unterschied in Ego und Alter eintritt. In der weiteren Interaktion kommt es zu einem „climbing to higher levels of abstraction“, zu einem „step-up“ (Uithol 2008, 1748): vom bewusstlos wechselseitig Identisch-Sein hin zu einer wechselseitig erfahrbaren Differenz. Diese Differenz lässt Ego und Alter auseinanderdriften.

Die Trennung von Selbst und Anderer schlägt sich im Übrigen auch neuronal nieder. Jean Decety et al. zeigen, dass das Selbst in der linken Hirnhälfte und Fremdrepräsentation in der rechten parietalen Hirnhälfte repräsentiert wird (vgl. Decety et al. 2003). Um diese innerartliche Verklammerung kontinuierlich aufrecht zu erhalten, erscheint der neuronale ‚soziale Reiz‘ als erklärungsbedürftiger Index, dessen Prädizierung von Alter symbolisch verstanden werden muss.

Doch wie Verstehen die Verfechter der Spiegelneuronen Debatte selbst die Problematik des stets vorauszusetzenden neuronalen Vorwissens, das mit den gespiegelten Inhalten immer schon ein Differentes unterstellt?

Für die Entdecker der Spiegelneuronen stellt sich die Problematik des Vorwissens insofern nicht, da die Spiegelung von Wissen als neuronales Pendant zum Phänomen der vermeintlich angeborenen Nachahmung und Imitation des Menschen verstanden wird, deren neuronales Korrelat die Spiegelneuronen sein sollen. Imitation zeichnet sich dadurch aus, dass sie, so Zaboura, eben keiner „symbolischer Leistungen bedarf, sondern durch unbewusstes Nachvollziehen einen intersubjektiven Rahmen der Interaktion und Bedeutung erschaffen kann“ (Zaboura 2009, 54). Verstehen wird dadurch zu einer Modalität, die vor jeglicher begrifflichen Zeichenvermittlung Erfahrung konstituiert. Doch wenn Verstehen noch vor dem bewusst sprachlichen Denken möglich sein soll, dann müssen andere Schemata den Übergang einleiten. Fogassi und Gallese sprechen von „intrinsically meaningful behavioral signals“, die

eine „activation of equivalent inner representations on the observer/mind-attributer’s side“ (Fogassi und Gallese 2002, 30) einleiten. Spiegelprozesse werden dadurch zu angeborenen, unbewusst sich vollziehenden Reaktionsschemata, die Inhalte transportieren, indem sie ein Verständnis des anderen qua Nachahmung und Imitation ermöglichen. Gestützt wurde diese These durch den Bezug auf Meltzoffs berühmt gewordene Studie mit Neugeborenen, die nachweisen sollen, dass diese über eine angeborene Ausdrucksresonanz verfügen. Beobachtet wurde, dass Babys in den ersten Lebenstagen wiederholt „imitate both facial and manual gestures“ (Meltzoff und Moore 1977, 75), wie etwa Züge herausstrecken (*tongue-/ lip protrusion*) oder Mund öffnen (*mouth opening*). Dies vollzogen sie nicht nur reflexhaft, sondern scheinbar gezielt. Die beobachtete Handlung der Babys und die zum Ausdruck gebrachten Gefühle des Anderen werden präverbal und präreflexiv dadurch unmittelbar verständlich, weil diese in den Kindern einen „leiblichen Eindruck mit subtilen Empfindungen, Bewegungs- und Gefühlsvorstufen hervorruft. Daraus ergibt sich eine zwischenleibliche Resonanz: Man spürt den Anderen buchstäblich am eigenen Leib“, so Fuchs. In Interaktion mit der Mutter heißt dies, „dass der Säugling über die zunächst nur körperliche Nachahmung und Spiegelung auch zunehmend eine emotionale Resonanz mit der Mutter entwickelt“ (Fuchs 2008, 185). Und auch Zaboura hebt im Einklang hervor, dass die Bewegung des Gegenübers einen „Konnex mit dem eigenen Gefühl“ erfährt „das sich während der selbst ausgeführten Bewegung manifestiert, und dies, gerade weil das Gesehene sofort und *online* nachgeahmt wird“. So entsteht „nicht nur eine somatisch fundierte Form der Intersubjektivität“, sondern auch „das Gefühl des Gegenübers als einem mir ähnlichen Wesen“ (Zaboura 2009, 108). Auch Gallese hebt die dadurch eingeleitete Ähnlichkeitserfahrung hervor, wenn er sagt, dass Neugeborene zu einer angeborenen Verbindung mit ihren Bezugspersonen in der Lage sind, die durch Imitation mit der basalen Wahrnehmung (*perception*): „Here is something like me“ (Gallese 2005, 528) eingeführt wird. Und auch Meltzoff, auf den sich Gallese bezieht, sagt in Bezug seiner Studien mit Neugeborenen: „The bedrock on which social cognition is built is the perception that others are ‚like me‘ “ (Meltzoff 2007, 1).

Dass Ähnlichkeitsrelationen bereits auf Vorwissen fußen, deren Genese mit den Spiegelprozessen ja gerade erfragt werden soll, ist hier offenbar nicht Thema. Decety widerspricht dagegen dem Identischen, wenn er sagt: „Even if others are apparently like us, they are never exactly like us“ (Decety 2003, 585).

Die auf Spiegelneurone gründende Imitation und Nachahmung ermöglichen einen auf somatischer Basis ablaufenden vor-reflexiven und vor-sprachlichen Übergang von der dritten in die erste Person-Perspektive, die durch angeborene Verhaltensschemata etwas im anderen stimulieren, was *ohnehin* bereits vorhanden sein muss. Der andere dient lediglich als Aktivator von Inhalten. An dessen Genese scheint er aber nicht unmittelbar beteiligt. Nach dieser These beginnt der Beobachter sich und andere zu verstehen, indem er die beobachtete Handlung, in Beziehung zu seinem eigenen, bislang unbekanntem, weil angeborenem, Handlungsrepertoire setzt, indem er eine Ähnlichkeitsrelation erzeugt, wodurch das eigene Handeln reflexiv zugänglich wird. Um nun Neues aus diesem Repertoire zu beziehen, stützt sich Rizzolatti auf die These von R. W. Byrne (vgl. 1999), nachdem das neuronale Wissen in elementare Handlungssequenzen, sogenannte ‚Strings‘, zerlegt (*parsing*) wird und durch eine Permutation des bereits Gewussten im ‚Observer‘ in weitere Ähnlichkeitsbezüge neu angelegt. Die Problematik, dass Wissen bereits vorausgesetzt wird, bleibt jedoch.

Dass *erste* Erkenntnis gerade nicht durch einen nachahmenden Spiegelprozess zustande kommt, der *angeborene* Inhalte wechselseitig transferiert, zeigen Forschungserkenntnisse einer neueren und breitangelegten Studie mit Babys in unterschiedlichen Altersstufen. Diese konnten belegen, dass die in den 70er Jahren von Meltzoff und anderen in Wiederholungsstudien untersuchten Neugeborenen nicht wie bisher gedacht zur Nachahmung fähig sind. Das vermeintlich imitative Verhalten der Babys äußerte sich durch grundlegende Fehler im Forschungsdesign, welches dazu führte, dass die beobachteten Daten überinterpretiert wurden. Die Studienerkenntnisse konnten weiterhin zeigen, dass Babys zur Imitation faktisch erst im Alter von 6 Monaten in der Lage sind (vgl. Oostenbroek et al. 2016) und nicht, wie Meltzoff vermutete, bereits in den ersten Lebenstagen. Diese grundlegend neuen Erkenntnisse von Oostenbroek et al. stimmen mit jenen Tomasellos überein. So konnte dieser zeigen, dass Kinder mit 6 Monaten beginnen, dyadisch mit ihrer Umwelt zu interagieren, indem sie die Joint Attention einüben und sich mit Gegenständen zu identifizieren lernen. Diese Fähigkeit wurde als logische Konsequenz einer wechselseitigen Identifikationsleistung beschrieben, nach der Individuen anfänglich wechselseitig identisch sein müssen. Ab 9 Monate beginnen Kinder dann faktisch in triadische Beziehungen einzutreten, was wiederum auf ein symbolisches Wissen und einer Selbst-Anderer Trennung hinweist (2006, 84 f.). Anzumerken ist, dass Tomasellos Zeitermittlung nicht mit Oostenbroeks et al. exakt übereinstimmen muss, denn, worauf es ankommt, ist der Nachweis eines

konstruktiven Charakters von Nachahmung und Imitation, und nicht der von angeborenen Schemata.

Wenn Nachahmung und Imitation durch ‚intrinsically meaningful behavioral signals‘ nicht als Erklärungsmodell des (mitfühlenden) Verstehens qua Nachahmung und Imitation anderer in der frühkindlichen Entwicklung herangezogen werden können, dann muss davon ausgegangen werden, dass das Kind zu dieser Fähigkeit auf Grundlage einer epistemischen Folie gelangt, die noch vor aller inhaltstragenden Funktions- und ‚Response‘-Schemata gelangt, die eine innerartliche Verschränkung garantiert. Die Überlegung müsste dann dahin gehen, dass sensorische, motorische und affektive Muster (*pattern*) und jene der Verarbeitung von Gefühlen auf Grundlage der ‚wechselseitig identischen‘ Struktur von Individuen im sozialen Austausch *sukzessive* zu einem neuronalen *Gesamtkomplex* gebunden (*binding*) werden, auf Basis jenes eine stabile Selbst-Anderer Trennung möglich ist.

Das heißt, noch vor der eigentlich eintretenden Fähigkeit des verstehenden Nachahmungs- und Imitationshandelns werden einzelne sensorische, motorische und affektive Muster in Ego und Alter funktions- und bedeutungsfrei aktiviert. Aufgrund von Umwelteinflüssen (Indizes) werden diese allmählich kreuzmodal verbunden, um dadurch wiederum für die *eigentliche* mentale Spiegel-Simulation zur Verfügung stehen zu können, die ein allmähliches intentionales Verstehen ermöglichen. Ein vom anderen getrenntes Selbst entwickelt sich dadurch sukzessive in der sozialen Interaktion und zwar aufgrund einer neuronalen Struktur, die zu dem Anderen einerseits wechselseitig identisch ist, jedoch aufgrund der raumzeitlichen Unterscheidungsweisen eine Differenz quasi synchron immer schon miteinspielt.

Spiegelneurone könnten diese Aufgabe erfüllen, insofern sie nicht ausschließlich inhaltsgeronnene symbolische Muster neuronal spiegeln, sondern bereits vor aller inhaltlichen Transferleistungen zuallererst eine innerartliche Verschränkung garantieren.

Dass die Entwicklung eines Selbst im dialektischen Verhältnis von Identität und Differenz bzw. jener von Allgemeinem und Besonderen entsprechend dem Superpositionsprinzip sich konstruktiv und sukzessive vollziehen muss, zeigt die frühkindliche kommunikative und kognitive Entwicklung.

Aber auch das Verhalten der Makaken im Experiment lässt auf ein rudimentär entwickeltes reflexives Selbst schließen, jedoch sind die einzelnen wiedererkannten Handlungen kreuzmodal nicht zu einen Gesamt-Komplex als eines Selbst-Identischen gebunden, aufgrund jener Bindung der Affe sich mit sich selbst und anderen innerhalb seiner Spezies als

wechselseitig identisch zu verstehen wüsste. Deren Selbst ist insofern rudimentär entwickelt. Im Affen, aber auch bei Kindern innerhalb einer Entwicklungsstufe, erschöpft sich dieser Gesamt-Komplex in der mentalen Repräsentation dessen, was sie in den einzelnen Handlungen wiederzuerkennen vermögen. Die spezifische wiedererkannte Handlung und ihre möglichen Variationen im broaded congruent Feuermodus repräsentieren in ihrer Eigenart quasi ein Teil-Selbst. Mit Freud könnte man es analog, in der Sprache der Libido, als ungebundene Partial-Triebe bezeichnen. Die spezifische Teil-Handlung *ist* das Selbst, welches ausschließlich in Relation zu den Variationen ihrer Handlungen *als ein solches* wahrgenommen werden kann. Der Rest des Körpers scheint immer erst dann auf, wenn eine weitere Spiegelung einer Teilhandlung und ihre Variation dies erfordert. Von einer kontinuierlich wahrgenommenen somatischen Hintergrundwahrnehmung, wie Tomasello sie versteht, ist insofern schwer auszugehen. Ein wie auch immer gearteter neuronaler Gesamt-Komplex kreuzmodal verbundener Wahrnehmungen wäre dagegen nicht nur in der Lage, den Körper in seiner Ganzheit zu repräsentieren, sondern auch eine Differenz davon zu ziehen, was er nicht ist: seine gesamte Umwelt und den anderen eingeschlossen. Die Grenzen dieses Selbstbezugs ist immer schon ein Selbst-Identisches Ich.

