

Preyer/Peter/Ulfig (Hrsg.)
Protozoziologie im Kontext

Gerhard Preyer/Georg Peter/
Alexander Ulfing (Hrsg.)

Protozoologie im Kontext

»Lebenswelt« und »System«
in Philosophie und Soziologie

HUMANITIES

ONLINE

Protozoologie im Internet:
<http://www.protosociology.de>

© 2000 Humanities Online
Frankfurt am Main, Germany
<http://www.humanities-online.de>



Dieses Werk steht unter der *Creative Commons Lizenz*
Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung 2.0 Deutschland.
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/de/deed.de>

This work is licensed under a *Creative Commons Attribution-*
NonCommercial-NoDerivs 2.0 Germany License.
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/de/deed.en>

Anmerkung des Verlags:
Diese Ausgabe ist text- und seitenidentisch mit der 1996 erschienenen Buch-
ausgabe, die im Buchhandel nicht mehr erhältlich ist.

ISBN 978-3-934157-05-7

in memoriam Paul Lorenzen

Inhalt

Einleitung: »Lebenswelt« und »System« in Philosophie und Soziologie <i>Gerhard Preyer, Georg Peter, Alexander Ulfig</i>	9
ZUM BEGRIFF DER LEBENSWELT	
<i>Ernst Wolfgang Orth</i> »Lebenswelt« als unvermeidliche Illusion? Husserls Lebensweltbegriff und seine kulturpolitischen Weiterungen	28
<i>Walter Biemel</i> Gedanken zur Genesis der Lebenswelt	41
<i>Alexander Ulfig</i> Lebenswelt und Reflexion. Anhang: Lebenswelt als Fundament der Wissenschaft	55
<i>Gerhard Preyer</i> Hintergrundwissen: Kritik eines Begriffs	81
<i>Hubert A. Knoblauch</i> Soziologie als strenge Wissenschaft? Phänomenologie, kommunikative Lebenswelt und soziologische Methodologie	93
LEBENSWELT – BEGRÜNDUNG – WISSENSCHAFT	
<i>Jürgen Mittelstraß</i> Das lebensweltliche Apriori	106
<i>Peter Janich</i> Die Rationalität der Naturwissenschaften	133
<i>Jürgen Mittelstraß</i> Rationalität und Reproduzierbarkeit	152
<i>Elisabeth Ströker</i> Lebenswelt durch Wissenschaft: Zum Strukturwandel von Welt- und Selbsterfahrung	163
<i>Paul Janssen</i> Lebenswelt, Wissen und Wissenschaft – Möglichkeiten ihrer Konstellation	184
<i>Richard T. Murphy</i> E. Husserl's Phenomenology of Reason	202

LEBENSWELT / LEBENSFORM – SPRACHE

<i>Pierre Kerszberg</i> Lifeworld and Language	216
<i>John F.M. Hunter</i> The Motley Forms of Life in the Later Wittgenstein	228
<i>Peter A. French</i> Why did Wittgenstein read Tagore to the Vienna Circle?	241
<i>Georg Peter</i> Die Nebenbeschäftigung der Symbole: Zu Wahrheit und Funktion der Metapher	251
SYSTEM – SOZIALSYSTEM – GESELLSCHAFT	
<i>Niklas Luhmann</i> Die Lebenswelt nach Rücksprache mit Phänomenologen	268
<i>Niklas Luhmann</i> Observing Re-entries	290
<i>Gerhard Preyer</i> System-, Medien- und Evolutionstheorie. Zu Niklas Luhmanns Ansatz	302
<i>Richard Münch</i> Autopoesis per Definition	347
<i>Hans Zitko</i> Codierungen der Kunst: Zur Kunstsoziologie Niklas Luhmanns	357
<i>James Bohman</i> The Completeness of Macro-Sociological Explanations: System and Lifeworld	370
<i>Göran Ahrne</i> Outline of an Organisational Theory of Society	382
<i>Anhang: Karl Otto Hondrich</i> Zu Göran Ahrnes Ansatz	390

Einleitung:

„Lebenswelt“ und „System“ in Philosophie und Soziologie

Das Forschungsprojekt *PROTOSOZIOLOGIE* an der J.W. Goethe-Universität Frankfurt am Main hat seit 1991 eine grundlagentheoretische Forschung auf dem Gebiet der Theoriebildung der modernen Sozialwissenschaften durchgeführt. Dabei waren die drei Kontexte Phänomenologie, System- und Sprachtheorie relevant. Die Phänomenologie der Lebenswelt und die Systemtheorie haben in der Philosophie und Soziologie des 20. Jahrhunderts – neben dem Sprachbegriff – eine paradigmatische Bedeutung. Edmund Husserls Lebensweltbegriff ist in der phänomenologischen Schule und der phänomenologischen Soziologie von Alfred Schütz, in der konstruktiven Wissenschaftstheorie von Paul Lorenzen und seiner Schüler, in der Systemtheorie Niklas Luhmanns und der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas wirkungsgeschichtlich geworden. Die Systemtheorie und der soziologische Funktionalismus hat seit den 40er Jahren eine paradigmatische Bedeutung für die Sozialwissenschaften und Wissenschaftstheorie. System und Lebenswelt avancierten somit zu den zentralen Begriffen der Philosophie, Soziologie und Kommunikationstheorie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Für die beiden deutschen Soziologen Luhmann und Habermas ist darüber hinaus – wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung – die Verbindung beider Begriffe von grundlegender Bedeutung. Im Rückblick können wir feststellen, daß in der Philosophie des 20. Jahrhunderts drei Philosophien dominierten: die Sprachphilosophie in der heute weitverzweigten und dominierenden analytischen Philosophie (Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap u.a.), Husserls Phänomenologie in der „Phänomenologischen Schule“ und Soziologie und Heideggers Fundamentalontologie in der Philosophischen Hermeneutik. Gemeinsam ist den Hauptrichtungen der Philosophie in diesem Jahrhundert, daß sie die Erkenntnistheorie nicht mehr cartesianisch und mentalistisch konstruieren. Paradigmatisch wurde diese Umorientierung in der Erkenntnistheorie von Wittgenstein, Frege folgend, in seinem „Tractatus“ lakonisch formuliert: „Das denkende, vorstellende Subjekt gibt es nicht“. Husserl nimmt zwar eine Sonderstellung ein, da seine Egoologie und Erkenntnistheorie cartesianisch orientiert ist. Mit der Hinwendung zur Lebensweltanalyse gibt er auch eine Antwort auf die Konstruktionsprobleme des modernen Mentalismus. Die Dekonstruktion des erkennenden Ichs (transzendentalen Bewußtseins) hat sich in der Philosophie, Wissenschaftstheorie und Soziologie des 20. Jahrhunderts durchgesetzt. Dies gilt sowohl für den radikalen Konstruktivismus, die allgemeine und die soziologische Systemtheorie Luhmanns aber auch für die konstruktive Philosophie von Lorenzen, den sogenannten „Erlanger Konstruktivismus“ und seine heutigen Vertreter. Belegen läßt sich das Ende der Bewußtseinsphilosophie

aber auch in der Erkenntnistheorie ohne erkennendes Subjekt von Popper, dem erkenntnistheoretischen Naturalismus von Quine und Davidson, der sprachtheoretischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie von Essler (W.K.) und in der Organtheorie der Sprache von Chomsky. Im Rahmen des Schwerpunktes „Lebenswelt und System“ sind für eine Protozoologie die folgenden vier Themen- und Problembereiche relevant:

1. Begriffsgeschichte des Lebensweltbegriffs, Fragen der Analyse der Genesis der Lebenswelt in phänomenologischer Sicht und unterschiedliche Lebensweltbegriffe in den Kontexten Philosophie, Sprachtheorie und Soziologie. Der Lebensweltbegriff wird oft rhetorisch und inflationär gebraucht, insofern bedarf es einer Vergewisserung darüber, welchen systematischen Status die Hinwendung zur „Lebenswelt“ bei Husserl einnimmt und welche Rolle dieser Begriff in der Wirkungsgeschichte der an Husserl orientierten Philosophie und Soziologie spielt.

2. Die Analyse des Zusammenhangs zwischen Lebenswelt und Wissenschaft i.S. einer Fundierung der Wissenschaften in der Lebenswelt. Dies betrifft vor allem den von der konstruktiven Wissenschaftstheorie Lorenzens vertretenen Begründungs- bzw. Fundierungsanspruch und seine Grenzen, aber auch die gegenseitige Beeinflussung von Wissenschaft und Lebenswelt aus der Sicht der Phänomenologie, analytischen Wissenschaftstheorie und Systemtheorie.

3. Lebenswelt und Sprache im Zusammenhang mit der sprachtheoretischen/ linguistischen Wende in der Philosophie und Soziologie. Für eine Protozoologie ist hierbei die kognitive Grundlegung der Handlungs- und Sprachtheorie von Interesse. Damit sind die Problembezüge der sprachlichen Welterschließung und ihrer Grenzen, die Differenz zwischen Alltagssprache und theoretischer Sprache sowie die Auseinandersetzung mit einem Sprachbegriff, der einen engen Zusammenhang zwischen Sprache und Lebensform annimmt, angesprochen.

4. Lebenswelt und System als Grundbegriffe der gesellschaftstheoretisch orientierten Soziologie und allgemeine Konstruktionsfragen der Gesellschaftstheorie. Eine Protozoologie ist an einer situations- und kontextübergreifenden Theoriebildung orientiert. Ein spezielles Problem ist in diesem Zusammenhang die evolutionäre Einstufung des Lernschritts der sogenannten Technisierung/Rationalisierung der Lebenswelt, die wir heute weniger dramatisch bewerten. Für eine Protozoologie sind Handlungs- und Systemtheorie keine sich ausschließenden Ansätze. Ihre soziologische Kerntheorie ist eine Soziologie der Mitgliedschaftsbedingung und ihre Codierung/Programmierung. Insofern ergeben sich für sie Anschlüsse an Luhmanns Variante der Systemtheorie, die sie als einen Beitrag zu einer Soziologie der Mitgliedschaftsbedingung einstuft, aber auch an die Theorie der Handlungssysteme von Parsons.

Habermas hat in seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ die Entgegensetzung von Lebenswelt und System als Grundlage einer evolutionstheoretisch orientier-

ten Gesellschaftstheorie eingeführt. Die Umstellung zu der modernen Gesellschaftsorganisation wird von ihm als ein „Differenzierungsvorgang zweiter Ordnung“ systematisiert. Die Differenzierung von Lebenswelt und System führt zu einer Steigerung der Rationalität der Lebenswelt und der Systemkomplexität. Habermas übernimmt Luhmanns Differenzierungstheorie sozio-evolutionärer Systembildung und gibt ihr in der Annahme eines Vorrangs eines soziologisch gehaltvollen Lebensweltbegriffs für die Aufstellung einer Gesellschaftstheorie eine besondere Gewichtung. Gesellschaften sind für ihn „systemisch stabilisierte Handlungszusammenhänge sozial integrierter Gruppen“. Er geht davon aus, daß sich die sozialintegrativ hergestellten Ordnungen von ihren Mitgliedern intuitiv vergegenwärtigen lassen, die systemintegrativ hergestellten Ordnungen dagegen in ihrer Eigenart kontraintuitiv sind.

Diese Theoriebildung hat sich bei den meisten Soziologen nicht durchgesetzt (Münch, Alexander, Luhmann, McCarthy, Taylor, Giesen, Preyer, Giddens u.a.). Die Einwände betreffen drei Folgeprobleme dieses Ansatzes: 1. Welche strukturellen „Beziehungen“ lassen sich zwischen den evolutionären Integrationsebenen einer Gesellschaft und der Bewältigung von Handlungsimperativen nachweisen? Diese Beziehungen betreffen im modernen Gesellschaftssystem strukturelle Zusammenhänge, die die von „Lebenswelt und System“ bezeichnenden Bereiche übergreifen, z.B. die strukturellen Zusammenhänge zwischen a) der sozialen Integration über gemeinsam geteilte Normen und den verallgemeinerten kulturellen Werten, b) der Institutionalisierung der rechtlichen Kontrolle der ökonomischen Entscheidungen und ihrer Auswirkung auf die ökonomische Entwicklung und c) der Institutionalisierung der normativ rechtlichen Kontrolle der politischen Entscheidungen und der demokratischen Ordnung. Von besonderem Gewicht ist bei der Analyse dieser „Zusammenhänge“ das für moderne Gesellschaften typische, die einzelnen Teilsysteme übergreifende, Orientierungssystem für Erwartensprojektionen, durch das die Organisationsprinzipien (evolutionäre Errungenschaften) dieses Gesellschaftstypus in eine auf Dauer gestellte, innovierungs- und lernfähige Sozialordnung überführt werden konnten. Dies erlaubt zwar keine Prognosen über zukünftige Verlaufsformen, aber es sind rückblickend evolutionäre Errungenschaften auszeichnenbar, die ohne den Preis eines Lern- und weiteren Entwicklungsverlustes nicht rückgängig gemacht werden können.

Zum Begriff der Lebenswelt

Der Lebensweltbegriff hat eine Vorgeschichte. Der philosophische Begriff des Lebens reicht bis in die Jenaer Romantik, vor allem auf F. Schlegel, zurück und wurde durch Nietzsche zu einem kulturkritischen Begriff. Die engere Wirkungsgeschichte im Hinblick auf Husserl betrifft Diltheys Lebensphilosophie. Der Lebensweltbegriff nimmt werkgeschichtlich bei Husserl erst in seiner Krisis-Schrift eine systematische Stellung ein. *Ernst W. Orth* situiert in *Lebenswelt als unvermeidliche Illusion?* den Begriff der Lebenswelt in den Zusammenhang der Lebensphilosophie Diltheys, wobei „Welt“ und „Leben“ in dieser Tradition zunächst als „operative Begriffe“ vorliegen. In der operativen Verwendungsweise läßt er sich bereits in den frühen Vorlesungen Heideggers belegen. Husserls Anspruch in seiner Krisis-Schrift geht dahin, durch eine Besinnung auf die vortheoretische Lebenswelt die letztbegründende Sphäre der reinen Subjektivität zu erschließen, die nicht zur Lebenswelt gehört. *Orth* verweist auf die Inkonsistenzen des Husserlschen Lebensweltbegriffs: Lebenswelt soll einerseits eine invariante Struktur aufweisen, andererseits wird eine Pluralität von Lebenswelten konstatiert; zwischen der bestimmten lebensweltlichen Intersubjektivität und der transzendentalen Intersubjektivität wird bei Husserl keine scharfe Grenze gezogen und sie wird als geschichtlich, gleichwohl aber als mit einer über- bzw. vor-geschichtlichen Struktur ausgestattet bestimmt. Auf der einen Seite läßt sich die Struktur aller Erfahrung im Rekurs auf die lebensweltliche Erfahrung erklären, andererseits soll die transzendente (Inter-)Subjektivität als der Inbegriff der Strukturiertheit gelten. Das Illusionäre des Lebenswelt-Themas besteht nach *Orth* erstens darin, daß sich der Mensch der natürlichen Einstellung unvermeidlich und unbegründet auf einem Boden von Selbstverständlichkeiten befindet. Die zweite Illusion ist der Anspruch des Phänomenologen, den Inbegriff von unvermeidlichen Selbstverständlichkeiten gehaltlich festzuschreiben. Wird der Lebensweltbegriff kulturkritisch gedeutet, so ergibt sich die weitere Illusion eines nicht zu verwirklichenden Lebens in absoluter Selbstverantwortung und Harmonie. Die Phänomenologie wird nach Husserl als eine radikale „Selbstausslegung des Lebens“, eine „Erneuerung der Wissenschaft“ durch den Rückgang auf das Leben propagiert. In diesem Zusammenhang verwendet Husserl den Begriff des Lebens viel weiter als das, was er sachlich unter „Lebenswelt“ versteht. Zu diesem Bedeutungsfeld gehören biologische Wirklichkeit, kulturelles Leben und „transzendentes Leben“. Je mehr sich Husserl einem so vielfältigen Lebensbegriff nähert, umso schwankender wird seine Bestimmung der Philosophie als strenger Wissenschaft. Damit werden die Grenzen der strengen Wissenschaftlichkeit offenkundig. Das Dilemma, mit diesen Grenzen leben zu können, ohne dabei auf die Wissenschaftlichkeit zu verzichten, kann *Orth* zufolge nicht im Rahmen einer übergreifenden Theorie gelöst werden.

Dem Entstehungskontext des Begriffs der Lebenswelt geht *Walter Biemel* in seinem Artikel *Gedanken zur Genesis der Lebenswelt* nach. Nach seiner Darstellung kann sich eine objektive Wissenschaft nur auf dem Boden der Lebenswelt entfalten, die als die Welt der „doxa“ charakterisiert wird. Die Rehabilitierung der doxa führt zu der These von der Fundierung der wissenschaftlichen in der lebensweltlichen Erfahrung. Nach Husserl spaltet sich das Wissen in der Neuzeit in zwei Richtungen, den physikalischen Objektivismus und den transzendentalen Subjektivismus, die sich voneinander weg entwickelten. *Biemel* macht in einer freien Analogie zu Heidegger auf diejenige Erfahrung aufmerksam, die für die Entstehung der Lebenswelt grundlegend ist. Es ist die Grunderfahrung des Vertrauens, zunächst zur ersten Bezugsperson, dann zu den Anderen, den Dingen der Umwelt und zur Natur. Die zentrale These ist, daß die Lebenswelt nicht von vornherein eine gemeinschaftliche Leistung ist, sondern daß jedes Individuum die einzelnen Stufen der Herausbildung der Lebenswelt durchgeht und erst darauf die Gemeinschaftlichkeit aufgebaut werden kann.

Lebenswelt wurde von Husserl, Heidegger, Wittgenstein und Searle unterschiedlich thematisiert. *Alexander Ulfigs* Anfangsthese in *Lebenswelt und Reflexion* besagt, daß jeder dieser Thematisierungsweisen eine reflexive Einstellung zugrunde liegt. Dabei geht es ihm auch um den Status dieser Thematisierungsweisen, d.h. um die Validierung der von ihm behandelten Thematisierungsweisen. Bei der Bestimmung des Begriffs der Reflexion schließt er sich an die von Herbert Schnädelbach entwickelte Reflexionstypologie – deskriptive, sinnexplikative und geltungstheoretische Reflexion – an. Im Kontext der Validierung der Erkenntnis von der Lebenswelt hat s.E. die geltungstheoretische Reflexion einen Vorrang. Es wird deshalb gezeigt, daß Husserl, Heidegger und Wittgenstein die geltungstheoretische Validierungsreflexion nicht hinreichend berücksichtigen. Searle hat den Begriff des Hintergrundes im Rahmen seiner Intentionalitätstheorie und seiner Philosophie des Geistes eingeführt. Searles Analyse der Intentionalität und des Hintergrundes stellt eine furchtbare Verbindung zur Phänomenologie dar, die auch bei anderen analytischen Philosophen e.g. Chisholm und Foellisdal vorzufinden ist. Searle stellt sich die Frage nach der Möglichkeit der Thematisierung des lebensweltlichen Hintergrundes und bietet nach *Ulfig* hierzu einen Lösungsvorschlag an. In dem Exkurs *Lebenswelt und Wissenschaft* präzisiert *Ulfig* die bis heute kontrovers erörterte Interpretationen der These von der Fundierung der Wissenschaft in der Lebenswelt. Hierbei unterscheidet er zwischen folgenden Fundierungszusammenhängen: historisch-genetischer Zusammenhang, Einführungszusammenhang, normativ-praktischer Zusammenhang und Geltungszusammenhang. Von besonderer Wichtigkeit ist für ihn die Frage, an welcher „Stelle“ sich wissenschaftliche Begriffs- und Theoriebildung von ihrem lebensweltlichem Fundament verselbständigt, wobei hier die Einsichten der konstruktiven Wissenschaftstheorie zu Hilfe genommen werden.

Habermas hat den Begriff „Hintergrund“ (Searle) resp. Hintergrundwissen i.S. eines unthematischen Wissens (Husserl) in seine Sprechakttheorie aufgenommen. Damit verfolgt er ein spezielles Interesse. Ausgehend von einer Analyse von semantischen Gültigkeitsunterstellungen des Sprachverhaltens (Theorie der illokutiven Akte) beabsichtigt er, in Abgrenzung von Husserls Lebensweltbegriff, einen soziologisch gehaltvollen Lebensweltbegriff einzuführen und diesen im Rahmen seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ einer Gesellschaftstheorie zugrundezulegen. Der Hintergrund umfaßt in dieser Fassung des Lebensweltbegriffs die lebensweltlichen Gewißheiten – Dispositionen und Fertigkeiten, Hintergrundannahmen und Handlungsnormen sowie Stimmungen –, die nach Habermas einer besonderen Präsuppositionsanalyse bedürfen. *Gerhard Preyer* argumentiert in *Hintergrundwissen: Kritik eines Begriffes* dahingehend, daß der Begriff des vorintentionalen Hintergrundwissens referentiell undurchsichtig ist und skizziert im Anschluß an Davidsons Sprach- und Bedeutungstheorie einen erkenntnistheoretisch alternativen Begriff von Hintergrundwissen, der keiner speziellen Präsuppositionsanalyse bedarf. Ein weiteres Argument richtet sich gegen eine diskurstheoretisch orientierte Gesellschaftstheorie – den Verweisungszusammenhang zwischen universellem Diskurs und idealisierter Lebenswelt –, die davon ausgeht, daß in modernen Gesellschaften „Diskurse“ und „rationales Motivieren“ sozial-integrative Funktionen in einer „rationalisierten Lebenswelt“ übernehmen können, da die hypothetische Prüfung von Aussagen und Normen von ihrer sozialen Geltung i.S. der Verpflichtung ihnen zuzustimmen, zu unterscheiden ist.

Der Lebensweltbegriff hat in der phänomenologischen Soziologie einen speziellen methodologischen Status für die soziologische Forschung. „Lebenswelt“ ist ein „methodologisches Konstrukt“. Als vorthoretische Erfahrungswelt gilt sie als das Fundament der theoretisch-wissenschaftlichen Aussagen. Nach *Hubert Knoblauch* stellt der Rekurs auf die Lebenswelt den Bezug zur Empirie in der soziologischen Forschung her. Er ruft die zentralen Postulate der phänomenologischen Soziologie in Erinnerung und nimmt ihre partielle Umformulierung mittels der Prinzipien der Ethnomethodologie („Indexikalität“, „Reflexivität“ und „Natürlichkeit“) vor. Dabei soll die „Grounded Theory Methodology“ die Kopplung alltäglicher Interpretationen mit wissenschaftlichen Erklärungen ermöglichen. Ziel ist es zu zeigen, inwieweit Phänomenologie, Ethnomethodologie und die Grounded Theory Methodology gemeinsam die methodische und kommunikative Konstruktion von wissenschaftlichen Aussagen erklären können.

Lebenswelt – Begründung – Wissenschaft

In der von Lorenzen begründeten Konstruktiven Wissenschaftstheorie der Erlanger Schule wird der Begriff der Lebenswelt im wissenschaftstheoretischen Kontext und in begründungstheoretischer Absicht verwendet. Ziel der konstruktiven Wissenschaftstheorie ist es, eine wissenschaftliche Sprache methodisch aufzubauen, d.h. einen methodisch gesicherten Zusammenhang zwischen theoretischen und vor-theoretischen bzw. lebensweltlichen Orientierungen in begründungstheoretischem Sinne herzustellen. Der Rückgang auf die Lebenswelt als Grundlage der theoretischen Orientierungen hat somit einen methodischen Charakter. Mit dem Begriff des „lebensweltlichen Apriori“ theoretischer Konstruktionen wird die Rückbindung einer theoretischen Praxis an eine vor-theoretische Praxis bezeichnet. Zentral für die Rückbindungsthese ist die von den Konstruktivisten durchgeführte Erneuerung des aristotelischen Erfahrungsbegriffs. Erfahrung wird hier als ein „Wissen des Besonderen“ definiert, als der geübte Umgang mit Unterscheidungen und als ein lebensweltliches Tun und Können, anhand dessen erste sichere Orientierungen eingeführt werden.

Jürgen Mittelstraß stellt in *Das lebensweltliche Apriori* zunächst den Prozeß der Ablösung des aristotelischen durch den neuzeitlichen Erfahrungsbegriff dar, der in der Galileischen Mechanik als Resultat einer technischen Konstruktion und im klassischen Empirismus als ungeordnete Vorstufe der wissenschaftlichen Empirie verstanden wurde. Erst Husserl hat dieser Entwicklung eine Wende gegeben und die Funktion der Lebenswelt bzw. der lebensweltlichen Erfahrung als Fundament der Wissenschaften herausgestellt. Husserl begnügt sich allerdings nicht mit dem Nachweis dieser Funktion. Mittels der transzendental-phänomenologischen Reflexion auf das Reich der reinen Subjektivität soll die Lebenswelt selbst hintergangen werden und als Konstitutionsgegenstand des transzendentalen Ego erscheinen. Damit wird die Lebenswelt zum „bloßen transzendentalen ‚Phänomen‘“, zu einer „bloßen ‚Komponente‘ in der konkreten transzendentalen Subjektivität“ und verliert auf diese Weise den Status der Unhintergebarkeit. Demgegenüber werden in der konstruktiven Wissenschaftstheorie diejenigen Elemente der vortheoretischen Praxis aufgezeigt, die im Sinne eines methodischen Aufbaus als apriorische Voraussetzungen der Begriffs- und Theorienbildung eingehen. Wissenschaftliche Konstruktionen basieren somit auf elementaren Orientierungen, die durch diese Konstruktionen selbst in begründungstheoretischer Absicht hintergangen werden können. Abschließend nennt Mittelstraß einige Grundelemente dieses Apriori, wie z.B. die elementare Prädikation, das Unterscheidungsapriori und das Herstellungsapriori.

Die konstruktive Wissenschaftstheorie wurde von *Peter Janich* i.S. eines „kulturalistischen Ansatzes“ fortentwickelt. In seinem Beitrag *Die Rationalität der Naturwissenschaften* behandelt er den naturwissenschaftlichen Rationalitätsbegriff in Ver-

bindung mit der Frage nach der Geltung von Meßresultaten. Diese Geltung läßt sich nur mit „ungestörten“ Meßgeräten herstellen, wobei deren „Ungestörtheit“ durch die Zwecke der Meßkunst normativ festgelegt und technisch realisiert werden. Entscheidend hierbei ist der Ausweis einer prototypenfreien Reproduzierbarkeit rationalzähliger Meßresultate. Unter „transsubjektiver Geltung“ wird die Allgemeinheit (Universalität) verstanden, die schon lebensweltlich jeder Mensch in Anspruch nimmt, der Wörter für Handlungsschemata verwendet. Diese lebensweltliche Beherrschung des Handelns wird in den Prototheorien zur Klärung quantitativer Verfahren der Naturwissenschaften zusätzlich expliziert und normiert. „Rational“ heißt in den Naturwissenschaften, daß universell gültige Aussagen hinsichtlich der Verfügbarkeit rationalzähliger Meßresultate formuliert und in ihrer Geltung ausgewiesen werden. Eine zweite Art von Rationalität in den Naturwissenschaften erblickt *Janich* im Experiment. Der empirische Charakter der Naturwissenschaften ist hier rational, insofern er in der Mittel-Zweck-Relation steht und mit dem technischen Erfolg dieser Wissenschaften zusammenhängt. Zweckrationalität von Empirie ist Rationalität, die auf explizite Prinzipien gebracht werden kann, vor allem auf das „Prinzip der methodischen Ordnung“, wonach über nicht vertauschbare Teilhandlungen in poetischen Handlungsketten der empirischen Laborforschung keine Vertauschungen von sprachlichen Beschreibungen vorgenommen werden dürfen. Abschließend wirft *Janich* die Frage auf, ob die Naturwissenschaften ein rationales Verhältnis zur Natur ausbilden können, und ob dabei eine andere Form der Rationalität, die nicht Zweckrationalität ist, eine Rolle spielen könnte, z.B. eine Rationalität, die Zwecke-Rechtfertigungen einbezieht.

Wir haben uns heute in einer Situation zu orientieren, in der sich ein ungeteilter, wissenschaftlicher Rationalitätsbegriff in unterschiedliche Rationalitäten auflöst. *Jürgen Mittelstraß* beschreibt in *Rationalität und Reproduzierbarkeit* die Grundsituation dahingehend, daß sich der Begriff der wissenschaftlichen Rationalität in der modernen Wissenschaftstheorie durch den der wissenschaftlichen Rationalitätsmodelle ersetzen läßt. Ergänzt wird die Untersuchung durch eine exemplarische Analyse eines Rationalitätskriteriums (der Reproduzierbarkeit), durch die Unterscheidung zwischen Theorierationalität und Forschungsrationallität und durch ein Plädoyer für einen transparadigmatischen Rationalitätsbegriff.

In den modernen Gesellschaften stehen Lebenswelt und Wissenschaft immer mehr in einem wechselseitigen Korrelationsverhältnis. *Elisabeth Ströker* weist in *Lebenswelt und Wissenschaft* zunächst darauf hin, daß die These von der Fundierung der Wissenschaft in der Lebenswelt von der impliziten Annahme ausgeht, daß von ihrer Herausbildung die Lebenswelt selbst eigentlich gar nicht betroffen sei. In diesem Zusammenhang kann man sogar von einer Rückwirkung der Wissenschaft auf die Lebenswelt sprechen, in dem Sinne, daß wissenschaftliche Erkenntnisse in ihr Anwendung finden.

Experimentelle Vorkehrungen der Wissenschaft sind Teil sowohl der wissenschaftlichen als auch der lebensweltlichen Praxis. Sie dienen der Einlösung von Geltungserwartungen ihrer Hypothesen und bewirken gleichermaßen Veränderungen in der Lebenswelt. Die von der Wissenschaft zu einer bestimmten Zeit eingeführten Gegenstände werden in der Lebenswelt im Fortgang nach und nach „vertraut“ und ihr auf eine selbstverständliche Weise „einverleibt“. Grundlegend für die Wandlung des Objektbegriffs in der Wissenschaft war die Technik, insbesondere der Gebrauch der technischen Geräte als Mittel zur wissenschaftlichen Welterschließung. Besonders hervorzuheben ist hier die von Wissenschaft und Technik herbeigeführte Veränderung des Zeitbegriffs und seine Auswirkung auf die Grundstruktur der Lebenswelt: Während in der vorindustriellen Welt die Zeit am Tagesrythmus bzw. am Rhythmus der Jahreszeiten erfahren wurde, wird sie im industriellen Zeitalter als gemessene Zeit chronometrisch homogenisiert. Lebensweltliche Erfahrung wird in der heutigen Gesellschaft hauptsächlich durch moderne Kommunikationsmedien vermittelt. Daraus folgt, daß die Zeiträume zwischen dem Erwerb wissenschaftlich-technischen Wissens und seiner praktischen Umsetzung immer kleiner werden. Neuerungen müssen immer schneller in die Lebenswelt eingeführt werden. Die Hauptursache für die Orientierungs- und Sinnkrise unserer Zeit sieht *Ströker* darin, daß erstens die Herkunftsgeschichte der auf die Lebenswelt entscheidend einwirkenden Innovationen weitgehend ausgeblendet wird, zweitens die über die Lebenswelt hinausgehenden Zusammenhänge und praktische Folgen erst ex post erkannt werden können.

In der Folge dieses Zusammenhangs ergeben sich unterschiedliche Korrelationsmöglichkeiten zwischen lebensweltlichem Wissen, dem Wissen von der Lebenswelt und der Wissenschaft. *Paul Janssens* besondere Aufmerksamkeit gilt in seinem Artikel *Lebenswelt, Wissen und Wissenschaft* zunächst dem der Lebenswelt zugehörigen Wissen. Dies kann zweierlei bedeuten: erstens das der Lebenswelt in ihrer theoretischen Thematisierung zugewiesene Wissen und zweitens die „Art von Wißbarkeit“, die dem Zusammenhang von Lebenswelt und Wissen in der Theorie inhärent ist. Im Zentrum steht hier das Verhältnis zwischen demjenigen, der die Einheit der Lebenswelt und ihres Wissens theoretisch zum Thema macht, und dem lebensweltlichen Wissen. *Janssen* betont, daß für den thematisierend Wissenden das, was der lebensweltlich Wissende weiß, kein „standhaltendes Wissen“ ist. Letztlich ist es unvermeidlich, daß der theoretisch Thematisierende mehr weiß als die lebensweltlich Wissenden. Ein weiteres Problem entsteht dadurch, daß in theoretisch-thematisierenden Aussagen über die Lebenswelt Redemittel des Alltags verwendet werden, wodurch kategoriale Schwierigkeiten bezüglich der unterschiedlichen Arten des Wissens entstehen. *Janssen* stellt weiter heraus, daß, sofern die Lebenswelt als Sphäre des Vorvertrauens charakterisiert wird, ihre Thematisierung als Einheit von Wissen und Vorvertrauen keine Vertrauens-bildende Einstellung voraussetzen muß. Im Zusammenhang mit einer

Explikation des Verhältnisses von Lebenswelt und Wissenschaft schlägt Janssen folgende Unterscheidungen vor: 1. objektiv-wissenschaftliches Wissen ohne Rekurs auf ein erfahrendes Subjekt, 2. das Wissen um die Entstehung dieses Wissens aus lebensweltlichem Erfahren und Wissen und 3. die nicht-objektiv-wissenschaftliches Wissen vom lebensweltlichen Erfahren und Wissen selber.

In seiner „Phänomenologie der Vernunft“ verbindet Husserl die Problematik der Rationalität mit der der Evidenz und Wahrheit. Seine Evidenz- und Wahrheitsauffassung wandelt sich von einer statisch-intuitionistischen zu einer genetisch-konstitutiven mit teleologischen Komponenten. *Richard Murphy* gibt in seinem Aufsatz *E. Husserl's Phenomenology of Reason* eine Übersicht über diese Entwicklung, welche zugleich als eine Gesamtdarstellung der Meilensteine der Phänomenologie gelesen werden kann. Er argumentiert dahin, daß diese Wandlung mit der Entwicklung der Phänomenologie im ganzen konsistent ist. Während mit „Evidenz“ in den „Logischen Untersuchungen“ hauptsächlich Akte der rationalen Intuition, in denen Objektivität adäquat gegeben ist, bezeichnet wurden, bezieht sich Evidenz seit den „Ideen“ auf das ganze intentionale Akt-Leben des erfahrenden Subjekts. Die teleologische Komponente der Evidenz und Wahrheit ist ein apriorisch-strukturelles Merkmal des intentionalen Lebens des Subjekts und sie legt den rationalen Charakter dieses Lebens fest. Besondere Rolle spielt für Murphy dabei die Zeitstruktur des intentionalen Bewußtseins. Die Selbstausslegung der apriorischen Strukturen des transzendentalen Bewußtseins ist ein offener Prozeß. Seine Rationalität wird durch die teleologische Struktur der Evidenz- und Wahrheitsfindung markiert. Die Teleologizität des rationalen Bewußtseins kann nach Murphy als regulative Idee im Sinne Kants aufgefaßt werden. Sie ermöglicht Husserl darüber hinaus, mit Hilfe der Konzeption der reinen (nicht-hermeneutischen) Phänomenologie sich den Herausforderungen des Historismus und Historizismus zu stellen.

Lebenswelt/Lebensform – Sprache

Bezüglich der Husserlschen Phänomenologie wurde seine Sprach- und Bedeutungstheorie am meisten kritisiert. Wie können die extramundanen Leistungen des Ego ausgedrückt werden? In welcher Sprache kann sich das transzendente Ego äußern? Gibt es hierfür spezifische Redemittel des transzendentalen Ego? Die transzendente Konstitution erfordert eine besondere Sprachverwendung. Die Sprache der Phänomenologie kann jedoch nicht eine andere sein als die natürliche Sprache. Beide „Spracharten“ können nach *Pierre Kerszberg* nicht streng voneinander getrennt werden. Dies betrifft, so seine Argumentation in *Lifeworld and Language*, vor allem die „Einwirkung“ der natürlichen Alltagssprache auf die phänomenologische Begriffsbildung.

Husserl hat noch an die Bildung ganz neuer „Bedeutungen“ in der phänomenologischen Konstitutionstheorie, am Ende des Begriffsbildungsprozesses, geglaubt; die Bedeutungen können von alltäglich-weltlichen Konnotationen gereinigt werden. Nach *Kerzberg* dient Husserl als Modell für die Beschreibung der transzendentalen Sphäre die ideale Intelligibilität der exakten Naturwissenschaften, vor allem die Sprache der Geometrie. Anhand dieses Modells läßt sich zeigen, wie stark die Leistungen des transzendentalen Ego an die natürliche Einstellung gebunden sind und wie die Gebundenheit bzw. Teilnahme die transzendente Bedeutung des Ego partiell festlegt – die transzendente Phänomenologie kann an der konstitutiven Funktion der natürlichen Einstellung nicht vorbeigehen. Der Ursprung der Sprache liegt im gemeinsamen Welthorizont der Menschheit; er determiniert sowohl die natürliche als auch die transzendente Bedeutung. Sie bildet somit einen eigenen Horizont innerhalb der Welt.

Ende der 50er Jahre entsteht ein Diskussionszusammenhang zwischen Phänomenologie, ordinary language philosophy und der Spätphilosophie Wittgensteins. Strukturen der Lebenswelt/Lebensform und Strukturen unseres sprachlichen Weltbildes werden in einen Zusammenhang gebracht. *John F.M. Hunter* hat in seinem fast schon klassischen Aufsatz „Forms of Life in Wittgenstein’s Philosophical Investigations“ (1971) vier mögliche Bedeutungen des Begriffs „Lebensform“ vorgeschlagen: 1) „The Language-Game Account“, 2) „The Behavior-Package View“, 3) „The Cultural-Historical View“, 4) „The Natural-Historical Theory, or the ‚Organic‘ Account“. Auf diese Interpretationsvorschläge beziehen sich die meisten Autoren, die den für Wittgenstein zwar zentralen, jedoch von ihm kaum explizierten Begriff der Lebensform behandeln. Zwanzig Jahre nach der Niederschrift dieses folgenreichen Aufsatzes reexamiert *Hunter* in *The Motley Forms of Live in the Later Wittgenstein* seinen Interpretationsvorschlag anhand der sehr wenigen und zerstreuten Wittgensteinschen Zitate, in denen dieser Begriff vorkommt. Damals wie heute favorisiert er die vierte Lesart. Diese Deutung – „the ‚Organic‘ Account“ – betont den biologischen Aspekt des Lebens (hier könnte man von einer biologistischen bzw. naturalistischen Interpretation sprechen). Der Terminus „Lebensform“ bezeichnet hier die biologische Konstitution des Menschen, die prozessual, d.h. im Sinne der „Natural History“, verstanden werden soll – biologische Prozesse und Strukturen bilden die Lebensform von Menschen.

Kripke’s Wittgenstein-Interpretation hat zu einer heftigen Auseinandersetzung geführt und die Ausgangssituation für die Beschäftigung mit Wittgenstein verändert. Zentral sind dabei die Frage „Gibt es ein skeptisches Problem?“ (Kripke) und „Muß Übereinstimmung innerhalb einer Gemeinschaft zur Explikation des Regelbefolgens herangezogen werden?“ (McGinn, Baker/Hacker, McDowell, Winch, Goldfarb). Eine von *Hunter* verschiedene Interpretation, aber einen epistemischen Gemeinschafts-

gesichtspunkt von Gewißheit und der Geltung von Rechtfertigungen vertritt *Peter A. French* in *Why did Wittgenstein read Tagore to the Vienna Circle*. Er schließt sich an Rortys Diagnose an, der von drei Entwicklungswegen in der Philosophie des 20. Jhrs. ausgeht: Philosophie als Wissenschaft, als eine Art der Dichtung und als politisches Engagement. Nach *French* ist der späte Wittgenstein mehr in die dritte Kategorie als in die beiden anderen einzustufen. Dies wird anhand von „Über Gewißheit“ und an Wittgensteins Sprachgriff der Lebensform als Fundament der Sprachspiele erläutert. Die These von dem „epistemologischen Vorrang“ von bestimmten Gewißheiten hängt von sozialer Übereinstimmung und sozialem Verhalten ab. Das System der Konventionen und Verpflichtungen, das unserem Handeln zugrunde liegt, kann selbst nicht gerechtfertigt werden. Die jeweilige Lebensform gilt als das nicht zu rechtfertigende Fundament des sprachlichen Handelns. Einige Propositionen – feststehende Sätze – können demnach dem Zweifel nicht ausgesetzt werden. Solche Propositionen, die nach Wittgenstein nicht aus der Erfahrung gewonnen werden können, haben den genannten epistemologischen Vorrang vor anderen Propositionen. Die Erfahrung kann nicht das Fundament des Sprachspiels der Rechtfertigung sein. Wir besitzen schon ein Rahmenwerk der Beurteilung und Konzeptualisierung, das es ermöglicht, unsere Erfahrung zu evaluieren. *French* argumentiert dahingehend, daß die strikte Unterscheidung zwischen Logik und Grammatik in Wittgensteins Spätphilosophie nicht aufrechterhalten werden kann. Er spricht von einem einheitlichen System von Logik und Grammatik als Grundlage der Sprachspiele. Die Gewißheit als notwendige Bedingung des sinnvollen Wissens ist nach *Frenchs* Interpretation ein Produkt des sozialen Handelns. Das System kann nicht weiter gerechtfertigt werden. Der Regreß der Rechtfertigungen kommt in der „Übereinstimmung der Gemeinschaft“ zu einem Ende. Damit vertritt *French* eine Variante eines epistemischen Gemeinschaftsgesichtspunktes der Gültigkeit und der Rechtfertigung von Wissen sowie sprachlichen und nichtsprachlichen Handlungen.

In Anlehnung an eine Äußerung von Nelson Goodman, daß bei der Metapher die Symbole einer Nebenbeschäftigung nachgehen würden, sind die bedeutungstheoretischen Konsequenzen dieser anderen Weise, in der ein Ausdruck verstanden werden kann, zu untersuchen. Anlaß ist die Kontroverse zwischen Goodman und Davidson über die Bedeutung der Metapher, wobei sie für ersteren eine eigene Form der Bezugnahme ist, und ihr – damit verbunden – eine eigenständige Bedeutung zukommt, was von Davidson ablehnt wird, für den die Metapher eine Sache des Gebrauchs oder der Verwendung von Sprache ist. Folgerichtig ist die Metapher für ihn auch nicht wahrheitsfähig und ihre Bedeutung ist einzig über die buchstäbliche Verwendung geregelt. *Georg Peter* versucht in *Die Nebenbeschäftigung der Symbole* zu zeigen, daß der Argumentation von Davidson bezüglich der Wahrheitsfähigkeit von Metaphern wohl zu folgen ist. Andererseits sei die enge Verknüpfung von Wahrheits- und Bedeu-

tungstheorie bei Davidson nicht dazu geeignet, etwas näheres über den Gebrauch oder die Funktion (Goodman) eines Ausdrucks als Metapher auszusagen. Über Goodmans Begriff der Richtigkeit biete sich aber die Möglichkeit, die kognitive Funktion der Metapher als ‚Wirksamkeit‘ eines veränderten Symbolschemas zu beschreiben. Eine Bedeutungstheorie, die mit dem auch alltagssprachlich keineswegs seltenen Phänomen der Metapher zurechtkommen will, bedürfe eines re-konstruktiven Rückgriffs auf die interpretatorische Praxis einer Gemeinschaft vorzugsweise in der Form eines Schemainterpretationismus (H. Lenk). Dabei ist ein Wissen um relevante Normen, Werte und Ziele mit eingeschlossen.

System – Sozialsystem – Gesellschaft

Seit den 80er Jahren gehört *Niklas Luhmann* zu den in Deutschland dominierenden Soziologen. Er hat – im Anschluß an Maturana und Varela – eine Theorie der selbstreferentiellen/autopoietischen Systeme entwickelt, die er mit einer Analyse der Teilsysteme Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst exemplifiziert hat. *Luhmann* stellt einleitend in *Die Lebenswelt nach Rücksprache mit Phänomenologen* fest, daß Husserl bei der Bestimmung der Lebenswelt mit zwei Metaphern operiert, die einander widersprechen: Welt als Horizont und Welt als Boden. *Luhmanns* Ziel ist es, dieser Doppeldeutigkeit der metaphorischen Funktionsbestimmung der Lebenswelt zu entgehen. Entscheidend ist hierfür die Einsicht, daß eine Vollbeschreibung des Objekts dessen Beobachtbarkeit und dessen Unterschied zur Beobachtung einbeziehen muß. Daraus folgt, daß die Objekte und damit die Welt polykontextual gegeben sind. Welt in polykontextueller Komplexität ist daher nur als Horizont gegeben. Die Lebenswelt wird kontextspezifisch durch die Unterscheidung vertraut/unvertraut repräsentiert und als Kondensation von Vertrautheit bestimmt. Das Vertraute kann nur in Horizonten auftauchen, die auch Unvertrautes mit umfassen. Mittels der Operation „Re-entry“ wird bei hinreichender Systemkomplexität die Unterscheidung vertraut/unvertraut ihrerseits zu einer vertrauten Unterscheidung. Die lebensweltliche Differenz von vertraut/unvertraut ist nach *Luhmann* die „älteste, ertümlichste, primordiale Differenz“, die an jeder Unterscheidung „kondensiert“. Husserls Versuch, den infiniten Regreß des Beschreibens (Beschreibung der Beschreibung) mit Hilfe des transzendentalen Subjekts zu beenden, muß *Luhmann* zufolge schon angesichts der Tatsache einer Pluralität von bewußten Systemen aufgegeben werden. Der infinit rekursive Prozeß des Beschreibens findet seinen Pedant in der Theorie selbstreferentieller Systeme, in der Erkenntnis als Berechnen von Berechnungen in Systemen aufgefaßt wird. In autopoietischen Systemen setzt jede Beobachtung eine Unterscheidung voraus.

Luhmann definiert in *Observing Re-entries* Rationalität als ein Re-entry – in Übernahme dieses Begriffs von Spencer Brown – der Unterscheidung an sich und insbesondere als ein Re-entry der Unterscheidung zwischen System und Umwelt im System. Dieser Begriff ist für *Luhmanns* Differenzierungstheorie entscheidend, da Systemdifferenzierung eine Wiederholung der System-Umwelt-Differenzierung zwischen Systemen i.S. einer Re-entry bedeutet. Dieser Typ von Re-entry der Unterscheidung System/Umwelt im System ist nicht an sich rational, sondern eine Vorbedingung der systemischen Rationalität. Hinzu kommt noch eine Differenz in der Komplexität. Die Umwelt ist in den Augen des Beobachters immer komplexer als das System. Der Beobachter kann aber selbst beobachtetes System sein. In diesem Fall geht die Umwelt immer auf das Risiko der „reduzierten Komplexität“ ein.

Eine Resystematisierung der Systemtheorie *Luhmanns* wird auf den Problem-ebenen „Welt, Lebenswelt, System, Gesellschaft und Gesellschaftssystem, Organisation, Interaktion unter Anwesenden, psychische Systeme, organisches Leben“ von *Gerhard Preyer* in *System-, Medien- und Evolutionstheorie* vorgenommen. Ausgehend von der Ebene „Welt“ stellt er die grundbegrifflichen Entscheidungen der Systemtheorie *Luhmanns* dar, die er im Fortgang als eine systemtheoretische Soziologie der Mitgliedschaftsbedingungen gewichtet. Insofern ist sie für die soziologische Kerntheorie einer Protozoziologie von besonderem Interesse, die als eine Soziologie der Mitgliedschaftsbedingungen und ihrer Codierung sowie Programmierung eingeführt wird. Von speziellem Interesse ist der Zusammenhang zwischen den drei Theorieebenen „System-, Medien- und Evolutionstheorie“ in dem Ebenengefälle der Problemstufenordnung, das Programm des Aufbaus einer Typologie evolutionär erfolgreicher Medien und die Einpassung des Lebensweltbegriffs *Husserls* in *Luhmanns* Variante der Systemtheorie – generell und insbesondere im Falltypus des funktional differenzierten modernen Gesellschaftssystems. Eine Protozoziologie nimmt *Luhmanns* Darstellung vom Ende der Perfektionsideen auf, da das Problem der sozialen Ordnung in modernen Gesellschaften und ihrer Evolution nicht an dem Code eines bestimmten Teilsystems orientiert werden kann, und sie davon ausgeht, daß das soziale Ordnung in der Weltgesellschaft nicht global steuerbar ist.

Seit dem Ende der 70er Jahre hat *Richard Münch* eine umfangreiche Grundlagenforschung zu den paradigmatischen Einsichten der Soziologie bei *Weber*, *Durkheim* und *Parsons*, dem institutionellen Aufbau der modernen Gesellschaften, der Entwicklung der modernen Kultur und den Varianten ihrer Institutionalisierung in den westlichen Gesellschaften England, Amerika, Frankreich und Deutschland vorgelegt. In einem weiteren Schritt hat er das soziologische Wissen in umfangreiche Studien zu den Konflikten, Spannungen und Entwicklungstendenzen der heutigen Kommunikationsgesellschaft angewandt, die er durch Fallstudien zur Situation der deutschen Universität, zur Rolle der Stadt in der Renaissance und der Moderne sowie der Per-

spektive ihrer kulturellen Erneuerung ergänzt. Bezugsprobleme sind hier die fundamentalen Paradoxien des „Rationalismus“, des „Individualismus“, des „Universalismus“ und des „instrumentellen Aktivismus“ (Interventionismus) und der „fundamentalistische Ausweg“ des ganzheitlichen Denkens im Kontext der religiösen Grundlagen des westlichen und fernöstlichen Religionsverständnisses. Sein Anspruch geht dahin, die unterschiedlichen objekt- und metatheoretischen Ansätze einer soziologischen Handlungstheorie in den Bezugsrahmen einer voluntaristischen Handlungstheorie zu integrieren. *Münch* hat Luhmanns Theorie der autopoietischen Systeme und seine Differenzierungstheorie – auch die Variante, die Habermas vertritt – am weitgehendsten bestritten haben. Sein Einwand in *Autopoiesis per Definition* besagt, daß analytische und empirische Differenzierung streng zu unterscheiden ist. Empirische Differenzierung der Teilsysteme der modernen Gesellschaft ist nicht durch die autopoietische Operation eines Systems zu erklären, sondern Wirtschaft, Recht und Politik sind Funktionsbereiche des sozialen Handelns individueller und kollektiver Akteure. Die Leitorientierungen und Regeln dieser Handlungsfelder haben sich in der „Gesellschaftsgeschichte“ der modernen Gesellschaften entwickelt. Sie sind aber auch immer in den sozialen Konflikten und dem Management von Risiko nutzenbestimmten, rechtlichen, politischen, wissenschaftlichen, aber auch religiösen und moralischen Korrekturen unterworfen. Die Theorie der funktionalen Differenzierung und der autopoietischen Operation der Teilsysteme läuft Gefahr, daß sie die heute relevanten Eigenschaften der Handlungsfelder übersieht, da für die erkennbare Entwicklung systemübergreifende Prozesse, Aushandlung und Kompromißbildung, aber auch gegenseitige Vernetzung der Teilsysteme typisch ist.

Luhmann gehört zu den wenigen Soziologen, neben Gehlen, die eine Soziologie der modernen Kunst entwickelt haben, die in ihrem allgemeinen Rahmen erst noch auszuschöpfen sein wird. *Hans Zitzko* geht in *Ästhetik als Soziologie der Kunst* der Frage nach, ob Luhmann mit seinem Ansatz von einem geschlossenen, autopoietisch operierenden Kunstsystem den immanenten Strukturen und der gesellschaftlichen Rolle der Kunst in den modernen Gesellschaften angemessen genug erfassen kann. Problematisch erscheint ihm die theoretische Annahme, daß die Dynamik des Kunstsystem nur von einem eigenen Code als Leitdifferenz aller Systemoperationen gesteuert wird. Bereits die theoretische Konstruktion selbst fordert bei genauer Betrachtung eine Ergänzung des Ansatzes durch eine zweite Codierung. Daneben sind die bestimmten kulturellen und gesellschaftlichen Prozesse hervorzuheben, die in das Kunstsystem eingreifen und dessen autopoietische Reproduktion unterlaufen. Luhmanns Ansatz entwirft das Bild einer systemtheoretisch gereinigten Kunst, in dem nicht berücksichtigt wird, daß die mit der entstehenden Moderne hervortretende Tendenz ihrer Autonomisierung i.S. Luhmanns immer wieder auf Gegenkräfte stößt und bis heute nicht vollständig verwirklicht ist und sein kann.

Die Auseinandersetzung über die sozialwissenschaftliche Anwendung der von Habermas eingeführten speziellen Unterscheidung „Lebenswelt versus System“ als grundbegrifflichen Strategie einer soziologischen Evolutionstheorie wird in den 80er Jahren vor allem im Hinblick auf die konzeptuellen Probleme von Makro-Theorien und weniger in bezug auf die von Habermas intendierte Erklärung von „Krisenerscheinungen bei Reproduktionsstörungen (Pathologien)“ der Lebenswelt geführt. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang darauf, daß e.g. Luhmann seit den 90er Jahren versucht, eine Theorie der „pathologischer Systemzustände“ zu entwickeln. *James Bohman* steht dem Ansatz von Habermas in *The Completeness of Macro-Sociological Explanations* eher positiv gegenüber. Die Erklärung, die der These „System kolonialisiert die Lebenswelt“ zugrunde liegt, eignet sich s.E. als das Hauptkriterium für die Adäquatheit von Makro-Mikro-Erklärungen. Es stellt eine Makro-Mikro-Beziehung her und die Erklärung ist s.E. potentiell vollständig. Eine solche Analyse würde sich demnach als ein empirischer Zugang zu den traditionellen Debatten zwischen methodischen „Kollektivisten“ und „Individualisten“ unter den Makrosoziologen eignen. In einem ersten Schritt entwickelt *Bohman* vor dem Hintergrund der Kontroverse über die funktionalistische Erklärung in den Sozialwissenschaften ein Kriterium der Vollständigkeit für makrosoziologische Erklärungen. Zweitens unternimmt er den Versuch der Generalisierung der Bedingungen der Adäquatheit von funktionalistischen Erklärungen. Dabei zeigt er, daß die von Habermas vorgelegte Erklärung der Kolonialisierung der Lebenswelt letztlich potentielle Vollständigkeit beanspruchen kann; es mangelt ihr jedoch an empirischer Anwendbarkeit. *Bohman* beabsichtigt den Nachweis, daß Habermas seine von Weber inspirierte Einschätzung der Auswirkungen der Bürokratisierung in modernen Gesellschaften modifiziert. Seine strenge Konzeption einer Reifikation dieser Auswirkung basiert auf der Unvollständigkeit seiner Erklärung dieses Aspekts der Mikro-Makro-Beziehung.

Moderne Gesellschaften zeichnen sich dadurch aus, daß sie durch eine Vielfalt von formalen Organisationen strukturiert sind. Sie sind ein „tragendes Prinzip der Verbindung von Handlungen“ (Luhmann) und Teil moderner Lebenswelten, zugleich aber entwickeln sie ein eigenes organisationsinternes soziales Milieu. Die wichtigsten sozialen Akteure sind nicht charismatische Führer, sondern organisatorische Centauren. *Göran Ahrne* unterscheidet in seiner *Outline of an Organisational Theory of Society* vier Basisgesichtspunkte von Organisationen: Mitgliedschaft und Ausschluß, Ressourcen, Austausch von Mitgliedern und anwachsende Kontrolle. Entscheidend für die Definition von Organisation ist die festgelegte Mitgliedschaft im Unterschied zu Gruppenbildungen in dem Bereich der Öffentlichkeit, deren Mitgliedschaften nicht formell festgelegt ist (Luhmann: spontane Ordnungsbildung). Der soziale Prozeß und der soziale Wandel ist nach *Ahrne* vor allem am Leitfaden der Interaktion zwischen Organisationen und der Konstellationen von Organisationen zu untersuchen. *Karl-*

Otto Hondrich bestreitet in seiner Entgegnung *Zu Göran Ahrnes Ansatz* nicht die Fruchtbarkeit eines organisationssoziologischen Ansatzes in der Gesellschaftstheorie. Er stellt aber gegenüber einer zu weitgehenden Verallgemeinerung des Organisationsansatzes heraus, daß soziale Realität durch kollektive Identitäten fundiert ist, die Organisationszugehörigkeiten übergreifen.

Der Sammelband wurde geplant von der Zeitschrift PROTO SOCIOLOGY. An International Journal of Interdisciplinary Research, die im Rahmen des gleichnamigen Projekts an der J.W. Goethe-Universität Frankfurt am Main erscheint (www.rz.uni-frankfurt.de/protosociology). Wir danken Herrn Prof. Dr. Johannes Königshausen für seine verlegerische und sachliche Betreuung der Druckausgabe, Frau Prof. Dr. Dr. h. c. Elisabeth Ströker und Herrn Prof. Dr. Paul Janssen für die Unterstützung des Projekts und für ihre thematischen Anregungen. Besonderer Dank gilt allen Mitarbeitern des Forschungsprojekts PROTO SOCIOLOGY für ihr Engagement.

Mit der digitalen Version des Bandes soll ein Anschluß an die auf uns zukommende neue Form von Veröffentlichung hergestellt werden. Die grundlegende Änderung, mit der wir bereits rechnen müssen, betrifft die Beziehung zwischen uns und der Technik. Damit wird vermutlich einhergehen, daß sich unsere Rationalitätsparameter grundsätzlich verändern. Das digitale Zeitalter wird eine neue kognitive und kulturelle Kompetenz entwickeln, die *computer literacy*, wie es Norbert Bolz genannt hat. Auch wenn die alten Kulturtechniken nicht völlig verschwinden werden, so werden sie fortlaufend nicht mehr das Medium sein, mit dem Informationen und Wissen gespeichert, aggregiert, mitgeteilt und verarbeitet werden. Das zeichnet sich bereits ab (zu »Die Neuen Medien: Eine Kopernikanische Wende« vgl. auch G. Preyer: Die globale Herausforderung, Frankfurt am Main 1998). Herrn Wolfgang Barus von Humanities Online danken wir für die Betreuung des digitalen Bandes.

Gerhard Preyer, Georg Peter, Alexander Ulfig
Frankfurt am Main

ZUM BEGRIFF DER LEBENSWELT

Der Terminus ‚Lebenswelt‘ hat den Charakter eines Wortes der Alltagssprache und scheint insofern umstandslos verständlich zu sein (gerade deshalb mag man ihn selbst ‚lebensweltlich‘ nennen dürfen). Diese Eigenschaft teilt er beispielsweise mit einem Wort wie ‚Weltanschauung‘, das durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein allgemein gebräuchlich war. Von beiden Worten kann man sich kaum vorstellen, daß sie nicht schon immer in der deutschen Sprache präsent waren. Aber so wie der Begriff ‚Weltanschauung‘ (unseres Wissens!) eine spezielle terminologische Prägung Kants ist, die in der Folgezeit eine – von Kants Absichten durchaus abweichende – Karriere machte,¹ so verdanken wir das Schlagwort ‚Lebenswelt‘ ebenfalls dem Kontext subtilerer Überlegungen eines Philosophen, nämlich Edmund Husserls – genauer: seiner Spätphilosophie in den zwanziger Jahren mit einer besonderen Konjunktur des Wortes Mitte der dreißiger Jahre.

Hier ist allerdings zu beachten, daß Husserl das Wort nicht erfunden hat. Seit dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts läßt sich ‚Lebenswelt‘ immer wieder einmal nachweisen, zusammen mit ähnlichen Formen wie ‚Lebewelt‘, ‚Welt des Lebens‘ und dergleichen. Auch das Wort ‚Umwelt‘ gehört in diesen sprachlichen Zusammenhang. Ja, es liegt nahe, Begriffe wie ‚Kultur‘ (als ‚Welt des Menschen‘), ‚Kulturleben‘, ‚Lebensform(en)‘ und ‚Lebensordnung(en)‘ hier mit in Betracht zu ziehen. Ehe man dabei an die Auswirkungen speziellerer, professioneller philosophischer Schulen denkt, sollte man sich daran erinnern, daß Worte wie ‚Welt‘ und ‚Leben‘ eine Art philosophische Funktion vor und außerhalb der professionellen Philosophie haben. Sowohl Kants Konzeption einer pragmatisch-anthropologisch orientierten Philosophie dem ‚Weltbegriffe‘ nach (im Gegensatz zu ihrem ‚Schulbegriffe‘) wie auch die populär aufklärerische Formel vom ‚Philosophen für die Welt‘ heben auf dieses vor- und außerprofessionelle Philosophieinteresse des Menschen ab.²

‚Welt‘ und ‚Leben‘ sind operative Formeln des ‚Lebensphilosophen‘ – aber nicht im Sinne der offiziell so genannten und sich zum Teil selbst so nennenden ‚Lebensphilosophie‘ als etablierter philosophischer Richtung. Der ‚Lebensphilosoph‘ ist hier im umgangssprachlichen Sinne zu verstehen – als der sich auf Welt und Leben besinnende Mensch. Wenn es richtig ist, was Dilthey sagt, daß „jede menschliche Leistung“ dazu „tendiert“, „zur philosophischen Besinnung zu gelangen“,³ dann darf man seinen Gebrauch der Wörter „Lebensphilosophie“ und „Lebensphilosophen“⁴ in diesem weiten operativen Sinne verstehen. Denn hier „bilden nun die Lebenserfahrungen die

reale Grundlage der Philosophie“; als ein Prototyp dieser Lebensphilosophen kann Lessing gelten: „Ein Lebensideal erhob sich ihm aus dem Leben selber“.⁵

Nun ist es nicht abwegig, den Terminus ‚Lebenswelt‘ auch im Zusammenhang der sozusagen professionellen Lebensphilosophie zu verorten. Beispiele dafür hat Ferdinand Fellmann sinnfällig aufgeführt.⁶ Aber Husserls Gebrauch des Topos ‚Lebenswelt‘ als hauptsächlich ‚lebensphilosophisch‘ motiviert zu sehen, um möglicherweise in solcher lebensphilosophischen Betrachtungsweise eine konservative Tendenz auszumachen, wäre denn doch zu kurz gegriffen. ‚Leben‘ und ‚Welt‘ sind – was ihren Gebrauch betrifft – keine gesetzlich geschützten oder patentierten Wörter. Deshalb kann Karl Marx den Begriff des Lebens ebenso sehr positiv philosophisch benutzen,⁷ wie der Neukantianer Ernst Cassirer ihn empfehlen darf, um ihn dann mit einem allgemeinen, alle Formen des ‚menschlichen Weltverstehens‘ umfassenden, neuen Vernunftbegriff zu korrelieren. Auf diesem Wege wird bei Cassirer die „Kritik der Vernunft zur Kritik der Kultur“.⁸ Welt und Leben sind Themen jeder möglichen Philosophie. Die Frage ist, welchen Grad von Vieldeutigkeit diese Leitbegriffe mit sich führen und wie sie bei aller offenkundigen Metaphorizität trotzdem Orientierungswert erlangen können.

Bevor auf Husserl eingegangen wird, soll eine kurze Skizzierung des Lebensweltbegriffs vor resp. neben Husserl vorgestellt werden. Der früheste bekannte Beleg findet sich meines Wissens 1907/08 bei Hugo von Hofmannsthal in seiner Einleitung zur Insel-Ausgabe von ‚Tausendundeine Nacht‘. Fellmann (1983, S. 120) zitiert die Stelle (vgl. Hofmannsthal: Gesammelte Werke, Prosa II 1959, S. 276). Hofmannsthal spricht von Gedichten, die uns ansprechen, weil sie aus einer „Lebenswelt hervorstiegen“, die „unvergleichlich“ ist. Georg Simmel (Goethe, Leipzig 1913, S. 152) charakterisiert Goethes Menschengestaltung im Meister mit der Fähigkeit, „durch ihre [der Menschen] Wechselwirkung eine Lebenswelt erwachsen zu lassen“ (vgl. Fellmann 1983, S. 120). 1910 wird der Terminus „Lebewelt“ von Karl Diener (Paläontologie und Abstammungslehre, Leipzig 1910, S. 70) für vergangene und rezente Systeme von Floren und Faunen verwendet; er findet in diesem Sinne – auch als „Landlebewelt“ – Eingang in Hörbigers ‚Glacial-Kosmogonie‘ mit der berühmten Welteiszeitlehre (bearbeitet von Ph. Fauth, Kaiserslautern 1913, S. 382, 508). In den ‚Ideen I‘ von 1913 benutzt Husserl die Wortform „Lebewelten“ und meint die „Paläontologie von dahingegangenen Lebewelten“ (Hua III, S. 129). Karl Schuhmann (Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie, Den Haag 1971, S. 26) schlägt eine Konjektur in „Lebewesen“ (!) vor (vgl. Hua III/1, S. 115). In seinem Buch ‚Zur Mechanik des Geistes‘ (Berlin 1913, S. 107) unterscheidet Walther Rathenau – übrigens ganz im nüchternen Sinne und nach dem Stande der damaligen Naturwissenschaften – „drei Weltgebiete, die sich wechselweise durchdringen“: „Ätherwelt, Körperwelt und Lebenswelt“. Letztere ist schlicht der Inbegriff des organischen Lebens. Fellmann (1983, S.

62-65, S. 123) möchte offenbar in diesen Terminus bei Rathenau Tieferes hineingeheimnissen, als der Verfasser bei aller lebensphilosophischen und technikkritischen Einstellung meinte.

Erstmals bei Rudolf Eucken finde ich (wie Fellmann) den Terminus Lebenswelt in dessen Buch ‚Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens‘ (Leipzig 1918, S. 346, 393). Terminologisch fixiert hat Eucken diesen Terminus gerade nicht. Gemeint ist damit aber wiederum die tatsächliche organische Welt (vom Einzeller bis zum Menschen) – im Unterschied zur „Daseinswelt“, welche die bloße Faktizität bezeichnen soll. An das „schaffende Leben“ knüpft Eucken durchaus ähnliche Überlegungen wie später – in szientifischerer Weise – Helmuth Plessner. Den Gebrauch des Terminus „Lebenswelten“ in Euckens ‚Prolegomena und Epilog zu einer Philosophie des Geisteslebens‘ (Berlin/Leipzig 1922, S. 120 im ‚Epilog‘) im Sinne der Unterscheidung von „antiker“ und „moderner Welt“ als zwei „grundverschiedenen Gedankenwelten“ erwähnt Fellmann nicht. Er legt statt dessen eine interessante und gedankenreiche Interpretation der ‚Prolegomena‘ selber (von 1885) vor, die ‚Lebenswelt‘ nicht enthalten, um den dort entwickelten Begriff des ‚Syntagmas‘ mit Husserls Lebenswelt zu vergleichen (Fellmann 1983, S. 73 ff.; Fellmann 1989, S. 140-158, S. 168 ff.). In Hans Freyers ‚Theorie des objektiven Geistes‘ von 1923 (Leipzig/Berlin 1934, S. 142-144) ist von den „apriorischen Tatsachen der Lebenswelt“ die Rede, von den „Urphänomenen der Lebenswelt“, welche die „Urphänomene der Menschheit“ bestimmen (vgl. Fellmann 1983, S. 121 ff.). Freyer denkt hier offensichtlich an anthropologische Radikale, in denen biologische und soziale Momente sowie solche elementarer Weltorientierung sich verbinden. Eine Erörterung des Lebensweltterminus liefert Freyer nicht; er setzt ihn operativ ein. In diesem Sinne verwendet Freyer den Terminus auch in seinem wissenschaftsgeschichtlich hochinteressanten Aufsatz ‚Zur Philosophie der Technik‘ in ‚Blätter für deutsche Philosophie‘ (3. Bd. 1929/30, S. 199): „Wo die Maschine auftritt, weiß man: hier beginnt die neue technische Welt. Und nun wird sich nicht nur das Land und seine Bebauung, sondern auch der Mensch und seine Arbeit, die Gesellschaft und ihre Ordnung von Grund auf wandeln müssen, wenn wir die Glieder unserer Lebenswelt wieder auf einen Nenner bringen wollen.“

Schließlich hat der ‚Husserl-Schüler‘ (!) Martin Heidegger in einer seiner frühen Freiburger Vorlesungen den Terminus ‚Lebenswelt‘ benutzt, während dieser freilich in ‚Sein und Zeit‘ nicht vorkommt. In der Vorlesung ‚Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung‘ vom Wintersemester 1921/22 (GA 61, 1985) heißt es: Mit Paulus vollzog sich ein „Einbilden“ des Christentums „in die griechische Lebenswelt“ (S. 6). Aber auch: „Die Selbstwelt braucht nicht aus der vollen Lebenswelt herauszutreten“, und insofern das zur „Umwelt“ Gehörige „sich ständig“ „modifiziert“, spricht Heidegger von einer „Verschwimmbarkeit der Lebenswelt“ (S. 96). Die Wissenschaft ist jeweils „aus einer

Lebenswelt abgehoben“ (S. 115). Von „faktischen, historisch-geschichtlichen Situationszusammenhängen und Lebenswelten“ (S. 146) und vom „Kulturschaffen“ als „Werken in der Lebenswelt“, dem „faktischen Sein in den verschiedenen Lebenswelten“ (S. 172) ist die Rede, ohne daß der Terminus erörtert würde, obwohl in einer Zwischenüberschrift der Vorlesung das Thema „Leben und Welt“ (S. 85) hervorgehoben wird. Tatsächlich könnte das in der Vorlesung von 1919 ‚Zur Bestimmung der Philosophie‘ (GA 56/57) verwendete Aperçu „es weltet“ (S. 73), durch welches das Phänomen des umweltlich erfahrenen ‚es gibt‘ charakterisiert wird, geradezu als ein Ansatzpunkt für eine philosophische Entwicklung des Lebensweltbegriffs dienen. Lebenswelt wäre dann das fundamentale und elementare „Er-Eignis“, von dem Heidegger hier schon spricht (S. 75). Aber der Terminus Lebenswelt wird hier nicht benutzt (auch nicht in der frühen Vorlesung zur ‚Hermeneutik der Faktizität‘). Wo er bei Heidegger auftaucht, ist er – wie sonst auch – ein operativer Begriff. Ob Heidegger den Terminus durch Husserls Vermittlung übernommen hat, ist nicht eindeutig auszumachen. Aber schon das Grimmsche Wörterbuch notiert im 14. Bd. (1955), Sp. 457, den Terminus ‚Lebenswelt‘ und verweist auf eine Bemerkung über den Mediziner und Biologen Christian Gottfried Ehrenberg, der 1847 im ‚Morgenblatt für gebildete Stände‘ (Bd. 41) „der Hauptpfortner unserer Kenntnis der kleinsten Lebenswelt“ genannt wird.

Der Terminus ‚Lebenswelt‘ taucht bei Husserl als führender Begriff vergleichsweise spät auf. In seinen zu Lebzeiten publizierten Schriften ist er nicht oder nur spärlich zu finden.⁹ Das gilt auch von seinem letzten Werk ‚Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie‘, soweit es 1936 in der von Arthur Liebert herausgegebenen Zeitschrift ‚Philosophia‘ in Belgrad erschienen ist.¹⁰ Erst in der posthum als Band VI der Husserliana 1954 in voller Ausarbeitung publizierten ‚Krisis‘ findet sich im ‚Dritten Teil‘ (‚Abschnitt A‘) eine ausdrückliche Erörterung des Lebensweltthemas. Titel: „Der Weg in die phänomenologische Transzendentalphilosophie in der Rückfrage von der vorgegebenen Lebenswelt aus“.¹¹

Als das früheste Datum für das Vorkommen des Terminus ‚Lebenswelt‘ in einem (erst posthum veröffentlichten) Husserltext kann man die Zeit um 1918/20 nennen (vgl. Hua IV, Beil. XIII, S. 372-377).¹² Husserl schreibt: „Die Lebenswelt ist die natürliche Welt – in der Einstellung des natürlichen Dahinlebens sind wir lebendig fungierende Subjekte in eins mit dem offenen Kreis anderer fungierender Subjekte. Alles Objektive der Lebenswelt ist subjektive Gegebenheit, unsere Habe...“ (Hua IV, S. 375). Von diesem „natürlichen Boden geht jede Wissenschaft aus, besser: auf ihm steht sie“. „Der Naturwissenschaft, obschon sie das All der Realitäten erforscht, entschlüpft die Lebenswelt der Personen“ (Hua IV, S. 374). Das ist nach Husserl so, „weil die thematische Gedankenrichtung des Naturforschers von der Lebenswirklichkeit aus einem theoretischen Strom folgt, der sie [die Lebenswirklichkeit oder die Lebenswelt]

gleich zu Beginn verläßt und erst in der Form der Technik und so jeder naturwissenschaftlichen Anwendung im Leben zu ihr zurückführt“ (Hua IV, S. 374).¹³ Was Husserl hier mit ‚Lebenswelt‘ bezeichnet, entspricht zunächst dem, was er in den ‚Ideen I‘ von 1913 „natürliche Einstellung“ nennt und was dort im Rahmen der sogenannten „phänomenologischen Fundamentalbetrachtung“ „Generalthesis der natürlichen Einstellung“ heißt.¹⁴ Diese Generalthesis der natürlichen Einstellung bezeichnet den Sachverhalt, daß das transzendental zu bestimmende Bewußtsein sich anonym und ohne um seine Transzendentalität zu wissen immer schon in einem elementaren Wirklichkeitsglauben manifestiert. Soll die erkenntnistheoretischen Zwecken dienende transzendente Reduktion auf das transzendente Bewußtsein – als Maßstab jedes Wirklichkeitsverständnisses – ihren Zweck nicht verfehlen – nämlich Wirklichkeit verständlich zu machen –, so muß jener elementare, natürliche Seinsglaube zunächst als solcher thematisiert und strukturiert werden, um ihn dann reduktiv zu durchstoßen. Insofern ist Lebenswelt eine Wirklichkeit, die subjektiv und objektiv (ontologisch) zugleich ist, zumal sich in ihr ein Minimum intersubjektiver Verbundenheit auswirkt. Als solcher Wirklichkeitstyp ist sie auch die elementarste Form von Kultur (aber nicht jede Kultur ist Lebenswelt oder nur Lebenswelt).

Genau auf jene „Fundamentalbetrachtung“ und die sogenannte „Generalthesis“ in den ‚Ideen I‘ kommt Husserl in Texten von 1925 wieder zurück, wenn er den ‚natürlichen Weltbegriff‘ (im Anklang an Avenarius) diskutiert. Er nennt die „Herausarbeitung dieser Identitätsstruktur, die als eine apriorische notwendig zu erkennen, also auszuweisen ist“ – „als eine abstrakte Strukturform in allen Umwelten“ – „Fundamentalbetrachtung“ (Hua IX, S. 499). Der damit thematisierte elementare „Erfahrungsglauben“, der sich in der Lebenswelt manifestiert, wird in einem Text – ebenfalls aus 1925 – als „natürliches Glaubensleben“ unter dem alten Titel „Generalthesis“ abgehandelt (Hua IX, S. 464, 466). Husserl erinnert selbst daran, daß dieses natürliche Weltleben mit dem Topos vom ‚menschlichen Weltbegriff‘ bei dem Empiriokritizisten Avenarius in Verbindung gebracht werden kann. Aber er warnt vor einem Mißverständnis: „Das Ergebnis ist also die totale Umkehrung der Lehre von Avenarius, so sehr es richtig ist, daß keine Transzendentalphilosophie das Sein der Erfahrungswelt preisgeben kann, aber wohl, daß sie sie transzendental verständlich machen kann.“ (Hua IX, S. 474). Sosehr also die Welt in natürlicher Einstellung, die Lebenswelt, für uns „erste Welt“ ist, sie ist nicht die „wahre Welt“. Vielmehr: „diese erste Erfahrungswirklichkeit ist das Urfeld, aus dem die wahre Welt durch wissenschaftliche Forschung und als ihre Frucht herausgearbeitet werden soll“ (Hua IX, S. 57). Darum ist zu beachten, „daß aber der scharfe Schnitt bleibt zwischen dem transzendentalen Leben überhaupt, in dem eine reale Welt sich konstituiert als darin geglaubte, und dem natürlichen Leben, in dem das Ich eine Umwelt hat, sich ihr als Menschen-Ich einfügt“ (Hua IX, S. 469). Das ist durchaus auch die These der ‚Krisis‘ in ihrer Spät-

form. Denn Husserl, der hier die Reduktion auf die Lebenswelt fordert, zeigt gleichzeitig, daß diese Reduktion „auf die vorwissenschaftlich uns geltende Lebenswelt“ „keineswegs schon genügt“ (Hua VI, S. 150), denn Lebenswelt kann nicht durch lebensweltliche Einstellung studiert werden (vgl. Hua VI, S. 151). Es bedarf nach wie vor des universalen Rahmens der transzendentalen Reduktion als totaler epoché (vgl. Hua VI, S. 472). Die „Ontologie der Lebenswelt“ (Hua VI, S. 176) als Reduktion auf die Lebenswelt hat sich also der „echten transzendentalen epoché“, welche die „transzendente Reduktion“ „ermöglicht“ (Hua VI, S. 154), einzuordnen – und zwar um diese transzendente Reduktion dadurch genauer zu machen, daß sie die erste Manifestierung von intentionaler Welterfahrung, d.h. die natürliche Einstellung oder die Lebenswelt nicht überspringt.¹⁵ Der oben genannte Schnitt zwischen transzendentalen Leben und natürlichem Leben (Hua IX, S. 469) wird damit zwar aufrechterhalten, aber gleichzeitig relativiert. Diese Relativierung ist jedoch bereits 1925 zu erkennen, wenn nach Husserl der Phänomenologe sich ausdrücklich dafür „interessiert“, „daß ich nach Rückkehr in die natürliche Einstellung, in Anwendung auf das in ihr Gegebene reines Seelenleben in Identität mit dem Transzendentalen gewinne“ (Hua IX, S. 472).

Nach diesen Erörterungen bringt der Lebensweltbegriff gegenüber dem der Generalthesis der natürlichen Einstellung nichts Neues. Er intensiviert allenfalls die Versuche, den Topos von der Generalthesis der natürlichen Einstellung erkenntnistheoretisch zu vertiefen. Freilich handelt es sich hier um eine Erkenntnistheorie, die schwerlich als formale Disziplin zu charakterisieren ist. Es geht um „ein Stück reiner Beschreibung vor aller Theorie“ – so schon in den ‚Ideen I‘ (Hua III, S. 62).¹⁶ Entsprechend kann auch die Wissenschaft von der Lebenswelt kaum mit den üblichen positiv-formalen Wissenschaften strukturgleich sein.¹⁷ Das Ziel einer solchen phänomenologischen Erkenntnistheorie ist, „die aktuelle Subjektivität“, die eine „aktuelle Welt“ in „Anschaulichkeit“ und in praktisch vorthoretischem Vollzug je schon in Geltung hat, nicht zu überspringen, sondern sie „konkret und analytisch zu befragen“ (Hua VI, S. 272). Das Neue ist hier eher, daß Husserl sich nun einer Aufgabe stellt – oder besser: daß sie ihm mehr und mehr zuwächst, die der Quadratur des Kreises ähnelt. Husserl geht es um das „Eigentümliche“ einer „neuen Wissenschaftlichkeit“, „wo wir uns nicht mehr auf dem altvertrauten Weltboden bewegen, sondern durch unsere transzendente Reduktion nur am Eingangstor des nie betretenen Reiches der ‚Mütter der Erkenntnis‘ stehen...“ (Hua VI, S. 156). Dieses Reich, das mit den rhizómata pantón aus dem Aufsatz ‚Philosophie als strenge Wissenschaft‘ von 1910/11 zu vergleichen ist (Hua XXV, S. 61, vgl. Hua XXVII, S. 123), ist nun ausdrücklich nicht die Lebenswelt. Aber es soll wohl durch eine wissenschaftliche Besinnung auf diese Lebenswelt oder auch natürliche Erfahrungswelt erschlossen werden. Aber für Hus-

serl war es schon 1925 „fraglich, wo denn je eine wirklich vortheoretische Welt in reiner Erfahrung zu finden ist“ (Hua IX, S. 56).

Die Problematik der Bestimmung und damit der Konsistenz des Lebensweltbegriffs läßt sich in vier Punkten benennen, die Husserl durchaus alle berücksichtigt hat, ohne freilich noch eine durchgeführte Lebenswelttheorie zu erreichen.

1. Lebenswelt soll einerseits eine invariante Struktur von Selbstverständlichkeiten sein, die aller höherstufigen Erfahrung zugrunde liegt; andererseits konzidiert Husserl ausdrücklich eine Pluralität von Lebenswelten – je eigenen individuellen kulturellen Typs. Er nennt als Beispiele häufig ethnische Prädikate wie ‚Bantu‘, ‚Chinese‘, ‚Europäer‘ (vgl. Hua IX, S. 496 ff. aus 1925).

2. Die Lebenswelt ist (wie teilweise schon die natürliche Einstellung der ‚Ideen I‘) intersubjektiv im Sinne einer gemeinsamen Erfahrungswelt konkret interagierender Subjekte als jeweils überschaubarer Verkehrskreise. Aber was ist der Maßstab solcher konkreten Überschaubarkeit und was heißt konkrete Anwesenheit eines Subjektes für das andere? Gehören beispielsweise in ‚primitiven‘ Kulturen und Ethnien die verstorbenen Ahnen, mit denen man zu kommunizieren glaubt, zur Lebenswelt, gehört Kant oder Goethe, die ein Intellektueller durch komplexere Formen der Erfahrung kennt, zu dessen Lebenswelt, oder doch nur zur Welt der Wissenschaft oder sonst einer höheren, über-lebensweltlichen Kultur? Letztlich geht es hier um die Spannung zwischen lebensweltlicher Intersubjektivität und transzendentaler Intersubjektivität, zwischen denen offensichtlich doch kein scharfer Schnitt zu machen ist.

3. Lebenswelt kann sowohl synchronisch als auch diachronisch aufgefaßt werden. Sie ist einerseits ‚geschichtlich‘ mit den dazugehörigen inner-lebensweltlichen Motivationen und Entwicklungen, auch der ‚Einschmelzung‘ höherstufiger Erfahrungsleistungen in die Lebenswelt; sie ist andererseits sozusagen übergeschichtliche und vor-geschichtliche Struktur, gleichsam die sich durchhaltende Dimension von Selbstverständlichkeiten, die durch jede Menschenwelt geht. Ist solche Selbstverständlichkeit bloß formal oder auch inhaltlich zu qualifizieren?

4. Einerseits ist die Lebenswelt der Boden unserer Erfahrung, aus dem sich die Möglichkeitsstruktur aller Erfahrung verständlich machen läßt. Andererseits ist die transzendente (Inter)Subjektivität, als Inter-Intentionalität, der Inbegriff aller Strukturiertheit. Ist es nicht gerade die Pointe von Husserls transzendentaler Betrachtungsweise, sich von den vielfältigen und als solchen schwer rationalisierbaren Erfahrungsweisen des konkreten, mundanen Menschen (bis in die positiven Wissenschaften) unabhängig zu machen, indem invariante, immer schon vorauszusetzende Strukturen der Erfahrung – transzendental – heraus präpariert werden?

Wenn die Transzendentalphilosophie trotzdem die Lebenswelt und die natürliche Einstellung thematisiert, so gibt es dafür zwei, übrigens miteinander zusammenhängende, Motive. a) Mit der Lebenswelt und der natürlichen Einstellung soll ein Typ

von Weltauffassung thematisiert werden, der sich noch diesseits der theoretischen Entscheidung über ‚wahr‘ und ‚falsch‘ bewegt. Die subjektive, Wirklichkeit manifestierende Intentionalität des Erfahrens ist hier noch elementar genug, um sich noch nicht in Selbstverwicklungen und abstrakten Selbstdeutungen kompromittiert zu haben. b) Genau eine solche Selbstdeutung versucht die Transzendentalphilosophie auf wissenschaftliche Weise als gleichsam monopolisierte und universalisierte Selbstbesinnung, und insofern bedarf sie ihrerseits einer Selbstkritik, die sie vor dem, was Husserl ‚apodiktische Naivität‘ nennt, bewahren soll. Denn „der natürlichen Weltbetrachtung“ ist die „philosophische Verabsolutierung durchaus fremd“, sagt Husserl schon in den ‚Ideen I‘. Sie „ist eben natürlich, sie lebt naiv im Vollzug der... Generalthesis, sie kann also nie widersinnig werden. Der Widersinn erwächst erst, wenn man philosophiert“ (Hua III, S. 135) resp. auch, wenn man Wissenschaft betreibt.¹⁸ Bei dem Transzendentalphilosophen Kant findet sich durchaus ein verwandter Gedanke, wenn er zwischen dem Naturalismus als einer theoretischen Einstellung, die verkehrt ist, und einem Naturalismus „aus Mangel mehrerer Einsicht“ unterscheidet, dem man „nichts zur Last legen“ kann, weil er „der gemeinen Vernunft“ folge, ohne sich ihrer „als einer Methode zu rühmen“ (KdrV A 855/B 883).

Kant unterläßt es allerdings – im Gegensatz zu Husserl –, diese „gemeine Vernunft“ (eine Art Lebenswelt in natürlicher Einstellung) ihrerseits zu einem Thema wissenschaftlicher oder gar transzendentalphilosophischer Forschung zu machen. Er mutet es der methodisch scharf definierten und konditionierten ‚Kritik‘ nicht zu, Bereiche zu strukturieren, die sich der sicheren, definitiven Bestimmung entziehen. Husserl dagegen wird durch seine Konzeption einer ‚genetischen‘ Transzendentalphilosophie zur positiven Thematisierung jenes Erfahrungsbodens geführt, der einerseits anonyme Manifestierung transzendentaler Struktur-Leistungen sein soll, andererseits mit dem Ziel absoluter Selbstdurchleuchtung zum Ausgang genommen werden soll, damit der Transzendentalphilosoph in seiner transzendentalen Position der Selbstverantwortung von diesem Boden aus die Entwicklung seiner Position nachzeichnen kann, um sie dann sozusagen als Mensch höherer Art zu „leben“. Hier ist im Blick auf die Lebenswelt ein von der Lebenswelt durchaus unterschiedenes, höheres Leben gemeint, ein Leben in absoluter Selbstverantwortung und Selbstharmonie. Was diese Selbstharmonie betrifft, so scheint sie allerdings eine Analogie zu jener zwanglos gelebten Selbstverständlichkeit der Lebenswelt zu haben.¹⁹

Hier kommt nun allerdings das Illusionäre des Lebensweltthemas zum Vorschein. Es handelt sich genauer um eine Illusion über eine Illusion. Die erste Illusion, von der hier zu sprechen ist, besteht in jener unvermeidlichen Einstellung des konkreten Menschen, sich bei all seinen Welt- und Selbstbezügen unvermeidlich – aber auch unbegründbar – auf einem ‚Boden‘ oder in einer ‚Dimension‘ von Selbstverständlichkeiten zu bewegen, wodurch ihm immer schon eine bestimmte Ausgangsposition zugewiesen

ist. Diese Illusion ist wörtlich zu nehmen: es ist die erste ‚Einspielung‘, ohne welche der Mensch das Spiel seines Weltbezugs nicht vollziehen kann. Husserl hat nicht nur die erkenntnistheoretische Rolle dieser Illusion erkannt;²⁰ er hat in ihr auch ein kulturanthropologisches Radikal entdeckt, das man formal und abstrakt erörtern und empirisch illustrieren kann.²¹ Die zweite Illusion, die sich hier auftut, ist die Hoffnung des phänomenologischen Erkenntnistheoretikers, diesen Inbegriff unvermeidlicher Selbstverständlichkeiten, der sich in jedem konkreten menschlichen Weltleben manifestiert, gehaltlich festschreiben zu können. Wird nämlich das Lebensweltthema über seine erkenntnistheoretische Funktion hinaus für Zwecke einer Art Kulturtherapie eingesetzt, dann ergibt sich eine weitere folgenschwere Illusion, nämlich das kulturpolitisch uneinlösbare Versprechen einer Menschheit, die sich selbst vollkommen durchschaut und in harmonischer, inter-intentionaler Gemeinschaft lebt. In diesem Sinne schreibt Husserl 1934 an den Präsidenten des VIII. Internationalen Philosophenkongresses in Prag, daß „aus der bloßen Internationalität durch Macht eine völlig neuartige Internationalität erwirkt“ werde, „nämlich eine Verbundenheit durch den Geist der Autonomie“ (Hua XXVII, S. 240).²²

Hier ist nun auch ein neues Moment in der Behandlung der sogenannten natürlichen, menschlichen Welterfahrung – unter dem Namen Lebenswelt – zu erkennen, das zumal in der Krisis-Abhandlung faßbar wird. Husserl spricht nun von der „Krisis“ der Wissenschaft als Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit“ (Hua VI, S. 3). Das ist nicht mehr identisch mit Husserls früher Kritik an den positiven Wissenschaften. Ihnen warf Husserl den Mangel an Lebensbedeutsamkeit früher nicht vor (vgl. positiv zur Technik Hua IV, S. 374). Auch die Kritik an der naturalistischen Psychologie, wie wir sie aus ‚Philosophie als strenge Wissenschaft‘ von 1910/11 kennen, klagt nicht Lebensbedeutsamkeit ein. Im Gegenteil: Die Weltanschauungsphilosophie und der „jetzt beliebte Ausdruck Welt- und Lebensanschauung“ werden kritisiert (Hua XXV, S. 49) – eben im Namen strenger Wissenschaftlichkeit.²³ Diese Kritik zielte auf die Unbedachtheiten vor-wissenschaftlicher Voraussetzungen der positiven Wissenschaften und auf die unzureichende Fundierung im konstituierenden Bewußtsein. Zumal die Eigentümlichkeit dieses Bewußtseins werde in der naturalistischen Psychologie verfehlt. Das ist eine Verfahrensweise, die Husserl schon in seiner frühen Theorie von Mathematik und Logik angewandt hatte und die er bis in die ‚Krisis‘ durchhält (vgl. Hua XXII, S. 73-82, bes. 82 Anm.; Hua VI, S. 144).²⁴ Die von Husserl immer für sinnvoll angesehene Mathematisierung der Naturwissenschaft wird nun aber in der ‚Krisis‘ über das Methodologisch-Erkenntnistheoretische hinaus – zumal unter dem Namen Galileis – nicht nur problematisiert, sondern geradezu verdächtigt (Hua VI, 36 ff.), während Galileis Leistung der Mathematisierung 1922/23 noch durchaus positiv gewürdigt wird (Hua XXVII, S. 116); in dieser Zeit wendet Husserl die ausdrücklich am Vorbild der Mathematik orientierte – wenn auch nicht mit ihr identifizierte –

Wesensforschung noch auf die Kultur an.²⁵ Aber hinsichtlich des Themas Kultur und geisteswissenschaftlicher Forschungsthemen stößt Husserl zunehmend auf Schwierigkeiten, die um so gewichtiger sind, als in ihnen die konkrete Subjektivität selbst thematisiert wird, eine Subjektivität, die als Moment der Welt gleichzeitig Welt konstituieren soll. Schon um 1917 schreibt Husserl: „Alles Objektive der Naturwissenschaft charakterisiert sich... als Gebilde der Subjektivität, speziell... naturforschender Subjektivität. Der Geisteswissenschaftler geht... zurück auf... jedes... tätige Subjekt“. Und deshalb sind es nun für Husserl „nicht die Naturwissenschaften, sondern die Geisteswissenschaften..., die in die ‚philosophischen‘ Tiefen führen.“ (Hua IV, S. 366 f.) Husserl behandelt diese Fragen 1930 unter dem Titel ‚Ursprung‘ (vgl. Hua XXVII, S. 138, S. 157 Anm.). Hier stößt er bereits auf das, was er später in der ‚Krisis‘ die „Paradoxie der menschlichen Subjektivität“ nennt (Hua VI, S. 182 ff.). Die Unmöglichkeit, den Menschen in einer exakten Wesensbetrachtung – streng wissenschaftlich – zu erfassen, räumt Husserl 1930 ein: Zwar sei eine „formale Typisierung“ der „allgemeinsten Struktur dieser [der menschlich-mitmenschlichen] Umwelt“ möglich, aber der individuelle Mensch in seiner jeweiligen individuellen Gemeinschaft sei „konkret nur erfahrbar“ in der je eigenen „historischen Umwelt“, d.h. durch seinesgleichen (Hua XXVII, S. 163). Der „Chineser“, der einen „Europäer“ verstehen will, „muß erst in sich einen Europäer aufbauen“ auf dem „Umwege einer... Selbstumbildung (ebd.), „eine Art Erdpolung der Persönlichkeit“ (ebd.).²⁶

Aber schon Mitte der zwanziger Jahre charakterisiert Husserl die „phänomenologische Philosophie“ als „radikalste Selbstausslegung des Lebens“. Eine „Erneuerung der Wissenschaft“ ist angezielt durch eine „Selbstbesinnung auf ihre Urquellen im Leben, im ‚ich lebe‘ und ‚wir in Gemeinschaft leben““. Es handelt sich um ein Leben, „in dem die Wissenschaft selbst erwächst und erwächst als dienende Funktion eines echten Lebens“ (Hua XXVII, S. 123). Man könnte das geradezu als eine „Kolonialisierung der Lebenswelt“ bezeichnen, wäre diese schöne Formel nicht schon anderweitig vergeben und mit einem durchaus anderen Sinn belegt.²⁷

Es wird aber deutlich, daß Husserl auf dem Wege zur Lebensweltphilosophie mit einem Begriff von Leben operiert, der weit über das hinausgeht, was er sachlich mit ‚Lebenswelt‘ meinte. Ist ‚Lebenswelt‘ im argumentativen Zusammenhang der Husserlschen Erörterungen der Name für einen bestimmten, menschlichen Erfahrungsboden, so bedeutet ‚Leben‘ alles mögliche bei ihm – von biologischer Wirklichkeit über kulturelles Leben bis hin ‚zum transzendentalen Leben‘. Und natürlich gehört auch das phänomenologisch so wichtige ‚Erleben‘ (und ‚Aktleben‘) in dieses Bedeutungsfeld. Im selben Maße, wie sich Husserls Philosophie mit einem so vielfältigen Lebensbegriff verbindet, gerät auch seine Bestimmung der Philosophie als strenger Wissenschaft ins Schwanken. Die ‚Strenge‘ dieser Wissenschaft ist nach wie vor bei Husserl in der Diskursivität einer rationalen Methodologie zu sehen; sie soll sich gleichzeitig aber auch

in unverdinglichter Lebendigkeit, in lebendiger Selbstbesinnung des Lebens auf sich selbst, bewähren. Lebensbedeutsamkeit indiziert nun auch eine positive Annäherung Husserls an die früher von ihm eher abgewehrte (und wissenschaftlich abgewertete) Weltanschauung, die mit dem Begriff ‚Lebenswelt‘ den Doppelcharakter der Unvermeidlichkeit und der Unbestimmbarkeit teilt.

Soll man nun in der Inflation des Lebensbegriffs bei Husserl eine Abhängigkeit von oder Zuwendung zu der sogenannten Lebensphilosophie – als philosophischer Richtung – sehen? Besser als diese Vermutungen wäre der Versuch, den Begriff des Lebens bei Husserl im Gesamtzusammenhang zu klären, zumal vom ‚Leben‘ die unterschiedlichsten Philosophien heimgesucht werden. Ein spätes Wort Husserls aus 1934 verdient nach wie vor Beachtung: „Die moderne Kulturkritik der Gegenwart degradiert übereifrig die Ratio, den Geist der autonomen Philosophie, das sich bis in alle Wissenschaften ausweigende Fundamentalprinzip der europäischen Kultur“ (Hua XXVII, S. 239). Husserl ist freilich auch an die Grenzen solcher Wissenschaftlichkeit gestoßen – und zwar sowohl was die positiven Wissenschaften betrifft, als auch hinsichtlich der Möglichkeiten einer streng wissenschaftlichen, phänomenologischen Transzendental-Philosophie. Eine Kultur zu praktizieren, in der man mit diesen Grenzen leben kann, ohne die Wissenschaftlichkeit schlechthin zu diffamieren, ist eine Aufgabe, die man schwerlich wieder in den Rahmen einer Theorie wird pressen können.

Anmerkungen

1 Vgl. Ernst Wolfgang Orth: „Ideologie und Weltanschauung. Zur Pathologie zweier Begriffe“, in: Kurt Salamun (Hrsg.): *Aufklärungsperspektiven*. Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik, Tübingen 1989, S. 133-148.

2 Vgl. Johann Jakob Engel: *Der Philosoph für die Welt*, 1775-1800 sowie I. Kant: *Logik* (hrsg. von G.B. Jäsche) 1800, (Akad.Ausg. IX, S. 23-26).

3 Wilhelm Dilthey: „Das Wesen der Philosophie“ (1907), in: *Gesammelte Schriften* V. Bd., S. 375.

4 Ebd., S. 371.

5 Ebd., S. 410, 369.

6 Ferdinand Fellmann: *Gelebte Philosophie in Deutschland*. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie, Freiburg/München 1983. Ders.: *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, Freiburg/München 1989. Zur Lebensphilosophie neuerdings auch Fellmann: *Lebensphilosophie*. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung, Hamburg 1993.

7 Vgl. Karl Marx/Friedrich Engels: „Die deutsche Ideologie“ (1845/46), in: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke* Bd. 3, Berlin 1962, S. 20 ff., S. 26 f., S. 30.

8 Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil. Die Sprache (1923), Darmstadt 1956, S. 11, S. 48.

9 Frühe terminologische Anklänge finden sich schon in den *LU* II/1, § 26 (*Hua* XIX/1 S. 87), wenn im Zusammenhang okkasioneller Ausdrücke von „Ausdrücken“ gesprochen wird, „welche den praktischen Bedürfnissen des gemeinen Lebens dienen“, die „in den Wissenschaften zur Vorbereitung der theoretischen Ergebnisse mithelfen“. In der Vorlesung ‚Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie‘ (1906/07) heißt es: „Von der Umgestaltung der menschlichen Lebenswirklichkeit durch die naturwissenschaftliche Technik

macht jeder Gebrauch...“ (*Hua* XXIV, S. 182; vgl. S. 95 ff., S. 181). Die ‚Formale und transzendente Logik‘ (1929) diskutiert im Zusammenhang mit „okkasionellen Urteilen“ „das ganze tägliche Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft“, die „Situationshorizonte“, „durch die die Umwelt des täglichen Lebens überhaupt Erfahrungswelt ist“ (*Hua* XVII, S. 207). ‚Lebenswelt‘ wird nicht benutzt. Die erst posthum voll edierten ‚Cartesianischen Meditationen‘ (frz. 1931) nennen „konkrete Lebenswelten“ als „kulturelle Umwelten“ (*Hua* I, S. 160) oder auch „intersubjektive Geltung“ als „gemeinsame Lebenswelt“ (*Hua* I, S. 162). ‚Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik‘ (zunächst 1938 von Landgrebe redigiert und herausgeben; Hamburg 1948) hat als § 10: ‚Der Rückgang auf die Lebenswelt. Abbau der die Lebenswelt verhüllenden Idealitäten‘. Vor allem der Husserl-Schüler Alfred Schütz hat seit den dreißiger Jahren im Zusammenhang einer Sozialphänomenologie wohl zur Verbreitung des Lebensweltbegriffes beigetragen.

10 Dort S. 77 bis S. 176. Die in der Belgrader Zeitschrift abgedruckte Krisis-Abhandlung gliedert sich in einen kürzeren ersten Teil mit 7 Paragraphen und in einen längeren zweiten Teil mit 20 Paragraphen (§§ 8-27). *Hua* VI druckt diese 27 Paragraphen ab (bis S. 104). Der dazukommende dritte Teil, der sich in A und B gliedert umfaßt dann die §§ 28-73 (bis auf S. 276). S. 279-513 der *Hua* VI bringen ergänzende Texte. Obwohl sich im § 9 („Galileis Mathematisierung der Natur“) der ursprünglichen Krisis-Abhandlung eine Zwischenüberschrift findet: „h) Die Lebenswelt als vergessenes Sinnesfundament der Naturwissenschaft“, wird der Terminus Lebenswelt in dem Belgrader Druck nur sehr selten benutzt (achtmal), und vor allem findet sich dort keine grundsätzliche Erörterung des Begriffs.

11 *Hua* VI, S. 105 passim. Beachtlich ist, daß dieser Titel die Transzendentalphilosophie als das eigentliche Untersuchungsziel angibt; die Lebenswelt ist hier nicht sosehr Untersuchungsthema; vielmehr wird von ihr aus erst rückgefragt auf die transzendente Sphäre.

12 Vgl. dazu auch Iso Kern: „Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem“, in: Elisabeth Ströker (Hrsg.): *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt am Main 1979, S. 68-78, bes. S. 68.

13 Es verdient vermerkt zu werden, daß Technik hier durchaus positiv bewertet wird.

14 Vgl. dazu Ernst Wolfgang Orth: „Generalthesis“, in: *Hist. Wb. d. Philos.* Bd. 3 (hrsg. von Joachim Ritter), Basel/Stuttgart 1974, Sp. 270-272.

15 Vgl. in ähnlichem Sinne W.H. Müller: *Die Philosophie Edmund Husserls*, Bonn 1956, S. 80, sowie H.G. Gadamer: „Die phänomenologische Bewegung“, in: *Philos. Rdsch.* 11. Jg. (1963), S. 1-45, hier bes. S. 19-34.

16 Husserl hatte allerdings schon in den ‚Logischen Untersuchungen‘ 1900/1901 erläutert, warum er Erkenntnistheorie – zumal phänomenologische Erkenntnistheorie – nicht mit Theorie gleichsetzen möchte (*Hua* XIX/1, S. 26 f.).

17 Vgl. dazu Ernst Wolfgang Orth: „Kulturphilosophie und Kulturanthropologie als Transzendentalphänomenologie“, in: *Husserl Studies* 4 (1987), S. 103-141, bes. S. 127 ff.

18 Das heißt natürlich nicht, daß man nicht Philosophie und Wissenschaften betreiben soll; vielmehr soll berücksichtigt werden, daß die bewußte Suche nach Wahrheit mit der Möglichkeit der Fallibilität verbunden ist.

19 Vernunft wird dann wie in der deutsch-idealistischen Tradition als ‚zweite Natur‘ interpretierbar, als ‚Vernunftinstinkt‘.