Die Umwelt des Affen erstreckt sich dagegen auf jene Bereiche (*content*), die seiner spezifischen Handlungen korrespondieren. Nicht darüber hinaus. Ist der Körper einmal erobert, dann bewegt sich nicht bloß ein Bein oder eine Hand. Der Körper wird sich selbst zum Beweger in Raum und Zeit dessen, was er nicht ist. Dadurch wird er sich notwendig selbst zum Zeichen, das in Relation zu etwas und für etwas steht. Die dadurch eingeleitete nicht stillstellbare Iteration des Selbst erzeugt wiederum jene abstrakt-theoretischen Welten, wie sie im abduktiven Schluss beschrieben werden.

In jedem dieser Teil-Prozesse ist die Wechselwirkung mit dem Anderen konstitutiv für die Bildung und Ausdifferenzierung eines mit sich selbst identischen Subjekts. Das gilt selbst für den Affen, der seine Handlung insofern wiederzuerkennen vermag, insofern sie eine neuronal *spezifisch-identische* Eigenart seiner Gattung entspricht, mit jener er sich, in einer eben spezifischen Weise, verbunden erfährt.

Was den Menschen vom Affen und anderen höheren Tieren durch seine Fähigkeit in der Ontogenese eins aufs Neue spielerisch einen wechselseitig identischen Bezug zu anderen generieren zu können, unterscheidet, ist eines der großen Fragen der Neuroscience, die nur

schwerlich aber dennoch allmählich den paradigmatischen Übergang von einer individual-orientierten zu einer ‚sozialen‘ Neuroscience zu vollziehen vermag.

Die Neurowissenschaftlerin Thalia Wheatley kritisiert in ihrem Vortrag des jährlichen Meetings der Cognitive Neuroscience Society in San Francisco diese Sichtweise. Sie sagt: „There’s this assumption that we can understand how the mind works by just looking at individual minds, and not looking at them in interactions. I think that’s wrong“. Indizien dafür sieht sie beispielsweise darin, dass isolierte ‚Gehirne‘ krank werden. „That’s a hint that it’s not just that we like interaction“, denn sozialer Austausch ist insofern fundamental, als dass er uns körperlich wie geistig gesund hält. „It’s important to keep us healthy and sane“, sagt sie. Denn erst in der Interaktion erschaffen Menschen etwas, so Wheatley abschließend, „that doesn’t just come from me, and it doesn’t just come from you. There’s something special about putting our minds together, about putting our heads together, to create something new that couldn’t have existed before“ (Wheatley 2019, zitiert nach: Sanders 2019, 4).

9. Schluss

Wie funktioniert abduktives Schließen und aus welchen Quellen speist sich diese, ist die Ausgangsfrage dieser Arbeit.

Wenn Abduktion als ein im Eigentlichen monologischer Schlussakt *dialogisch* begründet wird und der Weg der Abduktion als eine die Wirkung erklärende Hypothese im Aufsuchen von Ähnlichkeitsrelationen durch ein *Identisches* fundiert wird, erscheint auf den ersten Blick das eingeebnet, was Abduktion ihrer Sache nach im Besonderen auszumachen scheint.

Die Abduktion ist in Abgrenzung zur Kreativität und der Emergenz einerseits eine besondere Weise der Entstehung des Neuen, indem sie durch eine Hypothese syllogistisch ein neues Zeichen einführt, das es zuvor nicht gab, auf der anderen Seite zeigt sich in dieser Besonderung aber auch das Moment des Allgemeinen, da es das menschliche Denken, Handeln und Wahrnehmen schlechthin ermöglicht, indem sie aus einem Möglichkeitsraum schöpft, der als jenes Allgemeine, Denken wiederum erst möglich macht.

Abduktives Schließen beschreibt somit eine Universalie des menschlichen Denkens, und somit auch des Mensch-Seins schlechthin, insofern ausschließlich in Zeichen gedacht werden kann, wie Peirce sagt. Dementsprechend ist Abduktion weit mehr als eine pragmatische Strategie des Forschers oder eine Praxis, Rätsel oder Probleme zu lösen, die zu ungenau ist, als dass sie der formalen Logik standhalten können. Letztere fußt auf etwas, das es eben zu ergünden gilt, worauf die Abduktion eklatant hinweist. In der formalen Praxis äußert sie sich zwar als eine „Inference to the best explanation“ (vgl. 1965), wie Harman sagt, jedoch verweist allein schon der Umstand, nichts anderes als jene vagen und fallibelen Erklärungen, die Abduktion anzubieten vermag, annehmen zu müssen, auf die Eröffnung eines Möglichkeitsraums, der in weiterer Erfahrung induktiv und deduktiv geschlossen werden kann. Insofern ist die Diskussion um die Frage ihrer Validität und Objektivität aufgrund der Alternativlosigkeit, Sicherheit einfangen zu können, bereits ein sinnloses Unterfangen. Ausschließlich durch die Chance, auf diesen epistemischen Möglichkeitsraum möglicher Erklärungsmodelle zugreifen zu können und der forscherschen Erfahrung, dass ihrer Hypothesen öfters richtig als falsch liegen, behält sie überhaupt nach wie vor an forschungstechnischem Interesse.

Die Abduktion verweist in ihrer logischen Struktur auf eine Bewegungsdynamik des Neuen, die hier in der Dialektik von Identität und Differenz bzw. Ikonizität verstanden wird. Für das interpretative Paradigma – von der Hermeneutik, zur Literaturwissenschaft und Kunst bis hin

zur Kriminalistik – und insbesondere für die qualitative Sozialforschung scheint die Begründungspflicht nach ihrer Validität und Objektivität insofern nicht wesentlich von Belang. Im Schlepptau der Abduktion vollzieht sich ihre Arbeit im ‚business as usual‘, ohne ihre Bewegungsdynamik vollends durchdringen zu können, jedoch mit dem feinen Unterschied, dass mit der Abduktion die bislang ständig unter Verdacht der Willkür stehenden Interpretationen der Hermeneutik ein den Naturwissenschaften analoges, Hard-Facts generierendes Fundament implizit doch angestrebt wird. Verstehen nähert sich damit der Logik des vermeintlich Faktischen an, obwohl Peirce eine strikte Trennung zwischen Erklären und Verstehen selbst nie vollzogen hat, zumal diese der Theorie der Zeichen als auch der hier gesetzten sozialen Logik von Identität und Differenz widerspricht.

Erkenntnis und Erfahrung vollziehen sich in einer relationalen Struktur, für jene die Abduktion in ihrer Besonderung steht. Forschungslogisch wird damit explizit, was gute und vor allem empirische Forscher, aber auch der Alltagsverstand unablässig tun. Menschen denken in Ähnlichkeitsrelationen, unabhängig davon, ob der Forschungsgegenstand nun der Kunst, der Gesellschaft oder dem verstehenden Nachvollzug des Zusammenspiels physikalischer Entitäten entspricht.

Wie diese menschliche Fähigkeit, Beziehungen abduktiv erkennen zu können, funktioniert, aus welcher Quelle diese sich speist und welche Konsequenzen daraus für einen Begriff des Sozialen abgeleitet werden kann, soll Aufgabe dieser Arbeit sein. Allein bei der Frage, was Abduktion im Besonderen überhaupt sein soll, fielen bei Peirce die Erklärungen vielfältig aus: Mal definiert er sie mehr analytisch (vgl. CP 5.171), ein anderes Mal mehr literarisch und voller Pathos (Peirce MS 692). So Peirce versteht Abduktion aber auch im Rahmen von Forschungspraxen als eine „Economy of Research“ (Rescher 1976) und mal als Prozess der Wahrnehmung schlechthin und wieder ein anderes Mal als eine Seinsweise, die Bewusstsein selbst hervorzubringen vermag, indem ein Ego ein Non-Ego abduziert. Doch was sie bei ihm im Kern stets ausmache, ist in der weitreichenden Logik des Zeichens selbst vorgegeben, die von Sozialität nicht getrennt zu betrachten ist. Dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von jenen Forschungsbereichen, wie sie von der Kreativitätspsychologie oder der Emergenzforschung betrieben werden.

Sie beschreibt genau jene Logik des Übergangs von einem Zeichen zum anderen im menschlichen Denken, die Peirces gesamte Philosophie überzieht. Peirce setzt sogar die Abduktion mit seiner Lehre des Pragmatizismus gleich (CP 5.196). Abduktion ist das in Zeichen

sich vollziehende Denken, Wahrnehmen und Handeln und damit die Genese von Erkenntnis selbst. Und insofern Menschen eben kommunizieren müssen, um sich als solche und ihre Umwelt erkennen zu können, ist Abduktion grundlegend sozial, indem sie auf einen Möglichkeitsraum zugreift, den es zu hinterfragen gilt. Doch ‚sozial‘ darf hier nicht im verkürzten Sinne eines Transfers von Zeichen im Rahmen eines Sender- Empfänger Modells missverstanden werden. Vielmehr muss die Frage gestellt werden, was Menschen überhaupt aneinanderbindet, was sie logisch, epistemisch, neuronal, anthropologisch und eben auch soziologisch verbindet, das über einzelne Dispositionen und ihre Differenzen hinausgeht. Der mühelose Einbruch der Thematik in interdisziplinäre Forschungsbereiche verweist auf ein fundamental soziales Prinzip der Erkenntnisgenese. Der über diese Arbeit hinausgehende Forschungsbereich ist damit explizit bereits schon vorgegeben.

Damit verweist der unscheinbare Dreisatz der Abduktion auf eine Bewegungsdynamik der Entstehung des Neuen, die frappierend auf Sozialität hinweist. Durch die aufzuklärende Verortung jener Bewegungsdynamik im menschlichen Denken, Handeln und Wahrnehmen, die Sozialität zu begründen scheint, versucht diese Arbeit einen Beitrag zur Frage der Entstehung des Sozial-Neuen zu leisten.

Zur Beantwortung dieser Frage führte der Weg durch eine kritische Analyse prominenter methodologischer und forschungstheoretischer Ansätze, zu sozialphilosophischen Fragestellungen zur Bewusstseinsproblematik und soziologischen Tauschtheorien bis hin zu psychologischen Ansätzen zur Kreativität und anthropologischen sowie neurowissenschaftlichen Erklärungsweisen von Sozialität. Die Abduktion und ihre zeichentheoretischen Implikationen bildeten bei dieser Untersuchung die alles überziehende Kontrastfolie.

Die Schlussfolgerung endet in der Annahme einer sozialen Logik der Wechselwirkung, in der Denken, Wahrnehmen und Handeln sich offenbar nur vordergründig in Modi der Differenz, Ähnlichkeitsrelationen und Funktionsbeziehungen vollziehen. Sozialität, so die Antwort, muss sich wechselseitig zweckfrei vollziehen, um Relationen überhaupt aufbauen zu können. Dazu ist eine Struktur der Interindividualität von Nöten, in der Individuen sich anfänglich wechselseitig identisch sein müssen.

Denken, Wahrnehmen und Handeln in Differenzen, so die weitere Überlegung, speist sich offenbar durch einen Möglichkeitsraum, den ein wechselseitig identisch Sein erst stiften muss. Und auch dann ist das Identische nicht bloß ein das Differentie induzierendes Moment, auf

welches sich zu Beginn aller Erkenntnis, Unterschiede formieren können. Identität und Differenz bleiben offenbar auf allen Aggregierungsebenen des Sozialen dialektisch verbunden, insofern beide Momente auch empirisch nachweisbar sind.

Dem geht die ausgiebig diskutierte logisch-epistemische Problematik voran, dass, wann immer gedacht, gehandelt oder etwas wahrgenommen wird, der Unterschied bzw. die Regel, auf der das abduktiv gewonnene Zeichen gründet, immer schon, quasi uneinholbar, im Rücken des Beobachters da zu sein scheint. Auch Humboldt erkannte diese Paradoxie, wenn er sagt: „Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache; um aber die Sprache zu erfinden, müsste er schon Mensch seyn“ (Humboldt 1963, 11).

Dies verweist auf eine paradoxe *Einheit* von Identität und Differenz, in der weder das Differente, noch das Identische ausschließlich für die Genese des Sozial-Neuen verantwortlich sein kann. Eine Logik, die *beide* Momente in einem *Modell der Sozialität* zu verbinden in der Lage wäre, konnte in den untersuchten Ansätzen und Modellen entweder nur implizit oder residual ermittelt werden. Theorienvielfalt herrscht dagegen über beide Momente als konkurrierende Entitäten.

In der analytischen Philosophie wird die Logik der Identität als inhaltsleere Hülse verstanden. Aus ihr könne kein Inhalt erwachsen, so der grundlegende Tenor. Hinzu kommt, dass Denken sich vordergründig tatsächlich in Differenzen bzw. Ähnlichkeitsrelationen vollzieht, wie par excellence bei Peirce zu sehen ist. Die Logik der Identität wird bei Peirce dagegen im Vorhinein ausgeklammert, da er an Kant anlehnd ein transzendental Erstes tunlichst vermeiden wollte. Zur Geltung kommt es bei Peirce vielmehr durch eine unendliche Annäherung und Akkumulation des Möglichkeitsraums alles Erkennbaren im Rahmen einer systematisch organisierten, bis zum Sankt-Nimmerleins-Tag forschenden, Scientific Community. Auch Humboldt sieht das wie Peirce, wenn er sagt, „dass der wahre Zweck des Menschen, die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen“ anstrebt. Jedoch, so Humboldt weiter, ist zu dieser Bildung „Freiheit die erste und unerlässliche Bedingung“ (Humboldt 1986, 10). Und mit ‚Freiheit‘ meint Humboldt den Möglichkeitsraum der Erkenntnis, als eine anfängliche Undifferenziertheit und Gleichheit unter den Menschen. Der Mensch muss also paradoxal bereits Mensch sein, um Mensch werden zu können. Identität und Differenzierung sind damit dialektisch verflochten. Frappierend offenbart sich diese Problematik besonders in Debatten des Selbstbewusstseins, im Bindungsproblem der Neurowissenschaft und in soziologischen Interaktionstheorien.

Obwohl die Verbindung von Identität und Differenz paradoxal anmutet, heißt dies nicht, dass sie analytisch nicht zu fassen ist, zumal sie empirisch allgegenwärtig ist. Analytisch ergeht daraus der Schluss einer immer schon vorständigen Logik der Differenz.

Mit Rancière kann sie im Folgenden auch auf die Sphäre des Sozialpolitischen angewandt werden. Er sagt: „Die Gleichheit ist kein Gegebenes, das die Politik einer Anwendung zuführt, keine Wesenheit, die das Gesetz verkörpert, noch ein Ziel, das sie sich zu erreichen vornimmt: Sie ist nur eine *Voraussetzung*, die in den Praktiken, die sie ins Werk setzen, erkannt werden muss" (Rancière 2002, 44 f.; Hervorhebung: A. H.). In Rancières Sinne kann man dies auch umgekehrt formulieren: Wenn dem Menschen durch ein staatliches Grundrecht seine universelle Gleichheit untereinander zugesichert wird oder zugesichert werden muss, dann wird im erklärten Ziel der Gleich-Macherei eine vermeintlich natürliche Herrschaft des Unterschieds und der Differenziertheit unter den Menschen bestätigt. Die qua Gesetz verordnete unteilbare Gleichheit wird durch ihr gutgemeintes Ziel, diese Gleichheit anzustreben zu wollen, zu einem verwässerten, partikulär gemeinten Gleichheits*gebot* der *Chancen*, wodurch der Unterschied unter den Menschen, der im Grunde lediglich in seiner Besonderheit besteht, zu einer universellen Andersheit erhoben wird. Sobald das ‚wechselseitig Identische‘ Thema wird, ist der Unterschied erzeugt. Zu deren Gültigkeit muss das Identische allerdings immer schon Gültigkeit besitzen.

Empirisch zeigt sich das Verhältnis von Identität und Differenz auch im aktuellen politischen Geschehen. Ihre diffizile und fragile Verknüpfung zeigt die sogenannte Black Lives Matter Campagne gegen Rassismus in den USA. Diese kann derart verstanden werden, dass allein durch die Forderung in der Kampagne der anzuerkennenden Gleichheit unter der weißen Bevölkerung ihr eigenes Anderssein damit unterschrieben wird. Dabei liegt ihre Forderung im Eigentlichen darin, die ethnische Besonderung eben nicht zu einer allgemeinen Andersartigkeit unter den Menschen aufsteigen zu lassen. Genau das wird aber vollzogen, indem der unteilbaren Universalie im Identischen eine *Eigenschaft* durch die bloße Forderung zugewiesen wird, wodurch das eigentlich Undifferenzierbare zu einer *Besonderung* des Allgemeinen und somit zu einer Differenz unter den Menschen wird. Das Universell-Identische an sich zu thematisieren, wie etwa im alternativen Slogan ‚lives in *general* matter‘, verfällt jedoch zu einer leeren, nichts aussagenden Hülse, welche die erfahrene und gefühlte soziale Ungleichheit nicht aufzuheben vermag. Das wechselseitig Identisch-Sein kann,

paradoxerweise, als universell erst dann vorausgesetzt werden, wenn sie nicht zum Thema gemacht wird. Dann aber bleiben die Unterschiede im Besonderen jedoch bestehen.

In der Black Lives Matter Campagne drückt sich die Forderung nach Gleichheit im eigentlich immer schon Gleichen aus. Dabei besteht eine Kluft zwischen der Forderung nach Anerkennung des spezifisch Identischen der Rechte bis hin zu der nach einem universellen, wechselseitig Identischen, das im Mensch-Sein schlechthin besteht. Die Chancen der Umsetzung könnten einerseits im aktiven Kampf um die Ausmerzung der Unterschiede bestehen oder in einem ‚Acting as Equal‘ (siehe etwa das Beispiel: Rosa Parks). Erstere speist sich aus einem Differenzdenken, letztere im Denken des immer schon Gleich-Seins.

So zeigt gerade die geschichtliche Entwicklung der Grundrechte, dass auch der steinig erkämpfte Weg, ausgehend vom Differenten zu einer selbstverständlichen, nicht weiter hinterfragbaren, Universalie, von Erfolg gekrönt sein kann, wobei ein Bestehen dieser Universalie des Identischen auch dann immer schon vorausgesetzt werden muss. Hier zeigt sich der Kampf etwa in der Forderung des uneingeschränkten Rechts auf Leben, der Abschaffung der Sklaverei und Rassentrennung, im Umwelt- und Tierschutz, der nach staatlicher Wohlfahrt oder auch im Frauenwahlrecht.

„Die Gleichheit, [...] ist also zum einen eine im vorpolitischen Sinne gegebene und verflüchtigt sich in dem Moment ihrer Verifizierung [...]“ (Eggers 2016, 207). Epistemisch kommt in dem Moment, wo das Identische gedacht, gehandelt und wahrgenommen wird, unweigerlich die Differenz zum Vorschein, wodurch Subjektivierung und Individuierung eingeleitet wird (vgl. Eggers 2016, 207).

Sozialontologisch ergeht daraus der Schluss, dass der Möglichkeitsraum allen Denkens, Wahrnehmens und Handelns zu Beginn aller Erkenntnis in einer wechselseitig identischen Sozialbeziehung quasi *virtuell* vorweggenommen werden muss, um ein Differentes überhaupt denkend einleiten zu können. Umgekehrt ausgedrückt: Mit Einzug der Differenz greift diese auf den Möglichkeitsraum der wechselseitig identisch Seienden zu.

Die Entstehung von Differenzen, von Ähnlichkeitsrelationen und Funktionszusammenhängen verweist damit auf ein wechselseitiges Identisch-Sein von Individuen, auf ein dialektisches Verhältnis von Ikonizität und Identität, die Sozialität begründet.

Auf evolutionsbiologischer Ebene der innerartlichen Verständigung zeigt sich dies, insofern Individuen sich als einer *Art* zugehörig erfahren können. Noch vor aller Inhalte wird eine epistemische Konstellation geschaffen, durch welche Entitäten der erfahrbaren Welt in

Differenz zu sich und den anderen erfahrbar werden. Denken, Wahrnehmen und Handeln vollzieht sich dadurch als eine nicht hintergehbare genuin anthropozentrische Sicht auf die Welt im selbst-identischen Ich.

Empirisch konnten dafür auf unterschiedlichen Aggregierungsebenen von Natur- und Sozialwissenschaft deutliche Indizien gefunden werden: Kinder benötigen ein soziales Milieu wechselseitiger Gleichheitsverhältnisse in Form von Wertschätzung auf Augenhöhe, um ein freiheitliches Denken, Fühlen und Erfahren potentieller Möglichkeiten entwickeln zu können, um auf dieser Grundlage wiederum sich selbst ausdifferenzieren zu können. Die soziale Tauschbeziehung muss demzufolge auf Zweckfreiheit fundieren, um ökonomisch zweckorientiert sich vollziehen zu können. Und auf neuronaler Ebene weisen Spiegelneurone auf eine epistemische Struktur von wechselseitig identischen Individuen hin, deren Verursachung, durch eine mentale Simulation der Handlungen und Emotionen des anderen, den Unterschied in Ego aufscheinen lassen.

Erkenntnis und Bedeutung, so die These, speisen sich demnach nicht primär aus einem Verständnis der fortschreitenden Differenzierung, wie sie von den klassischen soziologischen Theoriebildungen der sozialen und funktionalen Differenzierung bei Spencer, Durkheim, Bourdieu oder Luhmann und letztlich auch von Peirce zu finden sind und wie sie auch nach wie vor noch in der soziologischen Theorielandschaft dominant präsent sind. Erkenntnis und Bedeutung speisen sich vielmehr durch eine wechselseitige Abhängigkeit von Identität *und* Differenz, deren Zusammenspiel und Wirkverhältnisse jedoch unzureichend erforscht sind.

Das Konkurrenzverhältnis von Theorien der Identität und Differenz scheint sich in der vermeintlichen logischen Unvereinbarkeit zu speisen. Denn wenn Identitäts- *und* Differenztheorien vermeintlich stets von einer Differenz ausgehen, besitzt das Identische selbst keine eigenständige Logik. Es bleibt vielmehr ein irrales und kontraintuitives Regulativ, dessen Annäherung an ein Selbst-Identisches im Bannkreis sukzessiver Ausdifferenzierung nie vollendet zu sein scheint. In Folge muss dann aber auch das Differenten in seiner – auf das Identische gründenden – Logik dabei weitgehend unverstänlich bleiben, da jede Beobachtung oder Theorie, so Hellmann, ihr Geschäft mit der Unterscheidung dessen beginnt, was sie beobachtet (vgl. Hellmann 1996, 489). Woher die Relation kommt und was sie antreibt, bleibt unklar. Das wäre nicht weiter ein Problem, wenn daraus nicht ein ontologisches Prinzip der Differenz gemacht werden würde. Das Evidente wird dabei oft genug in den Dingen, und nicht über den ‚Umweg‘ der Sozialität gesucht. Dabei bleibt aber

unberücksichtigt, woraus sich eigentlich die schier unendliche Möglichkeitsvielfalt der Differenz in Theorien speist, wenn nicht durch etwas Identisches. An dieser Stelle kann wieder auf die südfranzösische Szenerie zurückgegriffen werden. Denn differenzorientiert lassen sich die Weingeschenke dort nicht erklären, obwohl diese als Gegenstände selbstverständlich auf etwas Besonderes hinweisen, das normativ die Szenerie als solche begrenzt. Als Gegenstand bleibt der Wein als solches ein potentiell austauschbarer Gegenstand; er ist bloß kontingent, aber selbstverständlich nicht zwingend erforderlich zur Reproduktion von Sozialität. Woraus die Motivation der Gäste sich dann aber speist ist fraglich. Im Wein als Wein ist sie jedoch nur residual zu erschließen. In diesem Tauschakt wird Abduktiv vielmehr ein Wagnis unter den Gästen eingegangen, das rational vorerst nicht zu begründen ist und durch welches sich Sozialität erst transformieren kann. Denn wie sollte dieser Tauschakt anders zu erklären sein, als dass die Gäste auf einen Möglichkeitsraum zugreifen, der sie, noch vor aller Regularien und Konventionen, mit etwas verbindet, das sie innerartlich immer schon gemeinsam haben?