20 Lebenswelt ist damit insofern die erste Welt, als es die erste tatsächlich funktionierende Form von subjektiver Welthabe ist. Insofern sie aber horizonthaft ist, kann sie gleichsam nicht an sich halten, sondern ist zu Entfaltungen und Weiterungen immer schon motiviert. Die Lebenswelt und die natürliche Welt-erfahrung ist übrigens nicht die einzige Art von ‚Urform‘, mit der Husserl sich beschäftigt. Gemeinsam haben aber die Erörterungen solcher Urformen (wie das ‚Vor-Prädikative‘ oder die ‚passive Wahrnehmungssynthese‘), daß der ‚Rückgang‘ auf sie immer schon vor-gängige Prozesse anerkennen muß, d.h., man gelangt anfangend nie zum wahren Anfang.

21 Von hier aus entfalten sich die Möglichkeiten konkreter, einzelwissenschaftlicher Lebensweltforschung in Geschichte, Soziologie, Psychologie und Ethnologie. Sie müssen freilich den Lebensweltbegriff methodisch genauer und jeweils in bestimmten Grenzen festlegen und seine Funktion für die Transzendentalphilosophie ausblenden.

22 Vgl. auch *Hua* XXVII, S. 207, wo von der „Internationalität aus Bildung anstatt aus bloßer Macht“ gesprochen wird. Zu dem Paradoxen dieser Unterscheidung und der Fragwürdigkeit des damit verbundenen politischen Versprechens vgl. E.W. Orth: „Interkulturalität und Inter-Intentionalität. Zu Husserls Ethos der Erneuerung in seinen japanischen Kaizo-Artikeln“, in: *Zs. f. philos. Forschg.* Bd. 47 (1993), S. 333-351.

23 Das könnte sich gegen Rudolf Eucken wenden, der ‚Lebensanschauung‘ schon 1896 und 1906 (und dann immer wieder) als Titelbegriff benutzt. 1916 resp. 1927 hat Husserl Eucken allerdings sehr positiv gewürdigt (*Hua* XXVII, S. 127-128).

24 Vgl. dazu E.W. Orth: „Phänomenologie der Vernunft zwischen Szientismus, Lebenswelt und Inter-subjektivität“, in: *Phänomenologische Forschungen* Nr. 22 (Profile der Phänomenologie), Freiburg/München 1989, S. 74 f.

25 Vgl. z.B. Husserls Kaizo-Artikel zur kulturellen Erneuerung von 1924: ‚Die Methode der Wesensforschung‘ (*Hua* XXVII, S. 13 ff.).

26 Husserl vergißt hier zu erwähnen, daß dies auch umgekehrt gilt. Europa hat man nach Husserl „nicht als einen bloß geographischen Begriff zu fassen“, sondern im Sinne „einer geistigen, in sich geschlossenen und einheitlich lebendigen Gestalt“ (aus 1934, *Hua* XXVII, S. 207). Aber nach *Hua* XXVII, S. 163 müßte auch dieses Europa seine eigentümliche „Erdpolung“ haben. Zum Eurozentrismus vgl. Orth, op.cit. 1993. In einem anderen Text aus 1934 hat Husserl die Erde ausdrücklich als nicht relativierbaren Boden für die menschliche Orientierung beschrieben und sich damit gegen den Kopernikanismus gewandt und gegen die darauf aufbauende Auffassung einer Natur, die völlig ohne den konkreten Standpunkt eines menschlichen Beobachters vorausgesetzt wird; vgl. Husserl: „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“, in: Marvin Farber (Ed.): *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, 1940, Reprint New York 1968, S. 307-325.

27 Vgl. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns* 2. Bd., Frankfurt am Main 1981, S. 471; ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985, S. 421. Habermas macht den längst üblichen, anmutungshaften und anmutigen Gebrauch von ‚Lebenswelt‘. Natürlich ist ‚Kolonialisierung‘ ein Name für etwas höchst Negatives. ‚Kolonisierung‘ würde schon positiver klingen. Daß *colonia* – wie *cultura* und *cultus*! – eine Ableitung von *colere* ist, wäre hier zu bedenken. Eine positive Bedeutung hat die ‚Kolonie‘, die sowohl tierische Gemeinschaft wie menschliche Freundschaftskreise bezeichnet, bei der ebenfalls aufklärerischen Journalistin Elke Heidenreich, wenn sie von „Kolonien der Liebe“ (Hamburg 1992) spricht. Wie das Leben so spielt – mit den Worten!

Gedanken zur Genesis der Lebenswelt

Im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen steht der Versuch, einen Beitrag zur Genesis der Lebenswelt zu skizzieren. Einleitend soll in Erinnerung gebracht werden, welche Bedeutung die Lebensweltthematik für Husserl besitzt.

I.

In der ersten Phase seines Philosophierens suchen wir vergeblich nach dem Begriff „Lebenswelt“. Im Mittelpunkt steht vielmehr, endlich der Forderung der Philosophie als strenger Wissenschaft zu entsprechen und ein absolut gewisses Wissen aufzubauen. Das ist zu Beginn des „Logos-Aufsatzes“ deutlich ausgesprochen. „Seit den ersten Anfängen hat die Philosophie den Anspruch erhoben, strenge Wissenschaft zu sein, und zwar die Wissenschaft, die den höchsten theoretischen Bedürfnissen Genüge leiste und in ethisch-religiöser Hinsicht ein von reinen Vernunftnormen geregeltes Leben ermögliche.“ Und dann gleich die kritische Feststellung: „Anspruch, strenge Wissenschaft zu sein, hat die Philosophie in keiner Epoche ihrer Entwicklung zu genügen vermocht.“¹ Und weiter: „Also die Philosophie, ihrem historischen Absehen nach die höchste und strengste aller Wissenschaften. .. vermag sich nicht zu wirklicher Wissenschaft zu gestalten.“² Und um ja nicht mißverstanden zu werden, wiederholt Husserl: „Ich sage nicht, Philosophie sei eine unvollkommene Wissenschaft, ich sage schlechthin, sie sei noch keine Wissenschaft...“³ Es soll hier nicht darauf eingegangen werden, wie Dilthey, ein Verteidiger Husserls, der sich sehr früh für ihn eingesetzt hat, durch die Ausführungen im Kapitel „Historizismus und Weltanschauungsphilosophie“ (S. 41 ff.) unrecht beurteilt fühlte.⁴ Der Logos-Aufsatz schließt mit einer Kennzeichnung der neuen Methode des Vorgehens, die die Phänomenologie auszeichnet: „Es liegt .. gerade im Wesen der Philosophie, sofern sie auf die letzten Ursprünge zurückgeht, daß ihre wissenschaftliche Arbeit sich in Sphären direkter Intuition bewegt, und es ist der größte Schritt, den unsere Zeit zu machen hat, zu erkennen, daß mit der im rechten Sinne philosophischen Intuition, der *phänomenologischen Wesenserfassung*, ein endloses Arbeitsfeld sich auftut und eine Wissenschaft, die ohne alle indirekt symbolisierenden und mathematisierenden Methoden, ohne den Apparat der Schlüsse und Beweise, doch eine Fülle strengster und für alle weitere Philosophie entscheidender Erkenntnisse gewinnt.“⁵ Die „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch“⁶ beginnen konsequenterweise mit den Ausführungen „Wesen und Wesenserkenntnis“. Die Gegenüberstellung von „Tatsache und Wesen“ (Erstes Kapitel) sind entscheidend, um die Eigenart der phänomenologischen Forschung klarzustellen. In diesem Zusammen-

hang muß auch der Bezug Husserls zu Descartes verstanden werden, dem Philosophen, der nach einem *fundamentum inconcussum* suchte. Descartes Zweifelsbetrachtung ist für Husserl ein entscheidender Schritt auf dem rechten Weg. Zugleich will er aber deutlich machen, daß die Cartesianische Zweifelsbetrachtung nicht radikal genug ist.⁷

Die Rolle der methodologischen Analysen bei Husserl ist im Zusammenhang mit der Forderung nach Gewinnung eines absolut gewissen Wissens zu sehen. Die zahlreichen Manuskripte zur Reduktion bedeuten für Husserl eine Grundlegung der neuen Wissenschaft. Um hier an die Unterscheidung der verschiedenen Reduktionen zu erinnern: die phänomenologische Reduktion, die eidetische Reduktion, die transzendente Reduktion. Der Beiname gibt an, was das Ziel der Reduktion ist: das Gewinnen des Phänomens, des Wesens, des transzendentalen Ego.⁸ Aber es soll hier nicht versucht werden, einen Überblick zu Husserls Phänomenologie zu geben.⁹ Vielmehr soll die Bedeutung der Lebenswelt umrissen werden, eines zentralen Begriffs des späten Husserls, der auch eine große Wirkung ausgeübt, geradezu zu einer Renaissance der Phänomenologie beigetragen hat.¹⁰

Im Vorwort zur „*Phénoménologie de la perception*“ sagt Merleau-Ponty, das gesamte „*Sein und Zeit*“ ist aus einer Bemerkung Husserls zum natürlichen Weltbegriff oder der Lebenswelt entsprungen (S. I). Eine schwer haltbare These, die der spätere Merleau-Ponty durch seine Zuehr zu Heidegger wohl nicht mehr aufrechterhalten würde. Daß er sie aber aufstellen konnte, beruht auf Husserls Kennzeichnung der natürlichen Umwelt im Gegensatz zu den idealen Umwelten. „Die *arithmetische Welt* ist für mich *nur da*, wenn und seit ich Arithmetik studiert habe. ... Die *natürliche Welt* aber, die Welt im gewöhnlichen *Wortsinn*, ist und war *immerfort für mich da*, solange ich natürlich dahinglebe. Solange das der Fall ist, bin ich ‚natürlich eingestellt‘, ja beides besagt geradezu dasselbe.“¹¹ Aber der Phänomenologe darf nicht in der natürlichen Einstellung bleiben, er muß sie vielmehr überwinden.

Die eigentliche Vorstufe für die Problematik der Lebenswelt ist in der „*Formalen und transzendentalen Logik*“ von 1929 aufweisbar. Schon 1907 gibt es einen Hinweis auf die Notwendigkeit einer Analyse und Theorie der Erfahrungswelt, aber erst in der „*Formalen und transzendentalen Logik*“ wird dann der entscheidende Schritt gemacht, durch die Rückführung der prädikativen Evidenz auf die nichtprädikative, welche letztere der Erfahrung gleichgesetzt wird. Der Titel von § 86 spricht das deutlich aus: „Die Evidenz der vorprädikativen Erfahrung als an sich erstes Thema der transzendentalen Urteilstheorie. Das Erfahrungsurteil als das Urteil des Ursprungs.“¹² Dazu folgender Hinweis: „Danach ist unter Gesichtspunkten dieser Genesis die *an sich erste Urteilstheorie die Theorie der evidenten Urteile*, und *das an sich erste in einer Theorie der evidenten Urteile* (und damit einer Urteilstheorie überhaupt) ist die *genetische Rückführung der prädikativen Evidenzen auf die nichtprädikative Evi-*

denz, die da *Erfahrung* heißt.¹³ Und Husserl führt weiter aus, wie Gewißheit und Gewißheitsmodalitäten, Intention und Erfüllung „*nicht ausschließlich Eigenheiten der prädikativen Sphäre sind, sondern schon zur Intentionalität der Erfahrung gehören.*“¹⁴ Und diese Bedeutung der Erfahrung ist nach der Kennzeichnung der Thematik bei Hume und Locke so formuliert „Stellt man ihren (sc. der wirklichen Urteilsprobleme) echten Sinn heraus, so führt also die Intentionalität der prädikativen Urteile letzten Endes zurück zur Intentionalität der Erfahrung.“¹⁵ Er spricht auch vom Erfahrungsurteil als „Urteil des Ursprungs“.¹⁶ Der Rückgang zum Ursprung erfordert in der Logik eine Theorie der Erfahrung.¹⁷ In dem von Landgrebe herausgegeben Husserl-Text „Erfahrung und Urteil“ ist diese Logik der Erfahrung herausgearbeitet.¹⁸ Aber wie wird in Husserls letzter Arbeit „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“¹⁹ der Begriff der Lebenswelt präsentiert und welche Bedeutung kommt ihm zu?

Man kann sagen, der Begriff der Erfahrungswelt ist das Vorwort zur Lebenswelt. So bedeutsam und gewichtig dieser Begriff ist, so gerade wie in der „Formalen und transzendentalen Logik“ auf gewiesen, so gibt es bei Husserl doch den Gegensatz von Doxa und Episteme und die Phänomenologie ist auf die Episteme gerichtet, die Episteme ist ihr Ziel. Im Wiener Vortrag „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie“²⁰ unterscheidet Husserl die natürliche Einstellung und die theoretische (philosophische) Einstellung. „Die Idee der Wahrheit im Sinne der Wissenschaft setzt sich ab ... von der Wahrheit des vorwissenschaftlichen Lebens. Sie will unbedingte Wahrheit sein.“²¹ Die Wahrheit der natürlichen Einstellung ist eine relative Wahrheit – eben Doxa. Diese Unterscheidung ist bei den Griechen getroffen worden und hat nach Husserl die kommende europäische Geschichte bestimmt.

Mit der neuen Erkenntnishaltung als Episteme ist die Forderung verknüpft, „die gesamte Empirie idealen Normen, nämlich denen der unbedingten Wahrheit zu unterwerfen“.²² Als Folge davon soll sich auch die Praxis wandeln, „sie soll sich nicht mehr von der naiven Alltagsempirie und Tradition sondern von der objektiven Wahrheit normieren lassen.“²³ Durch die Episteme entsteht eine neue menschliche Haltung, eine Gemeinschaft der Menschen, die durch „reine ideale Interessen“ bestimmt sind. Das führt zu einer Gemeinschaft, die Husserl eine übernationale Bildungsgemeinschaft nennt. In dem Wiener Vortrag geschieht aber nun eine erregende Wendung.²⁴ In der Beilage XVITII zur Krisis finden wir folgende Stelle: „Die Idee der objektiven Wahrheit bzw. Erkenntnis ist von vornherein bestimmt durch ihren Kontrast zur Idee der Wahrheit und Erkenntnis des außerwissenschaftlichen Lebens, das in seinen Seinsgeltungen und dem universalen offenen Horizont, der sie ständig bewußtseinsmäßig umschließt, den Begriff von Lebenswelt bezeichnet, auf den wir zunächst stoßen. Als ‚wirklich‘ seiend gilt im Leben, also in dieser Welt, was sich durch Erfahrung bezeugt.“²⁵ In der Erfahrung, bei der die Anschauung eine zentrale Rolle spielt,

in ihr und durch sie zeigen sich die Gegenstände, gibt es so etwas wie eine Normalstimmigkeit. „Die Welt als der ständig seinsgeltende gemeinschaftliche Horizont seiender Dinge hat immer im voraus die Seinsgeltung eines solchen einstimmig erfahrbaren und wechselseitig zur Einstimmigkeit Korrigierbaren. (Und Husserl setzt fort:) Diese freilich ganz rohe Beschreibung zeigt, daß Lebenswelt in ständiger Bewegung derart ist, daß sie in einer Bewegung der ständigen Geltungsrelativität und Bezogenheit auf die miteinander Lebenden, mit-einander Welt-Habenden ... (steht)“.²⁶ Und dann sagt Husserl: „Diese Lebenswelt ist nichts anderes als die Welt der bloßen, traditionell so verächtlich behandelten dóxa.“²⁷ Aber Husserl selbst hatte ja die doxa auch zunächst so abschätzig beurteilt, wie kommt er dann zu dieser neuen Bewertung?

Weil er eingesehen hat, daß die objektive Wissenschaft sich nur entfalten kann auf dem Boden der Lebenswelt. „... die Lebenswelt, diese ‚bloß‘ subjektive und relative, in ihrem nie stillhaltenden Fluß der Seinsgeltungen, deren Verwandlungen und Korrekturen ist – so paradox das erscheinen mag – der Boden, auf dem die objektive Wissenschaft ihre Gebilde ‚endgültiger‘, ‚ewiger‘ Wahrheiten, der ein für allemal und für jedermann absolut gültigen Urteile (aufbaut)“.²⁸ Wenn er „endgültig“ und „ewig“ als Kennzeichnung der Wahrheit in Anführungszeichen setzt, macht er deutlich, daß er zur Kennzeichnung nun kritisch steht. Die wissenschaftliche Wahrheit setzt die lebensweltliche Wahrheit, d.h. Geltung voraus, eine Geltung die in Bewegung ist, aber dadurch keineswegs unsicher. Die Erfahrung gibt vielmehr eine Bewährung, auf die man sich verlassen kann. Wenn also Husserl nun der „doxa“ solch eine Bedeutung zumißt, so ist es die Einsicht, daß die wissenschaftliche Wahrheit die lebensweltliche Wahrheit voraussetzt. Die lebensweltliche Wahrheit hat eine fundierende Funktion. Dazu noch ein Beleg aus der Beilage XVII: „Die Lebenswelt ist die ständig vorgegebene, ständig im voraus seiend geltende, aber nicht geltend aus irgend einer Absicht, Thematik, nach irgendwelchem universalen Zweck. Jeder Zweck setzt sie voraus, auch der universale Zweck, sie in wissenschaftlicher Wahrheit zu erkennen, setzt sie voraus, und schon voraus, und im Fortgang der Arbeit immer von neuem voraus, als eine in ihrer Weise seiende, aber eben seiende.“²⁹

Um eine Stelle aus dem Aufsatz „Doxa und Episteme in der ‚Krisis‘“ zu zitieren: „Der Typ von Wissenschaft, der unter dem Leitbild der objektiven Wahrheit stand, kann als erster bezeichnet werden, aber er ist keineswegs das erste Wissen im Sinne des Grundlegenden, des Prinzipiellen, vielmehr wäre das ein Wissen, das den Boden der objektiven Wissenschaft selbst thematisiert, fragt, wie es zu diesem Boden kommt, durch welche anonym vollzogenen Leistungen des Subjekts dieser Boden allererst gebildet wird. Dieses neue Wissen, bzw. die ihr entsprechende Wissenschaft der Philosophie darf also die Lebenswelt nicht mehr überspringen, wie das alle vorausgehende getan hatte.“³⁰ In diesem Zusammenhang kritisiert er die mathematischen Naturwis-

senschaften. Er sagt, sie sind zwar ein Triumph des menschlichen Geistes. „Was aber die Rationalität ihrer Methoden und Theorien anlangt, so ist sie eine durchaus relative. Sie setzt schon den Grundlagenansatz voraus, der selbst einer wirklichen Rationalität völlig entbehrt. Indem die anschauliche Umwelt vergessen wurde, ist auch das arbeitende Subjekt selbst vergessen, und der Wissenschaftler wird nicht zum Thema. (Somit steht, von diesem Gesichtspunkte aus, die Rationalität der exakten Wissenschaften in einer Reihe mit der Rationalität der ägyptischen Pyramiden.“³¹ In der Krisis-Abhandlung kommt dem § 9, der der Leistung Galileis gewidmet ist, eine besondere Bedeutung zu. Er nimmt die Hälfte des II. Teils ein „Die Ursprungserklärung des neuzeitlichen Gegensatzes zwischen physikalistischem Objektivismus und transzendentalen Subjektivismus.“

Kurz zur Thematik der Krisis. Husserl fragt nach dem Grund der Krisis der Wissenschaften und sieht ihn darin, daß sich in der Neuzeit das Wissen in zwei Richtungen aufspaltet, den physikalistischen Objektivismus und den transzendentalen Subjektivismus. Das führte zur Entfaltung der neuzeitlichen Naturwissenschaften und andererseits der Transzendentalphilosophie. Diese zwei Wissensformen entwickeln sich auseinander. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß nun die geschichtliche Thematik für Husserl aufleuchtet, daß die Phänomenologie nicht einfach als Wesenswissenschaft dargestellt wird, sondern als die Wissenschaft, die uns Einblick geben kann in die Entfaltung der europäischen Geschichte. Das soll jetzt nicht im Einzelnen verfolgt werden. Wir begnügen uns mit einem Hinweis auf die Bedeutung der Lebenswelt.

Im § 9 untersucht Husserl die Leistung Galileis für die moderne Naturwissenschaft. Galilei wird als der Initiator der Mathematisierung der Natur angesehen.³² Während zunächst der Eindruck entstehen kann, die Thematik der Lebenswelt sei nur ein Thema zur Klärung der Wissenschaft, zeigt sie sich nun „not only as a theme in its one right, but also as the more universal, and, furthermore, the foremost theme.“³³ Gurwitsch betont „The term *Lebenswelt* has essentially a *historico-social connotation: a Lebenswelt* is relative to a certain society at a given moment of its history.“³⁴ In der Lebenswelt begegnet uns der Mitmensch, begegnet uns die Natur, aber nicht im Sinne des Gegenstandes der Naturwissenschaft, sondern der gelebten, erfahrenen Natur. Bei der Untersuchung von Galileis Leistung kritisiert Husserl, „die Unterschiebung der idealisierten Natur für die vorwissenschaftlich anschauliche Natur“.³⁵ Husserl nennt Galilei einen „entdeckender und verdeckender Genius“.³⁶ Er entdeckt die mathematische Natur und verdeckt die Lebenswelt, die immer schon vorausgesetzt ist. Dagegen erhebt Husserl die Forderung, „daß der rechte Rückgang zur Naivität des Lebens, aber in einer über sie sich erhebenden Reflexion, der einzig mögliche Weg ist, um die in der ‚Wissenschaftlichkeit‘ der traditionellen objektivistischen Philosophie liegende

Naivität zu überwinden.³⁷ Die Folge der galileischen Deutung führt zu der Spaltung der Welt in eine Natur und eine seelische Welt.

Im dritten Teil der Krisis-Abhandlung erörterte Husserl den Weg in die Transzendentalphilosophie im Rückgang von der vorgegebenen Lebenswelt aus. Husserl fordert eine Ontologie der Lebenswelt.³⁸ Es gibt in der Lebenswelt trotz aller Wandlungen eine wesensgesetzliche Typik. Eine „aus reiner Evidenz zu schöpfende Ontologie“.³⁹ Letzten Endes soll sie, entsprechend Husserls Ansatz einer Transzendentalphilosophie, als Leistung der transzendentalen Subjektivität entfaltet werden, „als eine ‚Schichte‘ im universalen Apriori der Transzendentalität“.⁴⁰ Husserls Forderung einer Ontologie der Lebenswelt, also der Herausstellung der wesensgesetzlichen Struktur der Lebenswelt, die nicht nur unsere europäische Lebenswelt betrifft, sondern allem möglichen Lebenswelten, bleibt letzten Endes eine bloße Forderung. Zu dieser Einsicht kommt auch Gurwitsch, wenn er sagt „In bringing out the idea of an ontology of the Lebenswelt, Husserl hardly goes beyond formulating it.“⁴¹ In §§ 37 und 38 finden wir Ansätze: „Die formal-allgemeinsten Strukturen der Lebenswelt: Ding und Welt einerseits, Dingbewußtsein andererseits“ und § 38

„Die zwei möglichen Grundweisen, die Lebenswelt thematisch zu machen: die naiv-natürliche Geradehineinstellung und die Idee einer konsequent reflexiven Einstellung auf das Wie der subjektiven Gegebenheitsweise der Lebenswelt und der lebensweltlichen Objekte“

In § 37 geht es um das Herausstellen der formal-allgemeinsten Strukturen. Zuerst des Verhältnisses von Welt und den Dingen. Welt als das All der Dinge, Ding als „raumzeitliche Onta“ verstanden. Das ist aber nicht weiter untersucht, sondern bloß angeführt als Forschungsrichtung. Das zweite Thema: „Welt gesehen als Boden bzw. Universalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis“⁴² als Horizont, der vorgegeben ist. Die Seinsgewißheit der Welt ist vorgegeben, dadurch dar einzelne Dinge gegeben sind. Zwar bilden Weltbewußtsein und Dingbewußtsein eine Einheit, trotzdem besteht natürlich ein Unterschied zwischen beiden. Denn Dinge sind nur gegeben als Objekte im Welthorizont. „Jedes (sc. Ding) ist etwas, ‚etwas aus‘ der Welt, der uns ständig als Horizont bewußten. Dieser Horizont ist andererseits nur als Horizont für seiende Objekte bewußt und kann ohne sonder bewußte Objekte nicht aktuell sein. Andererseits ist Welt nicht seiend wie ein Seiendes, wie ein Objekt, sondern seiend in einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist.“⁴³ Es gibt also zwei verschiedene Bewußtseinsweisen, Weltbewußtsein und Dingbewußtsein. Im folgenden Paragraphen unterscheidet er zwei Weisen des Weltlebens: in der ersten leben wir unmittelbar in dem Welthorizont, ja wir leben in ihn hinein „und das in normaler ungebrochener Beständigkeit, in einer durch alle Akte hindurchgehenden synthetischen Einheitlichkeit“.⁴⁴ Das ist unsere normale Einstellung. Alle unsere Ziele befinden sich im Horizont der Welt. „Welt ist das Universalfeld, in das alle unsere Akte ... hineinge-

richtet sind. Aus ihm her kommen, von den jeweils schon gegebenen Objekten her, alle Affektionen, sich jeweils in Aktionen umsetzend.“⁴⁵ Aber nun ist eine Wendung der Blickrichtung möglich, nämlich von der unmittelbaren Gegebenheit der Dinge auf das *Wie* der Gegebenheit. Wir sind dann auf die subjektiven Erscheinungsweisen gerichtet. Wir sind darauf gerichtet, wie die Welt für uns zum Erscheinen kommt. Jetzt werden neue Weisen der Synthesen zugänglich. Dadurch wird plötzlich ein „vordem völlig Unbekanntes, als Erkenntnisaufgabe nie Erschautes, und Ergriffenes zu eigen“ – das „universale leistende Leben, in welchem die Welt als die für uns ständig in strömender Jeweiligkeit seiende... zustande kommt“.⁴⁶

Wir sind nun darauf gerichtet, was in einer anderen Ausdrucksweise von Husserl die Konstitutionsthematik genannt wird. Dafür, um das zugänglich zu machen, bedarf es einer neuen Wissenschaft. Husserl formuliert diese Änderung des Blickes und das heißt der Forschung folgendermaßen. „Es wäre gegenüber allen bisher entworfenen objektiven Wissenschaften auf dem Boden der Welt, eine Wissenschaft von dem universalen *Wie* der Vorgegebenheit der Welt, also von dem, was ihr universales Bodensein für jedwede Objektivität ausmacht. Und es bedeutet... die Schaffung einer Wissenschaft von den letzten Gründen, aus denen alle objektive Begründung ihre wahre Kraft, die aus ihrer letzten Sinnggebung schöpft.“⁴⁷ Um aber diese Blickrichtung vollziehen zu können, genügt keineswegs der Hinweis auf die Lebenswelt. Denn jetzt soll ja thematisch werden, wie die Lebenswelt selbst zustande kommt, als anonyme Leistung des transzendentalen Egos. Deswegen spricht Husserl im § 39 von einer „ganz einzigartigen universalen Epoché.“⁴⁸

II. Betrachtungen zur Genesis der Lebenswelt

Wir haben bisher versucht, auf dem Boden von Husserls Philosophieren die Bedeutung der Lebenswelt zugänglich zu machen. Jetzt soll in einem neuen Schritt der Versuch unternommen werden, etwas von der Genesis der Lebenswelt sichtbar zu machen. Sozusagen die grundlegende Erfahrung, die für die Bildung der Lebenswelt vorausgesetzt werden muß. Dabei bedienen wir uns nicht der Husserlschen Terminologie der transzendentalen Phänomenologie, hoffen jedoch etwas sichtbar zu machen, was zum Verständnis der Konstitution der Lebenswelt, dem anonymen Leisten, auf das Husserl immer hinweist, beitragen kann. Denn es ist ja nicht damit getan, die Bedeutung der Lebenswelt aufzuweisen, zu zeigen, daß die wissenschaftliche Deutung der Natur die Lebenswelt als Boden immer schon voraussetzt, sondern man kann weiter zurückfragen, wie es dazu kommen kann, daß sich eine Lebenswelt bildet, welche Erfahrung für diese Bildung konstitutiv ist.

Der Mensch fühlt sich in seiner Lebenswelt heimisch. Es wird gewöhnlich darauf hingewiesen, daß die Lebenswelt eine soziale Welt ist, daß sie sich nach verschiedenen

Schichten und Gruppen unterscheidet, daß sie im Laufe der Geschichte eine Wandlung erfährt. Das sei nicht bestritten. Aber wir wollen weiter zurückfragen, welche Erfahrung ist vorausgesetzt, damit es zu der Lebenswelt kommt, in der sich der Einzelne bewegt, lebt, arbeitet. Heidegger hat bei seiner Umwelt-Analyse in „Sein und Zeit“ danach gefragt, was vorausgesetzt werden muß, daß ein Seiendes zum *Zeug* wird. Er hat sich darüber mockiert, daß man meint, er wolle den Menschen beibringen, wie man mit Messer und Gabel, Scheere und Hammer umgehen muß. Das wissen sie immer schon, dazu hätte es nicht der Zeuganalyse von „Sein und Zeit“ bedurft. Was er durch diese Analyse aufdecken wollte war, die Voraussetzungen aufzuzeigen, sozusagen die Bedingungen a priori, für das Verständnis des Seienden als Zeug. Das zeigte er durch die Verweisungen des „um zu“, „dazu“, „umwillen“ die vorverstanden werden müssen, um Zeug hervorzubringen und um Zeug gebrauchen zu können. Wenn das Dasein um diese Bezüge der Verweisung nicht wissen würde, gäbe es für es kein Zeug. Diese wissensmäßigen Voraussetzungen freizulegen war der erste Schritt der Umwelt-Analyse, die ihrerseits die Weltanalyse vorbereiten sollte, was hier nicht im Einzelnen dargelegt werden soll.⁴⁹ Ist es möglich, für Husserls Lebenswelt eine Grunderfahrung aufzuzeigen, sozusagen die Achse für die Bildung und Entfaltung der Lebenswelt? Denn wir dürfen nicht übersehen, daß die Lebenswelt nicht ein fertiges Gebilde ist, sondern daß jeder Mensch seine Lebenswelt entfalten muß. Wie können wir diese Grunderfahrung auffinden? Bekannt ist uns immer das Ergebnis – eben die konstituierte Welt. Die Husserlschen Reduktionen helfen hier nicht weiter. Oder sollte doch eine Modifikation derselben möglich sein? Aber welcher Art müßte sie sein? Sie müßte zu dem vordringen, das freilegen, was nicht reduziert werden kann, ohne die Struktur der Lebenswelt zu zerstören. Ausführungen über den Raumcharakter der Welt und die Räumlichkeit der Dinge helfen nicht weiter. Wir müssen versuchen, die Genesis der Lebenswelt zu rekonstruieren und das heißt zugleich zu entwerfen. Die Fragwürdigkeit solch eines Unterfangens soll nicht verschwiegen werden. Entscheidend wird sein, ob durch diesen Entwurf etwas freigelegt wird, das uns die Lebenswelt besser verstehen lehrt.

Bei der Rekonstruktion des Entstehens der Lebenswelt ist für mich entscheidend die Grunderfahrung des Vertrauens. Für das Kind, für den Säugling, ist das, was sich ihm zeigt etwas Fremdes, Unverständliches. Es kommt nun darauf an, daß dies Fremde zum Bekannten wird. Die Basis für diesen Prozeß ist das Vertrautwerden der Bezugsperson, der Mutter (bzw. der Person, die die Mutterrolle übernimmt). Sie ist durch ihre dauernde Gegenwart das erste Bekannte. Diese Gegenwart ist aber keineswegs nur durch die zeitliche Präsenz bestimmt, sondern vielmehr dadurch, daß diese Bezugsperson auf die Bedürfnisse des Kindes eingeht und sie stillt. Es entwickelt sich eine besondere Nähe zu dieser Bezugsperson. Aus diesem Verhältnis entwickelt sich die entscheidende Bindung für das Kind. Das braucht nicht im Einzelnen ausgeführt

zu werden. Aber die Bedeutung dieses Bezugs kann nicht stark genug unterstrichen werden. Warum? Weil über diese erste entscheidende Erfahrung das Fremde, der unheimliche Bereich des Fremden gleichsam aufgebrochen wird. Es bildet sich in ihm eine Insel des Vertrauten. Das Fremde wandelt sich zum Bekannten – zunächst in einem sehr begrenzten Bereich. Aber diese Ausdrucksweise ist gefährlich. Sie klingt quantitativ. Das Viele Fremde und das Wenige Vertraute. Aber nicht das ist ausschlaggebend, sondern daß es so etwas wie Vertrautes gibt, genauer gesagt sich bildet. Das ist die aufregende und das heißt entscheidende Erfahrung, für das Kind die beruhigende Erfahrung. Es ist nicht mehr in einem Meer von Fremdem, wird nicht von immer neuen Eindrücken überflutet, ist ihnen nicht grenzenlos ausgesetzt, sondern findet Vertrautes wieder, die Bezugsperson.

Die Beziehung Kind-Mutter wird zur entscheidenden Beziehung für die ganze spätere Entwicklung – hier wird vom Kind das Vertrauen erfahren. Dazu gehört, es gibt etwas, auf das man sich verlassen kann. Wenn noch so viel Unbekanntes das Kind umgibt, Fremdes, mit dem es nichts anzufangen weiß, das vielleicht beunruhigt oder stört – das Vertraute bleibt, kehrt immer wieder, wird zur beglückenden Erfahrung schlechthin. Auf Grund dieser Erfahrung kann der Prozeß sich entfalten, daß das zunächst Fremde zur vertrauten Umwelt wird. Denn über den Bezug zur zentralen Person werden die Dinge der Umwelt dem Kind zu bekannten Dingen. Der Umgang mit ihnen erfolgt über die Bezugsperson, die sie ihm näher bringt. Zunächst auf spielerische Weise und dann in der Weise des nützenden Umgangs. Es bildet sich ein Kreis von Bekanntem, ein Umkreis, in dem es sich zurechtfindet. Die Bezugsperson ist das Verlässliche schlechthin. Die ursprüngliche Hilflosigkeit und das Gefühl des Ausgeliefertseins ist nun überwunden.

Wenn wir danach fragten, was ist die Grunderfahrung für die Konstitution der Lebenswelt, für den Aufbau der Lebenswelt, so lautet die Antwort: es ist die Erfahrung des Vertrauens. Zuerst das Vertrauen zur ursprünglichen Bezugsperson, dann das Vertrauen zu den Mitmenschen, die zu Freunden werden und das Vertrauen zu den Dingen der Umwelt und zur Natur.

Was geschieht aber nun, wenn der Bezug zur zentralen Bezugsperson (Mutter) gestört wird? Dann wird das Vertrauen insgesamt erschüttert. Statt einer Welt des Vertrauten erscheint nun eine Welt des Unverlässlichen, eine gefährliche Welt, die Welt als Gefährdung. Aber ist das nicht auch eine notwendige Erfahrung? Zur Welt gehört ja nicht nur die schützende Geborgenheit, die durch die Gegenwart der Mutter verbürgt wird, sondern auch die Möglichkeit der Bedrohung, die Erfahrung des Gefährlichen. Die Stimmung der Furcht ist ja sinnvoll, indem sie das Begegnende als Bedrohliches enthüllt. Aber in der ersten Lebensphase ist die Erfahrung der Geborgenheit für die Bildung der Lebenswelt entscheidend. Und erst wenn diese Phase

beendet ist, gehört auch die Erfahrung der Furcht, die Reaktion auf das Umgebende als Gefährliches, das Leben Bedrohende zur Lebenswelt.

Um auf die Störung des Prozesses der Vertrauensbildung zurückzukommen. Diese Störung hat Folgen für die spätere Entwicklung. Die Person kann kein Vertrauen mehr zu den Mitmenschen bilden. Sie wird sich in der Welt nicht mehr oder nur schwer zurechtfinden. Das Mißtrauen wird zum Lebenselement. Das führt nicht nur zu einem unglücklichen Bezug zu den Mitmenschen, der Umgebung, sondern auch zu einem fehlenden Vertrauen zu sich selbst. Eine mögliche Reaktion auf diese Erfahrung ist die Aggressivität. Darin äußert sich nicht nur eine Ablehnung der Umwelt als Ort des Vertrautseins, sondern das Kind will sich dadurch behaupten und in diesem Verhalten als Selbst erkennen, sein Selbst finden. Der Mangel an Liebe, der im gestörten Vertrauen zur zentralen Bezugsperson (Mutter) gelebt wird, verhindert den Aufbau einer Lebenswelt, die die meine ist, in der ich mich geborgen und beschützt fühle, in der ich mich entfalten kann; in der ich meine Neugier spielen lassen kann, weil ich davon ausgehe, daß es noch mehr Vertrautes gibt, dem ich mich anvertrauen kann. Es kann davon ausgegangen werden, daß die Störung des ursprünglichen Vertrauens zu Neurosen führt, was jetzt nicht im Einzelnen untersucht werden soll, wir begnügten uns mit dem Hinweis auf die Aggressivität, aber solch eine Störung kann auch zu einer krankhaften Passivität führen. Ist die Vertrauensbildung nicht gestört, so kann die Person im späteren Leben auch schwere Schicksalsschläge unglaublich standhaft überstehen.

Auf der Erfahrung des Vertrauens gründet auch die Zeitigung der Zukunft. Denn das Vertrauen ist ja kein momentanes Erlebnis, sondern die Achse, die unser gesamtes Leben trägt und bestimmt. Das erfahrene Vertrauen ermutigt, etwas zu unternehmen, von dem wir nicht wissen, wie es ausgehen wird. Aber durch das Selbstvertrauen haben wir ein Zutrauen zu uns selbst und daß wir etwas verwirklichen können. Das Vertrauen ist das eigentlich Dauernde in der Lebenswelt.

In Kafkas letzter Erzählung „Der Bau“⁴⁵⁰ wird die Situation des Tieres geschildert, das sein Leben der Errichtung eines absolut sicheren Baus gewidmet hat. In dieser Einstellung gibt es die Situation, da das Tier den Eingang des Baues beobachten will und den Bau deswegen verlassen muß. Hier stellt sich das Problem einer Vertrauensperson:

„Hätte ich doch irgendjemanden, dem ich vertrauen könnte, den ich auf meinen Beobachtungsposten stellen könnte, dann könnte ich wohl getrost hinabsteigen, ich würde mit ihm, dem ich vertraue, vereinbaren, daß er die Situation bei meinem Hinabsteigen und eine lange Zeit hinterher genau beobachtet, im Falle von gefährlichen Anzeichen an die Moosdecke klopft, sonst aber nicht. Damit wäre über mir völlig reiner Tisch gemacht, es bliebe kein Rest, höchstens mein Vertrauensmann. – Denn wird er nicht eine Gegenleistung verlangen, wird er nicht wenigstens den Bau ansehen wollen? Schon dieses, jemanden

freiwillig in meinen Bau zu lassen, wäre mir äußerst peinlich. Ich habe ihn für mich, nicht für Besucher gebaut, ich glaube, ich würde ihn nicht einlassen; selbst um den Preis, daß er es mir ermöglicht in den Bau zu kommen, würde ich ihn nicht einlassen. Aber ich könnte ihn gar nicht einlassen, denn entweder müßte ich ihn allein hinablassen, und das ist doch außerhalb jeder Vorstellbarkeit, oder wir müßten gleichzeitig hinabsteigen, wodurch dann eben der Vorteil, den er mir bringen soll, hinter mir Beobachtungen anzustellen verloren ginge. Und wie ist es mit dem Vertrauen? Kann ich dem, welchem ich Aug in Aug vertraue, noch ebenso vertrauen, wenn ich ihn nicht sehe und wenn die Moosdecke uns trennt? Es ist verhältnismäßig leicht, jemandem zu vertrauen, wenn man ihn gleichzeitig überwacht oder wenigstens überwachen kann, es ist vielleicht sogar möglich, jemandem aus der Ferne zu vertrauen, aber aus dem Inneren des Baues, also einer anderen Welt heraus, jemandem außerhalb völlig zu vertrauen, ich glaube, das ist unmöglich.“⁵¹

Kafka zeigt in dieser Erzählung, wie das Fehlen des Vertrauens keineswegs absolute Sicherheit zur Folge hat, sondern im Gegenteil in die absolute Bedrohung umschlägt. Der Ausspruch: „Vertrauen aber kann ich nur mir und dem Bau.“⁵² schlägt am Ende der Erzählung in sein Gegenteil um. Der Bau ist nicht der Ort der größten Sicherheit, auf die man sich verlassen kann, sondern der Ort der höchsten Bedrohung. Die Selbstentfremdung führt so weit, daß das Tier des Baues seinen eigenen Atem als unfassbare Bedrohung erlebt und den Bau zerstört, um dieser Bedrohung Herr zu werden. Ich versuchte in meiner Deutung der Erzählung zu zeigen, daß das Tier des Baues, das animal rationale, der neuzeitliche Mensch ist.

Ohne Vertrauen verwandelt sich unsere Umwelt in eine feindliche Welt, der Mitmensch ist nicht mehr der Nächste, sondern der zu fürchtende. Die Natur ist nicht mehr der Ort, wo wir heimisch werden können, sondern die Stelle, wo wir von Gefahren umgeben sind, Gefahren an denen wir durch unseren Bezug zur Natur selbst schuld sind. Die Frage stellt sich, ob die Zerstörung des Vertrauens nicht der Prozeß ist, in dem wir mitten drinnen stehen, der dann bei Situationen, wie dem Krieg in Bosnien, plötzlich offenbar wird und zu unvorstellbaren Grausamkeiten geführt hat. Wie die Jugend, die das erdulden mußte, sich später verhalten wird, darüber wird man sich noch wundern. Aber das Fehlen des Vertrauens kann die geschichtliche Situation unserer Zeit sein. Wir sehen immer nur die unmittelbare Situation und die damit verbundene Gefährdung und sehen nicht, daß eine Lebenswelt, deren zentrale Achse, das Vertrauen, gestört ist, im Grunde genommen ihren Charakter als Lebenswelt – als Welt der Entfaltung unseres Lebens – verliert, da sie zu einer Welt der Gefährdung geworden ist. Zwar kann diese Welt auch „Lebenswelt“ genannt werden, insofern das Leben darin abläuft, aber wir müssen uns Rechenschaft geben, daß es im Bereich der Lebenswelt, die ja auch von Husserl als variabel gedacht war, eben eine Variationsbreite gibt, an die Husserl selbst allerdings nicht gedacht hat, weil ihn besonders der Unterschied der Erfahrungswelt und der wissenschaftlichen wie die wissenschaftliche

Welt die vorgegebene Lebenswelt voraussetzt. Wie das Vertrauen die Zentralachse der Lebenswelt bildet, hat Husserl nicht untersucht, wohl aber herausgestellt, wie zur Lebenswelt der Bezug zum nächsten gehört, was das Thema seiner Intersubjektivitätsthematik bildet.

Die vorliegenden Gedanken sind ein Versuch, die Thematik der Lebenswelt aus der Husserlschen Perspektive zu lösen, der Perspektive der Transzendental-Philosophie und der transzendentalen Konstitution, zugleich aber seine Einsicht beibehaltend, daß der Lebenswelt beim Verständnis unseres menschlichen Verhaltens eine wichtige Bedeutung zukommt. Es lag uns aber zugleich daran herauszustellen, daß die Lebenswelt nicht von vornherein eine gemeinschaftliche Leistung ist, sondern daß jedes Individuum den Prozeß der Bildung der Lebenswelt durchmacht und erst auf Grund dieses Prozesses dann die gemeinschaftliche Lebenswelt zustande kommt bzw. wie sie zustande kommt. Die Hinweise zur Achse des Vertrauens müßten weiter untersucht werden. Diese Achse ist nicht nur für die Phase der Kindheit entscheidend, sie bestimmt auch das Zusammenleben der Erwachsenen in der Gemeinschaft. Auch für das Verhältnis des Erwachsenen zu seiner beruflichen Tätigkeit stellt sie sich. Wenn heute solch ein Desinteresse der Bevölkerung in weiten Teilen Europas zur Politik und der Tätigkeit der Politiker festzustellen ist, zeigt sich darin offenbar ein Vertrauensschwund gegenüber den Vertretern des Staates, die mit der Leitung der Staatsgeschäfte betraut ist. Das kann zu einer Gefährdung der Demokratie führen, wie sie in unserem Jahrhundert schon einmal gelebt wurde.

Das religiöse Verhalten der Menschen ist getragen durch den Bezug zum Göttlichen, das Vertrauen zu einer überirdischen, übernatürlichen Macht. Aber dies Vertrauen kann auch eine Erschütterung erfahren.

Ich bin mir der Begrenztheit dieser Ausführungen bewußt, sie sind als Anregung für weitere Untersuchungen gedacht, die das menschliche Verhalten nicht mehr vorwiegend aus einer technischökonomischen Perspektive begreifen, deren Begrenztheit in dem Moment sichtbar wird, wenn immer weitere Teile der Bevölkerung keine Möglichkeit der sinnvollen Arbeit mehr finden und das heißt, im Grunde genommen aus dem Bereich der Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Wir leben in einer Phase der europäischen Geschichte die eine schwere Krise durchmacht. Es ist fraglich, ob diese Krise durch die Spaltung in den physikalistischen Objektivismus und den philosophischen Transzendentalismus ausgelöst wurde. Aber Husserl hat zweifellos Recht, wenn er die konsequente naturwissenschaftliche Naturbetrachtung als unzureichend zum Erfassen der Situation des Menschen in der Welt kritisiert. Seine Hoffnung, daß durch die Phänomenologie die Vernunfthaftigkeit des Menschen geweckt wird und die Geschichte sich als zu sich selbst kommen der absoluten Vernunft erweist⁵³, hat sich nicht erfüllt, allerdings muß hinzugefügt werden, daß er dies Ziel als im Unendlichen liegendes bezeichnet hat. Heute entsteht vielmehr der Ein-

druck einer zunehmenden Unvernunft. Aber das darf uns nicht abhalten, nach den Bedingungen des Menschseins zu fragen, um durch die Einsicht in die Bedeutung des Vertrauens, neue Möglichkeiten des Verhaltens zu eröffnen.

Anmerkungen

- 1 *Husserliana* Bd.XXV, Aufsätze und Vorträge (1911-1921), Hrsg. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, 5.3 Dordrecht 1987.
- 2 Ebd., S. 4.
- 3 Ebd.
- 4 Vgl. dazu den vom Vf. veröffentlichten Briefwechsel Dilthey-Husserl, in: *Man and World*, 1,3 (1968), S. 428-446.
- 5 Ebd., S. 61 f.
- 6 Hrsg. vom Vf. 1950 und K. Schumann 1976, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 1, 1913, in der Reihe *Husserliana*, Bd. III, Den Haag 1950.
- 7 Vgl. die Einleitung der *Cartesianischen Meditationen*, § 1 Descartes Meditationen als Urbild philosophischer Selbstbesinnung und § 2 Notwendigkeit eines radikalen Neubeginnes der Philosophie“, *Husserliana*, Bd. 1, S. 43-48, Hrsg. St. Strasser.
- 8 Vgl. den Aufsatz des Vf. „Husserls Encyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu“ in: *Tijdschrift voor Philosophie*, 12. Jahrgang, Nr. 2, Leuven 1950, S. 246-280. Wieder abgedruckt in Bd. *Husserl* der Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt, 1953, S. 282-315.
- 9 Vgl. dazu „Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie“ in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XII, 2 5. S. 181-213.
- 10 Zur Entwicklung dieses Begriffs sei auf den Beitrag in der Festschrift für Ludwig Landgrebe *Phänomenologie heute* hingewiesen „Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik“. *Phaenomenologica*, Bd. 51, 1972, S. 49-77.
- 11 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Forschung*, Bd. 1, Den Haag, 1950, S. 31.
- 12 *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. X.
- 13 Ebd., S. 186.
- 14 Ebd., S. 186.
- 15 Ebd., S. 187.
- 16 Ebd., S. 187.
- 17 Ebd., S. 188.
- 18 vgl. besonders den ersten Abschnitt „die vorprädikative (rezeptive) Erfahrung“, S. 73 ff.
- 19 E. Husserl, op.cit. 1950.
- 20 Ebd., S. 314 ff.
- 21 Ebd., S. 324.
- 22 Ebd., S. 333.
- 23 Ebd.
- 24 Vgl. W. Biemel, „Doxa und Episteme in der ‚Krisis‘“, im Band: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Husserls*, Hrsg. von E. Ströker, Frankfurt am Main 1979, S. 10-22.
- 25 *Husserliana*, Band VI, S. 463.
- 26 Ebd., S.,464f.
- 27 Ebd.
- 28 Ebd., S. 465.
- 29 Ebd., S. 461.
- 30 W. Biemel, op.cit. 1979, S. 15.
- 31 E. Husserl, op.cit. 1950, S. 343.

- 32 Vgl. die Besprechung von Aron Gurwitsch in: *Philosophy and Phenomenological Research* „The last Work of Edmund Husserl II The Lebenswelt“ Vol XVI, No. 3 und Vol. XVI, No. 3.
- 33 Ebd., S. 375.
- 34 Ebd., S. 372.
- 35 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1962, S. 50.
- 36 Ebd., S. 53.
- 37 Ebd., S. 60.
- 38 Ebd., § 51.
- 39 Ebd., S. 176.
- 40 Ebd., S. 177.
- 41 *Philosophy and Phenomenological Research* XVII, S. 378.
- 42 Ebd., S. 145.
- 43 Ebd., S. 146.
- 44 Ebd., S. 146.
- 45 Ebd., S. 147.
- 46 Ebd., S. 148.
- 47 Ebd., S. 149.
- 48 Ebd., S. 151.
- 49 Vgl. die Heidegger-Monographie des Vf. Rowohlt Bd. 200, das Kapitel „Dasein als In-der-Welt-Sein“, Reinbek 1973, S. 42 ff.
- 50 Vgl. vom Vf. „Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart“, in: *Phaenomenologica*, Bd. 28, Martinus Nijhoff, Den Haag 1968, S. 66-140.
- 51 *Kafka Schocken-Ausgabe*, New York 1945, Bd.V, S. 187 f.
- 52 Ebd., S. 189.
- 53 E. Husserl, op.cit. 1962, S. 275.

Alexander Ulfig

Lebenswelt und Reflexion

Anhang: Lebenswelt als Fundament der Wissenschaft

Die inflationäre Verwendung des Begriffs der Lebenswelt in heutigen wissenschaftlichen und außer-wissenschaftlichen Diskussionen veranlaßt uns zu einer wiederholten Besinnung. Der Beitrag soll in erster Linie der Klärung dieses Begriffs anhand ausgewählter Lebenswelt-Konzeptionen der Philosophie des 20. Jahrhunderts dienen. Jeder Versuch einer (reflexiven) Thematisierung der Lebenswelt steht in einem Spannungsverhältnis zwischen Lebensvollzug und Reflexion; beziehen wir uns auf die Lebenswelt, so treten wir gewissermaßen aus bestimmten Handlungszwängen heraus; wir „verlassen“ die Lebenswelt, um sie „von außen“ zu thematisieren. Geht uns dabei vielleicht ihre Eigenart verloren? Oder können wir ihr erst in reflexiven Haltungen einen adäquaten Sinn geben? Ich möchte die Versuche reflexiver Bezugnahme auf die Lebenswelt erläutern, die in den Konzeptionen Husserls (1), Heideggers (2), Wittgensteins (3) und Searles (4) vorliegen. Ich versuche zu zeigen, welche Reflexionsarten die genannten Autoren bei der Bezugnahme auf die Lebenswelt in Anspruch nehmen. Die Thematisierung, Strukturierung und Rekonstruktion der Lebenswelt ist nur aufgrund reflexiver Leistungen möglich – wir brauchen daher einen starken Reflexionsbegriff. Reflexion soll dabei nicht mehr als die Bezugnahme des Erkenntnissubjekts auf nicht-hintergehbare Prinzipien der menschlichen Erkenntnis – in der cartesianisch-kantischen Tradition wird diese Bezugnahme in der Form der Selbstreflexion vollzogen –, sondern als die „*Struktur einer Thematisierungsweise*“ verstanden werden.¹ Theoretische Leistungen, sei es im Sinne von Beschreibungen, Strukturierungen, Erklärungen und Begründungen, setzen ein bestimmtes Thematisierungsvermögen voraus, über das man sich zunächst Klarheit verschaffen muß. Beziehen wir uns in philosophischen Kontexten auf einen Gegenstandsbereich, so tun wir es mittels Thematisierungen. Wird dabei die Thematisierungsweise bzw. die Struktur der Thematisierungsweise selbst thematisiert, so kann von einer *strukturell-reflexiven Thematisierung* gesprochen werden; in einer theoretischen Reflexion wird also die Thematisierungsweise selbst thematisiert, und zwar hinsichtlich ihrer Struktur; *die reflexive Analyse ist immer auch eine sich selbst thematisierende Analyse*. Thematisieren wir *reflexiv* die Strukturen der Lebenswelt, so thematisieren wir dabei immer auch die Thematisierungsweise selbst. Zur Debatte steht hier allerdings nicht nur die Problematik der Thematisierung der Lebenswelt, sondern auch die der *intersubjektiven Validierung des Wissens bzw. der Erkenntnis von der Lebenswelt*. In den Ausführungen zu Husserl und Heidegger gilt mein besonderes Interesse daher der Geltungsproblematik.

Das Verhältnis von Lebenswelt und Reflexion soll sodann im Lichte der Sprachphilosophie (Wittgenstein, Searle) behandelt werden. Nimmt man an, daß die Lebenswelt vorprädikativ, vorsprachlich strukturiert ist, so entsteht die „*Paradoxie*“ der *Thematisierung der Lebenswelt*. Die „Paradoxie“ besteht darin, wie die vorprädikativ/vorsprachlichen Strukturen der Lebenswelt prädikativ/sprachlich thematisiert, in ein propositionales Wissen überführt werden können. Abschließend möchte ich einige Überlegungen zur Problematik der Fundierung der Wissenschaften in der Lebenswelt anstellen (Anhang).

(1) Versucht man Husserls Reflexionsverständnis mit der Frage nach der Thematisierung und Begründung der Lebenswelt in einen Zusammenhang zu bringen, so ergibt sich: Man kann nur mittels der Reflexion (natürlichen und transzendentalen Reflexion) ein Wissen von der Lebenswelt erlangen. Ich möchte hier die These aufstellen, daß die Bedeutung von *Lebenswelt* von der jeweiligen Thematisierung derselben abhängt; die jeweilige Thematisierung impliziert ihrerseits eine reflexive Einstellung. Die Reflexion hat die Aufgabe, den Sinn der Lebenswelt zu explizieren und die Geltung derselben zu begründen. In der „Krisis“-Schrift lassen sich im Anschluß an den Interpretationsvorschlag von A. Aguirre die folgenden „Thematisierungsformen des Lebensweltbegriffs“ unterscheiden:

- „a) als ‚vergessenes Sinnesfundament der Naturwissenschaft‘ (§9, insb. 48ff.);
- b) als ‚unausgesprochene Voraussetzung Kants‘ (§28-32);
- c) im Zusammenhang mit der natürlichen Einstellung (146ff.);
- d) als Thema der Historiker (150);
- e) als Thema einer nichttranszendentalen Ontologie (145f., 176);
- f) als Thema einer transzendentalphilosophischen Wissenschaft (§38ff.).“
- g) Schließlich kann von der Lebenswelt als dem „unthematischen, ‚von selbst seienden, keinem sonderbewußten, thematischen Zweck entstammenden *Horizont*“ gesprochen werden (Beilage XVII-XIX).²

Die aufgezählten Thematisierungsformen stehen in einer engen Korrelation zueinander; so sind z.B. d) und e) der allgemeinen Form c) untergeordnet; a), b) und f) verweisen auf einen ähnlichen Zusammenhang. Doch letztlich stehen sich c) und f) (natürlicher und transzendentaler Lebensweltbegriff) gegenüber. Man könnte also „eine Art Stufung oder gar Aufstieg von einem natürlich-ontischen über einen ontologischen zu einem transzendentalen Lebensweltbegriff feststellen“. ³ Dieser Aufstieg kann als ein Reflexionsprozeß interpretiert werden. Die einzelnen Thematisierungsstufen lassen sich m.E. als Reflexionsstufen (im Sinne einer Reflexionshierarchie) rekonstruieren: die natürlich-ontische, natürlich-ontologische und transzendentalphänomenologische Thematisierungsweise der Lebenswelt.

(a) Die natürlich-ontische Thematisierungsweise der Lebenswelt.

Die natürliche Einstellung meint jegliche vortranszendente Einstellung. Dies bedeutet, daß sowohl eine Ontik als auch eine Ontologie der Lebenswelt noch innerhalb der natürlichen Einstellung verbleiben müssen. Dem natürlich eingestellten Menschen ist die Möglichkeit gegeben, in reflexive Akte überzugehen; der Psychologe z.B. versucht, seelische Erlebnisse (seine und auch die der Anderen), die im Lebensvollzug nicht-bewußt vorhanden sind, explizit und bewußt zu machen. Husserl betont, daß wir uns „in natürlicher Weise“ – vor der Epoché – auf die „reale Welt“ beziehen und damit, „ohne die natürliche Einstellung zu verlassen, eine psychologische Reflexion auf unser Ich und sein Erleben“ vollziehen – als ob wir von der transzendentalen Einstellung nichts gewußt hätten.⁴ Die natürlich-psychologische Reflexion versteht die Erlebnisse, auf die sie sich bezieht, als real-weltliche Zustände. Solange der Psychologe die Seinssetzung, den Glauben an die vorgegebene, reale, an sich seiende Welt in seinen reflexiven Akten beibehält, bleibt er in der Natürlichkeit verhaftet; er betrachtet sich und die Anderen als reale Objekte *in* der Welt. Die „Generalthesis der natürlichen Einstellung“ besagt: „Die‘ Welt ist als Wirklichkeit immer da ...“.⁵ An dem naiven Weltglauben nehmen alle vorwissenschaftlichen (alltäglichen), wissenschaftlichen (sei es natur- oder geisteswissenschaftlichen) und vorkritisch-philosophischen Lebensformen teil (auch im Bereich der Kunst und der positiven Religionen herrscht dieser naive Weltglaube).

Die Bestimmungen der Lebenswelt, die Husserl im Zusammenhang mit der Betrachtung des Verhältnisses von Lebenswelt und Wissenschaft liefert, können als reflexiv-ontische bezeichnet werden. Im §9 der „Krisis“ wird Lebenswelt in ihrem Kontrast zur Welt der Wissenschaften bestimmt.⁶ Doch Husserl begnügt sich nicht mit der Entgegensetzung von konkret-anschaulicher Lebenswelt und abstrakt-idealer Welt der mathematischen Naturwissenschaften. Im §9 der „Krisis“ wird ein Versuch unternommen, diese Entgegensetzung zu suspendieren. Wissenschaftliche Theorien sind zwar nicht „lebensweltliche Dinge“, aber „menschliche Gebilde“, bezogen auf „menschliche Aktualitäten und Potenzialitäten“ und deshalb zu „dieser konkreten Einheit der Lebenswelt gehörig“; zu der Konkretion der alltäglichen Welt kommt die wissenschaftliche Konkretion hinzu – beide bilden die „volle“, „universale“ Konkretion.⁷ Wissenschaftler sind „Mitbestände der Lebenswelt“, die wissenschaftliche Praxis fließt in lebensweltliche Evidenzen; die „ganze Wissenschaft“ strömt in die subjektiv-relative Lebenswelt ein. Die ontische Betrachtung des §9 kulminiert in der Gewinnung einer weiteren Bestimmung der Lebenswelt: Die Lebenswelt ist die „konkrete Universalität“; das „All der Dinge“, letztlich das „ontische Universum“.⁸

(b) Die natürlich-ontologische Thematisierungsweise der Lebenswelt.

Das „ontische Universum“ ist zunächst Gegenstand einer „Ontologie der Lebenswelt“; sie soll das „Formal-Allgemeine“, das „invariant Verbleibende“ aufsuchen. Die Aufgabe einer „lebensweltlichen Ontologie“ ist es, eine allgemeine „Wesenslehre“ der „raumzeitlichen ‚Onta‘“ herauszuarbeiten.⁹ Das „invariant Verbleibende“, die „invarianten Strukturen“ der *einen* Lebenswelt, auf die alle soziohistorischen „Umwelten“ zurückgeführt werden sollen, kann nach Husserl mit Hilfe des Verfahrens der „eidetischen Variation“ – der „Wesensschau“ – gefunden werden.¹⁰ Das Herausfinden dieser allgemeinen Strukturen, das schon zum Teil in den empirischen Wissenschaften – z.B. in der Soziologie oder Kulturanthropologie – geschieht, ermöglicht es, alle Relativitäten der Lebenswelt aufzuheben und so das „invariant Bleibende“ derselben zu fixieren. Die nicht-relative, invariante Struktur der Lebenswelt ist das den empirischen Erkenntnissen über die unterschiedlichen Lebensumwelten Gemeinsame und Zugrundeliegende, und insofern ist sie ein „Apriori“ für jegliche empirische Erforschung der Lebensumwelten – eine Bedingung der Möglichkeit der empirischen Forschung.¹¹ Die ontologische Reflexion bezieht sich idealisierend auf Gegenstände – Husserl spricht hier von der „noematischen Reflexion“ auf das Gegenständliche (von einer konkret-ontologischen und eidetischen Reflexion) –, aber sie verbleibt in der natürlichen Einstellung und folgt damit dem „naiven Weltglauben“.¹² Es ist möglich, auf eine reflexive Weise formal-allgemeine Strukturen der Lebenswelt zu erkennen, ohne dabei auf ihren Ursprung in der transzendentalen Subjektivität zu rekurrieren. Das Verfahren der eidetischen Variation, des Übergangs vom Faktisch-Einzelnen zum Allgemeinen, trägt nicht zur Gewinnung der transzendentalen Dimension bei. Gleichwohl kann die transzendente Reflexion die eidetische für sich dienstbar machen und sie gleichsam „mitumspannen“ (vgl. unten). Weil die ontologische Reflexion den naiven Weltglauben nicht aufheben kann, geht Husserl sodann zu einer „viel größeren Aufgabe“ über.

(c) Die transzendental-phänomenologische Thematisierungsweise der Lebenswelt.

Will der Reflektierende apodiktisch, d.h. ohne Voraussetzungen, vorgehen, so muß er sich von der Voraussetzung einer vorgegebenen, an sich seienden Welt abwenden – er muß den naiven Weltglauben fallenlassen (Anlaß für eine Einstellungsänderung). „Es bedarf also einer *totalen* Umstellung, einer *ganz einzigartigen universalen Epoche*“.¹³ Der Wechsel der Einstellung erlaubt dem Phänomenologen „Welt rein und ganz ausschließlich *als die* und *so wie* sie in unserem Bewußtseinsleben Sinn und Seinsgeltung hat und in immer neuen Gestalten gewinnt“ zum Vorschein zu bringen.¹⁴ – „Welt“ kann nur als Leistung der reinen transzendentalen Subjektivität angemessen verstanden werden. Und da die Welt aus den Leistungen des Bewußtseins entspringen soll, muß sich mittels der transzendentalen Einsicht in den subjektiven Grund der

Welt dieses Bewußtsein als nicht-weltlich erweisen. Der Phänomenologe steht sozusagen *über* der Welt; sie wird für ihn zum *Phänomen*. Welche Konsequenzen hat die Einstellungsänderung für die Thematisierung der Lebenswelt?

Der Phänomenologe macht in der transzendentalen Einstellung den naiven Weltglauben zum Gegenstand der Untersuchung. Der Wechsel der Einstellung erlaubt ihm, die bis dahin unthematische und unreflektierte Voraussetzung – die Voraussetzung, daß die Welt ist – zu thematisieren und samt anderen Weltsetzungen in den Leistungen der reinen Subjektivität zu begründen. Anders ausgedrückt: Solange ich im naiven Weltglauben lebe, bleibt mir die Welt *als* Welt verborgen; erst in der reflexiv-transzendentalen Betrachtung wird die „per Generalthese geglaubte Welt der natürlichen Einstellung“ *als* Korrelat dieser Einstellung aufgefaßt und zum Phänomen *Welt* erklärt. Die Welt wird aber unter dem Namen Lebenswelt zum Phänomen nicht für den natürlich Eingestellten selber, sondern „exklusiv für den Phänomenologen, der sich eine solche Welt zum Thema macht“.¹⁵ Streng genommen können wir von der Korrelation natürliche Einstellung-Welt erst nach der vollzogenen Epoché sprechen; dem natürlich Eingestellten ist diese Korrelation nicht explizit bewußt. In der transzendentalen Einstellung bezieht man sich auf „dieselbe“ Lebenswelt wie in der natürlichen. Der transzendental Eingestellte vermeidet erstens die oben beschriebene Naivität und gibt zweitens der Lebenswelt einen ganz anderen Sinn als der natürlich Eingestellte, indem er sie auf die Weise ihres Konstituiert-Seins befragt. Erst nach der Epoché zeigt sich, daß das in der natürlichen Einstellung lebende Ich implizit „leistet“ („konstituiert“), ohne ein explizit-bewußtes, reflexives Wissen um diese Leistung. Habe ich die Epoché vollzogen, die Subjektivität von allem Nicht-Subjektiven gereinigt, so eröffnet sich mir ein nicht-mundanes, reines Erfahrungsfeld, das ich sehen und beschreiben kann – das transzendente Bewußtsein. Die transzendente Reflexion ist eine noetische Reflexion auf das Aktleben und das Subjekt des Erlebens. Das Subjekt ist aber nichts neben seiner Akte, sondern es vollzieht sich in ihnen. Ein weiterer Schritt im Rahmen der transzendentalen Reduktion führt auf das „Ur-Ich“, „das absolute ego als das letztlich einzige Funktionszentrum der Konstitution“.¹⁶ Welchen Ort hat die Lebenswelt innerhalb der intentional strukturierten Subjektivität?

Nach der Epoché „verwandelt sich“ die Lebenswelt innerhalb des Konstitutionszusammenhangs „in das bloße transendentale ‚Phänomen‘; sie „erweist sich nun ... als bloße ‚Komponente‘ in der konkreten transzendentalen Subjektivität und dementsprechend ihr Apriori als eine ‚Schichte‘ im universalen Apriori der Transzendentalität“.¹⁷ An einer anderen Stelle heißt es: „Das Erste“, worauf ich mich richte, „ist die schlicht gegebene Lebenswelt, und zwar so, wie sie als ‚normale‘, schlicht, bruchlos in purer Seinsgewißheit ... daseiende sich wahrnehmungsmäßig gibt“.¹⁸ Nach der Epoché wird die so aufgefaßte Welt „ein erster intentionaler Titel, *Index*, *Leitfaden* für die

Rückfrage nach den Mannigfaltigkeiten der Erscheinungsweisen und ihren intentionalen Strukturen“.¹⁹ Und schließlich betont Husserl: Die Epoché kann aufweisen, wie das Ich „eine erste Gegenstandssphäre, die ‚primordiale‘, konstituiert ...“.²⁰ „Das Erste“, worauf ich mich im Konstitutionszusammenhang richte, ist das sinnlich-aktuell Wahrnehmbare. Mögen die soziohistorischen Lebensumwelten Gegenstände deskriptiver Geisteswissenschaften sein oder auf eine invariante Struktur einer Ontologie der Lebenswelt zurückgeführt werden; sie sind aber nicht „Rekursbasis transzendentalphilosophischer Apodiktizitätssicherungen“.²¹ Diese Rekursbasis kann nur die anschaulich-sinnliche, körperlich-räumlich-zeitlich gegebene Wahrnehmungswelt sein. Von der Lebenswelt im streng transzendental-phänomenologischen Sinne kann nur als von der „Welt der sinnlichen Erfahrung“ gesprochen werden.²² Als raumzeitliche sinnliche Erscheinungswelt wird uns die Lebenswelt in der schlichten Wahrnehmung bewußt, die sich in der „gegenwärtigenden“ Wahrnehmung und deren Modifikationen vollzieht. Die Modifikationen entsprechen den Zeithorizonten, in denen sich die sinnliche Erfahrung bewegt. Die Objekte sind in der Wahrnehmung „uroriginal“ gegeben. Alle lebensweltlichen Objekte – sowohl die Naturdinge als auch alle Kulturdinge – sind zunächst sinnlich erfahrbar.

(d) Die transzendental-phänomenologische Reflexion und die Geltungsproblematik.

Ich möchte diesen Abschnitt mit einer Charakteristik der transzendental-phänomenologischen Reflexion unter dem Aspekt der Geltungsproblematik abschließen. Die Welt ist für Husserl ein Sinn- *und* Geltungsphänomen. Die reine Subjektivität wird als Sinn- *und* Geltungsgrund der Welt bestimmt.²³ Die klassische Transzendentalreflexion – aber auch die neukantianische Transzendentalreflexion – kann als „geltungstheoretische Reflexion“ bestimmt werden; sie soll die Prinzipien aufdecken und legitimieren, die die auf Gegenstände gerichtete Erkenntnis ermöglichen.²⁴ Diese Prinzipien fungieren als apriorische Begriffe und Grundsätze; sie sind „*Geltungsvoraussetzungen* aller wissenschaftlichen Erkenntnis, die in jeder Erfahrung vom Gegenstand schon vorausgesetzt sind, weil sie die Bedingung der Möglichkeit dafür bilden, daß sich Erkenntnis auf Gegenstände beziehen kann“.²⁵ Mit der klassischen Transzendentalreflexion betreten wir die „Sphäre reinen Geltens“, eine „ideale Sphäre“, eine „Sphäre von Prinzipien“.²⁶ Der kantische und neukantische Begriff der Subjektivität bezeichnet so den Inbegriff der apriorischen Geltungsprinzipien, die die Erkenntnis der Gegenstände ermöglichen; man kann sich der „Sphäre reinen Geltens“ nicht wie welthaften Gegenständen erfahrungsgemäß beobachtend zuwenden. Bei Husserl dagegen ist das transzendente Bewußtsein kein Inbegriff reiner Prinzipien, sondern das Reich intentionaler Leistungen. Der Phänomenologe betritt mit Hilfe der transzendental-phänomenologischen Reflexion zwar auch eine reine, extramundane Sphäre, aber eine neue Erfahrungssphäre, die man faktisch und eidetisch beschreiben

kann. Husserl zufolge gibt es Noesen, deren Gültigkeit unbestreitbar, evident ist; die reinen und transzendentalen Noesen, auf die die Epoché führt, bilden den Grund für alles Gelten der Welt; dieser Grund ist erfahrbar und beschreibbar. Folglich fragt der Phänomenologe nach den Gründen der Konstitution von Gegenständen (Welt) – also nach den Noesen, denen das Noema entspringt –, nicht aber nach den obersten Prinzipien, die das Noema im Hinblick auf seine Geltung aufbauen. Für Husserl bestimmt die Welt als „seiend aus meinen Geltungsleistungen“: „Die objektive Welt ... schöpft ... ihren ganzen Sinn und ihre Seinsgeltung ... aus mir als dem transzendentalen Ich“.²⁷ Das reine ego ist der Geltungsgrund der Welt. Husserls Begründungsverfahren kann als „konstitutives Begründungsverfahren“ aufgefaßt werden.²⁸ Husserl deutet den kantischen Ansatz um, indem er das „prinzipientheoretische“ Begründungsverfahren in ein „konstitutionstheoretisches“ verwandelt. Das konstitutionstheoretische Verfahren ist begründend, sofern mit seiner Hilfe die Leistungen der reinen Subjektivität beschrieben werden; „aber die beschriebene Erfahrung wird nicht ihrerseits aus einem Prinzip begründet“.²⁹ Statt eines Prinzips spielt in der Husserlschen Konstitutionslehre der intentionale Gegenstand die Rolle des „*transzendentalen Leitfadens*“. Obwohl Husserl die Konstitutionsleistungen auf das reine ego bezieht, enthält dieses ego keine Prinzipien, aus denen sich seine intentionalen Gegenstände und deren Geltungen ergeben könnten. „Geltungsgrund‘ ist das Ich nur in dem formalen Sinn, daß es der letzte Ort aller Ausweisung ist“.³⁰ Husserl postuliert nicht die „Letztausweisung der cogitata aus den cogitationes“; sie ergibt sich aus der Korrelation „ego-cogitocogitatum“. Das transzendente ego ist der „Urgrund“ seiner weltlichen Geltungen, so daß es das, was ihm gelten soll, „im Vollzug seiner Akte ... zur Ausweisung bringen muß“, das „Wie dieser konstituierenden Akte“ kann vom transzendentalen ego nur „hingenommen“ und beschrieben werden.³¹ Nach Husserl sind das reine ego und seine Noesen nicht bezweifelbar, nicht hintergebar, weil sie evident, selbstgegeben sind; nach der Begründung der Geltung bzw. Gültigkeit des reinen ego kann nicht sinnvoll gefragt werden. Die *Evidenz* hat für Husserl eine ausgezeichnete Begründungsfunktion: „Das *unmittelbare ‚Sehen‘* ... als originär gegebenes Bewußtsein ... ist die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen“.³² Das in der Evidenz Erschaute ist absolut gültig und dessen Gültigkeit bedarf keiner Begründung.

Eine Kritik an Husserls Begründungsverfahren, die aus der Position einer sich an Kant orientierten Geltungstheorie argumentiert, muß m.E. an der phänomenologischen Evidenzlehre ansetzen.³³ Betrachtet man das Geltungsproblem unter dem Gesichtspunkt der Allgemeingültigkeit, so ist es nicht verständlich, wie das solipsistisch vorgehende Subjekt nach intersubjektiver Gültigkeit fragen bzw. dieselbe konstituieren kann: Wie können Geltungsansprüche des transzendentalen Ich geprüft werden, wenn das Sein der anderen Subjekte, in bezug auf welche Geltungsansprüche erhoben werden, der Epoché zum Opfer fallen? Hat es Sinn in der Phänomenologie Husserls

von intersubjektiv einlösbaren Geltungsansprüchen zu sprechen, wenn diese Geltungsansprüche nur dem transzendental Eingestellten – also dem, der sie stellt – eingelöst, geprüft werden können? Wir müssten alle transzendental eingestellt sein. Der Gedanke der transzendentalen Intersubjektivität ist Husserl bekannt. Ist aber der solipsistische Zugang mit dem Gedanken der transzendentalen Intersubjektivität überhaupt vereinbar? Die transzendentalen Subjekte müssten sich an intersubjektiv einlösbaren Geltungsansprüche der prädikativen Rede orientieren – dies kommt aber für Husserl, der die besondere Rolle der prä-prädikativen Erfahrung betont, ohnehin nicht in Frage. Husserls Reflexionsdefizit besteht darin, daß er nicht auf die Bedingungen der Möglichkeit der intersubjektiven Rede reflektiert. Zusammenfassend schlage ich vor, die transzendental-phänomenologisch-eidetische Reflexion als ein *Junktum von reiner Beschreibung, Sinnexplikation und Geltungsbegründung* zu charakterisieren.

(2) Das begriffliche Äquivalent für „Lebenswelt“ ist in Heideggers Philosophie in „Sein und Zeit“ das „In-der-Welt-sein“: „Analysieren wir das Dasein, dann analysieren wir sein In-der-Welt-sein, das heißt wir analysieren die Lebenswelt“;³⁴ Husserls „Lebenswelt“ und Heideggers „In-der-Welt-sein“ sind „einander entsprechende Begriffe“.³⁵ Der Sinn von Sein kann nur auf dem Boden einer Analyse des Daseins als des In-der-Welt-sein, also auf dem Boden einer Analyse der Lebenswelt vernommen werden. Welche Rolle spielt bei dieser Analyse und überhaupt in der gesamten Philosophie Heideggers die Reflexion?

Eine naheliegende Antwort auf diese Frage müßte lauten: Philosophische Reflexion gehört in die Erkenntnistheorie; „Erkennen“ überhaupt „ist ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein, es hat seine ontische Fundierung in dieser Seinsverfassung“.³⁶ Heidegger hebt hervor, daß „das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt ...“.³⁷ Die „Stimmung“ hat das Dasein „vor allem Erkennen und Wollen“ erschlossen; die „Befindlichkeit“ ist nicht „reflektiert“, sie „überfällt“ das Dasein „im reflexionslosen Hin- und Ausgebensein an die besorgte ‚Welt‘“.³⁸ Die vorgängige Erschlossenheit des Daseins (in der Stimmung) „macht ein Sichrichten auf ... allererst möglich“.³⁹ Jede reflexiv-methodische Erkenntnis setzt die Erschlossenheit des zu Erkennenden voraus. Und nur weil das Dasein schon erschlossen ist, ist eine ontologische Analyse des Daseins (Lebenswelt) möglich. Die ontologische Untersuchung des Daseins ist die reflexiv-methodisch-begriffliche Explikation der die Erschlossenheit des Daseins ausmachenden Struktur des In-der-Welt-seins; die Erschlossenheit ist aber ihrerseits die Voraussetzung jeder reflexiv-methodischen Explikation. Die Aufgabe der Fundamentalontologie ist es, das immer schon im In-der-Welt-sein und speziell in der reflexiv-methodischen Explikation des In-der-Welt-seins vorausgesetzte Seinsverständnis „bewußt“ zu machen, freizulegen. Anders

formuliert: Die Fundamentalontologie will zunächst die Struktur des In-der-Welt-seins begrifflich explizieren (das existenziell-ontische Seinsverständnis soll in das existenzial-ontologische überführt werden); zweitens will sie aber auch die methodischen Voraussetzungen dieser begrifflichen Explikation offenlegen. Es handelt sich im Falle des fundamentalontologischen Denkens um eine ganz „spezifische Art der Reflexion“;⁴⁰ der Fundamentalontologie reflektiert auf die Struktur des In-der-Welt-seins (auf die Struktur der Lebenswelt), um damit die Seinsfrage auszuarbeiten – er reflektiert auf die Voraussetzungen des eigenen Reflektierens („hermeneutischer Zirkel“).⁴¹ In „Sein und Zeit“ findet man ein Fundierungs- bzw. Abhängigkeitsverhältnis zwischen unterschiedlichen Sinnebenen (-dimensionen). Bevor diese Sinnebenen der Lebenswelt rekonstruiert werden können, ist es angebracht, Heideggers „Methode“ in „Sein und Zeit“ zu charakterisieren.

(a) Heideggers sinnexplikativer Deskriptivismus.

Heideggers „reflexive Methode“ ist die „existenziale Analytik“; sie „vermag, wie jede ontologische Interpretation überhaupt, nur vordem schon erschlossenes Seiendes auf sein Sein gleichsam abzuhören“.⁴² „Die ontologische Interpretation entwirft vorgegebenes Seiendes auf das ihm eigene Sein, um es hinsichtlich seiner Struktur auf den Begriff zu bringen“.⁴³ Die „existenziale Analytik des Daseins“ soll das In-der-Welt-sein begrifflich-ontologisch explizieren; ontologische Interpretation fragt nach etwas, das schon unthematisch vollzogen bzw. verstanden ist. Heidegger nennt diese begrifflich-thematische Zugangsart in „Sein und Zeit“ „Phänomenologie“. „Die existenziale Analytik ihrerseits ... ist letztlich *existenziell* d.h. *ontisch* verwurzelt“.⁴⁴ Andererseits vermag die existenziale Analytik das ontisch-existenzielle Seinsverständnis zu explizieren und die „*ontische Möglichkeiten*“ auf „*ihre ontologischen Möglichkeiten*“ zu entwerfen“.⁴⁵ Indem der Phänomenologe die Grundstruktur des Daseins aufdeckt, legt er die „Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung“ offen – „Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* ...“⁴⁶; das, was begrifflich ausgelegt werden soll, ist die Voraussetzung der begrifflichen Auslegung. Die Aufgabe der existenzialen Analytik (Fundamentalontologie) ist es, „die Seinsart des Seienden, in dem sich ‚Welt‘ konstituiert“, aufzuzeigen. Doch dieses Seiende ist Heidegger zufolge kein weltloses Subjekt, sondern „das faktische Selbst“, „der konkrete Mensch“.⁴⁷ An die Stelle des weltfremden ego tritt bei Heidegger der konkrete Mensch in allen seinen Weltbezügen; das faktische Dasein, das die Konstitution vollzieht, ist *in* der Welt – Welt und Subjekt treten nicht auseinander (wie bei Husserl), sondern fallen beide als das In-der-Welt-sein des Daseins zusammen. Es ist möglich, das faktische Subjekt als transzendentes Subjekt der Konstitution der Welt *und* als „*in* der Welt seiend“ zu denken, „weil der Begriff der Welt für eine Differen-

zierung der Weisen des In-seins und der Seinsbegriffe überhaupt offen ist“. ⁴⁸ Das Dasein als das In-der-Welt „is both constituted and constituting ...“ ⁴⁹

Die Philosophie soll nach Heidegger nicht „empirische Tatsachen“, sondern das „Apriori“ zum Thema haben; nicht aber das Apriori eines „idealen Subjekts“, sondern das „des faktischen Subjekts“, des Daseins. ⁵⁰ Das Apriori soll „Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung“ sein; es soll „beschrieben“ werden; ⁵¹ Heidegger spricht vom „hinsehenden Feststellen“, „Anschauen“. ⁵² Das, was „sich zeigt“, muß auf den Begriff gebracht werden in der Weise der Beschreibung. Phänomenologie beschreibt, indem sie den Phänomenen den ihnen zugrundeliegenden Sinn gibt. Man könnte im Falle der Heideggerschen Phänomenologie vom „*sinnexplikativen Deskriptivismus*“ sprechen. ⁵³

(b) Sinnebenen (-dimensionen) der Lebenswelt.

Oben wurde versucht, das Verhältnis zwischen dem Ontisch-existenziellen und Ontologisch-existenzialen aufzuzeigen. In „Sein und Zeit“ lassen sich m.E. folgende Sinnebenen (-dimensionen) der Lebenswelt unterscheiden:

1) die *ontische Ebene* (ontisch im traditionellen Sinne), auf der das nicht daseinsmäßige, innerweltliche Seiende verstanden wird; ⁵⁴

2) die *ontologische Ebene* (ontologisch im traditionellen Sinne), auf der das nicht daseinsmäßige, innerweltliche Sein des Seienden zum Thema wird;

3) die *ontisch-existenzielle Ebene* (Heidegger spricht hier auch von dem *Vorontologischen*) – die Vorstruktur des In-der-Welt-seins -, die den zwei ersten a) und b) und der letzten d) vorausliegt;

4) die *existenzial-ontologische – fundamentalontologische – Ebene*, die zwar die vorontologische voraussetzt, sie aber in ihrer Wesensstruktur explizit thematisierten kann (auf dieser Ebene ist die Analytik des In-der-Welt-sein beheimatet).

(Ich möchte betonen, daß die Ebenen als „Momente“, „Bestandteile“ der Lebenswelt fungieren; die existenzial-ontologische Analyse versucht nicht die Lebenswelt zu verlassen, um sie „von außen“ zu beschreiben; die existenzial-ontologische Explikationsebene ist in der Lebenswelt verankert, sie ist im Vorontologischen „verwurzelt“.) Das Verstehen auf den ersten beiden Ebenen 1) und 2) ist reflexiv; man kann hier im Anschluß an Husserl von einer natürlichen Reflexion auf die seienden Gegenstände oder die Wesensstrukturen des Seienden (das Sein des Seienden) sprechen. Das Seinsverständnis auf der Ebene 3) soll nach Heidegger präreflexiv sein. Auf der existenzial-ontologischen Ebene vollzieht sich die spezifisch fundamentalontologische Reflexion auf die Vorstruktur des In-der-Welt-seins, also auf die präreflexive (ontisch-existenzielle, vorontologische) Ebene.

(c) Der Status der Geltungsreflexion.

Die existenzial-ontologische Reflexion kann als sinnkonstitutiv bzw. sinnexplikativ bestimmt werden. Auf dem existenzialontologischen Explikationsniveau, in der *Auslegung*, erfassen wir den *Sinn*: „Das in der Auslegung Gegliederte als solches und im Verstehen überhaupt als Gegliedertes Vorgezeichnete ist der Sinn“. ⁵⁵ Welche Rolle spielt in Heideggers Philosophie die Geltungsproblematik? Ist der Ansatz in „Sein und Zeit“ „unfähig, das transzendentalphilosophisch zentrale Problem der Geltung der Erkenntnis angemessen auch nur zu thematisieren?“ ⁵⁶ Ging es Heidegger „immer nur um die, im ‚Da‘ der menschlichen ‚Existenz‘ ermöglichte, lichtend-verbergende *Konstitution des Sinns von Sein*?“ ⁵⁷

Der Begriff „Geltung“ wird als methodischer Grundbegriff abgelehnt: „Methodische Vorsicht verlangt, dergleichen schillernde Begriffe nicht zum Leitfaden der Interpretation zu wählen“. ⁵⁸ Demgegenüber wird der „Begriff des Sinns“ als methodischer Leitbegriff hervorgehoben. Bedeutet Heideggers Haltung gegenüber der Geltungsproblematik eine Ablehnung der Transzendentalphilosophie? Was versteht Heidegger unter dem Terminus „transzendental“? „Transzendente Erkenntnis untersucht ... nicht das Seiende selbst, sondern die Möglichkeit des vorgängigen Seinsverständnisses, d.h. zugleich: die Seinsverfassung des Seienden“. ⁵⁹ M. Brelage nennt Heideggers Denken ausdrücklich „transzendental“, weil es sich „von allem natürlichen, vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Erkennen“ fundamental unterscheidet, und weil „der Gegenstand dieses Denkens den Grund (die Bedingung der Möglichkeit) für alles natürliche, vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Erkennen darstellt“. ⁶⁰ C.F. Gethmann behauptet sogar, daß im Lichte der Transzendentalphilosophie „*der Sinn von Sein formal gesehen die apriorisch-synthetische Bedingung der Möglichkeit von Seiendem ...*“ ist. ⁶¹ Die Bezogenheit des Daseins auf Seiendes muß a priori im Rückgang auf den Sinn von Sein (als Bedingung der Möglichkeit jeglichen Seinsverständnisses) gewährleistet werden. Die Begründung der Erkenntnis führt bei Heidegger nicht auf eine Dimension reiner Begriffe oder reiner Geltungsprinzipien, sondern auf das In-der-Welt-sein. Die Bedingungen der Möglichkeit von In-der-Welt-sein werden nicht deduziert oder postuliert, sondern phänomenologisch aufgewiesen. Heidegger will das gesamte Erkennen und speziell die Erkenntnistheorie auf ursprüngliche Phänomene des In-der-Welt-seins zurückführen; er will keine neue Erkenntnistheorie, sondern eine Grundlegung der Erkenntnistheorie. Bedeutet die Zurückführung der Erkenntnistheorie auf die konkrete Lebenswelt eine Aufhebung der Transzendentalphilosophie?

Nach Gethmann wird bei Heidegger die Geltungsfrage „durch eine Theorie der transzendental-ontologischen Konstitution abgelöst“. ⁶² In allem Verhalten zu Seiendem als solchem ist immer schon ein Seinsverständnis vorausgesetzt – liegt hier ein Begründungsverhältnis vor?

Die Konstitutionsproblematik wird mit der Begründungsproblematik in einen Zusammenhang gebracht: Sein und Grund sind dasselbe: „Das Sein jedoch, weil selber der Grund, bleibt ohne Grund“. ⁶³ „Gründen“ wird als „Be-gründen“ bestimmt. ⁶⁴ Das Sein ist der transzendente Grund schlechthin, der Grund der existenzial-ontologischen Konstitution. Die Konstitution wird aber vom Dasein vollzogen. Das Dasein existiert nur aus dem Grund (Sein); es ist aber dieses Grundes nicht mächtig (es ist geworfen). Das Dasein ist aber der Grund des Seienden, insofern es der Ort des Sichzeigens des Seins ist. Das Sein ist der Grund des Daseins. Das Dasein ist durch das Sein der Grund jeglichen Verstehens von Seiendem. Kann der Grund (Sein bzw. Dasein) die Geltung bzw. Gültigkeit des Seinsverstehens begründen? Fallen Sinnkonstitution und Geltungsbegründung in der Konzeption Heideggers zusammen?

Zur fundamentalontologischen Analyse müßte eine „Methode des thematischen Erkennens, d.h. eine Regelhaftigkeit, die eine intersubjektive Verbindlichkeit enthält“, gehören. ⁶⁵ Die Fundamentalontologie hätte die „Regeln ihrer eigenen Geltung aus ihrer Sache, dem Seinsverständnis als transzendentaler Wahrheit zu entfalten“. Es stellt sich die Forderung nach einer „expliziten *transzendentalen Methodenlehre*“ innerhalb der Fundamentalontologie. ⁶⁶ Eine solche Methodenlehre fehlt bei Heidegger; es fehlen Kriterien für eine methodische Durchführung der existenzial-ontologischen Explikation. Heidegger fragt zwar nach den Bedingungen der Möglichkeit des Seinsverständnisses – auch nach den Bedingungen der Möglichkeit des methodischen Erkennens –; was jedoch die Frage nach dem Aufzeigen intersubjektiv nachprüfbarer Geltungskriterien angeht, so läßt er uns im Stich. Heidegger fragt zwar: „Woher sollen ... die ontologischen Entwürfe die Evidenz der phänomenologischen Angemessenheit für ihre ‚Befunde‘ nehmen?“; „Wo sind die Wegweiser für die Entwurfsrichtung“ der ontologischen Interpretation? ⁶⁷ Er verweist uns letztlich nur auf die Fundiertheit des Erkennens in der Struktur des Daseins, nicht auf mögliche Geltungskriterien der Fundamentalanalyse. Das methodische Erkennen, zu dem die Geltungsfrage gehört, ist fundierter bzw. defizienter Modus des In-der-Welt-seins; die Geltungsfrage muß laut Heidegger auf eine ursprüngliche Auffassung vom Dasein zurückgeführt werden. Der defiziente Modus wird jedoch von Heidegger für die Explikation des nicht defizienten in Anspruch genommen. Er setzt also eine Geltungsdimension voraus, ohne auf sie zu reflektieren. In Heideggers Philosophie fehlt eine transzendente Geltungsreflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der existenzial-ontologischen Analyse und überhaupt eine geltungstheoretische Begründung des sprachlichen Verstehens. Die existenzial-ontologische Reflexion kann als ein *Junktum von reiner (phänomenologischer) Beschreibung und Sinnkonstitution* charakterisiert werden.

(3) Die Philosophie des 20.Jh. steht im Zeichen der sprachanalytischen Wende („linguistic turn“) (ich kann hier nicht auf die Gründe und Motive des Übergangs zu

diesem Paradigma und die argumentativen Vorteile, die dieses Paradigma aufweist, eingehen). Ist „mit der sprachanalytischen Philosophie eine Art des Philosophierens angesprochen, die glaubt, die der Philosophie vorgegebenen Probleme lösen zu können ... auf dem Wege einer Analyse der Sprache“⁶⁸, so ergeben sich für die Problematik der reflexiven Thematisierung der Lebenswelt weitreichende Konsequenzen; sie können als Fragen formuliert werden: Wie kann das Verhältnis zwischen Lebenswelt und Reflexion sprachanalytisch geklärt werden? Wie kann die Reflexion auf die sprachlich strukturierte Lebenswelt vollzogen werden?

Die angesprochenen Fragen tauchen im Kontext der Spätphilosophie Wittgensteins auf. Ich möchte Wittgensteins Spätphilosophie unter folgenden Gesichtspunkten interpretieren: zunächst soll der Begriff „Lebensform“ expliziert, dann die Begründungs- und Geltungsproblematik diskutiert werden. Die Frage nach der Reflexivität des sprachlichen Handelns wurde von mir an einem anderen Ort behandelt.⁶⁹

(a) Die Bedeutung von Lebensform.

In den „Philosophischen Untersuchungen“ kommt der Begriff „Lebensform“ m.W. an fünf Stellen vor:

„Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen“;⁷⁰

„..., daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform“;⁷¹

„...; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform“;⁷²

„..., die Erscheinungen des Hoffens sind Modifikationen dieser komplizierten Lebensform“;⁷³

„Das Hinzunehmende, Gegebene – könnte man sagen – seien *Lebensformen*“.⁷⁴

So defizient der Begriff der Lebensform in den „Philosophischen Untersuchungen“ expliziert wird, so eingehend und ausführlich wird er in der Sekundärliteratur zu Wittgenstein ausgelegt. J.F.M. Hunter favorisiert vier mögliche „interpretations of *Lebensformen*“, die auch N.F. Gier systematisierend anführt: 1) „The Language-Game Account“, 2) „The Behavior-Package View“, 3) „The Cultural-Historical View“, 4) „The Natural-Historical Theory, or the ‚Organic‘ Account“.⁷⁵ In der ersten Interpretation werden Lebensformen mit Sprachspielen gleichgesetzt; dagegen ist einzuwenden, daß „das Sprechen der Sprache“ nur einen Teil der Lebensform ausmacht. Der Begriff des Sprachspiels bezieht sich auf die konkret vollzogene Sprachhandlung; „Lebensform“ meint wohl den globalen Handlungs- und Bedeutungshintergrund, der viele Sprachspiele involvieren kann; eine Lebensform umfaßt mehrere Sprachspiele. Die zweite Interpretation könnte als eine behavioristische bezeichnet werden: „*Lebensformen* are formalized behavior packages

... which are correlated with language-games“.⁷⁶ Wittgenstein wendet sich ausdrücklich gegen jede behavioristische Deutung seiner Philosophie: „Was ist denn die Funktion, Bestimmung, des Gedankens? – Wenn sie seine *Wirkung* ist, dann interessiert sie uns nicht“.⁷⁷ In der dritten Interpretation – man könnte hier von einer kulturalistischen Sicht sprechen – Lebensform „is a way of life, or a mode, manner, fashion, or style of life ...“.⁷⁸ Diese Deutung ist in der soziologischen und kulturanthropologischen Literatur die am meisten verbreitete; „Lebensform“ meint hier die Gesamtheit von „Gebräuchen“, „Gepflogenheiten“, „Institutionen“ einer soziokulturellen Sprachgemeinschaft. Es gibt eine Pluralität von Lebensformen, die nebeneinander stehen und keiner universalen, sie alle umfassenden Struktur bedürfen. Die vierte Deutung – „the ‚Organic‘ Account“ – betont den biologischen Aspekt des Lebens (hier könnte man von einer biologistischen bzw. naturalistischen Interpretation sprechen); der Terminus „Lebensform“ bezeichnet hier die biologische Konstitution des Menschen, die prozessual, d.h. im Sinne der „Natural History“, verstanden werden soll – biologische Prozesse und Strukturen bilden die Lebensform des Menschen. Diese Deutung wird von Hunter und in einer abgewandelten Form von N. Garver favorisiert. Garver spricht von der singulären Lebensform der menschlichen Spezies in Abgrenzung gegenüber nicht-menschlichen Spezies.⁷⁹ Obwohl sich für alle vier Interpretationen in den Schriften Wittgensteins Belege finden können, schlage ich vor, eine Synthese aus den letzten zwei Deutungen aufzustellen; *Lebensform ist ein Konglomerat von biologischen und sozialen Strukturen, das als das Fundament bzw. die Voraussetzung des sprachlichen Verstehens angesehen werden kann*. „Das Sprechen der Sprache“ macht nur einen Teil der Lebensform aus.⁸⁰ Ist damit die Lebensform – wenigstens partiell – nicht- bzw. vorsprachlich strukturiert? Entscheidend ist, daß sich die Lebensform auf sprachliche Aktivitäten bezieht; jegliche Tätigkeit läßt sich nur thematisieren, insofern sie mit Sprachspielen verwoben ist. Lebensformen dürfen mit Sprachspielen nicht identifiziert werden, können aber nicht von ihnen getrennt gedacht werden. Lebensformen sind Voraussetzungen für das Funktionieren von Sprachspielen; nur über Sprachspiele können wir jedoch etwas über Lebensformen erfahren. Sprachspiele und Lebensformen sind ineinander verwoben, bilden demnach eine Einheit, die als das „Urphänomen“ des Lebens bezeichnet werden kann.⁸¹

(b) Lebensform und Begründung.

Nach Wittgenstein gibt es Grenzen der Begründung und Rechtfertigung. Wittgenstein genügt es, auf den jeweiligen Handlungskontext des Sprachspiels zu verweisen; dieser Verweis kann als die mögliche Rechtfertigung des Sprachspiels aufgefaßt werden. Die Rechtfertigung bzw. Begründung eines Sprachspiels führt uns auf ein nicht-gerechtfertigtes, unbegründetes Handlungsfundament zurück, auf die

mit dem jeweiligen Sprachspiel verwobene Lebensform. In „Über Gewißheit“ spricht Wittgenstein von „Weltbildern“ (der Begriff „Weltbild“ ist mit dem der „Lebensform“ verwandt, wenn nicht sogar synonym), die als Hintergrund unserer Überzeugungen figurieren. Die zu einem Weltbild gehörenden Überzeugungen sind ungewiß; sie können weder begründet noch gerechtfertigt werden: „Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht ... eine Art *Sehen* unsererseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt“. ⁸² Das Ende ist also nicht „die unbegründete Voraussetzung“; es ist vielmehr „die unbegründete Handlungsweise“. ⁸³ Um ein Sprachspiel zu spielen, muß man sich auf grundlose Gewißheiten, die zu einer Lebensform gehören, verlassen. Will ich eine Regel erklären, so muß ich dafür weitere Regeln verwenden, die ihrerseits erklärungsbedürftig sind. Irgendwann komme ich an eine Grenze der Erklärung; ich bin mir bestimmter Handlungen gewiß – „so handle ich eben“. ⁸⁴ „Aber ist nun mein Glaube *begründet*?“ ⁸⁵ „Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube“. ⁸⁶ Wittgenstein betont die Bedeutung der Deskription für seine Philosophie: „Alle *Erklärung* muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten“. ⁸⁷ Neben der Deskription ergibt sich die Sinnexplikation als zweiter Grundzug der Sprachspiel-Philosophie. Die reflexive Bezugnahme auf Sprachspiele/Lebensformen kann als *sinnexplikativer Deskriptivismus* bezeichnet werden. Ist Wittgensteins Argumentation transzendental im Sinne Kants?

Sprachliche Erkenntnis wird bei Wittgenstein nicht im transzendentalen Rekurs auf reine Begriffe und reine Kategorien begründet oder gerechtfertigt. Sprachspiele und die mit ihnen verwobenen Lebensformen sind „transzendental“, insofern sie als nicht hintergehbare, unbegründete Handlungsfundamente fungieren; sie sind aber kontingent, faktisch und geschichtlich. Von einer Transzendentalität im Sinne Kants kann hier gar keine Rede sein. „Für Wittgenstein gibt es ... kein *absolutes Apriori* mehr, sondern nur noch *relative Aprioris* der jeweiligen Sprachspiele“. ⁸⁸ Philosophische Probleme sind nicht streng transzendental; sie sind aber auch „keine empirischen, sondern sie werden durch eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache gelöst ...“. ⁸⁹ Lehnt Wittgenstein die empirische Reflexion und die transzendente Geltungsreflexion ab, so gebraucht er als methodisches bzw. quasi-methodisches Medium des Philosophierens die sinnexplikative Reflexion.

(4) Das Verhältnis von Lebenswelt und Reflexion soll im Sinne des dritten Paradigmas mit sprachanalytischen Mitteln expliziert werden. Es ist eine geläufige Erkenntnis, daß das lebensweltliche Handeln und Verstehen als präreflexiv bezeichnet wird. Husserls, Heideggers und Wittgensteins Ausführungen verstärken nur diese Erkenntnis. Oben versuchte ich zu zeigen, daß wir uns schon *in* der Lebenswelt reflexiv verhalten; die lebensweltlichen Reflexionstypen – „natürliche“, „ontische“ Reflexion – sind aber von

den philosophischen – „transzendental-phänomenologische“, „existenzial-ontologische“ Reflexion – zu trennen. Allerdings wird die Lebenswelt bei den genannten Autoren nicht nur als präreflexiv, sondern auch (bei Heidegger und Wittgenstein wenigstens partiell) als präprädikativ, vorsprachlich charakterisiert. Angesichts dieser Charakteristik tauchen hier ganz fundamentale Fragen auf: Wie können die vorprädikativen/vorsprachlichen Strukturen der Lebenswelt prädikativ/sprachlich erfaßt werden? Wie ist die sprachliche Thematisierung der vorsprachlich strukturierten Lebenswelt überhaupt möglich? Die „*Paradoxie*“ einer jeglichen Thematisierung der Lebenswelt – vorausgesetzt, daß die Lebenswelt vorsprachlich strukturiert ist – kann so formuliert werden: Wie kann etwas Vorsprachliches sprachlich thematisiert werden?

Es ist hier angebracht, zwischen einem engeren und einem weiteren Lebenswelt-Begriff zu unterscheiden; der engere bezieht sich auf die „Primordialsphäre“ (Husserl) – hier ist die Lebenswelt vorprädikativ strukturiert; der weitere Lebenswelt-Begriff bezieht sich auf die Alltagskommunikation, man könnte auch sagen, auf das „kommunikative Handeln“ (Habermas) – hier ist die Lebenswelt sprachlich strukturiert (ich denke, daß sich die Unterscheidung zwischen dem „lebensweltlichen Hintergrund“ und dem „kommunikativen Handeln“ auf diese Begriffsdifferenz zurückführen läßt).

Wenden wir uns der Problematik der prädikativen Thematisierung des Vorprädikativen zu. Im Zusammenhang mit J.R. Searles Untersuchungen über „Intentionalität“ kann gefragt werden: Wie können vorprädikative und vorpropositionale Strukturen der Lebenswelt in ein propositionales Wissen überführt werden?