Literaturverzeichnis

- Albert, H. (2003): *Münchhausen oder der Zauber der Reflexion*, S. 129-165, in: Kritik des transzendentalen Denkens: von der Begründung des Wissens zur Analyse der Erkenntnispraxis, J. C. B. Mohr Verlag.
- Alkemeyer, T. und Buschmann, N. (2016): *Praktiken der Subjektivierung – Subjektivierung als Praxis*, S. 115-136, in: H. Schäfer (Hrsg.), Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm (2016): transcript Verlag.
- Amabile, T. M. und Pillemer, J. (2012): *Perspectives on the Social Psychology of Creativity*, S. 3-15, in: The Journal of Creative Behavior, 46 (1).
- Andermatt, A. (2007): *Semiotik und das Erbe der Transzendentalphilosophie: die semiotischen. Die semiotischen Theorien von Ernst Cassirer und Charles Sanders Peirce im Vergleich*, Königshausen und Neumann.
- Anderson, D. (1986): *The Evolution of Peirce's Concept of Abduction*, S. 145-164, in: Transactions of the Charles S. Peirce Society 22.
- Apel, K.-O. (2016): *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Suhrkamp.
- Atkinson Q. D., 2011: *Phonemic Diversity Supports a Serial Founder Effect Model of Language Expansion from Africa*, S. 346-349, in: Science 15, Vol. 332 No. 6027.
- Ayim, M. (1974): *The Rational Instinct*, S. 34-43, in: Transactions of the Charles S. Peirce Society, 10 (1).
- Backman, M. E. und Tuckman, B. W. (1972): *Remote Associates Test by Sarnoff A. Mednick and Martha T. Mednick*, S. 161-162, in: Journal of Educational Measurement, 9 (2).
- Baer, J. (1998): *The Case for Domain Specificity of Creativity*, S. 173-177, in: Creativity Research Journal 11 (2).
- Baker, L. Rudder. (2003): *The difference that self-consciousness makes*, S. 23-39, in: K. Petrus (Hrsg.), On Human Persons: Metaphysical Research, Volume 1, Ontos Verlag.
- Balog, A. (2001): *Neue Entwicklungen in der soziologischen Theorie*, Lucius und Lucius Verlag.
- Bates, E., Camaioni, L. und Volterra, V. (1975): *The Acquisition of Performatives Prior to Speech*, S. 205-226, in: Merrill-Palmer Quarterly of Behavior and Development, 21 (3).
- Baudrillard, J. (1982): *Der symbolische Tausch und der Tod*, Verlag Matthes und Seitz.

- Bauer, J. (2005): *Warum ich fühle, was Du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, Hoffmann und Campe Verlag.
- Bayram, N. und Zaboura, N. (2006): *Sichern Spiegelneurone die Intersubjektivität?*, S. 173-188, in J. Reichertz, N. Zaboura (Hrsg.), *Akteur Gehirn – oder das vermeintliche Ende des handelnden Subjekts. Eine Kontroverse*, Springer VS Verlag.
- Beckermann, A. (2004): *Identität, Supervenienz und reduktive Erklärbarkeit – Worum geht es beim Eigenschaftsphysikalismus?*, S. 390-403, in: W. Hogebe in Verbindung mit J. Bromand (Hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen: XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Bonn, 23.-27. September 2002. Vorträge und Kolloquien*, Akademie Verlag.
- Benkel, T. (2007): *Die Signaturen des Realen. Bausteine einer soziologischen Topographie der Wirklichkeit*, UVK Verlagsgesellschaft.
- Bernhard, H. (1987): *Was bedeutet Poppers Drei-Welten-Lehre?* S. 99-117, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41 (1).
- Beyer, C. (2006): *Subjektivität, Intersubjektivität, Personalität: Ein Beitrag zur Philosophie. Ein Beitrag zur Philosophie der Person*, Verlag Walter de Gruyter.
- Böttigheimer, C. (2018): *Bedingungslos anerkannt: Der Beitrag des Glaubens zur Persönlichkeitsbildung*, Verlag Herder.
- Boll-Klatt, A. und Kohrs, M. (2018): *Konfliktpathologie: Von Freuds ödipalem Konflikt zur Konfliktachse der Operationalisierten Psychodynamischen Diagnostik (OPD)*, S. 227-247, in: *Praxis der psychodynamischen Psychotherapie. Grundlagen – Modelle – Konzepte*, Schattauer Verlag (Klett).
- Bonfantini, M. (2000): *Die Abduktion in Geschichte und Gesellschaft*, S.235-247, in: U. Wirth (Hrsg.), *Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles Sanders Peirce*, Suhrkamp.
- Bonfantini, M., 1988: *Semiotik und Geschichte: eine Synthese jenseits des Marxismus*, S. 85-95, in: *Zeitschrift für Semiotik* 10.
- Bonfantini, M. und Proni, G. (1985): *Raten oder nicht raten?*, S. 180–202 in: U. Eco und T. A. Sebeok (Hrsg.), *Der Zirkel oder im Zeichen der Drei – Dupin, Holmes, Peirce*, Fink-Verlag.
- Bongärts, G. (2008): *Verdrängungen des Ökonomischen: Bourdieus Theorie der Moderne*, transcript Verlag.
- Bourdieu, P. (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag.

- Bourdieu, P., (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, P. (1992 a): *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, Schriften zu Politik und Kultur 1, VSA-Verlag.
- Bourdieu, P., (1992 b): *Fieldwork in Philosophy*, S. 15-75, in: Rede und Antwort, Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, P. (1993): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, P. und Wacquant, L. (1996): *Die Ziele der reflexiven Soziologie*, S. 95-249, in: Pierre Bourdieu und Loïc Wacquant: *Reflexive Anthropologie*, Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, P. (1998 a): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, P. (1998 b): *Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes*, UVK Verlag.
- Bourdieu, P. (1999): *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, P. (2004 a): *Science of Science and Reflexivity*, University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. (2004 b): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, P. (2010): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag.
- Bracken, P. J. (2002): *Trauma. Culture, Meaning and Philosophy*, Whurr Publishers Ltd.
- Brandl, J. L. und Esken, F. (2016): *Selbstbewusstsein in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes*, S. 18-29, in: Information Philosophie, 3.
- Brandom, R. B. (2000): *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Suhrkamp Verlag.
- Brannigan, A. und Zwermann, W. (2001): *The Real Hawthorne Effect*, S. 55-60 in: Society 38 (2).
- Brass, M. und Heyes, C. (2005): *Imitation: Imitation: is cognitive neuroscience solving the correspondence problem?*, S. 489-495, in: Trends in Cognitive Sciences, 9 (10).
- Breuer, F. (2010): *Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis*. 2. Auflage, Springer VS Verlag.
- Bruner, J. (1987): *Wie das Kind sprechen lernt*, Huber Verlag.
- Bschor, K. (2012): *Wissenschaft und Realität: Versuch eines pragmatischen Empirismus*, Mohr Siebeck Verlag.

- Butterworth, G. (2003): *Pointing ist he royal road to language for babies*, S. 9-34, in: S. Kita (Hrsg.), *Pointing: Where language, culture, and cognition meet*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Byrne, R. W. (1999): *Imitation without intentionality: using string parsing to copy the organization of behaviour*, S. 63-72, in: *Animal Cognition*, 2.
- Caillé, A. (2005): *Die doppelte Unbegreiflichkeit der reinen Gabe*, S. 157-184, in: F. Adloff und S. Mau (Hrsg.), *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*, Campus-Verlag.
- Carnap, R. (1958): *Beobachtungssprache und Theoretische Sprache*, S. 236–248, in: *Dialectica*, 12 (3-4).
- Cassirer, E. (1969): *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Choi, G. (2008): *Die Universalität der Hermeneutik unter Berücksichtigung der Gadamer-Habermas Debatte*, Dissertation, Mainz.
- Chomsky, N. (1981): *Regeln und Repräsentationen*, Suhrkamp Verlag.
- Chomsky, N. (1973): *Sprache und Geist*, Suhrkamp Verlag.
- Christ, H. (2011): *Empathie und Mustererkennung*, S. 77-92, in: *Systeme*, 25 (2).
- Cohen, R., (1984): *Verhaltenstherapie zu Beginn der achtziger Jahre*, in: H. Heimann und K. Förster (Hrsg.), *Psychogene Reaktionen und Entwicklungen*, Fischer Verlag.
- Collins, R. (1994): *Four Sociological Traditions*, Oxford University Press.
- Crockford, C., Herbinger, I., Vigilant, L. und Boesch, C. (2004): *Wild Chimpanzees Produce Group-Specific Calls: a Case for Vocal Learning?*, S. 221-243, in: *Ethology*, 110.
- Csikszentmihalyi, M. (2007): *Kreativität. Wie Sie das Unmögliche schaffen und Ihre Grenzen überwinden*, Klett-Cotta Verlag.
- Damasio, A. R. (2010): *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, List Taschenbuch.
- Decety, J. und Chaminade, T. (2003): *When the self represents the other: A new cognitive neuroscience view on psychological identification*, S. 577-596, in: *Consciousness and Cognition*, 12 (4).
- Deledalle, G. (2000): *Semiotik als Philosophie*, S. 31-43, in: U. Wirth (Hrsg.), *Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles S. Peirce*.
- Derrida, J. (1993): *Falschgeld. Zeit geben I*, Fink-Verlag.

- Dörner, K. (2004): *Posttraumatische Belastungsstörungen-Neues Fass im Gesundheitsmarkt*, S.327–S328 in: Trauma Berufskrankheit 6, Springer Verlag.
- Dörner, K. (2005): *Posttraumatische Belastungsstörungen: Zurückhaltung angebracht*, S. 334-335, in: Psychiatrische Praxis, 32.
- Dornes, M. (2004): *Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen*, Fischer Verlag.
- Dosse, F. (1996): *Geschichte des Strukturalismus*, Bd. 1, Junius Verlag.
- Dyer, J. H., Gregersen, H. B. und Christensen, C. M. (2008): *Entrepreneur behaviors, opportunity recognition, and the origins of innovative ventures*, S. 317-338, in: Strategic Entrepreneurship Journal, 2 (4).
- Eco, U. (1972): *Einführung in die Semiotik*, Fink-Verlag.
- Eco, U. (1985): *Hörner, Hufer, Sohlen*, S. 288–320 in: U. Eco und T. A. Sebeok (Hrsg.), *Der Zirkel oder im Zeichen der Drei – Dupin, Holmes, Peirce*, Fink-Verlag.
- Eco, U. (1987): *Streit der Interpretationen*, Universitätsverlag.
- Eco, U. (1992): *Die Grenzen der Interpretation*, Hanser Verlag.
- Eco, U. (2003): *Kant und das Schnabeltier*, dtv Verlag.
- Eco, U. (2016): *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, Suhrkamp Verlag.
- Edelman, G. M. (1987): *Neural Darwinism. The Theory of Neural Group Selection*, Basic Books.
- Edkins, J. (2003): *Trauma and the Memory of Politics*, Cambridge University Press.
- Eggers, N. E. (2016): *Die Gleichheit der Anderen Politische Subjektivierung und kulturelle Macht bei Jacques Rancière*, S. 193-214, in: W. Hofmann und R. Martinsen (Hrsg.), *Die andere Seite der Politik. Theorien kultureller Konstruktion des Politischen*, Springer VS Verlag.
- Ekman, P. (2010): *Gefühle lesen. Wie Sie Emotionen erkennen und richtig interpretieren*, Springer Verlag.
- Ellmers, S. (2012): *Die Energie der sozialen Physik. Anmerkungen zum Kapitalbegriff von Pierre Bourdieu*, in: I. Elbe, S. Ellmers und J. Eunfinger (Hrsg.), *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*, Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Erny, N. (2005): *Konkrete Vernünftigkeit. Zur Konzeption einer pragmatistischen Ethik bei Charles S. Peirce*, Mohr Siebeck Verlag.
- Esser, H. (2000): *Soziologie. Spezielle Grundlagen*, Bd. 3, Campus Verlag.

- Evans, N., Levinson, S. C. (2009): *The myth of language universals: Language diversity and its importance for cognitive science*, S. 429-48; Diskussion: S. 448-494, in: Behavioral and Brain Sciences, 32 (5).
- Faimberg H. (2009): *Telescoping. Die intergenerationelle Weitergabe narzisstischer Bindungen*, Brandes und Apsel Verlag.
- Feyerabend, P. K. (1978): *Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften*, Vieweg Verlag.
- Fodor, F. (1974): *Special sciences (Or: The Disunity of Science as a Working Hypothesis)*, S. 97-115, in: Synthese, 28 (2).
- Fodor, J. (1983): *The Modularity of Mind. An Essay on Faculty Psychology*, MIT Press.
- Foerster, H. v. (1997): *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*, Suhrkamp Verlag.
- Fogassi, L., Ferrari, P. F., Gesierich, B., Rozzi, S., Chersi, F., Rizzolatti, G. (2005): *Parietal Lobe: From Action Organization to Intention Understanding*, S. 662-666, in: Science, 308 (5722).
- Frank, M. (1984), *Was ist Neostukturalismus?*, Suhrkamp Verlag.
- Frank, M. (2011): *Ansichten der Subjektivität*, Suhrkamp Verlag.
- Freud, S. (1982): *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten. Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse II*, S. 205–215, in: A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey (Hrsg.), Sigmund Freud Studienausgabe, Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik.
- Freud, S. (2007): *Das Unbehagen in der Kultur*, Fischer Verlag.
- Fogassi, L. und Gallese, V. (2002): *The neural correlates of action understanding in non-human primates*, S. 13-35, in: M. I. Stamenov und V. Gallese (Hrsg.), Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language, John Benjamins Publishing Company.
- Foucault, M. (1974): *Die Ordnung der Dinge*, Suhrkamp Verlag.
- Franco, F. und Butterworth, G. (1996): *Pointing and social awareness: declaring and requesting in the second year*, S. 307-336, in: Journal of Child Language, 23.
- Frommer, J. (2008): *Psychoanalyse und qualitative Sozialforschung: Zur Zukunft des Verhältnisses beider Disziplinen*, S. 21-34, in: M. Dörr, H. von Felden, R. Klein, H. Macha und W. Marotzki (Hrsg.), Erinnerung – Reflexion – Geschichte. Erinnerung aus psychoanalytischer und biographietheoretischer Perspektive, Springer VS Verlag.
- Fuchs, F. (2008): *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Verlag W. Kohlhammer.

- Füssel, M. (2003): *Die Rückkehr des ‚Subjekts‘ in der Kulturgeschichte. Beobachtungen aus praxeologischer Perspektive*, S. 141-159, in: S. Deines, S. Jaeger und A. Nünning (Hrsg.), *Historisierte Subjekte – Subjektivierte Historie. Zur Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit von Geschichte*, transcript Verlag.
- Funke, J. (2008): *Zur Psychologie der Kreativität*, S. 31-36, in: M. Dresler und T. G. Baudson (Hrsg.): *Kreativität. Beiträge aus den Natur- und Geisteswissenschaften*, Hirzel Verlag.
- Gadamer, H. G. (1971): *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, S. 57-82, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp Verlag.
- Gadamer, H.-G. (1975): *Wahrheit und Methode*, 4. Auflage, Mohr Siebeck Verlag.
- Gadamer, H. G. (1986): *Hermeneutik I Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke 1, J. C. B. Mohr Verlag.
- Gallagher, S. (2000): *Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science*, S. 14-21, in: *Trends in Cognitive Sciences*, 4 (1).
- Gallese V, Fadiga L, Fogassi L. und Rizzolatti G. (1996): *Action recognition in the premotor cortex*, S. 593-609, in: *Brain*, 119 (2).
- Gallese, V., Fogassi, L., Fadiga, L. und Rizzolatti, G. (2002): *Action representation and the inferior parietal lobule*, S. 334-355, in: W. Prinz und B. Hommel (Hrsg.), *Attention and Performance XIX. Common Mechanisms in Perception and Action*, Oxford University Press.
- Gallese, V. (2009): *Mirror Neurons, Embodied Simulation, and the Neural Basis of Social Identification*, S. 519-536, in: *Psychoanalytic Dialogues*, 19 (5).
- Gardner H. (2011): *Frames of mind: A theory of multiple intelligences*, Basic Books.
- Gazzola, V., Rizzolatti, G., Wicker, B. und Keysers, C. (2007): *The anthropomorphic brain: The mirror neuron system responds to human and robotic actions*, S. 1674-1684, in: *NeuroImage*, 35 (4).
- Gebhardt, E. (1992): *Kreativität und Mündigkeit. Zum gesellschaftspolitischen Stellenwert kreativen Verhaltens*, Deutscher Studienverlag.
- Gelder, T. v. (1992): *Defining ‚Distributed Representation‘*, S. 175-191, in: *Connection Science*, 4 (3-4).
- Giddens, A. (1984): *Interpretative Soziologie. Eine kritische Einführung*, Campus Verlag.
- Glaser, B. G. und Strauss, A. L. (1967): *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*, Verlag Walter de Gruyter.

- Glaser, B. G. und Strauss A. L. (1998): *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung* [deutsche Version von 1967], Huber Verlag.
- Godelier, M. (1999): *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*, Verlag C. H. Beck.
- Goodwyn, S. W., Acredolo, L. P. und Brown, C.A. (2000): *Impact of symbolic gesturing on early language development*, S. 81-103, in: *Journal of Nonverbal Behavior*, 24 (2).
- Gouldner, A. W. (1960): *The Norm of Reciprocity: A preliminary statement*, S. 161-178, in: *American Sociological Review*, 25.
- Grathoff, R. (1974): *Grenze und Übergang. Frage nach den Bestimmungen einer cartesianischen Sozialwissenschaft*, S. 223-242, in: G. Dux, T. Luckmann, *Sachlichkeit: Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Helmuth Plessner*, Springer Verlag.
- Greshoff, R. (2000): *Eine Soziologie oder mehrere Soziologien?*, MS-Verlag.
- Gröbl-Steinbach, E. (2008): *Soziale Welt und Realismus in der soziologischen Theorie*, S. 47-62 in: J. A. Schüle (Hrsg.), *Soziologie, eine multiparadigmatische Wissenschaft*, VS Verlag.
- Grünbaum, A. (1985): *The Foundations of Psychoanalysis*, University of California Press.
- Guilford, J. P. (1967): *The nature of human intelligence*, McGraw-Hill.
- Gugutzer, R., Klein, G. und Meuser, M. (2017): *Vorwort*, S. V-3, in: ders. (Hrsg.), *Handbuch Körpersoziologie, Bd. 2: Forschungsfelder und Methodische Zugänge*, Springer VS Verlag.
- Heinze, T. (2013): *Was sind kreative Forschungsleistungen? Konzeptuelle Überlegungen sowie Beispiele aus der Wissenschaftsgeschichte und bibliometrische Befunde*, S. 29-50, in: T. Heinze, H., Parthey, G. Spur und R. Wink (Hrsg.), *Kreativität in der Forschung: Wissenschaftsforschung Jahrbuch*, Wissenschaftlicher Verlag Berlin.
- Hutchison, W. D., Davis, K. D., Lozano, A. M., Tasker, R. R. und Dostrovsky, J. O. (1999): *Pain-related neurons in the human cingulate cortex*, S. 403-405, in: *Nature Neuroscience*, 2 (5).
- Hickok, G. (2015): *Warum wir verstehen, was andere fühlen. Der Mythos der Spiegelneuronen*, Hanser Verlag.
- Habermas, J. (1969): *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1971 a): *Zu Gadammers ‚Wahrheit und Methode‘*, S. 45-56, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1971 b): *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, S. 120-159, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1984): *Aspekte der Handlungsrationalität, in: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag.

- Habermas, J. (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 1 (2)*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1989): *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*, Suhrkamp Verlag.
- Häusser, L. F. (2012): *Empathie und Spiegelneurone. Ein Blick auf die gegenwärtige neuropsychologische Empathieforschung*, S. 322-335, in: *Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie*, 61 (5).
- Harman, G. H. (1965): *The Inference to the Best Explanation*, S. 88-95, in: *The Philosophical Review*, 74.
- Harten, H-C. (1997): *Kreativität, Utopie und Erziehung. Grundlagen einer erziehungswissenschaftlichen Theorie sozialen Wandels*, Springer Verlag.
- Heidegger, M. (1993): *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag.
- Heintz, B. (2016): „Wir leben im Zeitalter der Vergleichung.“ *Perspektiven einer Soziologie des Vergleichs*, S. 305-323 in: *Zeitschrift für Soziologie*, 45 (5).
- Hellmann, K.-U. (1996): *Differenzierung und Identität: Betrachtungen zum 28. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden*, S. 485-492, in: *Soziale Welt*, 47 (4).
- Henrich, D. (1967): *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Wissenschaft und Gegenwart, 34, Verlag Vittorio Klostermann.
- Hetzl, A. (2002): *Die Gabe der Gerechtigkeit. Ethik und Ökonomie bei Jacques Derrida*, S. 231-250, in: *Pänomenologische Forschungen*, Meiner Verlag.
- Heyes, C. (2010): *Mesmerising mirror neurons*, S. 789–791, in: *NeuroImage*, 51, Erkenntnisnotwendigkeit oder Übergangsstadium?, Wiesbaden: VS Verlag.
- Hillebrandt, F. (2009): *Praktiken des Tauschens. Zur Soziologie symbolischer Formen der Reziprozität*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Hirschauer, S. (2004): *Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns*, S. 73-91, in: K. Hörning sowie H. und J. Reuter (Hrsg.), *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und soziale Praxis*, transcript Verlag.
- Hitzler, R. und Honer, A. (1989): *Vom Alltag der Forschung: Bemerkungen zu Knorr Cetinas wissenschaftssoziologischem Ansatz*, S. 26-33, *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 14 (4).
- Hofer, H.-G. (2012): *Gewalterfahrung, „Trauma“ und psychiatrisches Wissen im Umfeld des Ersten Weltkriegs*, 205–221, in: H. Konrad, G. Botz, S. Karner und S. Mattl (Hrsg), *Terror und Geschichte*, Böhlau Verlag.

- Hoffmann, M. H. G. (2001): *Peirces Zeichenbegriff: seine Funktionen, seine phänomenologische Grundlegung und seine Differenzierung*,
URL: http://works.bepress.com/michael_hoffmann/18/.
- Honneth, A. (1994): *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag.
- Horkheimer, M. und Adorno, T. W. (2006): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag.
- Houser, N. (2000): *Das semiotische Bewusstsein nach Peirce*, S. 44-67, in: U. Wirth (Hrsg.), *Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles S. Peirce*.
- Hunt, L. (2007): *Inventing Human Rights. A History*, W. W. Norton und Company.
- Humboldt, W. v. (1963): *Schriften zur Sprachphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Humboldt, W. v. (1986): *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, Reclam Verlag.
- Husserl, E. (1913): *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 1, Teil 1, Max Niemeyer Verlag.
- Iacoboni, M., Molnar-Szakacs, I., Gallese, V., Buccino, G., Mazziotta, J. und Rizzolatti, G. (2005): *Grasping the intentions of others with one's own mirror neuron system*, S. 0529-0535, in: PLoS Biol, 3 (3).
- Iser, W. (2006): *Von der Gegenwärtigkeit des Ästhetischen*, S. 176-202, in: J. Küpper und C. Menke (Hrsg.), *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*, Suhrkamp
- Ivanova, A. (2018): *Das Verständnis des Menschen in der Psychoanalyse Freuds*, S. 123-134, in: P. Gostmann und P.-U. Merz-Benz (Hrsg.), *Humanismus und Soziologie*, Springer VS Verlag.
- Jacob, N.-C. (2018): *Kreativität und Innovation. Anwendung und Weiterentwicklung der Innovatoren-DNA im Coaching*, Springer Verlag.
- Kamlah, W. und Lorenzen (1967): *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, BI-Wissenschaftsverlag.
- Kant, I. (1787): *Kritik der reinen Vernunft*, Verlag Voltmedia.
- Kapitan, T. (1994): *Inwiefern sind abduktive Schlüsse kreativ?*, S. 144-158, in: H. Pape (Hrsg.), *Kreativität und Logik. Charles S. Peirce und das philosophische Problem des Neuen*, Suhrkamp Verlag.