Searle spricht nicht von der Lebenswelt, sondern vom „background“ („Hintergrund“) unseres Handelns und Verstehens. Im Mittelpunkt der Searleschen Untersuchung steht zwar eine Analyse der Intentionalität; dennoch spielen die Äußerungen zum background eine entscheidene Rolle; im Rahmen seiner „Philosophie des Geistes“ fungiert der background als gewissermaßen letztes Glied einer Kausalkette von Zuständen, als Bedingung von Intentionalität und Repräsentationalität. Searle zufolge ist das Fundierungsverhältnis von Intentionalität und Vor-Intentionalität (Vor-Intentionalität in Gestalt des backgrounds) kausal zu verstehen – Ich schlage vor, von einer *quasi-genetischen Fundierung* zu sprechen. Zwar funktioniert der Hintergrund kausal, die Verursachung ist aber nicht „gebietender Art“;⁹⁰ die Hintergrund-Voraussetzungen fungieren als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen für das Äußern und Verstehen von Bedeutung und das Haben entsprechender intentionaler Zustände; sie ermöglichen das Funktionieren von intentionalen Zuständen. Searle stellt die „Hintergrund-Hypothese“ auf, die besagt: vorrepräsentationale, vor-intentionale Fähigkeiten liegen den intentionalen Zuständen zugrunde.⁹¹ Zunächst muß darauf hingewiesen werden, daß intentionale Zustände nicht atomistisch funktionieren, d.h. keine Ansammlung unabhängig voneinander

bestehender Atome bilden, sondern in ein holistisches „Netzwerk“ weiterer intentionaler Zustände eingefügt sind. Das Netzwerk versinkt partiell im „Unbewußten“ und geht schließlich in einen „Hintergrund“ geistiger Fähigkeiten und Praktiken über, die als Vorbedingung für Intentionalität und Repräsentationalität selber nicht mehr intentional und repräsentational sind. Machen wir den Versuch, die Hintergrund-Voraussetzungen aus dem Unbewußten „nach oben“ zu „befördern“, sie in ein bewußt-explizites Wissen umzuwandeln, so merken wir, daß „wir Propositionen formulieren, an denen etwas faul ist“; „faul“, weil sie gewissermaßen zu fundamental sind, um als Überzeugungen gelten zu können ...“.⁹² Die Formen von Know-how, die wir voraussetzen, um intentionale Zustände zu haben, sind „keine Formen des Wissens, daß etwas der Fall ist“.⁹³ Der Hintergrund ist also nicht nur vor-intentional und vor-repräsentational, sondern auch vor-propositional beschaffen. Wie können vor-propositionale Hintergrund-Voraussetzungen in ein propositionales Wissen überführt werden?

Searle bereitet es offensichtlich keine Schwierigkeiten, allgemeine Aussagen *über* den background zu machen und das Funktionieren desselben zu erläutern. Er unterscheidet zwischen dem „tiefen“ und „lokalen“ Hintergrund; der „tiefe Hintergrund“ umfaßt alle „biologischen Fähigkeiten“ des Menschen; der „lokale Hintergrund“ („lokale Kulturtechniken“) umfaßt z.B. die Fähigkeit, Türen zu erkennen, sie zu öffnen, mit bestimmten Dingen umzugehen usw.⁹⁴ Searle gibt uns weitere Charakteristiken des Hintergrunds; er versucht, allgemeine Merkmale des Hintergrunds zu fixieren, kann aber die Existenz des Hintergrunds“ mit „schlagenden Argumenten“ nicht beweisen; er gibt sich damit zufrieden, weitere Beobachtungen, die seinen „Glauben an die Hintergrund-Hypothese“ bewirken, zu untermauern.⁹⁵ Einige Gedankenexperimente zeigen, daß das Verstehen der wörtlichen Bedeutung von Ausdrücken von vorsprachlichen Hintergrund-Voraussetzungen abhängt. Zum Verständnis der wörtlichen Bedeutung gehören nicht nur der semantische Gehalt der Satzbestandteile und die Regeln dafür, wie man aus den Satzbestandteilen Sätze bildet, sondern auch bestimmte Fähigkeiten und Praktiken des Hintergrundes (ein Welt-Vorverständnis). Zum Verstehen von Sätzen gehört mehr als das Erfassen von Propositionen. Der Hintergrund ist nichts „Transzendentes“ oder „Metaphysisches“, sondern der „Inbegriff externer Erfüllungsbedingungen“ unserer intentionalen Zustände. Die Hintergrundvoraussetzungen werden uns in solchen Fällen bewußt, in denen etwas „schief“ geht, also meist bei Verständigungsschwierigkeiten und in Konfliktsituationen. In solchen Fällen erreicht ein intentionaler Zustand nicht seine Erfüllung, weil die entsprechenden vorintentionalen Fähigkeiten nicht richtig funktionieren. Können die einschlägigen Teile des Hintergrundes dem semantischen Gehalt „einverleibt“ werden?

Hinsichtlich dieser Frage sieht Searle eine fundamentale Schwierigkeit: Wollen wir die Hintergrund-Voraussetzungen unter Kontrolle bringen, so müßten wir sie als propositionales Repräsentationswissen (im Sinne des „knowing-that“) erfassen. Dieser Versuch ist Searle zufolge zum Scheitern verurteilt, denn jede propositionale Erfassung würde zu ihrem Verständnis wiederum einen Hintergrund voraussetzen. Doch die Behauptung, daß das propositionale Erfassen einschlägiger Teile des Hintergrunds wiederum einen Hintergrund voraussetzt, ist m.E. kein zwingendes Argument gegen die Möglichkeit der Thematisierung des Hintergrunds. Konsequenterweise würde es unmöglich sein, den Hintergrund in Aussagen mit semantischen Gehalt zu thematisieren – wir müßten schweigen. Wir hätten aber noch eine andere Möglichkeit: Man könnte ein vor-intentionales, vor-repräsentationales und vor-propositionales Sprachspiel zur Erfassung des Hintergrunds konstruieren. So versucht Searle, eine nicht-intentionale Terminologie aufzustellen.⁹⁶ Unsere Terminologie, unsere Sprache, die wir zur Beschreibung des Hintergrunds benutzen, wirkt repräsentational. Vertraut sind uns „intentionale Zustände erster Stufe“ und ein „Vokabular erster Stufe“ für diese Zustände; z.B. glauben wir, daß ...; wir wünschen, daß Wenn wir uns reflexiv – d.h. auf der „zweiten Stufe“ – auf unsere Zustände der ersten Stufe beziehen, so steht uns dabei das Vokabular der ersten Stufe zur Verfügung; wir können über „das Nachdenken *nachdenken*, *Überzeugungen* über das Überzeugung-Haben haben und das Voraussetzen *voraussetzen*“.⁹⁷ Es gibt jedoch laut Searle kein Vokabular erster Stufe – und schon gar nicht ein Vokabular zweiter Stufe – für die Beschreibung des Hintergrunds, weil der Hintergrund nicht durch Intentionalität ausgezeichnet ist: „Der Hintergrund ist als Vorbedingung der Intentionalität für die Intentionalität so unsichtbar, wie das sehende Auge für sich selbst unsichtbar ist“.⁹⁸ Warum kann der Hintergrund als Bedingung der Repräsentationalität nicht selbst aus intentionalen Zuständen bestehen?

„Wenn Repräsentation einen Hintergrund voraussetzt, dann kann der Hintergrund nicht selbst aus Repräsentationen bestehen, ohne daß ein unendlicher Regreß entsteht“.⁹⁹ Auch die Möglichkeit, den vorausgesetzten Hintergrund in Form eines Regelwissens zu erfassen, wird von Searle ausgeschlossen. Versuchen wir einige Regeln zu erfassen, so müssen diese Regeln interpretiert werden: „Wir brauchen eine weitere Regel für die richtige Interpretation der Regel zur Interpretation der Regel ...“.¹⁰⁰ Bei diesem Versuch gerät man in einen infiniten Regreß der Regelanwendungsregeln. Ich kann das Paradoxon der Regelanwendungsregeln lösen, indem ich sage: „So handle ich eben“.¹⁰¹

Meine These ist, daß zwar in der naiv-natürlichen Einstellung, also in der Alltagspraxis, die Hintergrund-Voraussetzungen uns nicht bewußt-explizit-repräsentational gegeben sind; in der reflexiven Haltung – diese reflexive Haltung wird von Searle nicht analysiert, jedoch ständig in Anspruch genommen –, die wir einnehmen

können, ist aber die Möglichkeit einer partiellen Thematisierung des Hintergrunds gegeben. Wie wir dabei der Gefahr des unendlichen Regresses entgehen können, scheint mir ein zentrales Problem zu sein; erstens stoßen wir auf biologische und kulturelle (bzw. gesellschaftliche) Grenzen unserer Erkenntnis; zweitens könnten wir den unendlichen Regreß dadurch vermeiden, daß wir letzte „Prinzipien“ (z.B. das „Ich“ bei Descartes und Husserl) setzen würden oder auf andere transzendente Voraussetzungen unseres Handelns und Verstehens rekurrieren würden.

Der gewöhnliche Sprachgebrauch, der intentional ist, veranlaßt uns dazu, Bestandteile des Hintergrunds wie Repräsentationen zu behandeln; es ist Searle zufolge immer möglich bzw. *doch* möglich, ein einzelnes Element des Hintergrunds als eine Repräsentation zu behandeln. Daraus folgt jedoch nicht, daß dieses Element als eine Repräsentation funktioniert. Das „Funktionieren“ eines Elements des Hintergrunds auf der ersten Stufe intentionaler Zustände ist anders als das „Funktionieren“ bzw. Verstehen desselben Elements auf der zweiten Stufe. Statt von Stufen würde ich von zwei Verstehensweisen (bzw. Wissensweisen) oder von zwei Gebrauchsweisen der Sprache (Rede) sprechen:

a) der lebensweltlich-alltägliche Sprachgebrauch; hier funktionieren die Hintergrund-Voraussetzungen vorrepräsentational;

b) der Sprachgebrauch in der Reflexion auf die Alltagspraxis; hier können die Hintergrund-Voraussetzungen expliziert, d.h. als repräsentationales und propositionales Wissen erfaßt werden.

Auf der ersten Stufe intentionaler Zustände und sprachlicher Akte ist uns der Hintergrund nicht explizit gegeben. In einer reflexiven Einstellung können einzelne Elemente des Hintergrunds in propositionales Wissen überführt werden. Jedoch hat in der reflexiven Haltung ein Hintergrund-Element eine andere Funktion als in der Haltung erster Stufe.¹⁰²

Anhang: Lebenswelt und Wissenschaft

Die Problematik der Fundierung der Wissenschaften in der Lebenswelt steht heute im Mittelpunkt vieler Auseinandersetzungen. Im Anschluß an die Spätphilosophie Husserls und vor allem an die konstruktive Wissenschaftstheorie (P. Lorenzen, J. Mittelstraß, C.F. Gethmann, P. Janich u.a.) lassen sich unterschiedliche Fundierungs- bzw. Begründungsverhältnisse feststellen. Was meint die Rede von der „Fundierung“, „Verwurzelung“, „Begründung“ usw. der Wissenschaften in/aus der Lebenswelt?

Ich möchte hier zwischen einigen Fundierungsverhältnissen (-zusammenhängen) unterscheiden.

a) Genetisch-historischer Zusammenhang.

Hier kann auch von dem *Entstehungszusammenhang*, also von der genetischen Frage nach der Entstehung von wissenschaftlichen Begriffen, Theorien usw. gesprochen werden. Husserls Konzeption in der „Krisis“ kann als Beispiel eines solchen Fundierungsverhältnisses betrachtet werden. Die Lebenswelt ist das „Sinnesfundament“ und „Geltungsfundament“ der Wissenschaften.¹ Husserl zeigt in der „Krisis“ den Prozeß der „Idealisierung“ anhand der Entstehung der Geometrie auf; aus der *historisch* vorfindlichen Meßkunst, aus vorwissenschaftlichen, lebensweltlichen Vermessungspraktiken entsteht die Geometrie (die geometrischen Grundbegriffe und Gestalten);² die vorgeometrische Meßkunst ist für die Geometrie ein „Sinnesfundament“.³ Die wissenschaftlichen Begriffs- und Theorienbildungen werden im Rückgriff auf historisch vorfindliche Praktiken und Orientierungen sinngenetisch konstituiert (Husserl spricht in diesem Zusammenhang von dem Vorgang der „Sinngeneses“); jeweilige Begriffs- Theorienbildungen der Wissenschaften werden auf faktisch-konkrete, vorwissenschaftliche Leistungen zurückgeführt. Entscheidend für Husserls Konzeption ist jedoch der transzendental-phänomenologische Rückgriff auf die Leistungen der reinen Subjektivität, aus denen die Lebenswelt konstituiert wird. Die Lebenswelt verliert dadurch den Status der Nithintergebarkeit. Die Funktion des „Sinnesbodens“, „Sinnesfundaments“ und „Geltungsfundaments“ ist nach Husserl eine „*transzendente Funktion*“ im Rahmen der Phänomenologie der Subjektivität.⁴ „Kehren wir ... wieder in die transzendente Einstellung, die Epoché zurück, so verwandelt sich die Lebenswelt in unserem transzendentalphänomenologischen Zusammenhang in das bloße transzendente ‚Phänomen‘. Sie bleibt dabei in ihrem eigenen Wesen, was sie war, erweist sich nun aber sozusagen als bloße ‚Komponente‘ in der konkreten transzendentalen Subjektivität“.⁵ (Solcher bewußtseinsphilosophischer Rückgriff wird z.B. bei H. Dingler nicht vollzogen.)

b) Einführungszusammenhang.

Am Anfang der methodischen Rekonstruktion des Sprachaufbaus steht in der konstruktiven Wissenschaftstheorie die *Einführung* von Prädikatoren („elementare Prädikation“). Mit Prädikatoren werden nach Lorenzen Unterscheidungen getroffen; mit ihrer Hilfe können sodann ein Ding, eine Handlung oder eine Person herausgegriffen werden. Der Gebrauch von Prädikatoren wird in unserem Reden und Handeln eingeübt. Die Einführung von Prädikatoren wird in bestimmten Lernsituationen vollzogen (die benutzten Prädikatoren werden durch die Herstellung einer Lernsituation eingeübt; die Verwendung bzw. der Gebrauch von Wörtern soll mit dem Lernen der entsprechenden Prädikatoren eingeübt werden).⁶ Die *Bedeutung* kann hier als der Gebrauch von Wörtern vor dem Hintergrund unserer lebensweltlichen Praxis be-

stimmt werden. Die Einführung von Prädikatoren soll nach Lorenzen nicht primär *genetisch*, sondern *logisch-explikativ* bzw. *methodisch* verstanden werden.

Die Rede von der lebensweltlichen Fundierung unseres sprachlichen Wissens (und damit der Wissenschaften) wird von Mittelstraß weiter präzisiert. „Die Rede von einem lebensweltlichen Apriori macht ja nur Sinn, wenn man dabei an die Aufbaubedingungen wissenschaftlichen Wissens denkt und solche Bedingungen auszeichnet, die theoretisch nicht mehr hintergangen werden können“.⁷ Die theoretische Praxis soll an eine vor-theoretische Praxis rückgebunden werden; solche Rückbindung kann nicht primär als eine genetische, sondern eine *begründungstheoretische* aufgefaßt werden.⁸ „Ein Rekurs auf Lebenswelt kann hier ... nur einen methodischen Sinn haben – es geht um die besondere Form des Aufbaus wissenschaftlichen Wissens, d.h. um einen methodisch rekonstruierbaren Zusammenhang von *theoretischen* und *vor-theoretischen* bzw. eben *lebensweltlichen* Orientierungen“.⁹ Vom Interesse für einen methodischen Aufbau sind „vor-theoretische Elemente“, die als „apriorische Voraussetzungen“ in die Begriffs- und Theorienbildung eingehen (Mittelstraß rekurriert in diesem Zusammenhang auf den aristotelischen Erfahrungsbegriff; die vor-theoretische, vor-wissenschaftliche Erfahrung wird im Sinne eines „empirischen Aprioris“ aufgefaßt).¹⁰ Wissenschaftliche Konstrukte basieren auf elementaren, lebensweltlichen Orientierungen. Zu solchen Orientierungen gehört auch die elementare Prädikation. Die Prädikationen als Unterscheidungen „konstituieren eine vor-theoretische, eben lebensweltliche Praxis, die ihrerseits durch ineinandergreifende Lehr- und Lernsituationen charakterisierbar ist“.¹¹ Die Normierungen elementarer Prädikationen liegen der theoretischen Rede zugrunde – Mittelstraß folgt hier der Rekonstruktion Lorenzens: „Theoretische Zusammenhänge basieren auf einem elementaren Unterscheidungs- und Orientierungswissen, methodisch formuliert: auf dem mit der elementaren Prädikation bzw. den dieser zugeordneten Elementaraussagen und ihren logischen Verknüpfungen gegebenen Wissen“; der „genetische Primat“ des Unterscheidungs- und Orientierungswissens soll in Einführungssituationen als „logischer Primat der elementaren Prädikation“ rekonstruiert werden.¹² Die elementare Prädikation wird als ein „Apriori jeglicher Erkenntnis und jeglichen Wissens“ (Mittelstraß spricht vom „*Unterscheidungsapriori*“) bestimmt.¹³

Wodurch verselbständigen sich die Wissenschaften von der Lebenswelt?

Von Gethmann wird der *Übergang von der Lebenswelt zur Wissenschaft* auf folgende Weise festgelegt: Die in der Lebenswelt eingeübten Geltungsansprüche werden zunächst situativ eingeübt und eingelöst. In einigen Fällen, die durch Störungsbewältigung veranlaßt werden, können Situationsinvarianzbeweise geliefert werden.¹⁴ Sie bilden das Fundament der Wissenschaften und den Kern der Proto-Disziplinen. So ist z.B. eine „wissenschaftliche Argumentationsregel (*Logik*)“, „was sich nach kontext- und parteiinvarianten Regeln“ aufbauen läßt, eine „gültige Aussage

über Körper (*Physik*)“, was als „größeninvariant meßbar“ ist, eine „situationsinvariante gerechtfertigte Aufforderung (*Ethik*)“, was als „Mittel gegen Zwecke überhaupt“ gerechtfertigt werden kann.¹⁵ Nach Gethmann ist es also die Situationsinvarianz für das wissenschaftliche Wissen konstitutiv; durch die Wissenschaften werden situationsinvariante Orientierungen des Wissens und Handelns gewonnen. Situationsinvarianz meint sowohl die Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Aussagen als auch die Rückführung an die situationsvarianten lebensweltlichen Erfahrungsschemata. Außer der Situationsinvarianz werden methodisch gesicherte Verlässlichkeit und Transsubjektivität als wesentlichen Merkmale wissenschaftlichen Handelns genannt.

c) Normativ-praktischer Zusammenhang.

Neben dem genetisch-historischen Zusammenhang findet man in der Husserlschen Konzeption einen normativen Fundierungszusammenhang. Lebenswelt wird als ein normatives Fundament der wissenschaftlichen Praxis aufgefaßt (Lebenswelt als „praktisches Interessenleben“); wissenschaftliche Leistungen und Vorhaben unterliegen normativen Ziel- und Zwecksetzungen, gesellschaftlich relevanten (praktischen) Interessen usw. In diesem Sinne spricht Husserl von der *Lebensbedeutsamkeit* der Wissenschaften und dem Verlust dieser Bedeutsamkeit in den neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaften.¹⁶

Für Lorenzen bedarf es einer normativen Begründung der Wissenschaften; Wissenschaften werden durch normative Überlegungen in Gang gesetzt. Die normative Zwecksetzung bezüglich der Wissenschaften soll von der vorwissenschaftlichen „politischen Praxis“ vorgenommen werden; über die „obersten Zwecke“ soll in nicht-technischen Wissenschaften beraten werden. Als Ziel der politischen Wissenschaften wird eine „Pluralität der verträglichen Lebensformen“ anvisiert;¹⁷ die gegenwärtig vorfindlichen Lebensformen sollen in „ein verträgliches System von obersten Zwecken“ transformiert werden – „um eines stabileren Friedens willen“.¹⁸ Um Mißverständnisse zu vermeiden sollten hier der *Einführungszusammenhang* von dem *normativ-praktischen Zusammenhang* (*normative Zwecksetzungen, normativ-evaluative Stellungnahmen*) unterschieden werden. Die Spannweite des normativ-praktischen Zusammenhangs, auf den hier nicht weiter eingegangen werden kann, reicht von praktischen Interessen im weitesten Sinne des Wortes, ethischen Überlegungen (z.B. im Falle der Gentechnologie) bis zur Wissenschaftspolitik.

d) Geltungszusammenhang.

Ich gehe von der These aus, daß man streng zwischen der genetischen Frage nach dem *Entstehungszusammenhang* von Begriffen, Theorien usw. und der Frage nach dem *Geltungszusammenhang* (also der Frage nach der Rechtfertigung, Begründung und Legitimität von Aussagen) unterscheiden muß. Die Entstehung von Theorien

kann m.E. nicht als Begründung dieser Theorien aufgefaßt werden; der Geltungsanspruch von wissenschaftlichen Aussagen und Theorien ist (meistens) situationsübergreifend einzustufen. Für Husserl fällt die genetische Sinnkonstitution mit der Geltungsbegründung (-konstitution) zusammen; die intentionalen, sinnverleihenden Akte der reinen Subjektivität dienen gleichzeitig der Geltungsbegründung der konstituierten Gegenstände (bedeutungs- bzw. sinnverleihende Akte haben eine geltungsbegründende Funktion). Die Lebenswelt (und nach dem transzendentalen Rückgriff die die Lebenswelt konstituierende reine Subjektivität) fungiert als Sinn- und Geltungsboden der wissenschaftlichen Leistungen.

Für die konstruktive Wissenschaftstheorie gilt nach Mittelstraß: „Die *Normierungen* einer faktischen Unterscheidungspraxis beliebiger Komplexität durch eine methodisch ins Werk gesetzte Einführungspraxis (Redeeinführungspraxis) führt zu einer Rekonstruktion des mit dieser Praxis gegebenen Unterscheidungswissens, eingeschlossen die Rekonstruktion elementarer Begründungshandlungen wie die argumentative Sicherung von Elementaraussagen, durch die bereits erste einfache Geltungsfragen beantwortet werden“.¹⁹ Die Normierungen sollen den Sprachgebrauch regeln und vereindeutigen. Begründungs- und Geltungsfragen stellen sich bei der Rekonstruktion der Einführungspraxis.

Anmerkungen

1 H. Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs*, Frankfurt am Main 1977, S. 36ff.

2 A.F. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Lichte ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt 1982, S. 87.

3 Ebd., S. 88.

4 E. Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I, 1950, S. 74. Der Mensch der natürlichen Einstellung befindet sich in einer „vorgegebenen“, an sich seienden, „objektiven“ Welt von vorwissenschaftlichen oder wissenschaftlichen, praktischen oder theoretischen Sachverhalten, also in einem Universum des Fraglosen und Selbstverständlichen. Die „seiend-geltende Welt“, die uns so vorgegeben ist, wird in ihrer Geltung nicht zum expliziten Thema, sondern ist immer schon ein „universaler Horizont“ aller intentionalen Gegenstände. Diese Welt *gilt* für uns, und wir können ihre Geltung nicht außer-Kraft-setzen; sie ist für uns – die natürlich Eingestellten – die unreflektierte Voraussetzung allen Handelns und Verstehens und bleibt *als* Welt verborgen.

5 Ebd., S. 63.

6 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1962, §9. Im §9 kommt der Gegensatz zwischen vorwissenschaftlicher Lebenswelt und objektiver Wissenschaft zum Ausdruck; die Lebenswelt ist „anschaulich“, „real“, „konkret“, „bloß subjektiv relativ“, die Welt der Wissenschaften dagegen „objektiv“, „ideal“, „abstrakt“.

7 Ebd., S. 133.

8 Ebd., S. 136, 145.

9 Ebd., S. 145.

10 Vgl. L. Landgrebe, „Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins“, in: B. Waldenfels, J.M. Broekman, A. Pazanin (Hrsg.), *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. II, Frankfurt am Main 1977, S. 29ff.

11 Ebd., S. 30.

- 12 E. Husserl, op.cit. 1962, S. 176.
- 13 Ebd., S. 151.
- 14 Ebd., S. 151.
- 15 R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt*. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt, München 1986, S. 113.
- 16 E. Husserl, op.cit. 1962, S. 188.
- 17 Ebd., S. 177.
- 18 Ebd., S. 175.
- 19 Ebd., S. 175.
- 20 Ebd., S. 189.
- 21 R. Welter, op.cit. 1986, S. 81.
- 22 E. Husserl, op.cit. 1962, S. 77.
- 23 Ebd., S. 147.
- 24 H. Wagner, „Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlaß“, in: Ders., *Kritische Philosophie*, Würzburg 1980, S. 375.
- 25 M. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965, S. 122.
- 26 H. Wagner, op.cit. 1980, S. 373.
- 27 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Den Haag 1963, S. 65.
- 28 C.F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung*. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers, Bonn 1974, S. 51.
- 29 E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, S. 216.
- 30 Ebd., S. 212.
- 31 Ebd., S. 217.
- 32 E. Husserl, op.cit. 1950, S. 44.
- 33 Vgl. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main 1976.
- 34 G. Brand, *Die Lebenswelt*, Berlin 1971, S. 118.
- 35 F.-W. von Herrmann, „Lebenswelt und In-der-Welt-sein“, in: Ders., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu ‚Sein und Zeit‘*, Frankfurt am Main 1974, S. 44.
- 36 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, S. 61.
- 37 Ebd., S. 61.
- 38 Ebd., S. 136.
- 39 Ebd., S. 137.
- 40 M. Brelage, op.cit. 1965, S. 199.
- 41 Ich möchte hier noch ein Argument dafür anführen, daß die Reflexivität nicht nur wie das philosophische Erkennen überhaupt ein „fundierter Modus des Daseins“ ist (als „fundierter Modus“ hat sie einen methodischen Charakter), sondern schon in der existenziellen Verfassung des Dasein angelegt ist. Das Selbstverhältnis des Daseins, das sich zu seinem Sein je schon entschieden hat, macht das „existenzielle“ Verständnis seiner selbst aus. In diesem Selbstverhältnis drückt sich schon eine *existenziell-ontische Reflexivität* aus. Und nur weil das Dasein ontisch-existenziell reflexiv ist, kann es auf der existenzial-ontologischen Ebene Reflexivität geben.
- 42 M. Heidegger, op.cit. 1927, S. 139.
- 43 Ebd., S. 312.
- 44 Ebd., S. 13.
- 45 Ebd., S. 312.
- 46 Ebd., S. 37.
- 47 E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag 1962, S. 601f.
- 48 C.F. Gethmann, op.cit. 1974, S. 247.
- 49 D. Foellesdal, „Husserl and Heidegger on the role of actions in the constitution of the world“, in: E. Saarinen, R. Hilpinen, J. Niinimoto, M.P. Hintikka (ed.), *Essays in honour of Jaakko Hintikka*, Dordrecht 1979, S. 370.

- 50 M. Heidegger, op.cit. 1927, S. 229. Heidegger verzichtet zwar auf die Epoché und Reduktion; er hat aber die transzendente Subjektivität als konkrete im Blick, indem er auf ursprüngliche Voraussetzungen der Subjektivität und der Welt rekurriert, auf das In-der-Welt-sein und auf den Sinn von Sein.
- 51 Ebd., S. 35.
- 52 Ebd., S. 135.
- 53 Thomas Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein*, Stuttgart 1985, S. 175.
- 54 „Ontisch“ bedeutet bei Heidegger also zweierlei: ontisches Verhalten ist zunächst Verhalten zum nicht daseinsmäßigen, innerweltlichen Seienden; zweitens ist es dadurch ausgezeichnet, daß es ein vorontologisches Seinsverständnis in sich birgt. Das vorontologische Seinsverständnis ist eine ontische Verfassung des Daseins.
- 55 M. Heidegger, op.cit., 1927, S. 153.
- 56 R. Aschenberg, *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, Stuttgart 1981, S. 56.
- 57 K.-O. Apel, „Sinnkonstitution und Geltungsrechtfergung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie“, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt am Main 1989, S. 134.
- 58 M. Heidegger, op.cit. 1927, S. 156.
- 59 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, S. 24.
- 60 M. Brelage, op.cit. 1965, S. 199.
- 61 C.F. Gethmann, op.cit. 1974, S. 40.
- 62 Ebd., S. 195.
- 63 M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, S. 205.
- 64 M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main 1955, S. 47.
- 65 C.F. Gethmann, op.cit. 1974, S. 209.
- 66 Ebd., S. 209.
- 67 M. Heidegger, op.cit. 1927, S. 311/312.
- 68 E. Tugendhat, op.cit., 1976, S. 15.
- 69 A. Ulfig, „Was sind reflexive Sprechhandlungen? Bemerkungen zum Verhältnis von Reflexion und Sprache“, in: *Protozoologie* 2, 1992.
- 70 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1971, Nr. 19.
- 71 Ebd., Nr. 23.
- 72 Ebd., Nr. 241.
- 73 Ebd., S. 277.
- 74 Ebd., S. 363.
- 75 J.F.M. Hunter, „Forms of Life in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*“, in: E.D. Klemke (ed.), *Essays on Wittgenstein*, Illinois 1971, S. 273ff.
- 76 N.F. Gier, *Wittgenstein and Phenomenology*, Albany 1981, S. 19.
- 77 L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Frankfurt am Main 1969, S. 105.
- 78 N.F. Gier, op.cit. 1981, S. 19.
- 79 N. Garver, „Lebensformen in Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen“, in: *Grazer Philos. Studien*, Bd. 1, 1984, S. 33-54.
- Vgl. die Kritik an Garver von R. Haller, in: R. Haller, „Lebensform oder Lebensformen? Eine Bemerkung zu Newton Garvers Interpretation von ‚Lebensform‘“, in: *Grazer Philos. Studien*, Bd. 1, 1984.
- 80 L. Wittgenstein, op.cit. 1971, Nr. 23.
- 81 Ebd., Nr. 654.
- 82 L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Frankfurt am Main 1970, Nr. 204.
- 83 Ebd., Nr. 110.
- 84 L. Wittgenstein, op.cit. 1971, Nr. 217.
- 85 L. Wittgenstein, op.cit. 1970, Nr. 173.
- 86 Ebd., Nr. 253.
- 87 L. Wittgenstein, op.cit. 1971, Nr. 109.
- 88 H.R. Fischer, *Sprache und Lebensform*, Frankfurt am Main 1987, S. 28.

- 89 L. Wittgenstein, op.cit. 1971., Nr. 109.
- 90 J.R. Searle, *Intentionalität*, Frankfurt am Main 1987, S. 200.
- 91 Ebd., S. 184.
- 92 Ebd., S. 181.
- 93 Ebd., S. 182/183.
- 94 Ebd., S. 183.
- 95 Ebd., S. 184. Weitere Argumente für die Untermauerung der Hintergrundhypothese liefert uns ein anderes Beispiel; anfänglich wird uns beim Erlernen bestimmter Praktiken ein explizites, propositionales Wissen – hier ein Regelwissen – vor Augen geführt; bestimmte regeln werden uns beigebracht. Im Prozeß des Lernens rückt das Regelwissen in den Hintergrund; laut Searle übernimmt unser Körper die Funktion der Regeln – die Regeln gehen „in Fleisch und Blut über“.
- 96 Ebd., S. 198.
- 97 Ebd., S. 199.
- 98 Ebd., S. 199.
- 99 Ebd., S. 188.
- 100 Ebd., S. 194.
- 101 L. Wittgenstein, op.cit. 1971, Nr., 217.
- 102 Vgl. A. Schütz/Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main 1979, S. 28ff.
- Anhang: Lebenswelt als Fundament der Wissenschaften**
- 1 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1962, S. 49, 143.
- 2 Ebd., S. 18, 22ff., 359ff.
- 3 Ebd., S. 49.
- 4 E. Stöcker, „Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk“, in: dies. (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt am Main 1979, S. 117f.
- 5 E. Husserl, op.cit. 1962, S. 177. Vgl. B. Waldenfels, „Die Abgründigkeit des Sinns“, in: B. Stöcker (Hrsg.), op.cit. 1979, S. 127.
- 6 Vgl. P. Lorenzen, *Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie*, Mannheim u.a.O. 1987, S. 25ff.
- 7 J. Mittelstraß, „Das lebensweltliche Apriori“, in diesem Band, S. 123.
- 8 Ebd., S. 108.
- 9 Ebd., S. 106.
- 10 Vgl. J. Mittelstraß, „Erfahrung und Begründung“, in: Ders., *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1974.
- 11 J. Mittelstraß, in diesem Band, S. 126.
- 12 Ebd., S. 126.
- 13 Ebd., S. 127.
- 14 Vgl. C.F. Gethmann, „Letztbegründung vs. lebensweltliche Begründung des Wissens und Handelns“, in: *Philosophie und Begründung*, Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), Frankfurt am Main 1987, S. 295.
- 15 Ebd., S. 295ff.
- 16 P. Lorenzen, op.cit. 1987, S. 14.
- 17 Ebd., S. 233.
- 18 Ebd., S. 233.
- 19 J. Mittelstraß, in diesem Band, S. 126.

Hintergrundwissen: Zur Kritik eines Begriffs

Der Begriff des Hintergrundes wurde von J.R. Searle im Rahmen seiner „Philosophie des Geistes“ als eine vorintentionale Voraussetzung von Intentionalität eingeführt.¹ Seine Intentionalitätsanalyse ist ein Beitrag zur Philosophie des Geistes, d.h. Sprachphilosophie ist nach diesem Ansatz ein „Zweig der Philosophie des Geistes“. Demzufolge ist das Problem der Intentionalität nicht vorrangig linguistischer oder semantischer Art.² Der Begriff spielt auch in der Erkenntnistheorien von K.R. Popper – er führt ihn in der Kritik an der tabula rasa Lehre des Erkennens ein –, W.v.O. Quine, W.K. Essler, aber auch in der von Wittgenstein inspirierten Verstehenskonzeption von P. Winch eine Rolle.³

J. Habermas hat den Begriff des Hintergrundes im Anschluß an Searle und E. Husserls Begriff des unthematisches Wissen in seine Variante der Sprechakttheorie und seine soziologische Lebensweltanalyse aufgenommen. Er ist dabei jedoch nicht an der Intentionalitätsanalyse (Philosophie des Geistes) orientiert, sondern verfolgt das Erkenntnisinteresse einer formal-pragmatischen Analyse der invarianten Strukturen von sozio-kulturellen Lebenswelten als Grundlage der Entwicklung einer Gesellschaftstheorie. Das Hintergrundwissen soll nach dieser Darstellung durch eine sogenannte Präsuppositionsanalyse zugänglich werden. Dieser Ansatz ist dadurch begründet, da dieses Wissen nicht durch den Übergang von der Teilnehmer- zu einer objektivierenden Einstellung zugänglich ist. Nur durch „methodische Anstrengung“ kann es „auch dann nur Stück für Stück, aus dem unzugänglichen Modus fragloser Hintergrunderfüllungen“ herausgelöst und thematisiert werden.⁴

Mich interessiert im Fortgang der erkenntnistheoretische Status dieses Begriffs. Dabei orientiere ich mich an der von Habermas vorgenommenen Analyse. Mein Einwand besagt, daß die Rede von einem vorintentionalen „Hintergrund“ referentiell undurchsichtig ist. Für die Referenzfestlegung und den Gebrauch des Ausdrucks „Hintergrund“ entstehen unlösbare Probleme, wenn man die dadurch bezeichnete Entität als vorintentional einstuft und zudem diesem Hintergrund z.B. eine „kausale Rolle“ zuschreibt (Searle). Im Anschluß an D. Davidsons Sprach- und Bedeutungstheorie⁵ werde ich eine spezielle Analyse der Rede von Hintergrund (-erfüllung) skizzieren, die keiner besonderen Präsuppositionsanalyse bedarf. Sie deckt sich annäherungsweise mit der Verwendung des Begriffs bei Essler.⁶

Habermas spricht in dem Zusammenhang seiner sprechaktsemantischen und soziologisch orientierten Lebensweltanalyse auch von Geltungspräsuppositionen – der propositionalen Wahrheit, normativen Richtigkeit und Authentizität – als Hintergrund von Kommunikationen und Handlungskoordinationen (Searle: lokaler Hinter-

grund). Dabei geht er davon aus, daß die Gültigkeit dieser Präsuppositionen i.S. einer verallgemeinerbaren Anerkennungserwartung diskursiv/argumentativ einlösungsbedürftig ist. Habermas beansprucht in seiner Sprechaktsemantik den Nachweis einer internen Relation zwischen dem Bedeutungsverstehen von „Sprachhandlungen“ resp. illokutiven Akten (J.L. Austin) und Anerkennungserwartungen erbracht zu haben. Die von ihm entwickelte Sprechaktsemantik setzt sich m.E. dem Einwand aus, daß sich keine „semantischen Regeln“ belegen lassen, „die Gültigkeitsbedingungen der in einem Sprachsystem möglichen Sätze bzw. Sprechakte“ festlegen.⁷ Der Begriff der sozialen Geltung betrifft seinerseits nicht die Sprechaktsemantik, sondern die Begrenzungen der argumentativen Rede (Diskurse) durch die Obligationen (Normen) in sozialen Gruppen. Damit wird das soziologische Problem angesprochen, inwieweit z.B. „Diskurse“ – generell „formale Kompetenzen“ – Funktionen der sozialer Integration übernehmen können.⁸ Hierauf werde ich kurz eingehen.

Der methodische Schritt von einer Sprechakttheorie zu einem soziologisch gehaltenen Lebensweltbegriff wird von Habermas⁹ in der Weise gegangen, daß die Rede von „Hintergrund“, „Vordergrund“ und „situationsrelevantem Ausschnitt“ aus einer Lebenswelt nur aus der Teilnehmerperspektive eines Sprechers nachvollziehbar (verständlich) ist, der eine performative Einstellung gegenüber einem Adressaten einnimmt und dadurch in eine Sprechsituation eintritt. Die lebensweltliche Gewißheit (Selbstverständlichkeiten) des relativ „vordergründigen Wissens“, das die Last der Plausibilisierung von Geltungsdimensionen (Geltungsansprüchen) übernimmt, sind nach seiner Darstellung der „Vordergrund“ i.S. des „situationsbezüglichen Horizontwissen“ und des „themenabhängigen Kontextwissen“:

1. Der Ausgang für die Rekonstruktion des „situationsbezüglichen Horizontwissen“ ist eine Sprechsituation und die von den Teilnehmern nicht-wahrgenommene Umgebung, die durch das Gesagte mit-vergegenwärtigt wird und die zur Verständlichkeit (Nachvollziehbarkeit) und Zustimmung/Ablehnung von performativen Äußerungen beiträgt. Der Horizont wandert – bildlich gesprochen – sozusagen in der Teilnahme an einer Sprechsituation immer mit. Von dem „situationsbezüglichen Horizontwissen“ wird

2. das „themenabhängige Kontextwissen“, das Sprecher und Hörer durch die gemeinsame Sprache, dieselbe Kultur/Berufsgruppe/Schulbildung u.a.m. (gemeinsames Milieu) teilen oder nicht-teilen, unterschieden. Es kann sozusagen abgefragt werden. Die Geltungspräsuppositionen werden in diesen beiden Fällen von einem „vordergründigen Wissen“ übernommen. „Situationsbezügliches Horizontwissen“ und „Kontextwissen“ sind ein „mit-thematisches Wissen“, das durch die Neubeschreibung von Sprechakten und Handlungen zugänglich ist, z.B. Sprecher S: * „Ich fordere dich auf, Y Geld zu geben“ und indem S * „...“ äußerte, hatte er den Hörer H zu „p“ aufgefordert, weil z.B. der Sprecher davon überzeugt ist, daß sich der Angesprochene

gegenüber Y verpflichtet den geliehenen Geldbetrag zu einem bestimmten Zeitpunkt zurückzuzahlen u.a. Von dem „Vordergrund“ unterscheidet Habermas 3. den „Hintergrund“ i.S. des lebensweltlichen „Hintergrundwissens“ – „unthematisches Wissen“ (Husserl) resp. „präreflexives Wissen“ (vorintentional) –, das den Teilnehmern an Sprechsituationen „implizit“ gegenwärtig ist. Es wird als ein „Wissen“ eingestuft, das sich nicht in derselben Weise wie das vordergründige Horizont- und Kontextwissen von den Teilnehmern an Sprechsituationen *intentional vergegenwärtigen* läßt. Ihm wird die Rolle zugeschrieben – vergleichbar Searls Begriff von Hintergrund –, „unser“ Sprechen und Handeln *zu ergänzen*, und es dadurch in einem gegebenen sozio-kulturellen Zusammenhang verständlich werden zu lassen.

Ausgezeichnet ist das Hintergrundwissen nach Habermas durch:

1. seine „unmittelbare (absolute) Gewißheit“, d.h. es stellt i.S. der Fehlbarkeit kein „Wissen“ dar und ihm fehlt somit der interne Bezug zu einer Problematisierung. Thematisch wird es erst dann, wenn wir es aussprechen und dadurch der Fehlbarkeit aussetzen;
2. seine „Totalität“, d.h. die Lebenswelt wird als eine Totalität mit einem Mittelpunkt verstanden; sie verfügt über „unbestimmte“, „durchlässige“ und „nichtüberschreitbare“, sondern „zurückweichende“ Grenzen (das Zentrum, in dem die „Tiefen“ und „Weiten“ von Handlungssituationen und historischen Zeiten zusammenlaufen ist die gemeinsame Sprechsituation) und
3. seinen „Holismus“, d.h. mit der unmittelbaren Gewißheit und der Totalisierung des Hintergrundwissens hängt seine, bei scheinbarer Transparenz, „Undurchdringlichkeit“ zusammen: „Hintergrundannahmen, Verlässlichkeiten und Vertrautheiten, Gestimmtheiten und Fertigkeiten“ sind „präfigurativ“ (präreflexive Vorformen), die erst auf der Ebene der illokutiv und propositional gegliederten Rede als propositionales Wissen, illokutive Bindungen und Sprecherintentionen zugänglich sind.

Im Normalfall sind Sprecheräußerungen und Handlungen unproblematisch, da sie durch den Hintergrund lebensweltlicher Gewißheiten in einer sozio-kulturellen Lebenswelt gedeckt sind.

Zu dem „Hintergrundwissen“ (präreflexiven Wissen) rechnet Habermas auch das „generative Wissen“ der regelgeleiteten Hervorbringung von Sätzen und Sprechhandlungen u.a., das durch eine rationale Rekonstruktion in ein „know how“ 2. Stufe überführbar ist. Seine These besagt¹⁰: Der sogenannte Widerstreit zwischen den kompetenztheoretischen Idealisierungen und ihrer Ausprägung durch ein explizites Wissen von Sprechern und dem risikoabsorbierenden Hintergrundwissen liegt selbst in dem Umkreis des „unthematischen Wissens“.

Eine genauere Analyse kann zeigen, daß die Rede von „Vordergrund“ nahezu trivialisierbar und von „Hintergrund“ referentiell undurchsichtig ist; davon ist ihr erkenntnistheoretische Status betroffen. Was heißt es, daß das „Horizontwissen“

durch das Gesagte „mitvergegenwärtigt“ wird? Wenn wir von dem Modell einer Sprechsituation ausgehen, dann sind ihre strukturellen Merkmale und die Erhaltungsbedingungen in bezug auf die Klasse von Sprechsituationen „kognitiv“ und „kausal“. Kognitiv, da wir zur Situationsdefinition Hypothesen über die Merkmale zur Identifikation und Reidentifikation von Sprech- und Handlungssituationen aufstellen – vorausgesetzt werden dabei Uniformitätsannahmen über die entsprechenden Situationen; kausal, da die Identifikation und Reidentifikation von kausalen Veranlassungen abhängig ist. Das „themenabhängige Kontextwissen“ ist ebenfalls als kognitiv einzustufen, da es sozusagen abfragbar ist, z.B. ich weiß, kann erfragen aber auch erschließen, daß Peter Meier mein Vorgesetzter, aus Sachsen, ein Mitglied des Fußballvereins u.a. ist. Die Rede von einem „Vordergrundwissen“ läßt sich somit nahezu trivialisieren.

Nach Habermas bedarf das Hintergrundwissen und der sozio-kulturelle Hintergrund einer Präsuppositionsanalyse. Er spricht in diesem Fall von Präsuppositionen nicht im Sinne einer semantischen Analyse von Sätzen, z.B. i.S. der Existenzpräsupposition oder der kontextuellen Präsuppositionen als Erfolgsbedingungen von illokutiven Akten, sondern von Präsuppositionen eines besonderen Typs, den sogenannten Geltungspräsuppositionen.¹¹ Weshalb sind Geltungsdimensionen (-präsuppositionen) bei der Interpretation des sprachlichen und nicht-sprachlichen Verhaltens derart relevant, daß der Widerstreit zwischen kompetenztheoretischen Idealisierungen und dem risikoabsorbierenden „Hintergrundwissen“ in den Umkreis des „unthematischen Wissens“ fällt?

Nach Searle ist der Hintergrund – Fähigkeiten (Skills) und Praktiken – vorintentional (nicht-repräsentational) und eine Vorbedingung von Intentionalität. Mentale Zustände als und Hintergrund bilden einen Zusammenhang (Holismus), wobei der Hintergrund für „Verstehen“, „Überzeugtsein“ (Für-wahr-halten), „Beabsichtigen“, „Wollen“ eine notwendige Bedingung darstellt, d.h. er ist der „Inbegriff externer Erfüllungsbedingungen“ für mentale Zustände.¹² Mentale Zustände sind ein Netzwerk, d.h. die Intentionalität der mentalen Zustände in ihrem intentionalen Inhalt sind durch die Verbindung mit anderen intentionalen Zuständen und ihren repräsentationalen Inhalten festgelegt. Searles Einführung des Hintergrundbegriffs setzt sich dem Einwand von R. McIntyre aus: „Searle ... gets an argument for the Background in two steps: first, by noting that certain fundamental presuppositions are necessary in order for our Intentional states to have the conditions of satisfaction they do; and, second, by arguing that these presuppositions are in fact manifested, not in other Intentional states, but in our repertoire of skills and practices. But this argument alone does not establish quite what Searle claims: his thesis of the Background is not just that our Intentional states *in fact* function against a Background, but that they *necessarily* do so. Although any particular Background presupposition could be recast as a Network presupposition, he argues, that Network presupposition would in each case

itself presuppose a Background, and so the process of ‚recasting‘ would have to be continued *ad infinitum*. Since our mental repertoire is finite, that can't be the case; and so ultimately we have to grant some Background that is not further reducible to the Network. Here I must simply admit that I never fully comprehended the reasoning behind the first premise in this further argument, and for me it remains a question whether the thesis of the Background is a contingent or a necessary thesis.¹³ Im Unterschied zu Searles Hintergrundbegriff spricht Habermas von Hintergrund i.S. eines „impliziten Wissen“ über das wir „intuitiv“ verfügen. McIntyres Einwand wird dadurch nicht entkräftet.

Ich möchte skizzieren, daß wir keiner über eine Interpretationstheorie des Sprachverhaltens – im Anschluß an Davidsons Sprachtheorie¹⁴ – hinausgehende Präsuppositionsanalyse für die verständliche Neubeschreibung des Sprachverhaltens bedürfen. Zu dem Sprachverhalten gehören die Bestandteile: Äußerungsbedeutung, propositionale Einstellungen und Verhalten. Dies wird mich dazu führen, daß eine Interpretationstheorie den Umkreis der Rebeschreibung des Sprachverhaltens somit des sogenannten „mit-thematisierenden Wissens“ nicht verläßt.

Die Ausgangssituation der Interpretation des Sprachverhaltens ist für eine Interpretationstheorie die Neubeschreibung von Äußerungen eines Sprechers als ein „sagen, daß ...“. Die Interpretation von Intentionen, Überzeugungen und Wörtern eines Sprechers und eines Handelnden gehört zu einer Sprachtheorie, die davon ausgeht, daß jeder Bestandteil des Sprachverhaltens erst dann vollständig interpretiert sein wird, wenn *alle* Bestandteile interpretiert sind. An eine Interpretationstheorie wird die Anforderung gestellt, daß ein beliebiger Interpret in der Lage zu sein hat, jeden der unendlichen Menge der Sätze zu interpretieren, die ein Sprecher äußern könnte. Die Interpretationskompetenz natürlicher Sprecher hat ihrerseits in einer endlichen Form dargestellt zu werden.

Die Voraussetzung, von der Davidson, im Anschluß an Quine, ausgeht, ist die methodologische Nicht-Unterscheidbarkeit von Bedeutung und Überzeugung. Die verständliche Neubeschreibung des Sprachverhaltens als ein „sagen, daß...“ besagt, daß die semantische Erklärung der Satzbedeutung der geäußerten Sätze im Hinblick auf die Einstellungen des Sprechers (Überzeugungen) zu erfolgen hat. Der Zusammenhang von Überzeugung und Bedeutung ist für die Neubeschreibung nicht beseitigbar und insofern hat die „radikale Interpretation“ in einem Zug eine Theorie der Überzeugungen und der Satzbedeutung zu entwickeln. Die Zuschreibung von Handlungen erfolgt demnach unter der Voraussetzung, daß die Sprecherüberzeugung einen *Grund* für eine sprachliche Äußerung (Handlung) ist. Die Interpretation der gesprochenen Sprache hat deshalb Hand in Hand mit der Interpretation des Handelns und der Zuschreibung von Überzeugungen, Wünschen und Absichten zu erfolgen. Die Neubeschreibung des Sprachverhaltens verfährt nach Davidson in der Weise, daß:

1. die Interpretation des Sprachverhaltens im Stile einer Wahrheitstheorie (Tarski) erfolgt und
2. das offensichtliche Verhalten des Sprechers wird unter der Voraussetzung beschrieben, daß der Sprecher a) seine Äußerung für wahr hält und b) daß sein Fürwahrhalten als Verhalten unmittelbar offensichtlich ist (öffentliche Zugänglichkeit von Bedeutungen, Quine, Davidson). Propositionale Einstellungen werden nach Davidson im Zusammenhang von kausalen Auslösern, anderen Einstellungen und zu nachfolgenden Handlungen identifiziert.

Basistheorie des Sprachverstehens ist somit die Beziehung von Personen zu Sätzen und die verständliche (erklärende) Neubeschreibung des Sprachverhaltens verfährt dann in der Weise, daß die einem Sprecher zugeschriebene Überzeugung sich zu dem Schema der wahren Überzeugungen kohärent zu verhalten hat. Für die Analyse von semantischen (propositionalen) Gehalten von Satzäußerungen „sagen, daß ...“ heißt das, daß sie im Zusammenhang der Zuschreibung von Überzeugungen zu erfolgen hat, d.h. vereinfacht, wenn ein Sprecher sagt, daß ..., dann schreiben wir ihm bei der Neubeschreibung seines Sprachverhaltens die Überzeugung, daß ... zu.¹⁵ Die Interpretation des Sprachverhaltens verfährt dabei in der Weise, daß es nicht zwischen der Homophonie oder der Neuinterpretation i.S. von zwei „Übersetzungsverfahren“ unterscheidet.

Der seit den 70er Jahren vorgebrachte Generaleinwand gegen Davidsons Wahrheits- und Bedeutungstheorie betrifft den Anspruch, den Zusammenhang zwischen Wahrheit und Überzeugung zwingend nachgewiesen zu haben, z.B. M. Devitt, J.J. Fodor, R. Grandy, S. Haack, J. Hintikka, G. Harman, R.L. Kirkham, E. Lepore, J. McDowell, C. McGinn, M. Platts, H. Putnam, G. Romanos, M. Roth u.a.¹⁶ „Die holistische Erfüllungstheorie des Glaubens als eines erforderlichen Hintergrundes des Interpretationsansatzes via einer Wahrheitstheorie zeigt deutlich einen verifikationsnaistischen Zug. Bedeutsamkeit (meaningfulness) der Satzäußerung in einer fremden Sprache ist durch die Homogenität der Wahrheitswerte der in Sätzen ausgedrückten Überzeugungen zu ihren Überzeugungen in der Sprache des Interpreten definiert. Da sich dies nicht an einzelnen Sätzen festmachen läßt, so ist eine Menge von Überzeugungen als Rahmen zu verwenden. Unter der Voraussetzung, daß Glauben mit Bezug auf Wahrheit expliziert ist, heißt das auch: Wer einen bestimmten Satz für wahr hält, hält auch die mit ihm verbundenen Sätze für wahr. Wie diese Sätze zu ermitteln sind, darüber gibt Davidson keine Auskunft. Es ist aber anzunehmen, daß dafür ein theoretisches Netzwerk zur Verfügung steht. Ein solches Netzwerk hat man als Interpret jederzeit in Gestalt der eigenen Theorie/Sprache zur Hand und kann mit dem epistemisch wirkenden Prinzip der Nachsicht individuelles Sprecherverhalten „homogenisieren“ (neuinterpretieren). Unter diesen Voraussetzungen scheint das theoretische Netzwerk, welches durch das konstitutive Prinzip „transportiert“ ist, als intentionaler, aber homogener Hintergrund der Beschreibung von individuellen Äußerungsbedeutungen“

gen gelten zu können. Der intentionale Hintergrund einer Sprechäußerung besteht in der Rationalität des offenen Verhaltens in termini von Wahrheit und Fürwahrhalten. Diese Termini sind nicht solche „natürlicher Beschreibung und Erklärung“. Darin besteht der Unterschied zu Quine. Denn es geht bei Davidson, nach seinem Selbstverständnis, um eine „semantische Erklärung“ i.S. einer „rationalen Rekonstruktion“ des Zusammenhangs mentaler und sprachlicher Phänomene.¹⁷

Bei der Neubeschreibung des Sprachverhaltens kommt nach Davidson ein elementarer Rationalitätsgesichtspunkt ins Spiel¹⁸: Eine Theorie des Sprachverstehens als Interpretationstheorie kommt nicht umhin, von „konstitutiven Rationalitätsmaßstäben“ i.S. der Übereinstimmung zwischen unseren propositionalen Einstellungen und unseren absichtlichen Handlungen auszugehen. Das Sprachverhalten eines Sprechers können wir nach Davidson¹⁹ nur dann interpretieren (somit verstehen, was er meint), wenn wir das Prinzip der Nachsicht, der „wohlwollenden Interpretation“ (hermeneutische Gerechtigkeit), unbegrenzt anwenden, d.h.

1. der Interpret unterstellt, der Sprecher optimiert die Widerspruchsfreiheit seiner Überzeugungen, denn sonst könnte er *ihn* nicht verstehen,
2. der Interpret optimiert die Übereinstimmung mit dem Sprecher, denn sonst würde er nicht verstehen, *was* er sagt und könnte der Rede von Irrtum keine Verständlichkeit beilegen – „Korrespondenzprinzip“: Der Interpret unterstellt einem Sprecher, daß er sich gegenüber denselben Dingen, Ereignissen, Merkmalen in vergleichbarer Weise wie der Interpret verhält, d.h. der Interpret schreibt dem Sprecher wahre Überzeugungen; sofern ich eine sprachliche Äußerung verstehe (interpretiere), so kann ich auch wissen, von was der Sprecher überzeugt ist – und
3. der Interpret optimiert die Übereinstimmung mit anderen Sprechern, denn sonst gäbe es für sie keine *gemeinsame* Sprache.

Die Vermehrung von Übereinstimmung ist jedoch nicht dazu da, Meinungsverschiedenheiten zu beseitigen, sondern sie soll diese erst ermöglichen. Vorausgesetzt wird dabei selbstredend das Interesse an einer Interpretation eines Sprechers. Die Anwendung des Prinzips garantiert die Trennung von Bedeutung und Meinung sowie die Kohärenz zwischen der Handlungszuschreibung und dem Bedeutungsverstehen des Gehalts des geäußerten Satzes. Irrationalität ist demnach der Zustand der „inneren Inkonsistenz“ (Davidson).²⁰ *Gegenüber der von Habermas eingeführten interpretionstheoretischen Unterscheidung zwischen einer Teilnehmer- und einer Beobachter-einstellung ist Interpretation in diesem Sinne der grundlegendere Begriff, d.h. an beiden Einstellungen ist die radikale Interpretation beteiligt.*

Gehen wir davon aus, daß der sogenannte „Hintergrund“ das sprachliche Handeln – das Verstehen betreffend – *ergänzt*, dann wird diese *Ergänzung* parallel zu der Bedeutungstheorie des Sprachverhaltens darzustellen sein. Für sie ist grundlegend, daß sie m.E. zwischen dem Verstehen *von* ... (sagen, daß ...) und einem Verstehen *als* ...

(die-und-die Handlung) zu unterscheiden hat. Eine Bedeutungstheorie wird im Anschluß an Davidson davon ausgehen, daß die Rechtfertigung von gegebenen Überzeugungen gegenüber einem „Hintergrund“ von Überzeugungen als Hintergrundereignissen verfährt, der nicht laufend in Frage steht. *Hintergrund* heißt hiermit nichts anderes als die Menge unserer Überzeugungen als eine Art „Netzwerk“, die verbürgen, daß z.B. eine einzelne Überzeugung wahr ist resp. sein kann.²¹ Die Kohärenz, Wahrheitsfähigkeit, Ausführbarkeit und Wünschbarkeit nenne ich die Hintergrundereignisse der propositionalen Einstellungen.

Mit diesem Zugang verfügen wir auch über eine plausiblere Erklärung der dem Hintergrundwissen zugeschriebenen Eigenschaften, seiner „unmittelbaren (absoluten) Gewißheit“, seiner „Totalität“ und seines „Holismus“. Die Zuschreibung von Überzeugungen kann nur dann funktionieren, wenn zwischen Sprecher und Interpret eine gemeinsam geteilte Weltsicht vorliegt, die nicht zur Disposition steht und selbstverständlich ist – „unmittelbare (absolute) Gewißheit“. Sie hat sozusagen „zurückweichende Grenzen“ und ist die Grundlage von Interpretation und Kommunikation – „Totalität des Hintergrundwissens“. Die Mengen der Überzeugungen als Hintergrund der Interpretation sind aber nicht „präreflexiv“ (vorintentional), sondern holistisch in dem Sinne, daß sie sich unbegrenzt modifizieren und nur vor diesem Hintergrund können einzelne Überzeugungen oder andere propositionale Einstellungen identifiziert werden.

Die radikale Interpretation des semantischen Gehalts von Äußerungen und die Erklärung von Handlungen wird somit davon ausgehen, daß einer Person Überzeugungen, Absichten, Wünsche, somit willentliche Handlungen auf der Basis ihres Verhaltens zugeschrieben werden können. Unter dieser Zuschreibung beschreiben wir Äußerungen und Handlungen als verhaltensmäßig *rational*. Die Zuschreibung erfordert ihrerseits eine Theorie über die propositionalen Einstellungen des Sprechers, d.h. aber, daß Überzeugungen, Absichten u.a., auch propositionale Gegenstände, rational beurteilbar sind, z.B. als „wahr“ oder „falsch“, „ausführbar“ oder „nicht-ausführbar“. Wir können deshalb annehmen, daß Äußerungen und Handlungen als rationale Ausführungen von Überzeugungen und Absichten einzustufen sind. Insofern spreche ich von rationalen Einstellungen resp. einer Einstellungsrationalität sprechen, die ihrerseits von einer Handlungsrationalität zu unterscheiden ist. Von einer Handlungsrationalität spreche ich dann, wenn man sich an diesen rationalen Einstellungen orientiert.²² (Ausgehend von dem Begriff der Einstellungsrationalität ist die Handlungstheorie in den Schritten: Handlungsbeschreibung, Handlungserklärung, praktisches Denken, praktische Schlüsse aufzubauen.²³)

Nach Habermas fällt der Widerstreit zwischen kompetenztheoretischen Idealisierungen und dem „risikoabsorbierenden Hintergrundwissen“ in dem Umkreis des „unthematischen Wissens“. Das „unthematische Hintergrundwissen“ umfaßt s.E.

beides: Überzeugungen und generative Fähigkeiten. Auf der Ebene der illokutiv und propositional gegliederten Rede steht nach seiner Darlegung der „Hintergrund“ unter dem Erfahrungsdruck (-problematisierung) der innerweltlichen Lernvorgänge und der Imperative der materiellen Reproduktion als auch ihrer Bewältigung. Nach dem bis jetzt dargelegten ist demgegenüber ein alternativer Ansatz formulierbar:

* Wir überprüfen unsere Überzeugungen immer vor einem Hintergrund einer Menge von Überzeugungen, die nicht auf einmal zur Disposition stehen. Sprecher kennen weiter zu einem gegebenen Zeitpunkt nicht alle ihre Überzeugungen. Überzeugungen kommt die Funktion zu, daß sie das Erkenntnis- und Verständigungsrisiko minimieren. Überzeugungen können falsch sein; sie bestehen auch ohne Extension: Wir können uns irren – aber nicht alle unserer Überzeugungen sind als falsch einstuftbar. Die Akkommodation aus der Handlungsperspektive betrifft somit die mögliche Korrigierbarkeit der propositionalen Einstellungen, die sich sozusagen auf den Hintergrund aller Überzeugungen überträgt, d.h. aber, der Hintergrund ist im Zuge von Lernprozessen und der Erkenntnisgewinnung zwar nicht reduzierbar aber naturalisierbar und versprachlichbar. Dieser Hintergrundbegriff deckt sich weitgehend mit der Einführung des Begriffs bei Essler. Er führt den Hintergrundbegriff bei der Erkenntnisgewinnung als ein „potentielles Wissen“ ein, das in gegebenen Wahrnehmungssituationen nicht ausdrücklich formuliert ist, das aber prinzipiell in ein formulierbares Wissen überführbar ist.²⁴

Wenn diese Überlegung zutrifft, dann kann auf die Rede von einem „präreflexiven Wissen“ (vorintentionaler Hintergrund) als eine unumgängliche Voraussetzung für die Erkenntnistheorie und die Interpretation des Sprachverhaltens verzichtet werden. Bei den generativen Fähigkeiten, die z.B. von Searle als ein vorintentionalen Hintergrund eingestuft werden, handelt es sich seinerseits um elementare Fertigkeiten, Sprachkompetenzen und formal-operative Fähigkeiten (logisches Schließen, Rechnen u.a.), die zu der elementaren Ausstattung von handlungsfähigen Personen gehören. Sie stellen aber für eine Interpretationstheorie keinen Hintergrund dar, sondern sie sind als gegeben vorausgesetzt resp. wir wenden diese theoretischen und praktischen Fähigkeiten, sowie entsprechende Fertigkeiten in unserem Erkennen und Handeln intuitiv an, die vermutlich aber als ganze nicht theoretisierbar.

Habermas hat seit den 70er Jahren dahingehend argumentiert, daß eine soziologisch orientierte Kommunikations- und Gesellschaftstheorie einen Kommunikationsbegriff einzuführen hat, der zeigt, wie die Teilnehmer symmetrisch „Konsens“ und „Dissens“ herbeiführen können. Dies soll der Begriff des „kommunikativen Handelns“ leisten, den er seiner objektspezifischen Theoriebildung und einer rekonstruktiv verfahrenen Soziologie zugrunde legt, z.B. Sprechakt- (Handlungs-), Diskurs-, Sozialisations-, Rechts- und Evolutionstheorie.²⁵ Kommunikatives Handeln ist nach Habermas dadurch ausgezeichnet, daß die Teilnehmer „alle“ Geltungsansprüche (propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit und Wahrhaftigkeit) implizit

erheben. Die reflexive (selbstthematizierende) Struktur des „kommunikativen Handelns“ hat er mit Bezug auf die Metainstitution „Diskurs“ dargestellt (Toulmin-Kritik von Habermas).

Diskurse sind jedoch von ihrer Anlage her eher dissenserzeugend, da sie in ihrer Dynamik unbegrenzt Alternativen zur Disposition stellen. Sie können deshalb weder sozial signifikanten Konsens erzeugen, noch ihn stabilisieren. Insofern ist es erforderlich, die hypothetische Prüfung von Aussagen und Normen in Diskursen von ihrer soziale Geltung zu unterscheiden.²⁶ Sie besteht nur dann, wenn in einer Gruppe die Verpflichtung gilt, bestimmten Aussagen und sozialen Normen zuzustimmen, wobei der Verstoß seinerseits negativ zu sanktionieren ist. Kommunikatives Handeln und Diskurse sind ihrerseits funktionsspezifisch für bestimmte soziale Teilsysteme einzustufen und können nicht die Funktion der soziale Integration, auch nicht die der sozialen Ordnungsbildung, übernehmen, z.B. im Falle von staatlichen Ordnungsvorgaben. Sie müssen sich auf Ressourcen stützen, die sie selbst nicht herstellen können. Es bedarf für die soziale Integration der Gruppen einer Gesellschaft der Bindung an eine Wertegemeinschaft, die ihrerseits der Infragestellung entzogen zu sein hat. Konsens kommt z.B. durch die Commitments zu Wertgemeinschaften zustande und er kann nicht zeitinvariant gewährt werden, sofern er Konsens bleiben will. Soziale Integration heißt immer *Schließung*, d.h. die Alternativen des Handelns von Gruppenmitgliedern werden begrenzt. Moderne Gemeinschaften sind durch Freiwilligkeit, Pluralität von Assoziationen, formale Rechte und universelle Moralnormen – die unterschiedliche Konkretisierungen zulassen – ausgezeichnet; sie sind aber auf der Basis ihrer „großen“ Teilsysteme derart gebaut, daß sie auch ohne systemübergreifenden „Konsens“ funktionieren resp. ihre Strukturen und Programme erlauben sozusagen Kommunikation ohne daß das Gesellschaftssystem an „Verständigung“ und „Konsens“ orientiert wäre bzw. sein müßte. „Man kann auch kommunizieren, um Dissens zu markieren, man kann sich streiten wollen, und es gibt keinen zwingenden Grund, die Konsenssuche für rationaler zu halten als die Dissenssuche.“²⁷ Alle Kommunikation ist mit dem Risiko behaftet „abgelehnt“ zu werden, d.h. sie forciert immer eine Entscheidungssituation, die ohne Kommunikation nicht vorhanden wäre.²⁸ Konsensorientierung eignet sich aber zur Ideologisierung der Interessensverfolgung und wird dann in der Regel enttäuscht, z.B. im politischen System. Für heutige Gesellschaften werden wir davon ausgehen, daß das Verständnis von Gesellschaft und sozialer Ordnung nicht mehr an einem Bild vom Menschen orientiert werden kann (N. Luhmann) und das bedeutet „Soziologische Aufklärung“.

Anmerkungen

- 1 J.R. Searle, *Intentionalität*, Frankfurt am Main 1987. Zu Searle cf. die Besprechung von R. McIntyre „II. Searle on Intentionality“, *Inquiry*, 1984; der Begriff des Hintergrundes ist bei Searle bereits in: Ders., *Expression and Meaning*, Cambridge 1979 belegbar, cf. Alexander Ulfig, „Lebenswelt und Reflexion“, in diesem Band, ders. „Präsuppositionen, Hintergrundwissen und Lebenswelt. Zur Rekonstruktion der Lebenswelt im Rahmen einer Präsuppositionsanalyse“, in: G. Preyer, M. Ulkan, A. Ulfig (Hrsg.), *Intention, Bedeutung und Kommunikation. Zur Bedeutung der modernen Sprachtheorie für eine Protozoologie*, Wiesbaden 1997.
- 2 Eine ontologisch-semantische Analyse von Intentionalität findet sich bei R. Chisholm, *Die erste Person. Theorie der Referenz und Intentionalität*, Frankfurt am Main 1992.
- 3 Karl R. Poppers, *Objektive Erkenntnis*. Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg 1984, W.K. Essler, „Kant und kein Ende“, *Dialectica*, Vol. 45, No. 2-3, P. Winch, *Versuch zu Verstehen*, übers. von J. Schulte, Frankfurt am Main 1992.
- 4 J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1988, S. 91.
- 5 Zu einer Übersicht über Davidsons Philosophie G. Preyer, F. Siebelt, A. Ulfig, „Introduction: On Donald Davidson's Philosophy“, in: Dies. (Eds.), *Language, Mind and Epistemology*. On Donald Davidson's Philosophy (Synthese Library), Dordrecht 1994, der Band dokumentiert den neusten Stand der Auseinandersetzung mit Davidsons Philosophie nach seiner Hinwendung zur Erkenntnistheorie, seinem Triangulationsexternalismus, den er in seiner Abgrenzung von W.v.O. Quine, T. Burge und H. Putnam entwickelt hat.
- 6 W.K. Essler, „Kant und kein Ende“, in: *Dialectica*, Vol. 45, No. 2-3, 1991.
- 7 J. Habermas, op. cit. 1988, S. 103. Zu einer Fortentwicklung dieses Ansatzes im Hinblick auf eine Unterscheidung zwischen Begriffs- und Bedeutungsallgemeinheit von der Idealität von Geltungsbegriffen cf. ders., „I. Bedeutung und Wahrheit: Zur sprachimmanenten Spannung zwischen Faktizität und Geltung“, in: Ders., *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt am Main 1992.
- 8 cf. G. Preyer, „Zwei Konstruktionsprobleme der ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘“, in: *Berliner Journal für Soziologie*, Heft 2/1996, mit einer Bezugnahme auf die Parsons-Kritik von Habermas.
- 9 Die relevante Analyse findet sich in J. Habermas, op. cit. 1988, S. 63 – 104, Habermas hat bereits in: Ders., *Theorie des Kommunikativen Handelns* (2 Bd.), Frankfurt am Main 1981 im Rückgriff auf Searle op. cit. 1979 den Begriff des Hintergrundes als ein implizites Wissen mit dem Begriff des verständigungsorientierten Handelns erläutert, cf. ebd., Bd. 1., S. 449.
- 10 J. Habermas, op. cit. 1988, S. 89-95.
- 11 Zu einer Übersicht über die verschiedenen Arten von Präsuppositionen vgl. A. Ulfig, op. cit. 1997.
- 12 cf. zur „quasi-genetischen Fundierung“ des Hintergrund bei Searle, A. Ulfig, in diesem Band.
- 13 R. McIntyre, op. cit., 1984.
- 14 D. Davidson, „Radikale Interpretation“ (1973), in: Ders., *Wahrheit und Interpretation* (1984), Frankfurt am Main 1984.
- 15 cf. zur Attribution von propositionalen Einstellung D. Davidson, „Indeterminism and Antirealism“, forthcoming.
- 16 cf. vor allem J. Fodor, E. Lepore, „Holism and the Problem of Extensionality“, O. Gjelsvik, „Davidson's Use of Truth in Accounting for Meaning“, in: G. Preyer et. ali. (Eds.), op. cit. 1994, M. Platts, *Ways of Meaning*. An Introduction to a Philosophy of Language, London 1979; zu Davidsons „anti-foundationalist account“ in der Erkenntnistheorie im Kontext der Kritik an dem „dritten Dogma“ des Empirismus cf. M. McGinn, „The Third Dogma of Empiricism“, in: *Aristotelian Society Proceedings* Vol. 82, 1981-82.
- 17 M. Roth, *Bedeutungsverstehen und Sozialwissenschaft*. Zu einem sozialen Rahmen der Einstellungszuschreibung, Frankfurt am Main 1986, S. 60-61.
- 18 D. Davidson., „Philosophie als Psychologie“ (1974), in: Ders. *Handlung und Ereignis* (1980), Frankfurt am Main 1985. Davidson argumentiert in diesem Artikel für die Relevanz eines normativen Rationalitätsbegriffs; ders. „Der Begriff des Glaubens und die Grundlage der Bedeutung“ (1974), in: op.cit. 1984.

- 19 Eine Zusammenfassung der Rolle des Prinzips der Nachsicht ders., „Subjektiv, Intersubjektiv, Objektiv“, in: *Dialektik und Dialog*. Rede von Donald Davidson anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1992, Frankfurt am Main 1993. Zur Kritik an Davidson cf. D.K. Henderson „Epistemic Rationality, Epistemic Motivation, and Interpretative Charity“, in: *PROTOSOZIOLOGIE*, Heft 8,9/1996: „Rationalität II,III“.
- 20 Zu dem Übergang von Davidsons Interpretationstheorie zu seiner Rationalitätstheorie vgl. F. Siebelt, „Zweierlei Holismus. Überlegungen zur Interpretationstheorie von D. Davidson“, in: *PROTOSOZIOLOGIE*, Heft 1/1991: „Foki, Problemebenen, Rekonstruktionen“.
- 21 D. Davidson, „Paradoxes of Irrationality“, in: R. Wollheim, J. Hopkins (Eds.), *Freud: a Collection of Critical Essays*, New York 1974, „We cannot intelligibly attribute the thought that a piece of ice is melting to someone who does not have many true beliefs about the nature of ice, its physical properties connected with water, cold, solidity, and so forth. The one attribution rests on the supposition of many more – endlessly more.“ idem S. 302.
- 22 cf. dazu G. Preyer, „*PROTOSOZIOLOGIE*: Motive für eine Kritik an der materialistischen Gesellschaftstheorie“, in: M. Lutz-Bachmann u.a. (Hrsg.), *Kritischer Materialismus*, München u.a.O. 1991.
- 23 cf. dazu G. Preyer, „Rationalität: Absichten, Primärgründe und praktisches Denken“, in: Ders. u.a. (Eds.), op. cit. 1994.
- 24 K.W. Essler, op. cit. 1991, S. 159-163.
- 25 Zur Redefinition des kommunikativen Handelns vgl. G. Preyer, „Die Rationalitätsbegriffe des Handelns“, in: *PROTOSOZIOLOGIE*, Heft 6/1995: „Rationalität I“.
- 26 cf. dazu auch R. Münch, *Die Struktur der Moderne*. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften, Frankfurt am Main 1984, S. 77 – 126.
- 27 N. Luhmann, „Was ist Kommunikation“, in: Ders., *Soziologische Aufklärung 6*, Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1996, S. 119
- 28 cf. Ebd.. S. 119-120.

Soziologie als strenge Wissenschaft?¹ Phänomenologie,
kommunikative Lebenswelt und soziologische Methodologie

1. Einleitung: Die methodologische Rolle der Lebenswelt

Sei es in Untersuchungen älterer Menschen, Jugendlicher oder Heimwerker – die „Lebenswelt“ ist mittlerweile ein gängiger Gegenstand der soziologischen Forschung. Trotz der zentralen Stellung, die der Lebenswelt als Bezugspunkt empirischer Aussagen zugedacht ist, führt sie – von manchen, zuweilen etwas modischen Ansätzen wie etwa im Marketing abgesehen – ein recht stiefmütterliches Dasein. Ja, zuweilen hat man gar den Eindruck, als würde die Lebenswelt, sobald sie nicht mehr auf dem hohen Sockel philosophischer Betrachtungen steht, als exotisches und unbedeutendes Phänomen abgetan.² Untersuchungen sozialer Interaktionen, kommunikativer Strukturen oder subjektiver Sinnsysteme „kleiner“ Lebenswelten gelten entsprechend als unbedeutendes Dessert in einem soziologischen Menü, dessen Hauptgang aus „Zeitdiagnosen“, sozialstrukturellen Trends und gesellschaftlichen Teilsystemen besteht. Deswegen muß betont werden, daß es sich dabei zuvörderst um ein *methodologisches Konstrukt* handelt: Lebenswelt umschreibt den Bereich der unmittelbaren, „vortheoretischen“ Erfahrungswirklichkeit (gleich um welche Art der Erfahrung es sich immer handeln mag), auf dem wissenschaftliche Aussagen aufbauen und auf den sie verweisen. Wie Husserl die Lebenswelt als Korrektiv gegen eine sich verselbständigende Wissenschaft verstand, soll dieses methodologische Konstrukt auch in der Soziologie der Gefahr vorbeugen, daß die Soziologie die „Bodenhaftung zur Empirie“³ verliert. Diese Gefahr wird dadurch geschürt, 1. daß sich soziologische Diskurse unabhängig von ihrem Gegenstand verselbständigen, der internen Logik einer Begrifflichkeit folgen, die sich bestenfalls noch punktuell ihres Gegenstands versichern; 2. daß sich die soziologische Erkenntnis auf die Rhetorik außerwissenschaftlicher Diskurse – gesellschaftlicher Diskussionen, moralischer Debatten und modischer Diagnosen – stützt, die zwar eine je aktuelle Plausibilität (der öffentlichen Diskussion und der Medienrealität – man denke an die Erfindung der „Jesus-People“ oder der Jugendsekten durch Medien und Sozialwissenschaftler) haben können, die Deutungen ihres Gegenstands aber mit Aussagen über den Gegenstand vermischen; 3. daß die „sprachliche“ und kommunikative Konstitution der wissenschaftlichen Erkenntnis übersehen wird.

Um diesen Gefahren zu begegnen ist der lebensweltliche Zugang angetreten mit der Forderung nach einer gewissen Strenge, die innerhalb der Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft der Verpflichtung zu einem „Paradigma des Empirischen“⁴ gleich-

kommt. Das bedeutet, daß Aussagen der so bestimmten „materialen Soziologie“⁵ nicht nur einen Bezug zur lebensweltlichen Realität ihrer Subjekte herstellen sollen, sie haben von dort auch ihren Ausgang zu nehmen.

Allerdings gibt es recht unterschiedliche Auffassungen darüber, was denn die Lebenswelt sein soll. Unter Lebenswelt wird einmal der subjektiv strukturierte soziale Handlungsbereich verstanden⁶, ein anderes Mal der Bereich der sozialen Wirklichkeit, der durch kommunikatives Handeln strukturiert wird.⁷ Über die theoretischen Positionen hinweg zeichnen sich jedoch einheitliche Züge der Lebenswelt ab. Zum einen sind die Merkmale einiger nicht-alltäglicher Wirklichkeitsbereiche aufgezeigt worden, wie etwa die der ästhetischen Erfahrung⁸, der religiösen Grenzerfahrung oder der wissenschaftlichen Einstellung.⁹ Und auch hinsichtlich der „alltäglichen Lebenswelt“ bestehen weit weniger Meinungsverschiedenheiten, als die Diskussion zuweilen glauben macht.¹⁰ Trotz des Vorwurfes Jürgen Habermas', der phänomenologische Lebensweltbegriff Alfred Schütz' verfolge einen subjektivistischen, „bewußtseinsphilosophischen“ Ansatz, läßt sich bei Schütz doch auch ein pragmatischer Lebensweltbegriff nachweisen¹¹, in dem betont wird, „daß Sprache – jede Sprache – als Kommunikation katexochen der intersubjektiven Wirkwelt“, d.h. der „lebensweltlichen Realität“, „zugehört“.¹² Da Schütz' Position gleichwohl uneinheitlich bleibt, ist es Habermas zu verdanken, die Bedeutung der Kommunikation für die Lebenswelt herausgestellt und so die Lebenswelt als eine zentrale Kategorie der soziologischen Theoriebildung gefestigt zu haben.¹³

Die methodologische Rolle der Lebenswelt besteht keineswegs in einer Reduktion wissenschaftlicher Aussagen auf die subjektive Perspektive und noch weniger folgt sie der soziologischen Zweiweltenlehre, der mißlichen Zweiteilung der gesellschaftlichen Wirklichkeit in „Mikro“- und „Makrostrukturen“. Sofern sich „makrosoziologische“ Aussagen auf lebensweltliche Phänomene rückbeziehen lassen, unterscheiden sie sich von „mikrosoziologischen“ lediglich durch einen höheren Grad an Abstraktion, Formalisierung oder Generalisierung – „Ableitungen“ von lebensweltlichen Evidenzen. (Auf diese „Ableitungen“ soll am Ende eingegangen werden.) Und ob es sich hier um sprachakttheoretisch konzipierte kommunikative Handlungen dreht oder um sprachlich wechselseitige Wirkhandlungen¹⁴, scheint keine Entscheidung zu sein, die die methodologische Rolle der Lebenswelt insgesamt in Frage stellt.

2. Schütz' methodologische Forderungen

Da die sozialwissenschaftlichen Deutungen schon immer Deutungen derer voraussetzen, die Gegenstand der Sozialwissenschaftler sind, sollte zwischen solchen „Alltagsinterpretationen“ 1. Ordnung (alltägliche Typen, Routinen, Wissens- und Handlungsmuster) und den daraus zu gewinnenden wissenschaftlichen Konstrukten 2.

Ordnung (formalisierte, idealisierte, generalisierte Rekonstruktionen) unterschieden werden.

Damit die Bildung wissenschaftlicher Konstrukte nicht beliebig erfolgt, muß sie induktiv auf denen der Gesellschaftsmitglieder aufbauen. Grundlegend dafür ist ein hermeneutisches Vorverständnis davon, wie alltägliche Deutungen entstehen, welche Strukturen sie aufweisen und wie sie mit dem gesellschaftlichen Handeln in Verbindung stehen.¹⁵ Schütz (und Luckmann) haben diese – quasi propädeutische – Hermeneutik in den Strukturen der Lebenswelt beschrieben. Ausgehend nun von dieser – keineswegs letztgültigen – „protosozilogischen“¹⁶ Beschreibung der allgemeinen Muster lebensweltlichen Erfahrens und Handelns stehen Sozialwissenschaftler vor der Aufgabe, je besondere Erfahrungs- und Handlungszusammenhänge zu rekonstruieren. Nach Schütz sollte sich eine solche Rekonstruktion an mehreren Maximen orientieren. Zum einen sollte die Forderung nach *subjektiver Interpretation* befolgt werden. Das bedeutet, daß jede Art des menschlichen Handelns auf den (typischen) subjektiven Sinn zurückgeführt wird, den es für Handelnde gehabt hat.¹⁷ Auch Schütz' zweites Postulat erfordert eine explizite Bezugnahme auf die „Gegenstände“¹⁸: das *Postulat der Adäquananz* ist dann erfüllt, wenn der wissenschaftlich konstruierte Typus auch vom Handelnden als diskreter Typus verstanden wird. Während diese zwei Kriterien die „Deckung“ wissenschaftlicher Begriffsbildung mit alltäglichen Abläufen sicherstellt, entsteht die „wissenschaftliche Distanz“ aus dem *Prinzip der Relevanz*: die Auswahl der zu untersuchenden Elemente und die Untersuchungsperspektive haben sich nach Kriterien innerwissenschaftlicher Fragestellungen zu richten, die sich ihrerseits an die Forderung der wissenschaftlichen Begriffsbildung nach logischer Konsistenz sowie größtmöglicher Klarheit, Genauigkeit und Bestimmtheit der Begriffe zu halten habe.

So deutlich Schütz' Bestreben ist, Wissenschaftlichkeit und Lebensweltlichkeit zugleich zu entsprechen, bleibt der lebensweltliche Bezugspunkt, wie schon erwähnt, zweideutig, da „er sich einerseits an die egologische Perspektive hält, andererseits die Lebenswelt als intersubjektiv gemeinsame unterstellt“.¹⁹ Trotz dieser Zweideutigkeit kann Srubar nachweisen, daß Schütz eine pragmatisch fundierte Phänomenologie der Lebenswelt favorisierte. „Es gilt zwar nach wie vor, daß die Konstitution der Lebenswelt als ein sich begründender Prozeß, d.h. als Selbstkonstitution, begriffen werden muß. Aber der Ort, an dem dieses von der Phänomenologie aufgedeckte Prinzip realisiert wird, ist nicht das transzendente Bewußtsein und seine intentionalen Akte, sondern die ‚Urzelle‘ mundaner Sozialität: die Interaktion der Wirkensbeziehung.“²⁰ Und Luckmann stellt fest, daß die stereotypen Vorwürfe des „Subjektivismus“ des Sinns nicht länger gerechtfertigt seien. „Typisierungen des subjektiven Sinns werden von den „Objekten“ der soziologischen Forschung selbst auf mehr oder weniger verpflichtende Weise verbindlich gemacht, und sie finden – lange vor jeder soziologi-

schen Rekonstruktion – in historischen Sprachen, in Geschichten und anderen rekonstruktiven Gattungen der Kommunikation ihren Niederschlag.“²¹ Schütz' methodologische Postulate, die sich an den subjektiven Strukturen der Lebenswelt orientieren, klären zwar erkenntnistheoretische Voraussetzungen; sie bieten jedoch keine sozialwissenschaftliche Methodologie, denn „die Daten der Phänomenologie sind elementarer Natur – die eigenen bewußten Handlungen – im Gegensatz zu dem komplexen Charakter der Beobachtungen und ‚Messungen‘ öffentlicher Ereignisse, die in die Datenproduktion der Sozialwissenschaften eingehen.“²² Dies macht eine Reformulierung der von Schütz aufgestellten Postulate nötig.

3. Von „natürlichen“ Daten zur „begründeten“ Theorie

Der vielleicht radikalste Versuch, die kommunikative Strukturierung der Lebenswelt aufzuzeigen, wurde von der *Ethnomethodologie* unternommen: „...was wir im alltäglichen Handeln als vorgegebene soziale Tatsachen, also objektive Sachverhalte, als unabhängig von unserem Zugang existierende Realitäten wahrnehmen und behandeln, [wird] erst in unseren Handlungen und Wahrnehmungen“ produziert.²³ Die Lebenswelt der Handelnden ist nicht mehr nur Erfahrungswirklichkeit, sie ist „Erzeugungswirklichkeit“. Die Ethnomethodologie „verläßt die egologisch-phänomenologische Anschauung und untersucht die ‚Strukturen der Lebenswelt‘ als sozial und situativ erzeugte“²⁴. Methodologisch spielen drei Prinzipien eine zentrale Rolle: Indexikalität, hermeneutische Reflexivität und Natürlichkeit.²⁵

Indexikalität bezeichnet den Umstand, daß der Sinn einer jeden Handlung okkasionell ist, d.h. nur aus der Situation ihres Vollzugs verstanden werden kann. Verstehen partikularer Handlungsabläufe kann wegen der „Unheilbarkeit“ der Indexikalität, also der Unmöglichkeit einer endgültigen Handlungsbeschreibung, allein dadurch erfolgen, daß die Typisierungsleistungen der Handelnden selber zum Gegenstand gemacht werden. Denn diese müssen einander ja selbst über die Partikularität hinweghelfen. Von den wissenschaftlichen Beobachtern erfordert sie freilich die Übernahme der *Innenperspektive*: denn die Methoden der Objektivierung von Sinn erweisen sich nicht erst als Aufgaben der Sozialwissenschaftler, sondern sind andauernde Leistungen der Handelnden selbst. Schon deswegen gibt es nur graduelle Unterschiede zwischen der Wissenschaft – und deswegen finden sich auch in der Wissenschaft dieselben Alltagsmethoden.²⁶

Reflexivität baut auf der Indexikalität auf. Gesellschaftsmitglieder handeln nicht nur; sie müssen anderen auch den Sinn der Handlung aufzeigen. Fragen stellen ist nicht allein ein „Sprechakt“; es muß so gestaltet sein, daß die Gefragten verstehen, daß eine Frage gestellt wird. Mit anderen Worten: Im Handeln zeigen Handelnde auch immer (mittels der Ethnomethoden) an, was sie tun. Reflexivität erst ermöglicht die

wissenschaftliche Beobachtung auf lebensweltlichem Niveau, denn die Mitteilung des Sinns (das, was Garfinkel als „making observable, accountable“ usw. bezeichnet) an andere eröffnet die Möglichkeit, daß eben jener alltägliche Sinn auch von wissenschaftlichen Beobachtern verstanden werden kann. Ob etwa mit einer Äußerung ein Vorwurf erhoben oder eine Feststellung gemacht wird, ist eine Frage, die sich schon den Rezipienten stellt – und von ihnen ebenso gedeutet werden muß wie von potentiellen Beobachtern. In den Worten von Harvey Sacks wird damit die Aufgabe gestellt, herauszufinden, wie die Leute auf eine solche Art Handlungszusammenhänge hervorbringen können, daß andere sie verstehen können.²⁷ Die Analyse setzt deshalb nicht mit theoretischen Vorannahmen ein, sondern mit der Offenlegung der eigenen Vorgehensweise, ein Zugang, der als „empirischer Konstruktivismus“ bezeichnet wurde.²⁸

Indexikalität und Reflexivität sind Merkmale des alltäglichen Handelns, die von wissenschaftlichen Beobachtern kraft ihrer Handlungskompetenz als hermeneutische Ressourcen verwendet werden können. Die dazu nötige Distanz wird erst durch die Beobachtung erzeugt. Deren wesentliches Prinzip ist die *Natürlichkeit*: Soziologische Forschung nimmt ihren Ausgang von faktisch ablaufenden Prozessen sozialen Handelns.²⁹ Die Verbesserung der Aufzeichnungsmöglichkeiten führte zu einem qualitativen Sprung, den man geradezu als ‚soziologisches Dynamit der Zehntelsekunde‘ bezeichnen könnte. Die audiovisuelle Aufzeichnung eröffnet einen einfachen, aber folgenreichen Zugang zu Interaktionen: durch die Zeitgleichheit und die endlose Wiederholbarkeit erlaubt sie dem Forscher genauere Beobachtungen von Interaktionen als den Handelnden selbst.³⁰ „Natürlichkeit“ darf nicht mißverstanden werden als Abbildbarkeit des Gegenstandes. „Die überlieferten Daten *sind* nicht die ‚ursprünglichen‘ Handlungssituationen, sondern deren Protokolle. Ebensovienig *sind* die Interpretationen die in der Rekonstruktion wiederholte und rational explizierte Ursprungshandlung, sondern Modelle objektiv möglicher Sinnfiguren...“³¹ Darüber hinaus zeichnet sich der wissenschaftlicher Zugang durch eine „Entlastung“ von praktischen Aufgaben der Handelnden aus.³² Natürlichkeit setzt keineswegs eine „Metaphysik der Präsenz“ voraus, denn die Verstehensprozesse der Analytiker werden selbst zum Gegenstand gemacht.

Weil durch „Indexikalität und Reflexivität“ die hermeneutische Kompetenz von wissenschaftlichen Beobachtern an die alltägliche Kommunikation zurückgegeben wird, macht deren „naturalistische“ Betrachtung eine Uminterpretation des Schütz’schen Relevanzprinzips notwendig. Was „Thema“ einer Untersuchung ist, läßt sich nicht alleine aus wissenschaftlichen Fragestellungen ableiten und dem Phänomen überstülpen; vielmehr muß die Analyse aufzeigen können, daß der untersuchte Aspekt für die Handelnden relevant ist, und zwar nicht nur in ihrem Wissen über das Handeln, sondern im Handeln, in Ritualen, Darstellungsformen, Mustern usw.³³ „The fact that these interactions are structured by the participants’ orientations does not serve

(...) to make ‚objective‘ analysis irrelevant or impossible; it is precisely the parties‘ relevancies, orientations, and thereby-informed actions which it is our interest to describe under the control of the details of the interaction in which they are realized. It is what the action, interaction, field of action are to the parties that poses our task of analysis.“³⁴ Handlungsabläufe können nicht mit beliebigen Begriffen vorgängig kategorisiert werden; eine „adäquate“ Analyse besteht vielmehr darin, die Relevanz eines solchen Konzepts für die Handelnden selbst nachzuweisen.

Diesem rigiden Versuch einer Rückbindung der Analyse an den analysierten Gegenstand, der sich bezeichnenderweise in der Untersuchung alltäglicher Kommunikationsvorgänge (d.h. in der ethnomethodologischen Konversationsanalyse³⁵) am erfolgreichsten bewährte, wird von den entsprechenden Forschern jedoch enge Grenzen auferlegt. Die Analysen, denen zuweilen „Theoriefeindlichkeit“ vorgeworfen wird, verharren meist bei der mittlerweile als mikrosoziologisch bezeichneten Herausstellung einzelner Handlungsmuster und dem Nachweis ihrer Relevanz für die Handelnden. Einen Ausweg aus dieser Begrenztheit bietet die von Glaser und Strauss begründete *Ground Theory Methodology*.³⁶ Diese setzt sich die induktive Gewinnung soziologischer Theorie ausdrücklich zum Ziel, wobei sie sensitive und komparative Datengewinnung vorwiegend in ethnographischer Form nach ethnomethodologischem Vorbild mit einem „theoretischen Sampling“ verbindet, d.h. mit einer von den Relevanzen des Gegenstands geleiteten systematischen Suche nach wissenschaftlichen Kategorien, Konzepten und Theorien.³⁷ Ohne diese Methode hier en détail ausführen zu können, kann festgestellt werden, daß sie 1) eine große Ähnlichkeiten zur Ethnomethodologie hat, 2) zusätzlich die Bedeutung generalisierbarer theoretischer Konzepte im Forschungsprozeß anerkennt und ihr methodisch Rechnung trägt. Während die „empirische“ (substantial) Kodierung ethnomethodologischen Maximen folgen kann und allgemeine und relevante Merkmale des Untersuchungsgegenstandes herausstellen soll, knüpft die „theoretische Kodierung“ an solchen Konzepten der soziologischen Theorie an, mit denen die empirischen Merkmale adäquat erfaßt werden können. Diese Methodologie trägt somit nicht nur den Forderungen nach Relevanz und Adäquanz Rechnung; sie ermöglicht auch eine (empirisch) „begründete“ theoretische Generalisierung, deren Produktion überprüft werden kann. Indem die *Grounded Theory Methodology* so die Koppelung alltäglicher Interpretationen mit wissenschaftlichen Kategorien ermöglicht, erfüllt sie die Forderungen, die an eine phänomenologisch orientierte Methodologie gestellt werden. Hatte noch Gurwitsch es als vordringlichste Aufgabe der phänomenologischen Wissenschaftstheorie erachtet, eine Theorie der Begriffsbildung zu entwickeln, die dem Übergang vom Typus zum Begriff Rechenschaft trägt³⁸, so wird dieser Vorgang nun selbst in die Methoden eingeführt. Anstatt die Prozesse der Typisierung und Idealisierung, die schon von den alltäglich Handelnden vorgenommen werden, stillschweigend vorauszusetzen, sind sie

Gegenstand der empirischen Untersuchung. Zugleich werden auch die von wissenschaftlichen Relevanzsystemen geleiteten Prozeduren der Formalisierung und Konzeptionalisierung nicht ins (selten gerechtfertigte) Vorfeld methodischer Vorüberlegungen verlegt; sie bilden die eigentliche methodische Aufgabe und erlauben gerade so erst begründete theoretische Verallgemeinerungen.

4. Wissenschaft der Lebenswelt und Wissenschaft als Lebenswelt

Im Unterschied zur auf die Art des Erkenntnisgegenstands, der Erklärungsmöglichkeiten und Theoriesierbarkeit angelegten Wissenschaftstheorie bezeichnet Methodologie die methodischen Verfahren zur Gewinnung wissenschaftlicher Aussagen. Deshalb muß sie zum einen die Leistungen der theoretischen Einstellung offenlegen; zum anderen muß sie dem Umstand Rechnung tragen, daß wissenschaftliche Aussagen selbst in kommunikativen Prozessen entstehen.

Im Anschluß an Schütz hat sich Aron Gurwitsch mit den theoretischen Prozeduren der theoretischen Einstellung auseinandergesetzt. Typisierungen von Akteuren oder Handlungen, wie sie im Umgang mit „natürlichen“ Abläufen vorgenommen werden, darauf aufbauende Generalisierungen einzelner Merkmalskombinationen, Idealisierungen, wie sie etwa in Fragebögen (verbunden mit Typisierungen und Idealisierungen) impliziert sind, und mathematische Formalisierungen und Abstraktionen, die für statistische Arbeiten charakteristisch sind, lassen sich als *Ableitungen* (unterschiedlicher Grade) aus lebensweltlichen Beobachtungen verstehen, die mit „den Vorerfahrungen der täglichen Lebenswelt verträglich bleiben“ sollen.³⁹ „Ableitungen“ bilden das, was Schütz eine „Kurzschrift“ nennt, d.h. daß „ein großer Teil der Sozialwissenschaft auf einer Ebene geleistet wurde und geleistet werden kann, die mit Recht von dem abstrahiert, was im individuellen Handelnden passiert. Aber dieses Operieren mit Generalisierungen und Idealisierungen auf einem hohen Abstraktionsniveau ist jedenfalls nichts anderes als eine Art intellektueller Kurzschrift. Wann immer es für das untersuchte Problem notwendig wird, muß der Wissenschaftler die Möglichkeit besitzen, sein Forschungsniveau auf das der individuellen menschlichen Tätigkeit zu transformieren...“⁴⁰ So setzen etwa Umfragen verschiedene Idealisierungen, Generalisierungen und Formalisierungen voraus, durch die einzelne Items – etwa als „Einstellungen typischer Handelnder“ oder als deren „Motive“ verstanden werden können. Selbst ein informelles Interview noch macht die Voraussetzung, daß das im Interview Gesagte in einer angebbaren Beziehung zu anderen Situationen oder zu den Handelnden steht. Interviews etwa über subjektive Deutungen zeichnen sich durch mehrere Ableitungen aus: Annahmen über die Verbindung des aktuell Gesagten zum subjektiv Gemeinten, Annahmen über eine die Interviewsituation überschreitende Geltung; Annahmen über Konventionen der Darstellung und interaktive Prozesse der

Interview-Situation usw. Anstatt also einem Methodenmonismus – etwa für ausschließlich Fallrekonstruktionen, „natürliche Gespräche“ oder narrative Interviews – das Wort zu reden, kann der lebensweltliche Zugang mit jeder wissenschaftlichen Methode verfolgt werden, sofern methodologisch der Grad der Ableitung der Daten von der Lebenswelt berücksichtigt wird.

Zum zweiten weist schon Schütz auf die Dialektik der wissenschaftlichen Kommunikation hin: wie nämlich kann Gedachtes mitgeteilt werden.⁴¹ Trotz der lauten Appelle etwa Cicourel's, die wissenschaftliche Konstruktion selbst zu berücksichtigen⁴², wurde die Selbstreflexion der wissenschaftlichen Tätigkeit – als Denkhandeln wie als kommunikative Konstruktion – bislang kaum unternommen. Allein die neuere Wissenschaftssoziologie hat dieses Problem der kommunikativen Erzeugung wissenschaftlichen Wissens aufgegriffen.⁴³ Bedauerlicherweise beschränken sich die entsprechenden Arbeiten weitgehend auf die Naturwissenschaften. Eine ausgereifte soziologische Methodologie müßte zweifellos der kommunikativen Verfahren in der Konstruktion ihrer eigenen Daten und Analysen mindestens in dem Maße gerecht werden, wie dies von den Naturwissenschaften gefordert wird. Dazu gehört einerseits die Klärung der Standards der Dateninterpretation, Kodierung und Generalisierung, wie sie in wissenschaftlichen Arbeitsgruppen vorgenommen werden.⁴⁴ Und zweitens gehört dazu die Klärung der gesellschaftlichen Konventionen ihrer Präsentationen, handele es sich nun um Vorträge⁴⁵ oder um schriftliche Formen.⁴⁶

Dabei ist es unerheblich, ob das „Universum des wissenschaftlichen Diskurses“ historisch wandelnden Paradigmen folgt, solange sich (1) wissenschaftliche Aussagen auf eine Realität beziehen, deren Manifestationen für alle in der Alltagswelt wahrnehmbar sind;⁴⁷ und (2) der wissenschaftliche Zugang gerade im Bezug auf die Lebenswelt methodisch und sozial davon unterscheidet.⁴⁸

5. Schluß

Die lebensweltliche Perspektive begegnet den Gefahren der Verselbständigung des wissenschaftlichen Diskurses, der Absage an die wissenschaftliche Perspektive und dem Ignorieren der kommunikativen Grundstruktur wissenschaftlichen Wissens dadurch, daß sie 1. von den vorwissenschaftlichen Erfahrungs- und Handlungsstrukturen ihren Ausgang nimmt; 2. von dort aus methodisch beobachtet und erklärende Modelle konstruiert, die 3. unter Berücksichtigung des Beobachterproblems 4. auf lebensweltliche Evidenzen zurückbezogen werden sollen. Dabei sollte 5. methodologisch dem Umstand besonders Rechnung getragen werden, daß wissenschaftliche Erkenntnis ein Ergebnis kommunikativer Prozeduren ist.

Als *empirische* Wissenschaft kann sich die Soziologie letzten Endes nur durch die Lebenswelt ihres Gegenstandes versichern. Dies verhindert zwar eine (ohnehin modi-

schen Strömungen unterworfen) vorschnelle Theorieproduktion, denn „materiale Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft hat es ungleich schwerer als Systemtheorien: Sie muß das Phänomen erst genau kennenlernen, bevor sie darüber spricht.“⁴⁹ Wenn aber soziologische Theorie die *empirische* Wirklichkeit erklären will, muß sie sich des Bezugs zu dieser immer schon von den Handelnden gedeutete Wirklichkeit versichern und die Art der Bezugnahme methodologisch klären. Damit wird keineswegs der heuristische Wert und die Rechtfertigung intuitiver und spekulativer Theorieproduktion bestritten, deren Nützlichkeit sich ja im „theoretical sampling“ bewähren kann. Allerdings sollte die strenge Forderung befolgt werden, den Status der Aussagen die Verfahren der methodischen und kommunikativen Konstruktion von theoretischer Aussagen offenzulegen. Deren systematische Erfassung – die Klärung der „Ableitungen“ und der wissenschaftlichen Kommunikationsvorgänge –, die hier in aller Kürze nur angedeutet werden konnte, ist deshalb eine dringliche Aufgabe der Methodologie.

Anmerkungen

1 Der Text stützt sich auf den Vortrag „Leaving out the methodologist's work“, der im August 1990 auf dem Weltkongreß für Soziologie in Madrid gehalten wurde.

2 Hinsichtlich der Konversationsanalyse stellen Graham Button und John R. E. Lee fest, daß „many sociologists have difficulty recognising our work as being sociology, the methods unfamiliar, the topics unusual and the transcripts of natural conversation which we use as data, besides being ‚trivial‘, are neither collected nor analysed in the manner approved by the standard textbooks of methodology.“ Preface, in: *Talk and Social Organisation*. Clevedon/ Phil. 1987, S. 1f.

3 Hans Georg Soeffner, *Die Ordnung der Rituale*. Frankfurt am Main 1992, S. 17.

4 Richard Grathoff, *Milieu und Lebenswelt*. Frankfurt am Main 1989, S. 118ff.

5 H.G. Soeffner, op.cit. 1992.

6 Anne Honer, „Einige Probleme lebensweltlicher Ethnographie“, in: *Zeitschrift für Soziologie* 18,4 (1989), S. 297-312.

7 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd 2, Frankfurt am Main 1981.

8 Vgl. Hans Robert Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik I*. München 1977, bes. S. 161ff.

9 Zur Grenzerfahrung und zur theoretischen Einstellung vgl. Alfred Schütz und Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt II*. Frankfurt am Main 1984, bes. S. 161ff; dazu auch von Schütz die „Notizbücher“, ebd. S. 398ff.

10 Rüdiger Welter, *Der Begriff der Lebenswelt*. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt. München 1986.

11 Ilja Srubar, *Kosmion*. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund. Frankfurt am Main 1988.

12 Vgl. Alfred Schütz, „Die Notizbücher“, in: Alfred Schütz und Thomas Luckmann, op.cit. 1984, S. 388.

13 „Methodologisch schlägt J. Habermas vor, die Verweisungszusammenhänge und Situationsbestandteile der Lebenswelt (...) am Leitfaden syntaktischer, semantischer und pragmatischer Rekonstruktionen des Sprachverhaltens darzustellen.“ Gerhard Preyer, „Protozoziologie: Problemebenen, Foki, Rekonstruktionshypothesen“, in: *Protozoziologie* 1 (1991), S. 14.