- Kelle, U. (1994): *Empirisch begründete Theoriebildung: Zur Logik und Methodologie interpretativer Sozialforschung*, Deutscher Studienverlag.
- Kelle, U. (2011): „Emergence“ oder „Forcing“? Einige methodologische Überlegungen zu einem zentralen Problem der Grounded-Theory, S. 235-260, in: G. Mey und K. Mruck (Hrsg.), *Grounded Theory Reader*, 2. Auflage, VS Verlag.
- Kerzel, D., Hommel, B. und Bekkering, H. (2001): *A Simon effect induced by induced motion and location. Evidence for a direct linkage between cognitive and motor maps*, S. 862-874, in: *Perception, Psychophysics*, 63 (5).
- Keysers, C., Kohler, E., Umiltà, M. A., Nanetti, L., Fogassi, L. und Gallese, V. (2003): *Audiovisual mirror neurons and action recognition*, S. 628-636, in: *Experimental Brain Research*, 153 (4).
- Keysers, C., Wicker, B., Gazzola, V., Anton, J.-L., Fogassi, L. und Gallese, V. (2004): *A touching sight: S II/ PV activation during the observation and experience of touch*, S. 335-346, in: *Neuron*, 42 (2).
- Keysers, C. und Gazzola, V. (2006): *Towards a unifying neural theory of social cognition*, S. 379-402, in: *Progress in brain research*, 156.
- Kilner, J. M. und Lemon, R. N. (2013): *What We Know Currently about Mirror*, S. 1057-1062, in: *Current Biology*, 23 (23).
- Kimmerle, H. (2000): *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*, Verlag Königshausen und Neumann.
- Klawitter, J. (1984): *Untersuchung zu den Begriffen Realität, Wahrheit, Gott bei Charles Sanders Peirce*, Dissertation, Würzburg.
- Klußmann, R. und Nickel, M. (2009): *Psychosomatische Medizin und Psychotherapie: Ein Kompendium für alle medizinischen Teilbereiche*, 6., erweiterte und korrigierte Auflage Wien, Springer Verlag.
- Knorr-Cetina, K. (1988): *Das naturwissenschaftliche Labor als Ort der ‚Verdichtung‘ von Gesellschaft*, S. 85-101, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 17 (2).
- Knorr-Cetina, K. (2002): *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, 2. Auflage, Suhrkamp Verlag.
- König, H. (2008): *Gleichschwebende Aufmerksamkeit*, S. 261-265, in: W. Mertens und B. Waldvogel (Hrsg.): *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe*, 3. Auflage, Verlag W. Kohlhammer.

- Kolb, S. M. (2012): *Grounded Theory and the Constant Comparative Method: Valid Research Strategies for Educators*, S. 83-86, in: Journal of Emerging Trends in Educational Research and Policy Studies (JETERAPS), 3(1).
- Krais, B. (2008): *Wissenschaft als Lebensform: Die alltagspraktische Seite akademischer Karrieren*, S. 177–211, in: Y. Haffner und B. Krais (Hrsg.): *Arbeit als Lebensform? Beruflicher Erfolg, private Lebensführung und Chancengleichheit in akademischen Berufsfeldern*, Campus Verlag.
- Krampen, M. (1984): *Die Rolle des Index in den nomothetischen und hermeneutischen Wissenschaften*, S. 1111-1120, in: K. Oehler (Hrsg.), *Zeichen und Realität* Bd. 3 (3).
- Kranz, D. (2004): *Tomasello, M. (2002). Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition (besprochen von Dirk Kranz)*, S. 137-138, in: *Zeitschrift für Pädagogische Psychologie*, 18 (2).
- Kretschmar, O. (1991): *Sozialwissenschaftliche Feldtheorien – von der Psychologie Kurt Lewins zur Soziologie Pierre Bourdieus*, S. 567-579, in: *Berliner Journal für Soziologie*, 4.
- Kuehs, W. (2015): *Mythenweber: Soziales Handeln und Mythos*, Springer VS Verlag.
- Kuhl, P. K. und Andrew N. M.: *Infant vocalizations in response to speech. Vocal imitation and developmental change*, S. 2425-2438, in: *Journal of the Acoustical Society of America*, 100.
- Kuhn, T. S. (1996): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Suhrkamp Verlag.
- Kyaga, S., Lichtenstein, P., Boman, M., Hultman, C., Långström, N. und Landén, M. (2011): *Creativity and mental disorder: Family study of 300 000 people with severe mental disorder*, S. 373-379, in: *The British Journal of Psychiatry*, 199 (5).
- Lakatos, I. (1982): *Die Methodologie der wissenschaftlichen Forschungsprogramme. Philosophische Schriften*, Bd. 1, Vieweg Verlag.
- Lamott, F. und Lempa, G. (2009): *Zwischen Klinik und Politik. Die Wiederentdeckung des Kriegstraumas in Deutschland*, S. 289-294, in: *Psychotherapeut* 54.
- Latour, B. und Woolgar, S. (1986): *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press.
- Laudan, L. (1977): *Progress and its problems. Towards a theory of scientific growth*, Verlag Routledge und Kegan Paul.

- Lauer, G. (2007): *Spiegelneuronen. Über den Grund des Wohlgefallens an der Nachahmung*, S. 137-164, in: K. Eibl, K. Mellmann und R. Zymner (Hrsg.), *Im Rücken der Kulturen*, mentis Verlag.
- Legewie, H. und Schervier-Legewie, B. (1996): *Im Gespräch: Anselm Strauss*, S. 64-75, in: *Journal für Psychologie*, 3 (1).
- Lehmacher, A. T. K. (2013): *Trauma-Konzepte im historischen Wandel: Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Posttraumatic-Stress Disorder in Deutschland (1980–1991)*, Dissertation, Bonn.
- Leithäuser, T. (1991): *Psychoanalytische Methoden in der Sozialforschung*, S. 278-281, in: U. Flick, E. von Kardoff, H. Keupp, L. von Rosenstiel und S. Wolff, (Hrsg): *Handbuch qualitative Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*, Beltz-Psychologie Verlags Union.
- Lehmann, K. (2018): *Das schöpferische Gehirn. Auf der Suche nach der Kreativität – eine Fahndung in sieben Tagen*, Springer Verlag.
- Lehmann, T. (2014): *Mentale Modelle, Emotionen und Emotionsregulation. Empirische Untersuchungen im Kontext des Problemlösens*, Dissertation, Freiburg (Breisgau).
- Lenger, A. und Rhein, P. (2018): *Die Wissenschaftssoziologie Pierre Bourdieus*, Springer VS Verlag.
- Lerner, P. und Micale, M. S., 2001: *Trauma, Psychiatry, and History: A Conceptual and Histiographical Introduction*, S. 1-30, in: M. S. Micale und P. Lerner (Hrsg.): *Traumatic Pasts. History, Psychiatry, and Trauma in the Modern Age, S. 1870-1930*, Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1971): *Strukturelle Anthropologie*, Suhrkamp Verlag.
- Lévi-Strauss, C. (1981): *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Suhrkamp Verlag.
- Lévi-Strauss, C. (1989): *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss*, S. 7-41, in: M. Mauss: *Soziologie und Anthropologie 1*, Fischer Verlag.
- Lewin, K. (1981): *Gesetz und Experiment in der Psychologie*, S. 279-320, in: C.-F. Graumann und A. Métraux (Hrsg.), *Kurt Lewin Werkausgabe Bd. 1. Wissenschaftstheorie I*, Klett-Cotta Verlag.
- Lewin, K. (1982): *Kurt-Lewin-Werksausgabe Bd. 4. Feldtheorie*, C.-F. Graumann (Hrsg.), Klett-Cotta Verlag.

- Liszkowski, U., Carpenter, M., Henning, A., Striano und T., Tomasello, M. (2004): *12-month-old points to share attention and interest*, S. 297-307, *Developmental Science*, 7.
- Liszkowski, U. (2015): *Vorsprachliche Kommunikation und sozial-kognitive Voraussetzungen des Spracherwerbs*, S. 27-28, in: S. Sachse (Hrsg.), *Handbuch Spracherwerb und Sprachentwicklungsstörungen. Kleinkindphase*, Elsevier Verlag.
- Loon, J. v. (2014): *Michel Callon und Bruno Latour: Vom naturwissenschaftlichen Wissen zur wissenschaftlichen Praxis*, S. 99-110, in: D. Lengersdorf, M. Wieser (Hrsg.), *Schlüsselwerke der Science und Technology Studies*, Springer VS Verlag.
- Lorenzer, A. (1970): *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Suhrkamp Verlag.
- Lubart T. I. (1994): *Creativity*, S. 290-323, in: R. J. Sternberg (Hrsg.), *Thinking and problem solving*, Academic Press.
- Lück, S. (2018): *Das Zwischen im Dialog. Eine theoretische, empirische und praktische Annäherung anhand einer Untersuchung der frühen Mutter-Kind-Kommunikation*, Springer VS Verlag.
- Lüdtke, N. (2016): *Die Praxis der Innovationsforschung. Im Spannungsfeld von Wissenschaft, Ökonomie, Steuerung und Organisation*, S. 74-90, in: *Soziologische Revue*, 39 (1).
- Mai, J. E. (2001): *Semiotics and indexing: an analysis of the subject indexing process*, S. 591-622, in: *Journal of Documentation*, 57 (5).
- Maier, G. W., Hülsheger, U. R., Anderson, R. und Steinmann, B. (2018): *Innovation und Kreativität in Projekten*, S. 249-266, in: M. Wastian, I. Braumandl, L. v. Rosenstiel und M. A. West (Hrsg.), *Angewandte Psychologie für das Projektmanagement. Ein Praxisbuch für die erfolgreiche Projektleitung*, 3.Auflage, Springer Verlag.
- Malinowski, B. (1979): *Argonauten des westlichen Pazifik*, Syndikat Verlag.
- Martindale C. (1989): *Personality, Situation, and Creativity*, S. 211-232, in: J. A. Glover, R. R. Ronning und C. R. Reynolds (Hrsg.), *Handbook of Creativity. Perspectives on Individual Differences*, Springer Verlag.
- Marx, K. (1953): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1*, Dietz Verlag.
- Masataka, N. (2003): *From index-finger extension to index-finger pointing: Ontogenesis of pointing in preverbal infants*, S. 69-84, in: S. Kita (Hrsg.), *Pointing: Where language, culture, and cognition meet*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Mauss, M. (1990): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Suhrkamp Verlag.

- Maye, A. (2002): *Neuronale Synchronität, zeitliche Bindung und Wahrnehmung*, Dissertation, Berlin.
- Mead, G. H. (1959): *The Philosophy of the Present*, A.E. Murphy (Hrsg.), Open Court Publishing Company.
- Mead, G. H. (1973): *Geist, Identität und Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag.
- Meltzoff, A. N. und Moore, M. K. (1977): *Imitation of facial and manual gestures by human neonates*, S. 75-78, in: *Science (New Series)*, 198 (4312).
- Meltzoff, A. N. und Gopnik, A. (1993): *The role of imitation in understanding persons and developing a theory of mind*, S. 335-366, in: S. Baron-Cohen, H. Tager-Flusberg und D. J. Cohen (Hrsg.), *Understanding other minds: Perspectives from autism*, Oxford University Press.
- Meltzoff, A. N. (2007): *„Like me“: a foundation for social cognition*, S. 126-134, in: *Developmental Science*, 10 (1).
- Menke, C. (1991): *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung. Phänomenologisch-psychologische Forschungen Bd. 7*, C. F. Graumann und F. Linschoten (Hrsg.), Verlag Walter de Gruyter.
- Merton, R. K. (1985): *Die normative Struktur der Wissenschaft*, S. 86–99, in: R. K. Merton: *Entwicklung und Wandel von Forschungsinteressen. Aufsätze zur Wissenschaftssoziologie*, Suhrkamp Verlag.
- Mey, G. und Mruck, K. (2011): *Grounded-Theory-Methodologie: Entwicklung, Stand, Perspektiven*, S. 11-50, in: ders. (Hrsg.), *Grounded Theory Reader*, 2. Auflage, VS Verlag.
- Mey, H. (1965): *Studien zur Anwendung des Feldbegriffs in den Sozialwissenschaften*, Piper Verlag.
- Meyer, M. (2009): *Abduktion, Induktion – Konfusion. Bemerkungen zur Logik der interpretativen Sozialforschung*, S. 302–320 in: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, 12.
- Miller, M. (1989): *Systematisch verzerrte Legitimationsdiskurse. Einige kritische Anmerkungen zu Bourdieus Habitusstheorie*, S. 191-219, in: K. Eder (Hrsg.), *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*, Suhrkamp.

- Miller, P. (1993): *Theorien der Entwicklungspsychologie*, Spektrum Akademischer Verlag.
- Moebius, S. und Peter, L. (2009): *Die französische Epistemologie*, S. 10-15, in: G. Fröhlich und B. Rehbein (Hrsg.), *Bourdieu Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler Verlag.
- Mollenhauer, R. (2017): *Tomasellos Kooperationsmodell. Michael Tomasellos Forschung im Kontext kommunikationstheoretischer Fragestellungen*, Herbert von Halem Verlag.
- Moré, A. (2018): *Zum psychoanalytischen Verständnis transgenerationaler Übertragungen. Darstellung traumatheoretischer Konzepte*, S. 232-240, in: *Schweizer Archiv für Neurologie, Psychiatrie und Psychotherapie*, 169 (8).
- Mosetter, K., und Mosetter, R. (2014): *Beziehungen und Selbst-Beziehungen der Körperlichkeit Psychotherapie-Wissenschaft*, S. 19-27, *Psychotherapie-Wissenschaft*, 4 (1).
- Müller, A. und Wolff, J. R. (2003): *Semiotische Aspekte der Neurophysiologie: Neurosemiotik*, S. 2667-2697, in: R. Posner, K. Robering und T. A. Sebeok (Hrsg.), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, 3. Teilband, Volume 3, Verlag Walter de Gruyter.
- Müller, K. H. (2015): *Beobachtungen im Labor. Karin Knorr-Cetinas ‚Die Fabrikation von Erkenntnis‘*, S. 229-243, Bernhard Pörksen (Hrsg.), *Schlüsselwerke des Konstruktivismus*, 2. Auflage, Springer VS Verlag.
- Müller, R. (1999): *Die dynamische Logik des Erkennens von Charles S. Peirce*, Verlag Königshausen und Neumann.
- Mukamel, R., Ekstrom, A. D., Kaplan, J., Iacoboni, M. und Fried, I. (2010): *Single neuron responses in humans during execution and observation of actions*, S. 750-756, in: *Current Biology*, 20 (8).
- Niemann, H.-J. (2019): *Karl Poppers Spätwerk und sein „Welt 3“*, S. 101-118, in: G. Franco (Hrsg.), *Handbuch Karl Popper*, Springer VS Verlag.
- Niephaus, Y. (2018): *Ökonomisierung. Diagnose und Analyse auf der Grundlage feldtheoretischer Überlegungen*, Springer VS Verlag.
- Nesher, D. (1990): *Understanding sign semiosis as cognition and as self-conscious process: A reconstruction of some basic conceptions in Peirce’s semiotics*, S. 1-49, in: *Semiotica* 79.
- Nöth, W. (2000): *Handbuch der Semiotik*, 2. Auflage, Metzler Verlag.
- Norcross, J. C. und Lambert, M. J. (2011): *Psychotherapy relationships that work II*, S. 4-8, *Psychotherapy*, 48 (1).

- Nunold, B. (2003): *Her-vor-bringungen: Ästhetische Erfahrungen zwischen Bense und Heidegger*, Springer Verlag.
- Oehler, K. (1994): *Über Grenzen der Interpretation aus der Sicht des semiotischen Pragmatismus*, S.57-72, in: J. Simon (Hrsg.), *Zeichen und Interpretation*, Suhrkamp Verlag.
- Oehler, K. (1995): *Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus*, Verlag Vittorio Klostermann.
- Oevermann, U. (1997): *Theoretische Skizze einer revidierten Theorie professionalisierten Handelns*, S. 70-182, in: A. Combe und W. Helsper (Hrsg.), *Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns*, Suhrkamp Verlag.
- Oevermann, U. (2013): *Die Problematik der Strukturlogik des Arbeitsbündnisses und der Dynamik von Übertragung und Gegenübertragung in einer professionalisierten Praxis von Sozialarbeit*, S. 119-148, in: R. Becker-Lenz, S. Busse, G. Ehlert und S. Müller-Hermann (Hrsg.): *Professionalität in der Sozialen Arbeit. Standpunkte, Kontroversen, Perspektiven*, 3. Auflage, Springer VS Verlag.
- Oevermann, U. (2019): *Die Philosophie von Charles Sanders Peirce als Philosophie der Krise*, S. 209-246, in: H.-J. Wagner: *Objektive Hermeneutik und Bildung des Subjekts*, Velbrück Verlag.
- Oostenbroek, J., Suddendorf, T., Nielsen, M., Redshaw, J., Kennedy-Costantini, S., Davis, J., Clark, S. und Slaughter, V. (2016): *Comprehensive Longitudinal Study Challenges the Existence of Neonatal Imitation in Humans*, S. 1334-1338, in: *Current Biology*, 26 (10).
- Orlinsky, D. E. und Howard, K. I. (1986): *Process and Outcome in Psychotherapy*, in: S. L. Garfield und A. E. Bergin (Hrsg.), *Handbook of Psychotherapy and Behavior Change*, S. 311–381), Verlag John Wiley und Sons.
- Orlinsky, D. E., Rønnestadt, M. H. und Willutzki, U. (2004): *Fifty Years of Psychotherapy Process-Outcome Research: Continuity and Change*, S. 307–389, in: M. J. Lambert (Hrsg.), *Bergin and Garfield's Handbook of Psychotherapy and Behavior Change*, Verlag John Wiley und Sons.
- Papilloud, C. (2003): *Bourdieu lesen. Einführung in eine Soziologie des Unterschieds*, transcript Verlag.
- Papilloud, C. (2017): *Marcel Mauss: Essai sur le don*, S. 145-154, in: K. Kraemer und F. Brugger (Hrsg.), *Schlüsselwerke der Wirtschaftssoziologie*, Springer VS Verlag.
- Passoth, J. H. (2008): *Technik und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Techniktheorien und die Transformationen der Moderne*, Springer VS Verlag.

- Peirce, C. S. (1931-1935): *Collected papers of Charles Sanders Peirce (CP)*, Bd. 1-6, in: C. Hartshorne und P. Weiß (Hrsg.), Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1958): *Collected papers of Charles Sanders Peirce (CP)*, Bd. 7-8, in: A. W. Burks (Hrsg.), Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1973): *Lectures on Pragmatism*, in: E. Walter (Hrsg.), Vorlesungen über Pragmatismus, Hamburg: Meiner.
- Peirce, C. S. (1976): *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, K. O. Apel (Hrsg.), Suhrkamp Verlag.
- Peirce, C. S. (1983): *Phänomen und Logik der Zeichen*, Suhrkamp Verlag.
- Peirce, C. S. (1986): *Semiotische Schriften Bd. 1*, C. Kloesel und H. Pape (Hrsg.), Suhrkamp Verlag.
- Peirce, C. S. (1990): *Semiotische Schriften Bd. 2*, C. Kloesel und H. Pape (Hrsg.), Suhrkamp Verlag.
- Peirce, C. S. (1991 a): *Deduktion, Induktion und Hypothese*, S. 229–250, in: K.-O. Apel (Hrsg.), *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Suhrkamp Verlag.
- Peirce, C. S. (1991 b): *Vorlesungen über Pragmatismus*, Meiner Verlag.
- Peirce, C. S. (1992): *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings 2*, N. Houser und C. Kloesel (Hrsg.), Indiana University Press.
- Peirce, C. S. (1993): *Semiotische Schriften, Bd. 3*, C. J. W. Kloesel und H. Pape (Hrsg.), Suhrkamp Verlag.
- Peirce, C. S. (1995): *Religionsphilosophische Schriften*, Meiner Verlag.
- Peter, L. (2007): *Wissenschaftliche Autonomie und gesellschaftliche Parteilichkeit – Pierre Bourdieu als engagierter Intellektueller*, S. 17-42, in: E. Böhlke und R. Rilling (Hrsg.), *Bourdieu und die Linke. Politik – Ökonomie – Kultur*, Dietz Verlag.
- Petersen, A. F. (2019): *Kritischer Rationalismus und Psychologie*, S. 609-638, in: G. Franco (Hrsg.), *Handbuch Karl Popper*, Springer VS Verlag.
- Piaget, J. (1967): *Biologie und Erkenntnis. Über die Beziehungen zwischen organischen Regulationen und kognitiven Prozessen*, Fischer Verlag.
- Piaget, J. (1974 a): *Theorien und Methoden der modernen Erziehung*, Fischer Verlag.
- Piaget, J. (1974 b): *Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde*, Klett-Cotta Verlag.
- Pilz, D. (2007): *Krisengeschöpfe. Zur Theorie und Methodologie der Objektiven Hermeneutik*, Deutscher Universitäts-Verlag.

- Plessner, H. (1965): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Verlag Walter de Gruyter.
- Polanyi, K. (1978): *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Suhrkamp Verlag.
- Popper, K. R. (1973): *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hoffmann und Campe Verlag.
- Popper, K. R. (1976): *Logik der Forschung*, 6. Auflage, J. C. B. Mohr Verlag.
- Popper, K. R. und Eccles, J. C. (1996): *Das Ich und sein Gehirn*, Piper Verlag.
- Popper, K. R. (1999): *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*, Piper Verlag.
- Popper, K. R. (2010): *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Aufgrund von Manuskripten aus den Jahren*, 3. Auflage, Mohr Siebeck Verlag.
- Popper, K. R. (2012 a): *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, Mohr Siebeck Verlag.
- Popper, K. R. (2012 b): *Wissen und das Leib-Seele-Problem. Gesammelte Werke 12*, Mohr Siebeck.
- Popper, K. R. (2016): *Freiheit und intellektuelle Verantwortung. Politische Vorträge und Aufsätze aus sechs Jahrzehnten*, Mohr Siebeck Verlag.
- Powell, C. (2013): „*Radical Relationism: A Proposal*“, S. 187-207, in: C. Powell und F. Dépelteau (Hrsg.), *Conceptualizing Relational Sociology. Ontological and Theoretical Issues*, Verlag Palgrave Macmillan.
- Priebe, S., Nowak, M. und Schmiedebach, H-P. (2002): *Trauma und Psyche in der deutschen Psychiatrie seit 1889*, S.3-9, in: *Psychiatrische Praxis*, 29.
- Putnam, H. (1967): *Psychological Predicates*, S. 37-48, in: W. H. Captain (Hrsg.), *Art, Mind and Religion*, University of Pittsburgh Press.
- Putnam, H. (1975): *What is realism?*, S. 177-194, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76.
- Rancière, J. (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Suhrkamp Verlag.
- Reck, H. U. (2019): *Kritik der Kreativität*, Herbert von Halem Verlag.
- Reckwitz, A. (1995): *Die Erfindung der Kreativität - Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Suhrkamp Verlag.

- Reichertz, J. (1998): *Von Haaren und Nägeln: zur impliziten Anthropologie von Charles Sanders Peirce*, S. 287-304, in: Kodikas/ Code - Ars semeiotica, 21 (3-4).
- Reichertz, J. (1999): *Gültige Entdeckung des Neuen? Zur Bedeutung der Abduktion in der qualitativen Sozialforschung*, S. 47-64, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie, 24 (4).
- Reichertz, J. (2011): „*Abduktion: Die Logik der Entdeckung der Grounded Theory*“, S. 279-301, in: G. Mey und K. Mruck (Hrsg.), *Grounded Theory Reader*, 2. Auflage, VS Verlag.
- Reichertz, J. (2013): *Die Abduktion in der qualitativen Sozialforschung. Über die Entdeckung des Neuen*, 2.Auflage, Springer VS Verlag.
- Reinhardt, A. (1991): *Art as Art: The Selected Writings of Ad Reinhardt*, University of California Press.
- Reinhardt, P. (2001): *Vom alten und neuen Zauber der Bildung*, Verlag Julius Klinkhardt.
- Rendtorff, B. (2004): *Theorien der Differenz: Anregungen aus Philosophie und Psychoanalyse*, S. 102-112, in: E. Glaser, D. Klika und A. Prengel (Hrsg.), *Handbuch Gender und Erziehungswissenschaften*, Verlag Julius Klinkhardt.
- Rescher, N. (1976): *Economy of Research*, S. 71-98, in: *Philosophy of Science*, 43.
- Richter, B. (2014): *Bildung relational denken*, Dissertation, Berlin.
- Ricœur, P. (1969): *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Suhrkamp Verlag.
- Ricœur, P. (2006): *Wege der Anerkennung*, Suhrkamp Verlag.
- Ricœur, P. (2016): *Über Psychoanalyse. Schriften und Vorträge*, Psychosozial-Verlag.
- Riemer, I. (1988): *Konzeption und Begründung der Induktion. Eine Untersuchung zur Methodologie von Charles S. Peirce*, Verlag Königshausen und Neumann.
- Rischmüller, F. (2012): *Gabe und Vertrauen. Eine französische Perspektive*, S. 299-316, in: A. Schnabel und R. Schützeichel (Hrsg.), *Emotionen, Sozialstruktur und Moderne*, Springer VS Verlag.
- Rizzolatti, G. und Fabbri-Destro, M. (2010): *Mirror neurons: from discovery to autism*, in: S. 223-237, in: *Experimental Brain Research*, 200.
- Rohlfing, K. J. (2019): *Frühe Sprachentwicklung*, Narr Francke Attempto Verlag.
- Rooij, I., Haselager, P. und Bekkering, H.: (2008). *Goals are not implied by actions, but inferred from actions and contexts*, S. 38 – 39, in: *Behavioral and Brain Sciences*, 31.
- Rose, J. (1996): *Sexualität im Feld der Anschauung*, Turia und Kant Verlag.
- Sahlins, M. (1972): *Stone Age Economics*, Verlag Aldine Atherton Inc.