14 A. Schütz, op.cit. 1984, S. 403.

15 Vgl. Ronald Hitzler, „Mundane Reflexivität“, in: *Sociologia Internationalis* 25,2 (1987), S. 143-161.

16 Thomas Luckmann, „Phänomenologie und Soziologie“, in: W. M. Sprondel, R. Grathoff (Hg.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart 1979, S. 196-206.

- 17 Vgl. A. Schütz, „Wissenschaftliche Interpretationen und Alltagsverständnis menschlichen Handelns“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze Band 1*, Den Haag 1971, S. 50.
- 18 Zu den Schwierigkeiten, die sich dabei aus der ‚subjektiven Perspektive‘ ergeben vgl. Ronald Hitzler, „Den Gegen-Stand verstehen“, in: *Soziale Welt* 33,2 (1982), S. 136-156.
- 19 Thomas S. Eberle, *Sinnkonstitution in Alltag und Wissenschaft*. Bern 1984, S. 416.
- 20 I. Srubar, op.cit. 1988, S. 266f.
- 21 Th. Luckmann, „On Meaning in Everyday Life and in Sociology“, in: *Current Sociology* 37,1 (1989), S. 28. (Übersetzung v. HK)
- 22 Th. Luckmann, „Phänomenologie und Soziologie“, in: W. M. Sprondel und R. Grathoff (Hg.), op.cit.. Stuttgart 1979, S. 197.
- 23 Jörg Bergmann, „Ethnomethodologische Konversationsanalyse“, in: P. Schröder und H. Steger (Hg.), *Dialogforschung. Jahrbuch 1980 des Instituts für deutsche Sprache*. Düsseldorf 1981, S. 11.
- 24 T. Eberle, op.cit. 1984, S. 444.
- 25 Es ist durchaus bezeichnend, wenn auch übertrieben, die Ethnomethodologie als eine „empirische Erkenntnistheorie“ zu bezeichnen. Vgl. Martin Löw-Beer, „Ethnomethodologie: Ende der Regeln oder Regeln ohne Ende?“, *Analyse und Kritik* 12, 1 (1980), S. 49.
- 26 Harold Garfinkel, „Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen“, in: *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, Alltag, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*. Reinbek 1978, S. 189ff.
- 27 Harvey Sacks, „The Inference-Making Machine: Notes on Observability“, in: Teun van Dijk (Hg), *Handbook of Discourse Analysis Vol. 3*. London 1985, S. 20.
- 28 Heiko Hausendorf, „Das Gespräch als selbstreferentielles System“, in: *Zeitschrift für Soziologie* 21,2 (1992), S. 83-95, 84.
- 29 J. Bergmann, „Flüchtigkeit und methodische Fixierung sozialer Wirklichkeit. Aufzeichnungen als Daten der interpretativen Soziologie“, in: *Soziale Welt*, Sonderband 3: Entzauberte Wissenschaft (1985), S. 299-320.
- 30 Vgl. Max Atkinson, *Our Masters' Voices. The Language and Body Language of Politics*. London und New York 1984, XVIIff.
- 31 H.G. Soeffner, „Verstehende Soziologie und sozialwissenschaftliche Hermeneutik – Die Rekonstruktion der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit“, in: *Berliner Journal für Soziologie* 2 (1991), S. 264.
- 32 Vgl. H.G. Soeffner, op.cit. 1992, S. 22f.
- 33 Ebd., S. 10. Diese Wende vollzieht, wie Soeffner zeigt, schon Goffman.
- 34 Emanuel A. Schegloff, „Between Micro and Macro: Contexts and Other Connections“, in: J. Alexander, B. Giesen, R. Münch, N.J. Smelser (Hg.), *The Micro-Macro Link*. Berkeley 1987, S. 209.
- 35 Vgl. Jörg R. Bergmann, „Ethnomethodologische Konversationsanalyse“, in: P. Schröder, H. Steger (Hg.), op.cit. 1981, S. 9-51.
- 36 Marilyn Lester und Stuart C. Hadden, „Ethnomethodology and Grounded Theory Methodology“, in: *Urban Life* 9,1 (1980), S. 3-33.
- 37 B. Glaser und A. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago 1967.
- 38 Aron Gurwitsch, *Phenomenology and the Theory of Science*. Evanston 1974, S. 142.
- 39 Schütz verwendet den Begriff der Ableitung. Vgl. A. Schütz, „Notizbücher“, op. cit., S. 400 und S. 403.
- 40 A. Schütz, „Das Problem der Rationalität in der sozialen Welt“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze Band 2*. Den Haag 1972, S. 46.
- 41 A. Schütz, op.cit. 1984, S. 403.
- 42 A. Cicourel, *Methode und Messung in der Soziologie*, Frankfurt am Main 1974.
- 43 Vgl. z.B. Karin Knorr-Cetina, „Das wissenschaftliche Labor als Ort der ‚Verdichtung‘ von Gesellschaft“, in: *Zeitschrift für Soziologie* 17, 2 (1988), S. 85-101.
- 44 Marco Kellerhof und Erich H. Witte, „Objektive Hermeneutik als Gruppenleistung“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 42, 2 (1990), S. 248-64.
- 45 Vgl. dazu Erving Goffman, „The Lecture“, in: *Forms of Talk*. Oxford 1981, S. 160-196.
- 46 Vgl. z.B. Heinz Bude, „Der Essay als Form der Darstellung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, 3 (1989), S. 526-539.

- 47 Man könnte dies einen „naiven Realismus“ nennen. Vgl. Th. Luckmann, „Toward a science of the subjectivist paradigm: Protosociology“, in: *Critique and Humanism*, Special Issue 1990, S. 11.
- 48 Thomas Luckmann, „Vorüberlegungen zum Verhältnis von Alltagswissen und Wissenschaft“, in: Peter Janich (Hg.), *Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsforschung*. München 1981.
- 49 H.G. Soeffner, op. cit. 1992, S. 17.

LEBENSWELT – BEGRÜNDUNG – WISSENSCHAFT

Jürgen Mittelstraß

Das lebensweltliche Apriori

I. Wissenschaft und Lebenswelt

1.1. Das Auftreten des Ausdrucks „Lebenswelt“ in modernen philosophischen und wissenschaftstheoretischen Programmen und Ausarbeitungen könnte Verwunderung hervorrufen. Die Rede von Lebenswelt suggeriert Nähe, Vertrautheit selbstverständliche Bezüge, Gemeinsamkeiten und Gewohnheiten – in jedem Falle etwas, das wir sind oder in dem wir sind, alltägliche Befindlichkeiten also, nicht etwas, das sich das wissenschaftliche Bewußtsein ausdenkt oder das es als etwas selbst theoretisch Relevantes in seine theoretischen Konstruktionen einsetzt. Eben dies aber ist der Fall. Die Verwendung des Ausdrucks „Lebenswelt“ zeugt weder von einem neuen Archaismus, mit dem eine sich in theoretischen Abstraktionen verlierende Philosophie wieder in die Welt ihrer wirklichkeitsliebenden Nachbarn zurückzukehren sucht, noch einfach von einer Spätfolge der so genannten Lebensphilosophie und ihrer positivistischen oder existenzphilosophischen Ränder, noch von einer „Philosophie des Alltags“. Sie steht viel mehr für ein neues Konzept *begründeter Wissenschaftskonstruktionen*. Angedeutet ist damit, daß hier auch nicht phänomenologische, innerhalb der Philosophie durch eine eigentümliche Esoterik charakterisierte Traditionen gemeint sind, sondern eben Bemühungen, für die sich die Bezeichnung „Wissenschaftstheorie“ eingebürgert hat.

Gegenstand der Wissenschaftstheorie sind die Analyse und Organisation der Wissensbildung in Wissensformen. Diese (selbstverständlich sehr grobe und allgemeine) Bestimmung von Wissenschaftstheorie macht bereits deutlich, daß Wissenschaftstheorie, in der von „Lebenswelt“ die Rede ist, nicht etwa Lebenswelt *erforscht* (dies wäre und ist das Thema einer phänomenologisch orientierten Soziologie). Ein Rekurs auf Lebenswelt kann hier vielmehr nur einen methodischen Sinn haben – es geht um die besondere Form des Aufbaues wissenschaftlichen Wissens, d. h. um einen methodisch rekonstruierbaren Zusammenhang von *theoretischen* und *praktischen* bzw. *lebensweltlichen Orientierungen*. Die Behauptung lautet, daß sich ohne Rekurs auf lebensweltliche Orientierungen theoretische Orientierungen in einem (noch näher zu erläuternden) begründeten Sinne nicht aufbauen lassen.

Daß diese Behauptung nicht ohne historischen Hintergrund ist, wird aus dem Zusammenhang erkennbar, in dem Lorenzen sie 1965 formuliert hat. Lorenzen erinnert an den Satz Diltheys, daß das Denken nicht hinter das Leben zurückgehen kann, und fährt dann fort: „Erst im Anschluß an Dilthey und Husserl haben Misch einerseits und Heidegger andererseits deutlich gemacht, was das heißt, daß das Denken vom Leben, von der praktischen Lebenssituation des Menschen, auszugehen hat.“

Alles Denken ist eine Hochstilisierung dessen, was man im praktischen Leben immer schon tut.“¹ Der methodische Sinn dieser Behauptung, von dessen historischen Bezügen noch die Rede sein wird, ist ein doppelter: (1) Die Welt des Denkens (damit auch die Welt der Wissenschaftskonstruktionen) und die Welt des Lebens sind nicht fundamental verschieden; diese „beginnt“ vielmehr in jener, das Denken arbeitet sich mit seinen Konstruktionen aus dem Leben heraus und bleibt ihm dabei stets, über seine „Anwendungen“ hinaus, im Sinne eines *Anfangs* verbunden. (2) Das Leben (bzw. die Lebenswelt) ist durch das Denken (bzw. durch theoretische Konstruktionen, darunter die Wissenschaften) *nicht hintergebar*. Wäre das Leben (bzw. die Lebenswelt) in dieser Weise hintergebar, wäre sie kein Anfang im methodischen Sinne, wäre der Zusammenhang von lebensweltlichen und theoretischen Orientierungen nur ein faktischer, kein begründungstheoretisch notwendiger.

Auch diese Formulierung bedarf natürlich der Erläuterung. Zunächst soll es aber nur auf die Feststellung ankommen, daß in der neueren wissenschaftstheoretischen Debatte in einem methodisch relevanten Zusammenhang als „vor-theoretisch“ oder „lebensweltlich“ solche Orientierungen (darunter Systeme von Zielen und Konstruktionshandlungen) gelten, die (a) selbst auf keine (theoretische) Sprach- und Wissenschaftskonstruktionen rekurren, ihrerseits jedoch (b) in einer unter Regeln eines begründeten Aufbaues stehenden Wissensbildung als Basis derartiger Konstruktionen dienen. In diesem Zusammenhang sprechen sowohl Husserl als auch die konstruktive Wissenschaftstheorie von einem lebensweltlichen Apriori der Wissenschaftskonstruktionen.

Während Husserls Analysen im Rahmen des Programms einer transzendentalen Phänomenologie erst in jüngster Zeit nähere Beachtung innerhalb der konstruktiven Wissenschaftstheorie finden (etwa im Sinne einer „philosophischen“ Ergänzung oder Positionen gegeneinander absteckenden Klärung unterschiedlicher Konzeptionen), ist dies im Falle der Wissenschaftstheorie Dinglers anders. Dessen Behandlung des Problems einer Begründung der jeweiligen Begründungsbasis einer Theorie, d. h. des Problems einer methodischen Sicherung von Anfangsschritten, geht unmittelbar in Lorenzens Konzeptionen ein. Terminologisch spricht Dingler an Stelle von „lebensweltlicher Orientierung“ vom „Standpunkt des täglichen Lebens“² oder vom „Lebensstandpunkt“³; eine Sicherung von Anfangsschritten im methodischen Aufbau einer Theorie soll durch den Rückgriff auf *normierte Handlungen* erfolgen. Diese in der konstruktiven Wissenschaftstheorie weiter ausgearbeitete Konzeption macht davon Gebrauch, daß das Erlernen eines Handlungsschemas die Geltung theoretischer Aussagen nicht voraussetzt, selbst jedoch, wie etwa im Falle der Arithmetik über Handlungsanweisungen zur regelgerechten Herstellung von Figuren (Ziffern), in die Lage versetzt, theoretische Gegenstände, im Falle der Arithmetik die natürlichen Zahlen, zu erzeugen. Die Konstruktionen der Wissenschaft erweisen sich darin nach

Dingler als Rekonstruktionen noch nicht vollständig begründeter Zusammenhänge in einer vor-theoretischen Praxis. Sie erlauben theoretische Aussagen über diese Praxis, nicht aber deren theoretische Fundierung. Wie sollen auch Handlungen bzw. Handlungsweisen theoretisch fundiert werden können? Beim Übergang von vor-theoretischen, d. h. lebensweltlichen, zu theoretischen Orientierungen (Dingler selbst spricht vom Übergang von einem vor-synthetischen zu einem synthetischen Standpunkt) müssen wir „notwendig alle Handlungsfähigkeiten schon mitbringen ... Wir können so z. B. denken (in der Weise des täglichen Lebens), schreiben, mit den Händen handwerkliche Verrichtungen ausüben, lesen, uns erinnern, sprechen, Willensentschlüsse fassen, bestimmte Namen und Bezeichnungen wählen, einem Ding zuordnen und sie dauernd im Gebrauche festhalten usw.“⁴ Dieser Katalog von „Grundfähigkeiten“ mag angesichts der Behauptung, daß hinter sie nicht zurückgefragt werden könne, ein wenig zu reichhaltig ausgefallen sein.⁵ Wichtig ist hier allein die heute mit dem Begriff des lebensweltlichen Apriori theoretischer Konstruktionen ausgedrückte Rückbindung einer theoretischen Praxis an eine vor-theoretische Praxis, die nicht nur eine genetische, sondern auch eine *begründungstheoretische* ist: mit ihr soll und kann das Problem des Anfangs (im begründungstheoretischen Sinne) gelöst werden.

1.2 Die wissenschaftskonstituierende Leistung vor-theoretischer Orientierungen (bei Dingler: Grundfähigkeiten und normierte Handlungen) war nicht von Anfang an ein wesentliches Element des Lebensweltbegriffs. Das gilt vor allem für die Konzeption Diltheys, auf die sich Lorenzen (neben Dingler) bezieht. Für Dilthey ist das Leben der „Inbegriff dessen, was uns im Erleben und Verstehen aufgeht“; er fordert dazu auf, „hinter die wissenschaftliche Bearbeitung dieser Tatsache zurückzugehen und die Tatsache (gemeint ist von Dilthey das Leben „als ein das menschliche Geschlecht umfassender Zusammenhang“) selbst in ihrem Rohzustande aufzufassen“.⁶ Mit anderen Worten: Dilthey will zurück an einen Punkt, an dem Erfahrung (er selbst spricht von „Lebensbezug“ und „Lebenserfahrung“) noch kein durch Wissenschaft geprägtes Erfahrungswissen ist. Die schon erwähnte berühmte Formel, wonach „das Denken nicht hinter das Leben zurückgehen kann“, faßt dieses Programm prägnant zusammen, gibt ihm zugleich aber auch eine spezifische, neuere mit dem Begriff der Lebenswelt verfolgte Intentionen nicht implizierende Richtung. Dilthey hat nämlich keinen methodisch orientierten Aufbau theoretischen Wissens von einer von ihm als „Leben“ oder „Erlebnis“ bezeichneten Basis aus im Auge, sondern, greifbar in der suggestiven Verbindung der Begriffe Leben und Verstehen, eine Umbildung der klassischen Erkenntnistheorie zur Hermeneutik. Gesucht ist eine erkenntnistheoretische Alternative zu einer durch Kants Position gekennzeichneten Kritik der reinen Vernunft. Nach Dilthey geht es Kant um Prinzipien, die eine immer gleiche Erfahrung konstituieren, ihm selbst um eine Analyse der historischen, damit auch historisch varian-

ten Erfahrung in erkenntnistheoretischer Absicht, methodologisch gesprochen: um eine Analyse der Bedingungen historischer Erklärung und historischen Versehens. Daß die damit anvisierte Theorie der Geisteswissenschaften etwas trifft, was auch für die so genannten exakten Wissenschaften, ihren begründeten theoretischen Aufbau betreffend, relevant sein könnte, war Dilthey nicht bewußt.

Das macht schon Husserls Kritik in aller Klarheit deutlich. Husserl wirft Dilthey nämlich hinsichtlich dessen Auszeichnung des Erlebnisbegriffs einen Rückfall in den Psychologismus vor und kritisiert den faktischen Historismus Diltheys, der Geltungsprobleme ungelöst läßt. Um Geltungsprobleme geht es aber gerade bei der wissenschaftstheoretischen Thematisierung des Lebensweltbegriffs, und zwar auch schon bei Husserl selbst nachdem für ihn insbesondere durch die Analysen Heideggers in *Sein und Zeit* (1927) eine Revision des cartesianischen Zuschnitts der transzendentalen Phänomenologie angezeigt erschienen war. In dem Maße, in dem Husserl den phänomenologischen Begriff der Subjektivität, der die Konstitution der Welt durch ein „weltloses“ Subjekt einschließt (*Cartesianische Meditationen*. 1929), in einer Erweiterung seiner transzendentalen Analysen durch den Begriff des konkreten, „lebensweltlichen“ Subjekts ersetzt, übernimmt das nun in der *Krisis*-Schrift konzipierte *lebensweltliche Apriori* die Rolle einer „Geltungsfundierung“⁷ gegenüber dem objektiven Apriori der exakten („idealisierenden“) Wissenschaften.⁸ Der Argumentationszusammenhang ist der gleiche wie bei Dingler und Lorenzen: „Die Welt als Lebenswelt hat schon vorwissenschaftlich die ‚gleichen‘ Strukturen, ... welche die objektiven Wissenschaften, in eins mit ihrer ... Substruktion einer ‚an sich‘ seienden, in ‚Wahrheiten an sich‘ bestimmten Welt, als apriorische Strukturen voraussetzen und systematisch in apriorischen Wissenschaften entfalten.“⁹

Der Terminus „Lebenswelt“ tritt bei Husserl schon in den 20er Jahren auf¹¹; auch hier in fundierender Absicht, allerdings noch in der Bedeutung einer ahistorischen „Welt der Anschauung“ bzw. als Welt der „reinen Erfahrung“: „jedes besondere Wissenschaftsgebiet muß uns zurückführen auf ein Gebiet in der ursprünglichen Erfahrungswelt. Hier erschauen wir den Ursprungsort einer radikal begründeten Austeilung bzw. Einteilung möglicher Weltwissenschaften.“¹² Diese etwa Avenarius¹³ nahestehende Vorstellung eines fundierenden Weltbegriffs wird später zugunsten der „praktischen Evidenz“ konkreter lebensweltlicher Bezüge preisgegeben, bestehend aus „dem Kreis altvertrauter und im menschlichen Leben vor allen Bedürfnissen wissenschaftlicher Begründung als unbedingt gültig hingegnommener und praktisch erprobter Gewißheiten“ (*Krisis*. 441. Beilage MIII). Mit diesem Schritt, den auch Dingler unabhängig von Husserl vollzieht, wird die sich mit der Philosophie Kants verbindende Einsicht, daß die *Objektivität* der Wissenschaften, zumal der exakten Wissenschaften, eine Leistung des erkennenden *Subjekts* ist, bis in die konkrete, lebensweltlich verfaßte Objektivität vorgeschoben, deren Welt auch dann noch das

bleibt, was sie ist, wenn sich die Wissenschaften „erklärend“ auf sie zurückbewegen: „Diese wirklich anschauliche, wirklich erfahrene und erfahrbare Welt, in der sich unser ganzes Leben praktisch abspielt, bleibt, als die sie ist, in ihrer eigenen Wesensstruktur, in ihrem eigenen konkreten Kausalstil ungeändert, was immer wir kunstlos oder als Kunst tun. Sie wird also auch nicht dadurch geändert, daß wir eine besondere Kunst, die geometrische und Galileische Kunst erfinden, die da Physik heißt.“¹⁴

Bekanntlich geht Husserl noch einen Schritt weiter: er kritisiert die in der neuzeitlichen Physik, erstmals bei Galilei, erfolgte „Unterschiebung der mathematisch substruierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt“ und er bezeichnet es als „ein verhängnisvolles Versäumnis, daß Galilei nicht auf die ursprünglich sinngebende Leistung zurückfragte, welche, als Idealisierung an dem Urboden alles theoretischen wie praktischen Lebens – der unmittelbar anschaulichen Welt ... – betätigt, die geometrischen Idealgebilde ergibt“ (*Krisis*. 49). Von beidem wird noch die Rede sein. Soviel aber ist schon hier deutlich: es wird ernst gemacht mit der Einsicht, daß zwischen vortheoretischen („lebensweltlichen“) und theoretischen Strukturen ein Fundierungsverhältnis besteht, das sich zugunsten der Theorie nicht einfach umkehren läßt – etwas, was Husserl, und wie sich herausstellen wird: zu Recht, als untauglichen Versuch der philosophischen und wissenschaftlichen Tradition anlastet. Allerdings legt Husserl (anders als Dingler und die konstruktive Wissenschaftstheorie) selbst keine Konstruktionen vor, die den Mangel bisheriger Begründungsleistungen beheben könnten.

1.3 Inbegriff der Lebenswelt unter wissenschaftskonstitutiven Gesichtspunkten ist die *Erfahrung*. Erfahrung nicht im Sinne wissenschaftlicher Empirie, d. h. als theorie- und methodengestützte Erfahrung, auch nicht im Sinne eines fixen Bereichs von Orientierungsinhalten, sondern als die in individuellen und gemeinsamen Lebenszusammenhängen erworbene Fähigkeit sicherer Orientierung, als das Vertrautsein mit oder das Sich-Auskennen in bestimmten Handlungs- und Sachzusammenhängen ohne Rekurs auf ein davon isolierbares „theoretisches“ Wissen. Diese Form der Erfahrung meint z. B. auch Heidegger mit dem Begriff des In-der-Welt-Seins, in dem Subjekt und Welt noch nicht auseinanderfallen, ein „Besorgen der Welt“ noch nicht mit der Formulierung bzw. Einlösung expliziter Geltungsansprüche befaßt ist. Reformuliert als lebensweltliche Erfahrung gewinnt Heideggers Begriff des In-der-Welt-Seins zugleich eine (bei Heidegger selbst nicht weiter verfolgte) wissenschaftstheoretische Dimension. Und eben dies war wohl auch die Intention Husserls, die dieser im Blick auf die Analysen Heideggers mit der Konzeption eines lebensweltlichen Apriori verfolgte.¹⁵ Husserl setzt den vor-theoretischen Begriff der Erfahrung (die „vorlogische Vernunft der Erfahrung“) im terminologischen Sinne in diese Konzeption ein: das „Universum

von Bestimmtheiten an sich, in dem exakte Wissenschaft das Universum des Seienden erfaßt,/ist/ nichts ... als ein Kleid von Ideen, geworfen über die Welt unmittelbarer Anschauung und Erfahrung, über die Lebenswelt, so daß jedes der Ergebnisse der Wissenschaft in dieser unmittelbaren Erfahrung und Welt der Erfahrung sein Sinnesfundament hat und auf sie zurückbezogen ist“.¹⁶ Der von ihm empfohlene „Rückgang auf die Welt der Erfahrung ist Rückgang auf die ‚Lebenswelt‘, d. i. die Welt, in der wir immer schon leben, und die den Boden für alle Erkenntnisleistung abgibt und für alle wissenschaftliche Bestimmung“¹⁷. Im gleichen Zusammenhang spricht Husserl von einer „Boden-Funktion“ der Lebenswelt¹⁸ bzw. von einem „notwendigen Fundament“, das die „lebensweltliche Erfahrung“ für die wissenschaftlichen „Idealisierungen“ darstellt.¹⁹

In derartigen Formulierungen wird deutlich, daß sich der Begriff eines lebensweltlichen Apriori aller Theoriebildung nicht nur gegen die Vorstellung „freischwebender“ wissenschaftlicher Konstruktionen richtet, sondern auch gegen die Auffassung, daß lebensweltliche Erfahrung nur eine unzuverlässige Vorstufe wissenschaftlicher Empirie sei. Tatsächlich ist dies die auch heute noch vorherrschende Auffassung in den Erfahrungswissenschaften und von den Erfahrungswissenschaften. Die Idee eines lebensweltlichen Apriori, d. h. derjenigen (lebensweltlichen) Form von Tun und Können, die in einer methodischen Rekonstruktion als Basis von Sprach- und Wissenschaftskonstruktionen dienen kann, ergänzt daher auch nicht lediglich eine bestimmte wissenschaftstheoretische Auffassung, sondern setzt ihrer methodischen Intention nach das *empiristische* Selbstverständnis der Erfahrungswissenschaften, d. h. die übliche Identifikation des Erfahrungswissens mit den Resultaten einer am physikalischen Paradigma orientierten Meßpraxis, außer Geltung. Dies geschieht innerhalb der Überlegungen der konstruktiven Wissenschaftstheorie – und der allgemeinen Absicht nach wohl auch schon bei Husserl – in Form einer Restituierung des Aristotelischen Begriffs der Erfahrung. Im Folgenden sei das anhand einer kurzgefaßten Geschichte des Erfahrungsbegriffs verdeutlicht.²⁰

2. Erfahrung

2.1 Am Anfang, so scheint es auch in diesem Fall zu sein, war die Welt noch in Ordnung, die Lebenswelt im „Universum wissenschaftlicher Bestimmtheiten“ (Husserl) noch nicht verschüttet. Im Sinne der hier versuchten Erläuterung lebensweltlicher Voraussetzungen der Theoriebildung begreift Aristoteles Erfahrung nicht im Sinne von Erfahrungssätzen (also etwa experimentell oder statistisch bestimmten Sätzen), sondern eben als jenes lebensweltliche Tun und Können, das erste sichere Orientierungen, Orientierungen, die dann auch durch theoretische Konstruktionen, durch Wissenschaft, nicht eingeholt und ersetzt werden können, verschafft. Im Gegensatz

zur Kunst (τέχνη) und zum theoretischen Wissen (ἐπιστήμη), die beide, wenn auch in unterschiedlicher Weise, als ein Wissen des Allgemeinen verstanden werden, ist Erfahrung in diesem ursprünglichen Sinne als ein Wissen des Besonderen (*Met.* A 1. 981a 15) definiert, in der Regel als der geübte Umgang mit Unterscheidungen, die unmittelbar aus der Praxis des Unterscheidens hervorgehen. Bezogen auf die sprachliche Orientierungsleistung der Prädikation führt Erfahrung daher auch nicht auf induktive, sondern auf exemplarische Weise zu einem elementaren Wissen, auf das nach Aristoteles alles theoretische Wissen bezogen bleibt. Wenn es heißt, daß auch das erfahrungsmäßige Wissen des Besonderen eine „Wahrnehmung des Allgemeinen“ leiste (*An.Post.* B 19. 100a 17), so ist mit dem Allgemeinen hier nicht der generelle Satz, sondern der Begriff gemeint. Erfahrung im Aristotelischen Sinne ist mithin im Kern ein auf konkrete Unterscheidungen gestütztes begriffliches (und insofern „allgemeines“) Wissen. Das drückt auch der lapidare Aristotelische Satz aus: „Wissenschaft und Kunst ergeben sich für die Menschen durch Erfahrung“ (*Met.* A 1. 981 a 2-3).

Damit ist bei Aristoteles in aller Klarheit ein Konstitutionszusammenhang zwischen vor-theoretischem und theoretischem Wissen hergestellt, in dessen Rahmen wissenschaftliche Sätze als theoretische Explikationen „in der Erfahrung“ beherrschter Unterscheidungen bzw. als Verallgemeinerungen eines in der lebensweltlichen Erfahrung eingeschlossenen begrifflichen Wissens aufgefaßt werden können. Ein solcher Konstitutionszusammenhang wird zugleich zu einer methodischen Maxime verallgemeinert. Diese besagt, daß auch für abstrakte Gegenstände und theoretische Satzverbindungen schrittweise ein Konstitutionszusammenhang zu bilden ist, der in endlich vielen Schritten auf konkrete Unterscheidungen führt und den wissenschaftlichen Wert einer Aussage davon abhängig macht, ob ein solcher Konstitutionszusammenhang angegeben werden kann oder nicht.

Eine solche Maxime ist schon bei Aristoteles als Empirismus im heute üblichen Sinne (Erfahrung als unausgebildete wissenschaftliche Empirie) oder Psychologismus (Erfahrung als Leistung der Erinnerung) mißverstanden worden. In beiden Fällen tritt an die Stelle eines Aufbaues von Fähigkeiten (die bis zur Theorie führen) die empirische Genese von Vorstellungen. Dem Wortlaut nach ist dies häufig naheliegend, systematisch jedoch irreführend. Hier führt eine methodologische Bemerkung aus den *Ersten Analytiken* weiter: „Es ist Sache der Erfahrung (ἐμπειρία), die Prinzipien (ἀρχαί) jedes Gegenstandes anzugeben. In der Astronomie z.B. war es die astronomische Erfahrung, die die Prinzipien dieser Wissenschaft bereitstellte. Denn erst nach adäquater Feststellung der Phänomene (τιθέναι τὰ φαινόμενα) sind auf Grund derselben die astronomischen Beweise gefunden worden. Ebenso verhält es sich in jeder anderen Kunst oder Wissenschaft.“²¹ Unter „Phänomenen“ (Erscheinungen) versteht Aristoteles nur selten empirische Daten, d. h. beobachtete Fakten (wie sollte man auch „Prinzipien eines Gegenstandes“ beobachten können?). In der Regel ver-

weist der Ausdruck „Phänomen“ (*φαινόμενον*) in seiner Aristotelischen Verwendung auf gebräuchliche begriffliche Anschauungen (*ἔνδοξα*) und Verständnisse (*λεγόμενα*). Also erfolgt auch die „Feststellung der Phänomene“ nicht abbildend, sondern unterscheidend, hat schon bei Aristoteles die Welt der Erscheinungen eine begriffliche Struktur. Nur handelt es sich eben noch um keine theoretische Struktur in dem Sinne, daß für sie bereits ein Rekurs auf Längen-, Zeit- und Massenmessungen konstitutiv wäre.

Die Gewohnheit, Erfahrung in wissenschaftlichen Zusammenhängen generell als das Resultat einer solchen Meßpraxis zu verstehen, ist, wie gleich deutlich wird, eine Folge wissenschaftlicher Entwicklungen (hier innerhalb der Physik) und philosophischer Bearbeitungen dieser Entwicklungen (etwa bei Locke und Kant). Für Aristoteles bleibt eine Theorie der Erfahrung in ihrem Kern noch lebensweltlich, erfolgt ein direkter Übergang vom (unterscheidenden) Nachsehen zum (theoriebildenden) Nachdenken, vom Konkreten zum Abstrakten. Die angeführte methodische Maxime stellt sicher, daß die Sätze der Physik, etwa das Aristotelische Fallgesetz oder der Aristotelische Trägheitssatz, nicht in Widerspruch zu einem elementaren Erfahrungswissen treten können. Ein genetischer Zusammenhang zwischen Erfahrungswissen und theoretischem Wissen sichert hier zugleich einen analytischen Zusammenhang. Das macht unter anderem die ungewöhnliche Plausibilität der Aristotelischen Physik für das „natürliche Bewußtsein“, d. h. lebensweltliche Orientierungen, aus.

Die wesentliche Leistung der Aristotelischen Physik besteht damit in einer Stabilisierung lebensweltlicher Erfahrung. Die begrifflichen Strukturen der Erscheinungen, deren Explikation diese Physik dient, erweisen sich in der Aristotelischen Analyse als Bestandteil, nicht als Korrektiv der Sinnlichkeit. Das wird auch darin deutlich, daß der Übergang von einem handwerklichen Können, das unmittelbar lebensweltlich fundiert ist, zu einem technischen Können (der Verwendung einfacher Maschinen wie Hebel, Rad und Flaschenzug) keine Stufe im methodischen Aufbau der Physik darstellt. Vielmehr wechselt, in der Terminologie von *ars* und *scientia*, das „institutionelle“ Paradigma. Physik und Mechanik (diese aufgefaßt als Werkzeug- und Maschinenkunde) handeln auf verschiedene Weise von verschiedenen Dingen: Physik von den natürlichen, d. h. eingriffsfrei existierenden Dingen, Mechanik von naturwidrigen Bewegungen. Bis ins 16. Jahrhundert hinein zählt zur Mechanik, was „gegen die Gesetze der Natur“ geleistet wird.²² Erst Galilei ersetzt die Vorstellung einer mechanischen Überlistung der Natur durch die Konzeption einer Anwendung von Naturgesetzen in der Mechanik.²³ Die Folge ist nicht nur eine „neue Wissenschaft“, sondern auch ein neuer Erfahrungsbegriff, der nicht länger lebensweltlich, sondern technisch fundiert ist.

2.2 In der klassischen Mechanik, die Galilei in ihren kinematischen Teilen begründet, wird Erfahrung zum Resultat einer technischen Konstruktion. Die Galileische Mechanik ist eine axiomatische Theorie, die über ihre mit Existenzbehauptungen verbundenen logischen Folgerungen um einen empirischen, nämlich experimentellen Teil erweitert wird. Charakteristisch für diesen Teil ist die Variierbarkeit von Anfangsbedingungen und die Rückführbarkeit auftretender Störungen auf (ebenfalls empirisch beherrschte) Randbedingungen. Im Experiment, das sich methodisch auf eine Theorie des Messens stützt und dessen Erfahrungsbegriff der einer technischen Praxis ist, werden Sätze, die mit den Mitteln axiomatischer Teile einer Theorie gebildet und mit Existenzbehauptungen belegt werden, also Hypothesen, durch das Einsetzen von Meßergebnissen in die Formeln der Theorie kontrolliert. Das aber bedeutet auf dem Hintergrund des Aristotelischen Erfahrungsbegriffs: der Begriff einer *phänomenalen* Erfahrung im explizierten Sinne wird abgelöst durch den Begriff einer *instrumentalen* Erfahrung.²⁴ Bezogen auf die Zwecke einer rationalen empirischen Physik erscheint Erfahrung im Aristotelischen Sinne nunmehr als jene unausgebildete Vorstufe wissenschaftlicher Empirie, deren Anfälligkeit gegenüber Täuschungen vielfältiger Art durch den Versuch einer instrumentellen Beherrschbarkeit der Bedingungen von Sinnlichkeit behoben, zumindest erkennbar gemacht werden soll. Physik mischt sich in die Geschäfte der Erkenntnistheorie ein.

Bei Galilei selbst ist hiervon allerdings noch nicht allzuviel zu bemerken. Das liegt insbesondere an dem axiomatischen Aufbau seiner Mechanik, in dessen Rahmen denn auch der Übergang zu einem instrumentalen Begriff der Erfahrung, zu Erfahrung als Konstruktion, gegenüber dem Aristotelischen Aufbau der Physik als Ergänzung an anderer Stelle erfolgt. Während Erfahrung im Aristotelischen Sinne die Physik *fundiert*, dient sie im Galileischen Sinne der *Entscheidung über Hypothesen* (unter nicht-lebensweltlichen Bedingungen). Der Physiker, schreibt Galilei, „sucht im Konkreten diejenigen Wirkungen aufzufinden, die er im Abstrakten bewiesen hat“²⁵. Damit wird aber nicht nur ein begrifflicher (axiomatischer) Teil der Physik von einem empirischen (experimentellen) Teil unterschieden, sondern auch zum Ausdruck gebracht, daß es in der Physik aus methodischen Gründen nicht angeht, mit Erfahrungssätzen zu beginnen.

Allerdings bleibt in den methodologischen Überlegungen Galileis offen, woher die in den definitorischen Bestimmungen des axiomatischen Teils auftretenden Begriffe (etwa der Begriff der konstanten Geschwindigkeit) stammen. Der in diesem Zusammenhang auftretende Hinweis auf „die aufmerksame Beobachtung des gewöhnlichen Geschehens und der Ordnung der Natur in allen ihren Verrichtungen, bei deren Ausübung sie die allerersten einfachsten und leichtesten Hilfsmittel zu verwenden pflegt“²⁶, leistet nicht, was hier erforderlich wäre. Unterstellt er doch schon eine irgendwie geartete „intuitive“ oder „empirische“ Verfügung über ein Wissen von der

Natur, um dessen Aufbau es gerade gehen soll. Übersehen wird, daß es eben die Funktion des Aristotelischen Begriffs der Erfahrung gewesen war, die *begrifflichen Anfänge* einer physikalischen (wenn auch ihrem Aufbau nach ganz anderen) Theorie methodisch zu sichern. Mit anderen Worten: in der Umbildung der Aristotelischen Methodologie bleibt eine wesentliche Stelle unbesetzt, die Galileische Methodologie damit ergänzungsbedürftig. Husserl hat also recht, wenn er, wie bereits angeführt, in der Galileischen Theorie eine „Unterschiebung der mathematisch substriierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche [...] Welt – unsere alltägliche Lebenswelt“ diagnostiziert (*Krisis*. 49). Methodologisch gewendet: die in operativen („technischen“) Handlungszusammenhängen liegende vor-theoretische Leistung, die die wissenschaftlichen Idealitäten fundiert (das „Fundament für die große Erfindung der Idealisierung“; *Krisis* 49) bleibt unberücksichtigt. Die philosophischen Kontroversen im 17. und 18. Jahrhundert dürfen zu großen Teilen als der Versuch aufgefaßt werden, diesen Mangel erkenntnistheoretisch wieder wettzumachen.

2.3 Der erste, der sich auf nicht-Aristotelischem Boden dieser Aufgabe annimmt, ist Francis Bacon. In seinen methodologischen Arbeiten erweist sich Bacon als der erste Theoretiker rational geplanter Erfahrung. Dabei geht es ihm insbesondere um die methodische Organisation induktiver Argumente für (generelle) Erfahrungssätze und damit um die Einschränkung deduktiver Methodenideale. Insofern stehen aber die methodologischen Vorschläge Bacons systematisch gesehen zwischen den Positionen der Aristotelischen und der Galileischen Theorie. Die induktive Konzeption dieser Vorschläge hebt, gegen die Aristotelische Theorie einer lebensweltlichen Fundierung physikalischer Argumente nicht auf Fähigkeiten, sondern auf Methoden und Regeln ab, andererseits erreicht sie die experimentelle Form der Galileischen Theorie nicht, die ohnehin hinsichtlich ihres euklidischen Aufbaus dem induktiven Methodenideal nicht entspricht. Immerhin läßt sich der Induktivismus Bacons als der Versuch einer Ergänzung der Galileischen Methodologie in Fundierungsfragen auffassen. In seinem Rahmen wird Erfahrung im Aristotelischen Sinne nunmehr offen zu einer unzuverlässigen Vorstufe wissenschaftlicher Empirie verkürzt.

In Newtons methodologischen Bemerkungen wird diese Auffassung mit einer Mechanik in Zusammenhang gebracht, die ihrem Aufbau nach, wie die Galileische Mechanik, euklidisch bzw. hinsichtlich der Auszeichnung axiomatischer Teile synthetisch ist. So legt die erst in der 3. Auflage der *Principia* aufgenommene vierte „Regula philosophandi“ das Verfahren der Physik fest, daß ihre „Sätze auf induktive Weise aus den Phänomenen gewonnen werden“.²⁷ Das (mit den *Principia* bereits erfüllte) Programm lautet in seiner nachträglichen Formulierung, „zwei oder drei allgemeine Prinzipien der Bewegung von den Phänomenen herzuleiten und anschließend darzulegen, wie die Eigenschaften und das Verhalten aller körperlichen

Dinge aus diesen manifesten Prinzipien folgen“²⁸. Physikalische Sätze gelten als „hergeleitet von den Phänomenen und verallgemeinert durch Induktion“²⁹. Die Schwierigkeiten einer solchen Programmatik liegen auf der Hand: Newton gerät mit seiner Methodologie in Widerspruch zu seiner eigenen Mechanik, die faktisch nicht auf einer induktiven Basis aufgebaut ist. Die Gründe, die Newton zu diesem ungewöhnlichen Schritt bewogen haben mögen, sind in der zeitgenössischen Grundlagendiskussion zu suchen. Die Gegnerschaft zur Cartesischen Physik und Erkenntnistheorie schien zu einer radikalen Umorientierung im methodischen Verständnis physikalischer Theoriebildung zu zwingen. Und hier kamen Bacons methodologische Vorstellungen zweifellos gelegen; auch wollte Newton offenbar die Verteidigung seiner methodischen Prinzipien nicht dem physikalischen Laien Locke überlassen.³⁰

Nun gibt es bei Newton auch Bemerkungen, die dem Aufbau seiner Mechanik methodologisch gesehen weit besser entsprechen. Dazu gehört z.B. die folgende (aus dem Vorwort zur 1. Auflage der *Principia*): „Die Geometrie hat ... ihre Begründung in der praktischen Mechanik, und sie ist nichts anderes als derjenige Teil einer allgemeinen Mechanik, der die Kunst, genau zu messen, vorschlägt und darstellt.“³¹ Diese Bemerkung könnte so verstanden werden, als begründe die Mechanik die Geometrie. In diesem Falle wäre sie mit empiristischen Mathematikverständnissen vergleichbar und entspräche in etwa den späteren Vorstellungen von Helmholtz. Sie läßt sich aber auch so verstehen, daß hier auf jene *operative* Grundlage der Geometrie aufmerksam gemacht wird, auf die sich auch Husserl in seiner Kritik an Galilei bezieht. Mit „praktischer Mechanik“ wären demnach Herstellungsverfahren für räumliche Formen gemeint, die gelungene lebensweltliche („handwerkliche“) Praxis der Geräteherstellung.

Eine sorgfältige Analyse der Methodologie Newtons, die insbesondere die in die *Principia* ursprünglich eingearbeiteten Bemerkungen mit späteren Nachträgen zu konfrontieren hätte, würde zu dem Ergebnis führen, daß Newtons Empirismus in methodologischen Dingen wenn nicht überhaupt ein Mißverständnis, so doch zumindest ein schlecht eingepaßtes erkenntnistheoretisches Stück im Aufbau seiner Mechanik ist. Das hat allerdings, historisch gesehen, seine Wirksamkeit in keiner Weise behindert. Unklarheit ist in der Geschichte der Philosophie nie Anlaß, geschweige denn Grund, von Wirkungslosigkeit gewesen.

Relevantes Beispiel dafür ist der klassische Empirismus, der, zumal in den Arbeiten Lockes, die Ansätze einer Methodologie empirischer Wissenschaften in den Arbeiten Bacons und Newtons zu systematisieren und auf der Grundlage einer allgemeinen Erkenntnistheorie neu aufzubauen sucht. Systematisches Kernstück der Theorie Lockes ist die Analyse von Wahrnehmungsdaten. Diese werden als reine, durch keinen begrifflichen Unterscheidungsapparat bedingte Daten charakterisiert. Sie gelten mit Rücksicht auf ihre Stellung im Aufbau eines Wahrnehmungsurteils als eindeutig

und mit Rücksicht auf ihren Zusammenhang untereinander als einfach. Für den über Wahrnehmungsdaten bzw. Wahrnehmungsurteile bestimmten Begriff der Erfahrung ist damit die Annahme einer *begriffsfreien Basis* innerhalb der Sinnlichkeit konstitutiv. An die Stelle des Rekurses auf Fähigkeiten (bei Aristoteles) tritt bei Locke der Rekurs auf ein (vermeintlich) empirisch rein Gegebenes. Dieses bildet jetzt das erkenntnistheoretische Komplement zu der von Newton (und seinen philosophischen Anhängern) verwendeten methodologischen Formel „Experiment und Beobachtung“ (*Opticks*. 404).

Es sollen an dieser Stelle nicht die Schwierigkeiten erörtert werden, in die Annahmen wie die einer rein empirischen Basis der Wissenschaften oder ein auf rein sensualistischen Prämissen aufgebauter Begriff der Erfahrung zwangsläufig führen.³² Seit Leibniz sind diese Schwierigkeiten bekannt. Hier geht es um etwas anderes. Um den Umstand nämlich, daß selbst noch für Locke gilt, was sich bei Newton (gegen dessen eigene methodologische Nachträge) ausmachen läßt: nämlich die Bindung des neuen Erfahrungsbegriffs an eine technische Praxis. Newtons Hinweis auf eine praktische Mechanik, die als Basis sowohl der Geometrie als auch der „rationalen“ Mechanik dienen soll, wiederholt sich bei Locke, wenn auch philosophisch bis zur Unkenntlichkeit führend, in sinnesphysiologischer und psychologischer Maskierung. Um seine These von der Selbständigkeit der Sinnlichkeit und damit von der Voraussetzungslosigkeit eines Anfangs in der sinnlichen Wahrnehmung zu stützen, beschreibt Locke den Vorgang der Datenrezeption und der dieser korrespondierenden Ideengene-
nese mit Hilfe von Unterscheidungen, die das Erfahrungssubjekt als ein Ensemble funktionell miteinander verbundener Aufnahmegeräte erscheinen lassen. Die Rekonstruktion der Sinnlichkeit, in der Absicht, zu erklären, wie das Wissen elementar als Erfahrungswissen zustandekommt, setzt bei der Konstruktion akustischer, optischer und anderer Geräte an, d. h., auch sie orientiert sich an einer technischen Praxis. Die Rezeptivität der Sinnlichkeit, auf die Locke immer wieder hinweist³³, ist in diesem Sinne auch gar keine schlicht „natürliche“ mehr, unter Hinweis auf sie wird keine ihrerseits nicht mehr rekonstruierbare Unmittelbarkeit sinnlicher Orientierungen behauptet. Vielmehr ist unter rezeptiver Sinnlichkeit im Rahmen der Theorie Lockes genau diese Bindung der Sinnlichkeit an die konstruktiven Bedingungen einer technischen Praxis verstanden.

Nun bleibt bei Locke völlig unklar, welchen methodischen Status ein derartiger Zusammenhang innerhalb des Aufbaus einer Erkenntnistheorie hat. Die Fiktion eines begriffsfreien (unterscheidungsfreien) Zugangs zur Wirklichkeit, auf den sich dann auch die Konstruktionen der Physik stützen könnten, dominiert die Analyse und die Sprache, in der sie vorgetragen wird. Diese Fiktion aber entbehrt selbst eines Fundamentes *in re*: es gibt eben das reine sinnliche Datum ebensowenig, wie es das reine begriffliche Werkzeug gibt (eine Einsicht, die Kant bekanntlich mit der Interdepen-

denz von Verstand und Sinnlichkeit auszudrücken suchte). So viel ist immerhin gewiß: auch Locke setzt im Grunde einen *instrumentalen* Begriff der Erfahrung voraus. Nur gelingt es ihm nicht, diesen Begriff bereits auf einer vor-theoretischen Stufe zu explizieren. Das Mißlingen dieses Versuchs wiederum führt endgültig zu jener Einordnung lebensweltlicher Erfahrungsbezüge als bloßer Vorstufe wissenschaftlicher Empirie, die bei Ausfall aristotelischer Unterscheidungen nunmehr für alle empiristischen Programme charakteristisch bleiben wird. Gleichzeitig verliert, weil in die Genesis elementaren Wissens hineingezogen, Erfahrung als Konstruktion, d. h. der Erfahrungsbegriff der Galileischen Physik, seine methodologischen, auf die Geltung von Erfahrungssätzen bezogenen Konturen.

2.4 Es ist das Verdienst Leibnizens, gegenüber Locke auf diese Unterscheidung zwischen Genesis und Geltung hingewiesen³⁴, und das Verdienst Kants, diese Unterscheidung systematisch aufgearbeitet zu haben. In Kants Theorie der Erfahrung, die auf eine Analyse der Erfahrungssätze der Physik abhebt, stellen sich „empirische Erkenntnisse“³⁵ als das Resultat messender Verfahren dar. Das heißt: Die Feststellung *empirischer* Geltung bezieht sich stets auf eine Meßpraxis (insbesondere Längen-, Zeit- und Massenmessungen), *apriorische* Geltung auf den Nachweis der Unabhängigkeit von einer solchen Praxis. Erweitert um methodische Prinzipien (z. B. das Kausalitätsprinzip) konstituiert eine derartige Praxis ein *synthetisches Apriori*, mit dem der instrumentale Begriff der Erfahrung (Erfahrung als Konstruktion) zum ersten Mal präzise bestimmt ist.

Erfahrung im Sinne Kants wird also unter Rekurs auf die konstruktiven Bedingungen einer Meßpraxis in die Natur *hineinkonstruiert*. Sie wird, in Form von Erfahrungssätzen, der Natur weder als ein Reich von Idealitäten unterschoben (so Husserls Vorwurf) noch der Natur im Rahmen eines elementaren Perzeptionszusammenhangs entnommen, was auf Lockes Intentionen zutrifft. Kants Formel vom Verstand als dem „Urheber der Erfahrung“ (*KdrV* B 127) bezieht sich daher auch nicht mehr auf einen einfachen Gegensatz von Nachsehen und Nachdenken, sondern auf die Rolle erkenntniserzeugender Handlungen (hier Meßhandlungen) bei der Bildung „empirischer Erkenntnisse“.

Allerdings sind auch bei Kant die Dinge nicht vollends klar. Das liegt insbesondere an dem ambivalenten Gebrauch, den Kant von dem Ausdruck „Erfahrung“ macht. „Erfahrung“ in den theoretischen Schriften Kants bedeutet nämlich keineswegs nur „empirische Erkenntnis“ im dargelegten (instrumentalen) Sinne, sondern auch das, was etwa bei Locke mit „perception“ gemeint ist. Das wird schon in den Einleitungsbemerkungen zur 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* deutlich: „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel ... Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht

eben alle *aus* der Erfahrung“ (*KdrV* B 1). Ohne Zweifel ist hier von Erfahrung in einem vor-theoretischen Sinne, also nicht von „empirischer Erkenntnis“ die Rede; andererseits heißt es in demselben Zusammenhang, daß die „empirischen Erkenntnisse“ „ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung, haben“ (*KdrV* B 2). Das scheint selbst wieder auf ein Lockesches Fundament hinzudeuten.

Kant hat diese Unklarheit selbst bemerkt und mehrfach auf eine doppelte Bedeutung von „Erfahrung“ hingewiesen. So in einer Anmerkung zu § 22 der *Prolegomena*: „Wenn ich sage, Erfahrung lehrt mir etwas, so meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, z. B. daß auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und also ist der Erfahrungssatz so fern allemal zufällig. Daß diese Erwärmung notwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, ist zwar in dem Erfahrungsurteile (vermöge des Begriffs der Ursache) enthalten, aber das lerne ich nicht durch Erfahrung, sondern umgekehrt, Erfahrung wird allererst, durch diesen Zusatz des Verstandesbegriffs (der Ursache) zur Wahrnehmung, erzeugt.“³⁶ Nur in dieser zweiten Bedeutung ist „Erfahrung“ identisch mit „empirischer Erkenntnis“, weshalb es auch an anderer Stelle heißt, daß es die „reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundsätze a priori (sind), welche das Mannigfaltige *empirischer Vorstellungen* allererst in die gesetzmäßige Verbindung bringt, dadurch es *empirisches Erkenntnis*, d.i. Erfahrung werden kann“³⁷.

Nun ist in unserem Zusammenhang nicht diese Unklarheit selbst das Entscheidende, sondern der Umstand, daß als einzige explizit gemachte Stufe vor einer Analyse von Erfahrungszusammenhängen (im Sinne „empirischer Erkenntnisse“) bei Kant die Analyse von Wahrnehmungszusammenhängen auftritt. Das heißt: Im methodischen Aufbau der Erfahrung kommt, mit Husserl gesprochen, ein vor-theoretisches (nämlich lebensweltliches) Fundament nur als eine Wahrnehmungsanalyse in den Blick. Das wiederum muß, über alle begrifflichen Klärungen hinsichtlich des Gebrauchs des Ausdrucks „Erfahrung“ hinweg, wie eine Lockesche Prämisse dieser sonst so überzeugenden Theorie der Erfahrung erscheinen. Kant unterstellt zwar nicht, wie Locke, eine begriffsfreie Basis des Wissens in der Wahrnehmung, doch spricht auch er davon, daß „alle Erfahrungsurteile ... ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben“ und die „unmittelbare Wahrnehmung“ das „Empirische“ und „Gegebene“ sei, das „in Erfahrung kann verwandelt werden“ (*Prolegomena* § 18; *Werke*. III. 163). In der Ausarbeitung der korrelierenden Unterscheidungen zwischen empirischen Erscheinungen und empirischen Dingen an sich auf der einen Seite und Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen auf der anderen Seite³⁸ gewinnen diese Bemerkungen eine systematische Bedeutung, die es schwerfallen läßt, auch für den Begriff der Sinnlichkeit bei Kant, gegen sensualistische Mißverständnisse, eine „konstruktive“ Basis anzusetzen.

Auch in Kants Theorie der Erfahrung bleibt also eine Unbestimmtheit bestehen, die mit den hier zur Verfügung stehenden Mitteln nicht beseitigt werden kann. Kant bemerkt, daß Erfahrung als Konstruktion, d. h. der auf einer Meßpraxis beruhende Erfahrungsbegriff empirischer Wissenschaften nach dem Beispiel der Physik, einer Ergänzung „an der Basis“ bedarf, doch vermag auch er sich eine solche Ergänzung nur in der Weise einer Wahrnehmungsanalyse, nicht in Form eines aristotelischen Begriffs der Erfahrung bzw. der Ausarbeitung eines lebensweltlichen Apriori zu denken.

3. Ontologie der Lebenswelt?

3.1 Der historische Exkurs hat gezeigt, daß es (a) in der europäischen Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft die Idee einer lebensweltlichen Fundierung wissenschaftlicher Rationalitäten gibt, nämlich im Rahmen der aristotelischen Konzeption der Erfahrung, diese Entwicklung aber (b) in einem Gemenge von Einsichten (Erfahrung als Konstruktion) und Mißverständnissen (Erfahrung als unordentliche Vorstufe wissenschaftlicher Empirie) gegen eine solche Idee und ihre wissenschaftstheoretische Realisierung läuft. Wie es scheint, hat in einem wissenschaftstheoretisch relevanten Zusammenhang erst Husserls Begriff der Lebenswelt bzw. der lebensweltlichen Erfahrung diese Entwicklung wieder korrigiert.

Auch hier sind jedoch einige Einschränkungen geboten. Husserls Bemühungen um eine „Geltungsfundierung“ des wissenschaftlichen („objektiven“) Apriori in der konkreten, lebensweltlich verfaßten Subjektivität hat nämlich selbst ihre unerledigten Probleme. Diese hängen im wesentlichen damit zusammen, daß Husserl die *Krisis*-Schrift als eine neue Einleitung in die transzendente Phänomenologie verstand und die Ausarbeitung des Lebensweltbegriffs entsprechend wieder mit älteren konzeptionellen Vorstellungen zu verbinden suchte. Das kommt am prägnantesten darin zum Ausdruck, daß das, was Husserl in Fundierungszusammenhängen wissenschaftlicher Rationalität als lebensweltliches Apriori bezeichnet, nun selbst in einer „Ontologie der Lebenswelt“ phänomenologisch erfaßt werden soll.³⁹ Das heißt: Husserl begnügt sich nicht mit dem Hinweis, daß in derartigen Fundierungszusammenhängen vortheoretische Elemente, die „Lebenspraxis des handanlegenden Tuns“ (*Erfahrung und Urteil*. 52), die methodische Rolle von Anfängen spielen (wobei in einer derartigen Wendung auch schon bei Husserl der handlungstheoretische Sinn des lebensweltlichen Apriori deutlich zum Ausdruck kommt), er will vielmehr diese Elemente in einer „Philosophie“ der Lebenswelt selbst noch einmal zu einer eigenen Welt zusammenfassen. Was nur im Rahmen von konkreten Konstruktionen gezeigt werden kann (und etwa bezogen auf Logik, Physik und Mathematik innerhalb der konstruktiven Wissenschaftstheorie auf diese Weise auch gezeigt wird), soll nach Husserl schon „all-

gemein“, nämlich im Aufweis einer Welt, „wie sie frei von aller objektiver Wissenschaft ist“⁴⁰, geleistet werden können.⁴¹

Und mehr noch: Husserls der Entdeckung eines lebensweltlichen Apriori nachgeschaltetes Programm einer Erforschung der Lebenswelt steht seiner ursprünglichen Intention, die zu dieser Entdeckung geführt hatte, sogar im Wege. Nach dieser Intention sollte auf methodisch rekonstruierbare Abhängigkeiten wissenschaftlicher Konstruktionen von lebensweltlichen Bezügen aufmerksam gemacht werden, die daher auch explizit in den Aufbau von Theorien einzugehen hätten. Nicht hingegen sollte Lebenswelt als ein selbst „transzendental konstituierter“ Gegenstand untersucht werden. Sofern dieser Gedanke in einer „Ontologie“ der Lebenswelt jetzt aufgenommen wird, verliert Lebenswelt, verliert das lebensweltliche Apriori ihren bzw. seinen in Fundierungszusammenhängen essentiellen Charakter der *Unhintergebarkeit*. Das heißt in einer Beobachterkonzeption, die sich erneut des Epoché-Begriffs bedient und Lebenswelt zu einem phänomenologisch beschreibbaren und transzendental konstituierbaren Gegenstand macht, wird gerade die gegenüber der traditionellen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie entscheidende Einsicht wieder zurückgenommen: „Kehren wir ... wieder in die transzendente Einstellung, die Epoché zurück, so verwandelt sich die Lebenswelt in unserem transzendentalphilosophischen Zusammenhang in das bloße transzendente ‚Phänomen‘. Sie bleibt dabei in ihrem eigenen Wesen, was sie war, erweist sich nun aber sozusagen als bloße ‚Komponente‘ in der konkreten transzendentalen Subjektivität“ (*Krisis*. 177; vgl. Anm. 39). Das Motiv dieser eigentümlichen „Rückkehr“ der Lebensweltkonzeption in das ältere phänomenologische Programm ist klar: Dieses Programm wird in einem bestimmten Sinne anwendungslos, wenn die „Phänomene“, die hier aufgezeigt und analysiert werden sollen, sich in einer, zudem noch auf konkrete wissenschaftliche Konstruktionen zu beziehenden Welt des Tuns und Könnens zusammenziehen. Die Philosophie, so scheint es, holt mit ihrem traditionellen universalen Systeminteresse die wissenschaftstheoretische Genügsamkeit wieder ein.

Das läßt sich bei Husserl auch in der Art und Weise erkennen, in der die sich in einer Ontologie systematisierende Erforschung der Lebenswelt vonstatten gehen soll. Nach Husserl bedarf es beim Aufbau des objektiven Apriori der exakten Wissenschaften „des Rückgangs auf die Weise der Vorgegebenheit der Gegenstände des Urteilens, ihre Selbstgegebenheit oder Nichtselbstgegebenheit, als die Bedingung der Möglichkeit für gelingende Erkenntnisleistung“ (*Erfahrung und Urteil*. 13). Diese Vorgegebenheit der Gegenstände wird als deren „vorprädikative Evidenz“ bezeichnet (ebd. 38, 51) und diese wiederum mit Erfahrung im offenbar lebensweltlichen Sinne identifiziert: Programmatisch wird die „genetische Rückführung der prädikativen Evidenzen auf die nichtprädikative Evidenz, die da Erfahrung heißt“⁴², gefordert. Im Blick steht dabei „die Welt rein als Welt der Wahrnehmung“ (*Erfahrung und Urteil*.

56). Mit dieser (durchaus klassischen) erkenntnistheoretischen Orientierung fällt Husserl seiner im Begriff des lebensweltlichen Apriori formulierten wissenschaftstheoretischen Einsicht in den Rücken, sein Vorsprung gegenüber Kant, der ebenfalls an dieser Stelle auf Wahrnehmung rekurriert, schrumpft wieder zusammen.

Daß hier nicht in Randbereichen der Husserlschen Philosophie argumentiert wird, bestätigt auch die professionelle Husserlinterpretation. Dazu zwei Belege: (1) „In raising the problem of access to ‚reality‘ – in whatever sense the term is understood – we come to discern the preeminent role played by perceptual consciousness. On the one hand, it is required as an avenue of access to reality, it is in fact the only avenue. On the other hand, by its very nature, perceptual consciousness does yield that access“ (*Gurwitsch*, a.a.O. 42; vgl. Anm. 41). (2) „Wenn Husserl Gegenstandsbezug und Gegenstandsbildung in das vorprädikative Wahrnehmen hineinverlegt, muß er konsequenterweise das Wahrnehmen so verstehen, daß es dies zu leisten vermag. Und in der Tat: Wahrnehmen wird von Husserl als jenes wesentliche Moment der menschlichen Welterfahrung aufgefaßt, in dem Gegenstandsbezug und Gegenstandsbildung so erfolgen, daß sie für alle mögliche Gegenstandserkenntnis der Wissenschaft, die sich gemäß den prädikativen-logischen Urteilsformen vollzieht, die Grundlage bildet.“⁴³

Konsequent ist eine solche Auffassung keineswegs. Sie ist es nur, wenn man, in diesem Falle mit Husserl, allzu gutgläubig den erkenntnistheoretischen Verlegenheiten der Tradition folgt. Systematisch gesehen bieten sich durchaus andere – und von Husserl wohl auch selbst ursprünglich mit dem Begriff des lebensweltlichen apriori eingeschlagene – Wege (die Janssen, obwohl sie geeignet sind, Husserls wissenschaftstheoretische Einsichten voll zur Geltung zu bringen, nun wirklich „konsequenterweise“ kritisiert). Das Programm einer „wissenschaftlichen Erkenntnis“ der Lebenswelt, wie Husserl formuliert (Krisis. 126), insofern es sich weiterhin an die Aufgabe einer „eidetischen Deskription des universalen Apriori“, d.h. „einer in reinem Sinne möglichen Welt“ (*Formale und transzendente Logik*. 297, 296), orientiert (vgl. *Gurwitsch*, 58f.), droht jedenfalls den apriorischen Status des Begriffs der Lebenswelt im Fundierungssystem „objektiven“ Wissens wieder aufzulösen.

3.2 Aus Husserls Vorstellung, die Lebenswelt, selbst apriorischer Teil in einem Fundierungszusammenhang objektiven Wissens, könne selbst noch philosophisch hintergangen werden, insofern man sie zum Gegenstand „ontologischer“ Konstitutionsanalysen macht, läßt sich zweierlei lernen: (1) Die phänomenologische Analyse stößt, zumindest in dem hier relevanten wissenschaftstheoretischen Zusammenhang, mit ihrer eigenen Entdeckung, nämlich dem fundamentalen Charakter lebensweltlicher Orientierungen, an ihre eigenen Grenzen. Der Versuch, diese Grenzen in phänomenologischer Absicht zu überschreiten, hebt die mit dieser Entdeckung gewonnene Ein-

sicht wieder auf oder relativiert sie zumindest auf eine möglicherweise nur dem Phänomenologen irrelevante, nämlich wissenschaftstheoretische Einsichten von philosophischen Möglichkeiten wieder trennende Weise. Daraus folgt: (2) Es kann keine Ontologie der Lebenswelt geben, jedenfalls nicht so, daß dabei gleichzeitig die Einsicht in das Faktum eines lebensweltlichen Apriori in wissenschaftstheoretischen Fundierungszusammenhängen uneingeschränkt in Geltung bleibt.

Man muß also im Blick auf die Vorstellungen Husserls zwischen zwei Lebensweltbegriffen unterscheiden: einem ontologischen und einem begründungstheoretischen Begriff. Der ontologische Begriff, in dessen Richtung Husserls eigene Überlegungen zu gehen scheinen, faßt Lebenswelt als eine in gewissen Grenzen unveränderliche, jedenfalls „für sich bestehende“ Welt auf, die das Fundament für andere Welten, insbesondere wissenschaftliche Welten abgibt. Das wiederum läßt sich nur metaphorisch verstehen, weil ja in Fundierungszusammenhängen niemals die „ganze“ Lebenswelt als fundierender Teil auftritt, sondern dies nur für einzelne ihrer Elemente („Sonderwelten“) gilt,⁴⁴ nach Dingler etwa für „Grundfähigkeiten“ und normierte Handlungen. Wichtiger scheint deswegen auch bei einer ontologischen Konzeption der Lebenswelt zu sein (die auch in Heideggers Begriff des In-der-Welt-Seins vorliegt), daß sie eine „Philosophie der Lebenswelt“ ermöglicht, und selbstverständlich auch eine Soziologie der Lebenswelt. Gegen derartige Ausarbeitungen ist wiederum nichts zu sagen, nur muß man sich, wenn man sie unternimmt, klarmachen, daß damit nicht auch schon theoretisches Wissen begründet wird. Der Akzent liegt hier auf „begründet“. Die Rede von einem lebensweltlichen Apriori macht ja nur Sinn, wenn man dabei an die Aufbaubedingungen wissenschaftlichen Wissens denkt und solche Bedingungen auszeichnet, die theoretisch nicht mehr hintergangen werden können.

Wer eine „Philosophie der Lebenswelt“ schreibt, hat wohl weder das eine noch das andere im Sinn: weder eine apriorische Begründung theoretischen Wissens noch eine theoretische Begründung lebensweltlichen Wissens. Es soll hier auch Husserl nicht der Vorwurf gemacht werden, daß er beides wollte. Doch bleibt in seinen an die Rede von einem lebensweltlichen Apriori anschließenden Analysen zumindest unklar, welchen Status eine Ontologie der Lebenswelt eigentlich haben soll. Sollte so etwas wie eine theoretische Begründung lebensweltlichen Wissens gemeint sein (was die Rede von einer transzendentalen Konstitution der Lebenswelt immerhin nahelegt), so ist dies jedenfalls mit der Rede von einem lebensweltlichen Apriori nicht verträglich. Hier läge, für theoretische Fundierungszusammenhänge, gerade kein Apriori, sondern ein kontingentes Faktum vor. Mit anderen Worten: eine Ontologie der Lebenswelt im allgemeinen Sinne einer Philosophie der Lebenswelt ist möglich (seit Heideggers *Sein und Zeit* auch wirklich), aber sie befaßt sich mit den „alltäglichen“ Weisen und Orientierungen des In-der-Welt-Seins, nicht mit einem begründungstheoretischen Apriori. Daß Elemente eines solchen Apriori auch hier berührt werden können, konstituiert

noch keinen Fundierungszusammenhang zwischen einer Philosophie der Lebenswelt und einer begründungsorientierten Wissenschaftstheorie. Wer das dennoch meint, überschätzt womöglich die Reichweite allgemeiner philosophischer Reflexionen.

Im Gegensatz zum ontologischen Begriff der Lebenswelt zielt der begründungstheoretische weder auf eine Analyse lebensweltlicher Orientierungen im weiteren Sinne, noch faßt er Lebenswelt als die unterste (und insofern fundamentale) Stufe eines stufenförmigen Aufbaus der Wirklichkeit auf. Das lebensweltliche Apriori im begründungstheoretischen Sinne impliziert daher auch keine ausgearbeitete Philosophie der Lebenswelt. Gesucht sind vielmehr lediglich diejenigen vor-theoretischen Elemente, die im Sinne eines methodischen Aufbaus als apriorische Voraussetzungen in die Theorienbildung (Husserl: „objektives Apriori“) eingehen bzw. als solche rekonstruierbar sind. Rekonstruierbarkeit wird dabei nicht als etwas Beliebiges verstanden, etwas, das man tut oder läßt, sondern als etwas, das sich als ein methodisches Postulat gegenüber Sprach- und Wissenschaftskonstruktionen formulieren läßt. Anders ausgedrückt: Maßgebend für die Ausarbeitung eines lebensweltlichen Apriori in theoretischen Fundierungszusammenhängen ist allein die (von Husserl zunächst ebenso wie heute von der konstruktiven Wissenschaftstheorie vertretene) Einsicht, daß unsere wissenschaftlichen Konstruktionen – wenn man sie nicht, etwa nach Poppers Empfehlungen, im Sinne eines „Anfangs von oben“, d. h. eines Anfangs inmitten komplexer Theoriesprachen, mißverstehen will – auf elementaren Orientierungen basieren, die durch diese Konstruktionen selbst nicht begründet werden können, die also in methodischer Weise nicht hintergebar sind. Zu diesen Orientierungen gehören z. B. sowohl sich in normierbaren Handlungen ausdrückende Fähigkeiten (die man nicht mit dem ungeordneten Katalog von „Grundfähigkeiten“ bei Dingler identifizieren muß) als auch, wenn nicht schon als eine Form des Handelns begriffen, die elementare Prädikation.

Was in einem wissenschaftstheoretisch relevanten Sinne zur Lebenswelt gehört, fördert daher auch nicht eine Philosophie der Lebenswelt, die sich auch doch als Ontologie zu verstehen sucht, zutage, sondern die wissenschaftstheoretische Arbeit selbst, insofern sie der Idee eines begründeten oder methodischen Aufbaus der Theorienbildung folgt. Man könnte auch sagen, daß sich das lebensweltliche Fundament der Theorienbildung in dieser selbst „zeigt“ (wenn vielleicht auch nur dem begründungsorientierten Auge), nicht aber in einer phänomenologischen Analyse der Lebenswelt, die von sich aus gar nicht deutlich zu machen vermag, was hier für den begründeten Aufbau wissenschaftlicher Theorie und Empirie relevant ist und was nicht, d. h., was die Rolle eines Apriori in diesem Aufbau spielt. Möglicherweise war es daher auch diese ganz andere (ebenso für Heideggers Analysen charakteristische) philosophische Optik, die Husserl über die Feststellung eines lebensweltlichen Apriori wissenschaftlicher Theorie und Empirie in transzendentalphilosophischer Absicht

hinausgehen ließ. Daß dabei, bei Husserl selbst wie in der phänomenologischen Tradition, die Ausarbeitung eines lebensweltlichen Apriori wieder in Gefahr gerät, selbst zu einem kontingenten, theoretisch (nämlich philosophisch) hintergehbaren Faktum zu werden, wurde schon erwähnt.

Es bleibt zu bemerken, daß kein einfacher Schritt von elementaren lebensweltlichen Orientierungen zur wissenschaftlichen Theorie und Empirie führt. Dies wäre nur wieder der Weg der aristotelischen Physik, von dem zum ersten Mal und für die weitere Entwicklung definitiv Galilei mit seinem Begriff der Erfahrung als Konstruktion abgewichen ist. Vielmehr muß man sich, jedenfalls im Falle empirischer Theorien, die Schrittfolge so denken, daß auf der Basis elementarer lebensweltlicher Orientierungen zunächst eine Prototheorie der Meßverfahren entwickelt wird, die ihrerseits dann den von Meßverfahren abhängigen Aufbau wissenschaftlicher Theorie und Empirie erlaubt. Das heißt: Auf der Basis eines lebensweltlichen Apriori baut sich zunächst ein meßtheoretisches Apriori auf, mit dem allererst die Maßstäbe für die die Objektivität einer messenden (empirischen) Theorie sichernden Meßverfahren zur Verfügung gestellt werden können. Man spricht daher auch im Hinblick auf die in der konstruktiven Wissenschaftstheorie vorgelegten Konstruktionen von einem dreistufigen Aufbau der erfahrungswissenschaftlichen Praxis nach dem Muster der Physik.⁴⁵

3.3 Die Bemerkung, daß nicht eine Philosophie der Lebenswelt, sondern nur die wissenschaftstheoretische Arbeit selbst ein wissenschaftstheoretisch relevantes lebensweltliches Apriori zutage fördert, könnte so mißverstanden werden, als hätte auf diesem Felde die Philosophie nichts mehr zu suchen. Dies ist jedoch keineswegs der Fall. Auch wenn sich erst in einem methodischen Aufbau wissenschaftlicher Theorie und Empirie im engeren Sinne zeigen muß, welcher Art das lebensweltliche Apriori ist, so lassen sich doch einige allgemeine Strukturen angeben, die als Elemente dieses Apriori gelten dürfen. Tatsächlich sind derartige Elemente im Rahmen einer auf eine elementare Unterscheidungspraxis bezogene *Prädikationstheorie* und einer auf eine elementare Herstellungspraxis bezogene *Poiesistheorie* rekonstruierbar. Ich habe dies an anderer Stelle deutlich zu machen versucht⁴⁶ und will hier nur das Wesentliche wiederholen.

Zu einem elementaren Wissen und Können, auf das auch ein theoretisches Wissen, d.h. wissenschaftliche Theorie und Empirie, in seinem methodischen Aufbau angewiesen bleibt, gehört in erster Linie die Beherrschung von Unterscheidungen, das Unterscheidungen-Treffen. Unterscheidungen und die Handlung des Unterscheidens konstituieren eine vor-theoretische, eben lebensweltliche Praxis, die ihrerseits durch ineinandergreifende Lehr- und Lernsituationen charakterisierbar ist. In diesen Situationen werden einfache Sprachhandlungen wie das Unterscheiden ebenso *pragmatisch* beherrscht und kontrolliert wie z.B. auch sprachfreie Orientierungshandlungen, etwa

das räumliche Sehen. Die *Normierung* einer faktischen Unterscheidungspraxis beliebiger Komplexität durch eine methodisch ins Werk gesetzte Einführungspraxis (Rede-einführungspraxis) führt zu einer Rekonstruktion des mit dieser Praxis gegebenen Unterscheidungs-wissens, eingeschlossen die Rekonstruktion elementarer Begründungshandlungen wie die argumentative Sicherung von Elementaraussagen, durch die bereits erste einfache Geltungsfragen beantwortet werden. Umgekehrt setzt jedes theoretische Wissen eben diese elementare Praxis des Unterscheidens, Unterscheidungen-Verwendens und des Argumentierens für oder gegen unterscheidungsabhängige Behauptungen schon voraus. Es gibt keinen „Anfang“ einer begründenden Rede, der sich außerhalb von Unterscheidungen stellen könnte, und daher auch keinen „Anfang“ theoretischer Rede, der auf eine Normierung elementarer Sprachhandlungen und der mit diesen Sprachhandlungen verbundenen elementaren Begründungshandlungen verzichten könnte. Dies gilt natürlich auch für einen definitorischen oder axiomatischen Aufbau.

Mit anderen Worten: Theoretische Zusammenhänge basieren auf einem elementaren Unterscheidungs- und Orientierungswissen, methodisch formuliert: auf dem mit der elementaren Prädikation bzw. den dieser zugeordneten Elementaraussagen und ihren logischen Verknüpfungen gegebenen Wissen. Dem genetischen Primat eines lebensweltlich zur Verfügung stehenden Unterscheidungs- und Orientierungswissens korrespondiert der logische Primat der elementaren Prädikation vor theoriebildenden komplexen Aussagen und den in diesem Zusammenhang Anwendung findenden spezielleren Beweis- und Begründungsverfahren. Da das theoretische Wissen daher auch die elementare Prädikation weder zu erklären noch zu begründen vermag, ohne selbst schon von ihr Gebrauch zu machen, und da es ferner keine, auch keine apriorische Begründung einer Theorie geben kann, in die nicht selbst schon jene vor-theoretische Unterscheidungs- und Orientierungspraxis als ein apriorischer Bestandteil Eingang gefunden hätte, stellt die elementare Prädikation erkenntnistheoretisch formuliert ein Apriori jeglicher Erkenntnis und jeglichen Wissens dar. Dieses Apriori, das Teil des lebensweltlichen Apriori im dargestellten Sinne ist, sei das *Unterscheidungsapriori* genannt.

Das Unterscheidungsapriori setzt im übrigen keinerlei „naturgeschichtliche Konstanzannahmen“ voraus, wie von phänomenologischer Seite eingewendet wurde.⁴⁷ Es wird ja lediglich festgestellt, daß das Unterscheiden ein Apriori, und zwar ein lebensweltliches Apriori wissenschaftlicher Theorie und Empirie ist. Solange wir faktisch theoretischen Geschäften nachgehen, brauchen wir uns über unsere Naturgeschichte keine Sorgen zu machen. Sollte diese sich zu Ungunsten unserer theoretischen Praxis ändern, der Mensch in das Reich der Fische zurückkehren, macht schließlich auch die Rede von einem lebensweltlichen Apriori keinen Sinn mehr.

Nun genügt die Feststellung eines Unterscheidungsapriori allein noch nicht, um den Aufbau insbesondere empirischer Theorien an der Basis methodisch vollständig zu erfassen. Es würde übersehen, daß eine empirische Theorie wie etwa die Physik nicht nur aus sprachlichen Normen besteht, die hinsichtlich ihrer Fundierung in einem elementaren Unterscheidungs- und Orientierungswissen prinzipiell über eine Argumentationspraxis kontrolliert werden. Voraussetzung einer solchen Theorie ist weiterhin ein besonderes *Herstellungswissen*, von dem empirische Theorien in ihrem apparativen bzw. experimentellen Aufbau Gebrauch machen. Dieses Herstellungswissen ist nicht, jedenfalls in der Regel nicht argumentativ gewonnen. Mit einem argumentativ über einer elementaren Unterscheidungs- und Herstellungspraxis gewonnenen Wissen teilt es jedoch wiederum die Eigenschaft, nicht selbst schon theoretisches Wissen zu sein. Hier handelt es sich vielmehr um ein Wissen, das sich in elementaren Handlungszusammenhängen herstellender Art noch vor jeder theoretischen Beherrschung solcher Zusammenhänge (in einer technischen Praxis) bildet. Beispiele sind die Herstellung und Verwendung einfacher Werkzeuge wie Hammer und Keil, das Formen natürlicher Materialien wie Holz und Ton sowie das Bauen in seinen elementaren Formen, etwa als Aufeinanderschichten und Überbrücken. Diese Beispiele mögen gewollt archaisch wirken – Tatsache ist, daß jede technische Praxis, d. h. die Konstruktion und Verwendung einfacher wie komplizierter Maschinen, auch in ihrer modernen, durch theoretisches Wissen bestimmten Form auf dieses elementare Herstellungsvermögen und das sich in ihm ausprägende Herstellungswissen angewiesen bleibt. Das gilt selbst hinsichtlich des für eine technische Praxis zentralen Kausalwissens, sofern nur derjenige, der selbst in konkreten Handlungszusammenhängen gelernt hat, Folgen von Handlungen und handlungsunabhängigen Geschehnissen orientierungsmäßig in Rechnung zu stellen, wissen kann, was ein „kausaler Zusammenhang“ ist.

Noch einmal anders ausgedrückt: Das in Form einer empirischen Theorie gegebene empirische Wissen ist seinem methodischen Aufbau nach nicht nur an ein vor-theoretisches Unterscheidungs- und Orientierungswissen, sondern auch an ein vor-theoretisches Herstellungswissen, in diesem Falle die handwerklich gelingende Praxis der Geräteherstellung, gebunden. In Analogie zur Rede von einem Unterscheidungsapriori sei deshalb vorgeschlagen, von einem *Herstellungsapriori* als weiterem Teil des lebensweltlichen Apriori zu sprechen. Dieses Herstellungsapriori läßt sich dann, wie schon erwähnt – z. B. im Falle der Physik auf dem Wege einer Theorie der Längen-, Zeit- und Massenmessung, für die der gleiche Fundierungszusammenhang mit einer elementaren Unterscheidungs- und Herstellungspraxis in Anspruch genommen wird –, zu einem meßtheoretischen Apriori ausarbeiten.

Worauf es in der konkreten wissenschaftstheoretischen Ausarbeitung dieser abstrakten philosophischen Analyse eines lebensweltlichen Apriori ankommt, ist, die

angeführten Fundierungselemente, zumindest unter einer Rekonstruktionsperspektive, auch explizit zu machen. Das heißt: Es soll nicht nur festgestellt werden, daß wissenschaftliche Konstruktionen „irgendwie“ auf einem lebensweltlichen Fundament aufruhren; dieses Fundament soll vielmehr explizit in wissenschaftliche Konstruktionen einbezogen werden. Hinsichtlich der Berücksichtigung des Unterscheidungs- und Herstellungsapriori führt das zu folgendem (an aristotelische Normierungen erinnernden) *begründungstheoretischen Imperativ*: Bilde in deinen Sprach- und Wissenschaftskonstruktionen (in Theorie, Empirie und der Rede von abstrakten Gegenständen) einen Konstitutions- und Geltungszusammenhang, dessen Basis stets ein lebensweltliches Apriori, eingeschlossen in pragmatischen Strukturen (lebensweltlichen Unterscheidungs- und Herstellungsstrukturen), ist.⁴⁸ Bezogen auf ein Unterscheidungsapriori folgt aus diesem begründungstheoretischen Imperativ z. B. die Bedingung, daß terminologische Systeme in endlich vielen Schritten auf exemplarische Bestimmungen, d. h. exemplarisch eingeführte Prädikatoren, zurückführbar sein müssen. Andernfalls fände in Wahrheit (wegen des dann anlaufenden unendlichen terminologischen Regresses) keine Erläuterung von Prädikatoren statt.

Im Anschluß an Husserlsche Intentionen läßt sich daher auch von einem *transzendentalen* Status des Unterscheidungs- und Herstellungsapriori sprechen. Ist es doch eine transzendente Einsicht, daß theoretische Mittel ihre eigene, hier als lebensweltlich ausgezeichnete Basis nicht begründen können. Das gilt auch noch einmal für eine phänomenologische Sicht der Dinge. Ein lebensweltliches Apriori, auf das sich die prädikativen und konstruktiven Akte in der wissenschaftlichen Theorienbildung beziehen, läßt sich weder begründen noch beschreiben, es bringt sich vielmehr im aristotelischen Sinne als ein Können immer schon zur Geltung.

Anmerkungen

- 1 P. Lorenzen, „Methodisches Denken“, in: *Ratio* 7 (1965),2; ferner in: Ders., *Methodisches Denken*, Frankfurt am Main 1969, 1974, S. 26.
- 2 H. Dingler, *Die Grundlagen der Physik*. Synthetische Prinzipien der mathematischen Naturphilosophie, Berlin/Leipzig 1921, S. 114.
- 3 Ders. *Physik und Hypothese*. Versuch einer induktiven Wissenschaftslehre nebst einer kritischen Analyse der Fundamente der Relativitätstheorie, Berlin/Leipzig 1921, S. 114.
- 4 Ders., *Aufbau der exakten Fundamentalwissenschaft*, Hrsg. von P. Lorenzen, München 1964, S. 35.
- 5 Zur Darstellung und Kritik der wissenschaftstheoretischen Konzeption Dinglers, soweit diese begründungstheoretische Fragen betreffen, vgl. K. Lorenz/J. Mittelstraß, *Die methodische Philosophie Hugo Dinglers*. Einleitung in: H. Dingler: *Die Ergreifung des Wirklichen*, Kapitel I-IV, Frankfurt am Main 1969, S. 7, 55; ferner J. Mittelstraß, Wider den Dingler-Komplex, in: ders., *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1974, S. 84, 105, 230, 234.
- 6 W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Berlin 1991/9, Stuttgart 1973⁶, Hrsg. mit einer Einleitung von M. Riedel, Frankfurt am Main 1970, S. 158.

- 7 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1954, 1962², 1975 (*Husserliana*. VI), S. 143 (im folgenden zitiert als *Krisis*).
- 8 „Nur durch Rekurs auf dieses, in einer eigenen apriorischen Wissenschaft zu entfaltende Apriori können unsere apriorischen Wissenschaften, die objektiv-logischen, eine wirklich radikale, eine ernstlich wissenschaftliche Begründung gewinnen“ (*Krisis*, S. 144).
- 9 *Krisis*, S. 142. In diesem Zusammenhang spricht Husserl auch vom „doppelt fungierenden Verstand“; *Krisis*, S. 106; vgl. *Krisis*, S. 97 und Erste Philosophie (1923/24) I (Kritische Ideengeschichte). Hrsg. von R. Boehm, Den Haag 1956 (*Husserliana*. VII). Beilage XXI, S. 399: „Die Welt (des) empirischen Verstandes birgt ... den reinen Verstand gleichsam als form in sich“.
- 10 Vgl. *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*. Erweiterte Wiedergabe der Gedanken eines Vortrages zur Kant-Feier der Universität freiburg am 1. Mai 1924, in: E. Husserl: *Erste Philosophie*. (1923/24). S. 230-287, hier 232. Auf ein noch früheres Auftreten (1920 oder 1917/1918 in Beilage XIII zu den *Ideen II (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. II. Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution, hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1952 (*Husserliana* IV), S. 375 weist R. Welter hin (*Der Begriff der Lebenswelt*. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt, München 1986 (Übergänge 14), S. 79). Welters Arbeit enthält detaillierte Analysen zur Husserlschen Welt- und Lebensweltterminologie sowie zu deren Rezeptionsgeschichte in philosophischen, soziologischen und wissenschaftstheoretischen Aspekten. Dabei werden sowohl der systematische Zusammenhang verschiedener Weltbegriffe mit den phänomenologischen Programmteilen Husserls als auch Möglichkeiten einer methodischen Isolierung zugunsten begründungstheoretischer Konzeptionen berücksichtigt.
- 11 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. II (1921-1928). Hrsg. von I. Kern, Den Haag 1973 (*Husserliana*. XIV). S. 396 f.
- 12 E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925, hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1962, 1968² (*Husserliana*. IX), S. 64, vgl. S. 58 („Die eine Welt ... ist ursprünglich gegeben als die schlichte Erfahrungswelt, also die von uns geradezu und unmittelbar wahrgenommene in ihrer Gegenwart und als wahrgenommen-gewesene und wiedererinnerte hinsichtlich ihrer Vergangenheit“). Der „doppelt fungierende Verstand“ (vgl. Anm. 9) hat hier die Form einer „vorlogischen Vernunft der Erfahrung“, siehe *Erste Philosophie*, (1923/24) II. (Theorie der phänomenologischen Reduktion). Hrsg. von R. Boehm, Den Haag 1959 (*Husserliana*, VIII) S. 262. Dies gewinnt jedoch als Leistung der transzendentalen Subjektivität erst in der *Krisis*-Schrift ihre konstitutive Rolle für den Lebensweltbegriff.
- 13 R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig 1891, 1927².
- 14 *Krisis*, S. 51. Mit dieser Einsicht verbindet sich zugleich die Aufgabe, das lebensweltliche Apriori *verständlich* zu machen („Wie ist die naive Selbstverständlichkeit der Weltgewißheit, in der wir leben, und zwar sowohl der Gewißheit der alltäglichen Welt als die der gelehrten theoretischen Konstruktionen aufgrund dieser alltäglichen Welt, zu einer Verständlichkeit zu bringen?“; *Krisis*, S. 99).
- 15 Zum sachlichen Zusammenhang der entsprechenden Analysen Husserls und Heideggers vgl. C.F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung*. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers, Bonn 1974, S. 243 ff.
- 16 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*. Untersuchung zur Genealogie der Logik. Hrsg. von L. Landgrebe, Prag 1939, Hamburg 1948, 1972² (mit Nachwort und Register von L. Eley). S. 42f.
- 17 Ebd., S. 38. Vgl. *Krisis* 461. Beilage XVII: „Die Lebenswelt ist die ständig vorgegebene, ständig und im voraus seiend geltende, aber nicht geltend aus irgendeiner Absicht, Thematik, nach irgendeinem universalen Zweck. Jeder Zweck setzt sie voraus, auch der universale Zweck, sie in wissenschaftlicher Wahrheit zu erkennen, setzt sie voraus ...“.
- 18 *Krisis*, S. 158; vgl. *Krisis*, S. 134 („Konkrete Lebenswelt ... zugleich für die ‚wissenschaftlich wahre‘ Welt der gründende Boden und zugleich in ihrer eigenen universalen Konkretion sie befassend“) und S. 124 (die vorgegebene gemeinsame Welt als „Geltungsboden“ der Wissenschaft). R. Welter expliziert drei Bedeutungen von Lebenswelt als „Boden“ begründeter Wissenschaft, nämlich 1) als „lebensweltliches Apriori“ „schon vorwissenschaftlich erfahrungskonstitutiver Verstandeskategorien“, S. 2) als „normative Basis für die Wissenschaftspraxis in den Bedürfnissen und Interessen einer Gesellschaft“ und 3) als „sozio-historisch-

faktische Basis wissenschaftlicher Praxis in den *genetisch* aufzuschlüsselnden Grundorientierungen derjenigen UW („Umwelt“), in der sie jeweils entstanden ist“ (op.cit. 1986, S. 102 ff). Zur Verbindung von historischen und Lebensweltanalysen bei Husserl vgl. L. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh 1968; ders. „Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins“, in: *Phänomenologie und Marxismus*, II (Praktische Philosophie), hrsg. von B. Waldenfels/J.M. Broekman/A. Pazanin, Frankfurt am Main 1977, S. 13-58; P. Janssen, *Geschichte und Lebenswelt*. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk, Den Haag 1970; E. Ströker, „Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk“, in: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, hrsg. von E. Ströker, Frankfurt am Main 1979, S. 107-123.

19 E. Husserl, op.cit. 1948, S. 44; vgl. *Krisis*, S. 133 („Das Wissen von der objektiv-wissenschaftlichen (Welt) ‚gründet‘ in der Evidenz der Lebenswelt“) und S. 127 (Lebenswelt als „Untergrund“ der „wissenschaftlichen Erkenntnis“, ihre „vorlogischen Geltungen“ begründen die „logischen“, die „theoretischen Wahrheiten“). Die Lebenswelt wird damit nach Husserl zur „letztbegründenden“ Instanz der „Wissenschaftlichkeit“ (*Krisis*, S. 127), nicht mehr, wie noch in den Cartesianischen Meditationen (129), ein cartesianisches „ich denke“ (vgl. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Den Haag 1963² (Husserliana. I). Zur Idee einer Letztbegründung im terminologischen Anschluß an Husserl vgl. C.F. Gethmann, „Letztbegründung“, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, II. hrsg. von J. Mittelstraß, Mannheim/Wien/Zürich 1984, S. 595-598. Auf Schwierigkeiten, die in der Husserlschen Konzeption mit der Unterscheidung zwischen einem engeren und einem weiteren Begriff von Lebenswelt (Lebenswelt als „Boden“ wissenschaftlicher Welten und als Inbegriff aller Welten, also auch der wissenschaftlichen) zusammenhängen, macht U. Claesges aufmerksam („Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff“, in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern, hrsg. von U. Claesges und K. Held, Den Haag 1972, S. 85-101).

20 Ich greife dabei auf eine vorbereitende ausführlichere Darstellung aus dem Jahre 1977 zurück: J. Mittelstraß, „Erfahrung und Lebenswelt. Historische Bemerkungen zu einer systematischen Frage“, in: *Theoria cum praxi*. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert. Akten des III. Internationalen Leibniz-Kongresses (Hannover, 12.-17. November 1977). I. Theorie und Praxis, Politik, Rechts- und staatsphilosophie. Wiesbaden 1980 (Studia Leibnitiana Supplementa. XIX), S. 69-84.

21 *An.pr.* A 30.46a17-22. Zum systematischen Zusammenhang der Aristotelischen Unterscheidung zwischen Erfahrung und Beweis mit der modernen Unterscheidung zwischen Forschung und Darstellung (K. Lorenz, „The Concept of Science. Some Remarks on the Methodological Issue „Construction“ versus „Description“ in the Philosophy of Science, in: *Transcendental Arguments and Science*. Essays in Epistemology, Hrsg. von P. Bieri, R.P. Horstmann und L. Krüger, Dordrecht/Boston/London 1979, S. 177-190, vgl. J. Mittelstraß, „Forschung, Begründung, Rekonstruktion. Wege aus dem Begründungsstreit“, in: *Rationalität*. Philosophische Beiträge, hrsg. von H. Schnädelbach, Frankfurt am Main 1984, S. 117-140, hier 118 ff.

22 Vgl. Guidobaldo del Monte, *Mechanicorum libri VI*. Pesaro 1577, Praefatio.

23 Ders., „Le mecaniche“ (1953, überarbeitet 1600), in: *Le Opere die Galileo Galilei*. Edizione Nazionale, I XX, Florenz 1890, 1909. I. S. 155 f. (im folgenden zitiert als: Ed. Naz mit römischer Band- und arabischer Seitenzahl).

24 Zu dieser Unterscheidung vgl. J. Mittelstraß, „Metaphysik der Natur in der Methodologie der Naturwissenschaften. Zur Rolle phänomenaler (Aristotelischer) und instrumentaler (Galileischer) Erfahrungsbegriffe in der Physik“, in: *Natur und Geschichte* (XX. Deutscher Kongreß für Philosophie, Kiel 8. 12 Oktober 1972), Hrsg. von K. Hübner und A. Menne, Hamburg 1973, S. 63-87.

25 G. del Monte, „Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo“ (1632) II. *Ed. Naz* VII. S. 234.

26 Ders., „Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze“ (1638) III. *Ed. Naz*. VIII, S. 197 (dt. „Unterredungen und mathematische Demonstrationen über zwei neue Wissenszweige, die Mechanik und die Fallgesetze betreffend“ I-III. Leipzig 1890, 1891, repr. (in 1 Bd.) Darmstadt 1964, S. 147).

27 I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, London 1726³, S. 389.

- 28 Ders., *Opticks or a Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light*, London 1704, 1730⁴.
- 29 Brief vom 28. März 1713 an R. Cotes, in: *Correspondence of Sir Isaac Newton and Professor Codes*. Including Letters of Other Eminent Men ... hrsg. von J. Edleston, London 1850, 154 f.
- 30 In diesem Zusammenhang ist auch die Bacon-Renaissance im 17. und 18. Jahrhundert eine Erfindung der Newton-Rezeption, angeführt durch H. Pemberton (*A View of Sir Isaac Newton's Philosophy*, London 1728, Einleitung). Zur Dokumentation dieser Erfindung vgl. J. Mittelstraß, „Die Galileische Wende. Das historische Schicksal einer methodischen Einsicht“, in: *Philosophie und Wissenschaft* (IX. Deutscher Kongreß für Philosophie, Düsseldorf 1969), hrsg. von L. Landgrebe, Meisenheim 1972, 297 ff.
- 31 *Philosophiae naturalis principia mathematica*, London 1687. XIII (Praefatio ad Lectorem).
- 32 Vgl. dazu F. Kambartel, *Erfahrung und Struktur*. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus, Frankfurt am Main 1968, 1976, S. 50 ff.
- 33 Vgl. D. Hume, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), II, 9 § 1. (hrsg. von A.C. Fraser, Oxford 1894 (repr. New York 1959). I, S. 183; II, 12 § 1 (Fraser, I, S. 213); II, 1 § 25 (Fraser, I, 143).
- 34 Im Vorwort der *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704).
- 35 Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 147 (die Kategorien liefern „vermittelt der Anschauung ... keine Erkenntnis von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, d.i. sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis. Diese aber heißt Erfahrung“).
- 36 Ders., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783) § 22 Anm. (Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main, Darmstadt 1956, 1964, III, S. 172; im folgenden zitiert als: *Werke*).
- 37 Ders., *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), Vorrede (*Werke*, V, S. 17).
- 38 Vgl. G. Prauss, *Erscheinung bei Kant*. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1971, S. 101 ff.
- 39 *Krisis*, S. 176 ff; vgl. *Phänomenologische Psychologie*, op.cit. 1925 (Husserliana. IX), S. 54 ff. Husserl betont ausdrücklich, „daß es bei der Entstehung der Lebenswelt als theoretisches Thema (nämlich der der objektiven Wissenschaft als Selbstverständlichkeit vorgegebenen Welt) nicht sein Bewenden haben kann“ (*Krisis*, S. 463, Beilage XVIII). Mit dem Hinweis auf eine „Universalität von Aufgaben“ (ebd.) wird im Sinne des phänomenologischen Programms daran erinnert, daß das Apriori der Lebenswelt nur „eine ‚Schicht‘ im universalen Apriori der Transzendentalität ist“ (*Krisis*, S. 177).
- 40 P. Janssen, *Edmund Husserl*. Einführung in seine Phänomenologie, Freiburg/München 1976, S. 137.
- 41 Auch für A. Gurwitsch bringt das alles keine Probleme; fast beiläufig formuliert er: „there arises the idea of an ‚ontology of the life-world‘, an apriori science of the universal structures of the perceptual world, a science whose objective is the systematic description of the categorial constitution of that world“ (A. Gurwitsch, „Problems of the Life-World“, in: *Phenomenology and Social Reality*. Essays in Memory of Alfred Schütz. Hrsg. von M. Natanson, Den Haag 1970, S. 58). Hier, wie schon bei Husserl, bleibt neben vielem anderen systematisch unklar, wieso eine „Ontologie der Lebenswelt“ selbst einen apriorischen Status haben bzw. eine „apriorische Wissenschaft“ sein soll.
- 42 E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft (1929), hrsg. von P. Janssen, Den Haag 1974 (Husserliana. XVII). S. 217.
- 43 P. Janssen, „Die Problematik der Rede von der Lebenswelt als Fundament der Wissenschaft“, in: E. Ströcker, op.cit. 1979, S. 66 f. Entsprechend heißt es bei Janssen an anderer Stelle: „Zu verfolgen, wie sich die Welt als wahrnehmbarer Dingzusammenhang aufbaut, ist eine erste große Aufgabe für die Lebensweltwissenschaft“ (*Edmund Husserl*, S. 138).
- 44 Vgl. U. Claesges, op.cit. 1979, 88ff.
- 45 Vgl. F. Kambartel, „Wie abhängig ist die Physik von Erfahrung und Geschichte? Zur methodischen Ordnung apriorischer und empirischer Elemente in der Naturwissenschaft“, in: *Natur und Geschichte* (X. Deutscher Kongreß für Philosophie, Kiel 8. – 12. Oktober 1972), hrsg. von K. Hübner und A. Menne, Hamburg 1973, S. 158 ff; ferner J. Mittelstraß, „Historische Analyse und konstruktive Begründung“, in: *Konstruktionen versus Positionen*. Beiträge zur Diskussion um die Konstruktive Wissenschaftstheorie, I II, hrsg. von K. Lorenz, Berlin/New York 1979. II (Allgemeine Wissenschaftstheorie), S. 69 ff.

46 *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1974, S. 56, 83, 221, 229 (Kap. 3: „Erfahrung und Begründung“); dazu die in Anm. 45 aufgeführte Arbeit.

47 P. Janssen, „Die Problematik der Rede von Lebenswelt als Fundament der Wissenschaft“, in: E. Ströcker, op.cit. 1979, S. 59. Kritisch dazu jetzt auch R. Welter, op.cit. 1986, S.195 f.

48 Als „Imperativ der Rekonstruktion“ und verbunden mit der Analyse einer transzendentalen Pragmatik bei Kant weiter ausgeführt in meiner Arbeit: „Über ‚transzendental‘“, in: *Bedingungen der Möglichkeit. „Transcendental Arguments“ und transzendentales Denken*, hrsg. von E. Schaper und W. Vossenkuhl, Stuttgart 1984, S. 158-182. Daß Basis eines Konstitutions- und Geltungszusammenhangs stets ein lebensweltliches Apriori sein soll, ist nicht im Sinne einer exklusiven Auszeichnung eines bestimmten Apriori gemeint, sondern läßt die Möglichkeit alternativer Fundierung offen.

gewidmet: Paul Lorenzen zum 70. Geburtstag, aus: C.F. Gethmann (Ed.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn (Bouvier Verlag) 1991.

0. Einleitung: Vorbild Naturwissenschaften?

Wie weit der Vorbildcharakter der Naturwissenschaften in Sachen Rationalität nicht nur in Populärmeinungen, sondern selbst in angesehenen philosophischen Schul- und Positionsbestimmungen geht, zeigt die Bezeichnung „Kritischer Rationalismus“ durch K. Popper¹. Seine Analyse der Physik, genauer des Spezialproblems, wie allgemeine Hypothesen mit experimentellen Einzelerfahrungen logisch zusammenhängen, tragen den Grundgedanken des Falsifikationismus, und dieser ist es, der dann auf praktisch alle erkenntnistheoretischen und ethischen Begründung ausgedehnt wurde und den Anspruch auf kritische Rationalität begründen sollte. Und Poppers Erfolg lag nicht zuletzt darin, daß sich die meisten Naturwissenschaftler in seiner Philosophie wiederfanden.

Auch die historische Relativierung der Popperschen Philosophie durch Th. S. Kuhn² hat – nach Mehrheitenmeinungen – dem Vorbildcharakter der Naturwissenschaften wenig geschadet. Geringe historische und systematische Genauigkeit bei der Betrachtung klassischer Beispiele von Paradigmenwechseln (wie dem Bruch vom ptolemäischen zum kopernikanischen Weltbild, von der klassischen zur relativistischen und von der deterministischen zur Quantenphysik) haben die Auffassung begünstigt, es lohne sich, Rationalität im Vorbild der Naturwissenschaften zu suchen. Die Inflation der Selbstdiagnose „Paradigmenwechsel“ in den Sozial- und Geisteswissenschaften belegt dies ebenso wie ein Heer von Wissenschaftstheoretikern und Philosophen, die sich nun Problemen der Analyse und Deskription naturwissenschaftlicher Revolutionen widmeten.

Nachdem der Theaterdonner um die hausgemachten Probleme des Logischen Empirismus und des Kritischen Rationalismus mit der Rationalität der Naturwissenschaften³ verhallt war (Probleme, die sich aus der frei gewählten Beschränkung auf die Mittel der „Logischen Rekonstruktion“ von Theorien und einen erkenntnistheoretisch ungeklärten Empirismus ergaben), bietet sich etwa folgendes Bild: Auf der einen Seite greift eine „Naturalisierung“ von Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie um sich, auf der anderen Seite finden immer differenziertere „Relativismen“ ihr Publikum.