- Sanders, L. (2019): *Brain sculpt each other. Why study them in isolation?*, in: ders. (Hrsg.), Science News, 11. und 25. Mai.
- Saussure, F. de (1967): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, C. Bally und A. Sechehaye (Hrsg.), Verlag Walter de Gruyter.
- Sartre, J. P. (1982): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Rowohlt Verlag.
- Savigny, E. v. (1998): *Sprachspiele und Lebensformen: Woher kommt die Bedeutung?* S. 7-39, in: ders. (Hrsg.), Ludwig Wittgenstein. Philosophische Untersuchungen. Verlag Walter de Gruyter.
- Schaap, C., Bennun, I., Schindler, L. und Hoogduin, K. (1993): *The therapeutic Relationship in Behavioural Psychotherapy*, Verlag John Wiley und Sons.
- Schäfer, H. (2016): *Praxis als Wiederholung. Das Denken der Iterabilität und seine Konsequenzen für die Methodologie praxeologischer Forschung*, S. 137-162, in: ders. (Hrsg.), Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm, transcript Verlag.
- Schäfer, H. (2013): *Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie*, Velbrück Verlag.
- Schatzki, T. (2002): *The Site of the Social. A philosophical account of the constitution of social life and change*, University Park Press.
- Schelling, F. W. J. (1804): *Philosophie und Religion*, Cotta'sche Verlagsbuchhandlung.
- Schelske, A. (1997): *Die kulturelle Bedeutung von Bildern. Soziologische und semiotische Überlegungen zur visuellen Kommunikation*, Springer Verlag.
- Schmid, M. (2004): *Rationales Handeln und soziale Prozesse. Beiträge zur soziologischen Theoriebildung*, Springer VS Verlag.
- Schnädelbach, H. (2004): *Analytische und postanalytische Philosophie. Vorträge und Abhandlungen 4*, Suhrkamp Verlag.
- Schönrich, G. (1990): *Untersuchungen zum Begriff einer semiotischen Vernunft im Ausgang von C. S. Peirce*, Suhrkamp Verlag.
- Schorno, C. (2004): *Autokommunikation: Selbstanrede als Abweichungs- bzw. Parallelphänomen der Kommunikation*, Max Niemeyer Verlag.
- Schreibmayr, W. (2004): *Niklas Luhmanns Systemtheorie und Charles S. Peirces Zeichentheorie. Zur Konstruktion eines Zeichensystems*, Reihe: Linguistische Arbeiten 486, Verlag Walter de Gruyter.

- Schröder, J. (2001): *Die Sprache des Denkens*, Verlag Königshausen und Neumann.
- Schülein, J. A. (2008): *Soziale Realität und das Schicksal soziologischer Theorie*, in: J. A. Schülein (Hrsg.), *Soziologie, eine multiparadigmatische Wissenschaft. Erkenntnisnotwendigkeit oder Übergangsstadium?*, Springer VS Verlag.
- Schulz, T. A. (1961): *Panorama der Ästhetik von Ch. S. Peirce*, Dissertation, Stuttgart.
- Schumpeter, J. A. (2018): *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Tübingen: A. Francke Verlag.
- Schurz, G. (1995): *Die Bedeutung des abduktiven Schließens in Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, IPS-Preprints, No. 2.
- Schurz, G. (2007): *Patterns of abduction*, S. 201-234, in: *Synthese*, 164.
- Schurz, G. (2017): *Der Schluss auf die beste Erklärung*, S. 416-422, in: Markus Schrenk (Hrsg.), *Handbuch Metaphysik*, Metzler Verlag.
- Searle, J. R. (1990): *Collective Intentions and Actions*, S. 401-415, in: P. R. Cohen, J. Morgan und M. E. Pollack (Hrsg.), *Intentions in Communication*, MIT Press.
- Sellars, W. (1963): *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Routledge Verlag.
- Seyfert, R. (2019): *Beziehungsweisen. Elemente einer relationalen Soziologie*, Velbrück Verlag.
- Shove, E., Pantzar, M. und Watson, M. (2012): *The Dynamics of Social Practice. Everyday Life and How it Changes*, Sage Publications.
- Simmel, G. (1908): *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Verlag Duncker und Humblot.
- Simmel, G. (1989): *Philosophie des Geldes, Gesamtausgabe Bd. 6*, Suhrkamp Verlag.
- Simmel, G. (1992): *Zur Psychologie der Scham*, S. 140-151, in: H.-J. Dahme, O. Rammstedt (Hrsg.), *Georg Simmel. Schriften zur Soziologie: eine Auswahl*, Suhrkamp Verlag.
- Simmel, G. (2009): *Psychologie der Koketterie*, S. 145-154, in: K. Lichtblau (Hrsg.), *Soziologische Ästhetik*, Springer VS Verlag.
- Simon, F. B. (1994): *Die Form der Psyche*, S. 50-79, in: *Psyche*, 48.
- Singer, W. (2002): *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, Suhrkamp Verlag.
- Stegbauer, C. (2011): *Reziprozität. Einführung in soziale Formen der Gegenseitigkeit*, 2. Auflage, Springer VS Verlag.
- Stetter, K. (1994): *Die Arbitrarität des Zeichens. Sprachwissenschaft als fiktionales Handeln*, S. 158-187, in: J. Simon (Hrsg.), *Zeichen und Interpretation*, Suhrkamp Verlag.

- Strauss, A. L. (1991): *Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung*, Fink-Verlag.
- Strauss, A. L. und Corbin, J. (1996): *Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, Beltz Verlag.
- Strauss, B., Kaczmarek, S., Schwartz, D. und Freyberger, H. J. (2019): *Folgen von narzisstischem und sexuellem Missbrauch in der Psychotherapie*, S. 461-473, in: G. H. Seidler, H. J. Freyberger, H. Glaesmer und S. B. Gahleitner (Hrsg.), *Handbuch der Psychotraumatologie*, 3. Auflage, Klett-Cotta Verlag.
- Stross, A. M. (1991): *Ich-Identität. Zwischen Fiktion und Konstruktion*, *Historische Anthropologie* 17, Reimer Verlag.
- Storck, T. (2010): *Spiel am Werk: eine psychoanalytisch-begriffskritische Untersuchung künstlicher Arbeitsprozesse*, V&R unipress.
- Strübing, J. (2014): *Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatistischen Forschungsstils*, 3. Auflage, Springer VS Verlag.
- Tai Y. F., Scherfler C., Brooks D. J., Sawamoto N. und Castiello, U. (2004): *The Human Premotor Cortex Is 'Mirror' Only for Biological Actions*, S. 117-120, in: *Current Biology*, 14 (2).
- Tugendhat, E. (1979): *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp Verlag.
- Tomasello, M. (2006): *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*, Suhrkamp Verlag.
- Tomasello, M. (2009): *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Suhrkamp Verlag.
- Uexküll, T. v. (1984): *Zeichen und Realität als anthroposemiotisches Problem*, S. 61-72, in: K. Oehler (Hrsg.), *Zeichen und Realität*, Bd. 1 (3), Stauffenburg Verlag.
- Uexküll, T. v., Geigges, W. und Herrmann, J. M. (1997): *Endosemiose Endosemiose*, S. 464-487, in: R. Posner, K. Robering und T. A. Sebeok, *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, 1. Teilband, Volume 1, Verlag Walter de Gruyter.
- Uithol, S., Haselager, W. F. G. und Bekkering, H. (2008): *When do we stop calling them mirror neurons?*, S. 1783-1788, in: B. C. Love, K. McRae und V. M. Sloutsky (Hrsg.), *Proceedings of the 30th Annual Conference of the Cognitive Science Society*, Cognitive Science Society.
- Viola, T. (2018): *Charles Sanders*, S. 2-9, in: M. G. Festl (Hrsg.), *Peirce Handbuch Pragmatismus*, Metzler Verlag.

- Vollmer, G. (2007): *Wieso können wir die Welt erkennen? Neue Argumente zur Evolutionären Erkenntnistheorie*, S. 221-238, in: C. Asmuth (Hrsg.), *Evolution: Modell – Methode – Paradigma*, Verlag Königshausen und Neumann.
- Vosgerau, G. (2009): *Mental Representation and Self-Consciousness: From Basic Self-Representation to Self-Related Cognition*, mentis Verlag.
- Wacquant, L. (1996): *Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus*, S. 17-93, in: Pierre Bourdieu und Loïc Wacquant: *Reflexive Anthropologie*, Suhrkamp Verlag.
- Wager, T. D., Rilling, J. K., Smith, E. E., Sokolik, A., Casey, K. L., Davidson, R. J., Kosslyn, S. M., Rose, R. M. und Cohen, J. D. (2004): *Placebo-induced changes in FMRI in the anticipation and experience of pain*, S. 1162-1167, in: *Science*, 303 (5661).
- Wagner, G. und Zipprian, H. (1992): *Identität oder Differenz? Bemerkungen zu einer Aporie in Niklas Luhmanns Theorie selbstreferentieller Systeme*, S. 394-405, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 21 (6).
- Wagner, G. (2007): *Does excellence matter?*, S. 7-20, in: *Soziologie*, 36.
- Wagner, G. und Kaden, T. (2017): *Theoriededuktion und Metapher*, S. 233-240, in: G. Wagner (Hrsg.), *Die Provokation der Reduktion. Beiträge zur Wissenschaftstheorie der Soziologie*, Harrassowitz Verlag.
- Wallas, G. (2014): *The Art of Thought*, Solis Press.
- Waldenfels, B. (2001): *Die verändernde Kraft der Wiederholung*, S. 5-17, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, 46 (1).
- Walther, E. (1969): *Abriss der Semiotik*, S. 3-13, in: *ARCH+*, 2 (8).
- Warneken, F., Chen, F. und Tomasello, M. (2006): *Cooperative activities in young children and chimpanzees*, S. 640-663, in: *Child Development*, 77.
- Wasser, H. (1995): *Psychoanalyse als Theorie autopoietischer Systeme*, S. 329-350, in: *Soziale Systeme*, 2.
- Wirth, U. (1995): *Abduktion und ihre Anwendungen*, S. 405-424, in: *Zeitschrift für Semiotik*, 17 (3-4).
- Wirth, U. (2003): *Die Phantasie des Neuen als Abduktion*, S. 591-618, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 77 (4).
- Weber, M. (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. Auflage, Studienausgabe, J. C. B. Mohr Verlag.

- Weidinger, N. (2011): *Gestik und ihre Funktion im Spracherwerb bei Kindern unter drei Jahren*, Deutsches Jugendinstitut e.V.
- Weldle, H. (2011): *Syntaktische und Referenzielle Sprachverstehensprozesse aus konnektionistischer Perspektive*, Dissertation, Freiburg (Breisgau).
- Wirtz, M. A. (2020 a): *Bindungsproblem*, in: ders. (Hrsg.), *Dorsch Lexikon der Psychologie*, 19. Auflage, Hogrefe, URL: <https://dorsch.hogrefe.com/stichwort/bindungsproblem>.
- Wirtz, M. A. (2020 b): *Assoziationsfelder*, in: ders. (Hrsg.), *Dorsch Lexikon der Psychologie*, 19. Auflage, Hogrefe, URL: <https://dorsch.hogrefe.com/stichwort/assoziationsfelder>.
- Wilkins, D. (2003): *Why pointing with the index finger is not a universal (in sociocultural and semiotic terms)*, S. 171-215, in: S. Kita (Hrsg.), *Pointing: Where language, culture, and cognition meet*, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Wittgenstein, L. (1999): *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag.
- Wohlschläger, A. und Bekkering, H. (2002): *Is human imitation based on a mirror-neuron system? Some behavioural evidence*, S. 335-341, in: *Experimental Brain Research*, 143 (3).
- Zaboura, N. (2009): *Das empathische Gehirn. Spiegelneurone als Grundlage menschlicher Kommunikation*, Springer VS Verlag.

*Meiner Frau Dana, für die Zeit und Geduld in 5 Jahren,
meinem Bub Eliah für den Einblick in sein frühes Denken
und nicht zuletzt meinem Vierbeiner Paul, für so manchen geistreichen Einfall
während endloser Waldspaziergänge.*