Der Naturalismus zeigt sich z. B. in einer (nun schon naturwissenschaftliche Disziplinen übergreifenden) Form darin, daß mit informationstheoretischen⁴ bzw. mit systemtheoretischen⁵ Mitteln der Unterschied von natürlich (oder naturgesetzlich) und kulturell (oder technisch) unkenntlich gemacht oder gelegnet wird. Da redet alle wissenschaftliche und Laienwelt von der Sprache der Moleküle, vom genetischen

Code, von der Information im selben Status wie Stoff und Energie, von der Evolution der Moleküle bis zu der des menschlichen Geistes, von der Selbstorganisation erwärmter Flüssigkeiten bis zu der neuronaler Erregungsmuster oder menschlicher Gesellschaften. All diese Sprechweisen sind nicht etwa nur ein modischer Jargon, sondern Programme⁶. Sie entziehen aber dem Naturwissenschaftler die begriffliche Möglichkeit, sein eigenes Forschen und Kommunizieren von Resultaten, also die Naturwissenschaften als Bereich menschlicher Handlungen von deren Objektbereich zu unterscheiden. Semantische und Wahrheitsfragen fallen dieser Naturalisierung zum Opfer, so daß der Naturalist bei sprachlicher Explikation seines naturalistischen Programms immer mehr zu wissen beanspruchen muß, als Menschen vernünftigerweise wissen können. Die Entdeckung des Beobachters in der Wissenschaft⁷, von der speziellen Relativitätstheorie angestoßen und im quantenphysikalischen Meßprozeß zu einem methodologischen Hauptproblem der Leitdisziplin Physik geworden, im Radikalen Konstruktivismus zum Kernbegriff eines biologistischen Erklärungsanspruchs gemacht und in erkenntnistheoretischen Ansprüchen biologischer Evolutionstheorien, aber auch anderer empirischer Kognitionswissenschaften de facto naiv eingenommen, definiert den gottähnlichen Blickwinkel des Naturwissenschaftlers, der das Ganze der Natur unbeeindruckt von kulturhistorischen Kontingenzen (wie z. B. der Fächereinteilung der Naturwissenschaften mit ihren verschiedenen Aufgaben, Methoden und faktischen Rationalitätsstandards) betrachtet – und bekanntlich führt Gott keine Diskurse über die Wahrheit seiner Meinungen.

Der Relativismus dagegen hat zunächst nur zur Kenntnis genommen, daß auch Naturwissenschaften von menschlichen Gemeinschaften unter historischen Bedingungen betrieben werden, hat mit dem Erlösungsgefühl für Sozial- und Geisteswissenschaften die Machtfrage im Kampf der Paradigmen entdeckt und „Wider den Methodenzwang“⁸ die neue Freiheit des „Context of Discovery“ erhofft, wo tatsächlich nur das Korsett der klassischen Logik für die Reformulierung der modernen Physik als zu eng erkannt worden war. Ausformuliert werden relativistische Positionen nicht nur im Rahmen der breiten Diskussion, die sich in der Wissenschaftstheorie an Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend und andere angeschlossen hat, sondern neuerdings auch bei Themen wie der experimentellen Fabrikation von Tatsachen (K. Knorr-Cetina)⁹ oder bei der auf den englischen Sprachraum beschränkten Entdeckung, daß Experimente Interventionen (I. Hacking)¹⁰ sind und eine Rolle für die Bedeutung experimentalwissenschaftlicher Sprache spielen (D. Gooding)¹¹ – eine englischsprachige Neuentdeckung, zu der es in deutscher Sprache seit E. Mach, H. v. Helmholtz und H. Dingle¹² bereits philosophische Klärungen gibt, die von der aktuellen englischsprachigen Literatur bis jetzt noch nicht wahrgenommen, geschweige denn eingeholt werden konnten.

Behauptet der Naturalist mehr, als man vernünftigerweise wissen kann, so sonnen sich Relativisten aller (selbstverständlich nur relativen) programmatischer Ziele im Glanz der Aufklärung durch Skepsis – und vertreten damit die Position, daß man weniger weiß, als man vernünftigerweise wissen sollte und wissen kann.

Die soeben erfolgte, zweimalige Verwendung von „vernünftig“ könnte nun selbst wieder resignativ verstanden werden als das Residuum des Beobachters von Naturalismus und Relativismus, das in der achselzuckenden Feststellung besteht, Positions- oder Ismen-Streitigkeiten mehr oder weniger philosophischer Art seien eben irrelevant – mindestens insofern, als die Praxis, hier die Praxis naturwissenschaftlicher Forschung, davon unbeirrt ihren Weg weitergeht. Ob nun (naturalistisch) die Vernunft der Naturwissenschaften aus ihrem Objekt Natur komme, oder ob (relativistisch) ihre Vernunft nur in der faktischen Anerkennung von Lehrmeinungen durch bestimmte Gruppen zu bestimmten Zeiten bestehe, Vorbildcharakter scheinen sie allemal zu behalten, unerschüttert durch jede philosophische Analyse und Kritik.

In dieser kulturhistorischen Situation, deren philosophischer „Erkenntnisfortschritt“ vor allem im Vergessen gut begründeter Unterscheidungen besteht, empfiehlt sich ein nach besten Kräften unvoreingenommener Blick auf die Naturwissenschaften als menschliches Kulturprodukt, um deren Erfolge und Fehlschläge (und damit auch ihre „Rationalität“) beurteilen zu können.

Dazu werden drei Aspekte behandelt, die von letztlich selbstverständlichen, jedenfalls von niemandem in Frage gestellten Fakten ihren Ausgang nehmen: Niemand bestreitet, ob Naturalist, Relativist oder Anhänger irgendeiner anderen Richtung, daß Naturwissenschaften von Menschen hervorgebracht werden, daß sie experimentell vorgehen und daß sie „exakt“ im Sinne erfolgreicher Verwendung quantitativer Verfahren sind. Daß sie unser Welt- und Menschenbild prägen wie keine andere Einflußgröße unserer Kultur, dürfte als wichtige Folge der Naturwissenschaften auch außerhalb wissenschaftstheoretischer Betrachtungen rechtfertigen, sich mit ihnen philosophisch auseinanderzusetzen.

Die Reihe dieser drei Aspekte soll jedoch nicht, wie es dem üblichen Verständnis naheläge, mit den experimentell bestätigten Kausalerklärungen in den Naturwissenschaften eröffnet werden, sondern wegen der direkten und engeren Wortbedeutung von „rational“ (von lat. „reri“, rechnen) beim Problem der Quantifizierung.

1. Rationalität als Universalität

Denkt man an die in Alltagssprache, Wissenschaft und Philosophie übliche Übersetzung von „rational“ durch „vernünftig“, so scheint die über das lateinische „ratio“ laufende Bedeutung von „logos“ als Verhältnis zweier natürlicher Zahlen bzw. als Längenverhältnis zweier geometrischer Strecken nicht mehr recht unter einen Begriff von Vernünftigkeit zu passen. Was soll an rationalen Zahlen oder Streckenverhältnissen vernünftig sein? Diese Frage (positiv) zu beantworten, kann eine Art von Rationalität der Naturwissenschaften, nämlich in der Verwendung quantitativer Verfahren, erweisen.

Dazu bedarf es aber einer neuen Sichtweise der Vor- und Entwicklungsgeschichte quantitativer Verfahren in den Naturwissenschaften, die allein zum Zweck der Darstellungskürze mit einer Karikatur eingeleitet werden soll: Philosophische Reflexion beginnt, wegen der textwissenschaftlichen Ausbildung der Philosophen, allemal in der Bibliothek. Denkt man nicht an den Philosophen, der möglichst in Ruhe gelassen zu werden wünscht und deshalb einen möglichst unbekanntem Autor aus dem Bücherregal zieht, sondern an einen Philosophen, der den Erfolg quantitativer Verfahren in den Naturwissenschaften zu belegen wünscht, so wird er wohl zu Autoren wie Euklid, Descartes, Galilei, Newton, v. Helmholtz, Carnap und Hempel greifen. Diese Autoren mögen hier stehen für (1) die axiomatische Geometrie mit ungeklärten Grundbegriffen (Euklid)¹³, (2) die Übersetzung der (synthetischen) Geometrie Euklids in arithmetische Aussagen durch begrifflich ungeklärte Koordinatensysteme der analytischen Geometrie (Descartes)¹⁴, (3) die Anwendung der Geometrie als einer Größenlehre in einfachen Experimenten durch ungeklärte Meßverfahren (Galilei)¹⁵, (4) die Rückgewinnung der Euklidischen Theorieform für die Mechanik durch ungeklärte Axiome (Newton), (5) die empiristische Verbindung von Mathematik und Erfahrung durch eine methodisch ungeklärte Einführung von Maßeinheiten (v. Helmholtz)¹⁶, (6) die Reduktion der mathematischen Theorien der Physik auf in ihrer Geltung ungeklärte syntaktische Systeme von Aussageformen (Carnap)¹⁷ und (7) die logisch-empiristische Interpretation theoretischer Wenn-dann-Aussagen als Erklärungen mit einem ungeklärten Kausalitätsbegriff (Hempel).¹⁸

Der hier karikierte Philosoph sitzt also vor einem Bücherstapel, d. h. einer Menge von Theorien, und wird weder fragen noch in diesen Büchern finden, Mittel für welche Zwecke diese historischen Glanzstücke auf dem Weg zur Quantifizierung von Natur sind. So müssen ihm folgende Kardinalfehler entgehen, die sich von der Antike bis in die Gegenwart nicht nur fortpflanzen, sondern potenzieren.

(1) Die Geometrie Euklids – man vergleiche die Definitionen von Kreis und Kugel im ersten und im elften Buch – gehen auf eine Zeichen- und eine Handwerker- (genauer Steinmetz-) Praxis zurück, der Zirkel und Lineal, selbstverständlich aber auch die

Zeichenebene schon gegeben sind. Daß es sich bei Ebene, Zirkel und Lineal um Artefakte handelt, an denen das spezifisch Geometrische, nämlich ihre räumliche Form, von Menschen (doch wohl nach Zwecken?) hergestellt ist (denen jedoch die höchst sonderbaren Definitionsversuche Euklids nicht im geringsten Rechnung tragen), begleitet die Geometrie seit der Antike unverdrossen. (Daß die Arithmetik als Teilgebiet der Geometrie behandelt wird, weil letztere auch irrationale Streckenverhältnisse beherrscht, wo erstere nur rationale erfaßt, wird von Descartes umgekehrt und in der modernen Mathematik nach Dedekind und Weierstraß endgültig überwunden.)

(2) Der grandiose Einfall Descartes' analytischer Geometrie, Konstruktionsaufgaben mit Zirkel und Lineal durch Einführung eines Koordinatensystems in Rechenaufgaben zu übersetzen, ergänzt die Euklidische Lücke um die Cartesische. Es wird nämlich nicht nur, wie bei Euklid, nicht gesagt, wie die Koordinatenebene und die geraden Koordinatenachsen als Formen zu gewinnen sind, sondern auch, wie auf den Koordinatenachsen Abstände für Ordinate und Abszisse zu bestimmen oder zu messen sind. Wenn heute ein Schüler in analytischer Geometrie verschiedene Gleichungsdarstellungen für die Gerade erlernt, darf er nicht auf den Einfall kommen, zu fragen, wie denn die x- und y-Achse ihrerseits als Geraden definiert sind, und wie auf ihnen die Punkte der „Zahlengeraden“.

(3) Galilei benützt bei seinen Fallversuchen und den einfachen Messungen von Länge und Fallzeit in sorgloser Mischung Geometrie und Arithmetik. Dabei geht er vor wie jeder Handwerker auch, stellt aber dann – im Unterschied zu jedem Handwerker – ein universelles Fallgesetz auf, für das er unterstellen muß, die handwerklich produzierten Strecken- und Zeitabschnitte hätten logisch genau die gleichen Eigenschaften wie die dabei verwendete Geometrie bzw. Arithmetik. Die Galileische Lücke, die nun als dritte das Problem „Quantifizierung der Natur“ belastet, besteht also darin, nicht zu sagen, wie den Meßgeräten diejenigen Eigenschaften zweckgerichtet mitzugeben sind, die man beim Rechnen mit Meßresultaten in Anspruch nimmt. (Dieses Problem wird erst v. Helmholtz erkennen, um es sogleich mit einem eigenen Fehler zu verbinden.)

(4) Newton, dem man mit einem schönen Bild die Anwendung des Galileischen Fallgesetzes am Himmel, nämlich in der „Erklärung“ der Keplergesetze durch sein Gravitationsgesetz zuschreibt, fügt der Quantifizierung der Natur eine weitere Lücke hinzu: Seine Bewegungsgesetze sind Erhaltungs- oder Symmetrieprinzipien, deren Legitimation völlig fehlt. Handelt es sich m. a. W. bei den Bewegungsgesetzen um empirische Sätze, um Definitionen, um Bedingungen für Meßbarkeit, oder um etwas Anderes? Wo dynamische Phänomene tatsächlich vermessen werden sollen, geschieht dies unter Bedingungen, die in der historischen Theorie Newtons fehlen oder bei Rekonstruktion logisch inkonsistent (etwa in „kräftefrei“ als „kraftschlüssig ohne

Kraftwirkung“)¹⁹ werden (es sei denn, man setzt sie unter explizit und in physikalischen Parametern angebbare technische Zwecke). Das heißt, zur Einsicht in die quantitative Darstellung von Bewegungen unter dem Einfluß von Kräften fehlen nun auch noch die technischen Realisierungsbedingungen.

(5) V. Helmholtz, der das Problem gesehen hat, wie Geometrie und Arithmetik als Größenlehren auf die Meßkunst passen, sieht zwar (am Beispiel der symmetrischen Balkenwaage), wie wir von Meßgeräten als Ungestörtheit erwarten, was an logisch-mathematischen Eigenschaften von den in Zahlen angegebenen Meßresultaten gefordert wird, wie z. B. die Transitivität der Gleichheit. Aber er ist der Verursacher der Auffassung, Messen heiße ins Verhältnis setzen zu einer Maßeinheit. Damit hat er die Lücke zu verantworten, wie Maßeinheiten methodisch vor der Gewinnung von rationalzahligen Meßergebnissen technisch zu reproduzieren sind – was ersichtlich unmöglich ist, weil sie es tatsächlich erst unter Aufwendung von sehr viel Empirie sind, für die schon gemessen werden muß.

(6) Carnap hat das Quantifizierungsproblem in der Physik um die Lücke bereichert, Theorien analytisch, also z. B. durch logische Rekonstruktion der Newtonschen Mechanik, zu betrachten und dadurch die empirische Geltung solcher Theorien zu verlieren. Das heißt, daß die im ersten Schritt von Carnap vollzogene, logisch syntaktische Reformulierung fachphysikalischer Theorien neben allen bisher aufgezählten Lücken auch noch das Problem empirischer Geltung offenlassen, weil mit einer halberzigen Semantik und einer fehlenden Pragmatik gerade die Gesetzesartigkeit (im Sinne logische Allgemeinheit) quantitativer physikalischer Theoreme nicht mit der tatsächlichen technischen Erzeugung von Meßresultaten in schlüssige Verbindung gebracht wurde.

(7) Hempel hat dieses Verständnis quantitativer Naturwissenschaft um einen Begriff der Erklärung (nach dem Hempel-Oppenheim-Schema) ergänzt, wonach die kausale Verknüpfung von Zuständen oder Vorgängen an die logisch-syntaktische Form der Wenn-dann-Aussage (mit gewissen Zusatzbedingungen) gebunden wurde. Dazu hat schon innerhalb der Tradition des Logischen Empirismus selbst eine Diskussion begonnen, die ein pragmatisches Defizit sichtbar machte, weil nicht an der logischen Form physikalischer Bewegungsgleichungen, sondern nur an den Handlungsmöglichkeiten eines technisch intervenierenden Experimentators der Unterschied von Ursache und Wirkung zu identifizieren und damit eine Erklärung zu einer kausalen zu machen war.

In der Aufsummierung und gegenseitigen Potenzierung dieser Lücken, an deren Urheberschaft auch noch andere Klassiker teilhaben, zeigt sich ein Verständnis vom

quantitativen Charakter naturwissenschaftlicher Theorien, dem der Zugang zu folgender Einsicht verwehrt ist:

Quantitative naturwissenschaftliche Aussagen verdanken sich allemal einer erfolgreichen Meßkunst, die ihrerseits in einer erfolgreichen Verwendung von Artefakten, nämlich Meßgeräten besteht. Erfolgreich heißt hier aber, daß de facto erhobene Geltungsansprüche an Meßresultate als legitim und einlösbar ausgewiesen werden müssen. Wie dies im einzelnen für die Grundgrößen der Physik zu geschehen hat, ist in der Protophysik von Raum, Zeit und Materie bis zu expliziten Theorien ausgearbeitet. Davon soll hier nur im Blick auf die Frage nach der Rationalität der Naturwissenschaft zitiert werden, daß sich eine Geltung von Meßresultaten nur mit „ungestörten“ Meßgeräten sicherstellen läßt, deren „Ungestörtheit“ durch die Zwecke der Meßkunst normativ festgelegt und technisch realisiert werden. So ist de-facto die Meßkunst der Laborwissenschaften, ohne daß dies empiristische Wissenschaftstheoretiker bemerkt hätten. In der Meßkunst hat die Lösung des Rätsels seinen Sitz, wieso Mathematik auf Realität (hier genauer: die mit Geräten ermittelten Maßverhältnisse) paßt, und wieso es kommt, daß reale Gegenstände (wie z. B. gewichtsgleiche Körper) logische und mathematische Eigenschaften wie z. B. die Transitivität der Gleichheit aufweisen können.

Nimmt man den Anspruch auf Rationalität von Meßresultaten ernst und interpretiert sie als ihre transsubjektive, und selbstverständlich in dieser Transsubjektivität ausweisbare Geltung, so kann nur ein Ausweis einer prototypenfreien Reproduzierbarkeit rationalzähliger Meßresultate die Antwort sein. Das heißt, Messen ist nicht ein ins Verhältnissetzen einer gegebenen Größe zu einer empirieabhängigen Maßeinheit, sondern die Feststellung einer Verhältniszahl mit Hilfe ungestörter Meßgeräte. Denn nur diese ist „prototypenfrei“, d. h. ohne Bezug auf (durch Eigennamen zu benennende) Individualdinge oder Individualereignisse von prinzipiell beliebigen Personen situationsunabhängig herstellbar. Mit anderen Worten, das von jedem Naturwissenschaftler in Anspruch genommene Faktum, daß es auf die Person oder das individuell verwendete Gerät für die Geltung nicht ankommt, wenn ein Meßresultat ermittelt wird, findet hier als Form der Transsubjektivität und, bezogen auf die logisch-mathematische Struktur von Meßresultaten, der Rationalität seine Begründung.

Das „erfolgreiche“ Messen als Spezialform naturwissenschaftlicher Forscherhandlungen läßt sich nicht in der syntaktischen Analyse vorfindlicher Theorien wiederfinden, sondern nur durch die historisch erreichten Mittel für explizit verfolgte Zwecke begreifen. Dabei ist diese „methodische Rekonstruktion“ keine wissenschaftsphilosophische Fiktion einer Naturwissenschaft, die niemand treibt, sondern sie erklärt die tatsächlich eingeschlagenen Wege und die Einlösung tatsächlich erhobener Ansprüche. In der dabei erreichten Klärung, was unter „transsubjektiver Geltung“ zu verstehen sei, steckt aber auch schon der Grundgedanke der Universalität auch des

einzelnen, rationalzahligen Meßresultats: Es ist genau die Allgemeinheit, die schon lebensweltlich jeder Mensch zur Verfügung hat, der Wörter für Handlungen (genauer: für Handlungsschemata) verwendet und jede einzelne Aktualisierung als Exemplar eines solchen Schemas erkennt.

In den Prototheorien²⁰ zur Klärung quantitativer Verfahren der Naturwissenschaften wird diese lebensweltliche begriffliche Beherrschung des Handelns nur zusätzlich expliziert und normiert, um z. B. in der formentheoretischen Geometriebegründung genau diejenigen Handlungsschemata auszuzeichnen, denen sich die Meßkunst tatsächlich verdankt. Damit sind es schon vor aller Empirie im Sinne naturwissenschaftlicher Beobachtungs- und Experimentierkunst liegende Verfahren, welche Rationalität und Universalität der Naturwissenschaften (beide noch für Spezialfälle) erzeugen. Die metaphysikbeladene oder einfach völlig unklare Rede von Naturwissenschaftlern über „Naturgesetze“, die ja üblicherweise als Sätze mit Anspruch auf Allgemeinheit oder Allgemeingültigkeit verstanden werden, braucht nicht weiter „der Natur“ angelastet und damit jedem gedanklichen Zugang begrifflich entzogen zu werden. Es handelt sich vielmehr ganz schlicht um einen Typ von Allgemeinheit, wie ihn auch jedes Kuchenrezept oder jede andere, wiederholt befolgbare Vorschrift enthält. Danach wird durch Vorschreiben von Handlungsschemata für alle individuellen Befolgungen ein Know-how festgelegt, dessen Folgen sich bereits logisch aus den Handlungsvorschriften ergeben – und in diesem Sinne ein apriorisches Handlungswissen darstellen.

Die sieben oben genannten Autoren historisch wirksamer Begründungslücken für quantitative Verfahren in den Naturwissenschaften können ebenso wie der Verweis auf die methodische Reparatur dieser Lücken in der Protophysik den Schluß nahelegen, hier ginge es nur um die messende Physik. Dieser Schluß wäre insofern falsch, als auch die beiden anderen „Großdisziplinen“ Chemie und Biologie, und eine Fülle „kleinerer“ Fächer, etwa Astronomie, Mineralogie, Physiologie, naturwissenschaftliche Psychologie und andere, auf eine meist aus der Physik übernommene Meßkunst nicht nur angewiesen sind, sondern sogar die Konstitution eines Teils ihrer Gegenstände dem erfolgreichen Messen verdanken.²¹ Am deutlichsten dürfte dies für den Elementbegriff in der Chemie sein, der historisch wie systematisch nicht ohne das Gesetz der konstanten Proportionen gebildet worden wäre bzw. werden könnte;²² und dies ist seinerseits nicht ohne Messung physikalischer Parameter wie Volumen, Masse, Druck oder ähnliches formulierbar. Weniger deutlich ist die Abhängigkeit von quantitativen Verfahren in der Biologie, sofern eine eher traditionelle Betrachtung evolutionstheoretischer Naturgeschichtsschreibung in den Vordergrund gestellt wird. Für die Fachbiologen selbst ist es jedoch völlig unstrittig, daß von Organismustheorien bis zu (übrigens weit in die Chemie hineinreichenden) genetischen und molekularbiologischen, experimentalwissenschaftlichen Untersuchungen eine Evolutions-

theorie ohne Messungen heute ihren Gegenstand verfehlt. Auch für die anderen, sogenannten „kleineren“ Fächern gilt, daß sie ihre Gegenstände nicht ohne Bezugnahme auf erfolgreiche Meßverfahren definieren können.

Es darf, ohne daß hier für alle Teildisziplinen flächendeckend ein Beweis geführt zu werden braucht, über Naturwissenschaften also generell behauptet werden, daß sie in dem speziellen Sinne „rational“ vorgehen, als sie der technischen und begrifflichen Verfügbarkeit rationalzahliger Meßresultate (und damit unabhängig von situationsgebunden und historisch kontingent erfolgten Bezugnahmen auf Individualdinge oder Individualereignisse) universell gültige Aussagen formulieren und in dieser Geltung ausweisen können.

Es war wohl nur das erkenntnistheoretische Defizit analytisch-empiristischer Diskussion physikalischer Geometrien, die die Rolle der euklidischen oder Ähnlichkeitsgeometrie für die Naturwissenschaften gegenüber nicht-euklidischen relativiert hat. Entgegen diesem erkenntnistheoretischen Defizit ist jedoch festzuhalten, daß die de facto betriebenen Naturwissenschaften „rational“ sind aufgrund ihres Vermögens, in ihren quantitativen Verfahren Größenverhältnisse jedweden Parameters technisch reproduzieren zu können und diese Kunst in der größeninvarianten mathematischen Struktur ihrer Theorien zum Ausdruck zu bringen. Und unausweichlich ist diese Kunst eine Rückführung auf geometrische Verhältnisse z. B. von Zeigerstellungen, auch wenn diese arithmetisch oder digital dargestellt sind.

2. Erfahrung durch Instrumentalisierung

Eine zweite Art von Rationalität erreichen die Naturwissenschaften im Experiment. Dabei ist aber nicht mehr auf den engeren Sprachgebrauch von „ratio“ als Zahlen- oder Streckenverhältnis angespielt, sondern auf den weiteren des Verhältnisses von Mittel und Zweck.

Eine schier uferlose wissenschaftstheoretische Literatur zu den Stichworten Naturgesetz, Erfahrung, Erklärung und Kausalität hat, da sie selbst unter empiristischen Vorgaben steht – und hier macht nur der ältere Empirismus von J. S. Mill mit seinem „System der Logik“ von 1843 eine Ausnahme – das Experiment als technische Befolgung des Kausalitätsprinzips durch Handeln völlig ignoriert. Obwohl selbstverständlich niemand bestreitet, daß Experimentieren ein technisches Handeln ist, und daß dieses Handeln im Verfolgen von Zwecken ein wichtiges Unterscheidungskriterium bereitstellt, weil ja nicht alle technischen Handlungen gelingen, d. h. ihre Zwecke erreichen, herrscht ein passivistisches Verständnis von „Erfahrung“ vor. „Mißlingende“ Experimente sind jedem Experimentalwissenschaftler bekannt, spielen aber für die meisten Wissenschaftstheoretiker keinerlei systematische Rolle. Wie in der traditionell informationistischen Vorstellung von Sinneswahrnehmung, wonach die Außenwelt

Signale auf den rezeptiven Teil des menschlichen Organismus sendet, werden experimentelle Erfahrungen gleichsam nur als zusätzliche, künstliche Provokationen der erfahrbaren natürlichen Ereignisse verstanden, die der Experimentator als Sinnesreize empfängt und zutreffend zu beschreiben hat.

Übersehen wird dabei, daß auch hier wieder die Rationalität empirischer Resultate im Sinne ihrer transsubjektiven Geltung nur durch bestimmte menschliche Leistungen erreicht wird und nicht einfach von technisch provozierten Verläufen, geschweige denn „der Natur“ erwartet werden kann. Experimente sind nämlich nur dann „empirierhaltig“, d. h. liefern nur dann Resultate, die als „Erfahrungen“ eingestuft zu werden verdienen, wenn Präparation und Start technisch reproduzierbar²³ sind. Diese technische, personen- und situationsinvariant verfügbare Wiederholbarkeit muß aber „vor“, d. h. unabhängig von dem durch sie in Gang gesetzten Verlauf erkannt werden. Mit anderen Worten, die bekannte Wenn-dann-Form der Beschreibung eines Experiments enthält im „Wenn-Teil“ diejenigen Angaben über die experimentelle Anordnung und die individuellen Startbedingungen für einen Verlauf, deren sich der Experimentator versichern können muß, ohne daß ihm darüber der Verlauf selbst eine Auskunft gibt. Denn andernfalls würde ja die Geltung der gesamten Wenn-dann-Aussage durch das Experiment nicht betroffen.

Handlungstheoretisch gesehen sind Experimente Veranstaltungen, Widerfahrnisse zu reproduzieren. Was lebensweltlich schon beim Kuchenbacken oder Pflanzen von Blumenzwiebeln geschieht, wird im Experiment technisch und begrifflich hochstilisiert: In genauen Rezepturen mit operational definierten Begriffen wird die Herstellung der Experimentalsituation vorgeschrieben, relativ zu deren Erfolg der immer gleiche Verlauf erreicht werden kann. „Empirisch“ heißt dieses Wissen, weil es ein allgemeines, d. h. durch Wiederherstellung der Experimentalsituation immer gleich erfolgreiches Wissen über die Beherrschung von Verläufen ist, die ihrerseits keine Handlungen, sondern Widerfahrnisse für den Experimentator sind.

Schon eines der wichtigsten Vorläuferbücher des Methodischen Konstruktivismus, nämlich H. Dinglers „Das Experiment. Sein Wesen und seine Geschichte“ (München 1928) hat die Verbindung von Experiment und Kausalität gezeigt. Erst sehr viel später, beginnend mit der „interventionistischen Theorie der Kausalität“ durch H. W. v. Wright ist dies auch handlungstheoretisch angegangen, und im Methodischen Konstruktivismus ausgeführt worden. Danach ergibt sich folgendes Bild:

Die Rationalität naturwissenschaftlicher Empirie ist nicht etwa eine Qualität der Abbildtreue zwischen Theorien und einer menschenunabhängigen Wirklichkeit, sondern eine strikt durchgehaltene und deshalb erfolgreiche Zweckrationalität im technischen Handeln. Naturwissenschaft gewinnt keine einschlägigen Erfahrungen außerhalb einer technischen Laborpraxis. Diese läßt sich nach Analogie der Ingenieur-tätigkeit verstehen und zielt immer auf das Funktionieren von Geräten nach mensch-

lichen Zwecken ab – woran ihr dann zustößt, widerfährt, ob solche technischen Zwecke erreichbar sind oder nicht. Die gern gegen diese Darstellung vorgebrachte, letztlich naturalistische Betonung von Zufallsentdeckungen in der Geschichte der Naturwissenschaften verkennt völlig, daß auch „zufällige“ d. h. nicht bezweckte (intendierte) Widerfahrnisse in der Forschungspraxis ausschließlich dann ein Wissen liefern, wenn sie in technische Reproduzierbarkeit überführt werden können. Das historisch einmalige Ereignis, das weder provoziert noch wiederholt werden kann, liefert dagegen keine naturwissenschaftsrelevante Erfahrung.

Damit erweist sich die Rationalität der Naturwissenschaft in ihrem empirischen Charakter als Instrumentalismus – wenn denn nicht auch dieses Wort bereits wieder von Lingualisten besetzt wäre. Wo „Instrumentalismus“ nur bedeutet, daß Theorien allein unter dem Aspekt ihrer prognostischen Leistungen (und damit in Abblendung ihres Passungscharakters auf die nichtsprachliche Handlungswirklichkeit) interpretiert wird, ist jede instrumentalistische Pointe bereits wieder verloren: „Instrumentalismus“ meint hier, daß etwas für Verwendungen im Handeln eingerichtet (von lateinisch „instruere“) ist – und dabei ist selbstverständlich keine Einschränkung mitgemeint, Handeln nur auf Sprachhandlungen und nicht etwa auch auf die sprachfreien, poetischen auszudehnen. Wie Reden generell als menschliche Kommunikation der Vorbereitung jeglichen gemeinschaftlichen Handelns dient, werden auch instrumentalistisch verstandene Theorien nicht nur als Instrumente für neue Aussagen, sondern für jeglichen, also auch z. B. den technischen Erfolg interpretiert.

Der empirische Charakter der Naturwissenschaften ist also rational, insofern er zweckrational ist und den enormen technischen Erfolg der Naturwissenschaften betrifft. Dabei hat eine empiristische Tradition übersehen, daß gerade der historisch-faktische Instrumentalismus der Naturwissenschaften, der diese (ungeachtet motivationspsychologischer Forscherbekenntnisse von der Zweckfreiheit der Forschung) charakterisiert, eine eigene Rationalitätsnorm strikt und erfolgreich befolgt – und damit implizit bereits entwickelt hat: Das Prinzip der methodischen Ordnung.²⁴

Es gehört zu den elementarsten Handlungskompetenzen, die ein Mensch erworben haben muß, wenn er sich auch nur zum kompetenten Alltagsmenschen, erst recht zum Handwerker, zum Techniker und zum Naturwissenschaftler ausbildet, daß Handlungsketten in poetischen Zusammenhängen häufig aus entscheidenden Reihenfolgen von Teilhandlungen bestehen. Ob es die Zubereitung von Speisen, Kleidung und Behausung ist, die Herstellung oder Verwendung von Werkzeugen, der Umgang mit Pflanzen in der Landwirtschaft, es gibt eine unüberschaubare Fülle von Prozeduren, in denen Teilhandlungen nur bei Strafe des Mißerfolgs vertauscht werden dürfen. Die hier in der Literatur immer wieder auftauchenden Trivialbeispiele vom Schnitzen und Malen bei der Herstellung einer bemalten Holzstatue, vom Kochen und Schneiden eines Hühnereis für russischen Salat, vom Einstecken und Drehen des Schlüssels vor

dem Niederdrücken der Türklinke, sie wiederholen nur, was jeder weiß und keiner leugnet: kein Mensch ignoriert de facto oder wenigstens ungestraft die zweckmäßige Reihenfolge von Teilhandlungen in poetischen Handlungsketten.

Nur in Verfahren der Theoriebildung und ihrer philosophischen Überhöhung durch Aufsuchen der dafür leitenden Prinzipien werden Auffassungen formuliert, in denen diese Reihenfolgen von Handlungen keine Rolle mehr zu spielen scheinen. Unter anderem verdanken alle oben genannten sieben Lücken von der Euklidischen bis zur Hempelschen sich letztlich solchen Fehlern. Da wird bei Euklid nicht gesehen, daß poetisch erst die Zeichenebene, dann an einem Körper als Schnitt zweier Ebenen das Lineal bereitgestellt sein muß (und damit formentheoretisch erst die Elemente einer „Stereometrie“ vor denen einer „Planimetrie“ verfügbar sein müssen, oder „Ebene“ vor „Punkt“ definiert werden muß). Da wird von Descartes übersehen, daß neben der Euklidischen Lücke die Bestimmung von Koordinaten eines Punktes einen Meßprozeß beinhaltet, bei dem erst die räumliche Form, dann die räumliche Größe bestimmt werden muß. Da übersieht Galilei, daß methodisch vor der Ermittlung von Längen- und Zeitmeßresultaten der Meßstab und die Uhr („störungsfrei“) so eingerichtet sein müssen, daß sie ein Rechnen mit den Meßresultaten überhaupt als sinnvolle Tätigkeit begründen. Da übersieht Newton, daß er (Geometrie und Chronometrie als verfügbar unterstellt, was Newton übrigens tatsächlich richtigerweise tut) ein Maß der Masse oder der Dichte methodisch vor der Formulierung von Bewegungsgesetzen benötigt, um diesen überhaupt eine Anwendung auf mechanische Phänomene zu sichern. Da übersieht v. Helmholtz, daß die Definition von Maßeinheiten methodisch vorher die Messung im Sinne der Bestimmung von rationalzahligen Größenverhältnissen fordert. Da übersieht Carnap, daß methodisch vor der syntaktischen Zusammenstellung einer Theorie eine technische Störungsbeseitigung gelungen sein muß, damit der universelle Charakter von Theorien nicht nur eine logische Form, sondern Wiederholbarkeit im Sinne technischer Beherrschung zur Gewinnung von Erfahrung ist. Und da übersieht schließlich Hempel, daß erst ein handelndes Einwirken auf vorfindliche Natur dasjenige Bewirkungswissen außersprachlich etablieren muß, das sich sprachlich in Wenn-dann-Aussagen zur Kausalerklärung fassen läßt.

Zweckrationalität von naturwissenschaftlicher Empirie ist also eine Rationalität im emphatischen Sinne, die auf explizite Prinzipien gebracht werden kann. Ein solches explizites Prinzip ist dasjenige der methodischen Ordnung, das verbietet, über nicht vertauschbare Teilhandlungen in poetischen Handlungsketten der empirischen Laborforschung Vertauschungen von sprachlichen Beschreibungen vorzunehmen.

Auch ein solches Prinzip ist kein philosophisches Dogma, sondern nur ein zweckrationales Mittel für die Sicherung transsubjektiver Geltung von naturwissenschaftlichen Aussagen. Wem es um die Wahrheit seiner Aussagen nicht geht, oder wer – bei

präskriptiver Rede – nicht am Erfolg seiner Vorschriften und Rezepturen interessiert ist, ist selbstverständlich durch nichts veranlaßt, zutreffend über die Reihenfolge von Handlungen zu reden.

Vergleicht man die beiden bis jetzt geklärten Formen der Rationalität in den Naturwissenschaften, nämlich die Quantifizierung von Natur durch Verfahren, durch technisch reproduzierbare Meßgeräteeigenschaften zu größeninvarianten Verhältnis-
aussagen zu kommen, und im Experiment durch technische Reproduzierbarkeit von Präparation und Start empirische Kausalerklärungen von Verläufen zu gewinnen, so fällt daran zweierlei auf: (1) „Natur“-Wissenschaften sind bisher nur durch die spezifische Rationalität ihrer technischen Verfahren des Messens und Experimentierens diskutiert, und (2) „Rationalität“ der Naturwissenschaften ist auf die („rationalen“) Mittel zur Erreichung transsubjektiv gültiger (empirischer, kausal-erklärender) Aussagen beschränkt geblieben. Dieser, noch im klassischen Sinne wissenschaftstheoretische Bereich wird zu verlassen sein, wo es demgegenüber um die Fragen geht, ob (1) die Naturwissenschaften – über ihre technikwissenschaftlichen Methoden hinaus – ein rationales Verhältnis zur Natur ausbilden können, und ob (2) dabei noch eine andere „Rationalität“ als die Zweckrationalität ihrer methodologischen Mittel anzunehmen ist.

3. Ein rationales Verhältnis zur Natur?

Es ist eine Binsenweisheit, daß die Naturwissenschaften, und zwar alle zusammen, keinen reflektierten Naturbegriff ausgebildet haben oder um seine Ausbildung bemüht wären.²⁵ Nicht nur ist „Natur“ kein Terminus irgendeiner naturwissenschaftlichen Theorie, auch in den für ein Selbstverständnis der Naturwissenschaften unverzichtbaren, selbstgemachten Begleitphilosophien wird keine Arbeit am Naturbegriff geleistet.

Dabei kommt das Wort „Natur“ durchaus vor, vor allem, wenn mit Hilfe des Ausdrucks „Naturgesetze“ Behauptungen über Gegenstand und Methoden der Naturwissenschaften aufgestellt werden, oder wenn der gegenüber Naturwissenschaft und Technik skeptische Laie darüber belehrt werden soll, daß Physik, Chemie und Biologie in Labors, industriellen Fertigungsanlagen und gentechnischen Versuchsfeldern genauso „Natur“ sind wie die natürlichen Vorgänge im Weltall, im Stoffwechsel von Organismen und in der naturgeschichtlichen Zuchtwahl der Evolution. Es gibt wohl nur eine ganz extreme Minderheit unter Naturwissenschaftlern aller Disziplinen, die keine Naturalisten sind. Ein Naturalismus einer begrifflich eher rohen Form dokumentiert sich dabei vor allem in den angedeuteten Beispielen der Selbstdarstellung und Selbstverteidigung, ja Selbstversicherung der Naturwissenschaften gegenüber Herausforderungen, die von der Öffentlichkeit, von Kulturwissenschaften und

von Philosophen an sie herangetragen werden. Die Kränkung eines promethischen Stolzes vor dem Hintergrund, daß ja unbestritten Naturwissenschaft und Technik für das Überleben einer überbordenden Menschheit ebenso unverzichtbar sind wie für den hohen Lebensstandard der reichen Länder, ist nicht eben ein guter Hintergrund für eine rationale Auseinandersetzung um den Naturbegriff der Naturwissenschaften.

Es nimmt sich deshalb gegenüber den großen Emotionen der Naturwissenschaftler eher wie hilflose Kargheit aus, darauf zu verweisen, daß „Naturgesetze“ in allen von Naturwissenschaftlern selbst angebotenen Beispielen zunächst einmal sprachliche Sätze sind, die von Menschen in bestimmten Handlungszusammenhängen aufgestellt wurden. Hinzu kommt, daß sie sich bestimmten, wiederum von der Gemeinschaft der Naturwissenschaftler faktisch akzeptierten Regeln als besonders grundlegend und besonders bewährt darstellen. Schon die den Erkenntnistheoretiker interessierende Frage aber, was uns die Naturgesetze über Natur sagen, d. h. inwiefern sie ein verlässliches empirisches Wissen darstellen, führt auf die Schwierigkeit, daß aus methodologischem und erkenntnistheoretischem Desinteresse heraus nicht nur tatsächlich auf experimenteller Prüfung beruhende „Naturgesetze“ als solche ausgegeben werden, sondern auch häufig grundlegende Prinzipien, die nur als Handlungsanleitungen für den Forscher und Theoretiker zur technischen und begrifflichen Gewinnung seiner Gegenstände fungieren und nicht als empirische Behauptungen. Auch Hinweise, daß Naturwissenschaftler selbst diese Unterscheidung von „empirisch bestätigt“ und „methodologisch vorschreibend“ de facto praktizieren, indem sie nämlich die Sätze des jeweiligen Typs verschieden behandeln, wo es um empirische Prüfung und Revision geht, verfängt in aller Regel nicht.

Auch die Hoffnung, außerhalb der naturwüchsigen Geschichte der Naturwissenschaften, in der das Faktum des Geschehens auch schon als seine hinreichende Rechtfertigung betrachtet wird, sucht man bei Naturwissenschaftlern vergebens nach tragfähigen Begriffsbestimmungen von „Natur“. Dabei sind die Fragen und Probleme, für die eine solche Bestimmung dringend benötigt würde, im öffentlichen Bewußtsein allgegenwärtig:

Wo es etwa um ökologische Probleme geht, ist zu klären, welchen Naturbegriff der Mensch in seinem Umgang mit Natur zur Orientierung seines Handelns benötigt. Wo nicht die verantwortungsscheue Naturschwärmerei stattfindet, deren „Reservate-Natur“-Begriff die reine und gute Natur als radikal belassene, d. h. menschenfreie phantasiert (und dabei sowohl naturwissenschaftlich inkonsistent als auch kulturwissenschaftlich, moralisch und politisch orientierungslos ist), muß das Problem des Wechselverhältnisses des Menschen, genauer der Menschenmassen und ihrer technischen Zivilisation mit Natur im Aristotelischen Sinne als dem vom Menschen nicht Veränderten wiederum naturwissenschaftlich erkannt und technisch beherrscht werden. Diese Aufgabe werden aber die Natur- und Technikwissenschaften so lange nicht

kompetent bearbeiten können, solange sie „natürliche“ Geschehen nicht von den „künstlichen“ oder „technischen“ des Laborforschers und des Ingenieurs erkenntnistheoretisch unterscheiden können und die Abhängigkeit unseres Wissens über Natur von den Zwecken und Mitteln unserer interventionistischen Naturerkenntnis durchschauen.

Nicht weniger begrifflich grob ist der Naturalismus, der alle vom Menschen erzeugten Ereignisse und Zustände (weil denselben Naturgesetzen gehorchend) als natürlich bezeichnet und dabei jede, auch kognitive Befassung mit Natur selbst als Naturvorgang interpretiert. Naturwissenschaftlich-empirische Kognitionswissenschaften von der Sinnesphysiologie, der Neurobiologie, über empirische Wahrnehmungs- und Kognitionspsychologie bis zur Naturgeschichte menschlicher Erkenntnisfähigkeit in der Evolutionsbiologie, im Extremfall fortgesetzt bis in eine biologistische Beschreibung der Wissenschaftsgeschichte selbst, machen den Naturwissenschaftler gleichsam zum Vollstrecker oder, harmloser, zum Träger von Naturereignissen. Formen dieses Kognitions-Naturalismus sind ungezählt und kommen aus praktisch wieder allen naturwissenschaftlichen Disziplinen. Ob ein gerade erscheinendes Buch über „Aspekte der organischen Chemie“ betont, der Unterschied von Naturalismus und Kulturalismus dürfe nicht überbewertet werden, da wir ja selbst ein Teil der Natur seien, ob das Gewinnen von Erkenntnis von der einfachen Sinneswahrnehmung bis zum logischen Schluß in einer theoretischen Wissenschaft als Fluß und Verarbeitung von Information begriffen wird, die ihrerseits ein Strukturmerkmal materieller Systeme sei, ob die Grenzen der Erkennbarkeit der Welt aus der Komplexität des zu erkennenden Systems (vom Wetter bis zum Hirn) abgeleitet wird, als ließen sich Grade der Komplexität an unerkannten Systemen unterscheiden, die Naturwissenschaften wagen sich weit in das Gebiet von Behauptungen vor, die ihrerseits nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden zu kontrollieren, ja bei auch nur geringer begrifflicher Schärfe zum Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften zu rechnen sind. „Rationalität“ der Naturwissenschaften ist also dort nicht zu finden, wo Naturwissenschaftler über ihre Wissenschaften sprechen, ihr Selbstverständnis formulieren oder ihr Fach in moralischen und politischen Auseinandersetzungen vertreten. Daß Naturwissenschaften und Technik ein, vielleicht sogar der wichtigste tragende Pfeiler unserer Kultur sind, wird kaum gesehen. Zwar weiß sicher jeder Naturwissenschaftler so gut wie jeder interessierte und gebildete Laie, daß für unser Welt- und Menschenverständnis, etwa im Vergleich zur Situation des Mittelalters oder der Antike, die modernen Natur- und Technikwissenschaften eine totale Revision, wenn nicht gar Revolution bewirkt haben. Insbesondere erlaubt das Wissen der modernen Naturwissenschaften nicht, uns der Natur gegenüber zu verstehen und zu verhalten wie der antike oder der mittelalterliche Mensch. Wie er sich allerdings verhalten sollte, dazu haben die Naturwissenschaften nichts zu sagen, weil es dabei selbstverständlich

um normative Orientierungen und um einen – zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis kompatiblen, aber letztlich doch philosophischen – Naturbegriff geht. Diese Kritik am Rationalitätsdefizit der Naturwissenschaften darf aber nicht davon ablenken, daß die Hauptlast der hier benannten Defizite von Philosophen zu verantworten sind. Sie haben nämlich ihre Aufgaben den Naturwissenschaften und der Technik gegenüber in den genannten Problembereichen völlig verfehlt.

Wo Philosophen „Wissenschaftstheorie“ getrieben haben, ist es in überwältigender Mehrheit ihrer Vertreter zu einer analysierenden und beschreibenden Grundhaltung gekommen, die – als höchst irrationale, dezisionistische Grundentscheidung – die Naturwissenschaften als den schlechthin richtigen und erfolgreichen Weg der Naturerkenntnis zu betrachten und „Rationalität“ nur noch als Ausbuchstabieren der in den Naturwissenschaften erfolgreichen Verfahren zu suchen. Eine nach modernen Rationalitätsstandards, d. h. nach der linguistischen und der pragmatischen Wende der Philosophie tragfähige „Naturphilosophie“ gibt es nicht. Gemäß den Bekenntnissen der Väter des „linguistic turn“ und des „Logischen Empirismus“ sollte sie durch die Philosophie der Naturwissenschaften ersetzt werden, wie auch „Erkenntnistheorie“ als traditionelle philosophische Disziplin einerseits in Wissenschaftstheorie aufgehen, andererseits an die empirischen Kognitionswissenschaften verwiesen sein sollte.

Philosophen, die sich diesen vorherrschenden Strömungen der theoretischen Philosophie (und ihrer praktischen Ableger) nicht angeschlossen haben, haben, wie vor allem in der deutschsprachigen Philosophie die Frankfurter Schule, zwar die Halbierung der Vernunft durch das technische Erkenntnisinteresse angemahnt, sind aber nicht in einen wissenschaftsphilosophischen Dialog mit den Naturwissenschaften eingetreten. Ansonsten haben sich die Philosophen im wesentlichen auf die Betrachtung der Philosophiegeschichte zurückgezogen. Deshalb ist der Vorwurf an die Naturwissenschaften, sie hätten kein rationales Verhältnis zur Natur ausgebildet, ohne jede Durchschlagskraft, weil ja die Philosophen selbst auf diesem Feld nicht die geringsten Angebote gemacht haben.

Die Rationalität der Naturwissenschaft bezüglich eines geklärten Naturbegriffs gibt es also nicht, sondern sie ist eine heute erst in Umrissen sich zeigende Aufgabe – zu allererst für Philosophen, die dabei aber nicht bei der Geschichte ihres eigenen Faches stehenbleiben dürfen, sondern sich mit dem erforderlichen naturwissenschaftlichen Wissen ausstatten müssen, ohne dabei dem bequemen Reiz der damit verknüpften naturwissenschaftlichen Hausmacherphilosophien zu erliegen.

Ersichtlich ist davon auch der zweite, oben genannte Aspekt betroffen, wonach die (entgegen dem philosophischen Selbstverständnis der Naturwissenschaftler von ihnen tatsächlich praktizierte) Zweckrationalität naturwissenschaftlicher Methoden insofern beschränkt erscheint, als nur die Zweckmäßigkeit der Mittelwahl für Zwecke (wie die technischen des Bewirkungswissens und die philosophischen der Transsubjektivität

naturwissenschaftlicher Aussagen) in Betracht kommt. Wer aber befindet wie über die Zwecke? Woher kommen sie, und wie ist eine Dialektik von Zweck und Mittel zu begreifen, in der ja jedes Erreichen oder Verfehlen von Zwecken seinerseits wieder zum Mittel für die Wahl und, günstigenfalls, die Rechtfertigung neuer Zwecke wird?

Eine Agenda mehr als eine Erfolgsgeschichte in Sachen Rationalität der Naturwissenschaften ist ihr Praxis- und Geschichtsbezug. Da hier keine wissenschaftssoziologischen Aussagen gemacht werden sollen und können, mag das kulturalistische Defizit der Naturwissenschaften hinreichend an Indizien benannt werden wie der ebenso unausrottbaren wie ungeklärten Unterscheidung von „Grundlagenforschung“ und „angewandter Wissenschaft“ bzw. „Anwendung der Naturwissenschaften in der Technik“. Was dabei in schöner Einmütigkeit von Naturwissenschaftlern und ihren Überhöhungsphilosophen ausgespart bleibt, ist der Aspekt, daß auch die modernsten Naturwissenschaften mit ihrer sogenannten Grundlagenforschung in mehrfacher und einschlägiger Hinsicht einen Sitz im Leben haben, vom kognitiven Aspekt, daß ja auch jeder Grundlagenforscher erst einmal ein in Kooperation und Kommunikation kompetenter Mensch der Lebenswelt sein muß, um Grundlagenforscher zu werden, bis zu den Mechanismen, wonach die Zwecksetzungsgeschichte der Forschung selbst nicht außerhalb der Kulturgeschichte liegt. Daß sogenannte naturwissenschaftliche Grundlagenforschung nicht nur de facto, sondern auch systematisch unverzichtbar Kriterien zur Unterscheidung von Erkenntnis und Irrtum hat, die sich nicht ablösen lassen von kulturhistorisch gewachsenen, wegen ihrer Universalität aber geradezu anthropologisch zu nennenden Orientierungen z. B. an der Unterscheidung von Handlungserfolg und -mißerfolg, wird dabei übersehen. Vielmehr wird so getan, als würde die Honorierung des Einzelwissenschaftlers im Wissenschaftsbetrieb zwar über dessen Erfolg und Mißerfolg im Sinne seiner Karriere entscheiden, nichts jedoch zu tun haben mit der Tragweite seiner Resultate in einer Praxis, der es letztlich um kulturelle, in Kooperation und Kommunikation gemeinschaftlich geleistete Lebensbewältigung geht. Grundlagenforschung erscheint durch den Wissenschaftsbetrieb der Rechtfertigungspflichten enthoben, das faktische Geflecht der Zwecke von der individuellen Forschermotivation und -belohnung bis zur Erfüllung gemeinschaftlicher und öffentlicher Aufgaben in einer arbeitsteiligen Gesellschaft zu durchschauen und, für die je eigenen Handlungen, zu rechtfertigen. Arbeitsteilung wird mißverstanden als Teilung der Legitimationspflichten. Es sind danach der angewandte Forscher und der Techniker, dann der Entscheidungsträger in Management und Wirtschaft etwa für großtechnische Anwendungen, die dem Grundlagenforscher die Verantwortung für seine Forschungsergebnisse abnehmen.

Damit geht ein Rationalitätsdefizit der Naturwissenschaften einher, das nicht etwa in mangelnder moralischer Adressierbarkeit des Naturwissenschaftlers läge, sondern letztlich in einem erkenntnistheoretischen Defizit: Nur wo das Verhältnis des Men-

schen zur Natur anthropomorph definiert wird und sein wissenschaftlich geklärtes Verhältnis gesehen wird als beruhend auf Klärungen, die durch zweckrationale Naturwissenschaft erreicht ist, kann auch anders über Zwecke befunden werden, als dies nach vorherrschender Meinung de facto geschieht oder auch nach vorherrschender Meinung geschehen sollte: in strikter Trennung nämlich von naturwissenschaftlicher Grundlagenforschung und Anwendung. Wissenschaft als Handlung zu begreifen heißt, die Handlungen der Forscher nicht nur in Richtung zweckrationaler Effizienz zu entwickeln, sondern in Richtung der Zwecke-Rechtfertigungen voranzutreiben.²⁶ Und dies ist die ebenso große wie vernachlässigte Form naturwissenschaftlicher Rationalität.

Anmerkungen

- 1 Karl R. Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen 4. Aufl. 1971.
- 2 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 2. Aufl. 1970.
- 3 Gemeint ist die Auseinandersetzung, die in folgendem Band geführt wurde bzw. sich daran anschloß: Imre Lakatos, Alan Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1970.
- 4 Vgl. etwa P. Janich, Information als Konstruktion, in: I. Max, W. Stelzner, *Logik und Mathematik*, Frege-Kolloquium Jena 1993, Berlin, New York 1995, S. 470-483.
- 5 Vgl. Peter Janich, „Grenzen systemtheoretischer Methoden am Beispiel der Kosmologie“, in: K. Gloy, H. D. Klein (Hrsg.), *Systemtheorie und ihre Kontrapositionen*, im Druck.
- 6 Für die Chemie ist dieses Problem analysiert in: Peter Janich, „Chemie ohne Subjekt? Über eine Paradigmenverschiebung in der Sprache der Chemie“, in: P. Janich, N. Psarros (Hrsg.), *Die Sprache der Chemie*. 2. Erlenmeyer-Kolloquium zur Philosophie der Chemie, Würzburg 1995, S. 33-46.
- 7 Eine Naturalismuskritik am Verständnis des Beobachters findet sich in: Peter Janich, „Beobachtung und Handlung“, in: H. Poser (Hrsg.), *Erfahrung und Beobachtung*. Erkenntnistheoretische und wissenschaftstheoretische Untersuchungen zur Erkenntnisbegründung, Berlin 1992, S. 13-34.
- 8 Die Wirkungen der wissenschaftstheoretischen Befreiungstheologie von P. Feyerabend verstellen einen rationalen Zugang zu Methodenentscheidungen, wenn sie nur in der Alternative zwischen ideologischem Zwang und Anarchie gesehen werden, statt sich zweckrelativ rechtfertigen zu müssen. Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt am Main 1976.
- 9 Karin Knorr-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis*. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft, Frankfurt am Main 1991.
- 10 Ian Hacking, *Representing and Intervening*. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science, Cambridge 1983.
- 11 David Gooding, *Experiment and the Making of Meaning*, Dordrecht, Boston, London 1990.
- 12 Vor allem: Hugo Dingler, *Das Experiment*. Sein Wesen und seine Geschichte, München 1928. Vgl. auch: Peter Janich, „Das Experiment in der Psychologie“, in: H. P. Lengfeldt, R. Lutz (Hrsg.), *Sein, Sollen und Handeln*. Beiträge zur pädagogischen Psychologie und ihren Grundlagen, Göttingen, Bern, Toronto, Seattle 1995, S. 41-51.
- 13 Vgl. Heath, Sir Thomas L. (Hrsg.): *The Thirteen Books of Euclids Elements*, New York 1956. Zur Diskussion der Definitionsprobleme vgl.: Peter Janich, *Euklids Erbe*. Ist der Raum dreidimensional? München 1989.
- 14 Vgl. Artikel „Geometrie, analytische“ in: J. Mittelstraß (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 1, Mannheim, Wien, Zürich, S. 739-741.
- 15 Vgl. Peter Janich, *Galilei und die Galilei-Invarianz*, Wiesbaden 1974, Bd. 2, S. 183-194.

- 16 Herrmann v. Helmholtz, „Zählen und Messen, erkenntnistheoretisch betrachtet“, in: *Philosophische Aufsätze*, E. Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doktorjubiläum gewidmet, Leipzig 1887, S. 17-52.
- 17 Rudolf Carnap, *Philosophical Foundations of Physics*. An Introduction to the Philosophy of Science, New York 1966, deutsch unter dem Titel: *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft*, München 1969.
- 18 Carl G. Hempel, *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs, New York 1966.
- 19 Vgl. zu diesem Problem: Peter Janich, „Newton ab omni naevo vindicatus“. in: D. Mayr, G. Süßmann (Hrsg.), *Space, Time and Mechanics*, Dordrecht 1982, S. 225-240.
- 20 Vgl. Peter Janich, *Die Protophysik der Zeit. Konstruktive Begründung und Geschichte der Zeitmessung*, Frankfurt am Main 1980; ders., *Protophysik heute*, Sonderheft von *philosophia naturalis* 1985/1, Meisenheim G.; ders., *Protophysik*, in: J. Mittelstraß (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 3 1995).
- 21 Vgl. Peter Janich, „Die methodische Konstruktion der Wirklichkeit durch die Wissenschaften“, in: H. Lenk, H. Poser (Hrsg.), *Neue Realitäten – Herausforderungen der Philosophie*, Berlin 1995, S. 460-476.
- 22 Vgl. Nikolaos Psarros, „Sind die ‚Gesetze‘ der konstanten und der multiplen Proportionen empirische Naturgesetze oder Normen?“, in: P. Janich (Hrsg.), *Philosophische Perspektiven der Chemie*, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich 1994, S. 53-64. Außerdem: Peter Janich, „Protochemie. Programm einer konstruktiven Chemiebegründung“, in: *Journal for General Philosophy of Science* 25 (1994), S. 71-87.
- 23 Zur terminologischen Bestimmung von „Präparation“ und „Start“ in einer handlungstheoretischen Klärung des Experiments vgl.: Peter Janich, „Das Experiment in der Psychologie“, loc. cit.
- 24 Zum Prinzip der methodischen Ordnung vgl.: Peter Janich, „Methodische Ordnung als didaktisches Prinzip der Naturwissenschaften?“, in: *chimica didactica* 7, (1981), S. 177-188. Ders., „Physikalische Begriffsbildung gegen das Prinzip der methodischen Ordnung?“, in: W. Balzer, A. Kamlah (Hrsg.), *Aspekte der physikalischen Begriffsbildung*, Braunschweig, Wiesbaden 1979, S. 81-98. Ders., „Der erkenntnistheoretische Status von Prototheorien“, in: E. Jelden (Hrsg.), *Prototheorien – Praxis und Erkenntnis?*, Leipziger Schriften zur Philosophie 1, Leipzig 1995, S. 31-40.
- 25 Zum Naturbegriff einzelner Naturwissenschaften vgl.: Peter Janich, „Biologischer versus physikalischer Naturbegriff“, in: G. Bien, Th. Gil, J. Wilke (Hrsg.), „*Natur“ im Umbruch? Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie*, Stuttgart 1994, S. 165-176. Ders., „Zum Gegensatz von ‚natürlich‘ und ‚künstlich‘. Philosophische Reflexionen zum Naturbegriff der Chemie“, in: *Wirtschaft und Wissenschaft III*, Heft 1 (1995), S. 27-36.
- 26 Über den Zusammenhang von erkenntnistheoretischen und ethischen Perspektiven der Naturwissenschaften vgl.: Dirk Hartmann, Peter Janich, *Methodischer Kulturalismus*, erscheint im gleichnamigen Band, von den Autoren herausgegeben, Frankfurt am Main 1996.

Jürgen Mittelstraß

Rationalität und Reproduzierbarkeit

Die Situation ist bemerkenswert und beunruhigend zugleich. Die moderne Welt ist eine Welt, die sich in ihrem Werden und ihrem Wesen der Durchsetzung rationaler Orientierungen verdankt und die auch ihre Zukunft auf Rationalitäten – wissenschaftliche, technische, politische, lebensweltliche und andere Rationalitäten – setzt. Moderne Gesellschaften, die diese moderne Welt ausmachen, sind in Form von wissenschaftsgestützten technischen Kulturen rationale Kulturen. Das bedeutet nicht, daß Hegel mit seiner konservativ-optimistischen Vorstellung, daß alles, was ist, auch vernünftig sei, schließlich doch noch recht behalten hat, wohl aber, daß im Streit um den Geltungsanspruch orientierender Instanzen die Entscheidung zugunsten der Rationalität als einer solchen Instanz gefallen ist.

Um so eigentümlicher aber ist, daß keineswegs klar ist, wie rational eigentlich rationale Kulturen sind, und mehr noch: daß der Begriff der Rationalität selbst, auch der Begriff einer wissenschaftlichen Rationalität, keineswegs klar ist. Rationale Kulturen steuern heute vielfach in Situationen, die einer rationalen Beurteilung kaum standhalten, und wissenschaftstheoretische Kontroversen konzentrieren sich mehr und mehr auf die längst entschieden geglaubte Frage, worin (wissenschaftliche) Rationalität eigentlich genauer besteht. Es gibt eine *Dialektik der Rationalität*, die diese in ‚irrationale‘ Verhältnisse, eben Verhältnisse, die keiner rationalen Beurteilung standhalten, führt; und es gibt eine Erosion des Rationalitätsbegriffs, in deren Folge *Rationalitätskriterien*, die bisher der Definition der wissenschaftlichen Rationalität dienten, ihre unterscheidende, d.h. ihre begriffliche, Kraft verlieren. So definieren Kriterien wie Intersubjektivität, Kontrollierbarkeit, Reproduzierbarkeit, begriffliche Klarheit und Widerspruchsfreiheit auch andere Praxen. Nicht nur Lehrbücher der Physik, auch gute Kochbücher erfüllen sie. Zudem löst sich der Begriff einer ungeteilten (wissenschaftlichen) Rationalität in unterschiedliche Rationalitäten auf: an die Stelle des Begriffs der wissenschaftlichen Rationalität tritt in der modernen Wissenschaftstheorie der Begriff wissenschaftlicher *Rationalitätsmodelle*.

Im Folgenden sei von den hier erwähnten problematischen Aspekten des Rationalitätsbegriffs, den kulturwissenschaftlichen und den wissenschaftstheoretischen, der zweite kurz dargelegt, ergänzt durch eine exemplarische Analyse eines Rationalitätskriteriums, hier des Begriffs der Reproduzierbarkeit, durch die Unterscheidung zwischen Theorierationalität und Forschungsrationalität sowie durch ein Plädoyer für einen transparadigmatischen Rationalitätsbegriff.

1. Wie rational ist die Wissenschaft?

Rationalität definiert moderne Kulturen als rationale Kulturen. Was aber definiert Rationalität (wenn diese nicht lediglich mit einer wissenschaftlichen und technischen Praxis synonym gesetzt wird)? Eine sehr brauchbare, hinführende Bestimmung zunächst einer allgemeinen, auf Handlungs- und Dialogkontexte bezogenen, dann auch, daraus abgeleitet, eines wissenschaftlichen Rationalitätsbegriffs gibt Gethmann: „Eine Handlung bzw. eine Handlungsgewohnheit (Handlungswiederholung eines Individuums) oder Handlungsweise (Handlungswiederholung durch verschiedene Individuen einer Gruppe) soll (...) genau dann ‚rational‘ genannt werden, wenn sie ausschließlich aufgrund von absolut begründeten Behauptungen“ – das sind nach Gethmann Behauptungen, die in bezug auf jedermann begründet sind bzw. die sich unter Rekurs auf geeignete Strategien als in bezug auf jedermann begründbar erweisen lassen – „erfolgt“. Von einer ‚wissenschaftlichen Rationalität‘ läßt sich dann nach Gethmann „unter einer doppelten Rücksicht sprechen. Einmal kann untersucht werden, inwieweit wissenschaftliches Wissen dazu beiträgt, daß wir in Diskursen zu Begründungen/Rechtfertigungen gelangen. Wissenschaftliches Wissen kann als Prämisse in Diskursen jedoch nur dann unbesehen herangezogen werden, wenn feststeht, ob und inwieweit es selbst Resultat rationalen Handelns ist. Damit ergibt sich zweitens die grundsätzlichere Frage, ob Wissenschaft überhaupt ein rationales Unternehmen ist bzw. wie gewährleistet werden kann, daß sie ein rationales Unternehmen ist“.¹ Eben dies steht heute in der Wissenschaftstheorie in Frage.

Solange die Vorstellung galt, daß Wissenschaft ein akkumulativer Prozeß ist, in dem Wissenschaftler nach festen Rationalitätsstandards die Menge der bisherigen wissenschaftlichen Erkenntnisse erweitern und ältere Theorien sich stets als auf spätere Theorien reduzierbar erweisen, gab es keine Probleme. Auch nicht mit einem übergreifenden Rationalitätsbegriff, der sich in jenen festen Rationalitätsstandards sowie in der Bewahrung älteren Wissens und einer zunehmenden prognostischen Kraft und Reichweite des Wissens zur Geltung brachte. So noch in der Wissenschaftstheorie des Logischen Empirismus, anders in der neueren Wissenschaftstheorie. Zunächst werden (bei Popper) aus Rationalitätsstandards bloße normierende ‚Festsetzungen‘, ferner wird die Bedingung der Reduzierbarkeit, d.h. die Bedingung der logischen Ableitbarkeit der Gesetze einer reduzierten Theorie aus denen der reduzierenden Theorie, fallengelassen. Dann wird (bei Kuhn) über den Aufweis mit derartigen Vorstellungen unverträglicher Prozesse in der Wissenschaftsgeschichte und durch die Behauptung einer Inkommensurabilität der begrifflichen Strukturen verschiedener Theorien die Existenz eines übergreifenden (wissenschaftlichen) Rationalitätsbegriffs überhaupt in Frage gestellt. An die Stelle eines derartigen Begriffs

treten unterschiedliche Rationalitätsmodelle. Die wichtigsten sind hinlänglich bekannt²:

(1) Das *fallibilistische* Modell. Nach diesem (von Popper³ und dem Kritischen Rationalismus ausgearbeiteten) Modell orientiert sich der Begriff der wissenschaftlichen Rationalität nicht mehr, wie noch im Logischen Empirismus, am *Aufbau* von Theorien, sondern an Verfahren ihrer *Kritik*. Reduktion wird durch Falsifikation ersetzt, wobei Popper allerdings mit seiner Forderung, daß bewährte Theorien früher bewährte als Näherung enthalten sollen, der empiristischen Reduktionsbedingung nahe bleibt. An die Stelle einer Rationalität von Wissenschafts- und Sprachkonstruktionen tritt somit auf der pragmatischen Ebene die Rationalität von Prüfungsmechanismen; an die Stelle von ‚begründeten‘ Theorien treten ‚bewährte‘ Theorien (‚begründet‘ ist diesem Modell entsprechend nicht mehr eine mögliche Eigenschaft von Theorien, sondern nur noch von Feststellungen der Art ‚eine Theorie T ist mit dem Grad x bewährt‘). Rationalität wird zur Sache von Vereinbarungen und der Kraft falsifizierender Argumente.

(2) Das *historistische* Modell. Nach diesem (von Kuhn⁴ begründeten) Modell ist der Wissenschaftsprozess abwechselnd durch Phasen normaler und revolutionärer Wissenschaft bestimmt. Irrationale Züge weisen dabei sowohl die normalen Phasen, im Hinblick auf die Immunität der sie bestimmenden Paradigmen gegenüber Anomalien, als auch die revolutionären Phasen, im Hinblick auf ihre mangelnde Bestimmtheit durch methodologische Regeln, auf. Der Grund dafür liegt im möglichen Konflikt methodologischer Kriterien wie Tatsachenkonformität, Einfachheit und Reichweite sowie in den unterschiedlichen deskriptiven Sprachen rivalisierender Theorien (These der Inkommensurabilität). Folglich erfolgt nach diesem Modell eine Beurteilung von Geltungsansprüchen wissenschaftlicher Theorien allein auf der Basis faktischer theoretischer Entwicklungen. Dies gilt nach dem Gesagten auch für Rationalitätsstandards, denen wissenschaftliche Theorien folgen. Eine *transparadigmatische* Rationalität gibt es nicht. An die Stelle der Standards einer Begründungsrationalität, die einmal die Beurteilung von Theorien bestimmte, und einer Bewährungsrationalität, wie sie das fallibilistische Modell vorsieht, treten im Historismusmodell wissenschaftlicher Rationalität Mechanismen der (wissenschaftspolitischen) Durchsetzung und Überredung. Konsequenterweise übernehmen dann auch wissenschaftshistorische und wissenschaftssoziologische Analysen Funktionen, die früher in der Ausarbeitung von Begründungsstrukturen, im fallibilistischen Modell in einer falsifikationistischen Methodologie bestanden.

(3) Das *strukturalistische* Modell. Nach diesem (etwa von Sneed⁵ und Stegmüller⁶) vertretenen Modell treten an die Stelle historistisch gedeuteter wissenschaftlicher Entwicklungen (im Historismusmodell wissenschaftlicher Rationalität) wissenschaftstheoretisch reflektierte Strukturen. In einer modelltheoretischen Konzeption, in deren

Rahmen Theorien nicht als Systeme von Aussagen, sondern als komplexe Prädikate betrachtet werden, die außerhalb ihrer Anwendungen keinen empirischen Gehalt besitzen, wird rationale Veränderung (wieder) durch Verfahren einer ‚strukturellen‘ Reduktion einer abgelösten Theorie auf eine neue Theorie erklärt. Dabei ist die Struktur einer Theorie durch einen theoretischen Strukturkern und die Klasse ihrer intendierten Anwendungen bestimmt. Im Unterschied zum Historismusmodell wissenschaftlicher Rationalität ist, ebenso wie im Fallibilismusmodell, mit der Formulierung einer transparadigmatischen Methodologie die Möglichkeit einer transparadigmatischen Rationalität gewahrt.

Gemeinsam ist allen drei genannten Modellen wissenschaftlicher Rationalität der Abschied von der Idee einer *Begründungsrationaliät* (wie sie z.B. in der Gethmannschen Definition der Rationalität zum Ausdruck kam). Das liegt einerseits an einer strikten Orientierung am Faktum Wissenschaft (charakteristisch für das Historismus- und das Strukturalismusmodell), andererseits an einer vor allem im Kritischen Rationalismus vorgenommenen Identifikation von Begründungsrationaliät mit (dogmatischem) Fundamentalismus.⁷ Ferner lassen sich diese Modelle als Antworten auf die von Reichenbach getroffene Unterscheidung zwischen einem Entdeckungszusammenhang und einem Begründungszusammenhang wissenschaftlicher Rationalität⁸ verstehen. Diese Unterscheidung schließt an die erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen Genesis und Geltung an und trennt die individuellen, insbesondere auch die sozialen und psychischen Umstände der Wissensbildung von den kognitiven Geltungsansprüchen theoretisch geordneten Wissens. Entdeckungszusammenhänge erhalten hier einen kontingenten Status; zugleich treten Gesichtspunkte eines geordneten, methodischen Aufbaus des Wissens zurück. Hegels Bild von der Eule der Minerva, die ihren Flug über die Gestalten des Lebens erst mit der einbrechenden Dämmerung beginnt, drängt sich auf. Wissenschaftliche Rationalität, so scheint es, wird primär nicht in der Theorienbildung oder der eigentlichen Forschungspraxis, sondern in (fertigen) Theorien erfaßt. Erkennbar ist sie wiederum nur in der Optik der angeführten Rationalitätsmodelle.

2. Die (verlorene) Einheit der Rationalität

Modelle sind theoretische Einfälle, die dazu dienen, mit dem Anspruch auf Vereinfachung (komplexer Sachverhalte) und Veranschaulichung (abstrakter Strukturen) über etwas zu befinden, das man, jedenfalls in Form eines unmittelbaren Zugangs, verloren hat. Eben dies scheint beim Begriff der wissenschaftlichen Rationalität der Fall zu sein. Eine Orientierungsform, die die moderne Welt in ihren Strukturen und in ihrer Dynamik wesentlich bestimmt und sich dabei paradoxerweise nicht dauerhaft gegenüber eigenen irrationalen Folgen isolieren läßt, hat ihre eigene Orientierung

(weitgehend) eingebüßt. Gemeint ist eine *transparadigmatische* Rationalitätsform. Neben einen Pluralismus der Theorien, mit dem die Wissenschaftstheorie heute unter dem Titel ‚Theoriendynamik‘ fertigzuwerden sucht, tritt ein Pluralismus auch in Sachen wissenschaftlicher Rationalität. Ist das vernünftig, rational? – gesetzt, man darf so überhaupt noch fragen.

Diese Entwicklung hat übrigens nichts mit der (im wesentlichen wieder Kuhn folgenden) Anerkennung sozialer Strukturen neben kognitiven Strukturen im Wissenschaftsprozess zu tun. So wie es keine *reine* theoretische Rationalität und keine *reine* praktische Rationalität gibt, kann sich auch das Interesse an einer rationalen Wissenschaftspraxis „nicht mit einer Wissenschaftsreflexion zufriedengeben, die einerseits mit hohem instrumentell-logischen Einsatz kognitive Strukturen beschreibt, ohne soziale Ursprünge und Folgen und deren Rechtfertigung zu berücksichtigen, andererseits Wissenschaft als soziales Teilsystem analysiert, ohne nach den spezifischen Begründungen der kognitiven Leistungen gerade dieses Teilsystems zu fragen“⁹.

Allerdings darf eine derartige Einsicht wiederum nicht dazu führen, zwischen reinen *internen* Normen wie Konsistenz, Kontrollierbarkeit und Intersubjektivität und reinen *externen* Normen wie Relevanz, Anwendbarkeit und Innovativität im Wissenschaftsprozess zu unterscheiden. Ich habe an anderer Stelle¹⁰ bereits deutlich zu machen versucht, daß gegen einen derartigen Versuch nicht nur der ‚formale‘ Umstand spricht, daß hier die kritikbedürftige Unterscheidung zwischen Normen, die sich auf propositionale Zusammenhänge beziehen, und Normen, die sich auf Interaktionszusammenhänge beziehen, aufrechterhalten wird, sondern auch der ‚materiale‘ Umstand, daß ein wissenschaftstheoretisch und wissenschaftssoziologisch nicht zerlegbarer Zusammenhang zwischen wissenschaftlichen Normen, z.B. Diskussionsnormen oder Reproduktionsnormen, und wissenschaftlichen Zwecken, z.B. der Energieforschung oder der Übersichtsfindung über Lösungsmöglichkeiten algebraischer Gleichungen, mit entsprechenden sozialen Normen und Zwecken besteht. Es gibt keine scharfe Grenze zwischen internen und externen Normen, internen und externen Faktoren; es gibt nur internalistische und externalistische Forschungsansätze, d.h. Gesichtspunkte, unter denen wir eine wissenschaftliche Praxis analysieren. Das entspricht im übrigen dem Vorschlag von Lakatos¹¹, *methodologische Rekonstruierbarkeit* als ein Kriterium für die Unterscheidung zwischen interner und externer Wissenschaftsentwicklung aufzufassen.

Damit bleibt aber die Frage ‚transparadigmatische (wissenschaftliche) Rationalität, ja oder nein?‘ auf der Tagesordnung der Wissenschaftstheorie bzw. der Philosophie, die sich lange Zeit dem Auseinandertreten von Vernunft und Rationalität, Rationalität und Begründung im Namen der Einheit der Vernunft bzw. der Rationalität entgegengestemmt hat, heute aber schwach geworden zu sein scheint. In jedem Falle wird die Theoriendynamik den Rahmen abgeben, in dem sich wissenschaftstheoretische

oder philosophische Rationalitätskonzeptionen zu bewähren haben. Und hier muß sich auch entscheiden, ob gegen die vorherrschenden ‚analytischen‘ Tendenzen in der Rationalitätsdebatte eine Rückkehr der (Rationalitäts-)Modelle in eine einheitliche *konstruktive* Begründung der Rationalität als Denk- und Lebensform gelingt.

3. Beispiel Reproduzierbarkeit

Wissenschaftstheoretisch geht es unter dem Titel ‚Theoriendynamik‘ nun nicht etwa nur um ein so ‚philosophisches‘ Ziel wie eine einheitliche Begründung des Rationalitätsbegriffs rationaler Kulturen, sondern auch, weit methodologischer gewendet, um Rationalitätskriterien oder Rationalitätsstandards im einzelnen. Und dabei zeigt sich, daß auch Rationalitätskriterien von der Entwicklung der Wissenschaft einerseits und der Entwicklung der Wissenschaftstheorie andererseits nicht unberührt sind. Was Rationalität näher bestimmt, ist nach wie vor auch eine Frage derartiger Kriterien und ihrer Entwicklung im Forschungs- und Reflexionsprozeß. Das mag hier beispielhaft bei aller gebotenen Kürze anhand des Begriffs der *Reproduzierbarkeit* deutlich werden.

Reproduzierbarkeit ist eine allgemeine wissenschaftliche Norm – sie sichert die Kontrollierbarkeit wissenschaftlicher Aussagen – und eine besondere experimentelle Norm. Als solche besagt sie, daß Experimente zu jeder Zeit und an jedem Ort von einem sachkundigen Experimentator wiederholbar sein müssen, wobei klar ist, daß die Reproduzierbarkeit der Experimente die Reproduzierbarkeit der Experimentier- und Meßgeräte einschließt. Anders ausgedrückt: Ein Experiment ist die Reproduktion eines anderen Experiments, wenn sich die Beschreibung der experimentellen Sachverhalte allenfalls in singularen Termen (Nominatoren), nicht in generellen Termen unterscheidet bzw. wenn ein Experiment von einem anderen nur in seiner raumzeitlichen Kennzeichnung abweicht und von anderen Experimentatoren durchgeführt wird. Eine derartige Definition erscheint klar, birgt aber dennoch erhebliche, zum Teil begriffliche, zum Teil praktische Schwierigkeiten.¹²

Zu den *begrifflichen* Schwierigkeiten: Findet z.B. ein Fallexperiment auf dem Mond statt auf der Erde statt, so scheint lediglich eine Veränderung des Ortes vorzuliegen. Trotzdem ist sehr die Frage, ob wir es hier mit dem gleichen Experiment, also einer bloßen Reproduktion, zu tun haben. Die Resultate sind nämlich in beiden Fällen verschieden. Eine Feder und eine Bleikugel fallen auf dem Mond erstens mit geringerer Beschleunigung als auf der Erde und zweitens anders als auf der Erde mit gleicher Beschleunigung. Dagegen ließe sich einwenden, daß in diesem Beispiel offenbar nicht nur der Ort, sondern auch andere Bedingungen, nämlich die Gravitationsfeldstärke und der Luftwiderstand, variiert wurden, weshalb das lunare Experiment nicht als Reproduktion des terrestrischen gelten könne. Akzeptiert man diesen Ein-

wand, wird allerdings fraglich, was dann überhaupt noch eine Reproduktion heißen kann. Auch auf der Erde fallen nämlich, z.B. einerseits in Konstanz, andererseits über einer Erzlagerstätte, Fallexperimente durchaus verschieden aus. Im zweiten Versuch ist die Fallbeschleunigung größer als im ersten, da das darunter befindliche Material dichter und die Gravitationskraft entsprechend stärker ist. Desgleichen bei Fallexperimenten am Nordpol und am Äquator: Am Äquator ist die Fallbeschleunigung geringer, da zusätzlich zur Erdbeschleunigung die Zentrifugalbeschleunigung (als Folge der Erdrotation) wirkt. Wollte man also darauf bestehen, daß allein der Ort und sonst nichts verändert werden darf, so hätte als Reproduktion eines Fallexperiments nur ein Versuch zu gelten, der auf dem gleichen Breitengrad und über dem gleichen Untergrundmaterial durchgeführt wird. Ein solcher Reproduzierbarkeitsbegriff aber ist zu eng und für die experimentelle Praxis ungeeignet.

Nicht anders im Falle anderer experimenteller Sachverhalte. Z.B. wird beim Michelson-Morley-Experiment die Überlagerung (Interferenz) zweier Lichtstrahlen untersucht, die von einem gemeinsamen Ursprung ausgehen und auf verschiedenen Wegen (über Spiegel) wieder in einem gemeinsamen Meßpunkt zusammentreffen. Darf hier – vermutlich ja – als Reproduktion des gleichen Experiments gelten, wenn man die Lichtwege beider Strahlen durch Anbringen zusätzlicher Spiegel verlängert? In diesem Falle wäre nicht nur der Ort, sondern auch der Aufbau des Experiments insgesamt modifiziert worden. Ähnliches gilt, wenn man das Material der Spiegelhalter (also das Material der Interferometer-Arme) ändert. Auch in diesem Falle würde man trotz des veränderten experimentellen Aufbaus von einer Wiederholung des Michelson-Morley-Experiments sprechen.

Die Beispiele zeigen, daß von Reproduzierbarkeit immer dann die Rede sein soll, wenn sich zwei (experimentelle) Sachverhalte in keinem *relevanten* Merkmal unterscheiden. Allerdings besteht eben die Schwierigkeit darin, derartige Merkmale auf allgemeine Weise inhaltlich zu kennzeichnen. Ein und dasselbe Merkmal (etwa Orts- oder Materialveränderungen) kann in einem Zusammenhang wichtig, in einem anderen unwichtig sein. Das wiederum bedeutet, daß die Frage, unter welchen Umständen ein Experiment die Reproduktion eines anderen ist, nicht nur vom experimentellen Kontext, sondern auch vom theoretischen Kontext eines Experiments abhängig ist. Erst im Rahmen dieses Kontextes (so Carriers einleuchtende These) kann eindeutig gesagt werden, welche Merkmalsänderungen irrelevant sind, damit auch, wann ein Experiment als Reproduktion eines anderen gelten kann.

Zu den *praktischen* Schwierigkeiten: Diese betreffen im experimentellen Kontext Phänomene, die nicht deterministischen, sondern statistischen Regelmäßigkeiten unterworfen sind (z.B. in der Psychologie oder in der Quantenphysik). Auch wenn man von der einer philosophischen Interpretation des Zufalls vorbehaltenen Frage absieht, ob die hier zutage tretenden Variationen der Resultate darauf beruhen, daß

wir nicht alle relevanten Einflüsse kennen und sie daher auch nicht konstant halten können, oder ob die wechselnden Ergebnisse auch bei Fehlen jeder Veränderung der Randbedingungen auftreten würden, besteht das Problem der Reproduzierbarkeit darin, daß auch dann, wenn Anfangs- und Randbedingungen so weit wie technisch möglich konstant gehalten werden, die Ergebnisse variieren. Größtmögliche Gleichheit der Ausgangssituation garantiert keine Gleichheit der Resultate.

Nun bedeutet auch dies keine grundsätzliche Infragestellung des Reproduzierbarkeitsbegriffs. Zwar läßt sich die Wiederholbarkeit eines einzelnen experimentellen Ablaufs nicht fordern, wohl aber die Reproduktion statistischer Kenngrößen eines solchen Ablaufs. Gemeint ist, daß die Variation irrelevanter Parameter die Verteilung der Resultate, die in der Regel durch Größen wie Mittelwert und Streuung zu kennzeichnen sind, unverändert lassen soll. Das wiederum bedeutet, daß jetzt eine Reihe von Einzeluntersuchungen als *ein* Experiment zu gelten hat; andernfalls käme den statistischen Kenngrößen kein vernünftiger Sinn zu.

Ein schönes Beispiel dafür ist die Teilchenbeugung am Spalt. Wenn man die Teilchen auf einen Leuchtschirm fallen läßt, sieht man nur ein scheinbar unregelmäßiges Aufblitzen an gänzlich verschiedenen Orten. Obwohl die Versuchsbedingungen für jedes Teilchen allem Anschein nach gleich sind, erhält man in jedem Einzelfall ein anderes Ergebnis (einen anderen Auftreffpunkt). Erst in der statistischen Betrachtung, also in der Untersuchung vieler Einzelfälle, bildet sich eine klare Regelmäßigkeit heraus. Und diese ist es auch hier, an der die Reproduzierbarkeitsforderung ansetzen muß, d.h. eine Forderung, die als Rationalitätskriterium im Wissenschaftsprozess unverzichtbar ist, die aber, wie die kurze Darstellung gezeigt hat, selbst nicht völlig unabhängig von diesem Prozeß gehalten werden kann.

Fazit also: Auch rationalitätsdefinierende methodologische Normen *bestimmen* nicht nur einen Forschungsprozeß und weisen ihn als rational aus, sie *folgen* ihm auch, verändern sich dabei, ohne selbst allerdings zu empirischen Teilen empirischer Forschung zu werden. Nicht nur die Forschung lernt; es lernt im Forschungsprozeß auch die Rationalität, die ihn lenkt.

4. Theorierationalität und Forschungsrationalität

Die Hereinnahme der Rationalitätskriterien in den Wissenschaftsprozess (und in den Wissenschaftstheorieprozess) bedeutet nicht, daß damit nun doch einem historistischen Rationalitätsmodell das Wort geredet wird. Vielmehr soll an der Konzeption einer transparadigmatischen (oder transtheoretischen) Anwendbarkeit derartiger Kriterien und deren Begründung festgehalten, dabei aber zwischen der *Theorieform* und der *Forschungsform* wissenschaftlicher Wissensbildung differenziert werden.

Die vorgestellten Rationalitätsmodelle beschränken den Begriff der wissenschaftlichen Rationalität auf die Theorieform des wissenschaftlichen Wissens, d.h., es sind Theorien, nicht Forschungsprozesse im engeren Sinne, die unter Gesichtspunkten eines Leistungsvergleichs wissenschaftstheoretisch analysiert werden. Hinsichtlich der *Anwendbarkeit* transparadigmatischer (oder transtheoretischer) Rationalitätskriterien bzw. der eindeutigen Auszeichnung von Theorien über derartige Kriterien ergibt sich – wenn ihre Angabe nicht von vornherein als unmöglich angesehen wird (Feyerabend) – aus den angeführten Rationalitätsmodellen folgendes Bild: Einem klaren Ja (bei Popper) und einem klaren Nein (bei Kuhn) zur Möglichkeit einer eindeutigen Auszeichnung stehen einschränkende Konzeptionen gegenüber, z.B. für den Fall grundlegender Theorieteile (im Konstruktivismus) oder historischer Retrospektiven (bei Lakatos).

Hinsichtlich der *Begründung* transparadigmatischer (oder transtheoretischer) Kriterien sieht die Lage nicht anders aus. Hier werden im wesentlichen drei Ansätze vertreten: (1) Die konventionelle Verpflichtung auf ein Wissenschaftsziel (so Popper und Watkins¹³). (2) Historische Konsistenzforderungen, nach denen jede Methodologie, auf Wissenschaftsentwicklungen angewandt, ihre Anforderungen an wissenschaftliche Theorien auch selbst erfüllen, d.h. rationale Rekonstruktionen, die den Kriterien der gewählten Methodologie entsprechen, zustande bringen muß (so Lakatos und Laudan¹⁴). (3) Erkenntnistheoretische Begründungen, etwa im Begriff der Wahrheitsähnlichkeit (der bei Popper auf der semantischen Ebene den Begriff der Bewährung auf der pragmatischen Ebene ergänzt) oder der Begründungskonstruktion (im Konstruktivismus). In allen Fällen, mit Ausnahme des historistischen Falles, wird an der Idee einer übergreifenden, sich in transparadigmatischen (oder transtheoretischen) Rationalitätskriterien artikulierenden Rationalität festgehalten, allerdings eben vornehmlich bezogen auf die Theorieform des wissenschaftlichen Wissens. Wissenschaftliche Rationalität wird im engeren Sinne als *Theorierationalität* gefaßt.

Gegen eine derartige Einschränkung stehen heute (innerhalb des Konstruktivismus) Vorschläge, die zwischen einer Theorieform und einer Forschungsform des wissenschaftlichen Wissens unterscheiden und darin auch zwei unterschiedliche Rationalitätsformen, als Ausprägungen einer transparadigmatischen Rationalitätsidee, identifizieren. Dabei bezieht sich (nach einem Vorschlag von Lorenz¹⁵) die Forschungsform des wissenschaftlichen Wissens auf das Kennenlernen der Gegenstände, also auf einen gegenstandskonstitutiven Aspekt, ihre Theorieform auf die Geltungssicherung gegenstandsbezogener Aussagen, also auf einen Darstellungsaspekt. Wissenschaft im Forschungsaspekt ist daher Ausdruck von Objektkompetenz bzw. *Objektrationalität*, Wissenschaft im Darstellungsaspekt Ausdruck von Metakompetenz bzw. *Begründungsrationalität*. Darstellung als Metakompetenz hängt hier von der durch Forschung realisierten Objektkompetenz ab (zur Abwehr eines Sinnlosig-

keitsverdachts gegenüber den verwendeten Sprachmitteln), wobei die Unterscheidung zwischen Wissenschaft im Forschungsaspekt und Wissenschaft im Darstellungsaspekt insofern eine innerwissenschaftstheoretische Unterscheidung bleibt, als sie sich von der älteren (Reichenbachschen) Unterscheidung zwischen einem Entdeckungszusammenhang und einem Begründungszusammenhang wesentlich unterscheidet. Diese ist (nach Lorenz) spezieller. Sie bezieht sich hinsichtlich einer Unterscheidung zwischen induktiven und deduktiven Verfahren auf die Geltungssicherung von Aussagen, betrifft also Formen der Darstellung bzw. eine Theorie der Metakompetenz, nicht eine Theorie über den Zusammenhang von Metakompetenz und Objektkompetenz.

Genau dieser Zusammenhang aber ist es, in dem nun auch wieder die Einheit der wissenschaftlichen Rationalität als aspekthaft ausgedrückte Einheit von Forschungs-rationalität und Darstellungs- bzw. Theorierationalität begreifbar werden könnte. In den vorgestellten Rationalitätsmodellen wird dieser Umstand verwischt, insofern wissenschaftliche Rationalität im Fallibilismusmodell in der Weise einer Darstellung von Forschung („Logik der Forschung“), im Historismus- und Strukturalismusmodell in der Weise von Forschung über Darstellungen auftritt. In beiden Fällen ist der Darstellungs- bzw. Theorieaspekt gegenüber dem Forschungsaspekt dominant.

Die Unterscheidung zwischen Forschungs-rationalität und Darstellungs-rationalität bzw. Theorierationalität bei gleichzeitiger Betonung ihrer aspekthaften Einheit im Begriff der wissenschaftlichen Rationalität ist den konkurrierenden Rationalitätsmodellen unter Adäquatheitsgesichtspunkten überlegen. Sie könnte aber auch geeignet sein, wissenschaftliche Rationalität eben wieder als eine umfassende Rationalität zu begreifen und darin auch (nämlich über ihren Forschungsaspekt) mit den lebensweltlichen Rationalitäten einer rationalen Kultur zu verbinden. Damit schlosse sich dann auch der Argumentationskreis dieses Beitrags. Denn eben diese Verbindung faßt auch die zuvor angeführte Gethmannsche Rationalitätsdefinition, die in der Explikation einer Handlungs- und Dialogrationalität beruht, ins Auge.

Anmerkungen

1 C. F. Gethmann, „Rationalität“, in: E. Braun/H. Radermacher (Eds.), *Wissenschaftstheoretisches Lexikon*, Graz/Wien/Köln 1978, S. 475.

2 Vgl. zum Folgenden J. Mittelstraß, „Forschung, Begründung, Rekonstruktion. Wege aus dem Begründungsstreit“, in: H. Schnädelbach (Ed.), *Rationalität*. Philosophische Beiträge, Frankfurt am Main 1984, S. 117-140; ferner in: J. Mittelstraß, *Der Flug der Eule*. Von der Vernunft der Wissenschaft und der Aufgabe der Philosophie, Frankfurt am Main 1989, S. 257-280.

3 K. R. Popper, *Logik der Forschung*, Wien 1935, Tübingen 1984⁸.

4 Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962, 1970².

5 J. D. Sneed, *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Dordrecht 1971, 1979².

6 W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie II/2* (Theorienstrukturen und Theoriendynamik), Berlin/Heidelberg/New York 1973.

7 Vgl. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968, 1980⁴, S. 11ff.

- 8 H. Reichenbach, *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago/London 1938, § 1.
- 9 C. F. Gethmann, op.cit. 1978, S. 476.
- 10 „Theorie und Empirie der Wissenschaftsforschung“, in: C. Burcher (Ed.), *Grundlegung der historischen Wissenschaftsforschung*, Basel/Stuttgart 1979, 84ff., ferner in: J. Mittelstraß, *Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in Wissenschaft und Universität*, Frankfurt am Main 1982, S. 199ff.
- 11 I. Lakatos, „History of Science and Its Rational Reconstructions“, in: R. C. Buck/R. S. Cohen (Eds.), *PSA 1970. In Memory of Rudolf Carnap* (Proceedings of the 1970 Biennial Meeting Philosophy of Science Association), Dordrecht 1971 (Boston Studies in the Philosophy of Science VIII), S. 91-136.
- 12 Vgl. zum Folgenden M. Carrier, „On Novel Facts. A Discussion of Criteria for Non-ad-hoc-ness in the Methodology of Scientific Research Programmes“, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 19 (1988), S. 205-231.
- 13 J. Watkins, *Science and Scepticism*, Princeton N.J., 1984.
- 14 L. Laudan, *Progress and Its Problems. Toward a Theory of Scientific Growth*, Berkeley/Los Angeles/London 1977.
- 15 K. Lorenz, „The Concept of Science. Some Remarks on the Methodological Issue ‚Construction‘ versus ‚Description‘ in the Philosophy of Science“, in: P. Bieri/R.-P. Horstmann/L. Krüger (Eds.), *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology*, Dordrecht/Boston/London 1979, S. 177-190.
Rep. aus Peter Janich (Hrsg.), *Entwicklungen der methodischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1992.

Elisabeth Ströker
Lebenswelt durch Wissenschaft:
Zum Strukturwandel von Welt- und Selbsterfahrung

1. Zur Fragestellung

Seit der Begriff der Lebenswelt sich als einer der Schlüsselbegriffe im Spätwerk Husserls erwiesen hat, ist er zum Angelpunkt lebhafter und sogar weltweiter Auseinandersetzungen geworden. Längst führen die Diskussionen auch über denjenigen Problemkontext hinaus, in dem Husserl die ‚Lebenswelt‘ terminologisch eingeführt hatte – und zeigen sich ihm dennoch bis heute in eigentümlicher Weise selbst dort noch verpflichtet, wo andersartige Fragestellungen verfolgt und Problemperspektiven entwickelt werden, die den Rahmen des Husserlschen Vorhabens sprengen. Die Gründe für solche Bindungen sind vielfältig. Sieht man davon ab, daß Husserls letztes Werk fragmentarisch bleiben mußte und ihr Autor selbst es durch Lücken, Mehrdeutigkeiten und Unstimmigkeiten belastet fand, ohne jedoch noch korrigierend Hand anlegen zu können, so war es vor allem der größere Bezugsrahmen, in den Husserl die Problematik der Lebenswelt gestellt hat, welcher bis in unsere Tage immer wieder zu Erörterungen herausgefordert und dem Thema der Lebenswelt unverminderte Aktualität, weit auch über den Rahmen der Husserlschen Zielsetzungen hinaus, zu sichern vermocht hat.¹

Früh schon war Husserl einer Krisensituation gewahr geworden, wie geistige und politische Wirren in den ersten Dezennien unseres Jahrhunderts sie auf unserem Kontinent hatten erkennen lassen. Das Bewußtsein der ‚Krise der europäischen Kultur‘ teilte er mit vielen seiner Zeitgenossen. Schärfer als die meisten von ihnen sah er allerdings die Bedingungen dieser Krise in einem bezeichnenden Versagen der Philosophie: Nicht nur schien ihm deren eigene Wissenschaftlichkeit bedroht; allzu offenkundig war für ihn auch ihr Versagen angesichts der sich mehr und mehr entfaltenden und verzweigenden Einzelwissenschaften, deren verborgene Einheit sie mangels radikaler Rückfrage und durchdringender Reflexion auf ihre letzterreichbaren Grundlagen nicht mehr sichtbar zu machen wußte.

Zumal an den mathematischen Naturwissenschaften hatte sich seit ihrem Beginn mit der Galilei-Newtonschen Physik immer deutlicher gezeigt, daß ihre um die eigenen Voraussetzungen unbekümmerte Positivität zwar ihre Fortschrittsfähigkeit garantierte, daß jedoch ihr effektiver Fortschritt auch seinen Preis verlangte – und ihn gerade dort einforderte, wo er nur noch Kredite des Begreifens überzog. „Die Fortschritte der Wissenschaft haben uns an Schätzen der Einsicht nicht bereichert. Die Welt ist durch sie nicht im mindesten verständlicher, sie ist für uns nur nützlicher

geworden“, hatte Husserl schon 1912, mehr als zwei Jahrzehnte bereits, bevor er die eigentliche Krisis-Thematik aufnahm, konstatiert und nicht gezögert, deswegen sogar von einem „unerträglich gewordenen Notstand der Vernunft“ zu sprechen.² Das kaum verhehlte Pathos dieser Wendung erklärte sich damals für Husserl sowohl aus dem Zweck der Wissenschaft als aus dem neu formulierten Ziel seiner Philosophie. Bedürfnissen und Interessen der Menschen entsprungen, hatte die Wissenschaft sich zwar durch höchst spezifische und vielfach gestufte idealisierende und mathematisierende Leistungen von ihrem Ursprung im aktuellen Leben gelöst und anscheinend ein Eigendasein gewonnen, wie es ihr die Rede von der „Welt der Wissenschaft“ nur allzu leicht konzidiert; jedoch hatte sie ihren Zweck und ihre Sinnerfüllung doch lediglich darin, daß sie „zur Orientierung in der Welt der aktuellen Erfahrung, in der wir alle leben und handeln“, dient.³ Als eine der wesentlichen Aufgaben der Philosophie mußte darum angesehen werden, der Wissenschaft ihre Lebensbedeutsamkeit zurückzugewinnen.

Husserls Lösungsvorschlag, mehr skizzenhaft umrissen als ausgeführt und nur in sehr wenigen Teilstücken exemplarisch vorgelegt, gründete wesentlich in der Idee, Wissenschaft als *sedimentierte Sinngeschichte* begreifbar zu machen. Denn es galt für Husserl, die Sinnklärung der Wissenschaft selbst in ein neues Licht des Fragens zu rücken: Als einmal entstandene und in die Geschichte eingetretene Kulturleistung des Menschen sollte die Wissenschaft bei der Befragung nach ihren Bedingungen in tiefere Schichten ihrer historisch-genetischen ‚Konstitution‘ zurückverfolgt werden; und durch ein dergestalt der gewöhnlichen Historie allerdings fremdes sinngeschichtliches Eindringen in früher einmal getätigte Konstitutionen der wissenschaftlichen Gegenstände sollte schließlich auch der verschüttete ‚Boden‘ wieder freigelegt werden, aus dem die Wissenschaft ursprünglich erwachsen war – und zwar nicht als „fertiges Erbe in Form dokumentierter Sätze, sondern in einer lebendigen, produktiv fortschreitenden Sinnbildung“.⁴ Einzig von daher, meint Husserl, könnte letztlich verstehbar werden, was wissenschaftliche Aktivität jeweils im einzelnen bestimmt und geleistet hat und weiterhin leistet, und was sie damit nicht zuletzt an diesem Boden selber ausgerichtet hat und immer noch ausrichtet, indem sie ihn fortwährend umgestaltet.

Dieser ‚Boden‘ ist bei Husserl kein anderer als die ‚Lebenswelt‘ – so indes, daß sie als dieser keinesfalls schon im natürlichen Hineinleben in die Welt faßbar wird, als falle er gar mit dieser Lebenswelt „in ihrer vollen Konkretion“ zusammen. Im Gegenteil, weist doch gerade unsere je konkrete Lebenswelt Züge auf, die sie nicht einmal als Sinnesfundament der Wissenschaft geeignet erscheinen lassen. Ihre allgemeine Subjektrelativität, ihr ständiger geschichtlicher und soziokultureller Wandel, ihre je andere Zentriertheit um Menschen und Menschengruppen, welche sie nach Nahwelt und Fernwelt, gar in eine Reihe von Sonderwelten gliedert, mit mehr oder weniger starren oder beweglichen Grenzen, Horizonten, je anders mit anderen zusammenhängend in

verschiedenen Räumen und Zeiten – dies alles sind Tatbestände für vielfältige historische, soziologische, kulturanthropologische Analysen. Dagegen sind sie offensichtlich kaum tauglich, gerade jene Wissenschaften konstitutionsgenetisch begründbar zu machen, die jedwede Subjektbezogenheit so weit hinter sich lassen, daß die methodische Eliminierung selbst noch des Wissenschaft treibenden Subjekts zum Hauptkennzeichen ihres Prozedere geworden ist.

So ist denn auch diejenige Lebenswelt, in der Husserl die Sinnursprünge dieser Wissenschaften aufzuspüren postulierte, nichts unmittelbar oder auch nur mittelbar Vorgegebenes. Vielmehr muß sie aus diesem allererst freigelegt werden; und sie verdankt ihre Aufdeckung nur einer ganz bestimmten und schon im Rahmen der phänomenologischen Methodik sehr besonderen Frageperspektive, in der sie bestenfalls ihre *Funktion* als ‚Boden‘ der Wissenschaften gewinnen kann. Außerhalb einer solchen Perspektive aber wird sie gar nicht vorfindlich – so wenig, daß nicht einmal diese als solche schon mit in den Problemalltag unseres gewöhnlichen Weltlebens gehört.

Es soll hier den Schwierigkeiten nicht nachgegangen werden, denen Husserl bei seiner Untersuchung der Lebenswelt begegnete und begegnen mußte; nicht den Aporien, vermeidbaren wie unvermeidbaren, in die er sich verstrickt sah, und in dem Maße mehr, wie er gerade gegen Ende seines Werkes gesteigerte Radikalität auch der kritischen Selbstbefragung nicht gescheut hat. Auch sind die folgenden Erörterungen nicht als Beitrag zur Philosophie Husserls gedacht. So wenig sie Husserlsches Erbe verleugnen können und verleugnen wollen, so sehr möchten sie sich jedoch freihalten von allen methodischen wie inhaltlichen Festlegungen und Vorentscheidungen, die Husserl mehr oder weniger unbemerkt getroffen hat.

Schon das gewählte Thema weist in eine andere Dimension des Fragens. Im ersten Hinsehen könnte es lediglich als Inverse zur geläufigen philosophischen Problematisierung der Lebenswelt erscheinen: statt Fundierung und Begründung der Wissenschaften in der Lebenswelt nun ihre Fokussierung vom Fundierten her; statt der herkömmlichen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft hier eher umgekehrt die Frage nach den Bedingungen der Lebenswelt, welche diese in der Wissenschaft hat – nicht als transzendente Bedingungen freilich, sondern als empirisch-faktische Bedingungen, mit gewissen Konsequenzen für unsere Welt- und Lebenserfahrung jetzt und hier. Keine sinngenetische Reaktivierung sedimentierter Sinnschichten also, um Wissenschaft zu verstehen und ihr so möglicherweise einiges von ihrer Bedeutsamkeit für unsere unmittelbaren Lebensvollzüge zurückzugeben; vielmehr, wie es demnach scheinen kann, nur mehr ihr Hinnehmen und damit auch das In-Kauf-Nehmen jenes Sinndefizits in unserer Lebensorientierung durch Wissenschaft, welches jedoch rückgängig zu machen oder wenigstens zu kompensieren vielfach von der Philosophie erwartet wird.

Die hier folgenden Darlegungen auf knapp bemessenem Raum können solchen Erwartungen nicht entsprechen und möchten sie nicht einmal neu wecken. Ihr Anspruch ist begrenzter: Sie lenken den Blick nicht auf Neues, Überraschendes; sie gehen vielmehr auf Bekanntes und Gewußtes. Des naheliegenden Einwandes der Überflüssigkeit solchen Tuns möchten sie sich allerdings dadurch erwehren, daß sie auch auf implizite Voraussetzungen aufmerksam machen wollen, auf lediglich Mitgeführtes, wie es in manchen wissenschaftlichen Untersuchungen zur Lebenswelt nicht weniger als in allem Vertrautem, das ihnen schon vorgelagert ist, um so langlebiger mitfungiert, je weniger es zur Sprache gebracht wird. Es ausdrücklich zu machen heißt jedoch nicht nur, ein bereits vorhandenes Wissen bloß zu rekapitulieren, als sei es auch vor dem kein anderes Wissen, als es im Medium der Ausdrücklichkeit hervortritt – gerade für lebensweltliches Wissen, wie es in der Weise stummen Fungierens in unseren täglichen Verhaltens- und Handlungsweisen da ist, wäre dies eine gravierende Fehlannahme. Vielmehr gilt es, unausdrückliche Gegebenheiten wortfähig zu machen, damit sie – und sei es in eben solcher Verwandlung durch Sprachlichkeit – namhaft werden und ‚dingfest‘ zu machen sind für Argumente, wie sie in aller Reflexion auf Probleme der Lebenswelt und nicht zuletzt in allen philosophischen und spezialwissenschaftlichen Theorien über sie fällig werden.

Derartige Erwägungen mögen als vorwissenschaftlich gelten. Sie möchten dieser Charakterisierung auch tatsächlich entsprechen: zum einen, indem sie die häufig anzutreffende Rede von einer ‚vorwissenschaftlichen Lebenswelt‘ zu ihrem Gegenstand machen; zum anderen, indem sie – durch Auflösung der Paradoxie, in der jene Redeweise gleichermaßen sinnvoll wie sinnwidrig erscheinen kann – den vielfach konstatierten Strukturwandel, wie er sich insbesondere in unserer gegenwärtigen lebensweltlichen Erfahrung vollzieht, unter die Lupe nehmen, ohne dabei spezialwissenschaftliche Verfahrensweisen in Anspruch zu nehmen.

2. Vorwissenschaftliche Lebenswelt – Fiktion und Wirklichkeit

Der Ausdruck *Lebenswelt*, nicht zufällig und nicht nur aus Gründen mangelnder begrifflicher Sorgfalt vielfach äquivok verwendet, führt bemerkenswert oft jenes Prädikat mit sich, das dem Anschein nach qualifizierend gemeint ist, jedoch als spezifizierend kaum gelten kann: Nirgends hat die ‚vorwissenschaftliche‘ Lebenswelt ernsthaft ihr Gegenstück in einer ‚wissenschaftlichen‘ Lebenswelt gefunden; und gar von einer nachwissenschaftlichen zu sprechen dürfte nur Kopfschütteln hervorrufen. Was aber könnte es genauer besagen, wenn es nicht als hinreichend empfunden wird, die Welt menschlichen Daseins in seinem täglichen Tun und Lassen oder die Welt des Wirkens und Leidens von Menschen im Miteinander mit anderen und anderem ein-

fach nur als Lebenswelt zu nehmen, sondern ihr gegebenenfalls zusätzlich noch *Vorwissenschaftlichkeit* zu attestieren?

Die Frage deutet auf eine Problematik, die gerade nicht zuletzt im Hinblick auf die Zusammenhangsverhältnisse von Lebenswelt und Wissenschaft von einiger Virulenz ist. Denn in aller Regel ist als vorwissenschaftliche Lebenswelt nicht diese oder jene Lebenseinheit archaischer Menschengruppen gemeint oder sonst eine menschliche Sozietät, deren Kultur mit Wissenschaft im Sinnes unseres Begriffs nie in Berührung gekommen ist. Für diese ergäbe auch die Kennzeichnung ihrer Lebenswelt als vorwissenschaftliche offenkundig keinen Sinn. Rechtmäßig könnte demnach eine Lebenswelt wohl nur dann als vorwissenschaftlich charakterisiert werden, wenn es sich um eine solche handelt, daß sie der Wissenschaft als noch vorausliegend erkannt oder zumindest ihr vorausliegend gedacht werden könnte. Ihr Prior gegenüber dem Posterior der Wissenschaft könnte dann entweder als ein zeitlich-historisches oder als ein systematisch-begründungstheoretisches aufzufassen sein.

Es gilt indes zu sehen, daß ein solches Davor im einen wie im anderen Sinne in ernsthafte Schwierigkeiten führt. Temporal könnte es nicht mehr bedeuten als eine aus historischem Rückblick vorgenommene Zäsurierung, die bereits als diese ihre eigene Fragwürdigkeit hat. Eine systematisch zu verstehende vorwissenschaftliche Lebenswelt wäre dagegen, soll dieses ihr Prädikat ganz wörtlich genommen werden, nichts anderes als eine, wenn auch vielleicht nicht sogleich durchschaubare, Fiktion. Denn beiderlei Sinn von Vorwissenschaftlichkeit gründet offensichtlich in der mehr oder weniger ausdrücklichen Annahme, daß es sich um eine Lebenswelt dergestalt handle, daß in ihr bloß ‚noch nicht‘ die Fundamente ausgemacht worden seien, welche sie für den Aufbau der Wissenschaft bereithalte, und daß es füglich allein Sache der Freilegung solcher Fundamente sei, um die angeblich vorwissenschaftliche Lebenswelt in der Funktion der Basis für die Wissenschaft zu entdecken. Dieser Annahme leistet auch nicht nur die Boden-Metapher Vorschub; sie wird nicht minder gestützt von der Auffassung gewisser allgemeiner Strukturen der Lebenswelt – mag es sich um die zumeist herangezogene Raum-Zeit-Struktur handeln oder um gewisse Zusammenhangsverhältnisse zwischen Dinglichkeit beziehungsweise Materialität und Kausalität –, die dann gleichsam lebensweltlich parat sein sollen für eine wissenschaftliche Umgestaltung und quantifizierende Durchbildung zu entsprechenden Konzepten der physikalischen Wissenschaft.

Wo aber liegen genauer die Schwierigkeiten, ja Widersinnigkeiten einer derartigen Auffassung von vorwissenschaftlicher Lebenswelt? Und hat nicht andererseits die Rede von ihr doch einen durchaus akzeptablen Sinn? Nirgends scheint sie doch auf Unverständnis zu stoßen, Verwirrung zu stiften oder auch nur nach größerer Präzision zu verlangen, sobald nur, wie es bei allen stark kontextabhängigen Begriffen der

Fall ist, aus dem Gebrauchszusammenhang hinreichend klar wird, was der Begriff der Vorwissenschaftlichkeit besagen soll.

Gemeint ist häufig nichts anderes als Lebenswelt in bestimmten Horizonten, innerhalb deren sie auch einzig zur Welt konkreter Erfahrung werden kann, und zwar jeweils als Sonderwelt insoweit, wie sie andere neben sich und außer sich hat in prinzipiell unbegrenzter Mannigfaltigkeit. Mancherlei Berufswelten lassen sich ihr zuordnen. Das in ihnen Begegnende tritt dann in Kulturprädikaten auf, welche nicht durch Wissenschaft bedingt sind. Es figuriert Erfahrungsbereiche für menschliche Wahrnehmungen und Umgestaltungen der Welt, die wiederum keinerlei wissenschaftliche Bestimmungen in sich aufnehmen. Auch gewisse andere Sozialwelten lassen sich in diesem Sinne als vorwissenschaftliche Lebenswelten bezeichnen, Sonderwelten bestimmter gesellschaftlicher Gruppen oder eines bestimmten sozialen Milieus, die ebenfalls von eigener Prägekraft sind für Weltwahrnehmung und Welterfahrung, mit eigenen und je anders begrenzten Möglichkeiten der Lebensorientierung.

Werden Beispiele dafür fällig, so könnten sie sich wohl am leichtesten aus Bereichen des Handwerks und der Kunst, sowie mancher sozialer und im weitesten Sinne pädagogischer, auch wohl politischer Tätigkeiten einstellen. Und doch wäre jedes solcher Beispiele geeignet, eben das in Frage zu stellen, was es demonstrieren soll. Denn was wäre ‚vorwissenschaftlich‘ an einer Lebenswelt, die allenthalben auch dort, wo ihre Menschen gar nicht mit Wissenschaft befaßt sind und vielleicht nicht einmal über Kenntnisse aus ihr verfügen, gleichwohl durch und durch wissenschaftlich bestimmte Welt ist? Doch ist es nicht allein dies, sondern genauer genommen die Art solcher Determiniertheit, die erst verstehen läßt, was eine ‚vorwissenschaftliche Lebenswelt‘ zur Fiktion macht – und gleichzeitig so, daß diese ihrerseits Deutungsfunktion für aktuelle lebensweltliche Erfahrung gewinnen kann.

Nun unterliegen theoretische Erörterungen zum Verhältnis von Lebenswelt und Wissenschaft leicht der Gefahr der Einseitigkeit eines einzigen Aspekts. Ihre Versuche, die ins Auge gefaßte Beziehung als Begründungsverhältnis durchsichtig zu machen, sind mehr oder weniger unausdrücklich von der Grundannahme geleitet, daß Wissenschaft aus der Lebenswelt so hervorgehe, daß von ihrer Entstehung die Lebenswelt selbst gar nicht eigentlich betroffen sei; daß sie allenfalls von der Wissenschaft rückbetroffen werde, wenn nämlich gesicherte wissenschaftliche Erkenntnis in ihr zur Anwendung komme.

Unter diesem Gesichtspunkt hatte Husserl bereits die Notwendigkeit gesehen, das Verhältnis von Wissenschaft und Lebenswelt so zu untersuchen, daß auch derartige Rückwirkungen der Wissenschaft auf die Lebenswelt durchschaubar werden. Doch auch für ihn waren sie lediglich faßbar geworden als Insgesamt von Geltungen wissenschaftlicher Ergebnisse für die Lebenswelt, die schließlich, weil „ihrem eigenen Bestande sich immerfort zuschlagend“, ihr mehr und mehr zugehörig werden. Gerade

solche „Kontrastierung und unlösliche Einigung“ hatte Husserl indes als eine so grundlegende Paradoxie empfunden, daß er sich durch sie gar mit der Möglichkeit „der Bodenlosigkeit unseres ganzen bisherigen Philosophierens“ konfrontiert sah.⁵ Denn unauflösbar schien ihm der Widersinn einer vorwissenschaftlichen Lebenswelt, die – und sei es auch erst in entsprechender Thematisierung – einerseits Geltungsfundament der Wissenschaft sein sollte, und die andererseits gleichwohl wissenschaftliche Resultate im Wege des „Einströmens“ zu ihrem Bestand sollte zählen können.

Unauflösbar bliebe dieser Widersinn in der Tat, wenn nicht unbemerkt zwei Voraussetzungen in ihm wirksam wären, die beide so nicht haltbar sind. Zum einen wird in jenem paradoxalen Sowohl-als-Auch davon ausgegangen, daß die „unlösliche Einigung“ von Lebenswelt und Wissenschaft sich erst als eine Art Vereinigung herstelle, und zwar durch Anreicherung der ersten mit schließlich gewonnenen Resultaten der letzteren. Dabei ist aber übersehen, daß nicht erst ‚Anwendung‘ der Wissenschaft die Lebenswelt verändert, indem Wissenschaft die Rahmenbedingungen bereitstellt, um die Lebenswelt mit technischen Produkten bestücken zu können, sondern daß bereits der Vorgang des Erwerbs wissenschaftlicher Erkenntnisse so verläuft, daß er nicht bloß *aufgrund* lebensweltlicher Vorgegebenheiten vor sich geht, sondern daß er auch im wörtlichen Sinne *an* und *mit* ihnen sich abspielt. So unbestritten jedenfalls sich Wissenschaften empirische und gar experimentelle Wissenschaften nennen dürfen, also nicht nur auf ideal-objektive Gebilde wie Strukturen der formalen Logik und der reinen Mathematik aus sind, so unverzichtbar ist für sie ein Handeln, das sich schon in der Planung eines Experiments am Leitfaden einer wissenschaftlichen Hypothese und mit den einfachsten instrumentellen Vorkehrungen lebensweltlicher Dinge und Abläufe bedient und damit Lebenswelt neu konstellierte, umstrukturiert, sie zumindest in gewissen Bezirken bereits objektiviert und verfremdet als Mittel für ein nicht mehr unmittelbar lebensweltlich abgestecktes Ziel. Was in allem wissenschaftlich-experimentellem Handeln geschieht, nämlich die Überprüfung einer Hypothese oder einer theoretischen Annahme im Blick auf ihre Bewährung, und zwar zwecks Gewinnung wissenschaftlicher Erkenntnis, das hat aber mit technischem Handeln zwecks Produktion lebensdienlicher Güter ursprünglich so wenig zu tun, daß beide Handlungsabläufe sich bei näherer Analyse sogar als strukturverschieden erweisen.

Für die Lebenswelt besagt dies, daß sie nicht erst dort durch Wissenschaft in Mitleidenschaft gezogen wird, wo sie sozusagen fertig in ausgereifter Form gut bewährter Theorien die Bedingungen für technische Umsetzung ihrer Erkenntnis bereitstellt, sondern daß sie bereits in dem Augenblick, wo die erste Frage eines Wissenschaftlers sie für experimentelle Vorkehrungen benutzt, einer prinzipiell einzigartigen Wandlung unterworfen wird. Die Besonderheit dieser Wandlung liegt in erster Näherung darin, daß sie in den Dienst eines Erkennens gestellt wird, welches als vorsätz-

lich reines Erkennen der Natur nicht nur nicht sein Ziel in der Lebenswelt hat, sondern welches auch, als Gesetzeserkenntnis der Natur, mit den Mitteln des Experiments und der Mathematik, mit allen sonstigen Formen systematischen und methodisch geregelten Wissenwollens ganz unvergleichlich ist. Darauf wird zurückzukommen sein, wenn dafür die Dimension des Fragens eröffnet ist, die die hier sich ankündigende und mittlerweile kaum mehr durchschaubare Komplexität wenigstens in den Hauptzügen ihrer Entstehung erkennen läßt.

Es dürfte nicht zufällig sein, daß sich die zweite der eben erwähnten unreflektiert gebliebenen Voraussetzungen als Ausblendung eines geschichtlichen Hintergrundes erweist. Ihre Erhellung könnte die in Rede stehende Paradoxie prinzipiell aufhebbar machen und auch der Rede von der vorwissenschaftlichen Lebenswelt haltbaren Sinn geben. Dabei geht es indes nicht – und bei aller Furchtbarkeit ihrer Untersuchungsperspektiven nicht – um sedimentierte Sinngeschichte, sondern um empirische, faktische Geschichte der Wissenschaft.

Wenn es zutrifft, daß schon die einfachsten experimentellen Vorkehrungen der Wissenschaft sowohl der Einlösung von Geltungserwartungen ihrer Hypothesen dienen als auch Veränderungen in der Lebenswelt bedingen, so sind sie gleichermaßen Teil einer wissenschaftlichen wie einer lebensweltlichen Praxis. Was sich auf diese Weise, einmal begonnen, im Laufe der Wissenschaftsentwicklung weiter und weiter fortgesetzt hat, das ist die Herstellung von Instrumenten, Geräten und Apparaten für die wissenschaftliche Forschung sowie für die Produktion von Gütern, mit immer weiter fortschreitender Auswirkung für beide Praxisbereiche. Was auf solche Weise an Neuem in die Lebenswelt eintritt und im handelnden Umgang mit ihm erkundet und schließlich vertraut wird, rückt im Laufe der Zeit immer weiter in lebensweltliche Erfahrungszusammenhänge ein – und in dem Maße mehr, wie das Hantieren mit ihm reibungslos verläuft und einer wissenschaftlichen Erklärung seiner Entstehungsbedingungen gar nicht, oder nicht mehr bedarf. Das bedeutet aber, daß die Wissenschaft im Laufe ihres historischen Prozesses auch die Lebenswelt fortwährend mitkonstituiert, so daß sie ihrerseits eine wichtige Funktion für die fortschreitende Umbildung lebensweltlicher Erfahrung gewinnt.⁶

Für die Rede von einer vorwissenschaftlichen Lebenswelt heißt das, daß diese auf solche Weise zwar nicht als Sinnesfundament der Wissenschaft angetroffen werden kann; hört sie doch in eben dem Augenblick bereits auf, vorwissenschaftlich zu sein, in dem sie als ein derartiges Fundament ins Auge gefaßt und damit auch schon umgestaltet wird. Was ihr jedoch seit und mit der Etablierung von Wissenschaft ausweisbaren Sinn gibt, ist der Umstand, daß ein ihr jeweils bereits zugeschlagener Bestand an Gegenständen, Vorkommnissen und Hergängen, die zum fraglichen Zeitpunkt mit und durch Wissenschaft entstanden sind, in der Lebenswelt im Laufe der Zeit nach und nach vertraut werden und ihr mit einer Selbstverständlichkeit einverleibt werden,

daß sie – und zwar im Hinblick auf neue wissenschaftliche Entwicklungen und relativ zu diesen – als bereits ‚vorwissenschaftlich‘ verstanden werden.

Ein anderer Sinn von Vorwissenschaftlichkeit der Lebenswelt dürfte sich schlechterdings nicht legitimieren lassen: Lebenswelt vor aller Wissenschaft ist nicht vorwissenschaftliche Welt, insofern sie zu dieser Charakterisierung keinerlei adäquate Gesichtspunkte bietet. Soweit sie gleichwohl als vorwissenschaftliche Welt erfahren wird, ist sie es konkret nur in der unreflektierten Ursprungsvergessenheit wissenschaftlicher Vorausbedingungen und nicht mehr aktuell durchschaubarer wissenschaftlicher Implikationen. Für die Bewältigung lebensweltlicher Probleme hat solche Vergessenheit auch durchaus ihr Recht, ja sogar ihre eigene Notwendigkeit. Philosophische und wissenschaftstheoretische Reflexion hat indes daran zu erinnern, daß das Verständnis von vorwissenschaftlicher Lebenswelt geschichtlich bedingt und ihr Begriff ein historischer Begriff ist.

3. Lebenswelt in wissenschaftsgeprägter Erfahrung

Nimmt man als Lebenswelt die alltäglichen Lebensumstände mit ihren jeweils eingespielten Gewohnheiten in Berufs- und Privatsphäre, so muß sich darin Wissenschaft, auch wenn es sie als reine Forschung bereits gibt, gar nicht sogleich bemerkbar machen. So sind etwa im 18. Jahrhundert Landwirtschaft und Handwerk, ländliches und städtisches Leben vom raschen Fortschreiten der neuen Wissenschaft anfangs weitgehend unbetroffen geblieben. Änderungen, die sich vor dem revolutionären Wandel des beginnenden Maschinenzeitalters um die Jahrhundertmitte für die Lebenswelt durch Wissenschaft ergaben, dienten – ohnehin erst in längeren Zeitläufen und je nach Lebensbereich auch in unterschiedlichen Zeiträumen sich auswirkend – zwar der merklichen Verbesserung, Erleichterung und Verfeinerung der Lebensführung, führten jedoch strukturelle Veränderungen noch kaum herbei. Neue und bessere Werkzeuge, Gerätschaften und Materialien mancherlei Art erweiterten im Arbeits- und Wohnbereich, im Bau- und Verkehrswesen, in Hygiene und medizinischer Versorgung den Rahmen des Herkömmlichen und Üblichen, ohne ihn zu sprengen. Was dann aber als erste ‚industrielle Revolution‘ auch eine erste tiefgreifende Veränderung der Lebenswelt herbeiführte, geschah nicht durch Wissenschaft allein. Der Beziehungskomplex dieser Veränderung hatte sich freilich länger schon angebahnt. So jedenfalls sieht es in historischer Rückschau aus, welche stets vergangene Zukunft mit im Blick hat, indessen sie in je vergangener Gegenwart noch verhangene Zukunft war.

Fernab von aller Lebenswelt hatten sich die ersten grundlegenden Voraussetzungen für eine Weltveränderung durch Wissenschaft mit einem *neuen Begriff von Erfahrung* ergeben. Anders als sonst im unvermittelten Gebrauch der Sinne wurde wissenschaftliche Erfahrung nun auf eine neue Weise, und im ganz wörtlichen Sinne,

gemacht. Denn die experimentellen Mittel dazu dienten nicht bloß der Extensivierung vertrauter Erfahrungsbereiche oder einer nur graduellen Steigerung herkömmlicher Erfahrungsmöglichkeiten; vielmehr bewirkten sie auch und vor allem einen tiefgreifenden Wandel im Verständnis von Erfahrungsgegenständlichkeit. Wohl schien er zunächst allein den Bereich wissenschaftlicher Erfahrung zu betreffen. Doch zeichnete er sich bereits in ihr umfassender ab.

Erfahrung wird nun zunächst und zuvor *gesetzesförmige Erfahrung*. Erfahrungswissenschaft, die wesentlich auf Gesetzeserkenntnis aus ist, bedarf zur empirischen Bewährung ihrer Erkenntnis instrumenteller Vorkehrungen dergestalt, daß durch planmäßige Isolation und Variation der Bedingungen für das Eintreten erwarteter oder vermuteter Phänomene genau solche ermittelt werden, die sich prinzipiell stets und über-all als reproduzierbar erweisen. Mithin gilt als erfahrbar nur, was als Fall einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit auftritt und gewinnt seine empirische Verlässlichkeit allein aus ihr, indessen Einmaliges, Nichtwiederholbares darin keinen Platz hat. Mag dessen Ort die Welt des Menschen sein, der selber Einmaliges, Individuelles schlechthin ist, und mag eben deshalb für ihn Unwiederholbares besonders wert sein, erinnert, historisch bewahrt und tradiert zu werden – gesetzeswissenschaftliche Erfahrung bleibt von ihm in einem Maße unberührt, daß Erfahrungsgegebenheiten, sollten sie sich keiner bekannten Gesetzesform fügen, als ‚störende‘ Befunde nur Anlaß für weitere Gesetzesforschung bieten.

Auf der Seite des Erkenntnissubjekts entspricht dem nichts Geringeres als dessen rigorose methodische Ausschaltung. Nicht anders vermag die Wissenschaft unbeschränkte Universalisierung ihrer Erkenntnis zu erreichen als durch ihre völlige Ablösung vom Erkennenden; und auch im wissenschaftlichen Handeln ist er als individuelles menschliches Subjekt eliminiert und beliebig austauschbar und schließlich ersetzbar geworden.

Wieweit sich die damit einhergehende Neukonzeption von Erfahrungsgegenstand vom Verständnis der lebensweltlichen Dinge in herkömmlicher Alltäglichkeit abhebt, wird genauer greifbar erst in der funktionalen Rückbezogenheit dieser Art von Erfahrungsgegenständlichkeit auf die Mittel, die sie herbeigeführt haben. Die Technik ist es gewesen, die – sei es anfänglich in tradierten Formen, sei es bald darauf und immer mehr ihrerseits wissenschaftlichen Anforderungen gemäß fortentwickelt – für die grundlegende Wandlung des Objektsbegriffs in der Wissenschaft gesorgt hat. Wie tiefgreifend sie letztlich ausfallen mußte, wird ansatzweise an der Bedeutung und Funktion erkennbar, welche technisches Gerät als Mittel für wissenschaftliche Erkenntnis wesentlich spielt. Denn liegt es in seinem Wesen, daß es in seiner Leistungsfähigkeit – anders als menschliche Leibeskräfte und natürliche Sinnesorgane – fortwährend verbessert, präzisiert, gesteigert werden kann, so entspricht dem zum einen ein prinzipiell unbegrenztes und unerschöpfliches Potential an neuen Gegen-

ständen. Zum anderen aber ist mit ihm unübersehbar auch eine sehr besondere Art von Zufälligkeit in die wissenschaftliche Objektconstitution, ja in die Objektivierung der Welt im ganzen hineingekommen. Daß wissenschaftliche Erkenntnis vom Stand der Forschung abhängig ist, ist längst zum Gemeinplatz geworden. Er wäre jedoch kaum ein hinreichendes Zugeständnis an ihre funktionelle Abhängigkeit von den Mitteln ihres Erwerbs, wollte man darin nicht auch jene prinzipielle Zufälligkeit wahrnehmen, welche die andere, zumeist im Schlagschatten methodologischer Reflexion verborgen bleibenden Seite der Machbarkeit wissenschaftlicher Objekte darstellt.

Daß somit, was in der neuen Wissenschaft Objekt heißt, nicht mehr von ihm selbst her bestimmt ist, wie es vordem verstanden wurde, sondern daß es wesentlich aus den Möglichkeiten instrumentellen Handelns gewonnen wird, konnte indes von Anfang an nicht nur für die Untersuchungsobjekte der reinen Forschung gelten: Nicht weniger als für diese mußten auch für die Welt außerwissenschaftlichen Lebens die neuen wissenschaftlichen Begriffe von Erfahrung und Erfahrungsgegenständlichkeit Geltung gewinnen und in dem Maße mehr, wie auch sie in die Botmäßigkeit wissenschaftlich-technischer Vernunft geriet.

Das geschah auch keineswegs so, als hätte es auch unterbleiben können. Wohl ist es denkmöglich, daß für das Fortkommen einer empirisch-experimentellen Wissenschaft eine Technikentwicklung hätte einsetzen können, die ausschließlich am instrumentellen Mittelbedarf für reine Erkenntniszwecke orientiert und um lebensweltliche Verhältnisse unbekümmert geblieben wäre. Allein es genügt der Versuch einer derartigen Vorstellung, um zu sehen, daß sie keine reale menschliche Möglichkeit hätte sein können. Nicht nur ist kein ersonnenes Mittel zu einem bestimmten Zweck diesem allein dienstbar, als könnte es nicht auch zu anderem, ‚zweckentfremdet‘, verwendet werden; es widerspräche auch zutiefst menschlichen Bedürfnissen und Interessen, wenn nicht gar Notwendigkeiten, aus einmal gewonnenen Kenntnissen, welcher Art auch immer, nicht auch lebensweltlichen Gewinn ziehen zu wollen. Zudem würden gerade in der gelingenden Nutzung der neuen Wissenschaft nicht nur einmal mehr Richtigkeit und Verlässlichkeit ihrer Erkenntnisse sich erweisen; es konnte aus ihr die Wissenschaft auch einen wesentlichen Teil der Rechtfertigung ihrer Anstrengungen und ihre soziale Anerkennung beziehen.

Was so, greifbar vor allem in einem fortschreitenden Prozeß der Verwendung wissenschaftlicher Einsichten, mehr und mehr in die Lebenswelt einging, mochte sich, solange es noch allein quasi an seinen Endprodukten, an neuen dinglichen Gütern wie Gerätschaften und Gebrauchsgegenständen, sichtbar wurde, in seiner prinzipiellen Neuartigkeit, ja Fremdheit, noch verborgen halten. Daß dergleichen Güter – anders als die älteren Produkte aus tradiertem handwerklicher Technik – allmählich standardisiert, normiert, auch in vormalig nie gekannter serieller Fertigung auftraten, ließ sich wohl ebenfalls in lebensweltliches Begreifen integrieren, soweit und solange ihre

Herstellung noch relativ wenige arbeitsteilige Prozesse erforderte und auf das Endprodukt hin durchschaubar blieb, und solange nicht zuletzt auch die Produktionsstätten und ihre sozialen Umstände sich nicht merklich von Hergebrachtem unterschieden.

Doch konnte es sich hier allenfalls um Übergänge handeln, um Anläufe für grundlegende Veränderungen, welche die neue Wissenschaft kraft ihrer eigenen Struktur hintergründig längst – und gänzlich irreversibel – für die Lebenswelt bereithielt. Was sie mit der prinzipiell unbegrenzten Reproduzierbarkeit experimentell präparierter Natureffekte, mit der methodischen Ausschaltung des individuellen Forschungssubjekts, mit der grundsätzlich unbegrenzt steigerungsfähigen Effektivität ihrer Erkenntnismittel, mit der ständigen Präzisierung und Erweiterung ihrer Erkenntnisobjekte für ihre Zwecke der Forschung zu erreichen wußte, das bildete von Anfang an auch die Grundlage für eine entsprechende Umstrukturierung der Lebenswelt, in der sich mit der unabsehbaren Produzierbarkeit und Steigerungsfähigkeit technisch herstellbarer neuartiger Dinge und Prozesse nicht weniger als schließlich mit der Ablösbarkeit und Austauschbarkeit des einzelnen auch bei ihrer Herstellung nur die Grundstrukturen wissenschaftlichen Tuns widerspiegelten.

Erst die technische Veränderung der Welt mittels *Maschinen* hat diesen Tatbestand allenthalben sinnfällig gemacht. Ihre Konstruktion wurde die epochale Leistung des vorigen Jahrhunderts, ihre Funktion und Bestimmung – in eins mit einer Revolutionierung der Wirtschaftsweisen – das epochale Schicksal einer jeden Lebenswelt unter ihrem Einfluß und Bann.

Mit dem Einsatz von Maschinen hatten sich Wissenschaft und Technik endgültig von der Natur und ihren vorgegebenen Möglichkeiten der Umgestaltung gelöst. Fortan ging es mit ihrer Hilfe nicht mehr um Imitierung und Perfektionierung einer vorgefundenen Natur, sondern um die Hervorbringung von vorbildlos Neuem, das in keinem natürlich Erfahrungsbereich vorgezeichnet war. Werkzeugmaschinen sowie Kraft – und Antriebsmaschinen begannen, natürliche Arbeitskraft durch hergestellte mechanische Kraft zu ersetzen. Sie benötigten als Ort der Produktion die Fabrik und das ‚Werk‘ und erzwangen neue Organisationsformen der Arbeit, die auf die Dauer tief in Lebensweisen und Verhaltensformen auch derjenigen einschnitten, die gar nicht unmittelbar vor Ort mit ihnen zu tun hatten. Daß dort die Arbeitsvorgänge in einem Maße und in einer Weise zerlegt wurden, daß der Arbeitende sein Handeln selber als mehr und mehr mechanisiert empfand, als sinnentleerend, weil er es dem Endprodukt immer weniger zuzuordnen wußte, hat nicht nur seine Lebenswelt und die der seinen verändert; sie verwandelte sich auch allgemein von Grund auf. Denn die neue Technik, sich ihres symbiotischen Verhältnisses mit der neuen Wissenschaft mehr und mehr in spezialisierten ‚Technologien‘ gewiß, brauchte für ihre industrielle Produkti-

on geeignete Mittel und geeignete Kriterien, die sie der Lebenswelt entnahm und ihr zugleich in modifizierter Form zurückgab.

Gewirtschaftet wurde nicht länger im Rahmen naturbedingter Zielsetzungen für eigenes ‚Auskommen‘ und herkömmliche Daseinsvorsorge; vielmehr mußte für ‚Einkommen‘ gesorgt, Gewinn erzielt und maximiert werden. Eine so abstrakte Größe wie das *Kapital* kam ins Spiel. Nicht mehr oder allenfalls höchst indirekt auf menschliche Belange bezogen, reguliert von der Mathematik und einer sie beherrschenden rechnenden Vernunft, schien es zudem schrankenloser Vermehrung offen, wenn nicht ihrer gar zu bedürfen. *Wachstum* gesellte sich ihm zu – nicht ein naturwüchsiges und allenfalls durch Menschenhand unterstütztes in herkömmlicher lebensweltlicher Praxis, sondern eins, das bis dahin so gut wie unbekannt war. Es wandelte den ‚Markt‘, entkonkretisierte ihn einerseits zu einem rein ökonomisch-quantitativen Konstrukt, dessen ‚Anteile‘ in fortlaufende Konkurrenzkämpfe gerieten, und rekonkretisierte ihn in der Lebenswelt auf die Weise, daß es unsichtbar nicht nur das Angebot technisch gefertigter Produkte für das Alltagsleben, sondern insgeheim auch dessen Ansprüche regulierte.

Die sozialen und soziokulturellen Folgen dieses Wandels sind vielfach beschrieben worden. In die Lebenswelt reichten sie unmittelbar dadurch hinein, daß sie neuartige menschliche Verhaltensweisen ermöglichten, teilweise wohl auch erzwangen. Was von jeher Menschenleben bestimmt hatte durch Arbeit und Muße, durch Lernen und Schaffen, Planen und Vorsorgen, erhielt nun andere, fremdartige Akzente.

Uns heutigen kaum mehr gegenwärtig und längst als ‚gute alte Zeit‘ vergangen, ist es in ihr insbesondere die *Zeit* gewesen, für welche die neue Organisationsform der Industriearbeit dem Menschen grundlegend neuen Umgang abforderte. Er hat nicht weniger als alles andere, wenn nicht gar grundlegender noch, auch die Lebenswelt einschneidend verändert. War Zeit in der vorindustriellen Welt durch Tages- und Jahreszeiten erfahren worden, gegliedert durch Rhythmen eines jeden konkreten Beginns und Endens, eingeteilt nach verschiedenen Dauern für die Erledigung des Tagwerkes, hatte sie lang oder kurz erscheinen können, schnell oder langsam vergehend je nachdem, womit es jeweils ‚Zeit hatte‘ oder ‚an der Zeit war‘, so schuf die Maschine eine nie dagewesene neue Form der Zeit und setzte sie schließlich für alle Lebensbereiche durch.⁷ Eine Maschine läuft in einer anderen Gleichzeitigkeit und Rechtzeitigkeit; ihre Zeit ist gemessene Zeit. Als diese rationalisiert, rationiert und portioniert sie auch die Arbeitszeit; da sie chronometrisch homogenisiert ist, ermöglicht sie präzise Teilung nach Zeitabschnitten, Zeitpunkten. Als Zeit des Bedienens von Maschinen muß sie ökonomisiert und rentabilisiert werden, denn Zeit wird ‚Geld‘.

Erst aus den Problemen, die während der Frühindustrialisierung die Menschen mit den neuen Zeitbestimmungen hatten und ihren Mühen der Gewöhnung an die neuen

Zeitmaße läßt sich ermessen, wie sehr gerade die durch Wissenschaft und Technik veränderte Zeitform die Lebenswelt in der Tiefe ihrer Struktur betraf. Dafür ist insbesondere jene Übergangsperiode aufschlußreich, in der vielfache lebensweltliche Überhänge noch aus vorindustrieller Zeit Gleichzeitigkeit nicht nur von Ungleichzeitigem, sondern auch von ungleichen Zeiten schufen, die das Zeiterleben und Zeiterfahren nachhaltig irritieren mußten, bis schließlich auch die wissenschaftlich-technisch konstruierte Zeit zu einer Art zweiten Naturzeit wurde – präsent und ‚jederzeit‘ augenfällig in immer mehr, immer einfacher und immer zweckmäßiger produzierten Geräten zu ihrer Messung, den Uhren, die seither längst zu selbstverständlichen Dingen des lebensweltlichen Alltags geworden sind.

Nicht ganz so tiefgreifend dürften sich anfänglich Änderungen der Raumerfahrung in der Lebenswelt ausgewirkt haben. Zwar sorgte der Ausbau des Verkehrswesens allenthalben für größere Mobilität. Er erleichterte den Transport von Gütern wie auch die Begegnung entfernt voneinander lebender Menschen. Und eine der damals erregendsten Antriebsmaschinen, die Lokomotive, für ein Fortbewegungsmittel, das fortan seinen Namen nach den dafür eigens angelegten künstlichen Eisen-Bahnen tragen sollte, ließ Geschwindigkeit zu einem wichtigen – und anfänglich durchaus ambivalent aufgenommenen – bestimmenden Faktor der Lebenswelt werden. Auch bedingte manche Verlegung von Arbeitsstätten, ihre lokale Zentrierung und Konzentrierung sicherlich Veränderungen auch im räumlichen Hinblick auf die lebensweltlichen Verhältnisse insgesamt. Doch dürften sie weniger rein räumlich als wiederum primär zeitlich – durch einzukalkulierende Wege, pünktliches Erreichen, limitierte Aufenthalte an diesem oder jenem Platz – merklich und also im Grunde ‚zeit-räumlich‘ auffällig geworden sein. Vor allem aber verblieben nicht wenige und gerade die größten Industriezweige am Ort ihrer Entstehung. Nutzung und Verarbeitung natürlicher Vorkommen von Rohstoffen blieben weitgehend regional gebunden. Sie aber halfen nicht unwesentlich, ein Stück räumlicher Vertrautheit zu bewahren, welche selbst noch in entfremdender Arbeit an einem gegen alles Herkömmliche fremden Platz ein Gegengewicht der Heimatlichkeit sicherte, wie es sich heute noch im Festhalten an der ‚Region‘ zur Geltung bringt.

Der relativ geringe Einfluß räumlicher Veränderungen auf die Lebenswelt dürfte nicht unwesentlich mit dem Erfahrungstatbestand zusammenhängen, daß der Raum der Lebenswelt nicht rein und abgelöst von Geschehnissen und Vorkommnissen ‚in‘ ihm erfahren wird. Dadurch aber durchdringen sich räumliche Bestimmungen mit solchen der Zeit, und vornehmlich so, daß die letzteren häufig als die fundamentaleren erlebt werden; wie denn auch alle Dynamik und Mobilität, die mit der neuzeitlichen Wissenschaft die Lebenswelt gewandelt haben, vorwiegend temporal wahrgenommen werden. Beinahe scheint es, als würde der Raum als struktureller Faktor der Lebenswelt erst dort sich zur Geltung bringen, wo er seine lebensweltlichen Charaktere – als

Stelle, Platz, Ort, Lage, Distanz und ‚Zwischenraum‘ – zugleich wahr und verliert und er, inmitten lebensweltlichen Raumes, zugleich wie ausgelöscht erlebt werden kann.

Diese Paradoxie hat vornehmlich die Revolutionierung der Nachrichtenübermittlung bewirkt. Beginnend ebenfalls vor rund 150 Jahren mit der Verwendung der Schwachstromtechnik in ‚Telegraphen‘, hat sie bis hin zur Hochtechnologie moderner Elektronik unserer Tage dafür gesorgt, daß selbst voneinander entfernteste Lebenswelten miteinander kommunikel geworden sind, indem auch alle räumliche Distanzen zwischen ihnen in der Gleichzeitigkeit der Nachrichten aufgehoben werden und die Welt überall gleichzeitig präsent sein kann.

Diese historisch verhältnismäßig jungen Phänomene von Gleichzeitigkeit und Überallheit dank wissenschaftlich-technischer Konstrukte, in denen der lebensweltliche Sinn jener Begriffe nahezu getilgt ist, bilden die eigentliche Basis für den beschleunigten Wandel unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Er hat Welt- und Selbsterfahrung abermals vor neuartige Probleme gestellt.

4. Lebenswelt im beschleunigten Wandel:

Neue Strukturverhältnisse in Welt- und Selbsterfahrung

Lebenswelt durch Wissenschaft ist eine im Maße des wissenschaftlichen Fortschritts umgestaltete Welt. Wie tief dergleichen Prägungen gehen, ob sie Welt- und Selbsterfahrung des Menschen nur in extensiver Hinsicht verändern oder auch strukturell wandeln, hängt nicht nur von Ausmaß, Inhalt und Richtung des Fortschritts ab, sondern wesentlich auch von der Geschwindigkeit, mit dem er vorangetrieben wird. Seit geraumer Zeit ist ein beschleunigter Wandel in Wissenschaft und Technik zu konstatieren. Strukturveränderungen, die er mit sich führt, müßten Welt- und Selbsterfahrung der Menschen gleichermaßen betreffen. Denn es kennzeichnet lebensweltliche Erfahrung allgemein, daß von ihr, selbst noch bei ausschließlicher Ausrichtung auf die Dinge der Welt, auch die Erfahrung des Menschen von sich selbst rückbetroffen ist; ist sie doch ‚Lebenserfahrung‘ darin, daß sie mit dem, was immer sie in objektiver Erkenntnis erstrebt und erreicht, zugleich auch an demjenigen etwas ausrichtet, der auf sie aus ist – und dies von sich wissen kann.

Wollte man nun Menge und Fülle heutiger lebensweltlicher Erfahrung am verfügbaren Wissen und Können messen, so ließe sie sich in den letzten Dezennien in exponentiellem Anstieg verfolgen. Was danach unsere Lebenswelt bestimmt, ist ein Potential an Umgestaltungsmöglichkeiten sowohl im dinglichen Bereich als auch hinsichtlich der Ausweitung und Intensität sozialer Beziehungen, das vormalig seinesgleichen nicht gehabt hat. Die heutige technische Verfügbarkeit über Zeit und Raum gewährleistet in der Tat beides: Das durch die Medien verbreitete Wissen, welchen

öffentlichen oder privaten Inhalts auch immer, ist grundsätzlich ubiquitäres und omnipräsentes Wissen, wie auch ebenso sein Respons grundsätzlich standort- und augenblicksunabhängig geworden ist. Ist zwar nicht schlechterdings alles und jedes zugleich und überall zu haben, so ist dies doch gerade für Neues und Neuestes überwiegend der Fall. Regionalwelten, Milieuwelten difundieren, entgrenzen sich; fortlaufende Interdependenzen und Vernetzungen sorgen für Ausweitung und Verschmelzung von Horizonten. Längst ist in einem derartigen Prozeß der Homogenisierung verschiedener Lebenswelten *die eine Welt* als *unser aller Lebenswelt* nicht mehr nur ein Grenzbegriff.

Einer dergestalt sich wandelnden lebensweltlichen Erfahrung widerfährt dabei Auffälliges, das es rechtfertigen dürfte, hier abermals von einer neuartigen Erfahrung zu sprechen. Weder lebensweltliche Erfahrung im überkommenden Sinn, noch selber wissenschaftliche Erfahrung, durch diese aber mehr und mehr infiltriert, behält sie zwar weiterhin ihre unverzichtbare Funktion, Leitlinien für theoretische und praktische Lebensorientierung zu bieten, erleidet aber – und gerade durch ein Übermaß dessen, was sich ihr dazu bietet – auch deutlich eigene Verluste. Dieses Paradox rührt entscheidend daher, das lebensweltliche Erfahrung durchweg nicht mehr in überlieferten Formen der Kommunikation, sondern durch technische Kommunikationsmedien vermittelte Erfahrung geworden ist. Dafür sei hier nur auf zwei ihrer lebensweltlich relevanten Eigentümlichkeiten hingewiesen.

Zum einen läßt medienvermittelte Erfahrung, die rapidem Zuwachs wissenschaftlich-technischen Wissens, nicht nur die Zeiträume zwischen seinem Erwerb und seiner praktischen Umsetzung ständig kleiner werden; es muß entsprechend auch Neues und Neuartiges, das fort und fort in die Lebenswelt einströmt, in immer kürzeren Fristen in sie integriert werden. Zwangsläufig beschränkt sich solche Integration zunehmend mehr auf bloße Handhabung, auf Eingewöhnung des Hantierens im praktischen Gebrauch und blinde Routine des Bedienens und Sich-Bedienens. Und nicht mehr nur bleibt undurchschaut, wie es zu einem dergestalt Genutzten und Benutzten kam; vielmehr kann auch der größere Bewandniszusammenhang nicht mehr zureichend mitbedacht werden, in den es – über den jeweils momentanen lebensweltlichen Kontext hinaus – bereits von dem Augenblick an geraten ist, da seine Herstellung beschlossen war.

Was heute vielfach als Orientierungskrise und Sinndefizit beschrieben wird, dürfte seine Ursachen im wesentlichen darin haben, daß gerade für solche wissenschaftlich-technischen Innovationen, welche heutzutage Lebenswelt permanent neu formieren und umkonstellieren, nicht nur ihre Herkunftsgeschichte weitgehend ausgeblendet bleibt, sondern daß auch die die Lebenswelt transzendierenden größeren Zusammenhänge, in denen allererst durchsichtig werden kann, was es mit ihnen und ihren prakti-

schen Folgen langfristig auf sich hat, bestenfalls erst in nachholender Reflexion einsichtig gemacht werden können.

Für lebensweltliche Erfahrung bedeutet dies zum anderen, daß frühere Weisen ihrer Wirksamkeit immer weniger gegen ihr gegenwärtig zugewiesene Aufgaben anzukommen vermögen. Wie beschleunigter Zuwachs an wissenschaftlich-technologischen Neuerungen auch deren beschleunigte Alterung und ‚Überholung‘ zur Folge haben, so kommt es entsprechend auch zu einem immer schnelleren Absinken vormals erworbener Erfahrungen und ihrer lebensweltlichen Funktionen. Diese Kehrseite eines insgesamt wachsenden Erfahrungspotentials betrifft auch nicht nur, und nicht einmal in erster Linie, die ständige Weiterentwicklung und Perfektionierung einzelner technischer Produkte, für welche die Alltagssprache inzwischen unbefangenen bereits Folgen von „Generationen“ registriert und so zumindest verbal herkunftsbestimmte Verwandtschaftlichkeit und Familiarität suggeriert. Vielmehr bedeutet jenes Absinken vor allem, daß gerade auch solche Traditionsbestände erlöschen, die früher, bei aller Mobilität historischen Wandels, lebensweltliche Sinnkontinuität garantiert haben. Zwar sind traditionsbestimmte Erfahrungen auch heute nicht völlig funktionslos geworden. Doch werden sie in steigendem Maße auf Restpositionen ihrer Wirksamkeit verwiesen, wo überkommene lebensweltliche Strukturen sich weiterhin wie Relikte durchhalten, während ansonsten fortwährende Innovationen rasche Umstellung und Neueinstellung fordern.

Nun könnte es auf den ersten Blick auch wie ein Vernunftgebot erscheinen sich von nicht mehr Benötigtem zu lösen, wie denn auch sonst normalerweise Vergessen und Verdrängen seine allbekannte Entlastungsfunktion hat. Indessen liegen die Dinge bei Traditionseinbrüchen eher umgekehrt, insoweit nämlich dann auch die entlastende Rolle, welche Tradition selber spielt, nicht mehr in Anspruch genommen werden kann. Denn daß kritische Auseinandersetzung mit der Vergangenheit fragwürdig gewordene Traditionsbestände zu verabschieden verlangt, widerspricht nicht der Tatsache, daß Tradition andererseits – und speziell in der Weise unreflektierter Übernahme und Weitergabe – auch von den Notwendigkeiten und Beschwerlichkeiten ständigen Neuanfangs zu entlasten vermag. Wo aber Berufung auf Gewohnheiten, auf Übliches und Eingespieltes, der Aneignung von Neuartigem und Fremdem immer weniger zu Hilfe kommen kann, machen sich Funktionsverluste tradierter Erfahrung mehr und mehr auch als Irritationen und Gefährdungen für lebensweltliche Orientierung geltend.⁸

Dagegen ließe sich einwenden, daß allem Anschein nach dergleichen Verluste tradierter Erfahrung doch eben durch die mögliche Omnipräsenz alles verfügbaren Wissens und Könnens zu kompensieren seien, wie sie die immer perfekter werdenden Kommunikationsmedien herzustellen vermögen. Daß dieser Anschein jedoch trügt, wird aus einer weiteren Eigentümlichkeit medienvermittelter Erfahrung deutlich.

Ihr erster Grundzug hatte sich in der prinzipiellen Gleichzeitigkeit und Überallheit wissenschaftlich-technologischer Neuerungen gezeigt, so daß mit der Beschleunigung lebensweltlicher Veränderungen auch herkömmliche Verstehensmuster verblassen, neu zu bildende aber von so kurzer Dauer werden, daß sie menschliche Zeitmaße wirklicher Aneignung und Durchdringung zwangsläufig sprengen. Das bedeutet jedoch nicht nur eine bedenkliche Verkürzung lebensweltlicher Erfahrung mit wissenschaftlichen und technischen Gegebenheiten. Es bedeutet vielmehr auch eine tiefgreifende Veränderung lebenspraktischer Urteilskompetenz. Sie tangiert nicht weniger als die Ebene der Sachurteile auch die der zwischenmenschlichen Erfahrungen.

Urteilkraft und Urteilsfähigkeit haben von jeher die Menschen in ihrem Selbstverständnis bestimmt und noch das speziellste Fachurteil, bemessen allein an der einschlägigen Sachkompetenz, wirkt auf den Urteilenden selbst zurück; es hat Teil an seiner Selbstfindung und Sicherung seiner Identität. Zu wissen und wissen zu können, wer man ist, hängt allerdings auch davon ab, auf welche Weise eigenes Urteil erworben wurde. Was dafür allgemein selbsterworbene Anschauung und Erfahrung bedeuten, lernt – erfährt – wiederum jeder, dessen diesbezügliches Angebot an andere für nichts erachtet und mehr oder weniger begründet abgewiesen wird. Denn zur Erfahrung gehört nun einmal, daß sie gemacht werden muß – und für die eigene, daß man sie selber zu machen hat und sie nicht anderen überlassen kann. Das impliziert nicht-substituierbare Formen des Lernens, der kritischen Prüfung und Fehlerkorrektur. Es konstatiert nicht austauschbare Situationen im Hinblick auf eigene Verantwortlichkeit im Denken und Handeln.

Nicht zuletzt auch unter diesen Aspekten bietet die zuletzt angedeutete heutige Erfahrung eine eigenartige Struktur. Offenkundig nimmt ihre Reichweite ab, soweit sie in eigener Urteilskompetenz gegründet ist, indessen Erfahrungen und Erfahrungsurteile anderer, Fremder, zu denen nicht einmal irgendeine kommunikative Beziehung zu bestehen braucht, in vergleichlichem Maße zunehmen und in die lebensweltliche Erfahrung eindringen. Zudem geschieht dies so, daß sie den Anschein zu erwecken vermögen, als seien sie ein Teil eigener Erfahrung – mitsamt deren Folgemöglichkeiten und Verbindlichkeiten –, oder als ob zumindest sie eigene Erfahrung sein könnten so, als hätten im Grunde nur zufällige Umstände verhindert, daß sie auch als eigene Erfahrungen gemacht wurden. Die durch die neuesten Kommunikationstechniken übermittelte Information suggeriert, insbesondere durch ihre Möglichkeiten bildhafter Präsentation insoweit nur allzu leicht, als sei eigene Erfahrung doch auch in gewisser Weise durch diejenige anderer ersetzbar geworden – als sei sie auf diesem Wege zwar nicht direkt *in*, jedoch direkt *wie in* eigener Anschauung zu erlangen. Dementsprechend evoziert, ja erheischt sie eigenes Urteilen und Stellungnehmen, wie wenn es in eigener Aktivität erworbene Erfahrung zur verlässlichen Grundlage hätte.

Das im doppelten Sinne Fragwürdige einer dergestalt vermittelten Scheinunmittelbarkeit von Erfahrung und ihren praktischen Folgen für lebensweltliche Orientierung liegt dabei nicht einmal in der zwangsläufigen Selektivität visionärer – ‚tele-visionärer‘ – Welt- und Lebensperspektiven,⁹ als vielmehr tiefgreifender noch in dem Sachverhalt, daß diese weitgehend Zustände und Vorgänge betreffen, die jenseits der Horizonte der je eigenen Lebenswelt liegen und sie dennoch, und zwar bis in konkrete zwischenmenschliche Beziehungen mit ihren Regelungen individueller und sozialer Lebensführung hinein, keineswegs unbeeinflusst lassen. Einerseits sind sie für diese zwar indifferent: Eigener Urteilskompetenz unterliegen sie nur höchst bedingt, und eigenem handelndem Zugriff sind sie weitgehend, wenn nicht sogar gänzlich entzogen. Andererseits werden sie buchstäblich ‚vor Augen geführt‘: Ihre Schein-Leibhaftigkeit suggeriert, daß sie sehr wohl auch unsere oder jede andere konkrete Lebenswelt ausmachen könnten – und je massiver wissenschaftlich-technologische Potentiale im Spiel sind, sie tatsächlich auch mitbestimmen.

Daß es gleichwohl eigener, sei es individueller, sei es kollektiver Aktivität in aller Regel versagt ist, dabei stützend oder abwendend einzugreifen, scheint neuartige Einstellungsdispositionen und Verhaltensweisen herbeizuführen, deren offenkundigstes Merkmal eine eigentümliche Ambivalenz ist. Mit ihr begegnen wir nicht nur jenem ersten Paradoxon von lebensweltlichem Erfahrungsgewinn und Erfahrungsverlust, sondern auch dem zweiten einer regionalen Schrumpfung, welche die Lebenswelt als Ort unserer konkreten Lebensführung aus selbsterworbener Erfahrung und Urteilskraft erleidet, indessen sie zugleich wiederum uns nur mehr als Teil der einen Welt als Lebenswelt aller Menschen in Erscheinung tritt, als diese aber immer konkreten Einflußnahme entzogen ist. Daß das, was wir dank Wissenschaft und Technik insgesamt von unserer Lebenswelt wissen können, gleichwohl nicht nur unsere je eigene Urteilsfähigkeit, sondern in weit höherem und bisher nie gekanntem Maße auch unsere Handlungskapazität transzendiert, ist ein geschichtlich unvergleichliches Novum, für unsere Welt- und Selbsterfahrung gleichermaßen. Reflektive Erfahrungsgegebenheiten seinerseits, bietet es indes in konsequenter Reflexion weniger Anlaß zur Passivität als vielmehr Anstoß zu neuen theoretischen und praktischen Initiativen.

In der Philosophie ist Husserls Programm einer sinn geschichtlichen Reaktivierung wechselseitiger Implikate von Lebenswelt und Wissenschaft zwecks Wiedergewinnung verlorenen Lebenssinnes der Wissenschaft nur eines; es bedarf der Ergänzung durch andere. Dafür sollte auch die vielleicht allzu kühn anmutende Problemstellung nicht vornherein ausgeschlossen werden: ob denn jener von Husserl gewahrte Verlust an Lebensbedeutsamkeit der Wissenschaft und die in der Folgezeit immer wieder geltend gemachten Sinnkrisen und Sinndefizite in unserer heutigen Lebensorientierung nicht am Ende in eine Richtung des Suchens nach einem Verlorenen führen

könnten, das heutzutage so gar nicht mehr vermißt wird. Könnte nicht auch so etwas wie Sinn und Sinnverstehen, auf das verantwortliche Lebensführung freilich unverzichtbar angewiesen bleibt, selber Sinnwandlungen unterliegen dergestalt, daß sie in Bilanzierungen nach Gewinn und Verlust nicht angemessen zu fassen wären, so daß ihnen im praktischen Lebensvollzug, der darum noch kein blindes Hineinleben in die Welt sein müßte, mit Bestrebungen nach Wiedergewinn eines abhanden Gekommenen kaum angemessen Rechnung zu tragen wären?

Fragen dieser Richtung mögen fürs erste provozierend oder abwegig klingen. Doch könnten sie möglicherweise neue Problemperspektiven eröffnen: auf lebensweltliche Kontexte, die vielleicht auf gänzlich anders als bisher analysierte Weise Leitfäden einer Wahrnehmung von Welt und eigenem Selbst bieten, in der bisher noch ungewahrte Strukturen von Sinnverstehen und Sinnerwerb freizulegen wären. Wohl erst in ihnen könnte sich der Strukturwandel lebensweltlicher Erfahrung in seiner ganzen Tiefe zeigen.

Anmerkungen

1 Nach einer vor Jahren dazu begonnenen Diskussion zu Husserl in E. Ströker (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt am Main 1979, hat diese Thematik vielfache Ausweitung, zum Teil auch in differenzierterer Behandlung der Lebensproblematik, erfahren. Dazu u.a. A. Schütz/Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main 1979; G. Böhme/M. v. Engelhardt (Hrsg.), *Entfremdete Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1979; R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrung*, München 1986; R. Grathoff, *Milieu und Lebenswelt*, Frankfurt am Main 1989; C.F. Gethmann (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn 1991.

2 E. Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“. Drittes Buch, *Husserliana* V, Den Haag 1952, S. 96. Husserl bezieht sich hier vor allem auf die Natur- und Technikwissenschaften, wie es auch im vorliegenden Beitrag geschieht.

3 E. Husserl, „Ideen“, Erstes Buch, *Husserliana* III/1, 1976, S. 83.

4 E. Husserl, „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“, *Husserliana* VI, 1954, S. 375. Dazu auch E. Ströker, *Phänomenologische Studien*, Frankfurt am Main 1987, 75-93; S. 139-159.

5 E. Husserl, wie Anm. 4, S. 134.

6 Husserl hat dieses „Einströmen“ von Wissenschaft in die Lebenswelt sehr wohl gesehen, vermochte aber die damit verbundenen Probleme durch seine Ausblendung des historischen Horizontes nur als Paradoxien wahrzunehmen. Dazu E. Ströker, *Edmund Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1987, S. 186-208.

7 Dazu u.a. P. Bieri, *Zeit und Zeiterfahrung*, Frankfurt am Main 1972; ferner die wissenssoziologischen Studien von N. Elias, *Über die Zeit*, 1984; sowie E. Ströker, „Zeit erfahren – Zeit bestimmen. Temporale Strukturen in Natur und Geschichte“, in: H.M. Baumgartner (Hrsg.), *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*, Freiburg i.Br. 1993.

8 Zu dieser Entlastungsfunktion von Tradition und den Folgen ihres Schwindens eindringlich H. Lübke, „Erfahrungsverluste und Kompensationen. Zum philosophischen Problem der Erfahrung in der gegenwärtigen Welt“, in: *Der Mensch als Orientierungsweise? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang*, Freiburg i.Br. 1982, S. 144-168.

9 Diese Selektivität ist nicht nur immer wieder Gegenstand öffentlicher Kritik, sondern findet auch vielfache medienwissenschaftliche und kommunikationstheoretische Erörterung, wenngleich im wesentlichen in bezug auf die politische Problematik. Dazu grundlegend W. Bergsdorf, *Die Vierte Gewalt*. Einführung in die politische Massenkommunikation, Mainz 1980. Vieles dort grundsätzlich Ausgeführte gilt nicht nur für die Problematik der Durchsichtigkeit und Aufnahmefähigkeit politischer Information, sondern auch allgemein für eine insbesondere durch die Bildmedien konstituierte Realität. Dazu ferner W. Bergsdorf, „Probleme der Regierungskommunikation“, in: H.W. Hartwig/G. Wewer (Hrsg.), *Regieren in der Bundesrepublik 3, Systemsteuerung und „Staatskunst“*, Opladen 1991, S. 55-67.

Paul Janssen
Lebenswelt, Wissen und Wissenschaft –
Möglichkeiten ihrer Konstellation

Die Wirksamkeit des Begriffs Lebenswelt verdankt sich derjenigen Situation, in der die (objektiven) Wissenschaften beherrschend und problematisch geworden sind. Diese Wissenschaft leistet eine Art Welterkenntnis, die auf die Bewohner derjenigen Welt, die sie ausgebildet haben, in vielerlei Hinsicht verwandelnd zurückwirkt. Sie reißt nicht mehr nur die in der üblichen-traditionellen Weise „stopfbaren“ Lücken in der Sinnbefriedigung menschlichen Lebens auf. In dieser Situation werden Unterscheidungen des menschlichen Lebens und einer spezifisch ihm zugehörigen Welt-sphäre gegen die theoretischen und praktisch-technischen Resultate des wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens dringlich. Das Wort Lebenswelt ist ein Signal dafür, daß die Reaktion auf die geschilderte Situation eingesetzt hat.¹ Es ist im Gefolge der Wirkungsgeschichte des Husserlschen Spätwerkes in der vagen allgemeinen Bildungssprache „gängig“ geworden. In ihrem Umkreis erfüllt es zumeist seine jeweiligen Funktionen zufriedenstellend. Hier sind seine Bedeutung als relativ isolierbare Wortbedeutungen durch inhaltliche Kontexte gewöhnlich hinreichend determiniert. Allgemeine Definitionen, durch die es für Wörterbuch und Lexikon handhabbar wird, sind möglich. Im folgenden interessieren nur Fälle, in denen das Wort Lebenswelt Eingang in philosophische und sozialphilosophische Konzeptionen gefunden hat, deren Zielstellung und Ausbau über seine Bedeutung wesentlich mitentscheiden. Von dem Begriff Lebenswelt sollte hier nicht gesprochen werden.

Es geht mir nicht um die Diskussion einer bestimmten Fixierung von „Lebenswelt“ innerhalb eines Systems, z.B. der transzendentalen Phänomenologie, der Sozialphänomenologie oder der Theorie des kommunikativen Handelns.² Es sollen vielmehr verschiedene Konzeptionen in Grundzügen konstruiert werden, durch die die sog. Lebenswelt jeweils an einen bestimmten Ort gerückt und an ihm eine gewisse durch den Konzeptionsrahmen bedingte Bedeutung und Funktion erhält; und zwar soll der Blick vernehmlich auf der Lebenswelt zugehöriges Wissen gelenkt werden. Man kann mit dieser Perspektive auf eine Seite des Lebensproblems zweierlei meinen: 1. das der Lebenswelt zugehörige Wissen, das ihr zugewiesen wird, wenn sie theoretisches Thema wird, 2. die Art von Wißbarkeit, die der Einheit von „Lebenswelt und Wissen“ in der Theorie zugesprochen wird. Die Frage, wie sich das Verhältnis desjenigen, der die Einheit der Lebenswelt und ihres Wissens theoretisch thematisiert, zu dem in seiner Art Wissen gewußten lebensweltlichen Wissen beurteilen läßt, gilt mir als wesentlich. Derjenigen Bescheidenheit, die eine sog. phänomenologische Beschrei-

bung von dieser Frage entlastet sieht, traue ich nicht. Wenn man über die Lebenswelt so handelt, daß das unter 2 genannte Wissen für die Lebenswelt selber keine Rolle spielt, so liegt darin oft auch eine nicht unproblematische Entscheidung darüber, von welcher Art die Lebenswelt sein soll. In einem freien Spiel mit Entwurfsmöglichkeiten, die Wissen im Sinne von 1 und 2 in verschiedener Weise mit der Lebenswelt zusammenbringen, sollen Zusammenhänge deutlich werden, denen gemäß sich eine Vielheit von Möglichkeiten sozusagen systematisch artikulieren läßt. Wo bleibt bei einem solchen Vorgehen die Rücksicht auf die Wirklichkeit der vorprädikativ-vorkategorialen Lebenswelt? Diese dürfte schwerlich in einer Konzeption untergebracht oder eingefangen werden können. Aspekte dieser Wirklichkeit wird man vielleicht gewahren, wenn man sich durch mehrere Konzeptionen hindurchbewegt und von ihnen aus jeweils etwas an der sog. Lebenswelt erblickt. Aber es wäre besser, diese Ausdrucksweise zu vermeiden; denn die sog. Aspekte der Lebenswelt könnten ja evtl. Bedeutungen des Lebensweltlichen darstellen, das sich nicht zur Einheit der Lebenswelt als ihrer Grundlage zusammenschließt.

Ich versuche mich nicht nur der Vorstellung von einer Einheit der Lebenswelt, sondern auch aller von der Phänomenologie her naheliegenden Unterstellungen von der Begründungs- oder Fundierungsfunktion der Lebenswelt zu entschlagen. Selbst die Rede von allgemeinen Grundstrukturen der Lebenswelt ist mir suspekt. Was mit dem Wort Lebenswelt in akzeptablen Bedeutungen gemeint werden kann, sollte in anderer Weise artikuliert werden. Dies sei vor allem gegen traditionsbedingte Redeweisen der Sozialphänomenologie und ihre Anhänglichkeit an Husserl vermerkt.³ Meine eigene Betrachtungsweise mag aus den folgenden perspektivischen Skizzen erhellen.

1. Husserl glaubt, gestützt auf das Prinzip der selbstgebenden Anschauung und die Evidenz, generell an die Deskriptionsfähigkeit und -tauglichkeit des Sprachlichen, das ihm zur Verfügung steht. Diesem Glauben kann sich kein moderner Wissenschaftsphilosoph anschließen. Wahrscheinlich läßt sich dem Begriff der Deskription nur eine enge, haltbare Bedeutung verschaffen, wenn man ihn von Vorentscheidungen und organisierenden Vorgriffen, die Darstellungen lenken, abhängig macht. Das gilt auch für den Fall, daß über Lebensweltliches gesprochen werden soll. Für Husserl dagegen verknüpft sich gerade mit der Entdeckung der Lebenswelt der Glaube an unmittelbar anschauliche Vorgegebenheit und eine durch diese Vorgegebenheit gelenkte Beschreibbarkeit des Lebensweltlichen dem Typisch-Strukturellen nach – für denjenigen, der sich der Lebenswelt als wissenschaftlichem Thema zuwendet.⁴ Ich bestreite, daß es derartiges gibt, weil sich (auch) jede Darstellung von Lebensweltlichem auf Vorentscheidungen und Vorgriffe relativieren läßt. Von ihnen kann, was Beschreiben

bedeutet, abhängig gemacht werden, so daß sich die Einheit der Zuordnung von Gegebenem, Anschauen und Beschreiben als methodische Voraussetzung dessen, der Lebensweltliches thematisiert, bestenfalls entweder als eine Zugriffsweise auf Lebensweltliches oder als eine für die Eigenart von Lebensweltlichem nichts vorentscheidende Charakterisierung der Einstellung desjenigen, der Lebensweltliches thematisiert, herausstellt; der vorweg nicht weiß, wie durch ihn Lebensweltliches zur Sprache kommen wird und der sich deshalb auch nicht vorweg methodisch abzusichern braucht.

Man könnte einwenden: Ist die Relativierung der Darstellung von Lebensweltlichem auf Vorentscheidungen und Vorgriffe nicht eine Angelegenheit desjenigen, der Lebensweltliches unter einer bestimmten Hinsicht thematisiert? Soll ein derartiges Vorgehen nicht durch die phänomenologische Methode ausgeschlossen sein, welche vorschreibt, die „Sachen selber“ aufzuweisen. Daß sich in einem solchen Bedenken nur eine Pseudounterscheidung artikuliert, läßt sich leicht zeigen. Nehmen wir an, ein gewisses Lebensweltliches sei durch eigen gerichtete Intentionen charakterisiert; z.B. durch ein Desinteresse am Wissen von sich selber oder durch Desinteresse an wissenschaftlichem Wissen. Dementsprechend wäre es zu beschreiben. Die Beschreibung hätte ihr Angemessenheitskriterium daran, daß sie wiedergäbe, wie Lebensweltliches um gewisse Wissensarten unbekümmert vorläge. Sie hätte sich nach diesem Gegenstand zu richten, ohne diejenigen Ansprüche, die sie als Wissen von Lebensweltlichem an sich selber stellt, ins Spiel zu bringen. Anschauung, Evidenz und entsprechende Beschreibung auf der Seite dessen, der thematisierend beschrieb und wüßte, und etwas ihnen Entsprechendes auf der Seite des lebensweltlichen Lebens wären – bedingt durch das Vorgehen dessen, der Lebensweltliches thematisiert – zwei verschiedene Dinge.

Man pflegt dieses Vorgehen empirisch zu nennen. Aber damit ist der hier herausgehobene entscheidende Punkt noch nicht verdeutlicht. Er besagt ja folgendes: Die Wissensinstanzen sorgen dafür, daß ihr Gegenstand in seiner Wissensausrichtung, nicht mit dem, was für ihr Wissen charakteristisch ist, übereinzukommen braucht. Seine „Evidenzen“ sind z.B. unter dem Gesichtspunkt der Evidenz, die das Wissen von ihnen in Anspruch nimmt, gar keine. Dem thematisierend Wissenden ist das, was der lebensweltlich Wissende weiß, gar kein standhaltendes Wissen. Und er hat sein Wissensplus aus der Beschreibung herauszuhalten.

Kann man in Anbetracht eines solchen Falles nicht auch sagen: Genau so werde eben die „Sache selber“ hier deskriptiv aufgedeckt. Durch solche Reden wird der aufgewiesene Unterschied verdeckt; denn die Sache selber ist ja hier für sich genommen anders als für den, der sie beschreibt. Und da er sich laut ergangener Forderung

an die Deskription aus der Sache heraushalten soll, bleibt das Wissen und alles ihm Zugehörige vom Gewußten als dem, was für sich selber aufkommt, getrennt.

Es sei der skizzierte Fall in seiner Unterschiedenheit gegen andere Möglichkeiten, durch die folgenden Bemerkungen weiter erhellt: Beschreibendes Thematisieren hätte sich in dem konstruierten Falle im Sinne einer empirischen Sozialphänomenologie zu verstehen und zu beschränken. Indem es den Gegenstand für sich selber aufkommen läßt, ohne ihm zu unterstellen, er sei an wissenschaftlichem Wissen oder an argumentativ orientierter Verständigung orientiert, ist es für den Beschreibenden nicht wesentlich, ob er hinsichtlich dessen, was ihm Wissen besagt, Evidenz und Gewißheit gewinnt, denn er handelt von seinem Gegenstand. Und dieser braucht um derart – erkenntnistheoretisch gesehen – Relevantes nicht bekümmert zu sein.

Daß der Thematisierende mehr weiß als lebensweltlich Lebende wissen und zu wissen brauchen, ist wohl unvermeidlich. Aber er soll sich an dieser Stelle unserer Überlegungen dadurch definieren, dieses ihm aufgrund deskriptiven Wissens zur Verfügung stehende Wissensplus nicht zu benutzen. Dieses ungewöhnliche Postulat läßt in den Blick fallen, daß das durch Thematisierung hindurch erreichte Wissensplus sich im Normalfall mit weiterführenden Vermöglichkeiten verbindet. Es können erklärende Theorien erdacht werden, man kann aufgrund seines eventuellen Wissens um Gesetzmäßigkeiten des lebensweltlichen Verhaltens und Wissens in dieses eingreifen – im Sinne dessen, was man dem lebensweltlichen Gegenstand als das unterstellt, was er selber wollen sollte, oder im Sinne dessen, was man durch seine eigene auf Wissen gestützte Manipulation erreichen will. Allerdings kann der Gegenstand selber aufgrund seiner geschichtlichen Flexibilität und Produktivität einen Strich durch die Rechnung derer machen, die Wissen über ihn besitzen. Es kann sich ein phänomenologisches Beschreiben zwar immer wieder neu dem Gegenstand anpassen, aber es kann sich auch immer wieder der Zustand der Irrelevanz seines Wissens für das Lebensweltliche und der seiner eigenen irrelevanten Richtigkeit einstellen. Mit der gerade artikulierten Skepsis gegenüber eindeutiger Positivität von thematisierendem Wissen steht man außerhalb des philosophischen und wissenschaftlichen Wissensglaubens, der die Tradition beherrscht hat und der heute zum Teil noch weiterlebt. Dieser Glaube hat als solcher mit thematisierendem Wissen nichts zu tun. Husserls Lebenswelttheorie steht noch fest in der Tradition philosophischer Wissenschaftsgläubigkeit.

2. Daß die Thematisierung von Lebensweltlichem trotz des durch gewisse Weisen zu sprechen hervorgerufenen Anscheins, von Lebensweltlichem und nicht von seiner Darstellung zu handeln, unvermeidbar Problem werden muß, hängt u.a. auch damit zusammen, daß in Sätzen über Lebensweltliches Material aus der Sprache des Alltags

und der Bildung benutzt wird, dessen Tauglichkeit für gewisse Zwecke kritisch im Auge behalten werden muß. Gesuchte Adäquatheit läßt sich nur relativ auf zu Darstellungszwecken konstruierte endlich-überschaubare sprachliche Systeme beurteilen.

Es gibt Sätze Husserls zur Lebenswelt, die sich anbieten, außerhalb seiner philosophischen Konzeption verstanden zu werden. Dieses Verpflanzen von Beschreibungen setzt allerdings voraus, was es nach Husserl nicht geben sollte, daß nämlich (verbale) Beschreibungen nicht eindeutig sind; nur durch Vorentscheidungen und Vorgriffe, die durch irgendwelche Intentionen gesteuert sind, einigermaßen eindeutig gemacht werden können. In einer so gesteuerten Beschreibung sollte klar werden, welche theoretischen Möglichkeiten, den Gegenstand weiter zu verfolgen, ohne den Rahmen der Deskription zu sprengen, zulässig oder auch verboten sind. Zur Klärung dieses Punktes konstruiere ich zwei Beispiele.

Indem man in der Lebenswelt vorwissenschaftliche Erfahrungen macht, verbleibt vieles „im Modus der Wahrheit des Ungefähr, über dem sich alles real Apperzierte holistisch in der Umweltform zusammenschließt. Diese Struktur allgemeiner Vertrautheit der immerzu „vage-unbestimmten Erkenntnisweise der Erfahrungsdinge“ impliziert typische und gleichmäßig-reguläre Veränderungsprozesse in typischem Zusammenhang mit weiteren Veränderungen. Vorvertrautheit meint danach die universale Synthesis zusammenstimmender intentionaler Bezüge, eine universale Glaubensgewißheit, der Erfahrungsbrüche und kleine Krisen sich noch auf dem Boden ihres positiven – ... – Weltglaubens und der Wahrheit des Ungefähr zu ordnen“.⁵ Das Wort „ungefähr“ kann seine Bedeutung aus dem Hinblick auf das Wort „genau“ erhalten. Wenn man lebensweltlich lebt und für gewisse Zwecke mit gewissen Erfahrungswerten auskommt, so hat man keine Wahrheit des Ungefähr, sondern genau das, was man braucht, was sich z.B. bewährt. Macht sich Unzulänglichkeit bemerkbar, so kann sich ein Weg eröffnen, der von einem jetzt als Ausgangspunkt bestimmten „Ungefähr“ zu gesuchtem Besseren fortschreitet. Eine solche Möglichkeit gibt es für einige Dinge in einem lebensweltlich schon naheliegenden Sinne, für andere Dinge in einem anderen, vielleicht von geschichtlichen Vorgaben abhängigen Sinne, für andere Dinge wiederum gar nicht. Das Wort „ungefähr“ ist nur in einem ganz bestimmten Kontext zur Verdeutlichung von etwas, was in der Lebenswelt eintreten kann, dienlich.

Hat man aber vor der Benutzung des Ausdrucks „Wahrheit des Ungefähr“ die Idee im Hinterkopf, einen Unterschied zwischen zwei verschiedenen Wahrheitsweisen andeuten zu wollen, so legt es sich nahe, die als genau erstrebten wissenschaftlichen Wahrheiten gegen etwas Vorwissenschaftliches abzuheben. Das ist keine Deskription in einem allgemein-unbestimmten Sinne des Wortes, der sich darauf verläßt, daß das

Vorgegebene sich als eindeutig bestimmt zeige, sondern Resultat einer Verdeutlichungsabsicht, die einer bestimmten theoretisch vorkonzipierten Hinsicht untersteht.

Nehmen wir noch einen anderen Ausdruck auf, der nur durch seinen Kontext zu einer hinreichend eindeutigen Deskription tauglich wird. Lebensweltliches sei vorvertraut genannt. Ein solches Vorvertrauen als Lebenseigenschaft kann, selbst wenn sie wesentlich mit einem Wissen verbunden ist, besagen, daß derjenige, dem etwas vorvertraut ist, sich mit irgendetwas in irgendeinem Horizont zufrieden gibt, etwas so hinnimmt, daß er übergeht zu anderem hin, das für ihn Thema ist. Eine solche Vorvertrautheit ist für den, der sie hat, eine Grenzziehungsinstanz, durch die sich entscheidet, was er kennt und zuläßt einerseits und worauf er seine Aufmerksamkeit nicht zu lenken braucht andererseits. Für denjenigen, der Vorvertrauen konstatiert, bringt dies die Möglichkeiten ins Spiel, entweder in ihr ein allgemeines Strukturmoment zu sehen, das weiter zu explizieren ist oder empirisch zu forschen, weil durch Vorvertrauen unterschiedliche Lebenswelten strukturiert und begrenzt werden, in denen kein Wissen irgendeines wissenschaftlich diskutablen Sinnes zu herrschen braucht.

Es möge Vorvertrauen im lebensweltlichen Wissen herrschen, und es möge in ihm eine emotionale Komponente liegen. Diese könnte wie ein Sperrriegel gegen Verschiebungen der sog. „Wahrheiten des Ungefähr“ wirken. Würde die Einheit von Wissen und Vorvertrauen beschrieben, so braucht die Beschreibung kein Vertrauensbildendes Verhalten zu sein. Ihre Stellung gegenüber dem Lebensweltlichen könnte also fragwürdig sein, wenn das Lebensweltliche auf Vertrauen angewiesen wäre. Eine so gesehene Lebenswelt wäre gegenüber mancherlei Wissen anfällig. Sie stände in der Gefahr, durch Wissen verwandelt und erschüttert zu werden. – Husserls allgemeiner Bewußtseins-Weltglaube kann gar nicht erschüttert werden, weil er in den das Wissen schlechthin gründenden Bewußtseinsstrukturen beschlossen liegt. – Wenn Wissen sich allerdings als eine neue, Vertrauen schaffende Maßnahme in die Lebenswelt einführte, sähe die Sachlage anders aus. Das könnte z.B. geschehen, indem sich neuartiges Wissen anderem lebensweltlichem Wissen überordnete. Unter günstigen geschichtlichen Voraussetzungen gewänne eine Lebenswelt dadurch eine positive progressive Dynamik, die sie umgestalten würde.

Worin sollte in Anbetracht solcher Möglichkeiten eine hinreichend eindeutige Beschreibungsleistung des Ausdrucks Vorvertrauen liegen?

Nehmen wir einmal weiter an, es würde lebensweltliches Wissen dadurch gekennzeichnet, daß es sich mit der „Wahrheit des Ungefähr“ zufrieden gäbe. In diesem Wissen ist man nicht schon selber über die Wahrheit des Ungefähr hinaus, aber man kann sich durch es der Möglichkeit vergewissern, ein Wissen ausgestalten zu können von den lebensweltlichen Wahrheiten des Ungefähr. Die Wahrheiten von den Wahrheiten des Ungefähr brauchen keineswegs selber ungefähr, sondern sie können wis-

senschaftlich genau sein. Und auf diesen Punkt kommt es m.E. Husserl an, indem er eine Wissenschaft vom lebensweltlichen Erfahren und seinen Wahrheiten anstrebt.⁶ Die Leistung, auf die es ihm ankommt, ist also die eines genauen wissenschaftlichen Wissens von Struktur und Typik von lebensweltlichem Leben, das sich in Wahrheiten des Ungefähr hält. Sollte dagegen gemeint werden, lebensweltliches Wissen erbringe eine ihm vorbehaltene Leistung durch die Wahrheit des Ungefähr und man wolle nicht eine genaue wissenschaftliche Wahrheit über dieses Wissen und seine Wahrheit anstreben, sondern diese nur beschreiben, dann wäre noch unentschieden, worauf man durch ein solches Tun abzielen möchte. Will man eine Wahrheit über Lebensweltliches, um mehr wissen und mehr leisten können als das lebensweltliche Wissen? Will man das Lebensweltliche in Schutz nehmen gegen Übergriffe leistungsstärkerer theoretischer Systeme? Sucht man eine neue Wahrheit aus Gründen reiner Theorie als Selbstzweck, so daß das lebensweltliche Erfahren sich um die Wahrheit seiner Wahrheit des Ungefähr nicht zu kümmern brauchte, da diese Angelegenheit eines rein theoretisch, an Wahrheit um ihrer selbst willen interessierten Schauwesens wäre? Wäre die lebensweltliche Wahrheit des Ungefähr im Sinne des durch Thematisierung ihrer sich vermittelnden Wahrheitsbegriffes gar keine Wahrheit? Stände sie in außertheoretischen Zusammenhängen, denen sie untergeordnet wäre und die Relevanzgesichtspunkte enthielten, welche bestimmten, was in der lebensweltlichen Sphäre überhaupt als wißbar in Betracht käme? Dann wären die lebensweltlich agierenden Wesen, wie in den Andeutungen zum Vertrauen schon angeklungen ist, wohl auf Kultur und symbolische Vermittlung angewiesene Naturwesen, die Erfahren und Wissen einsetzten, um sich ihrer Lebensweise gemäß zu erhalten. Sie wären weder Erkenntnissubjekte im allgemeinen noch transzendente Subjekte im besonderen. Vom Gesichtspunkt solcher Wesen her müßte dann über ihr Wissen gesprochen werden. Eine wissenschaftliche Wahrheit über ihr Wissen brauchte die Leistung ihres Wissens für das eines Weltvertrauens bedürftige Leben nicht zu vollbringen. Sie könnte dagegen z.B. Erklärungen über die Funktion des Wissens in der Lebenswelt liefern. Diese Erklärungen könnten für das Leben selber nützlich oder unnützlich sein. Bewahrte sich das wissenschaftliche Wissen seine theoretische Reinheit und überließe es sich ungebremst seiner Eigendynamik, so brauchte es nichts von den Problemen des lebensweltlichen Wissens zu wissen. Es hielte sich in einer objektivierenden Distanz zur Nutzbarkeit durch Menschen. Lebensweltlich lebende Menschen kämen nur als beschreibbare Beobachtungsgegenstände in ihm vor.

3. Für Husserl ist die Lebenswelt zunächst als Kontrast zur naturwissenschaftlich erkannten Welt wichtig. Er schreitet alsdann jedoch zur Konzeption einer Welt als Totalität korrespondierenden Universums wissenschaftlichen Wissens weiter. Indem

die neuzeitliche und moderne Wissenschaft ihre Aufgabe als unendlichen Erkenntnisfortschrittsprozeß ins Auge faßt, setzt sie sich eine Idee als Zielvorgabe. Es muß in ihr endlos nach realisierbaren Möglichkeiten gesucht werden, die Erkenntnis vorwärts zu bringen. Diese Aufgabe fände ihre Erfüllung nur in einer vollendeten Welterkenntnis, der die Welt als erkannte entspräche. Das wissenschaftliche Streben käme dann zu einem Ende: die ihm vorschwebende Idee hätte sich in An-sich-sein verwandelt. Es ist Husserl, der die objektive Wissenschaft gleichzeitig im Bezug auf die Welt durch ihren Entwurf qua Idee, durch ihre Ausrichtung auf das An-sich-sein der Welt und durch ihre Verwandlung der Welt in An-sich-sein charakterisiert. Es sei hier nicht verfolgt, ob und wie diese Bestimmungen zusammenpassen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß Husserl an diesem Entwurf Korrekturen vornimmt, ohne seine Ausrichtung auf Universalität und Totalität preiszugeben.

Die neuzeitliche Naturwissenschaft ist nach Husserl durch die methodischen Grundmaßnahmen der Idealisierung und Mathematisierung beherrscht. Sie nötigen zur Abwendung und Ausschaltung ihnen zuwiderlaufender menschlicher Erfahrungs- und Erkenntnisweisen. Diese Maßnahmen sind für Menschen, wie sie vor und außer aller Wissenschaft in der Welt leben, problematisch. Ihre konsequente Durchführung hat eine Kluft zwischen menschlicher Welterfahrung und -erkenntnis einerseits und wissenschaftlich objektivierter, methodischer Weltbestimmung andererseits im Gefolge. Aus der Aufspaltung der Welt, in der man lebt und seiner Lebensweise gemäß weiß, und der Welt, wie sie objektiv gewußt wird, resultiert nach Husserl eine Sinnkrise der modernen Wissenschaft. Die Sinnkrise besteht darin, daß die objektive Wissenschaft ihre Genesis aus dem Leben und seiner Welterfahrung verdrängt und vergißt, daß sie ihr Wissen von der Welt gegenüber der vorwissenschaftlichen Wissensweise behauptet und durchsetzt. Dessen Zusammenhang mit der Lebenswelt zu bedenken, gilt ihr als irrelevant. Ihre Art zu wissen, wird jedoch für die in ihrer Welt subjekt-relativ lebenden Menschen bedrohlich, da diese von ihrer Lebenseigenart her nach dem Sinn des objektiven Weltwissens fragen. Sie wollen den Zusammenhang zwischen ihrer Lebenswelt und der objektiv wissenschaftlich bestimmten Welt wiederfinden. Ihrem Unbehagen läßt sich dadurch abhelfen, daß man aufweist, wie objektiv wissenschaftlich Wissen aus einem bestimmt gearteten lebensweltlichen Erfahren und Wissen hervorgewachsen ist und wie es darauf zurückbezogen bleibt. Damit wäre die Sinnkrise, soweit von ihr bisher gesprochen worden ist, durch ein Wissen behoben, das in seinen Grundzügen genau verfaßt ist wie das Wissen der objektiven Wissenschaft. Das Gewußte wäre nämlich so gewußt, daß man über es in Sinnselbigkeit verfügte, so daß es überflüssig wäre, die Wissensproduktion zu wiederholen, eben weil die Wiederholung zu einer Reproduktion von Sinnseligem führte. Reproduzierbarkeit wäre demnach eine dispositionale Eigenschaft von Wissen.

Dies zu wissen, gehörte nicht dem im Wissen inhaltlich Wißbaren zu, sondern beträfe ein ihm zukommendes subjektives Vermöglickeitsmoment. Von dieser „reflexiven“ Eigenart des Wissens hänge seine Auszeichnung als Wissen mit ab. Die Richtung auf sinnidentische Reproduzierbarkeit wäre demnach für das Wissen um die lebensweltliche Genesis des objektiv wissenschaftlichen Wissens und für das objektiv wissenschaftliche Wissen selber in gleicher Weise bestimmend.⁷

Wenn es sich so mit der Sinnkrise des objektiven Wissens verhielte, dann wäre ihre Lösung Angelegenheit eines Wissens. Dieses Wissen wäre als Wissen der Genesis des objektiven Wissens von diesem verschieden, aber auch wiederum in einem Grundzug mit ihm geeint. Man kann diesen Grundzug, wie Husserl selber es gelegentlich tut, Objektivierung nennen. Es handelt sich um eine innersubjektive, vom erkennenden Subjekt sich selber gegenüber zu vollziehende Objektivierung. Durch sie hindurch bleibt die Intention des Wissens auf die Etablierung von Sinnidentischem, das als solches reproduzierbar sein muß, gewahrt.

Ein so geartetes Wissen von der Genesis der objektiven Wissenschaften beendet einen Zustand wissenschaftlichen Nichtwissens und überwindet deshalb die Sinnkrise der objektiven Wissenschaft durch eine neue Wissenschaft, die sich durchaus mit der objektiven Wissenschaft in einem wesentlichen Punkt zusammenschließen läßt. Es geht in beiden Fällen um objektives Wissen in einem weiten Sinne des Wortes. Und diese Bestimmungsselbigkeit gilt auch noch für eine Wissenschaft von der Lebenswelt selber, die Husserl ins Auge faßt. Von ihrer Wesensart her läßt sich wiederum zurückschließen, daß die Sinn-stiftende genetische Aufklärung des objektiven Wissens, wie eben ausgeführt, verfaßt sein muß.

Es wäre demnach zu einem wissenschaftlichen Gesamtkomplex vereint 1. das objektiv-wissenschaftliche Wissen von einer Welt, aus der der Rückbezug auf ein sinnlich verfaßtes und sinnlich vermittelt erfahrendes Subjekt methodisch ausgeschaltet ist, 2. das Wissen um die Entstehung dieses Wissens aus lebensweltlichem Erfahren und Wissen. – Der Rückbezug des einen auf das andere ist als konstant und notwendig gewußt –, 3. das nicht-objektiv-wissenschaftliche Wissen vom lebensweltlichen Erfahren und Wissen selber. Das unter 2 und 3 genannte Wissen darf einem weiten Begriff von objektiv wissenschaftlichem Wissen untergeordnet werden, auch wenn es nicht die naturalisierte-technisch-apparative Objektivität des Wissens der Naturwissenschaften besitzt.

Macht man eine Sinn- und Lebenskrise von der Unzulänglichkeit eines bestimmt gearteten Wissens abhängig, so ließe sie sich durch die Vereinigung der angedeuteten drei Wissensarten beheben. Sie wäre behoben durch eine Komplettierung wissenschaftlichen Wissens. Diese Lösung kommt nicht in Frage, wenn man den Lebenssinn nicht in der Totalisierung wissenschaftlichen Wissens sucht. Man kann sich philoso-

phisch allerdings zu einer solchen Vorgabe nötigen, indem man das Leben selber durch seine Ausrichtung auf wissenschaftliches Wissen definiert, indem man das intentionale Bewußtseinsleben an Evidenz ausgerichtet sein läßt, die konsequent und aktiv im wissenschaftlichen Streben realisiert wird o.ä.

Man pflegt Husserl nicht gemäß der vorgetragenen Skizze zu verstehen, sondern die von ihm konstatierte Krise als eine solche anzusetzen, die nicht durch die sich in einem unendlichen Progreß realisierende Idee des wissenschaftlichen Wissens verschiedener Art behoben werden kann. In diesem Fall würde es ja darauf ankommen, daß auch die vor- und außerwissenschaftliche Lebenswelt in den Aufgabenumkreis des wissenschaftlichen Wissens hineingezogen würde. Die Vollendung der lebensweltlichen und der objektiven Wissenschaft – der letzteren vielleicht in dienender Funktion – führte dann zur Vollendung der Menschheitsaufgabe in der Erkenntnis der einen Welt – in objektiv-idealisierter Weise und in ihrem subjektiv-relativen Lebensbezug. Diese Aufgabe könnte nur in einem geschichtlich-teleologischen Prozeß erfüllt werden. Ihre Erfüllung wäre an das Ideal wissenschaftlichen Wissens gebunden, dem sich praktische Probleme unterordneten, weil ihm im menschlichen Leben und Handeln nicht etwas von wesentlich differenter Eigenart entgegenstände.

Die Extremisierung des Husserlschen Konzeptes ist ohne Rücksicht auf seine Verankerung im transzendental Subjektiven vorgenommen worden. Die transzendente Kernthese ist gleichbedeutend mit einer ineins verwandelnden und identifizierenden Umbestimmung welthaften Seinssinnes aus der Perspektive des Wissensgrundes, den das transzendente Subjekt als absolut Seiendes darstellt. Für Husserl paßt sein Lebensweltbegriff in das transzendente Konzept. Aber es mag erlaubt sein, sich unbekümmert darum Husserlscher Deskriptionen zur Lebenswelt zu bedienen. Die meisten sozialwissenschaftlichen Theorien pflegen ohne Transzendentalphilosophie auszukommen, wenn sie auf die Lebenswelt rekurrieren, weil sie andernfalls ein absolutes Erkenntnissubjekt als Wissensgrund und Entscheidungsträger für alles Lebensweltliche akzeptieren müßten. Sie haben es aber gewöhnlich mit Gegenständen zu tun, für die wissenschaftliches Wissen partielle Lebenssektoren besetzt, außerhalb derer es Probleme und Sorgen gibt, die gar nicht in den Kompetenzbereich wissenschaftlichen Wissens fallen.

4. Luckmann wiederholt die verbreitete Auffassung, daß Husserl in der Krisis-Abhandlung die These vertrete, daß die moderne Wissenschaft in der Krise stecke, weil sie (aufgrund ihrer Absonderung von der Philosophie?) keine Antworten mehr auf „elementare Fragen“ zu geben wisse, „die der Mensch zu allen Zeiten gestellt hat“.⁸ Diese Formulierung kann nicht als Konstatierung eines historischen Faktums gelesen werden. Sie ist universell. Liegt in ihr nicht in verborgener Weise eine wertende Ent-

scheidung? Es soll grundlegende Sinnfragen menschlichen Lebens geben. Aber dieses angebliche Faktum ist so unbestimmt, daß es einem nicht weiter hilft. Den Fragen scheinen Antwortmöglichkeiten zuzugehören: wissenschaftliche? philosophische? religiöse? Antworten, die der Wissenschaft, der Philosophie und zugleich der Religion Genüge tun? Die heutige Wissenschaft stellt solche Fragen nicht mehr und gibt daher auch keine Antworten mehr auf sie. Sie tut dies eventuell nicht, weil sie aufgrund ihres Wertens, Entscheidens und Wissens den Begriff des wissenschaftlichen Wissens so faßt, daß Antworten auf gewisse Fragen nicht in seinen Umkreis fallen. Wissenschaftler könnten dann als Menschen solche Fragen stellen, beantworten oder sich beantworten lassen. Vielleicht wären sie auch Philosophen und fragten und antworteten als nicht-wissenschaftliche Philosophen.⁹

Die Sachlage könnte sich verändern, wenn Wissenschaftler – sofern sie eventuell nicht als Wissenschaftler tätig würden – eine These von der Einheit und Begründungsbedürftigkeit wissenschaftlichen Wissens verträten. Sie müßten dann als Aufgabe akzeptieren, wissenschaftliches Wissen durch eine Philosophie zu begründen, die vielleicht erste Wissenschaft wäre. Würden sie die Begründungsbedürftigkeit wissenschaftlichen Wissens selber für eine Angelegenheit der Wissenschaft halten, so fielen für sie wissenschaftliches Wissen und das Wissen von seinen Gründen in die Kompetenz der Wissenschaft selber. Es müßte dann der Begriff der Wissenschaft so weit gefaßt werden, daß er auf das Wissen aller Einzelwissenschaften und das Begründungswissen des wissenschaftlichen Wissens ginge. Man findet solche Konzeptionen im Idealismus und auch noch bei Husserl. De facto würde das Wissenschaftliche eines so weiten Sinnes nur in der Personalunion einiger Wissenschaftler, deren Interessen weit gestreut sein müssen, die zugleich philosophieren und teilnehmend mit ihren Lebensweltgenossen kommunizieren, zusammengehalten. Die Inanspruchnahme einer solchen Faktorenkombination käme einer durch Wissensvorteile verursachten Selbstausszeichnung einiger Wissenschaftler gleich. Durch sie würden die Möglichkeiten verdrängt, daß wissenschaftliches Wissen für lebensweltliche Belange als Manipulationsgröße, als Mittel zu außerwissenschaftlichen Zwecken, als Störfaktor oder als irrelevanter Zusatz auftreten kann. Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive sollte eigentlich all dies in Rechnung gestellt werden.

Mit einer Ausweitung des Begriffs des wissenschaftlichen Wissens über die positive Wissenschaft hinaus in den Bereich seiner philosophischen Begründung – durch eine eigene Art wissenschaftlicher Welterkenntnis, wie Husserl sie z.B. verfolgt – ist noch nichts über das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie zu irgendwelchen Sinnfragen des Lebens ausgemacht. Warum sollen Wissenschaft und Philosophie für solche Fragen kompetent sein? Kommen Fragen in Betracht, auf die Religionen und Ideologien Antworten geben, nachdem die Philosophie mit ihren Auskünften am Ende ist?

Oder gibt es gewisse neue Philosophien, wie die Theorie des kommunikativen Handelns oder die Lebensweltphänomenologie, welche hier die neuen Ansprechpartner sind? Oder sind nur politische und ethische Fragen gemeint, die zwar teilweise rational diskutiert werden können, die aber dem Streit der Meinungen unterworfen bleiben, weil Interessen im Spiele sind, und die daher durch die Tat entschieden werden müssen. Das besagt, daß in ihrem Fall für gesuchte Antworten objektives Wissen von allgemeinen Strukturen der Lebenswelt nicht Entscheidungs-determinierend sein kann. Die geschilderte Situationsvieldeutigkeit mag einen unbefriedigt lassen. Aber läßt sie sich durch sozialphilosophisch motivierte Einheits- und Begründungsbedürfnisse abändern?

In kosmologisch-universalwissenschaftlich und zugleich methodologisch orientierten Aufsätzen hat Luckmann noch einmal in der Nachfolge Husserls die wissenschaftliche Welterkenntnis in eine so weite und positive Perspektive gerückt, daß eine verbal-formal artikulierte sozialwissenschaftliche mathesis universalis die Strukturen der Lebenswelt aufklärt, sich so über alle geschichtlichen Bestimmtheiten erhebt und über alles Geschichtliche als Vergleichsmaterial verfügt. Diese Superwissenschaft soll zugleich das universalwissenschaftliche Interesse der sie Betreibenden und – durch sie vermittelt – Sinnbedürfnisse der lebensweltlich lebenden Menschen befriedigen. Sie verdiente als ein zeitgemäßer Ersatz für ältere Philosophien selber den Namen philosophische Wissenschaft. In dieser Konzeption ist der oben skizzierte Spielraum von Möglichkeiten durch eine Entscheidung für eine Variante im Konstellationsrahmen der Bezüge von Philosophie, Wissenschaft und Lebenswelt geschlossen; und zwar mit dem Anspruch Wissenschaft zu begründen durch Rückgriff auf Weisen des Lebens, die selber evtl. nur sehr beschränkt und im pragmatischen Sinne begründungsfähig sind, die keinerlei größeren Rationalitätsansprüchen zu genügen brauchen. Wird eine wissenschaftlich vermittelte Sinnaufklärung lebensweltlichen Lebens dieses nicht verändern – anstatt wissenschaftliches Wissen zu begründen und dabei zugleich den Menschen in ihrer selbig gebliebenen Umwelt dienlich zu sein?

Wird einer sozialwissenschaftlichen mathesis universalis, welche die invarianten Strukturen der Lebenswelt fixiert und dadurch faktisch Geschichtliches übersteigt und grundlegt in einer, nämlich ihrer eigenen Lebenswelt nicht Merkwürdiges widerfahren?¹⁰ Die Aufdeckung von invarianten Strukturen von geschichtlichen Lebenswelten kann innerhalb der Horizonte, in denen sich diese Lebenswelt selber hält, als eine Möglichkeit theoretischen Wissens auftreten, der ein Ort zugewiesen wird, an dem eine so geartete Wissenschaft von der Lebenswelt ihre Aufgaben erfüllt; sie mag im übrigen zu recht den Anspruch erheben, die Grundlagen aller Lebenswelten zu kennen und damit zu wissen, wie „die“ Lebenswelt verfaßt ist. Wenn das so Gewußte nicht dasjenige ist, was in den Aufmerksamkeitshorizonten der Mitglieder einer

Lebenswelt relevant ist, ist es ungeachtet seiner Allgemeinheit nicht das, was ihnen im Sinne des Bedeutsamen als wirklich gilt. Ist es angebracht, derartiges gegenüber dem faktisch Geschichtlichen grundlegend zu nennen? Es ist doch vielmehr dasjenige, was zu unbestimmt ist, um das Spezifische einer geschichtlichen Welt auszumachen. Diese ist Resultat der Lebensproduktion von kontingenter Bestimmtheit. – In dieser Weise kristallisiert sich heute die eine Welt als Resultat einer Weltgeschichte heraus. – Wie sollten sich die formalen Deskriptionen einer mathesis universalis zur Lebenshilfe in geschichtlichen Situationen eignen? Sind sie nicht die Erfüllung eines Desiderates von Sozialphilosophen, die die Verschiedenartigkeit des geschichtlich Gewußten in Einheit und Universalität gegründet sehen möchten? Dagegen kann sich jederzeit die These von der wesentlichen Geschichtlichkeit der Lebenswelten, die sich nur in kontingenter Einzelbestimmtheit realisieren, zur Wehr setzen. Diese These impliziert ja die Behauptung der Irrelevanz des Invarianten in Anbetracht des jeweilig geschichtlich Anstehenden.¹¹

Kann eine Sozialwissenschaft, deren Vorgegebenheiten geschichtlich lebensweltlicher Art sind, in ein wesentliches Abhängigkeitsverhältnis zu einer Grundlagenwissenschaft des strukturell Invarianten treten? Stehen das strukturell Invariante und das kontingent Geschichtliche überhaupt in einem Begründungs- oder Besonderungsverhältnis zueinander? Die Problematik solcher Zuordnungen läßt sich an Heideggers Sein und Zeit studieren.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf zwei weitere Möglichkeiten der konzeptuellen Konstellation von Lebenswelt und Wissen. Diese Möglichkeiten verdienen ausführlicher berücksichtigt zu werden, als an diesem Ort möglich ist.

5. Bestimmt man die objektiven Wissenschaften durch ihre Dependenz innerhalb des Syndroms von Technik, Industrie und Ökonomie, so fungiert ihr Wissen nur als Moment in einem größeren Ganzen, in dem andere als objektiv wissenschaftliche Gesichtspunkte die entscheidende Rolle spielen. Selbstverständlich sind auch Technik, Industrie und Ökonomie Gegenstand von Wissen, aber das, was in ihnen wirksam ist und ihre primäre Realität ausmacht, weist Eigengesetzlichkeiten auf, die Ausdruck von Kräften sind, die durch Kraftaufwand berücksichtigt werden müssen. Objektives Wissen kann nicht unmittelbar ins Spiel der Kräfte eintreten. Sind in dieses Spiel Gruppen von Menschen, die sich verständigen können, verstrickt, so kommen sie mit dem Wissen objektiver Wissenschaften in dem oben erläuterten weiten Sinne des Wortes nicht aus. Dieses muß umgesetzt werden in technische Empfehlungen, die zur Überprüfung in der Lebenswelt anstehen. Mehr als untergeordneten Mittelcharakter hat das Wissen hier nicht. Die wertende Unterordnung wissenschaftlichen Wissens ist keinesfalls gleichbedeutend mit Bedeutungslosigkeit. Gerade weil Wissen sich als

Macht über das Machbare erwiesen hat, die Lebenswelten verwandeln und bedrohen kann, ist seine Herabsetzung zum Mittel dringlich geworden. Sozialwissenschaft mag zwar das Odium eines solchen Wissens scheuen, aber als empirische Wissenschaft, die beschreibt, erklärt und Gesetzmäßigkeiten sucht, kann sie der Gefahr nicht entgehen, über directionsloses Wissen zu verfügen, das lebensweltliche Anwendungen möglich macht.

Diese in unserer Lebenswelt vorherrschende Sachlage hat mit den zuvor geschilderten Szenarien wenig zu schaffen. Ihr haben sich schon seit geraumer Zeit Dichotomien angepaßt, die zwischen den Vorgehensweisen und den Zielvorstellungen von Natur- und Humanwissenschaften wesentliche Unterschiede aufweisen. Mir kommt es nur darauf an, die notgedrungene außerwissenschaftliche Praxisverflochtenheit desjenigen Wissens hervorzuheben, das in einer solchen komplexen Lebenswelt eine wichtige Rolle spielt.

Das in einer solchen Welt produzierte, sie beeinflussende wissenschaftliche Wissen bedarf verantwortlicher Subjekte, die darauf achten, daß das Wissen nicht mißbraucht wird oder daß seinem unmäßigen Erwerb Grenzen gezogen werden. Diese Verantwortung kommt den Subjekten als Wesen zu, die zwar einen gewissen Zugriff auf wissenschaftliches Wissen haben, die aber gleichzeitig über außerwissenschaftliche Beurteilungsgesichtspunkte verfügen, z.B. über pragmatische oder verantwortungsethische, von denen her sie mögliche Auswirkungen der technischen Realisierung von wissenschaftlichem Wissen in der Lebenswelt abschätzen.

So verantwortliche Wesen brauchen nicht transzendentaler Art zu sein; d.h. sie müssen sich nicht als konstitutiven Weltursprung verstehen aufgrund von Selbstreflexion. Das Problem der Begründung der Sozialwissenschaft durch eine Phänomenologie invarianter Lebensweltstrukturen ist für sie nicht dringlich. Sie sind einer Lebenswelt zugehörig und lassen sich durch diese ihre Probleme vorgeben. Sofern sie sich in dieser Weise situieren, sind für sie die Schwierigkeiten, die eine angemessene sprachliche Wiedergabe von Lebensweltlichem mit sich bringt, nicht verwechselbar mit ihren Sachproblemen. Nichts steht im Wege, daß sie sich gelegentlich Auskunft bei Leuten holen, die auf einem distanzierten reflexiven Niveau für Orientierung und Verständigung zuständig sind.¹²

Es bleibt zu bedenken, daß die Reichweite argumentativer Verständigungsmöglichkeit in Lebenswelten sehr unterschiedlich sein kann. Unsere Lebenswelt ist z.B. auf sie in vielen Bereichen angewiesen. Es sind Mechanismen institutionalisiert worden, die ihre Realisierung regeln. Allerdings mag dieses Verhalten durch eine Begrenzung aufs Praktikable und Pragmatische erleichtert werden. Es gibt lebensweltliche „Untergründe“, für die es wichtig ist, daß sie der Zumutung der Allgemeinheitsfähigkeit entzogen bleiben. Es gibt „Dinge“, die man bestenfalls noch verstehen, über die man

sich aber nicht so verständigen kann, daß kommunikatives Handeln möglich wird. Solche Ausdifferenzierungen sind für moderne Lebenswelten wesentlich.

6. Greifen wir noch eine extreme Möglichkeit auf, in der sich der Bezug von Lebenswelt und Wissen durch und durch problematisiert. Die heutige Wissensproduktion und Wissensverwaltung möge als Widerpart eines Problemlosigkeit sichernden Hintergrundwissens empfunden werden. Man dürfte die gemeinten Hintergrundgewißeheiten eines jeden haltbaren Anspruches, Wissen zu sein, berauben. Sie könnten trotzdem die letzte Zuflucht von Individuen sein, die sich aller Art von Wißbarkeit durch öffentliches Bewußtsein zu entziehen versuchen. Damit hätte sich ein zur Aufklärung gegenläufiger Effekt eingestellt: Anstatt daß sich Individuen als „Subjekte“ des Wissens in der Rolle derjenigen sehen, welche sich wissend verständigen, sich einigen und durchsetzen und sich die Welt aufgrund der Vermittlung durch Wissen als die von ihnen akzeptierte „ihre“ zusprechen, verzichten sie auf jede mit dem Wissensanspruch einhergehende öffentliche Verständigungs- und Rechtfertigungsmöglichkeit. Durch eine solche Ausflucht kann man sich zwar nicht gegenüber der Aufforderung, argumentativ Übereinstimmungen zu suchen und Entscheidungen herbeizuführen, verteidigen, aber sie ist trotzdem ein lebensweltliches Phänomen, das soziale Auswirkungen haben kann und von der Sozialwissenschaft zur Kenntnis genommen werden muß.¹³

Radikalisieren wir die Fragwürdigkeit von Wissen für eine Lebenswelt durch ein Gedankenexperiment noch weiter, um anspruchsvolle positive Selbstverständnismöglichkeiten sozialer Theorien, die einer Selbstrechtfertigung gleich kämen, in die Schwebelage des Fragwürdigen zu bringen.

Denken wir uns eine Lebenswelt, in der es kein wissenschaftliches und philosophisches Wissen europäischen Zuschnittes gibt, in der die Welt in einer Weise gedeutet würde, die aus der Perspektive der Logik eines außen stehenden Betrachters irrational wäre. Messen wir das Leben in dieser Welt nur an seiner eigenen Leistung, sich in einer gewissen Stabilität zu bewahren. Das ihm zugehörige sogenannte irrationale Wissen möge dadurch definiert sein, daß es im Sinne irgendeines normativen Begriffes von Wissen, der auf es angewendet würde, gar kein Wissen wäre. Ein solches Wissen kann trotzdem gewisse Funktionen erfüllen; z.B. das Aufkommen von Wissen eines uns geläufigen Sinnes verhindern. Es steht nichts im Wege, dieses Wissen so zu thematisieren, daß man es beläßt, wie es in seiner Lebenswelt fungiert. Diese soll also durch die Thematisierung ihres Wissens nicht gestört werden. Ihr Wissen soll so gewußt werden, daß das wissende Wissen sein gewußtes Wissen angemessen beschreibt und seine Leistung verständlich macht. Das wissende Wissen bestimme sich also dadurch, daß es seine Eigenart nicht auf das gewußte Wissen übertrage, so daß seine Maßstäbe

ohne Einfluß auf das Gewußte bleiben. Dabei wird das unmittelbare lebensweltliche Wissen um seine auf höheren Entwicklungsstufen des Bewußtseins aufweisbare kritische Reflexivität gebracht, durch die es ihm möglich ist, begründend Rechenschaft abzulegen und unter Berufung auf sich selber etwas als seiend zu behaupten. Man hat in dem konstruierten Extremfall aber auch ein Gegenstück zu der elementarerer Gewöhnlichkeit des Wissens, die ihm seine Fruchtbarkeit in der geschichtlichen Entwicklung von Lebenswelten gesichert hat: Wenn Wissen explizit in irgendeinem Lebensumkreis auftritt, pflegt es diejenigen, die über es verfügen, irgendwie zu unterscheiden und auszuzeichnen gegenüber ihrer Umgebung. In diesem Fall kann es sich unter günstigen Umständen ereignen, daß eine Lebenswelt durch Wissensfortschritt in eine Wandlung hineingerät. Diese verdankt sich einem Wissen, das mit wissensfremden Momenten verbunden ist, die aus der Lebenseinheit von kulturellen Naturwesen stammen. In einer normalen menschlichen Lebenswelt pflegt die oben skizzierte radikale Abspaltung ihres Wissens von einem Wissen ihres Wissens nicht vorzukommen. Welchen Sinn hätte das thematisierende Wissen in einem solchen Fall noch? Seine Inhaber verharren außerhalb der von ihnen gewußten Lebenswelt, zu der wesentlich ein ihr eigentümliches Wissen gehörte, und die Bewohner jener Welt wären im Sinne des Wissens, in dem sie und ihr Wissen gewußt würde, unwissend und wissensunbedürftig. Die Konstruktion soll den Blick auf Selbstverständliches lenken und es als bedenkenswert erscheinen lassen.

Läßt man lebensweltlich lebende Menschen und ihr Wissen einerseits und diejenigen „Intellektualwesen“, die jenes Wissen in einem höherstufigen Wissen „haben“, andererseits auseinander fallen, so sieht man, daß die Produktivität der Konstellationsmöglichkeiten von Lebenswelt und Wissen erlischt. Als Denkmöglichkeit sollte eine Sozialphilosophie eine solche für die Wissenschaft sterile Situation nicht völlig aus ihrem Selbstverständnis, das sich auf ihre eigenen Grenzen richtet, ausschließen. Denn eine Theorie des Sozialen bleibt ein frei getätigtes Unternehmen, daß sich mit einer vorgegebenen Basis, die im Gemeinschaftsleben von symbolisch-kulturell ihre Welt produzierenden Wesen liegt, zusammenschließt, das aber in einer gewissen seinsmäßigen Kontingenz gegenüber seiner Vorgabe verbleibt. Da das vorgegebene Leben selber kulturelle Spielräume ausfüllt, ohne mit invarianten Strukturen auszukommen, bleiben Theorien des Sozialen als kontingente Unternehmen abhängig von kontingenten Kulturprodukten, die gegebenenfalls ihre Ausbildung verhindern oder überflüssig machen oder sie wie ein mittelhaftes technisches Handwerk, das für Lebenssinn und Weltdeutungsfragen belanglos ist, depotenzieren. Diese Situation schließt nicht aus, daß die Sozialwissenschaften ihre Art, Wissen zu erwerben, methodisch-methodologisch rechtfertigen. Selbstbegründung im Rückgang auf Seinsgründe – wie sie den

Philosophien der Tradition am Herzen gelegen hat – sollte für sie nicht in Frage kommen.

Meine tour d’horizon sei hiermit abgeschlossen.

Es liegt im Fall der Entdeckung der Lebenswelt ein fruchtbarer Fund vor, der in seiner unbestimmten Vieldeutigkeit dazu einlädt, in verschiedene Konzeptionen, welche sich mit empirischer Sozialwissenschaft zusammenschließen können, eingebaut zu werden. Wenn mögliche Wissenszustände von Lebenswelten als wesentlich ins Spiel gebracht und im Rückbezug auf wissenschaftlich und philosophisch frei getätigten Wissenserwerb „virulent“ gemacht werden, verliert die Lebenswelt den Anschein, ein erforschbares Gegenstandsgebiet der Sozialwissenschaft zu sein. Sie wird aus einem Arbeitsfeld, das sich dem Wissen darbietet, zu einem Bezugspol, gegen den sich die sozialwissenschaftliche Weise des Wissenserwerbs, sein Sinn und seine Leistungsfähigkeit abheben. Sie nötigt zur Besinnung auf die Sozialwissenschaft. Es ist durch die so gefaßte Lebenswelt nicht eindeutig determiniert, welchen Weg diese Besinnung einschlägt. Sie kann versuchen grundzulegen, zu rechtfertigen, zu problematisieren. In ihr müssen positiv wissenschaftlich – z.B. durch Deskription – nicht ausweisbare Vorentscheidungen getroffen werden. Von ihnen als einem noch nicht selber wissenschaftlichen Vorfeld der Soziologie ist hier gehandelt worden.

Anmerkungen

1 Ich gehe nur soweit auf Literatur zur Lebenswelt ein, als ich sie beispielhaft in meiner Auseinandersetzung brauchen kann.

2 Vgl. zur Auseinandersetzung mit diesen Philosophien unter dem Hinblick auf die Lebenswelt Ulf Matthiesen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*. 2. Aufl. München 1985.

3 Vgl. zu diesem Punkt Matthiesen, op.cit. 1985, und Th. Luckmann, „Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben“, in: *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn 1980, S. 9 ff.

4 Vgl. dagegen die unerläßlichen Aufdifferenzierungen bei G. Böhme, M. v. Engelhardt, „Einleitung. Zur Kritik des Lebensweltbegriffs“, in: *Entfremdete Wissenschaft*, hrsg. v. G. Böhme/M. v. Engelhardt, Frankfurt am Main 1979, S. 7 ff.

5 U. Matthiesen, op.cit. 1985, S. 76 f.

6 Vgl. Luckmanns Rückgriff auf die Gedanken Husserls in dem erwähnten Aufsatz S. 48 f.; vgl. ferner Th. Luckmann, „Protozoziologie als Protopsychologie“, in: *Sinn und Erfahrung*. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften, Hrsg. v. Herzog/Graumann, Heidelberg 1991, S. 155 ff.

7 Anders scheint es zwar zu sein, wenn Gewußtes der Überprüfung bedarf, verbessert, umgestürzt werden muß. Diese Eigenart empirischen Wissens darf nicht übersehen lassen, daß die Generalrichtung des Wissenserwerbs auf Fortschritt eingehalten bleibt und daß der Intention auf Sinnselbigkeit, die mit der Forderung nach Reproduzierbarkeit zusammengeht, das Moment in sich enthält, Reproduktionsbedürftigkeit überflüssig zu machen. Diese elementaren Voraussetzungen des Sinnes von Wissen bleiben auch in seinem modernen Verständnis in Kraft, das seinerseits eine Adaption unzureichender älterer Vorstellungen von Wissen an die heute herrschende Wissensfortschrittsdynamik ist, deren andere Seite sich aber als Sedimentierung, Speicherung, Abrufbarkeit von Daten u.ä. darstellt.

Evidenz und Gewißheit des Wissens, durch die sich ein einzelhaftes Subjekt zu einer allgemeinen Verbindlichkeitsinstanz erheben kann, spielen hier keine wichtige Rolle mehr.

8 Vgl. Luckmann, op.cit. 1980, S. 11, S. 29 ff.

9 Vgl. hierzu und zum folgenden Luckmann ebda. S. 29 ff. und Luckmann, op.cit. 1991, S. 164 ff.

10 Vgl. dagegen Luckmann an den angegebenen Stellen. – Zu den allgemeinen Strukturen der Lebenswelt gehören Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Leiblichkeit, kommunikative Intersubjektivität u.a. Vgl. A. Schütz/Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main 1975., S. 144.

11 Vgl. hierzu Luckmanns eigene Ausführung zu geschichtlichen Lebenswelten in dem Band *Lebenswelt und Gesellschaft*. – Vgl. ferner den Übergang von der Phänomenologie zu einem konstruktivistischen Pluralismus bei K. J. Gergen, „Von der sozialen Phänomenologie zum sozialen Konstruktivismus“, in: *Sinn und Erfahrung*, Hrsg. v. Herzog/Graumann, Heidelberg 1991, S. 133 ff.

12 Vgl. hierzu die Entwürfe von transzendentalen Sprachpragmatiken.

13 Vgl. dazu und dagegen Apels Auseinandersetzung mit Habermas, „Illokutionäre Bedeutung und normative Gültigkeit“, in: G. Preyer, M. Ulkan, A. Ulfing (Hrsg.), *Intention, Bedeutung und Kommunikation*. Zur Bedeutung der modernen Sprachtheorie für eine Protosozialogie, Wiesbaden 1997.

Richard T. Murphy

E. Husserl's Phenomenology of Reason

In Edmund Husserl's phenomenology of reason rationality and the *a priori* are linked to evidence; evidence, in turn, to intuition. This correlation between evidence and intuition led Husserl to distinguish between different degrees of evidence in proportion to the degrees of intuitive fullness to which an objectivity may be given in the intentional acts of consciousness. Husserl at first correlated the highest degree of evidence, apodicticity, with the highest degree of intuitive fullness, perfect or total adequacy, adequacy pure and simple. But this correlation collapsed under further critical-phenomenological analysis. Whereas in Husserl's earlier view apodictic evidence was taken to be an accomplished act of absolute „seeing“, a perfectly adequate intuition insuring therefore absolute indubitability, in his later view apodictic evidence is considered an Idea in the Kantian sense of a *telos* which motivates *a priori* the entire life of consciousness. The ambivalence and tension to be discerned in Husserl's theory of evidence render problematic the rationality he attributed to his phenomenology.

We shall investigate briefly the origin, development, and vicissitudes of Husserl's theory of evidence. Our purpose is not to compare Husserl's to other theories of evidence, or even to evaluate it critically from another, non-phenomenological perspective. We intend to show against some commentators that Husserl's teaching on evidence maintains a logical continuity amidst profound developmental changes and, consequently, that his phenomenology of reason is a coherent and illuminative theory. Furthermore, a more specific and debatable position will be taken. It is our belief that Husserl's later views of reason and evidence meet satisfactorily the challenge history and the historicity of the human subject pose to his „pure“ transcendental phenomenology.

Husserl came to philosophy in the quest for a secure foundation for arithmetic. At first he sought that foundation in a descriptive but empirical psychology modelled on that of his mentor in Vienna between 1884 and 1886, Franz Brentano. But Husserl soon realized that an empirical science, even if alleged to be descriptive of the essential structures of psychical phenomena and hence *a priori*, could not ground ideal sciences such as mathematics. The evidence required to ground the ideal sciences is totally other than that which is necessary and sufficient for the empirical sciences. This pivotal insight Husserl claimed to have gained from David Hume's famous distinction between knowledge concerning „relations of ideas“ and that concerning „matters of fact.“ Under Hume's aegis Husserl began to identify the ideal with the *a priori* in terms of evidential intuition. This *a priori* is an essence or *eidos* brought to intuitive

fullness and hence constituted as evident through free imaginative variation in eidetic intuition. This breakthrough to a pure or eidetic phenomenology is consummated in Husserl's *Logical Investigations*, first published in 1900-01. In the six investigations that comprise the second volume of this work Husserl first began to elaborate the *a priori* correlation between the objectivity intended and its manners of givenness. The preeminent manner of givenness which Husserl investigated in the *Logical Investigations* was the evidential. Here can be found Husserl's initial formulation of a theory of evidence, formulated in regard to the ideal objectivities of mathematics and logic.

In the *Logical Investigations* Husserl states that knowledge in the proper sense involves certainty of truth and hence requires some mark or other of correctness of judgment. „The most perfect ‚mark‘ of correctness is inward evidence, it counts as an immediate intimation of truth itself.“¹ This inward evidence is not a psychological „feeling“, but a luminous certainty which is grounded in the intuitive givenness of the object intended in the judgment. To the extent that judgments go beyond what is given intuitively they forfeit this inward evidence. The „intention“ of the judgment is „fulfilled“ when the object as intended and the object as given in the judging act coincide. This „fulfillment“ is not a mere psychic event or state. The psychologist erroneously assumes that „inner“ or inward evidence is some psychic state well-known by „inner“ observation, an exceptional „feeling“ attached to and guaranteeing the truth of the judgment in question. Husserl does grant that certain „natural“ or psychological conditions attach to the possession of inward evidence. But inward evidence of correctness rests in a more essential and fundamental sense upon certain universal *ideal* conditions which ... have the character of ideal laws, and hold generally for every possible consciousness.“²

In the *Logical Investigations* Husserl began to set down these ideal conditions by linking evidence to truth. „... *Truth is an Idea, whose particular case is an actual experience in the inwardly evident judgement.*“³ Original givenness is the experience proper to an inwardly evident judgment. That which is intended or meant in the conscious act (the thing adequately perceived, the thing self-evidently judged) is present, is given precisely as it is it-itself. „*The experience of the agreement* between meaning and what it itself present, meant, between the actual *sense of an assertion* and the self-given *states of affairs*, is inward evidence: the *Idea* of this agreement is truth, whose ideality is also its objectivity.“⁴ This agreement is what Husserl means by the „fulfillment“ of the intention proper to the conscious act in question.

In the *Logical Investigations* Husserl develops further his theory of evidence and truth as grounded in intuition in connection with categorial intuitions, those eidetic intuitions, intuitions of essences, wherein are given originally the ideal objectivities of logic and mathematics. This is extremely important to keep in mind since Husserl

complained in his 1913 foreword to the second edition of *Logical Investigations* that neglect of this point had led to many misunderstandings of the presentation on evidence and intuition given in *Ideas I*. The categorial intuition of essences spoken of in *Ideas I* is immediate in contrast to the mediate, i. e., non-intuitive grasp of an essence in emptily symbolic thought. „But people have substituted for *this* immediacy, the immediacy of intuition in the ordinary sense of the word, just because they were unacquainted with the distinction, fundamental to any theory of reason, of sensible and categorial intuition.“⁵Therefore, we shall follow Husserl’s presentation here a bit further.

In other than emptily symbolic thought the objectivity meant, intended, whether real (v. g., a perceptual object) or unreal (v. g., an ideal object such a number), is given intuitively to a more or less adequate degree. The more adequate the degree of intuitive givenness becomes, the more „fulfilled“ and evident becomes the the intention, the intended objectivity. There are degrees and levels of intuitive givenness and „fulfillment“ and hence of evidence. The ideal is ultimate and final „fulfillment“ in perfectly adequate givenness. Perfectly adequate evidence, „self-evidence“, is apodictic or absolute. „Self-evidence“ in its most profound epistemological sense looks to that ultimate goal „... *the act of the most perfect synthesis of fulfillment*, which gives to the intention ... the absolute fullness of content, the fullness of the object itself.“⁶ Since this synthesis of fulfillment is an objectivating act, its objective correlate is called „true.“

Truth is „... the full agreement of what is meant with what is given as such. This agreement we experience in self-evidence, in so far as self-evidence means the actual carrying out of adequate identification.“⁷ Truth is present as long as there exists the *a priori* possibility of carrying out this identification. „Truth“ in this sense is „objective“, it qualifies the objectivity intended and given. In contrast, „truth“ can be an essential epistemic characteristic of the self-evident act itself, the experience of the coincidence between the object meant and the object given. Finally, from the viewpoint of the intention. the directness-toward-the-object, „... self-evidence yields us truth as the rightness of our intention ..., its adequacy to its true object, or the rightness of the intention’s epistemic essence in specie.“⁸ In order to be more precise, Husserl assigns the term „truth“ to the ideal moments of the intentional act itself while reserving the term „being“ to its objective correlate. „Truth is to be defined as the Idea of adequation or rightness of intention; ‚being‘ as identity of object meant and given in adequation ...“⁹

According to Husserl, in sensuous intuition (v.g., perception), the particular object intended is pre-given and can, in principle, only be given partially. Hence the „fulfillment“ of the act’s intention in original givenness is imperfect; its evidence (and truth),

accordingly, merely inadequate and hence „assertoric.“ In categorial intuition the universal essence is not pre-given but constituted as an ideal object through eidetic variation and is, in principle, given fully, adequately. „We are here dealing with a sphere of objects, *which can only show themselves ,in person‘ in such founded acts.*“¹⁰ The „fulfillment“ of the act’s intention in original givenness is perfect; its evidence (and truth), accordingly, is adequate and hence apodictic in eidetic necessity.

However, this early view in which apodictic evidence is equated with perfectly or totally adequate givenness as exemplified in categorial intuition seems mistaken. Categorial acts are not primal or lower-levels acts of straightforward consciousness such as perceptual acts are. They are „founded acts“, acts which originate through reflective eidetic variation of particular objects intended and given in the pre-reflective lower-level acts of perception and imagination. Such founded acts, then, presuppose formal logic and ontology. To seek to ground formal logic and ontology and, indeed, categorial objectivity in general in the subjective performances of intentional consciousness, as Husserl did in the six investigations comprising the second part of *Logical Investigations*, seemed to many readers to be a lapse back into that logical psychologism so trenchantly criticized in the first part. To avoid or, at least, clear up this misunderstanding Husserl in the *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* will transform natural consciousness into an absolute or transcendental consciousness in whose intentional performances all objectivities, both real and unreal (ideal), are constituted *a priori* and, consequently, as evident and true.

Moreover, the intuition of essence or *eidōs* to which Husserl assigned evidence in the *Logical Investigations* was achieved through „ideation“, a free imaginative variation of possible particulars until an invariant feature or invariant set of features, the „Same“, the essence or *eidōs*, emerged in adequate intuitive givenness. But „ideation“ is open-ended. How can the eidetic intuition achieved at any stage of the ideational procedure claim perfect or total adequacy and hence apodicticity? Even if it is claimed, as Husserl did, that the *eidōs* is not merely given but constituted in the eidetic intuition and hence given adequately, the constitutive performances of transcendental consciousness must be analyzed critically to assure their eidetic or *a priori* necessity. This transcendental-constitutive analysis or „reduction“ inhibits the natural „belief“ in the in-itself of the world and undertakes to bring to intuitive givenness and hence self-evidence the *eidōs* of the constitutive intentionality of transcendental consciousness. The *eidōs* as an ontic *a priori* is a full concrete possibility only in concrete and inseparable relationship to an *a priori* constitutive performance of intentional consciousness.

In the first volume of *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* (1913) Husserl again links rationality to eidetic sciences which

„ ... are called upon to perform the same function [as geometry], that of rationalizing the empirical.“¹¹ To be rational such eidetic sciences must be free from presuppositions and, consequently, must seek their foundations in „ ... immediately valid judgments which derive their validity from *originally presentive intuitions*.“¹²

For Husserl phenomenology is the foundational eidetic science, that „first philosophy“ whose task is to provide the means for an exhaustive critique of reason. Therefore, phenomenology must be a transcendental science which „ ... demands the most perfect freedom from presuppositions and, concerning itself, an absolute reflective insight.“¹³ To accomplish this task in the manner prescribed phenomenology must inhibit the natural „belief“ in the in-itself of the pre-given world and restrict itself to a purely immanent description of the eidetic *a priori* structures of transcendental consciousness. This eidetic description is two-sided: noetic or act-analysis; noematic or object-analysis. Both analyses address the phenomenological problems of reason since both are concerned primarily with the problematic relation of consciousness to objectivity. The phenomenologist seeks to determine „ ... how ‚valid‘ and ‚invalid‘ objective relations become phenomenologically clarified according to noesis and noema; and with that we confront the great *problems of reason*.“¹⁴

In *Ideas I* Husserl does not confine his phenomenological analyses to ideal objectivities (such as are to be found in mathematics and logic) as he did in the *Logical Investigations*. From the transcendental perspective any actuality whatever, real or unreal (ideal) is a synthetic „unity of sense“ which can be intended and given, i. e., constituted in multiple intentional acts. From a critical rational viewpoint it must be asked whether the object, as a unity of sense re-constituted and re-identifiable in multiple acts, is actually and truly „the Same“, and in what sense is it „actual“ or „true.“ Correlatively, it must be asked of rational consciousness how it legitimates this actuality and truth. These problems of rational consciousness are problems of evidence. Whereas in the *Logical Investigations* Husserl explained evidence in terms of truth and its apprehension, in *Ideas I* truth is to be explained in terms of rational showing, of evidential act. This shift in priority from the objective correlate, truth, to the subjective experience of truth in an evidential judgment marks Husserl's transcendental turn. „Being actually“ or „being truly“ is correlative to being shown rationally in transcendental consciousness. The most fundamental form of rational showing is „ ... originally presentive consciousness.“¹⁵ Each positing act of intentional consciousness possesses or lacks its specific rational character on the basis of the original presentiveness of the posited actuality. Originary givenness in rational intuition „fulfills“ the intention proper to the act and is the hall mark of evidence. „Evidence“ in the sense of „fulfillment“ is applied to the positing act; „evidence“ in the sense of being evident (and hence „being truly“, „being actual“) to the posited objectivity.

In the *Ideas* Husserl continues to link apodicticity to perfectly adequate givenness as he did in *Logical Investigations*. Apodictic evidence is „ ... a positional, doxic and *adequately* presentive consciousness which ,excludes being otherwise‘; the positing is motivated in a quite exceptional manner by the adequate givenness and is, in the highest sense, an act of ,reason‘.¹⁶ Opposed to this is „assertoric seeing“ and evidence which involve original but not perfectly adequate givenness and hence do not exclude the possibility of being otherwise. This assertoric evidence defines consciousness as rational if in a lower degree since the presentiveness is still original or intuitive. Again, as in *Logical Investigations*, Husserl attributes apodictic evidence to the categorial intuition of pure essences while mere „assertoric evidence“ characterizes the „ ... *seeing of something individual*, for example, the ,attentive perceiving‘ of a physical thing or of an individual affair-complex ...¹⁷ Again, many commentators have attacked vigorously Husserl’s assigning apodictic evidence to the ideal objectivities given in categorial intuition on the basis of adequacy of intuitive givenness. Before again addressing this problem, we shall examine briefly Husserl’s teaching here in *Ideas I* on adequate and inadequate evidence. Here it becomes clearer that this latter distinction is quite different and independent of, if related to, the distinction between „apodictic“ and „assertoric“ evidence.

A physical thing has spatial dimensions; it can be originally presented but only perspectively. Its positing as „actual“ or „true“ is rational since grounded in original or intuitive but inadequate givenness or evidence. But the evidence is not apodictic; „ ... *no rational positing which rests upon that sort of inadequately presentive appearance* can be ,ultimately valid‘ ...¹⁸ The more adequate the intuitive givenness, the more thoroughgoing the „fulfillment“ of the intention in that givenness, and the greater the rational motivation and validity of the intentional act. Every intentional act of rational consciousness is marked by its own degree of original presentiveness and hence evidence. This evidence is „adequate“ and cannot of essential necessity be strengthened or weakened or else it „ ... *is inadequate* and thus *capable of being increased and decreased*.“¹⁹ Although this account in *Ideas I* does not contradict that of the *Logical Investigations*, it does place greater distance between evidence in the sense of apodictic-assertoric validity and in the sense of adequate-inadequate givenness.

We have sketched the eidetic theory of evidence presented by Husserl in *Ideas I*. „*The universal eidetic theory of evidence*, with its analyses related to the most universal eidetic distinctions, fashions a relatively small, though fundamental, piece of the phenomenology of reason.“²⁰ This theory remains on the highest but most empty levels of universality and does not encompass the essential and problematic ramifications arising from its connection with formal and material ontologies. These ontologies are to be investigated in a complete phenomenology of reason. But we believe

that this sketch of Husserl's theory of evidence suffices for our purposes. But since the theme of our study is the logical continuity and validity of Husserl's developmental theory, we wish to address once again the criticism of Husserl's assigning even in the *Ideas* apodictic evidence to essences seized upon in categorial intuition.

Husserl distinguishes clearly between an „object-category“ and the particular objects falling within and hence subsumable under that category. The object-category „... is a universal essence which of necessity is itself made adequately given.“²¹ Such an essence is adequately given and hence apodictically evident since constituted *a priori* in a categorial intuition. Categorial intuition is a constitutive act different in kind from an experiential or empirical intuition in which a single particular is intended and given. It prescribes for the particular object falling within its category a generic rule to govern its sense and mode of givenness. In the case of „transcendent objects“, such a physical thing, the object-category or essence prescribes but an imperfectly adequate givenness. Still, „... perfect givenness is nevertheless predestinated as ‚Idea‘ (in the Kantian sense) ...“²²

From this static-transcendental viewpoint Husserl's position on the apodictic evidence in eidetic necessity of categorial intuitions seems more defensible than the similar position formulated from the naturalistic viewpoint in the *Logical Investigations*. But categorial intuitions do not have merely a different intentional structure; they occur on a different level. These levels are hierarchical and genetic. As founded acts categorial intuitions, and acts of predicative experience in general, have their intentional-constitutive origins on the lower levels of pre-predicative experience and, ultimately, in the concrete constitutive performances of the concrete experiencing subject. Apodictic evidence in the sense of perfect adequate givenness will not be achieved for any originally presentive act until its constitutional, that is, primarily institutive, origins in concrete subjectivity be clarified and brought to intuitive, evidential givenness. Husserl's phenomenology of reason must expand to encompass in its genesis the entire concrete intentional life of transcendental consciousness. It is a transcendental phenomenology now precisely because it is the genetic self-explication of transcendental consciousness itself. This genetic explication seeks to bring to original givenness the *eidōs* of the concrete ego's intentional life and thereby legitimate in evidential insight the claims of its intentional-constitutive performances to truth and objectivity. This genetic-constitutive analysis has transformed Husserl's theory of evidence and truth.

In *Ideas* Husserl had gone beyond the essentialism and passivity of the intentional analyses to be found in *Logical Investigations* to focus on the dynamic constitutive performances of transcendental consciousness. This transition had been motivated by his further search for an apodictic foundation of science and predicative experience or

judgment in general. But this search for apodictive evidence was abortive since it did not recognize clearly and explicitly that the higher levels of intentional constitution proper to science and predicative experience in general are grounded in the lower, primordial levels of anonymous, pre-predicative experience. The field of transcendental-constitutive experience is not homogeneous but hierarchical so that further, genetic reductions are necessary. Phenomenological reflection must move below the meaning-constructs of science and predicative experience to the subjective act-life in which they originate. On the primal level of pre-predicative experience the concrete ego constitutes itself anonymously by constituting its own concrete „life-world.“

When this realization came to Husserl in the early and mid-1920's, his theory of evidence was transformed. „Evidence“ does not characterize exclusively or even basically acts of rational intuition in which an objectivity is given more or less adequately but, in a much more fundamental sense, encompasses the entire intentional act-life of the experiencing subject. The teleological drive toward evidence and truth is an *a priori* structural feature of the subject's intentional life and, accordingly, constitutes it as rational. A major task of transcendental-genetic phenomenology is to bring to primal givenness this *telos* of human consciousness.

Apodicticity is no longer to be identified with perfectly adequate original givenness in the intentional act. Human consciousness is temporal: each and every conscious act has its essential (eidetic) temporal horizons of retention and protention. It ever resists being given in perfect adequation and, accordingly, in apodictic, absolutely indubitable evidence. No reflection, not even the purely phenomenological, can capture in perfect adequation and apodictic evidence the intentional act of temporal consciousness. Yet, Husserl's transcendental-genetic phenomenology has an apodictically evident starting-point. It is, as Husserl states, „ ... the apodictic certainty characterizing transcendental experience of my transcendental I-am, with the indeterminate generality of the latter as having an open horizon.“²³ This transcendental experience is not reflective. It is that pre-reflective, implicit or non-thematic since lived, self-awareness accompanying directly and immediately each and every conscious act. Due to its temporal position within the stream of consciousness the conscious act has open horizons of temporal retention and protention. Consequently, it can never be brought to adequate intuitive givenness, and yet it is apodictically evident since it „ ... discloses itself, to a critical reflection, as having the signal peculiarity of being at the same time the absolute unimaginableness of ... [its] non-being, and thus excluding in advance every doubt ...“²⁴ For every reflection, no matter how skeptical, on the existence of my own consciousness is an act of my own consciousness itself and thus reenacts its very being.

But it is necessary to distinguish this pre-reflective and non-thematic self-awareness of consciousness itself from the thematic knowledge of the eidetic structures of consciousness. Apodictic evidence can be assigned to this self-awareness or self-giveness of the conscious act, not only as existent, but also as temporal and intentional. But precisely because consciousness is temporal, this apodicticity of self-giveness cannot transcend the living present. The daunting task of transcendental-phenomenological reflection is to bring to original givenness and thereby constitute as evident and hence as actual, true, as rational the specific and essential (eidetic) temporal and intentional structures of this concrete „transcendental I-am“ which alone can serve as the apodictic foundation of phenomenology as rigorous science. The phenomenology of reason which Husserl began to formulate in the context of this genetic phenomenology is best seen, we believe, in *Formal and Transcendental Logic*. In this work Husserl reflected thematically and critically upon the presumed evidence and truth of traditional logic. The critical concept of truth is twofold. In the first critical sense the concept of „truth“ signifies a correct, critically verified judgment; in the second, actuality in the broadest, analytico-formal sense. The corresponding critical concept of evidence is likewise twofold. In the context of the first critical concept of truth „evidence“ designate a property belonging the judgment itself: „... that *original consciousness of correctness* which arises in the event of actual adequation [of the meant and the intuitively given] ...“ In the context of the second, evidence is „... the *original having* of a true or actual being *itself* ...“²⁵ „Truth“ as „actuality“ and „evidence“ as „original having“ of the „actual“ encompass not only „real“ objects but „irreal“ objects (ideal objects in the broadest sense) as well since „irreal“, no less than „real“, objects, are given in „experience.“ The difference between an „irreal“ and a „real“ object lies merely in the fact that the former is not individuated temporally.

Traditionally „evidence“ has been restricted to apodicticity in the sense of absolute indubitability and has been described in terms of psychic „feelings.“ For Husserl, on the contrary, „evidence“ is the preeminent, primal form of intentional consciousness: „... that performance on the part of intentionality which consists in the giving of something itself [die intentionale Leistung der Selbstgebung].“²⁶ There are different modes of original givenness of which perception is the most primitive. There are also different levels of evidence or original givenness, one higher than the other, so that the higher level must be grounded in the lower or more primal instituting of sense and being as evident. Each and every intentional act has an *a priori* openness to a multiplicity of other possible acts to which it can be unified synthetically to constitute an evidential awareness, a conjoint acceptance of an objectivity as the „Same: and hence as valid“.

Thus *evidence is a universal mode of intentionality, related to the whole life of consciousness*. Thanks to evidence, the life of consciousness has an *all-pervasive teleological structure*, a pointedness toward „reason“ and even a pervasive tendency toward it ...²⁷

The categories of objectivity belonging to possible experience and evidence are, therefore, perfectly correlative. For every specie of objectivity there corresponds a fundamental species of „experience“ in the sense of evidence and its eidetically possible enhancement.

Husserl has transformed his notion of evidence. In *Logical Investigations* and *Ideas* evidence was linked to a particular intuitive act and measured in terms of „fulfillment“ or adequation between intention and original givenness, an „original having“ of the objectivity it-itself. In his later writings, most strikingly in *Formal and Transcendental Logic*, Husserl adopts a teleological view of evidence. Evidence is that drive toward „fulfillment“, toward adequation between intention and original intuitive givenness, toward the actual having of the objectivity in being and truth, which is the *a priori* defining structure of rational consciousness.

Yet, Husserl has not abandoned his earlier viewpoint. In *Formal and Transcendental Logic* he complained that sufficient attention had not been paid to his earlier views on evidence in Part Two of *Logical Investigations* and in *Ideas*. He is convinced that these analyses of evidence in terms of the „fulfillment“ of the conscious act’s intention retain their validity and usefulness despite the need for improvement. These analyses represent such a „decisive advance“ over previous theories of evidence „... that only by virtue of the resultant insight into the essence, and the genuine problems, of evidence has a seriously scientific transcendental philosophy („a critique of reason“) become possible ...“²⁸ For this earlier appeal to evidence ultimately raises up the phenomenological problems of genetic constitution. In Husserl’s earlier view „fulfillment“ or the adequation between intention and givenness is, ideally speaking, possible only in so far as the intended objectivity is a synthetic unity of sense which maintains its identity in the multiple acts of experience in which it is or can be intended and given. Now he realizes this synthetic unity and identity originates in these acts since they constitute and maintain the objectivity in question „... as the *identical pole immanent in single mental processes and yet transcending them by virtue of having an identity that surpasses them Experience is the primal instituting of the being-for-us of objects as having their objective sense.*“²⁹

From this transcendental-genetic perspective Husserl’s phenomenology of reason and evidence is transformed. Husserl rejects the traditional „dogmatic“ theories which admit only apodictic evidence. Forming an idealized abstract view of what consciousness absolutely must be if we are to have or even to strive for truth and science,

these theories argue what evidence *must* be. „Evidence ‚must‘ somehow be an absolute grasping of being and truth. In the first place, there ‚must‘ be an *absolute experience*, and that we have in the case of internal experience. Then there must be *absolutely valid universal evidences*; and we have them in the case of apodictic principles ...“³⁰ The highest of such apodictic principles are those of formal logic.

Unfortunately, Husserl points out, such a dogmatic abstract view does not square with actual or ordinary experience whose paradigm is perception. „*Experience, evidence, gives something existent, and gives it-itself*: imperfectly, if the experience is imperfect; more perfectly, if, according to its essential sort, the experience becomes perfected –, that is: amplified in a harmonious system.“³¹ The phenomenology of reason presented in *Formal and Transcendental Logic* undertakes to describe on the various levels of experience, beginning with the sensuous, evidence as the effect of an intentional performance by transcendental consciousness. This effective performance is a particular act within the temporal flow of intentional consciousness and, therefore, has its temporal horizons of retention and protention. Consequently, „ ... the *single* perception, along with the retention and the recollection of it, is indeed *never a complete evidence with respect to something existent* ...“³² Further phenomenological analysis of the existent’s being constituted as persistently identical in multiple acts within the same consciousness are required. Apart from its incompleteness due to the temporality of consciousness evidence in actual experience admits of variance in the actual having or „ ... *giving of something-itself, has its variant formations, its degrees of perfection in something giving-itself* – it has many diversities, which must fall under essential types ...“³³ In addition to gradations in the perfection of original givenness, actual experience admits of gradations of clarity and the *ideal* of perfect clarity. All these various kinds, degrees, and gradations of evidence overlap and intertwine in the ongoing life of intentional consciousness. Absolute evidence and truth are the Kantian Ideals toward which the intentional or cognitive life of rational consciousness is oriented by its very eidetic structure.

This „critical“ concept of reason and evidence defines for Husserl the task of a transcendental-genetic phenomenology of reason. It is the critical self-explication of the *a priori* structures of transcendental consciousness, above all that teleological drive for evidence and truth which marks its rationality. This self-explication is an open-ended inquiry which seeks to possess „ ... the *truth*, then, not as falsely absolutized, but rather, in each case, as within its horizons, ... which ... are [to be] systematically explicated.“³⁴ The dogmatic concept of apodictic evidence as the absolute having of the thing it-itself is rejected; the search for such an absolute or apodictic foundation it-itself is abandoned. What is absolute is the teleological drive of rational consciousness

toward the Ideal of perfect evidence and truth. This Idea is regulative in the Kantian sense.

Husserl's phenomenology of reason shows that to abandon the traditional „dogmatic“ notions of reason and evidence does not entail succumbing to a skeptical relativism and historicism that would banish reason from human thought and activity. Quite the contrary, its apodictic foundation is the transcendental self-experience of a human consciousness immersed in and yet transcending time and history in its teleological striving for apodictic evidence and truth. Husserl's later phenomenology reasserts and supports the claim of reason to primacy in human affairs by showing that rationality is and must be the *telos* of any human enterprise since the teleological drive for evidence and truth permeates and governs the authentic life of intentional consciousness.

Notes

- 1 Edmund Husserl, *Logical Investigations* (translated by J. N. Findlay from the Second German Edition, New York: The Humanities Press, 1970), Volume I, p. 61.
- 2 *Ibid.*, I, p. 193.
- 3 *Ibid.*, I, p. 194.
- 4 *Ibid.*, I, p. 195.
- 5 *Ibid.*, II, p. 662.
- 6 *Ibid.*, II, p. 765.
- 7 *Ibid.*, II, p. 765.
- 8 *Ibid.*, II, p. 766.
- 9 *Ibid.*, II, p. 768.
- 10 *Ibid.*, II, p. 788.
- 11 Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book: *General Introduction to a Pure Phenomenology* (translated by F. Kersten, The Hague: Martinus Nijhoff, 1982), p. 19. Hereafter this volume will be designated *Ideas I*.
- 12 *Ibid.*, p. 36.
- 13 *Ibid.*, p. 148.
- 14 *Ibid.*, p. 308.
- 15 *Ibid.*, p. 327.
- 16 *Ibid.*, p. 329.
- 17 *Ibid.*, p. 330.
- 18 *Ibid.*, p. 331.
- 19 *Ibid.*, p. 333.
- 20 *Ibid.*, pp. 344-45.
- 21 *Ibid.*, p. 341.
- 22 *Ibid.*, p. 342.
- 23 Edmund Husserl, *Cartesian Meditations* (translated by Dorion Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff, 1960), p. 23.
- 24 *Ibid.*, pp. 15-16.
- 25 Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic* (translated by Dorion Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), p. 128.
- 26 *Ibid.*, p. 130.

- 27 *Ibid.*, p. 160.
- 28 *Ibid.*, p. 162.
- 29 *Ibid.*, p. 164.
- 30 *Ibid.*, p. 280.
- 31 *Ibid.*, p. 281.
- 32 *Ibid.*, p. 285.
- 33 *Ibid.*, p. 287.
- 34 *Ibid.*, p. 279.

LEBENSWELT / LEBENSFORM – SPRACHE

Pierre Kerszberg
Lifeworld and Language

I. The historical background of the phenomenological argument

„That man is more of a political animal than bees or any other gregarious animals is evident. Nature, as we often say, makes nothing in vain, and man is the only animal who has the gift of speech:“ this is how Aristotle formulates a fundamental tenet of the whole tradition of classical philosophy.¹ No capacity for speech is thinkable without reference to a community of individuals, but living in a community is not enough to justify the fact of communication by means of speech. Another condition is needed: that nature makes nothing in vain. Speech is a gift of nature because nature makes nothing without a determined end, our living-together. Speech is not an inconsequential addition to our natural constitution, as if our living-together were merely a felicitous consequence of what is properly human in our make-up. Living-together is not something about which we have a choice: take it or leave it. Community knows no underlying judgment which would make it desirable or undesirable. The point is that all gregarious animals feel a natural urge which *compels* them to draw nearer to one another in order to share the satisfaction of the basic needs of life. In the case of man, the gift of speech is that by which nature achieves its end. Indeed, language is no more than an *invitation* to the living-together. I am never quite in a position to decline this offer, precisely because its acceptance allows me to transcend my own self and elevate it to the level of others. Nature speaks to us constantly by means of the rule of worthiness: that nothing is made in vain; in this way, its ultimate essence, which happens to coincide with the kind of mutual dependence constitutive of the properly human condition, can be apprehended.

To be sure, the Greeks acknowledged the existence of properly human elements of life which are not reducible to language. For example, Plato has Socrates say that there are, in each of us, „common experiences“ which are, nevertheless, not shared in a perfectly equal manner, „some sharing one, others sharing another.“² He goes on to claim that the very act of communication is based on the existence of such partial feelings of a common world, feelings which are themselves beyond speech. However, such a reference to what lies beyond speech comes up in the middle of an argument dealing with the pernicious employment of language itself. In particular, the Sophists turn speech against itself and use it as a weapon in order to secure political power in the city. Turning speech against itself amounts to turning men against men. Once established, political violence goes so far that a sense of disarray, and rupture from

others, may occur *within* speech. Thus, Socrates argues that if, for any reason connected with his public life, he were to be accused in court, he would ultimately decline the offer to defend himself by speaking in public. Indeed, under such circumstances, instead of directing speech toward its actual aim, which is to conform with man's essence, such a public discourse would merely aim at gratification; therefore it would miss nature's imperative, according to which nothing is to be made in vain.³

In contrast with Aristotle and Plato, the radicality of modern thought can be made immediately intelligible in this definition given by Hobbes: By „train of thoughts,“ we have to „understand that succession of one thought to another, which is called (to distinguish it from discourse in words) *mental discourse*.“⁴ Hobbes acknowledges the existence of a kind of private language, a discourse proper to the mind, distinct from any language using the words of ordinary discourse. What is needed to activate this language is no longer the presence of other people, but rather a mere series of thoughts which, by analogy with the corpuscular model of modern physics, can be conceived as „motions within us.“ To be sure, such series are to be found among both animals and humans, since they result essentially from merely sensible experiences. What is unique to man, however, is the fact that thoughts can always be found, which have a certain „sequel and contexture.“⁵ That is, the series are ruled by definite laws; in the case of speech, man gives these laws freely to himself by constructing them. Speech is an invention, nothing more than an auxiliary to thinking, allowing man to distinguish himself from all other living creatures.⁶ This distinction is itself motivated by nothing other than man's desire to assert his power over the rest of nature. More generally, Hobbes sees no continuity in the transition from the lawless state of nature to the rules of civilized social life. Even though bees and ants „live sociably with one another,“ as he says, they do so naturally, whereas „the agreement ...of men is by covenant only, which is artificial.“⁷

Hobbes's project consists in applying the passionless and rationally infallible method of mathematics to the living world of society. In particular, viewed from the perspective of modern philosophy, the primary experience of language enables man to measure the extent of his hold on the world given by nature. As free invention, language becomes the index of a profound transformation of the sense in which the relationships between individuals are to be conceived. We could say that, instead of remaining an invitation to the living-together (which was the Greek predicament), language has been downgraded to the level of an obligation. Indeed, the „motions within us“ underlying speech are determinable in the same way that the mechanical laws of motion determine the mutual behaviour of inert particles of matter.

2.The starting-point of a phenomenology of language: the phenomenological reduction

The reduction of the intelligibility of our lifeworld to the methods and objects of exact natural science is open to a radical critique. Husserl systematically developed such a critique in terms of a phenomenological analysis of consciousness. The phenomenological investigation of language is part of that radical critique.

In daily life we understand each other without using the slightest kind of reasoning. For the most part, we understand what we say, however intangible that about which we speak may be; in fact, this applies not just to what we say, but also to what we see, feel, or hear. The modern philosophy of language, imbued with the ideal of reduction of all our primary experiences to exact determinations, argues that, to the world existing „out there“ independently of our faculty for receiving impressions, there corresponds a common receptivity to signals coming from that world. We are equipped with a nervous and cerebral system which supposedly provides a reliable system for the detection and identification of these signals; language as a universal system of mediation would then be the proof that there exists a fundamental homology between perceptive and linguistic structures. In this representation of communication as a sophisticated form of rationality, the very possibility of a *misunderstanding*, in the sense of a communication which goes beyond certain objective state of affairs, becomes highly problematical. The only way of accommodating such problematical communication would be to reduce the essence of language to a mere game; thus, Hobbes refers to it as a certain way of reckoning. Clearly enough, the properly reflexive aspect of language – the fact that it means something for me in any act of speech – is not even considered here. If we want to include this aspect, then we must begin by acknowledging that reciprocal understanding is an *enigma* constitutive of the daily experience of the world. And the fundamental issue is not so much how sense is generated as how we greet it.

I have no need for any reasoning in order to appresent somebody or something else; this appresentation is immediate and is prior to any presentation of ready-made language to my consciousness. I do not need to know the rules of grammar in order to speak „correctly“ and make myself understand. In fact, if I wanted to be aware of the rules of speech in the act of speech itself, I would probably be unable to utter anything at all. In the terms of Husserl: the appresentation is first of all the apperception of a *Leib* (as opposed to *Körper*, or physical body) other than mine by my own *Leib*. In connection with sensible things (whether visible or thinkable), we have to postulate the existence of a community, or rather a complicity, between living bodies and the living worlds associated with them. This community is more original than anything that may be derived at the level of „rational“ consciousness. The enigma can thus be

expressed in the following way. Thinking and sensing are enclosed in the living subjectivity of a subject, but the existence of a „commonsense“ (a unity of body and world) below the threshold of consciousness implies the possibility for this subjectivity to reach out beyond itself. We would immediately eliminate the enigma if we tried to resolve the complexity of thoughts and perceptions which gives rise to this commonsense in terms of a certain psycho-physical mechanism. Rather, it is the very enigma of commonsense that determines phases of consciousness as what they are; the original sense of the enigma is never absorbed in the actual performance of meaningful speech. The only way to preserve the enigma of sense as a living enigma is by leaving its mechanism untouched. From the phenomenological viewpoint, not only can it be *anything*, but it must also remain so.

Following Husserl, the enigma surrounding language is part of a broader enigma which only transcendental philosophy is prepared to grapple with. He gives the name „enigma of all enigmas“ to the „taken-for-grantedness in virtue of which the ‚world‘ constantly and prescientifically exists for us, ‚world‘ being a title for an infinity of what is taken for granted, what is indispensable for all objective sciences.“⁸ Thus, working out the enigma for its own sake implies a radical critique of the employment of scientific method in relation to the world as totality of being: „The point is not to secure objectivity but to understand it.“⁹ In the *Crisis of European Sciences*, Husserl argues that the ideal of alleged infallibility concomitant with modern mathematical physics is acquired at the price of a subreptitious misemployment of that method. He begins by defining exactness in the context of pure and applied mathematics. Exactness marks a halt to the continuous and gradual movement from the empirical ground of our immediate surroundings to the ideal constructions of mathematics.¹⁰ The halt is all the more remarkable for being so abrupt: the point at which the art of surveying pieces of land and bodily shapes becomes a world of its own, with its purely formal limit-shapes, is a point of no return. That is, the very possibility of such separate world arises out of the necessary sedimentation of the originary sense underlying the motivation for, and the justification of, the art of measurement. With Galileo and the advent of modern physics, the „plena“ (sinnliche Fülle) of the concrete causality of sensibly intuitable bodies are adjoined to the world of form. However, this development is itself determined by the already acquired exactness of form conditioning the sense in which concrete causality is to be thematized.¹¹ Thus, the specifically qualitative processes given in reality are to be as exact as the originally empty forms of geometry, thanks to what Husserl calls „indirect mathematization.“ Such mathematization is an extension of presence: for the geometrical tradition, the limit-shapes of geometry are „present“ with the sense of being „simply“ and „clearly“ there, while the Galilean thesis conquers the hazy field of what is intuitively indistinct and only more

or less clearly co-present (the plena of shape) by subduing it to the process by which the quantitative has already been mathematized. In short: the limit-shapes have extended their clear and immediate presence to the plena of shape so as to root out any trace of confused darkness in the latter. Exact science has thus come to mask what is first given in a „natural attitude,“ namely, the immediacy of the actually experiencing intuition with its constituting shades of clearness and darkness, proximity and remoteness.¹² This masking is also a distorting, since by extending the ideal of exactness, science bestows a form of presence upon what is present in ways that radically fall short of such ideal.

The mathematization of the qualitative aims at conquering the whole world horizon in the natural attitude: its determinate centre of presence surrounded by dimly apprehended fringes of indeterminate reality is to be absorbed to the point of leaving no residue. Therefore, capturing the world horizon in its inherent qualitiveness cannot be done by changing from the natural standpoint (for instance by adopting such an ideal standpoint as that of arithmetic),¹³ since the natural standpoint, as inevitable starting point, must continue to form part of the absolute ground of the vital life upon which all idealizations are to be built. The light illuminating the natural standpoint in its originariness cannot come from without. It is precisely the persisting indeterminacy inherent to the world horizon which makes it possible for consciousness to set about radically to alter the natural standpoint, and so unleash its potentialities as absolute ground.¹⁴ In this process of phenomenological reduction (or transcendental epoché), the qualitative recovers the prerogatives it would have lost had we fallen in the temptation of adopting another standpoint.

It is one of the main tenets of the *Crisis* that modern natural science effects a reduction of the world which is *not* phenomenological. This occurs in three stages.¹⁵ First, the mathematical way of thinking selects form out of the totality of being; then it retains of this form that part of it which lends itself to exactness; finally, in returning to the totality of being, it postulates the primacy of formal and exact representation over the sensible qualities of the world. So, the mathematical standpoint applied to nature separates out the subjective from the objective, and the objective it leaves for investigation is a residue of the separation. By contrast, the phenomenological analysis is anything but a transmutation of the world that would leave some kind of residue to be retained for analysis. The return to origins through alteration of the natural standpoint is meant to recapture the totality of being.

The alteration does not place us in another world, nor does it reveal another consciousness. Rather, it lets a deeper layer of natural consciousness emerge at the surface of the same natural world. All kinds of ideal theses formed out of this world are not abandoned, they are only put out of play so that what in consciousness is active and

constitutes the thesis can play its part without being seized by the already constituted thesis. Furthermore, the movement initiated by the phenomenological reduction cannot end with the establishment of a layer of consciousness winning its autonomy against projection in the world. Once such consciousness is established, which Husserl identifies as transcendental ego, it remains to ask how the *original* world horizon is to be viewed from it, i.e. that horizon to which all consciousness must return as its absolute ground. In other words, there is the problem of what the newly established consciousness should surrender to the world so as to be able to *constitute* it.

3. Language as a lived enigma

With respect to language, the possibility of carrying out the phenomenological reduction encounters a serious difficulty. Indeed, once the epoche of any worldly being in the natural attitude is set on, the ego finds itself in a position to bestow sense upon the absolute necessity that goes with any evidence in the natural attitude; but at first, this position is one of „mute concreteness,“¹⁶ precisely because the entire course of ordinary events has been suspended. How, then, can the transcendental ego be brought to expression? In what language can it express itself? Is there something like a typically phenomenological language?¹⁷

As a matter of principle, we would expect that the language of the transcendental ego cannot be the ordinary language prevailing in the natural standpoint. For prior to the reduction, the lifeworld is simply identical with all there is to talk about in general.¹⁸ Any new apperception which enters the flux of the surrounding world receives a naming, i.e. it can always be interpreted in relation to the already existing common language. But in the regime of transcendental epoche, all apperceptions must be absolutely new, since they were completely hidden and inexpressible as accomplishments in the mode of naive life. This peculiarity requires a „new sort of language.“¹⁹ This does not mean that new words are to be invented for the purpose. Rather, expressions of ordinary language are to undergo a shift of meaning, thanks to which they will remain untainted by the mode of their being available in the natural standpoint. The strategy is clear: the new language cannot be other than a mode of ordinary language. But there is a fundamental ambiguity concomitant with this strategy. Ordinary language too evolves quite naturally in „its own way. Is there a criterion that would enable us to distinguish, within ordinary language, between two radically modes of evolution? Husserl warns that „in the beginnings of phenomenology all concepts or terms must in a certain sense remain fluid, always prepared to refine upon their previous meanings in sympathy with the progress made in the analysis of consciousness and the knowledge of new phenomenological stratifications, and to recognize differences in what at first to our best insight appeared an undifferentiated unity ...

Thus it is not until a very highly developed stage of [phenomenological] science has been reached that we can count on terminologies being definitively fixed.²⁰

In the reduction, the transcendental ego's experience of a „new“ language is never completely cut off from ordinary, unreduced language. Indeed, is it not the case that, for a significant part of our daily spontaneous life, the concepts and terms we use are themselves already „fluid“? Do not the inexhaustible possibilities of meaning concealed within more or less fixed linguistic units reflect the constant possibility of movement from one sphere of meaning to another? The reduction does not and cannot begin by dissolving what is already fluid in the natural condition of speech. What, then, can there be so special about the reduction acknowledging a fluidity which is no more than a fundamental fact of the natural attitude? New meanings are attached to old words, but the old words never quite disappear, if only because the transcendental phenomenologist is a living person who resides within, and is determined by, a particular historical epoch. That is, contrary to what is expected to happen in the reduction of other worldly beings, ordinary language continues to act upon the new language yet to be constituted: the former is never quite out of play, and the latter cannot avoid a certain degree of alienation in that naive life from which it seeks to disentangle itself. Yet, Husserl believes that, at the end of the process, absolutely new meanings can be fixed, as though any trace of their being rooted in the unreduced lifeworld could be wiped out. At this point, he seems to vindicate the appropriateness of the very prototype of ideal intelligibility proper to exact science for the description of transcendental life, as if this prototype could still be the model of intelligibility in the mode of transcendental reduction.

As it turns out, the prototype of all ideal accomplishments, namely, the language of *geometry*, provided Husserl with a historical example of the emergence of a new language. The origin of geometry can be viewed as a two-leveled accomplishment (*Leistung*): a project (*Vorhabe*) of spiritual nature followed by its successful execution.²¹ The sense of what was initially thrown up in the original project could be discovered only in the accomplishment itself. That is, this sense was not available at the origin, and the successful application did not mean the exploitation of already acquired results. On the contrary, there must have been an element of an *innocence of sense* in the originary accomplishment, without which the self-evidence of geometrical theory could never have constituted itself. Husserl's diagnosis is that geometry has always and already been a tradition empty of sense. Geometrical theory is blind to the original sense contained in the project that gave rise to it, but it is precisely this absence of sense that allows it to progress and renew itself as a deductive science without being hampered by immutable significations. Thus, „the original activities contained within its fundamental concepts“²² *never* get out of their conceptual framework. In

particular, the history of geometrical science shows that the first geometers did not feel the need to provide an exact description of the mode of idealization which enabled them to use original pre-scientific materials the way they did. This can be explained by the fact that, in the original project, there was not as yet any delimiting of being in terms of a language appropriate to it. At this primary stage, self-evidence did not belong to a cogito. It is only when the very notion of spontaneity (the self-evidence of constituted geometry) appeared that it could be associated with an autonomous cogito, which harbours idealities from within pre-scientific materials.

What is the more primitive formation of sense which leads to the kind of self-evidence associated with geometry, a formation which does not *automatically* open to the future horizon of geometry? The only thinkable connection between the original project and its realization is nothing other than ordinary language. For both ordinary language and the language of geometry nurture themselves with reference to ideal objectivities. In both cases, all of their particularizations (whether theorems of geometry or sentences of everyday discourse) remain the same, independently of the various forms they assume in actual utterances. From the standpoint of the lifeworld, they manifest themselves to us at all times without determinable origin, even though their actual linguistic embodiments evolve rather freely in time. Yet, in the properly geometrical assertion, what is aimed at is *never* the actual uttering but the „objective“ referent, so that geometrical ideality is in principle independent of the language in which it is expressed, even though the first inventor of geometry could not but utilize an already articulate language as material.²³ Because it makes use of ordinary language in this ambiguous way, Husserl argues that geometrical ideality reveals the existence of a „second layer“ of and within the lifeworld. It is interesting to note that, in order to articulate geometrical language as second layer, Husserl finds it necessary to select as an example, from among the words of ordinary language, an expression such as „lion.“ Indeed, in this case, but in this case only, we can say that the objective reference is completely determined. Can the metaphor of strata or layers be maintained when we consider words for which no such univocal reference is available? What, for example, is the referent of a word such as „being“? Husserl’s actual motive seems to be his belief in the existence of a one-to-one correspondence between ordinary language and a formal logical system. The premise of this argument is that language is a mirror of the objects of the universe in their being; language and world are „intertwined“ by means of such a correspondence. According to this premise, the ultimate origin (in the transcendental sense) of language can be said to coincide with the world horizon common to all humanity; only „later,“ as it were, when „everything has its name,“²⁴ can we distinguish normal from abnormal discourse, the adult from the child. The common horizon of one humanity is the presupposition underlying all meaning.

Meaning itself, then, consists in the active reawakening of passivities: it results from the construction of a passive meaning-pattern (*Sinngestalt*) into a meaning-form which is in the process of being formed (*eine sich bildende Sinngestalt*) through active production (*Erzeugung*).²⁵ The form arises in accordance with the mode of having been originally produced; the project realizes itself if and only if it recognizes itself in the very process of formation. In the modern age, however, such recognition (which Husserl refers to as the reawakening of sedimented sense) has become impossible in the case of constituted geometry; worse, the „presupposition ... has in fact never been fulfilled.“²⁶ This is not because of the gradual increase in complexity of the problems of geometry, which is its own life, but rather because of the extreme technization of its ideal language – the emphasis on signs which would be immediately available and recognizable as „meaning“ or „referring“ to something.

4. Language and reduction

The foregoing reflections initiated by Husserl indicate that the ideal accomplishments performed in exact science remain a model for any tran-scendental reduction, precisely because they reflect just how much the transcendental ego's alienation in the natural attitude is an essential component of its transcendental meaning. If the natural attitude is essential to consciousness, it would seem that phenomenology can never succeed in overcoming that attitude. But the peculiar role of language helps explain not so much this failure as why empty attempts at liberation from the natural attitude remain essential to the lifeworld. Indeed, we can try to justify the ego's alienation without presupposing – as Husserl seems to do – the equipollence of the two spheres of meaning (the natural and the transcendental), at the ideal limit. By the time man's theoretical interests and activities are awakened, his world has long since been constituted. But whatever it is that we come to know about this constitution, and whatever modes reality chooses in order to show itself, no change occurs at the level of the all-encompassing horizon of the unique reality that surrounds us. As Husserl puts it, „the world ... exists with such uniqueness that the plural makes no sense when applied to it. Every plural, and every singular drawn from it, presupposes the worldhorizon.“²⁷

The world-horizon contains every plural, without being itself a plurality. Now, paradoxically enough, language as praxis of intersubjectivity points to the direction of a world within the world. Indeed, this seems to be implied by Husserl's characterization of language in terms of an immutable (passive) core of purely logical expression, which can be constantly reactivated in the many forms of actual communication. Language contains all the possible pluralities of communication, but the postulated fixed sense of its core prevents it from being any such plurality. In one of his posthumous fragments, Husserl has come very close to articulating such a view, and in so

many words. Inasmuch as the natural world that we have in common is one in which the *Einfühlung* has always and already been constituted, we live with an idea of world (*Weltidee*) which contains in itself an infinity of other ideas of world, such that each, in turn, contains the others (including mine).²⁸ Such idea of world has of course nothing to do with a „vision“ of the world (in the sense of *Weltanschauung*). Nor is it a spectacle in the sense of the infinite, homogeneous and isotropic space of the classical physico-mathematical science. The infinity contained in each idea is to be understood in a radically non-mathematical sense: each part of the totality is equal to the totality. For any living subject, the idea is that which holds the world together, as the unitarity in which we live. The search for the fixed core of language is thus the counterpart to science's attempt to find a fixed point in the immensity of the cosmos; but just as modern science has established what limits the determining a priori of such an absolute vantage point (principle of relativity), so the reconstitution of the experience of language from its pretheoretical core can never come full circle, even though this core itself (according to which all ideas can be expressed in any language) can still be postulated.

Indeed, it is not so much language as speech that counts at the pretheoretical level. Expressions, words, or propositions which we utter or write make up the essence of speech. The very power that we have to dispose of these linguistic units is never the theme of speech: to speak means to be oblivious of this power. Language itself is even less thematic. Speech thus has its own horizon within the world; for the interlocutor who understands me, what is objectively aimed at in my speech is immediately present in the linguistic expression. But, of course, this presence is not real; it is not an appearance. In the concrete expression as lived in the act of speech, present reality is, as it were, put out of play. We could say that speech is a peculiar kind of epoché, in which no special effort is required in order to lay the required distance between things and ourselves. In speech, sense is not anticipated from what is presented; it does not have to be validated or invalidated by a future experience. Rather, sense is immediately present, and therefore speech is the unique instantiation of an epoche within the natural attitude. Even though it does exist independently of what is immediately lived, each expression is „at a distance“ from the immediately lived. The extraordinary concatenation, within one and the same expression, of the purely intelligible and the purely sensible explains the fact that the „idea“ contained in the expression constantly runs the risk of dissolving into indeterminacy; the „idea“ may always slip away, even though its appearance is essentially the work of my own subjectivity.

In any event, an „idea“ can also be said to slip away, not because it evaporates into indeterminacy, but because it is communicated. It can then simultaneously slip away and be picked up by others. For even though language is not anybody's property, its

transmission always involves, to a certain degree, a „loss“ of the original content of sense. Each culture is determined by the sediments of meaning that it has accumulated through ever renewed transmissions. But could we not go a step further, and argue that the slipping away of ideas can also generate a freely floating store of ideas that escapes anybody’s control? Since actual communication requires the apperception of others, such a world of ideas would be a world of pure potentialities which could never be picked up by anybody. The problem facing each culture at any given epoch of its development would then be the inverse of Husserl’s. The question is not one of reawakening, but rather of „silencing:“ how can we render passive (or pacify) a relentless invitation on the part of ideas to transcend our here-and-now condition? In trying to live up to ideas, we are constantly at war with ourselves; new formations of sense are meant to soothe the human condition as it tears itself apart. There is indeed something both binding and blinding in any new formation of sense, which is its strange ability to block (at least temporarily) the voice of other possible formations.

Notes

- 1 Aristotle, *The Politics*, 1953 a7-10, trans. B. Jowett in J. Barnes (ed), *The Complete Works of Aristotle*, vol. 2 (Princeton: Princeton University Press, 1984), p. 1988.
- 2 Plato, *Gorgias*, 481cd, trans. D.J. Zeyl (Indianapolis: Hackett, 1987), p. 51.
- 3 *Ibid.*, 321d-522c, pp.105-7.
- 4 Th.Hobbes, *Leviathan*, ed. R. Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p.20.
- 5 *Ibid.*, p. 19.
- 6 *Ibid.*, p. 24.
- 7 *Ibid.*, pp. 119-120.
- 8 E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. D. Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), sec. 58, p. 204.
- 9 *Ibid.*, sec. 55, p. 189.
- 10 *Ibid.*, sec. 9b, p. 28.
- 11 *Ibid.*, sec. 9d, pp. 39-40.
- 12 *Ibid.*, sec. 9h, p. 50.
- 13 E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. First Book, trans. F. Kersten (The Hague: Nijhoff, 1982), sec. 28.
- 14 *Ibid.*, sec. 31.
- 15 *Crisis*, op.cit., sec. 3 p.9, sec. 9a pp. 25-27, sec. 9c p.34.
- 16 *Ibid.*, sec. 55, p. 187.
- 17 *Ibid.*, p. 188.
- 18 *Ibid.*, sec. 59, p. 209.
- 19 *Ibid.*, p. 210.
- 20 E. Husserl, *Ideas*, op.cit., pp. 224-225.
- 21 „The Origin of Geometry,“ in: *Crisis*, op.cit., p. 356.
- 22 *Ibid.*, p. 366.
- 23 *Ibid.*, p. 357.
- 24 *Ibid.*, p. 359.
- 25 *Ibid.*, p. 364.

26 Ibid., p. 366.

27 *Crisis*, op.cit., sec. 37, p. 143.

28 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, hrsg. I. Kern, *Husserliana* Bd. XV (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973), pp. 526-556.

The motley Forms of Life in the later Wittgenstein

One thing that is generally expected in an exegetical paper is that it should provide as clear a statement as possible of the interpretive thesis due to be defended, followed by clarifications too long to be included in the opening contention, and including key items of textual evidence, together with soothing and supportive material such as help in seeing a passage cited as evidence when it does not obviously serve that purpose. What follows is considerably less well ordered than this, partly because there is so little to go on in the way of primary evidence – but also and more interestingly because, true to form, Wittgenstein has no single or unitary thought to present here, but a number of them, loosely related.

The primary sources are of course the passages in which Wittgenstein used the expression ‚forms of life‘. There are five such places in the *Philosophical Investigations*, one in *On Certainty*, and quite a few elsewhere. In this paper I shall be concerned only with the following six texts:

§19. It is easy to imagine a language consisting only of orders and reports in battle ... and innumerable others. And to imagine a language means to imagine a form of life.

§23. Here the term ‚language-game‘ is meant to bring into prominence the fact that the *speaking* of language is part of an activity, or of a form of life.

§241. „So you are saying that human agreement decides what is true and what is false?“ – It is what human beings *say* that is true and false; and they agree in the language they use. That is not agreement in opinions, but in form of life.

P.174. Can only those hope who can talk? Only those who have mastered the use of a language. That is to say the phenomena of hope are modes of this complicated form of life. (If a concept refers to a character of human hand writing, it has no application to beings that do not write.)

P. 226. It is no doubt true that you could not calculate with certain sorts of paper and ink, if, that is, they were subject to certain queer changes – but still the fact that they had changed could in turn only be got from memory and comparison with other means of calculation. And how are these tested in their turn?

What has to be accepted, the given, is, – so one could say – *forms of life*.

OC. 357. One might say: „I know‘ expresses *comfortable* certainty, not the certainty that is still struggling.“

358. Now I should like to regard this certainty, not as something akin to hastiness or superficiality, but as a form of life. (This is very badly expressed and probably badly thought as well.)

359. But that means I want to regard it as something that lies beyond being justified or unjustified; as it were, as something animal.

Some philosophers have been quite excited by what they take this to be all about, but there has been a notable lack (a) of clear statement of what these passages are supposed to mean, and (b) of assembled textual evidence that might turn just saying what it is about into showing. In this paper I would like to remedy this state of affairs as far as I am able. In pursuing that ambition I shall not try to correct or improve other people's work. It is hard enough improving my own thoughts. But I will mention Wittgenstein very frequently, not as someone who has a theory about what he meant, but as the author of the passages that the rest of us find hard to understand. He got this business started, but since he said so little about forms of life, I am soon left on my own, posing such questions as 'What might one be saying about such and such a state of affairs, if one were to call it a form of life?'

I shall make an initial assumption, based somewhat loosely on the above passage from *On Certainty*: that the word 'life' in 'forms of life' was intended in some biological sense. This is a very small beginning, but at least it represents a marked departure from lines of interpretation that can be expressed in constructions like 'one of (life's) forms' – emphasizing the idea of forms, whatever that may mean in this context; and it can be made somewhat clearer by adding two features: first the view that our intentional behaviour in running, talking, calculating or playing poker can be seen as governed by the same sorts of principles as govern the conversion in our bodies of food into energy, the self-repair systems that restore wounded parts, the systems that govern the formation of bodily organs in the womb, and so on.

The second point that might follow on the basic supposition that forms of life are in some way biological, that acquiring new abilities may be a matter, not of having new parts designed and installed, the way it often is for a machine, but of training, practice, encouragement and drill, that has the effect of developing, organizing and fine-tuning the nervous system until at appropriate times we can perform a calculation, construct an argument or walk a tightrope without a thought about how we do such things. New biological arrangements are established, and come into operation unbidden, in the kind of way that such processes as growing or healing do.

We might improve our grip on this notion if we thought of the nervous system as initially a formless mass, that might develop in various entirely different ways, but would always be affected some way by what happened in its neighbourhood, and after regularities began to appear in the way it was affected by its environment, could to a significant extent be shaped by lights, sounds, electromagnetism and so on. It will be obvious how such a supposition, even when thus lightly sketched, contrasts with a view on these matters that has a strong appeal, namely the assumption that intentional or intelligent behaviour is all channelled through the mind, so to speak. That theory would have it that if, crossing a street, we see a bus coming our way, we quickly

calculate whether if we move smartly we will be out of its path before it reaches us, and depending what the answer is, make a dash for it (make the body move smartly) – or back off (make the body reverse direction). Most of us can avoid being struck by buses, but few of us would be able to do the calculations called for on such a theory. In this way we can be led to the idea that, while a well-executed swing of a golf club, while its course could be made mathematically precise, involves nothing so exact, but is the product of non-mathematical processes in the nervous system.

Further features of this picture include the view that as well as bodies, we have minds, made of fundamentally different stuff. Bodies may report to minds on how things are disposed ,out there‘, but it is minds that decide what to do, for it may seem unthinkable that the sophisticated things we do should be executed directly by systems of nerves, which do their work without knowing what they are doing. We are apt to think it takes a mind or a soul to deliberate, decide and the like. Human beings have ambitions and preferences and a capacity for self-direction, but we can hardly suppose (can we?) that systems of nerves prefer cream in their coffee, or decide to study Sanskrit.

The sketch of a theory so far provided gives rise to the following difficulty: whereas Wittgenstein was firmly of the conviction that there should be no philosophical theories, I seem to have been attributing a theory to him under the heading ,forms of life‘. Must we in that way just ignore Wittgenstein’s disavowal of theories (for example in PI §§109,128) as an aberration? – If such a degree of insouciance were allowable we would be free to say whatever we liked; but there would still be ample constraints if we supposed that in these contexts, by ,a theory‘ or ,a thesis‘, Wittgenstein meant something like ,a contention regarding how things are‘, and when he said he had no theories, he would just mean that he made no contentions about how things are (as distinct from about how words are used). The hard question that remains is whether that is true – for example is it true that learning to throw a ball or to count apples is a matter of upgrading the operation of the nervous system? Two points will resolve this difficulty: (i) Wittgenstein’s contentions are generally uncontroversial, based on what no one denies; and (ii) very often when he presents us with something looking like a theory, he is opposing something it may seem must be true, by reminding us that alternative theories are possible. For that purpose he does not at all need to claim that the elaborated alternative is true.

From here I propose to outline and discuss a number of different cases in which it might be illuminating to describe this or that as a form of life.

Consider first, the case of an aircraft fitted with an automatic take-off and landing device, that will generally perform the complex feat of coming in for a landing wit-

hout assistance from the pilot. Here we see an integrated system, with parts that perform various functions, but with no part that can be regarded as in charge of the rest. Furthermore, just as in an automatic system the sensing devices continuously react in such a way as to increase or slow the speed of the motors, adjust the position of the ailerons, and so on, and do not await the nod of the captain – so likewise when we ride bicycles, for example, we are continuously reacting to gusts of wind, the behaviour of nearby motor vehicles and the like, and far from *deciding* in each case how to manage the bicycle, we find ourselves unable to stop leaning into the wind (and other reactions in other cases). (It is a mistake to say the aircraft is guided by its designers and builders. They of course will have fashioned various essential parts, but it is not the designers that are in charge of any particular landing or take-off.)

The performance of an aircraft may be improved in such ways as by installing more sensitive radar controls, but we improve people's performances through training, practice, exhibitions of how other people do it, encouragement, pointers and so on; and these measures affect the biological system that each of us is until, for example, we can regularly and with style add up a column of figures, describe the view from Parliament Hill or do a backwards flip from a diving board. Is there any part of us that is in charge when we go for a walk or dig in the garden – A negative answer here would seem to imply that people who stroll or garden do these things compulsively, like drug addicts; but there is a mistake here, consisting of first reckoning that only those who are governed by a certain part of garden willingly, intelligently or by preference, then reckoning that anyone lacking that part of still gardening would necessarily be doing so compulsively or mindlessly.

I have seen a man climb a four meter ladder that was not supported by anything but the delicate balancing effects of his movements. Dozens of factors worked together as he climbed, for example to counteract the effect of moving an arm, with movements of legs, hips or head; and in each case these motions had to be made at just the right moment, the right speed and in the right direction. The performer here is one integrated system, reacting with precision to the myriad forces bearing on his project of climbing the unsupported ladder.

In PI §359, in response to the question whether a machine could think, Wittgenstein says that a human body comes as close as possible to being a thing that thinks. One hardly knows what to conclude from his saying this, but his point might be that we would not know whether it is false or nonsense that human bodies think (we do not feel thoughts in our thighs or ear lobes, but then neither do we have the least idea what having the thought of say a form of life would feel like). Moreover if we say Mary is thinking we are not on the verge of saying her body is thinking. If we have no

doubt that she thinks sometimes, we may take this to show that it is a good question where her thinking occurs – even if we do not yet know the answer.

It seems to me the following passages, among many others, show Wittgenstein to be extensive agreement with what I have been saying.

In §2, having described the builders' four-word language, he asks us to conceive this as a complete primitive language. By this he no doubt means that these four words constitute the entire language of the builders; and the obvious consequence of this is that this language cannot be taught in words. (See also §§5, 6, 27, 28.) This will be seen to have important consequences.

The general drift of §§138 to 155 and 179 to 214 is that learning mathematics begins with drill and training, and returns to that method if a student (such as the one in §185) starts operating in a way all his own, claiming that his way is what the rules direct. Some examples of the way the teaching proceeds:

§198. What has the expression of a rule got to do with my actions? What sort of connexion is there here? – Well, perhaps this one: I have been trained to react to this sign in a particular way, and now I do so react. [This passage, more than some, is open to conflicting interpretations.]

§208. I do it, he does it after me; I influence him by expressions, of agreement, rejection, expectation, encouragement. I let him go his way or hold him back, and so on.

§211. How can he *know* how he is to continue a pattern by himself – whatever instruction I give him? – Well, how do I know? – If that means „Have I reasons?“ – the answer is: my reasons will soon give out and then I shall act, without reasons.

§217. „How am I able to obey a rule?“ – If this is not a question about causes, then it is about the justification for my following the rule in the way I do. If I have exhausted the justifications I have reached bedrock, and my spade is turned. Then I am inclined to say: „This is simply what I do.“

A rich example is from PI p.185, where Wittgenstein says that it may be that he can tell the direction from which a sound comes because one of his ears is affected more than the other, but although he does not feel the difference in his ears, he does know from whence the sound comes – he looks in that direction. The significance of this is that he is not informed of the direction by some device in his head – but was caused to hear the sound as coming from a particular direction. He receives no message that this ear is more affected than that, and does not conclude from what he feels, that the sound will be coming from yonder, but the difference in the effect on this ears is an aspect of a process, another aspect of which is that he hears the sound as coming from yonder. How exactly the brain does its job here is a matter for investigation by neurologists. The interesting thing from a philosophical point of view is how the results of these exertions are delivered. Nothing tantamount to the mind's posing a question has

occurred, and no answer is typed on the screen of the imagination or whispered in the mind's ear. It may very well be that the brain does a calculation, but we are aware neither of its doing so nor of its advising us of its findings. The sound is experienced simply as coming from over yonder.

If there is a radar device in our heads that steers us around various obstacles, the mind does not need to be apprized of its operations, but with it we avoid obstacles, and without it we flounder. The radar mechanism does not supply us with information that we can use in various ways to suit current purposes, it is geared in with other mechanisms to yield such sought after behaviour as catching a ball, dancing a waltz or picking our through traffic.

Wittgenstein asks some curious 'How do I know?' questions: How do I know it is myself who is in pain (§408), or that it is pain that I have (§290), or that my pain is in the elbow (p.185)? He does not answer these questions, presumably not because he thinks them so easy, but because he thinks it a mistake to ask any of them. It is wrong to say one found out (could you be in pain and not know it?) or similarly that one doubts, suspects or is convinced. Most people would not care to say they do not know, and from that would conclude that they do know. Wittgenstein would not take sides on this, and would argue that neither the affirmative nor the negative form applies, because it makes no sense for example to review the evidence that one is in pain. In these contexts there is no difference between 'I am in pain' and 'I know I am in pain' (cf. §246). When we therefore put the word 'know' aside we come to some of the harder problems. To feel the pain, do we perhaps need some likeness of the sensation to travel to the brain or the mind, where we can experience its ghastliness (compare Descartes' problem about the phantom limb)? No, there is no need for an explanation of how we become apprized of our pains, because we are not apprized of them, we have them. Any claim that a likeness or a description is transmitted would result in the recipient being informed of the pain, not feeling it. The picture is not: here is a sensation, while here is the knowledge that we are having it.

The question how we know where a pain is will sometimes be dismissed impatiently, partly because it is thought to be so very easy to answer, partly because Wittgenstein is taken to have concluded from his investigation of the matter, that we do not know – which is absurd. But Wittgenstein is once again not saying whether we do or do not know, he is withdrawing the word from any application in this context.

The trouble with any method of locating pain is that it will have to be clear independently of the method, where a pain is, otherwise it will be impossible to test the method by whether it yields accurate results. Here to be accurate is to accord with the clear fact that one has a pain here. If there is such a clear fact, the method is unnecessary.

ry, while if there is not, it is ineffective. (When Wittgenstein said in the *Blue Book* that we locate pain by pointing to the affected part, he surely did not mean that we discover its whereabouts in that way, but that we inform other people of its location in that manner.)

Where does the idea of a form of life enter this picture? It sums up the difference between two conceptions of the place of the nervous system in the human economy. No question is raised about whether we could walk or juggle tennis balls or solve chess problems or compose piano sonatas without the benefit of a nervous system. The question is whether our nervous systems are working away quietly all the time serving the purposes of souls or the like on such errands as working out from whence a sound came, where the pain is, and so on – or whether it is just the way human beings are that we can do these things. It is a feature of our form of life.

On page 174 Wittgenstein calls something a form of life when he says

Can only those hope who can talk? Only those who have mastered the use of a language. That is to say, the phenomena of hope are modes of this complicated form of life.

But it is not clear what he so describes. We have three choices: hope, mastery of the use of the word ‚hope‘, and mastery of the use of a language. If it was hope that was denominated a form of life, then from the third sentence of the third paragraph we would get the phenomena of hope being modes of hope – and that makes no sense. It is not so clear which of the remaining two we should choose as the form of life, mastery of the use of the word ‚hope‘, or mastery of (some?) language. Since there is not a large difference between the latter two, we may not have to make a choice.

It makes some sense to suppose the thought here to be that one route to understand a word like ‚hope‘ is to be acquainted already with some similar concepts, and to work from there (Compare §32, paragraph 3.) If one wanted to say that ‚hope‘ does not describe or report a feeling, but rather expresses a feeling, the distinction might be made more accessible if one compared saying ‚I hope so‘ on hearing some welcome news, and saying ‚Oh good!‘. Since the latter is clearly not descriptive, and the two are virtually interchangeable in practice, it will be very clear that ‚I hope so!‘ is likewise expressive and not descriptive.

It might serve some of our purposes here to bring out the intricacy of the uses of ‚hope‘ and other words, if we made some notes like the following: ‚Oh good!‘ and ‚I hope so‘ are both ejaculations, but the word ‚hope‘, as well as expressing enthusiasm, also recognizes that the event that arouses enthusiasm may not happen. This comes out in a different way when we compare the verb ‚to wish‘. It and the word ‚both have the flavour of actions, but they are peculiar as actions go, in that no one knows how

to perform them'. (After saying 'All we can do now is hope', what actions do we go on to perform?) Hoping seems to take as its grammatical object a future event of which the occurrence is uncertain. By contrast we do not say 'I wish that will happen'. When wishing is about the past, it concerns a *fait accompli*, as in 'I wish I hadn't done that', but with hoping in the past it is more complicated: we say 'I hope he didn't do that' when whether he did it or not is a *fait accompli*, but our knowing of it has yet to come about. Good fairies often offer children three wishes, but never three hopes – so on. [The sentence '(If a concept refers to a character of human handwriting, it has no application to beings that do not write.)' might be followed by: and similarly if 'I hope so!' gives verbal expression to a feeling, it has no application to beings that simply do not give verbal expression.] We can see in these examples, and many others like them how very complicated and unpredictable the uses of many words can be, and this is important in connection with forms of life if the miscellaneous character of the uses of words, like the form of life, is full of surprises, which can be brought out by looking and seeing (cf. PI§ 67).

Having seen samples of what is mastered in learning a language, we can investigate what kind of affair mastery is. The first point to be made is that there is no phenomenon or kind of phenomenon that is mastery or ability. You might think that would be the end of the matter – there would be nothing about which to make further observations, but in fact we have only removed the mistaken idea that there are phenomena of which mastery and ability are names. That is not the kind of use these words have. To say there is nothing that is the ability to play the piano or speak five languages of course does not mean that no one has such abilities, but only that expressions like 'to have an ability' or 'to have a mastery' record, not the possession of some piece of equipment or some item of knowledge, even the equipment or knowledge without which the task cannot be performed – but alleges the achievement of a certain standard of performance. If we think the equipment for doing something is the ability to do it, and a philosopher comes along and says that nothing that enables us to do something is called the ability to do it, we may think he is claiming that it is by magic that people play tennis or write poetry; but the bold thinker who says nothing we have is the ability to do anything is only making the grammatical point that it makes no sense to say that it is through having the ability to do this or that, that we can (that is, have the ability to) do them.

There are features of mastery of the use of words that fit nicely with a biological interpretation of forms of life. People know a lot about how and how not to use many words – (that is to say they can use them correctly), and there is a lot to be known; but unless they are linguists or philosophers they will generally not be able to say

what they know and it is believable that, usually without their knowing it, their nervous systems have been shaped in a thousand ways by corrections of parents or teachers, or by the misunderstandings that arise when a word is misused and so on. Wittgenstein says (Z §§114-116):

114. One learns the word ‚think‘, i.e. its use, under certain circumstances, which, however one does not learn to describe.

115. But I *can teach* a person the use of the word! For a description of those circumstances is not needed for that.

116. I just teach him the word *under particular circumstances*.

Wittgenstein does not give examples, either of what kind of circumstances he has in mind, or of just how the teaching is done, but his analogy (in §119) of putting a room in order is quite illuminating: perhaps just by seeing the room straightened a few times, without particularly attending to it, one may come to know where the lamp goes, and the rocking chair, and so on – know in the sense that one just feels uneasy when something is out of place, even if one cannot say what is amiss.

A richer case: I say I have believed my friend would be elected, ever since I learned he was running. Someone says ‚Continuously, though?‘ [Or in an only slightly different case ‚Unremittingly, though?‘ Pain or anxiety may be unremitting, but even if I could have said at any time subsequent to his nomination that I believed my friend would win, it will still make no sense to say I believed this unremittingly, (Compare PI, the note on page 59.)] If, just to be accommodating, I say ‚Well of course I did take time out to sleep, and also I never gave the election a thought when I was playing tennis‘, I may be reminded that sleeping or being preoccupied are not among the circumstances that may lead us to say that our believing was discontinuous. We could say this of a juror who was first convinced by a witness for the prosecution, and soon afterwards by one for the defence, that he believed something on and off, but not even then discontinuously, because believing is not like having a headache, which can be continuous or on and off, mild or intense, and so on.

The fact that, not knowing what the rules are that govern the words we are using, (if there are such rules,) we manage to speak the language in all its ramshackle splendour, suggests that it is not being guided by rules that keeps our discourse in good order, but our having become sensitive to multitudes of incorrect or inelegant linguistic constructions. So if it is alleged that mastery of the use of a word (like ‚hope‘ in PI p.174) is a form of life, we may regard that as a clue, but not yet knowing what a form of life is, it does not help much to know that mastery of the use of a word is a case of it.

It is unlikely that it is just mastery of the use of the word ‚hope‘ that Wittgenstein says is a form of life, or just certain words. It is probably the mastery, not what it is mastery of, that he is interested in. He holds the not very controversial view, (that

may be regarded as another clue,) that when we speak of what someone can do (like play chess, speak five languages, use the word ‚hope‘ correctly), these abilities are not inner processes, the way thinking or imagining are; but Wittgenstein further holds that they are not outward processes either. By reciting the alphabet a person shows that she can do it, but reciting it and being able to recite it are not one and the same. We can say ‚There sleeps someone who knows the alphabet‘, and for this to be true the sleeper does not have to be dreaming that she is reciting it.

To say speaking is a form of life would be important if it expressed in a somewhat crude way the motley character of language that we see suggested for example in PI §18, where it is likened to an ancient city, ‚a maze of little streets and squares, of old and new houses and of houses with additions from various periods‘. Our language *is* like that. It includes many peculiarities, such as messy array of facts generated by the contrast between the use of ‚to wish‘ and ‚to hope‘, or again the fact that whether you describe me as knowing or as believing something may depend on whether you think what I am saying is true, or the fact that nothing happened that was my meaning Peter when I referred to the man over there in the corner, although I did mean that Peter. We just have to learn this language piecemeal, and when it comes to using it, an intuitive grasp of its intricacies that has been absorbed rather than studied – as Wittgenstein suggested in Z §§109-119 – may afford us the best chance of having aptly-chosen words cross our lips in good order. One of the intended conceptions of a form of life may lie somewhere in this area, but although Wittgenstein touches on various aspects of a biological conception of forms of life as here depicted, he did not put it all together.

I will conclude with a sketch of a way in which the idea of a form of life might play an important role in the philosophy of mathematics. One can fairly easily get to thinking along the following lines: mathematics is in itself of the highest certainty, but in the hands of human beings, who are notoriously liable to err, it seems impossible to actually achieve this certainty. What we would like is that everyone should be taught to do calculations carefully, double and triple checking; and that as well as this there should exist something like looking answers up in the back of the mathematics text book, where the answer to every mathematical question would be inscribed in stone, and it would be believed that the work of making this inscriptions had been done by some deity; and we would check out our calculations against those immortalized by that deity.

If someone said we do have that; we have interest and amortization and other tables, on which we feel we can entirely rely, especially if they have been around long enough for any errors they contained to be discovered – the answer would be that in

that case we are still only talking about very high probability, not complete certainty. If a careful check was run on a set of tables, it would still have been done by a fallible human being.

There will clearly not be a solution to this problem, at least as long as the solution is expected to take the form of comparing results we get when we add a column of figures or find a square root, with results independently known to be accurate, because even if all imaginable correct results were inscribed in the heavens, it would still be fallible human beings who had to read this handwriting in the sky.

Wittgenstein's view on this I believe is that we acquire a measure of reliability through having been drilled relentlessly in the basic moves in mathematics until they become second nature. The habits that are formed in this way are very deeply rooted and can mostly be relied upon to keep us reasoning correctly. Slips of the pen can certainly occur, and also degeneration of the brain, but the community can cope with these as long as they do not afflict too large a part of the population. 'Reasoning correctly' will be a matter of doing as certified members of linguistic community do. This does not mean that to find the right answer, we should peek over the shoulders of our neighbors or classmates. We have been taught how to go about this business, and generally we do as we have been taught and there is no problem. We all as it were support one another, agreeing in (not 'on') the language we use (§241 or better, the way we use language). It is conceivable that radiation from outer space or some other disaster might cause massive shifts in what was regarded as sound procedure, but that would mean neither that most people would do things incorrectly, nor that they proceeded correctly, but according to a new standard – but rather there would no longer be a workable concept of correctness.

Some evidence that this was Wittgenstein's view:

In PI §145, after describing how some basic elements of the number system might be taught, Wittgenstein says

Now, however, let us suppose that after some efforts on the teacher's part, [the student] continues the series correctly, that is, as we do it.

Similarly in §190 he says

What is the criterion for the way the formula is meant? It is, for example the kind of way we always use it, the way we are taught to use it.

It may be thought that the anxieties that crowd in here are merely practical difficulties of the same sort as we are liable to encounter in working out income tax or estimating time of arrival in Medicine Hat. So considered, it could be said that we just have to stop somewhere. After we have double-checked our calculations, and had them inspected by a friend, without a mistake being found, it becomes fantastically unlikely that we have gone wrong. This is the kind of thing we might hear from

someone who thought care and double-checking were not enough, and was preparing the way for a sort of super theory that would give us complete certainty. But we know beforehand that no solution of that kind will work, because of the human liability to err, which would continue as virguous as ever.

Wittgenstein thought we could rely heavily on the deeply instilled habits we learn in mathematics classes, and could work with mathematical eccentrics until enough of them would agree in the way they performed. Worriers might still say that the system of instilled habit cum community pressure is too liable to decay. They might suggest that there could come to be isolated *locales* where idiot teachers imbued their students with eccentric mathematical systems, or there might be individuals like the student in PI§185 who continued the +2 series correctly to 1000, but then wrote 1004, 1008, and so on, and seriously thought this was the way they had been taught to proceed – or there might be gamma rays from outer space that contorted the mathematical thinking of whole populations.

Parts of the solution are obvious enough: ignore the backwoods eccentrics; put the deviant thinkers back into a regular program of instruction, perhaps including special emphasis on not thinking about it, just doing it – and instead of reasoning with them, or trying to meet their demands, saying ‘Look, let’s not argue about it. This is what we do here. Do it this way’, and either leave them there until they became mathematically civilized, or after a time put an indelible mark on the foreheads of any who proved unteachable. This would leave the world with a smattering of mathematical eccentrics, (probably rather more than had previously been suspected), but the population could live with that.

I do not know what Wittgenstein would (or perhaps did) say about this, but it would be open to him to say with regard to the practical question, that everything that is feared as a consequence of the habit and community pressure theory has in fact come to pass, and we live with it well enough; while on the other hand it is not clear why things would be a whit better if put the system on a solid foundation.

Wittgenstein was not endorsing a kind of relativism here. He was not saying that a community could have any old system it liked, but neither was he arguing that it is necessary to have the sort of system we now have, on pain of confusing consequences. He was trying to show that mathematics did not need foundations, and we do not find ourselves in the position of having to choose between living with the existing system, and living with one like that of a wood cutters. What he had to suggest in lieu of foundations was the system of habituation produced by relentless drill. That is not the kind of affair people have in mind when they look for foundations. When Wittgenstein says (PI p.226)

What has to be accepted, the given, is – so one could say – *forms of life*.

I think he is not talking about ultimate assumptions on which a theory might be built that would relieve our anxieties, but that in any particular case there comes a point where one just has to rely on. This complex living thing that is oneself (not one's self) to be functioning correctly. What is 25 squared? Without a tremor of doubt one writes 625, and goes on to other things. If someone questions the point, one can calculate it and see if what we might call the archival answer is confirmed. If we are fastidious we can still be haunted by all manner of fears. One at a time we can cope with these, but we had better not be greedy and demand assurance that every imaginable difficulty can be taken care of. If someone remains dissatisfied with this inconclusive state of affairs there is no deeper level at which we could satisfy this demand.

In these explorations I have probably often sounded more confident, both about the clarity of what I was saying, and of the justification for saying it, than I had much excuse for being. If I had run on at greater length I might have remedied these faults to some degree; but I do not much want to make grand claims, and I would be quite happy just to be regarded as having set forth a line of possibilities that, regardless of how they are rated from the point of view of plausibility, may at least be found interesting, and perhaps even fruitful.

Why did Wittgenstein read Tagore to the Vienna Circle?

Recently Richard Rorty drew distinctions between three ways philosophers in this century have conceived of their relation to the Western philosophical tradition.¹ The dominant way has been to treat philosophy, from within the Euclidean model, as the „guardian“ of the sciences. The second way pictures the philosopher as a kind of poet, a creator and manipulator of metaphors. The third, the way Rorty identified with the pragmatists and especially Dewey, views philosophy as a political exercise.

Rorty associated Husserl with the science modelers, though he could just as well have chosen A. J. Ayer or any of the positivists as his exemplar. Heidegger was his representative of the „poetic“ turn, but again, the French Post-Structuralists hold the view that the philosophical tradition needs to be „reappropriated by being seen as a series of poetic achievements.“² The pragmatists, in tune with the Heideggerians, in rejecting Husserl’s epistemological foundation strike a discordant note with them on the description of philosophy. Dewey, for example, conceived of the goals of philosophy as very much in keeping with the Romantic revolution against the Enlightenment. In fact, the Enlightenment is the point of departure for all three approaches. The Husserlian endorses the program of the Enlightenment, the Heideggerian interprets it as banal poetry, and the pragmatist views it as a fatally flawed political doctrine in desperate need of replacement with a system of beliefs upon which a true democracy can be constructed.

Rorty’s characterizations of these three distinct ways of viewing the philosophical enterprise and its products ring true, if only from within the perspective that views broad philosophical doctrines as political candidates competing for dominance: from the pragmatist’s perspective. Allowing for that bias, the Rortyan characterization invites reevaluation of the conflicts between the great Western philosophical traditions. Importantly, applying Rorty’s categories illuminates when a philosophical disagreement is intramural and when it is interparadigmatic. For example, epistemological disputes between Descartes, Hume, Husserl, and Carnap turn out to be squabbles within the philosophy-as-science model. But, when Heidegger proposed a reinterpretation of the language of thinking and being, a „destruction“ and reappropriation of the history of western philosophy, the perspective clearly shifted away from what Hilary Putnam aptly called „the God’s-eye view,“ or what Rorty characterized as the traditional Platonic conviction that philosophers need to ascend to a privileged vantage point „from which the interconnections between everything could be seen.“³

As Rorty noted, Heidegger and Dewey belong together „in their deep distrust of the visual metaphors which link Husserl to Plato and Descartes.“⁴ The science mode-

lers' program of developing formal schemes to pigeon-hole knowledge and culture was their target. Heidegger and Dewey, however, agreed only in their opposition to treating philosophy as the search for „the mathematical,“ the „formal ahistorical scheme“ into which everything that is anything fits. They parted company on the crucial question of the proper description of philosophy's primary task. One way to grasp their differences, as highlighted by Rorty, is to begin by seeing that both the Heideggerians and the pragmatists focus on metaphor as the primary way our system of beliefs is modified.

The „mathematical attitude,“ identified by Heidegger with the view that beliefs ought only to be changed because of perception and inference, is characteristic of the dominant Western epistemological tradition that is obsessed by the challenge of the skeptic and the scientized responses licensed by the Enlightenment. If metaphor is allowed as a genuine source of beliefs, then the logical space of epistemology is infinitely expanded and the „God's eye view“ must be abandoned.

Rorty noted:

The philosophical tradition downgraded metaphor because recognizing metaphor as a third source of truth would have endangered the conception of philosophy as a process culminating in vision, *theoria*, contemplation of what is *vorhanden*.⁵

The emphasis on this third (metaphorical) way of enlarging and altering beliefs entails a view that is at the heart of Wittgenstein's later philosophy: that the meanings of words are not Platonic essences, but are to be discovered in a study of the use of the words which can be explicated only, if at all, from within an understanding of the practices in which the words play certain roles.

The „meaning as use“ doctrine, though it lies importantly beneath the surface of my present concern, is not my primary interest. Rather, I want to offer some suggestions regarding how Wittgenstein's epistemology should be characterized with respect to the categories provided in Rorty's analysis of the aims of philosophy.

At Schlick's request, Wittgenstein agreed to meet Carnap and some of the other members of the Vienna Circle, but it immediately became apparent that their intellectual positions were far apart – perhaps, unbridgeably so. Wittgenstein was unwilling to discuss technical points in philosophy with the members of the Vienna Circle, and he insisted rather on reading poetry to them, especially the poems of Rabindranath Tagore.⁶

The fact, as reported by his biographers, that Wittgenstein read the poems of Tagore to the Vienna Circle is puzzling. Why Tagore? Why poetry? Was there some content in the poems that Wittgenstein wanted to convey to Schlick and company. A reading, indeed several readings of Tagore, however, lends no clues. Perhaps the whole affair was a prank, Wittgenstein's idea of a practical joke. Joke, yes, but with a point,

and not so much practical as grammatical. Wittgenstein's reading of Tagore to the Vienna Circle is very much of a piece with his much later conception of epistemology, and his epistemology aligns firmly with Heidegger and the pragmatists against the most deeply held conceptions of the Vienna Circle. By the end of his life, however, had the opportunity again occurred to address the Circle, had there still been a Circle to address, it more likely would have been the politics of epistemology and not poetry of India to which Wittgenstein might have turned. I hope to point to the conclusion that Wittgenstein's notes on matters in the theory of knowledge should be interpreted as an external attack on the science modelers from newly constructed (or reconstructed) battlements of a kind of pragmatism.

A re-reading of the papers of G. E. Moore triggered Wittgenstein's focus on the heart of scientized, „God's-eye view“ philosophy. Wittgenstein realized that Moore, in „A Defense of Common Sense“ and „Proof of An External World,“ had latched on to an important epistemological insight against the Cartesian skeptic. Moore tried to enumerate those propositions he knew for certain. But Moore had improperly formulated his insight by assimilating what Wittgenstein terms „grammatical propositions“ (I will call them GP's) to ordinary „empirical propositions“ (hereafter EP's). Moore claimed to know them for certain. Wittgenstein argues that Moore could not know them in the sense that he could be said to know other simple empirical propositions. Wittgenstein's primary reason for saying so seems to be that Moore did not provide a context in which doubting those propositions would be sensible and, hence, allayed by asserting one knew them. How could any doubt regarding „I was born,“ for example, normally arise?

Doubting presupposes the possibility of testing, but tests cannot proceed unless something is taken as certain. In most instances, in most (but not all) of our language-games, one just cannot be said to know the very propositions that Moore maintained were indubitable. If doubt or uncertainty cannot ordinarily get a foothold, then claiming to know in such cases is not merely gratuitous. Worse, it is misleading. In order to understand what it means to say someone (or we) know these propositions, we would have to construct (or imagine) a language-game in which one might ordinarily and correctly claim to doubt them. But such a language-game would presuppose a radically different form-of-life from our own, one that would be incredibly difficult, if not impossible, to imagine.

This argument appears to be an extension of the famous analysis of „I know I am in pain“ in *Philosophical Investigations*, in which Wittgenstein shows that the claim to know one is in pain is inappropriate because „I know,“ used in that way, either wrongly suggests a discovery concerning which a mistake could have been made or

misleadingly expresses the grammatical fact that I cannot doubt that I am in pain. In *On Certainty* (hereafter OC) No. 372, Wittgenstein writes:

Only in certain cases it is possible to make an investigation „is that really a hand?“ (or „my hand“). For „I doubt whether that is really my (or a) hand“ makes no sense without some more precise determination. One cannot tell from these words alone whether any doubt at all is meant – nor what kind of doubt.

It is my contention that in order to reformulate Moore’s insight, Wittgenstein developed what could be called a „descriptive account“ of the general uses of propositions. In OC No 308 Wittgenstein writes that he is „inclined to believe that not everything that has the form of an empirical proposition is one.“ In No 213 he says that „our empirical propositions do not form a homogeneous mass.“ Structural similarity or identity of subject matter is no index to the epistemological status of propositions. Still, some propositions must have epistemological priority, that is, privilege vis-a-vis other propositions, in order that inquiry into the truth or falsity of the latter may proceed. This is, it would seem, a reiteration of a continuing theme in Wittgenstein’s work: the need for context. And that is also an identifying feature of Dewey’s pragmatism that Rorty contrasts with both Husserl’s and Heidegger’s main concerns. „If you tried to doubt everything you would not get as far as doubting anything. The game of doubting itself presupposes certainty“ (OC No 115). „The questions that we raise and our doubts depend on the fact that some propositions are exempt from doubt, are as it were like hinges on which those turn“ (OC No. 341; see also No. 337, No. 163).

How does a proposition come to have epistemological privilege? Wittgenstein attacks the science modeler’s precept that experience dictates which propositions are exempt from doubt. He writes: „We may derive it from experience, but experience does not direct us to derive anything from experience“ (OC No.130). Wittgenstein attacks the idea of „learning from experience“ as promoting a misleading picture in which we are to see experience as a school master. Instead, we should understand „learning from experience“ as meaning simply that we come to treat some things as more important than others because of the experiences we have. Experience cannot alter a person’s behavior patterns, including his or her ways of judging, unless he or she already possesses a framework of judgments and concepts by which those experiences can be evaluated. „Experience is not the ground for our game of judging. Nor its outstanding success.“ (OC No.131).

Wittgenstein’s argument against the Cartesian rational intuitionist account of epistemological privilege rests on the working out of the implications of his doctrine of the interdependence of propositions. In characteristically enigmatic style, he distinguishes throughout *On Certainty* between three general categories of proposi-

tions: what I have already labeled „EP’s“ (empirical propositions) and „GP’s“ (grammatical propositions) and, thirdly, logical propositions („LP’s“).

He tells us that „What could a mistake here be like!“ (OC No. 51) would have to be a logical proposition. Logical propositions describe our language-games, „And everything descriptive of a language-game is a part of logic“ (OC No. 56). LP’s have the character of rules, rules of the sort that describe what counts as what within the boundaries of language-game play (OC No 82), although learning its rules (the logic) is not an essential element of learning to play a language-game [OC No.46, No 95 and No.140; see also Philosophical Investigations (hereafter PI) No.54 and No.84]. Certainty and doubt are sensible only within the context of a language-game. LP’s, at least in part, describe a context much as the pencil on one leg of a drawing compass, when turned around the stationary leg, describes a circle. Any proposition which can sensibly be substituted for „like that“ in „This language-game just is like that“ (OC No. 56) would be a logical proposition. It will be recalled that in the *Tractatus*, Wittgenstein dogmatically had maintained that logical propositions show the structure of reality and, of course, that they are tautologies. Although in his later work the latter notion is disregarded and he even toys with the idea that logic might be an empirical science – then rejects it, (OC No. 98), the view that logic shows limits and structures is not discarded. What changes is the object; reality is replaced with language-games and, ultimately, forms of life. „Grammatical propositions“ are a variety of, or are very like, empirical propositions; that is, they are empirical propositions „which we affirm without special testing, propositions which have a peculiar logical role in the system of our empirical propositions“ (OC No 136; see also No 137). Wittgenstein hedges on whether or not GP’s are EP’s with a special role or whether they are only apparent EP’s. He seems most satisfied with saying that they are, like EP’s, „statements about material objects“ (OC No 402), but he emphasizes that they are not hypotheses or axioms. They give form to inquiry (OC No 211), but not necessarily direction, as axioms or hypotheses do. Hypotheses are often discarded when testing proves that observational sentences derived from them are false. GP’s are not, on Wittgenstein’s account, directly testable. Discarding them is no simple matter and not a direct result of experimentation. Wittgenstein’s examples of GP’s, sometimes he called them „convictions“ or „pieces of instruction,“ run the gamut from general law-like conditionals, „If someone’s arm is cut off it will not grow again“ (OC No 274) to such simple-sounding assertions as „That’s a tree“ (OC No 463) and „That’s a house“ (OC No 513).

Wittgenstein’s conception of grammar remained basically unchanged after the *Tractatus*. For example, in *Philosophical Remarks* (hereafter PR) he wrote: „The colour octahedron is grammar; since it says that you can speak of a reddish blue but

not of a reddish green, etc.“ (PR No 39). In *Philosophical Investigations* he wrote, „Essence is expressed by grammar“ (PI No 371) and „Grammar tells what kind of object anything is“ (PI No 373). Much as he extends the traditional conception of logic, Wittgenstein’s use of „grammar“ appears to be a broadening of the ordinary (textbook variety) notion. Grammatical propositions, as Wittgenstein sees them, are generally about two distinct, though related, things: (1) the relationship between words and phrases (what it makes sense to say in what circumstances – often dressed in modal guise) and (2) what objects in the world are called (the use of words, expressions, and phrases). „Grammatical propositions“ reveal which objects are, for example, chairs (See *Blue and Brown Books* p. 24), „That’s a tree,“ „Here is one hand...“; or they instruct as to what other phrases and concepts can sensibly be related to which phrases and concepts in which situations and what kinds of questions, exclamations, assertions, etc. can be made in which cases („If someone’s arm is cut off, it will not grow again“).

There is an obvious link between the LP’s and the GP’s of any language-game. It is the link between what could be called the „constitutive“ and „regulative“ rules of a language-game, or between the rules which are concerned with the possibility of play and those concerned with the manner of play (the sense of doing any particular thing permitted by the rules). For example, if we say that the constitutive rules of chess are its LP’s, it makes sense to say that the activity of playing chess is bounded or limited by those rules, rules which make it possible to describe certain forms of behavior as chess-playing (hence what belongs to the description of chess belongs to its logic). Within the game, that a piece is the Queen or that it is the King is a matter of the „grammar of the game.“ An analogous relationship holds between the textbook logic and the textbook grammar of ordinary declarative sentences. For example, three sentences such as (1) „If George Bush organized the Iran-Contra Affair, he was overstepping his authority“ (2) „If Bush had organized the Iran-Contra Affair, he would have been overstepping his authority“ and (3) „ Bush organized the Iran-Contra Affair, so he did overstep his authority“ may all be, from the point of view of logic, treated identically. The same facts determine the truth or falsity of the propositions expressed by the three sentences (actually they express the same proposition). Grammatically, however, the correctness or sensibility of use of each [(1)-(3)] is dependent upon the beliefs or facts a speaker has or does not have regarding the event mentioned in the antecedent. If the speaker does know that the antecedent is true, his saying either (1) or (2) would be at least misleading, but by saying either (1) or (2) he would not be saying something false.

In the *Tractatus*, Wittgenstein was forced by the conjunction of the picture theory and the bipolarity thesis to draw a deep distinction between logic and grammar, bet-

ween what makes a proposition true and what makes it sensible (that it is a picture). We find that view expressed as well in the works of his so-called „transitional period.“ For example, in *Philosophical Remarks* he writes, „Experience decides whether a proposition is true or false, but not its sense“ (PR No 23). Certainly if the distinction is not maintained, then no false propositions could be meaningful, but then only true propositions would be „pictures.“ Such a view would be counter-intuitive, for we learn, as Wittgenstein was fond of pointing out, a great deal from false propositions. Hence, it must be possible for a proposition to be both meaningful and false. The picture theory and the bipolarity thesis certainly allowed for such propositions.

In *On Certainty*, No 628-29, that distinction between logic and grammar is alluded to:

When we say „Certain propositions must be excluded from doubt,“ it sounds as if I ought to put these propositions – for example, that I am called L. W. – into a logic-book. For if it belongs to the description of a language-game, it belongs to logic. But that I am called L. W. does not belong to any such description ... however, it is right to say of myself „I cannot be mistaken about my name,“ and wrong if I say „perhaps I am mistaken.“

Logic in the *Tractatus* was characterized as showing structure, as showing itself. Logic cannot be described. In Wittgenstein’s later works the description of a language-game shows what will count (for example) as an adequate test, but any description of logic itself would be „a logic that is not used“ (OC X51).

In the later works, the distinction between logic and grammar is no longer in sharp focus. As distinct boundaries gave way to shadings in *Philosophical Investigations*, so too the distinction between what makes a proposition sensible and what are the conditions of its being true are grayed, but not to the point where Wittgenstein loses the distinction altogether. What Wittgenstein sees is an amalgam, a nest, a system of logic and grammar, serving as the foundation of a language-game(s). GP’s and LP’s share the same level, the same epistemological privilege, by virtue of their jointly comprising the system necessary for the ordinary play of the game, e.g. the testing of EP’s.

I want to say: propositions of the form of empirical propositions and not only propositions of logic, form the foundation of all operating with thoughts (with language). (OC No 401)

Peter Hacker correctly points out that the later works of Wittgenstein are dominated by the question of criteria.⁷ But Hacker is incorrect when he claims that the notion of criteria is a replacement for the separate notions of truth and sense conditions in the *Tractatus*. Criteria, in the later works, is an amalgam of logic and grammar, of sense and truth conditions, not an alternative. When Wittgenstein is interested in the criterion for another person’s having a toothache, for example (See *Blue and Brown Books*

p. 24), his concern is to find the appropriate description of a particular language-game and to express what is sensible to say in it. The limits of description and sense for any language-game are set in the fact of its foundation in a LP/GP system. The investigation of criteria is the tandem examination of the logic and the grammar of language-games and not a reason to assume that Wittgenstein, because he recommended it, no longer recognized a distinction between logic and grammar. What is changed in the later works is that specific language-games, and not a general relationship between language and the world, is the object of investigation. The turn away from the science model to the political/poetic had occurred. What Wittgenstein recognizes in the notion of criteria is the interdependence of propositions, even those of logic and grammar. He comes to see that in the idea of language-games sense and logic stand or fall together, that they constitute the foundation on which the play of the games proceeds.

The conception of a system of interdependent propositions of differing epistemological status is seeded in the Philosophical Remarks (the talks with Waismann), where Wittgenstein unequivocally rejects the doctrine of the independence of elementary propositions.

I should now prefer to say: a system of propositions is laid like a yardstick against reality. What I mean by this: when I lay a yardstick against a spatial object, I apply all the graduation marks simultaneously. (PR p. 317).

But what yardstick? Which system of propositions? Wittgenstein's view appears to be that the certainty one has that a particular EP is true is founded on a more general or shared certainty of a language community in an LP/GP system (see OC No 279). But on what is the certainty of the system founded? How is the skeptic's argument to be met? Wittgenstein's answer is that the LP/GP system's unassailable certainty is not independent of its function in ordinary community activities, in forms of life. There is no way to independently confirm the propositions that comprise it by reference to the facts. Its special certainty, a necessary condition for the making of sensible knowledge claims, is a product of political/communal agreement. „It is our acting which lies at the bottom of the language-game“ (OC No 204).

The LP/GP system, on Wittgenstein's account, is held fast only insofar as the community continues to act in certain ways. „These foundation walls are carried by the whole house“ (OC No 248). The epistemological privilege of some propositions (GP's) is derived from the very processes of inquiry commonly utilized: that we have adopted certain ways of inquiry and not others. Wittgenstein tells us that:

I do not explicitly learn the propositions that stand fast for me. I can discover them subsequently like the axis sense that anything holds it fast, but the movement around it determines its immobility.

Throughout his later works Wittgenstein seems to be defending the view that there can be no justification of the LP/GP system, for any such justificatory attempt would necessarily involve the giving of reasons which would have to have a locus in the LP/GP framework that is being justified or they would not be sensible to us. But then, they cannot be false. If they were false that would imply that the LP/GP system is not justified, hence undercutting the whole attempt; and if they must be true then there is no independent means of justifying the system. In *Philosophical Remarks* No 7, in reference to grammar, he remarks:

Grammatical conventions cannot be justified by describing what is represented. Any such description already presupposes the grammatical rules. That is to say, if anything is to count as nonsense in the grammar which is to be justified, then it cannot at the same time pass for sense in the grammar of the propositions that justify it (etc.).

Importantly, as he adds a few lines later, the justificatory regress comes to an end in community agreement: „The possibility of explaining these things always depends on someone else using language in the same way as I do“ (PR No 7).

Another way of putting the problem of justifying the system is that the agreement in what is done in a language community, that itself makes the language-games of that community possible, cannot be identified without making explicit reference to those very language-games (see *Zettel* No 430). The impossibility of justifying the LP/GP system, or rather the fact that the system is held in its privileged place because of the agreement of participants in the very language-games that are founded upon it (which amounts to the same thing), suggests that the system is arbitrary. Wittgenstein wavers on this issue. „Then is there something arbitrary about this system? Yes and No. It is akin both to what is arbitrary and to what is nonarbitrary“ (*Zettel* No 358). He details different kinds of language-games in which the privileged propositions might be otherwise, seemingly showing that those we do have are arbitrary. But he often wonders whether it makes much sense to say that the things we do could be otherwise and in what sense some of what we do is directly affected by the facts of nature (see P.I. p. 230 and OC No 617-618). He seems most happy with saying that the fact that any one proposition has epistemological privilege is matter of place, time, and politics in its purest form: agreement within a community. He writes:

„We could doubt every single one of these facts, but we could not doubt them all.“ Wouldn't it be more correct to say: „we do not doubt them all“. „Our not doubting them all is simply our manner of judging, and therefore of acting.“ (OC No 232).

In effect, if this account of the superstructure of Wittgenstein's analysis of basic epistemological issues is correct, Wittgenstein must be counted among Rorty's pragmatists, standing against the dominant Western epistemological tradition as well

as the poetic interpretation of the aims of philosophy. He was tempted during those days in Vienna, it may be supposed, to make a kind of Heideggerian turn to the poetic, possibly accounting for his reading of Tagore before the Circle. But, as the examination of his notes on certainty reveals, his disenchantment with atomistic epistemology was converted into a powerful political-type doctrine that depends upon the notion of agreement, and so ultimately gives us the notion of forms of life.

Notes

1 Richard Rorty, „Philosophy as Science, as Metaphor and as Politics“ unpublished, 1985.

2 Ibid., p. 2.

3 Ibid., p. 6.

4 Ibid., p. 6.

5 Ibid., p. 9.

6 Janik & Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, New York 1973, p. 215.

7 P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*, Oxford 1972, p. 152.

Georg Peter

Die Nebenbeschäftigung der Symbole:
Zu Wahrheit und Funktion der Metapher

Aufsätze über die Metapher haben nach wie vor Konjunktur. Dabei war das Interesse der analytisch orientierten Philosophie an der Ästhetik jahrelang eher gering gewesen. So hat sich eine analytische Philosophie der Kunst erst um die Mitte des Jahrhunderts gebildet.¹ Sie orientierte sich stark an dem sprachkritischen Gestus von Ludwig Wittgenstein. Ganz ähnlich wie dieser in seinen damals eben erst veröffentlichten *Philosophischen Untersuchungen* wandte sich die analytische Philosophie der Kunst gegen eine – allerdings nie genau ausgezeichnete – traditionelle Theorie.

Nach Karl-Heinz Lüdeking ging es nicht um eine differenzierte Auseinandersetzung mit den kritisierten Positionen oder gar um eine kontroverse Diskussion anhand von Kunstwerken, sondern um den Nachweis eines *petitio principii*: Bei der zentralen Frage der ‚traditionellen Theorie‘, „Was ist Kunst?“, werde vorausgesetzt, daß allen Werken mindestens eine Eigenschaft gemeinsam ist, aufgrund der sie als Kunstwerk bezeichnet werden, ganz im Sinne des traditionellen ‚*unum nomen unum nominatum*‘. Entsprechend geht die Kritik dahin, zu zeigen, daß es solche Eigenschaften nicht gibt. Vereinfacht gesagt wendete sich die analytische Kritik gegen einen essentialistischen Wesensbegriff der Kunst, ebenso wie Wittgenstein seine Kritik an essentialistischen Positionen führte. Sie beschränkt sich weitgehend auf diesen einen Punkt: „Die Aufdeckung des essentialistischen Fehlschlusses ist Kern der sprachanalytischen Kritik am Ansatz der traditionellen Ästhetik.“² Besonderes Interesse galt dem Begriff des Sprachspiels und dem Diktum, das ‚alle Philosophie Sprachkritik ist‘, was das Reden über Kunst betrifft und nicht die Sprache in der Kunst selbst.

Übertragen auf die Kunstphilosophie geht die Analyse folgerichtig dann dahin, nach der Verwendung des Wortes ‚Kunst‘ zu fragen und nicht etwa nach den Kunstwerken. So sucht Paul Ziff explizit nach der Verwendung des Begriffes in der Alltagssprache und den Eigenschaften, die ihm zukommen müssen, um ein Kunstwerk genannt zu werden. Ähnlich wie bei den Spielen in dem Beispiel Wittgensteins, die auch nicht alle ein Merkmal gemeinsam haben, kann es auch für den Kunstbegriff kein kennzeichnendes – einzelnes – Merkmal geben. Die Argumentation von Paul Ziff bezieht sich weitgehend auf einen vieldiskutierten Aufsatz von Morris Weitz, ‚The Role of Theory in Aesthetics‘, aus dem Jahre 1956, in dem er sich entgegen seiner früheren Position wider die Möglichkeit einer Wesensbestimmung der Kunst ausspricht. Mit der engen Anlehnung an Wittgenstein ist das Ergebnis ihres Vorgehens eigentlich schon vorweggenommen. Gelingt die Kritik an den – nie genau ausgezeich-

neten – traditionellen Theorien in der Kunstphilosophie, steht sie am Ende in einer gewissen Folgerichtigkeit mit leeren Händen da. Die analytische Philosophie der Kunst vollzog trotz der sehr starken Anlehnung an Wittgenstein keine pragmatische Wende oder Umorientierung, wie sie in einigen anderen Bereichen der sprachanalytischen Philosophie sich vollzog. Denkbar und auch naheliegend wäre ja zum Beispiel eine Aufnahme etwa von Wittgensteins Begriff der Lebensform. So beschränkte sie sich aber auf ihre Kritik an einem klassifikatorischen Kunstbegriff, dem sie nichts alternativ entgegensetzen hatte. Evaluative Kriterien als maßgebliche für die Verwendung des Kunstbegriffes wurden nicht in Erwägung gezogen, und so kam es, „daß eine vollkommene Rehabilitierung der traditionellen Theorie unumgänglich erscheint.“³ „Sie [die Auseinandersetzung] beginnt mit einer geräuschvollen Kriegserklärung und endet schließlich mit einer kleinlauten Kapitulation.“⁴

Diese erste umfangreichere Auseinandersetzung der sprachanalytischen Philosophie auf dem Feld der Ästhetik hatte damit keineswegs die weitreichende Bedeutung, die sie anderswo erreichte. Auch kam es nicht, wie es zu vermuten wäre, zu einer pragmatischen Wende in den zentralen Fragestellungen die Kunst und die ästhetische Bedeutung betreffend.⁵

Zwar schließt die Problemstellung in gewisser Weise an Kant an, insofern auch hier gefragt wird, wie es zu einem allgemeinen Urteil über das Ästhetische kommt bzw. kommen kann, und bewegt sich damit durchaus in dem traditionellen Bereich der Ästhetik. Aber die gleichfalls traditionelle Frage der Ästhetik nach der Bedeutung auch und besonders in ihrem Verhältnis zu anderen Formen der Wahrnehmung oder Erkenntnis bleibt hier ausgeschlossen. Solch eine sprachphilosophische Analyse des Grundbegriffes „Kunst“ zeigte sich ungeeignet, bedeutungstheoretische Fragestellungen dieser Art zu behandeln. Und das Interesse an ‚der Kunst‘ schien von da an seitens der analytischen Philosophie eher gering zu sein. Für eine weitere Auseinandersetzung mit dem Bereich des Ästhetischen oder der Kunst schienen geeignete theoretische Ansatzpunkte zu fehlen.

Seit einigen Jahren nähert man sich in der philosophischen Diskussion diesem Bereich nun aus einer anderen Richtung. Es wird nicht mehr nach der Verwendung spezifisch ästhetischer Begriffe gefragt, sondern nach der Bedeutung und der Interpretation von Ausdrucksformen, wie sie auch für die Kunst und Literatur kennzeichnend sind. Diskussionsgegenstand sind erneut nicht die Kunstwerke, sondern scheinbare Sonderfälle der Sprache.

In der klassischen Rhetorik noch Ornat und ein Spezialfall der (Sprung)Tropen ist sie in den letzten Jahren fast zum *pars pro toto* der Ästhetik geworden: die Metapher. Stellvertretend werden an ihr Probleme der traditionellen Ästhetik diskutiert wie das Verhältnis von ästhetischer und nichtästhetischer Bedeutung, ästhetisch angeleitete

Erkenntnis und ihre Besonderheit gegenüber anderen, wenn man so will, ‚rationalen‘ Darstellungs- oder Wahrnehmungsweisen. Gegenüber früheren Fragestellungen, die sich ganz global auf die Kunst und das Ästhetische bezogen, verspricht die Metapher eine gewisse Übersichtlichkeit und Handhabbarkeit. Sie nötigt nicht unbedingt zu der Auseinandersetzung mit Kunst selbst und ist daher in gewisser Weise irgendwie allgemein aber auch spezifisch, was nicht immer vorteilhaft genutzt wird.

Wie an der Auseinandersetzung zweier prominenter Sprachphilosophen zu zeigen sein wird, können Fragen aufgenommen werden, die weitergehend die Bedeutung beziehungsweise den kognitiven Status ästhetischer Erfahrung und so auch die Kunst betreffen, ohne daß übersehen werden darf oder braucht, daß die Metapher nur einen kleinen Teil der ästhetisch relevanten Ausdrucksformen ausmacht.

Die Kontroverse

Es gibt in der Auseinandersetzung mit der Metapher nach Max Black zwei grundlegende Arten von Theorien, eine Substitutions- und eine Vergleichstheorie.⁶ Der Grundgedanke besagt, daß die Metapher nur eine andere Bezeichnung für einen Ausdruck dieses Schemas sei, d.h. durch einen gewohnten Ausdruck ersetzt werden kann, oder aufgrund einer Ähnlichkeit mit einem anderen bzw. eigentlichen Ausdruck dieses Schemas funktioniert.

In der Kontroverse zwischen Davidson und Goodman liegt das Problem aber ganz anders. Keiner von beiden ist der Ansicht, daß ein metaphorischer Ausdruck paraphrasierbar ist, d.h. bedeutungslogisch als ein Teil des Begriffsschemas gesehen werden kann, in dem er aktuell steht. Beide sind sich auch darin einig, daß die Bedeutung des metaphorischen Ausdrucks von seiner nichtmetaphorischen oder, nur der Einfachheit halber, buchstäblichen Bedeutung *abhängt*. Deshalb handele es sich auch nicht um eine Form der Ambiguität. Ein mehrdeutiger Ausdruck hat seine verschiedenen Bedeutungen unabhängig voneinander. Für Goodman ist der Unterschied folgender: „Bei der Metapher dagegen wird ein Ausdruck mit einer durch Gewohnheit etablierten Extension anderswo unter dem Einfluß dieser Gewohnheit angewandt.“⁷

Abgesehen von der starken Akzentuierung der Gewohnheit würde Davidson dieser Definition vordergründig wohl zustimmen. Nur will Goodman im Unterschied zu Davidson beide Anwendungen des Ausdrucks bedeutungstheoretisch unterscheiden wissen. Die Metapher ist für ihn eine eigene Form der Bezugnahme bzw. der Denotation neben anderen wie der pikturalen Denotation, der Exemplifikation, dem Ausdruck oder der komplexen Bezugnahme. Beide Verwendungsweisen des Ausdrucks referieren auch auf unterschiedliche Gegenstände, und es kommen ihr daher auch jeweils eigenständige Bedeutungen zu. Damit einher geht ihre Wahrheitsfähigkeit. Metaphern können für Goodman wahr oder falsch sein und nicht etwa bloß

gelingen, gefällig oder schön. Außerdem ist ihre Wahrheit unabhängig von der buchstäblichen Verwendung, insofern ein Ausdruck in der einen Weise wahr ist, während er in seiner jeweils anderen Verwendungsweise auch falsch sein kann. Davidson nun lehnt eine weitere Bedeutung für denselben Ausdruck ab. „Davidson bestreitet, daß die metaphorischen und die buchstäblichen Anwendungen eines Ausdruckes sich voneinander unterscheiden können und daß eine Aussage, die als buchstäblich verstandene falsch ist, wahr sein kann, wenn man sie metaphorisch versteht; dies scheint mir eine grundlegende Unklarheit über die Metapher darzustellen.“⁸

Natürlich besteht trotzdem eine offensichtliche Notwendigkeit, die Metapher und ihren wörtlich verstandenen Ausdruck zu unterscheiden. Für Davidson ist im Einklang mit seiner Interpretationstheorie zwischen dem Gebrauch und der Bedeutung von Wörtern zu unterscheiden. Will man einen Befehl verstehen, so seine Überlegung, muß die Bedeutung der verwendeten Wörter schon vorher bekannt sein. Und genau das führt er für die Metapher an:

„Ich stütze mich auf die Unterscheidung zwischen dem, was die Wörter bedeuten, und dem, wozu sie gebraucht werden. Nach meiner Auffassung gehört die Metapher ausschließlich zum Bereich des Gebrauchs. Sie ist etwas, das durch die phantasievolle Verwendung von Wörtern und Sätzen erreicht wird, und ist völlig abhängig von den gewöhnlichen Bedeutungen dieser Wörter und daher von den gewöhnlichen Bedeutungen der Sätze, in denen sie enthalten sind.“⁹

Der Ausdruck hat für Davidson keine andere Bedeutung als seine wörtliche, „und die These lautet, daß Metaphern eben das bedeuten, was die betreffenden Wörter in ihrer buchstäblichen Interpretation bedeuten, und sonst nichts.“¹⁰ Argumentationslogisch handelt es sich um den selbstverständlich legitimen Versuch, zu zeigen, daß seine Bedeutungstheorie für die Metapher nicht erweitert werden muß. Daraus ergibt sich, was die Metapher nicht ist, und weniger die systematische Grundlegung für eine Theorie der Metapher, die auch keineswegs in seiner Absicht lag, wie er einem Kritiker entgegnete.¹¹

Ein interessantes Problem, das sich hier ergibt, ist nicht so sehr, daß die Metapher und ihr wörtlicher Ausdruck dieselbe Bedeutung haben, sondern daß die Metapher nach der Argumentation von Davidson schlicht nicht wahrheitsfähig ist, was Goodman ja bestreitet. Sowenig, wie ein Befehl oder ein Versprechen wahr sein kann, ist es eine Metapher. Davidson vertritt eine Theorie der wörtlichen Bedeutung, bei dem er davon ausgeht, daß die Bedeutung der einzelnen Wörter dem Gebrauch vorgängig ist. Nach seiner Ansicht reicht eine ‚schlichte Semantik auf der Basis einer Wahrheitstheorie für Äußerungen‘ aus, um etwa performative Sätze zu interpretieren.¹²

Unabhängig von Davidsons wenig ausgearbeitetem Aspekt des Gebrauchs von Wörtern und dem Umstand, daß nicht ersichtlich ist, welche Handlung etwa mit der Metapher vollzogen sein könnte, lohnt es sich, genauer hinzusehen, was es heißt, daß

ein Ausdruck wahr ist und daß er eine bestimmte Bedeutung hat. Dabei wird auch deutlich, weshalb sich beide gegenseitig eine „grundlegende Unklarheit“ in bezug auf die Bedeutung der Metapher vorwerfen.

Für Davidson wie für Goodman gilt, daß die Bedeutung eines Ausdrucks von dem Zeichensystem bzw. dem Begriffsschema abhängig ist, in dem er steht bzw. normalerweise verwendet wird. Für die Metapher müßte dies bedeuten, daß sie aufgrund ihrer Verwendung in ihrem ursprünglichen Bereich bedeutsam ist. Im Gegensatz zu einer Neueinführung hat sie bereits eine Bedeutung. Eine Metapher steht danach in Beziehung zu zwei verschiedenen Schemata, dem buchstäblichen und dem metaphorischen, wodurch es zwei Möglichkeiten gibt, wo die Wahrheitsbedingungen festgelegt sein könnten. Wäre dies in ihrem ursprünglichen Bereich, so würde ein Wahrheitsbegriff ausreichen. Lügen sie in dem neuen Bereich, müßte der metaphorische Ausdruck ein Bestandteil von ihm sein, was offensichtlich unakzeptabel ist. Nur für einen regulären Ausdruck des Bereiches ist seine Verwendung und damit auch die Bedingungen, unter denen er wahr ist, festgelegt. Nach beider Meinung muß die Metapher aber ein gewisses Moment des Fremden behalten, um überhaupt eine Metapher zu bleiben. Sie darf nicht in ihrem neuen Bereich aufgehen. Goodman wie auch Davidson führen an, daß die Metapher unter fortgesetztem Gebrauch sich häufig dem Propositionalen annähert. Von einer ‚toten Metapher‘ wird meist dann gesprochen, wenn sie jeden Bezug auf etwas außerhalb ihres neuen Bereiches verloren hat und vollständig in ihm aufgeht: „Dead metaphors rise from grave as literal meanings!“¹³ So gesehen darf sie kein regulärer Teil ihres neuen Bereiches sein.

In bezug auf die Wahrheitsbedingungen gibt es für Goodman dann aber das Problem, einen Ausdruck innerhalb eines Begriffsschemas zu haben, der seine ganz eigenen Wahrheitsbedingungen mit sich bringt und sich denen seines neuen Bereiches entzieht. Nicht nur, daß dies so nicht plausibel ist, es erklärt auch nicht, warum ein Ausdruck, der einmal ein Tier bezeichnet (Fuchs, Esel und Ochs', etc.), ein andermal passend für einen Mitmenschen sein kann. Streng genommen kann und dürfte die Metapher dann auch nicht wahrheitsfähig sein. In dem (für sie neuen) Schema, in dem sie steht, gibt es ja keine Verwendungsregeln für sie. Orientiert man sich an einem Wahrheitsbegriff, der diese relativ zu einem Begriffsschema setzt, ist nicht ersichtlich, inwiefern der Metapher eine Wahrheitsfähigkeit zugesprochen werden kann.

Bis hierhin ist wohl Davidson zuzustimmen, dessen Zitat auch sehr schön das Ende eines Artikels ausmachen könnte:

„There are important experiences that cannot be reduced to one way ore another of grasping a propositional content.“¹⁴

Für eine Bedeutungs- und Interpretationstheorie kann die Auseinandersetzung mit der Metapher an dieser Stelle aber noch nicht zu Ende sein.

Zwar kommt ihr wohl so etwas wie Wahrheit wahrscheinlich nicht zu, aber bedeutsam ist sie ganz sicherlich. Zudem drängt sich seit einiger Zeit auch der Gedanke auf, daß der Metapher eine wichtige Rolle bei der konstitutiven Wahrnehmung und Interpretation zukommt, d.h. daß sie eine kognitive Funktion hat. Um sich diesem Aspekt zu nähern, können die Arbeiten von Davidson keine geeignete Grundlage bieten, da in seiner Interpretationstheorie Bedeutung und propositionale Wahrheit zu eng beieinander liegen. Grundlage ist das Für-Wahr-Halten von Sätzen seitens eines Sprechers, die dann in Übereinstimmung mit einer entsprechenden Beobachtung gebracht wird.¹⁵ Beschränkt sich die Bedeutung von Sätzen auf ihren Aussagegehalt, scheint es nicht notwendig oder auch nur möglich zu sein, eine eigene metaphorische Bedeutung anzunehmen.

Meine Argumentation geht nun dahin, daß die Frage nach der Bedeutung oder Funktion von der nach ihrer Wahrheit bzw. Wahrheitsfähigkeit zu unterscheiden ist. Für Davidson wäre eine solche Unterscheidung sicherlich nicht akzeptabel. Wahrheit und Bedeutung sind für ihn auf das engste miteinander verknüpft. Aber für Goodman erschöpft sich die Funktion der verschiedenen Zeichen nicht in ihrem einfachen Zutreffen auf ihren Gegenstand. Mit Blick auf die m.E. durchaus berechtigte Kritik von Davidson sollte versucht werden, die kognitive Funktion der Metapher zu erfassen, ohne ihr deshalb einen Wahrheitsanspruch zusprechen zu müssen. Dabei sollte es möglich sein, Goodmans eigenen Bedeutungsbegriff in seinem argumentationslogischen Zusammenhang und Unterschied zu Davidson zu nutzen, ggf. auch gegen einige seiner eigenen Äußerungen.

Kognitive Funktion und Wahrheit

Es gibt in den Konzeptionen von Goodman und Davidson einen grundlegenden perspektivischen Unterschied. Einfach gesagt handelt es sich dabei um eine symbolische Bedeutungstheorie, bei der es nicht interessant ist, wie die Zeichen zu ihrer Bedeutung kommen, im Unterschied zu einer Interpretationstheorie, die genau das zu ihrem Thema hat. Für die Frage nach der Bedeutung der Metapher kann dies argumentationslogische Probleme und Unklarheiten mit sich bringen.

So wehrt Goodman selbst die Frage danach, wie sich denn Metaphern auf ihren Gegenstand beziehen, auf eine etwas polemische Weise ab, die nicht ganz in Übereinstimmung mit seinen anderen Ausführungen zum Symbolbegriff stehen:

„Die Frage, warum Prädikate so und nicht anders metaphorisch zutreffen, ist fast gleichzusetzen mit der Frage, warum sie so und nicht anders buchstäblich zutreffen. Und wenn wir in keinem der beiden Fälle eine gute Antwort parat

haben, dann vielleicht deshalb, weil keine echte Frage vorliegt. Jedenfalls stellt die allgemeine Erklärung dessen [...] eine Aufgabe dar, die ich bereitwillig den Kosmologen überlasse.“¹⁶

Damit ist ein für die Metapher wesentliches Problem umgangen, das man in Anlehnung an Davidson so formulieren könnte: wieso trifft ein Begriff metaphorisch auf einen Gegenstand zu, den er wörtlich meist nicht oder zumindest anders bezeichnet?¹⁷

Goodman ist nicht ganz ohne Grund der Ansicht, daß er sich diesem Problem nicht zu stellen braucht. Schließlich handelt es sich bei der Metapher um eine eigenständige Weise der Denotation. Die Frage nach der Referenz selbst ist dann nicht mehr sinnvoll. Die Dinge sind das, als was sie bezeichnet werden. Und warum sie eben so sind, wie sie sind, ist allerdings eine metaphysische Frage. Übersehen wird aber dabei, daß der metaphorische Ausdruck bereits eine Bedeutung hat, die irgendwie auch in seinem neuen Bereich zum Tragen kommt. Er ist ja keine Form von Ambiguität, kein Etikett, das buchstäblich irgendeinen Gegenstand bezeichnet und metaphorisch irgendeinen anderen. Mit dieser Zuordnung zu unterschiedlichen Weisen der Bezugnahme geht die bedeutungstheoretische Beziehung zwischen den beiden Verwendungsweisen des Ausdrucks verloren. Die referenztheoretische Unabhängigkeit steht nicht in Übereinstimmung mit ihrer bedeutungstheoretischen Abhängigkeit. Zudem bildet die Orientierung an der unterschiedlichen Referenz des buchstäblichen und des metaphorischen Ausdrucks meines Erachtens den Kern der Kontroverse.

Für die Diskussion der Metapher wäre es demnach notwendig, eine Beschreibung zu finden, die die Beziehung zwischen den beiden Verwendungsweisen des Ausdrucks erfaßt. Und mit Bezug auf Goodmans eigene Symbol- und Bedeutungstheorie bietet sich meines Erachtens eine gute Gelegenheit, die Bedeutungsproblematik auf einer breiteren Basis als dem bloßen Zutreffen zu analysieren. So vertritt Goodman kein einfaches Konzept propositionaler Wahrheit, sondern ein umfassenderes der Richtigkeit.¹⁸ Als Vertreter einer Kohärenztheorie der Wahrheit kommt dem *Passen* zu einer Praxis und dem *Wirken* – innerhalb einer Gemeinschaft – eine besondere Stellung zu. Für seinen Symbol- und Bedeutungs-begriff ist ‚Wahrheit‘ ohnehin zu eng. Sein Vorschlag ist folgender: „Als Begriff, der Wahrheit an Reichweite übertrifft, ziehen Sie Richtigkeit in Erwägung.“¹⁹ Erst recht für eine pluralistisch ausgerichtete Theorie kann ein einfacher Wahrheitsbegriff nicht ausreichen, da er zum Beispiel nicht regeln kann, welches kohärente Begriffsschema zu wählen ist. Gibt es verschiedene ‚Weisen der Welterzeugung‘, hängt es von der richtigen Wahl ab, welche Gültigkeit hat.

Die Grundlage für diese und andere in ihrer Einfachheit bewußt provokativ gehaltenen Formulierungen liegt wohl schon in der Argumentation, die Goodmans in *Fact, Fiction, Forecast* entwickelt hat. Dort zeigt er, daß formale Wahrheit bei der Induktion

nicht ausreicht. Die korrekt eingeführten pathologischen Prädikate ‚grot‘ und ‚rün‘ aus seinem bekannten Beispiel mit dem Smaragd können nicht getilgt werden, obwohl sie zu einem Paradox führen. Es bedarf daher eines zusätzlichen Kriteriums, das es erlaubt, einigen Prädikaten den Vorzug vor anderen zu geben. Und dieses Kriterium findet sich in der Übereinstimmung mit der gängigen wissenschaftlichen Praxis und mit den Begriffen, Kategorien und Interpretationsmustern, die dort üblich sind und sich bewährt haben. Ähnlich wie für Wittgenstein ist für Goodman die Verwendung der Begriffe in unserem bisherigen interpretatorischen Vorgehen verankert und damit unserer sozialen und einsozialisierten Weisen der Weltwahrnehmung. Und dieses ‚Prinzip der Verankerung‘ sorgt dafür, daß etwa gewisse Prädikate den Vorzug vor anderen erhalten oder, wie ‚grot‘, gar nicht erst gebildet werden, da sie nicht zu der bisherigen Interpretationspraxis passen oder mit ihr übereinstimmen. Wahrheit werde dann zu einer Frage der Gewohnheit²⁰, bzw. der sozialisierten Weisen und Formen, in der die Dinge wahrgenommen werden. Leicht abgewandelt war es später das ‚Passen zu einer Probe‘, das die Stelle eines Wahrheitsbegriffes einnahm.²¹ Diese Formulierung stellt vor allem die Wechselbeziehung zwischen dem Gegenstand und der Theorie bzw. des Symbolsystems heraus, anhand der die Bezugnahme und damit auch die Wahrnehmung des Gegenstandes erfolgt. Bei der ‚guten Probe‘ komme es dann darauf an, daß sie die relevanten Merkmale besitzt. Die Probe eines Stoffmusters muß geeignet sein, das Muster erkennen zu lassen usw.; das heißt, sie muß repräsentativ sein. Nur lange dies allein nicht aus, um sicher zu sein, daß eine Eigenschaft auch dem Ganzen zukommt oder mit weiteren Proben übereinstimmt. Die Güte der Probe hänge „vielmehr ab von der Geübtheit in der Deutung von Stichproben; und zwar muß man sowohl gut geübt darin sein, an der Probe die Eigenschaften, auf die es ankommt, zu erfassen, als auch darin, zu bestimmen, ob die Eigenart projezierbar ist.“²²

Für die Metapher scheint dies nun ganz ähnlich zu sein. Auch hier sind es nur bestimmte Merkmale und Aspekte, die bei der metaphorischen Verwendung eines Ausdrucks wichtig sind. Diese zu finden und ihre Projezierbarkeit auf den neuen Gegenstand machen die Güte und Qualität der Metapher aus. Nur ist die Metapher nicht die Probe. Diese Art der Bezugnahme entspräche der Exemplifikation, bei der eine Probe sich auf ein bestimmtes Etikett bezieht, ein „Symbol via Probe“²³, was umgangssprachlich etwa dem Ausdruck entspricht. Hingegen bezieht sich die Metapher auf eine Probe, auf die sich auch buchstäblich bezogen wird oder werden kann.²⁴

Folgt man meiner Argumentation bis dahin, hätten wir einen Gegenstand, wahrgenommen anhand eines Interpretationsschemas, auf den sich ein Ausdruck aus einem anderen Schema bezieht. Pluralistisch betrachtet ist dies noch nicht weiter ungewöhnlich, da man sich auf dieselben Gegenstände ohnehin auf ganz unterschiedliche Weisen

beziehen kann, ohne von einer Metapher sprechen zu wollen. Nur wird bei der Interpretation einer Metapher nicht das Schema gewechselt und durch ein anderes ersetzt. Vielmehr kommt bei der Wahrnehmung ein weiteres Schema zur Anwendung.

Ähnlich wie in der Interaktionstheorie von M. Black geht auch Goodman bei der Bestimmung der Metapher davon aus, daß es weniger um ein einzelnes Etikett als um das mit ihm verbundene Schema geht. Nach einer seiner Definitionen liegt die eigentümliche Funktion des metaphorischen Zeichens nicht so sehr in der Bezeichnung eines eventuell neuen Gegenstandes, sondern in dem In-Beziehung-Setzen zweier Schemata. "Ein Etikett, das zusammen mit andern ein Schema konstituiert, wird in der Tat aus der Heimatsphäre dieses Schemas herausgelöst und zur Sortierung und Organisation einer fremden Sphäre verwendet. [...] Was sich hier ereignet, ist eine Übertragung eines Schemas, eine Wanderung von Konzepten, eine Veränderung von Kategorien."²⁵

Ihre Funktion läge darin, bekannte Interpretationsschemata für das Verständnis eines ganz anderen Bereichs und seiner Gegenstände zu nutzen. Und dies würde sich nicht so sehr auf der Ebene einzelner Etikette vollziehen, sondern eher auf der Schemaebene. Strukturierende Aspekte treten in den Vordergrund gegenüber einfachen Fragen des Bezeichnens. Weitergehend ist zu klären, wie die Metapher unsere bisherige Wahrnehmung verändert oder verändern kann. Für die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit der Metapher ergeben sich vorher aber interessante Konsequenzen, wenn streng schemaorientiert argumentiert wird.

Versteht man die Metapher als ein In-Beziehung-Setzen zweier Schemata, entfällt auch das Wahrheitsproblem: Unmittelbar ist die Metapher nicht wahrheitsfähig, da sie keine Aussage *innerhalb* des relevanten bzw. momentan gültigen²⁶ Schemas ist. Da von einer Vielzahl unterschiedlicher Schemata oder – in der Terminologie Goodmans – Weisen der Welterzeugung auszugehen ist, sind nicht nur die wahren und die falschen zu unterscheiden, sondern auch die richtigen von den ungültigen, unangemessenen oder ungeeigneten. Für die Interpretation eines Gegenstandes oder Gegenstandsbereiches sind dann in einer Sprachgemeinschaft, abhängig von dem jeweiligen Kontext, bestimmte Schemata relevant und andere nicht. Und für Goodman wie für Davidson sind es die Symbolsysteme, in denen die Wahrheitsbedingungen festgelegt sind. Im Falle der Metapher ist das buchstäbliche Schema das gültige, und da sie kein Teil des relevanten bzw. in diesem Moment gültigen Aussagensystems ist und sein darf, sind metaphorische Ausdrücke auch nicht wahrheitsfähig in einem engeren Sinn. Ihre Verwendung ist dort, in ihrem neuen Bereich, nicht geregelt. Betrifft ihre Funktion aber das Schema selbst, ist dies keine Frage ihrer Wahrheit. Ein Begriffssystem ist nicht wahr oder falsch. Die Gründe für die Akzeptanz eines Schemas und die Anwendung liegen in seinem – lebensweltlichen – Hintergrund, da es geeignet ist, bestimmte

Ziele zu erreichen, bestimmten Zwecken, Normen und Werten zu genügen, ökonomisch zu sein u.a. Gleiches gilt dann auch für die anhand der Metapher veränderte Wahrnehmung:

„Die Metapher versetzt uns in die Lage, uns der organisierenden Kräfte eines Systems zu bedienen und gleichzeitig die Grenzen des Systems zu überschreiten. Etablierte Denkgewohnheiten leiten die Anwendung eines Schemas selbst dann, wenn die Sphäre, auf die es angewandt wird, neu ist. Richtigkeit der metaphorischen Kategorisierung hängt von Faktoren wie diesen ab: ob die durch die metaphorische Anwendung eines Schemas erzielte Ordnung brauchbar, aufschlußreich und informativ ist.“²⁷

Somit handelt es sich bei der Metapher um ein partielles *Einpassen* eines Schemas, was sowohl die Übernahme struktureller Aspekte als auch einzelner Etiketten (Prädikate) mit einschließen kann. „Jede Metapher ist die Spitze eines untergetauchten Modells.“²⁸ Und für ihre Beschreibung ist Größe und Umfang des übertragenen Schemas über den Ausdruck zu rekonstruieren.

Eine Bedeutungstheorie, die auf propositionale Gehalte ausgerichtet ist, droht zumindest den strukturierenden Aspekt prinzipiell zu verfehlen. Selbst einfache metaphorische Übertragungen wie die einer räumlichen Ordnung in eine zeitliche – ‚das Leben ist ein langer, ruhiger Fluß‘ – können so nicht erfaßt werden.

Um auf die Frage zurückzukommen, weshalb ein Ausdruck metaphorisch einen Gegenstand bezeichnet, wäre die Antwort, daß sie ‚brauchbar, aufschlußreich und informativ‘ ist. Nach Goodman hätte, wie auch eine wissenschaftliche Theorie (und jede andere Interpretation), die Metapher sich zu bewähren bzw. ihre Wirksamkeit zu erweisen. Diese Wirksamkeit ist von dem Interpretieren zu re-konstruieren, da zumindest eine neue oder ungewohnte Metapher nicht in dem Maße konventionalisiert ist wie ein buchstäblicher Ausdruck. Zwar wissen wir, welche Bedeutung einem Ausdruck buchstäblich zukommt, nur ist dadurch noch nicht geklärt, in welcher Hinsicht dies für seine metaphorische Verwendung relevant ist. Erst das Einpassen des Ausdrucks in die bisherige Interpretationspraxis des Gegenstandes zeigt, was übernommen werden kann und was nicht. In gewisser Weise ist dies bei jeder Interpretation so und kein prinzipieller Unterschied in der Verwendungsweise von buchstäblichen und metaphorischen Zeichen, da es immer Aspekte der möglichen Bedeutung eines Wortes gibt, die in einem bestimmten Kontext zu Tragen kommen, und andere, die nicht wichtig sind. Bloß betrifft dies bei der Interpretation einer Metapher nicht nur einzelne Etiketten, sondern auch das ganze Schema mit seinen strukturierenden Eigenschaften.

Die Metapher bewährt sich oder funktioniert, indem sie (neue) Zusammenhänge herstellt, Eigenschaften oder Dinge herausstellt, verdeckt, neue hinzufügt und anderes mehr. Nach Goodman können Weisen der Welterzeugung auf verschiedene Arten

verändert werden, die auch sehr gut die kognitive Funktion der Metapher beschreiben lassen:²⁹

Komposition und Dekomposition: Teile der bisherigen Wahrnehmung werden zu einem neuen Ganzen zusammengefügt, wie die Aspekte des Kontroversen, der Auseinandersetzung von Personen u.ä. in der Metapher ‚Argument is war‘.

Gewichtung: Bestimmte Klassen können hervorgehoben oder auch verdeckt werden. So wird in der Metapher ‚Argument is war‘ die kontroverse Auseinandersetzung gegenüber dem angestrebten Konsens betont.

Ordnen: Betrifft alles, was die Orientierung in einem Bereich durch eine Metapher ausmacht. Es können z.B. räumliche Orientierungen in zeitliche umgesetzt werden, wie in ‚das Leben ist ein langer, ruhiger Fluß‘, oder in soziale Hierarchien, wie man es von mittelalterlichen Bildern gewohnt ist.

Tilgen und Ergänzen: Durch ‚Argument is war‘ könnte es auch gleichzeitig zu einer Tilgung kommen, wenn man einzig die durch sie thematisierten Aspekte übernimmt und andere, die gleichfalls der Argumentation zukommen, ignoriert. Ergänzungen dürften aber eher selten sein.

Deformation: Sie betrifft nach Goodman Umgestaltungen, die je nach Gesichtspunkt als Korrektur oder Verzerrung empfunden werden können.

Handelt es sich bei der Metapher vornehmlich oder in erster Linie um die Beziehung zweier Schemata zueinander, könnte die Veränderung in der Wahrnehmung und Interpretation über diese Begriffe als eine Umstrukturierung der buchstäblichen Interpretation gefaßt werden.

Anzumerken ist, daß Goodman selbst an ihr gern das kreative Potential heraushebt, insofern an ihr beobachtet werden kann, wie anhand bekannter und gewohnter Interpretationsschemata Neues erschlossen wird. Darüber sollte aber nicht aus dem Blick geraten, daß die Kreativität der Metapher zu relativieren ist. Sicherlich führt sie zu Änderungen in einem bestimmten Interpretationsschema. Aber Dinge nach den stets selben Ordnungen, Hierarchien und Schemata zu betrachten, kann auch als regressiv empfunden werden und die Möglichkeit für Differenzierungen und die Erfahrung von Neuem und Anderen verstellen. Vereinfachungen können Übersicht erzeugen und bestimmte Relevanzen hervorheben, sie können aber auch Dinge einfach übersehen lassen.

Die Metapher bedeutungstheoretisch so weit von ihrem neuen Bereich abzukopeln, führt neben den Vorteilen auch ein Folgeproblem mit sich. So geht man nicht nur dem Wahrheitsproblem aus dem Wege, sondern handelt sich gleichzeitig ein Referenzproblem ein. Es wird schwierig, zu erklären, woher man weiß, daß sich die Metapher auf einen bestimmten Gegenstand in ihrem neuen Bereich bezieht, wenn die Verwendung des Ausdrucks dort nicht geregelt ist. Eine Erklärung findet sich meines Erachtens, wenn man die syntaktische und semantische Verwendungsweise betrachtet. Nicht ganz ohne Grund ist die Metapher häufig als ein Vergleich verstanden worden,

und sie tritt auch häufig so auf : „Sein Arm war dünn wie der Ton einer Spieluhr.“ Die semantische Zuordnung fällt hier keineswegs schwer, unabhängig davon, ob es gelingt, die Metapher zu verstehen. Auch dort, wo nicht explizit angezeigt wird, auf welchen Gegenstand sie sich bezieht, ist die Referenz über die Syntax oder die Satzsemantik zu erschließen. So gesehen ist an den ‚Vergleichstheorien‘, wie Max Black sie nennt, durchaus etwas dran. Nur ist die Metapher kein Ausdruck für einen bereits bekannten, sondern bezieht sich allenfalls auf denselben Gegenstand, was nach Frege keineswegs dasselbe ist.³⁰

Verortet man die Funktion der Metapher konsequent auf der Schemaebene, bietet sich innerhalb der von Goodman entworfenen Symboltheorie die Möglichkeit, ihre Bedeutung für die Interpretation bzw. Wahrnehmung zu beschreiben als ein In-Beziehung-Setzen zweier Schemata oder ein strukturelles Einpassen eines Ordnungssystems in die bisherige Wahrnehmung. Mit dieser Beschreibung verbindet sich auch kein Wahrheitsanspruch der Metapher mehr, da nicht befriedigend geklärt werden konnte, was es bedeutet, daß eine Metapher wahr ist.

Abschließend seien noch einige Überlegungen erlaubt, die die Nähe von Goodmans Symboltheorie zu einer pragmatischen Interpretationstheorie herausstellen.

Metapher und Hintergrund

Die Verwendung der Metapher ist nach Davidson ein beidseitiger, Hörer und Sprecher umfassender, kreativer Akt, den er auch als „Traumarbeit der Sprache“ bezeichnet, und der zudem nicht regelgeleitet ist. Dies erscheint etwas seltsam, da man mit Hilfe von Metaphern meist reibungslos kommunizieren kann und von den meisten kompetenten Sprechern verstanden wird. Statt in ihr ein kollektives psychologisches Phänomen zu sehen, ist es meines Erachtens naheliegender, über die Schlüsselbegriffe des Kontextes, der sprachlichen Kompetenz oder der regelgeleiteten Sprachverwendung eine Lösung zu suchen.

Die Beziehung zwischen den beiden beteiligten Schemata ist mit der Beschreibung ihrer Veränderungsmöglichkeiten noch unzureichend erfaßt. Zwar ist aufgeführt, inwiefern die Metapher bedeutsam sein kann, aber nicht, warum sie es in einer bestimmten Weise ist. Wendet man Goodman ein wenig interpretationistisch, muß sich die Frage stellen, wozu die durch die Metapher erzeugte Umstrukturierung denn ‚brauchbar‘ ist oder worüber sie informiert. Die Verwendung von Schemata ist nicht dadurch begründet, daß sie die Realität abbilden. Vielmehr sind sie durch (Erkenntnis-)Interessen, Ziele, Normen, Werte sowie die bisherige Wahrnehmungs- und Interpretationspraxis bestimmt. Gleiches muß dann auch für die Metapher gelten, da ihre Funktion auf der Schemaebene liegt. Für ihr Verständnis wäre das Wissen um diese Ziele etc. sicherlich hilfreich. Ein Problem liegt aber dann darin, daß dies nicht nur die

bereits in dem buchstäblichen Schema implizierten Aspekte sein könnten. Insofern die Metapher Neues bietet, müssen sich die durch sie erzeugten Wertungen, Ordnungen oder Tilgungen vor einem erweiterten – lebensweltlichen – Hintergrund legitimieren oder plausibel sein. Für die Interpretation der Metapher ist diese Einsicht wenig hilfreich, da sie eine sehr weitreichende und differenzierte Analyse lebensweltlicher Aspekte notwendig erscheinen läßt. Umgekehrt würde die Analyse der Metapher die Zuschreibung bestimmter Motive, Evaluationen und mehr erlauben, wenn ihre Rekonstruktion eine andere Grundlage hätte.

Max Black geht davon aus, daß die Metapher regelgeleitet ist, was dem Gedanken ihrer Kreativität nicht entgegenkommt, da unklar ist, wie etwas Neues bereits in seiner Anwendung geregelt sein soll. Was aber in seiner Anwendung sicherlich geläufig ist, ist die buchstäbliche Verwendung des Ausdrucks. Wird die Metapher als eine besondere Art und Weise verstanden, in der Symbole funktionieren können, kann davon ausgegangen werden, daß ein kompetenter Sprecher ein Zeichen *als* Metapher interpretieren kann. Nicht die jeweilige Metapher wäre in ihrer Verwendung in der Sprechergemeinschaft festgelegt, sondern ihre buchstäbliche Verwendung und diese spezifische Weise der Bezugnahme. Eine Metapher zu bilden oder verstehen wäre ein Bestandteil der Sprachkompetenz. Dies ist keineswegs so abwegig, wie die Metapherntheorien von Stephen Pepper oder E. MacCormack³¹ zeigen, die von Wurzel- oder Grundmetaphern bei der Interpretation ausgehen und ihnen eine grundlegende Funktion bei der Konstruktbildung zuweisen. Für eine allgemeine Bedeutungstheorie der Metapher scheint mir daher ein strukturorientierter Schemabegriff, wie er von Hans Lenk entwickelt wird,³² ein erfolversprechender Ansatz zu sein. Was anhand einer Metapher von einem fremden Schema übertragen werden kann, welche Strukturmerkmale, Ableitungen, Orientierungen und Etiketten, muß bestimmbar sein. Schließlich kann nicht begrenzt werden, welche Schemata metaphorisch genutzt werden, so daß ihre Strukturen und Organisationsqualitäten prinzipiell beschreibbar sein müssen. Und was durch die Metapher letztendlich von den strukturierenden und organisierenden Kräften ihres Schemas genutzt wird, ist nicht durch jenes selbst oder ihrer Funktionsweise bestimmt.³³ Die Gründe dafür, eine Wahrnehmung anders zu organisieren, d.h. die Richtigkeit – nicht Wahrheit – einer Metapher, hängt von der Qualität der erzeugten Ordnung ab, ihrer Übereinstimmung mit Normen, Werten, ihrer Effizienz, ihrer instrumentellen Leistungsfähigkeit usw. ab.

Am Ende bleiben diese Überlegungen zur Bedeutung und Funktion der Metapher dann doch auf den – lebensweltlichen – Hintergrund verwiesen, da nicht einzig aufgrund der Kenntnis der beiden Schemata und der Funktion der metaphorischen Bezugnahme entschieden werden kann, wie weitgehend die Umorganisation eines Wahrnehmungsbereiches ist.

Anmerkungen

1 Vgl. Karlheinz Lüdeking, *Analytische Philosophie der Kunst*, Frankfurt am Main 1988, S. 9ff.

2 J. Zimmermann, *Sprachanalytische Ästhetik*, Stuttgart 1980, S. 83.

3 „Sie scheitern letztendlich deshalb, weil sie immer wieder vor der Erkenntnis des (für sie traumatischen) Umstandes zurückschauern, daß die einzigen Kriterien, die die Anwendung des Kunstbegriffs auf konkrete Fälle leiten können, evaluative Kriterien sind, über die in einer generellen Theorie nichts festzustellen ist.

[...] Da aber die Idee eines klassifikatorischen Kunstbegriffes im Grunde alles ist, was die analytische Philosophie der Kunst zu bieten hat, ist es nicht verwunderlich, daß sich am Ende die deprimierende Konsequenz ergibt, daß eine vollkommene Rehabilitierung der traditionellen Theorie unumgänglich erscheint.“ K. Lüdeking, op. cit., S. 208f.

4 Ebda., S. 9.

5 Auch ist die vorgeblich so zentrale Frage nach der Verwendung des Wortes ‚Kunst‘ für die Kunst- und Literaturwissenschaften von weit geringerem Interesse als für die Literaturkritik. Ob einem Werk das Prädikat ‚Kunst‘ zukommt, interessiert weniger als die Frage nach seinen eigentümlichen Ausdrucks- und Darstellungsqualitäten. Zudem ist es mehr als fraglich, ob das Wort Kunst wirklich ein Alltagssprachlicher Ausdruck ist, was diese Art der Analyse umstandslos voraussetzt.

6 „Jede Auffassung, die davon ausgeht, daß ein metaphorischer Ausdruck anstelle eines äquivalenten wörtlichen Ausdruckes gebraucht wird, nenne ich im folgenden eine *Substitutionstheorie* der Metapher [a substitution view of metaphor].“ Max Black, „Die Metapher“, in: Anselm Haverkamp, *Theorien der Metapher*, Darmstadt 1983, S. 61.

7 N. Goodman, *Sprachen der Kunst*, Frankfurt am Main 1995, S. 75.

8 Ders., *Vom Denken und anderen Dingen*, Frankfurt am Main 1987, S. 112.

Und mit den Worten Davidsons: „Der Hauptfehler, mit dem ich ins Gericht gehen werde, ist die Vorstellung, eine Metapher habe zusätzlich zu ihrem buchstäblichen Sinn oder ihrer buchstäblichen Bedeutung einen weiteren Sinn, eine weitere Bedeutung.“ Ders., „Was Metaphern bedeuten“, in ders., *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt am Main 1990, S. 344.

9 Ebda., S. 345.

10 Ebda., S. 343.

11 Oliver Scholz bemerkt in seinem Aufsatz zu Davidson, daß dieser nicht in der Lage sei, selbst eine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Bedeutung von Metaphern zu geben, was m.E. auch stimmt. „Oliver Scholz contends that I did not give an adequate or complete account of metaphor. He is right; I didn't attempt to give such an account, nor claim that I have.“ Donald Davidson, „Reply to Oliver Scholz“, in: Ralf Stoecker (ed.), *Reflecting Davidson*, Berlin 1993, S. 172f.

12 Donald Davidson, „Modi und performative Äußerungen“, in ders., op.cit. 1990, S. 163-180.

13 Ders., „Reply to Oliver Scholz“, in: Ralf Stoecker (ed.), *Reflecting Davidson*, op.cit. 1993, S. 172

14 Ebd., S. 172.

15 Es ist bei Davidson interessanterweise der *Sprachgebrauch*, der die empirische Verifikationsbasis ausmacht.

16 N. Goodman, op.cit. 1995, S. 82.

17 Es gibt durchaus den Fall, daß der Ausdruck sowohl metaphorisch als auch wörtlich seinem Gegenstand zukommt. So hieß es über einen Politiker, der soeben sein Spitzenamt verloren und sich zudem einer Rasur unterzogen hatte: ‚X: der Bart ist ab.‘ Seinen Reiz hat der Ausdruck offensichtlich in seiner Doppeldeutigkeit und dem Umstand, daß der Politiker nun optisch zum Ausdruck bringt, was ihn metaphorisch auszeichnet. (In Goodmans Terminologie eine *metaphorische Exemplifikation*).

18 „Daher geht die Vorstellung, daß Wahrheit einfach nur die Spezies der Richtigkeit ist, die Aussagen zukommt, aus vielen Gründe über Bord. An ihre Stelle tritt die Erkenntnis, daß Wahrheit – zusammen mit anderen wie Relevanz, Wirkung und Brauchbarkeit – nur einer unter den Faktoren ist, die manchmal Einfluß auf die Richtigkeit des Gesagten haben. Wahrheit ist gelegentlich ein Bestandteil der Richtigkeit.“ N. Goodman, op.cit. 1987, S. 55.

19 N. Goodman und Catherine Elgin, *Revisionen: Philosophie und andere Künste und Wissenschaften*, Frankfurt am Main 1993, S. 205.

20 Neben anderen Quellen: „Ein Hauptfaktor der Projizierbarkeit ist Gewohnheit; wenn anderweitig gleich gut qualifizierte Hypothesen einander widerstreiten, fällt die Entscheidung gewöhnlich auf die mit den besser verankerten Prädikaten.“ N. Goodman, *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt am Main 1990, S. 155.

21 „Statt zu versuchen die Richtigkeit von Beschreibungen oder Darstellungen unter den Begriff Wahrheit zu subsumieren, sollten wir nach meiner Meinung lieber die Wahrheit zusammen mit ihnen unter den allgemeinen Begriff der Richtigkeit des Passens subsumieren.“ Ebd., S. 161.

22 Ebd., S. 164.

23 Vgl. Kap. I.6 „Symbol via Probe“ in: ders. u. C. Elgin, op. cit. 1993, S. 35-40

24 Ob der Gegenstand der Metapher in jedem Fall durch das buchstäbliche Schema erfaßt werden kann, läßt sich vielleicht nicht mit derselben Leichtigkeit entscheiden, mit der es hier vorausgesetzt wird, soll aber hier nicht weiter diskutiert werden.

25 N. Goodman, op. cit. 1995, S. 77.

26 Max Black macht eine ähnliche Unterscheidung mit dem ‚Primär-‘ und dem ‚Sekundärgegenstand‘ der Metapher, wobei der Sekundärgegenstand als ein System aufzufassen sei. Demgegenüber ziehe ich eine durchgängig schemaorientierte Betrachtungsweise, die genauer zwischen System und Gegenständen differenziert vor.

Max Black, „Mehr über die Metapher“, in: A. Haverkamp, op. cit. 1983, S. 392.

27 N. Goodman, Catherine Z. Elgin; op. cit. 1993, S. 32.

28 M. Black, in: A. Haverkamp, op. cit. 1993, S. 396.

29 Vgl.: N. Goodman, *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt am Main 1990, S. 20-30.

30 Weitergehend können auch Gegenstände metaphorisch bezeichnet werden, auf die sich buchstäblich in diesem Begriffsschema nicht anhand eines – einzelnen – Ausdrucks bezogen werden kann. Dies findet man häufig, wenn komplexe Beschreibungen eine kurze und prägnante Bezeichnung bekommen.

31 Stephen Pepper, *World Hypothesis*, Berkeley 1970.

E. MacCormack, *A Cognitive Theory of Metaphor*, Cambridge 1985.

32 Zum Verhältnis eines Schemainterpretationismus zur Metapher vgl.: Hans Lenk, *Interpretationskonstrukte*, Frankfurt am Main 1993, S. 203ff.

33 Weitergehend gedacht sind auch Metaphern konventionalisierbar. Wird ein Ausdruck häufig als Metapher genutzt, können sich die Grenzen seiner Bedeutungsübertragung recht genau einspielen. Einige Metaphern haben auch ihre buchstäbliche Anwendung überdauert, da sie nurmehr in ihrer metaphorischen Anwendung in Gebrauch sind und die buchstäbliche veraltet ist. Auch neigen Metaphern zur Stereotypie, was seinen Grund meines Erachtens in der einfacheren und eindeutigeren Anwendung des stereotypen Interpretationsmusters hat. Dabei ist es für die Metapher unerheblich, ob die Stereotype eigentlich eine gute oder akzeptable Interpretation darstellt. Für ihre erfolgreiche Verwendung in einer Metapher muß nur ihre interne Struktur und ihre Etiketten bekannt sein.

SYSTEM – SOZIALSYSTEM – GESELLSCHAFT

Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen

I.

Die Lebenswelt, das ist eine der erfolgreichsten Worterfindungen dieses Jahrhunderts. Deshalb ist unklar geblieben, was, wenn man begriffliche Ansprüche stellt, das Wort eigentlich bedeutet. Ein Durchsehen der Literatur, in der es zentral (und deshalb undefiniert) oder nachlässig (und deshalb undefiniert) gebraucht wird, führt nicht sehr weit. Es gibt durchaus Theoriekontexte, in denen das Wort eine bestimmte Stellung einnimmt. So vor allem in Husserls Spätphilosophie, der das Wort seine Existenz verdankt. Die weitere Karriere hat das Wort jedoch aus seinem Entstehungskontext herausgeführt, und kaum einer, der es heute verwendet, rezipiert damit zugleich die Prämissen der transzendentalen Phänomenologie. Nicht selten wird das ersatzlose Streichen der transzendentaltheoretischen Reflexion durch Schütz¹ als „Fortschritt“ aufgefaßt mit der Folge, daß eine Art Trivialanthropologie den Platz besetzt, an dem Theorieleistungen zu erbringen wären. „Phänomenologie“ wird damit zu einer Positionsmarkierung im innersozialen Methodenstreit. Das heißt dann im Klartext: die Hauptschule solle vom Standpunkt der Hauptschüler aus untersucht werden.²

Als Mindestgebrauchsregel kann man vielleicht feststellen, daß derjenige, der von Lebenswelt spricht, damit eine subjektive Perspektive meint, für die diese Welt Lebenswelt ist. Aber damit ist nur die weitere Frage gestellt, was mit „subjektiv“ gemeint und vor allem: was mit „subjektiv“ ausgeschlossen ist. Man kann (und muß wohl) die alte Unterscheidung von empirischer (psychischer) und transzendentaler Subjektivität aufgeben; aber mit dem Verzicht auf eine distinkte, an einer Leitunterscheidung orientierte Theorie ist keine eigene Theorieleistung erbracht. Und es könnte sehr wohl sein, daß die Subjektreferenz uns nur beruhigt, obwohl und weil sie eine weitere Auflösung nicht gestattet. Nicht zufällig hinterläßt der Gebrauch des Wortes Lebenswelt dann schließlich den Eindruck, daß eigentlich Heimatgefühle oder Sicherheitsbedürfnisse gemeint sind.

Für die Phänomenologie hält der Subjektbezug dasjenige fest, dem etwas erscheint. Er bietet das Ausgleichsgewicht für die Absicht, sich mit einer Beschreibung der Phänomene zu begnügen. Je nach philosophischer Aufladung des Subjektbegriffs kann die Phänomenologie dadurch an metaphysischer bzw. metaphysikäquivalenter Bedeutung gewinnen. Sie kann sich des Urteils über die Wirklichkeit, sei es nur vorläufig, sei es endgültig, enthalten, weil sie im Bezug auf das Subjekt sich der Wirklichkeit immer schon vergewissert hat. Zunächst geht es also um die Frage einer nach Kant noch möglichen Metaphysik (ob man den Begriff der Meta-Physik nun für

überführbar hält oder nicht). Gebunden an dieses Interesse kann der „philosophische Diskurs der Moderne“ fortgesetzt werden. Gibt man jedoch dieses Interesse auf, und das scheint in den proteanischen Wandlungen des Lebensweltbegriffs geschehen zu sein, müßte eine Theorie sich neu konstellieren. Insofern kommt am Begriff der Lebenswelt das Schicksal der Phänomenologie, oder wenn man dies will: der Metaphysik, zur Sprache. Will man über diesen Begriff adäquat disponieren, muß man deshalb eine ins Grundsätzliche reichende Theoriefrage wählen.

II

Zu beginnen ist mit einer Frage nach dem Weltbegriff und mit einer Problematisierung der Welt der Lebenswelt. Die Lebenswelt scheint eine Welt zu sein. Aber eine von mehreren? Wo sind die anderen? Außerhalb oder innerhalb der Lebenswelt? Was wäre der Weltbegriff, der es erlauben könnte, von mehreren Welten zu sprechen oder von einer Weltenverschachtelung, wenn man mit der Phänomenologie davon ausgehen muß, daß man die Vorstellung der Welt als eines großen, sichtbaren Körpers (wovon es mehrere Exemplare geben könnte) aufgeben muß?

Husserl stellt für eine Beantwortung dieser Frage zwei verschiedene Metaphern, Horizont und Boden, zur Verfügung. Daß man hier mit Metaphern arbeiten muß, sei als unvermeidlich hingenommen. Das Unglück ist, daß Husserls Metaphern einander widersprechen.³ Einerseits heißt es, die Welt sei ein Horizont, eventuell der Horizont aller Horizonte. Andererseits wird die Lebenswelt als der Boden beschrieben, auf dem alles Beobachten und Handeln sich bewegt. Aber ein Horizont ist kein Boden. Auf einem Horizont kann man nicht stehen. Man kann sich auf ihn hin bewegen, nicht aber sich auf ihm bewegen. Beide Metaphern, Horizont und Boden, sind räumlicher Art. Sie ergänzen sich zu einem Raumbegriff, dies aber gerade durch ihre Inkongruenz. Sie können nicht konvergieren, weil dies den Raum kollabieren ließe. Wenn die Lebenswelt ein Boden ist, ist sie keine Welt, also keine Lebenswelt. Wenn sie aber ein Horizont ist, kann man sie nicht als sicheren Boden benutzen, kann sie auch nicht vertraut sein, weil sie vor jedem Versuch, sie zu erreichen, zurückweicht; sie ist in diesem Falle keine Lebenswelt.

Die üblichen Aussagen über Lebenswelt werden durch diesen Widerspruch zerstört.⁴ Es hilft auch nicht, auf andere Metaphern auszuweichen, etwa von Hintergrundannahmen zu sprechen oder von Voraussetzungen, auf die man sich bei allem Intendieren oder Kommunizieren „immer schon“ eingelassen hat. Die Annahme, man könne hierin eine Art sicheren Boden finden, fällt demselben Widerspruch zum Opfer. Denn worin bestünde die Sicherheit dieses Bodens, wenn er sich beim Hinblicken verlagert? Wenn man nach oben blickt ist er unten; wenn man nach unten blickt ist er oben. Er ist, mit Husserl gesprochen, ein bloßes Aktkorrelat! Also nicht

das, worauf der Akt sich stützen könnte, sondern schließlich nichts anderes als die ungeleitete Selbstreferenz des Aktes selber.

Diese Konfusion mag für Husserl selbst unproblematisch gewesen sein, weil er in der Unterscheidung von Subjekt und Objekt über eine Möglichkeit der Auflösung zu verfügen meinte. Diese war als „Prinzip aller Prinzipien“ gesetzt und hatte die Form, „daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der Intuition originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt“.⁵ Das originäre Gegebensein (unter Mitgegebensein seiner Horizonte, also der Welt) konnte dann als Erkenntnisgrund gelten. Um „Lebenswelt“ ging es dann nur insoweit, als diese originäre Weise des Gegebenseins phänomenologisch-reduktiv (Epoché) auf originär sinnstiftende Leistungen zurückgeführt werden sollte unter Abbau aller technischen Idealisierungen, die sich der neuzeitlichen Wissenschaft und ihrer idealisierenden Erkenntnisteknik verdanken. Dabei war im „Prinzip aller Prinzipien“ zugleich festgelegt, daß dieses Verfahren nicht zur Aufhebung der Differenz von Subjekt und Objekt, also auch nicht zum Einschluß des Subjekts in eine vollständige Beschreibung des Objekts führen würde. Diese Voraussetzung lag der Metaphern-Konfusion zugrunde, denn sie ermöglichte es, am originär Gegebenen zugleich vertraute Modi seiner Bestimmtheit und Horizonte zu beschreiben. Gibt man diese Voraussetzung auf oder reflektiert man zusätzlich auch noch auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit oder auf die Einheit dieser Differenz von Subjekt und Objekt (zum Beispiel im Sinne von Derridas „Dekonstruktion“⁶), treten Boden und Horizont auseinander. Der originäre Sinn der Metaphern wird sichtbar. Das (ehemalige) Subjekt erscheint sich selbst im Horizont seines Objekts. Der selbstreferentielle Zirkel, den die Asymmetrie von Subjekt und Objekt vermeiden sollte, schließt sich. Was als „Boden“ gelten konnte, wird nun ein Durchgangsmoment der Selbstbezeichnung des Subjekts. Nur ein Verzicht auf vollständige Beschreibung des Objekts, nur eine technisierende Abstraktion, also nur ein Übergang zum Gegenbegriff von Lebenswelt (oder wenn man will: ein Verzicht auf Philosophie) würde es ermöglichen, dieser Konsequenz zu entrinnen.

All dies ändert sich nicht, wenn man mit Habermas das Subjekt ersetzt durch einen Diskurs über Gründe.⁷ Denn auch hier hat man das Problem, daß der Diskurs sich selbst von dem unterscheidet, wovon er handelt. Auch hier erscheint Lebenswelt nur in sprachtheoretischer Rekonstruktion – als jeweils notwendige Voraussetzung von nichtthematisierten Sinnfeldern. Auch hier scheitert jedoch die Annahme, das Nichtthematisierte habe als Nichtthematisiertes irgendeine Bestimmbarkeits- oder Vertrautheits- oder Sicherheitsqualität, an der Differenz von Horizont und Boden. Die transzendentalphänomenologische These originär evidenter Gegebenheit gleitet

über und ab in die sozialphänomenologische These intersubjektiv übereinstimmender Konstitution und schließlich in die sprachtheoretische These eines immer schon unterstellten Konsenses; und dies, ohne daß ein Selektionsfaktor eingebaut wäre, der erklären würde, wie es zu dieser Reduktion kommt. Habermas unterstellt aufgrund dieser Herkunft ohne weitere Analyse, der Wissensvorrat der Lebenswelt versorge „mit unproblematischen, gemeinsam als garantiert unterstellten *Hintergrundsüb-erzeugungen*“⁸ und daher kann die Lebenswelt für ihn so etwas wie eine unerschöpfliche Ressource der Konsensbildung sein. Mit gleichem Recht könnte man aber – es geht ja schließlich um die Welt! – auch annehmen, daß es sich um eine nichtgemeinsame Quelle endloser Dissense handele, die bei jedem Aufgreifen eines Themas zur Bifurkation von Konsens und Dissens führt.⁹ Aus dem Weltbegriff läßt sich ohne metaphysische Interpretation keine Präferenz für Positivität herleiten. Und erst recht ist nicht zu sehen, wieso diese Lebenswelt die Kolonisierung durch Systeme abwehren, die Kolonisierung durch Begründungsdiskurse dagegen hinnehmen müsse.¹⁰

Nach all dem müssen wir uns um eine Auflösung der Konfusion von Horizonthaftigkeit und Bodenhaftigkeit der Lebenswelt bemühen. Als Leitfaden kann uns dabei die Einsicht dienen, die das Subjekt/Objekt-Schema „dekonstruiert“: daß nämlich eine Vollbeschreibung des Objekts dessen Beobachtbarkeit und dessen Differenz zur Beobachtung nicht ignorieren kann. Dies heißt zwangsläufig, daß der Sinn aller Objekte polykontextural gegeben ist, also nicht auf einen einzigen Kontext projiziert werden kann, weil sich für diesen immer noch zusätzlich die Frage der Beobachtbarkeit stellen würde. Das Argument kann in Richtung auf eine Unterscheidung von Zeitdimension, Sachdimension und Sozialdimension ausgebaut werden;¹¹ es kann schließlich, wenn man postuliert, daß jede Beobachtung eine Kontextwahl impliziert, in die These einer prinzipiell unbegrenzten Zahl möglicher Kontexte jedes konkret-aktualen Sinnes überführt werden.¹² Wir lassen die Konsequenzen für die Forderung einer mehrwertigen Logik hier außer acht, halten aber fest, daß die Welt folglich in polykontexturaler Komplexität gegeben ist.¹³ Die Welt ist damit in jeder sinnhaften Aktualität mitgegeben; aber dies nur als Horizont, dem man sich nur durch Wahl eines Kontextes für spezifische Operationen nähern kann und der, wenn man dies tut, zurückweicht. Es ist deshalb nicht möglich, kontextierende Prädikate wie Vertrautheit, Gewißheit oder Konsens auf die Welt anzuwenden, und also auch nicht auf die Lebenswelt qua Welt. Bei sorgfältigerer Klärung müßten die Sprachen der phänomenologischen Horizonte und der logischen Polykontextualität ineinander übersetzbar sein. Jedenfalls garantiert keine dieser Sprachen einen „festen Boden“. Gerade die Universalität der ständigen Mitreproduktion von Welt bei jedem Fortgang von Sinn zu Sinn schließt dies aus. Für die Welt ist, anders gesagt, jede Aktualität Zentrum – auch die unvertraute, unsichere, neue, dissentierte. Gerade die Sicherheit des steten

Mitführens von Welt bei allem Prozessieren von Sinn schließt Unsicherheit ein, nicht aus. Es muß also erst noch geklärt werden, wie es überhaupt zur Konstitution von Vertrautheit und Verlässlichkeit kommt; und erst dann könnte man ausmachen, ob und in welchem besonderen Sinne die Verweisungshorizonte des vertrauten Sinnes eine „Lebenswelt“ konstituieren.

Die Metaphern-Konfusion war demnach nicht ein bloßer Fehler, eine Mischung inkongruenter Bilder, verzeihlich, weil es ja ohnehin nur Metaphern sind, die man nicht wörtlich zu nehmen hat. Vielmehr repräsentiert die Metapher Boden das Immer-schon-gegeben-Sein des Vertrauten, die Metapher Horizont dagegen das Immer-Mitgegeben-sein des Unvertrauten. Das Kongruentsetzen dieser Metaphern, die beide Unausweichbarkeiten des sinnhaften Erlebens repräsentieren, verhindert eine Analyse der Unterscheidung von Vertrautem und Unvertrautem. Erst eine Kritik dieser Konfusion gibt uns die Möglichkeit frei, gerade mit Hilfe dieser Unterscheidung zu bestimmen, was wir unter „Lebenswelt“ verstehen wollen.

III.

In dieser Lage könnte es einen Ausweg bieten, wenn man die Methode einer Deskription der phänomenalen Welt in ihren wesentlichen, der gedanklichen Variation standhaltenden Zügen¹⁴ beiseite läßt und einen operativen Zugang sucht.¹⁵ Jede Operation aber muß mit einer Unterscheidung beginnen. Sie ist geradezu eine Unterscheidung – oder sie beginnt nicht. Alle Operationen setzen faktisch immer schon Unterscheidungen voraus, an die sie anschließen können. Deshalb bevorzugt man, verständlicherweise, Formulierungen des Begriffs der Lebenswelt, die dies „immer schon gegeben sein“ betonen, wenn nicht zum Kern des Begriffs machen. Damit verfährt man völlig sachadäquat, schneidet sich aber zugleich die nur in der Lebenswelt und nur für Phänomene in der Lebenswelt sinnvolle Frage nach der Konstitution der Lebenswelt ab. Gibt es aus diesem Dilemma einen Ausweg? Gibt es eine hinreichend falsche, eine hinreichend stark abstrahierende Theorie, die es uns erlauben könnte, in der Lebenswelt so zu denken, als ob wir außerhalb wären und im leeren Raum mit der Erzeugung von Lebenswelt beginnen könnten. Wir unterstreichen absichtlich: eine hinreichend falsche Theorie; denn es geht uns präzise um die Auflösung der Paradoxie, wie man mit falschen Annahmen wahre Erkenntnisse erzeugen könne, und es ist dieser Ansatz, der uns die Rückversicherung beim Subjekt ersparen soll.

Die gesuchte Theorie finden wir in der Logik von George Spencer Brown.¹⁶ Sie beginnt mit einem „unmarked space“. Dann hören wir eine Weisung: draw a distinction! Wir markieren den Raum durch eine Unterscheidung. Das hat jedoch nur Sinn, wenn wir nun für weitere Operationen bezeichnen können, welche Seite der Unterscheidung uns als Ausgangs- und Anknüpfungspunkt dienen soll. Also erfordert die

distinction zugleich eine indication, die ihrerseits nur aufgrund einer Unterscheidung Sinn hat und im Rahmen einer anderen Unterscheidung einen anderen Sinn annehmen würde. Unterscheidung und Bezeichnung sind im Grunde also nur zwei Momente einer einzigen Operation. Das einzige Zeichen, das Spencer Brown für den Aufbau seines Kalküls benötigt, ist deshalb: \lrcorner

Deutlicher, als dies bei Spencer Brown geschieht, sollte hier festgehalten werden, daß Unterscheidungen deshalb in einer fundamentalen Weise asymmetrisch sind – so wie ja auch Lust/Unlust, System/Umwelt, wahr/unwahr, gut/schlecht usw., die nur mit einer beträchtlichen intellektuellen Anstrengung ihr Präferenzgefälle abstreifen und resymmetrisiert werden können.¹⁷ Jedenfalls kann die zunächst gewählte Bezeichnung nicht in beide Richtungen zugleich gehen. Diese Asymmetrie wird jedoch dadurch kompensiert, daß die Möglichkeit des Überwechselns (crossing) offengehalten wird, denn sonst würde die Unterscheidung als Unterscheidung verloren gehen. Die Möglichkeit, mit der nächsten Operation das Nichtbezeichnete zu bezeichnen, ist in der Einheit von Unterscheidung und Bezeichnung impliziert und kann gegebenenfalls ausgespielt werden.

Die Bezeichnung kann aber auch wiederholt werden. Dies bringt, rein logisch gesehen, nichts Neues. Es ist von Wiederholung zu Wiederholung immer nur dieselbe Bezeichnung: $\lrcorner \lrcorner = \lrcorner$. Spencer Brown¹⁸ nennt das *form of condensation*. Aber in der Welt läßt sich nichts zweimal bezeichnen, ohne seinen Sinn zu verändern. Wir müssen deshalb auf einen sinnhaften Mehrwert der Wiederholung achten und interpretieren die Wiederholung von Bezeichnungen als Genese von (und motiviert durch) Vertrautheit. Bei wiederholter Bezeichnung wird das Bezeichnete vertraut, und zugleich gewinnt die Unterscheidung, von der man ausgegangen war, die Zusatzqualität von vertraut/unvertraut. Wir können uns den ganzen Prozeß jetzt rekursiv und selbstverstärkend vorstellen und haben in Ansätzen das, was wir suchen: Eine Theorie der Genese von Lebenswelt aus der bloßen Zwangsläufigkeit des Unterscheidens heraus. Die Lebenswelt ist ein unvermeidliches Kondensat des Unterscheidens,¹⁹ wie immer man den „unmarked space“ zunächst anschneidet.

Wie immer man den „unmarked space“ anschneidet, immer bleibt in allen weiteren Operationen eine Differenz erhalten, die durch die Unterscheidung gesetzt war. Ein Überwechseln zur anderen Seite kann als Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden. Die Anfangsunterscheidung vertraut/unvertraut, die dazu verhilft, Vertrautes zu kondensieren, kann zwar durch weitere Unterscheidungen verdrängt werden. Wir kommen darauf zurück. Sie kann aber nicht aufgegeben werden, weil das zugleich hieße, dem Vertrauten seine Vertrautheit zu nehmen. In diesem Sinne bleibt auch das Unvertraute zugänglich. Aber wie?

Spencer Brown beschreibt diese Operation, genau parallel zur form of condensation als form of cancellation: $\eta =$. Die Benutzung einer neuen Operation, um die vorangehende auf die andere Seite ihrer Unterscheidung zu bringen, löscht diese aus.²⁰ Auch hier wollen wir abweichen mit der Annahme, daß, wenn die Unterscheidung als vertraut/unvertraut etabliert ist, das Überwechseln nicht, wie bei nichtkondensierten Unterscheidungen, die Bezeichnung löscht, sondern für Rückkehr bereithält. Denn in dem Maße, als das Vertraute angereichert ist, kann man sich auch auf Unvertrautes einlassen, und gerade das Festhalten von vertraut/unvertraut als Seiten einer Unterscheidung ermöglicht die Rückkehr. Man kann sich vorstellen, daß solches Überwechseln die Unterscheidung, die das Vertraute vertraut sein läßt, laufend reaktiviert und dem Vertrauten damit Differenzqualitäten zuführt. So wie es in *Four Quartets* heißt: *We shall not cease from exploration and the end of all our exploring will be to arrive where we started and know the place for the first time.*²¹

Ob dieser Theorieansatz je in die strenge Form eines Kalküls gebracht werden kann, müssen wir offen lassen. Auch ist nicht deutlich auszumachen, ob und wie sich auf diesem Wege Husserls Programm einer *Mathesis Universalis* ausführen ließe. Es muß hier genügen, die Relevanz für das Thema Lebenswelt vorzuführen. Als Lebenswelt können wir nunmehr den Verweisungszusammenhang aller vertrauten Sinnkondensate bezeichnen – und wissen zugleich, daß es immer noch die andere Seite der Unterscheidung gibt, die von jedem Sinn aus zugänglich ist, und sei es vom legendären Spatz auf dem Dache. Als Lebenswelt erscheint, mit anderen Worten, die Welt, wenn sie kontextspezifisch durch die Unterscheidung vertraut/unvertraut repräsentiert wird, was keineswegs ausschließt, das Vertraute wiederum polykontextual zu interpretieren.

IV.

Was ist nun gewonnen, wenn man die Lebenswelt als Kondensation von Vertrautheit interpretiert?

Es ist vor allem klargestellt, daß Lebenswelt sich zwangsläufig herstellt – gleichgültig, mit welcher Art Unterscheidung das Operieren beginnt; denn man kann nicht vermeiden, die Welthaftigkeit der Lebenswelt genau in, und nur in, der Form des Horizontes zu sehen. Es geht nicht um das Sammelsurium der vertrauten Gegenstände, um das Material der Lebenswelt; sondern Welt ist diese Welt nur insofern, als das Vertraute nur in Horizonten erfahren werden kann, die letztlich Unvertrautes einbeziehen. Innerhalb der Welt schlechthin, deren Horizonte weder erreichbar noch, wie Grenzen, überschreitbar sind, etabliert sich eine Differenz von vertraut/unvertraut, die ein Überschreiten der Grenze ermöglicht. Dabei kann die Grenze zum Unvertrauten wie ein Welthorizont wirken, wenn die Lebenswelt, in der

Vertrautes auf Vertrautes verweist, als Normalwelt genügt. Aber es ist in dieser Welt immer auch möglich, ins Unvertraute überzuwechseln, ohne ins weltlose Nichts zu fallen. Man kann vertraute Unterscheidungen ins Unvertraute projizieren mit der Modifikation, daß man nicht sicher ist, ob sie auch hier funktionieren oder nicht. Das heißt: Wenn man es wagt, das Unvertraute als solches zu bezeichnen, bleibt man damit noch in der Welt und kann wieder zurück.

Wenn und weil dies gesichert ist, kann bei hinreichender Systemkomplexität eine weitere Operation durchgeführt werden, die Spencer Brown „re-entry“ nennt. Die Unterscheidung wird in das durch sie Unterschiedene wiedereingeführt. Die Unterscheidung vertraut/unvertraut wird ihrerseits zu einer vertrauten Unterscheidung. Der vielleicht deutlichste Anwendungsfall dieses re-entry ist der Mythos. Er thematisiert nichts anderes als die Differenz von vertrauter und unvertrauter Welt, und dies in einer semantischen Form, die aus Wiederholung entsteht und auf Wiederholung angelegt ist. Ort und Zeit, hier und jetzt, Bedingungen und vertraute Umstände des Menschenlebens werden gegen das ganz andere abgegrenzt. Die bekannten Mythen leisten dies in narrativer Form: in der Form eines Auseinanderhaltens von vorher und nachher und einer erzählbaren Geschichte.²²

Mythen erfüllen diese Funktion nur in der Modalität eines Realphänomens dieser Welt. Anders könnten sie die Differenz vertraut/unvertraut nicht im Vertrauen repräsentieren. Sie bezeichnen keine andere Welt, sondern befassen sich mit der Welt, wie sie ist. Das fällt umso leichter, als man ohnehin in einer nur minimal explorierten Welt lebt, in der die Grenze zum Unvertrauten vor der Tür liegt.

Mit der Erfindung von Symbolen beginnt bereits ein Substitutionsprozeß an genau dieser Funktionsstelle. Der Mythos wird, da vorgefunden, als symbolisch interpretiert und schließlich durch freiere Symbolbildung abgelöst. Evolutionstheoretisch interpretiert, liegt darin eine Entwicklung von semantischen Formen, die in der Lebenswelt freier gehandhabt und daher in eine Gesellschaft mit höherer struktureller Komplexität besser eingepaßt werden können. Der Begriff des Symbolischen muß hier freilich streng verstanden und nicht etwa mit dem Begriff des Zeichens verwechselt werden. Er bezeichnet die Form für die Einheit der Differenz, und zwar speziell für die Einheit der Differenz von vertraut und unvertraut. Eine zeichentheoretische Interpretation, so als sei das Vertraute ein Zeichen für Unvertrautes, ist immer schon ein Derivat, das einerseits zu weit geht, da es viele nichtsymbolische Zeichen gibt, und andererseits das eigentliche Problem des re-entry aus dem Auge verliert. Symbole präsentieren die Einheit der Differenz von Vertrautem und Unvertrautem im Vertrauen. Sie sind Formen, die für speziell diese Funktion entwickelt sind, und sie verschlüsseln die Form der Selbstreferenz der Unterscheidung in der Selbstreferenz der Form.

Auch das Symbol muß um seiner Funktion willen eine unbestreitbare Realität besitzen und kann daher nicht die Beliebigkeit eines konventionellen Zeichens annehmen. Der Gegenbegriff zum Symbolischen ist also nicht etwa die (bezeichnete) Realität, sondern das Diabolische: der Verlust der Einheit der Differenz und das beliebige Durchmischen von Vertrautem mit Unvertrautem.

In diesen Funktionskontext gehören daher ferner die (zunächst ebenfalls vor-symbolischen) Rituale und Tabus. Auch sie markieren im Vertrauten – sie werden ja in bekannten Formen vollzogen und oft aus sehr pragmatischen Motiven „benutzt“ – die Grenze zum Unvertrauten. Im Unterschied zu Mythen enthalten sie jedoch, eben weil sie Verhalten regulieren bzw. verbieten, eine Formvorgabe für das Überschreiten der Grenze und daher ein Evolutionspotential. Man kann Fehler machen, kann herausfordern, kann in die Rituale und Tabus anderer Völker einbrechen oder ganz einfach den vorgekommenen Reproduktionsfehler wie eine Mutation stabilisieren, wenn er sich bewährt. Auch hier ist dann die Umformung in ein symbolisches Geschehen, das nur noch etwas bedeutet, Resultat einer weiterführenden Evolution. Das re-entry der Unterscheidung vertraut/unvertraut wird deproblematisiert und reproblematisiert gemäß dem Komplexitätszuwachs der Lebenswelt.

Diese Überlegungen wirken in dem Maße überzeugender, als sie in ältere Gesellschaftsformationen zurückreichen. Man kann zwar seit der Romantik ein erneuertes Interesse an Mythologie und Symbolik beobachten – aber dies ist offensichtlich ein reaktiver Vorgang, der sehr zu Unrecht den Eindruck erweckt, als sei die „Arbeit am Mythos“ ein durchgehendes, gleichbleibendes, nur sich wandelndes Geschehen. Die Unmittelbarkeit der Differenz von Vertrautem und Unvertrautem scheint verblaßt zu sein; das doch neugierige Abstandhalten scheint unnötig geworden zu sein; die darauf bezogene Terminologie – vom Geheimnis der Natur bis zum Monstrum (als unvertrauter Kombination von vertrauten Teilen) hat ihren Realitätsbezug verloren. Aber das kann doch wohl nicht heißen, daß die „Lebenswelt“ vergangen ist und daß es uns nicht mehr gegeben ist, in einer vertrauten Welt zu leben.

V.

In den Anfängen der gesellschaftlichen Evolution wird das ringsum vorherrschende Unvertraute auf Abstand gebracht – und macht eben dadurch Geschichte. In dieser Geschichte geht weder das Vertraute (und an ihm die Lebenswelt) noch das Unvertraute verloren. Auch die Unterscheidung wird nicht aufgegeben (so als ob man irgendwann von vorne beginnen könnte), aber sie wird durch andere Unterscheidungen zurückgedrängt. Das geschieht nicht einfach dadurch, daß der Bereich des Vertrauten weiter aufgespalten wird – etwa dadurch, daß man (vertraute) Männer und (vertraute) Frauen, alte und junge, verwandte und nichtverwandte unterscheidet. Dies

würde Involution²³, nicht Evolution bedeuten. Involution läuft, wie man besonders an der Elaboration von Verwandtschaftssystemen erkennen kann, immer mit; aber die ausschlaggebenden Transformationen des Gesellschaftssystems sind evolutiv.

Sie erzeugen Unterscheidungen aus Unterscheidungen, und zwar so, daß eine Kontextverschiebung stattfindet, die es ermöglicht, weitere Operationen primär an der neuen Unterscheidung zu orientieren, obwohl die ursprünglichere vorausgesetzt bleibt. So lösen sich zum Beispiel die Unterscheidungen wahr/unwahr oder Recht/Unrecht aus der Unterscheidung vertraut/unvertraut heraus, indem sie zugleich diese Unterscheidung reformulieren. Sowohl das Wahre als auch das Unwahre, sowohl das Recht als auch das Unrecht müssen jetzt als vertraut behandelt werden können. Das schließt es dann aber aus, die Unterscheidung von vertraut/unvertraut nach dem Muster nah/ fern zu praktizieren. Sie muß auf ein neues Niveau der Kompatibilität gebracht werden, etwa als Unterscheidung von immanent/transzendent in spezifisch religiöser Codierung.

Das ist nur möglich nach einem ersten „re-entry“ der Unterscheidung in das Unterschiedene. Dann (und nur dann) kann man nämlich einen „Rejektionswert“ suchen, der die Ausgangsunterscheidung nicht beseitigt, wohl aber eine Position markiert, für die es zwar auf das Vertraute oder auf das Unvertraute ankommen kann, nicht aber auf diesen Unterschied.²⁴ Gotthard Günther nennt eine solche Operation „Transjunktion“ und zeigt, daß sie zum Aufbau eines polykontexturalen Systems führt, das nicht mehr mit einer nur zweiwertigen Logik beschrieben werden kann.²⁵ Die in die Unterscheidung wiedereingeführte Unterscheidung wird dabei umgetauscht in eine neue Unterscheidung, der ihrerseits das gleiche widerfahren kann. Von Umtausch muß man deshalb sprechen, weil die neue Unterscheidung nicht einfach an die Stelle der alten tritt, sondern diese (ebenso wie die neue) gezwungen wird, einen Zustand anzunehmen, der nur dreiwertig beschrieben werden kann. Die Transjunktion operiert zugleich innerhalb und außerhalb der jeweils zweiwertigen Codes. Nur so kann sie Evolution bewirken. Oder, um anhand unseres Problems zu argumentieren: Wenn die Unterscheidung vertraut/unvertraut die Unterscheidung wahr/unwahr aus sich entläßt, kann sie nicht länger ignorieren, daß sie in bezug auf diese Unterscheidung einen Rejektionswert aufnehmen muß, der sie aber nicht hindert, gleichwohl Vertrautes und Unvertrautes zu unterscheiden; so wie umgekehrt in einem nun logisch begriffenen Wahrheitscode ein dritter Wert der Unbestimmtheit mitfungieren muß, der repräsentiert, daß diese Unterscheidung nicht auf das Unvertraute (als Negativbedingung des Vertrauten) angewandt werden kann.

Wenn es auf dieser Basis (neben vielen anderen Unterscheidungen) zu streng binären Codierungen kommt, heißt dies zugleich, daß in keinem dieser Codes das beantwortet werden kann, was für die ontologische Metaphysik die Frage nach dem

Sein gewesen war. Aber es gibt auch kein Zurück zu vorausliegenden Unterscheidungen, es sei denn mit so blassen Vorstellungen wie der Seinsanalogie oder mit dem durchgehaltenen Mythos der Schöpfung. Nicht erst die galileische Physik, wie Husserl meinte, sondern schon die ontologische Metaphysik hatte den Zugang zur Lebenswelt verloren, und zwar aus Gründen der logischen Codierung; denn schon für die Ontologie war ein Rückgriff über das Sein (das nicht nicht ist) hinaus auf die davorliegende Unterscheidung von vertraut und unvertraut undenkbar geworden.

Binäre Codierungen, die Universalität, das heißt weltweite Anwendbarkeit zu erreichen suchen, finden deshalb dafür keinen (Seins-)Grund.²⁶ Was sie finden können, ist nur die Paradoxie, die sich ergibt, wenn sie auf alles, also auch auf sich selbst angewandt werden wollen. Was als Begründung möglich ist, kann folglich nichts anderes sein als eine Selbstentparadoxierung codierter Operationen; und auch das führt zur Polykontextualität, da diese Selbstentparadoxierung im Anwendungsbereich des Codes selbst zwar verdunkelt werden kann (zum Beispiel durch die Verbote einer Mehrebenentheorie oder durch das Mysterium der Erzeugung von Recht durch Gewalt), genau dies aber von anderen Kontexten aus (zum Beispiel vom Kontext unserer augenblicklichen Argumentation aus) beobachtet und funktional beschrieben werden kann.

Die Lebensweltdifferenz von vertraut/unvertraut ist und bleibt die älteste, urtümlichste, primordiale Differenz, weil sie an jeder eingeführten Unterscheidung kondensiert. Theologie, Metaphysik, Logik kommen hinzu, und weiterhin die technisch ausgereiften Codes der modernen Funktionssysteme wie (wissenschaftlich geprüfte) Wahrheit, Geld, positives Recht oder der politische Code von Regierung und Opposition. An allen Unterscheidungen kondensieren Lebenswelten. Wer würde dies für Laboratorien, Börsen, Gerichtshöfe oder Parlamente bestreiten? Zugleich können von daher immer die „Theorien“ aufgerollt werden, mit denen man vertraut hantiert.²⁷ Die Evolution von Polykontextualität anhand von Unterscheidungen, die sich nicht mehr einer logischen Hierarchie einfügen und auch die Illusion nicht mehr zulassen, daß dies im Prinzip möglich sein müsse, bedeutet dann aber auch, daß ein Rückgriff auf „die“ Unterscheidung von vertraut/unvertraut, so als ob dies eine und eine fundierende sei, nicht mehr möglich ist – so wenig wie ein Rückgang auf Derridas „Urschrift“.

Selbstverständlich ist mit diesen knappen Überlegungen keine Evolutionstheorie formuliert. Wir haben gar nicht versucht, die Frage zu stellen, wie ein Aufbau solcher wenn nicht sogar notwendig ist. Es geht zunächst nur um eine von vielen Vorfragen einer Evolutionstheorie, nämlich um die Frage, in bezug auf was eigentlich Evolution zu erklären ist; und der Beitrag zu dieser Frage lautet hier: daß es um Evolution polykontexturaler Komplexität geht.

Auch wenn man evolutionstheoretische Fragen im strikten Sinne ausklammert, drängt sich jedoch ein Gesichtspunkt mit hoher Evidenz auf. Man kann sehr leicht sehen, daß in diesem Prozeß die Evolution von Schrift (und dann nochmals die Evolution des Buchdrucks) ausschlaggebende Bedeutung gehabt haben muß. Denn Schrift ist geradezu prädestiniert zur Verflüssigung der Unterscheidung von vertraut und unvertraut. In gewissem Sinne ist alles Aufgeschriebene vertraut als fixiert in vertrauten Formen in einer vertrauten Welt. Es ist lesbar und als lesbar erkennbar mit hoher Auffälligkeit und Eindeutigkeit. Andererseits ist niemand mit allem Geschriebenen vertraut. Schrift ist geradezu der institutionalisierte Rejektionswert für die Unterscheidung vertraut/unvertraut, und Schreiben ist diejenige transjunktionale Operation, die zwar ständig Vertrautes und Unvertrautes produziert, aber in ihren Zielen und Resultaten nicht durch diese Unterscheidung beschrieben werden kann, sondern andere Codierungen erfordert. So gesehen, ist es kein Zufall, daß die großen disjunktiven, auf Widerspruchsfreiheit angelegten Codes wie wahr/unwahr oder Recht/Unrecht nach der Erfindung des Alphabets und, wie man wohl zeigen könnte, aufgrund der Erfindung des Alphabets entstanden sind.²⁸ Das aufgeschriebene Gedankengut kann (anders als das in mündlichen Kulturen erinnerte) nicht mehr durch die Unterscheidung von vertraut/unvertraut abgegrenzt werden, ohne daß die Frage aufkäme: für wen, für welche Kontexte, für welche Systeme. Deshalb werden, sobald Schrift eingeübt ist, andere Leitdifferenzen erforderlich, die es ermöglichen, Aufzuschreibendes dem einen oder dem anderen ihrer Werte zuzuordnen.

VI.

Die Lebenswelt kann nicht verschwinden, die „form of condensation“ stellt sie immer wieder her. Jede in Gebrauch genommene, zur Bezeichnung verwendete, die Bezeichnung erneuert sie. Jede Unterscheidung, auch die abstrakteste (!). Auch die Mathematik etabliert sich in der Lebenswelt – wenn es ihr nur gelingt, die Eins zu konstituieren, dem Unvertrauten und unvertraut Bleibenden damit eine Form zu geben, die einen vertrauten Umgang mit Zahlen ermöglicht. Das Konkrete kann vertraut, das Abstrakte unvertraut sein, wahrscheinlicher ist jedoch der genau umgekehrte Fall.

Dieser Begriff von Lebenswelt läßt ein Motiv fallen, das mit ihm seit Husserl verbunden war und das auch Habermas aufgenommen hat: das Motiv der Kritik. Für Husserl war Lebensweltanalyse zugleich radikale Kritik des Unvermögens der modernen Wissenschaften, zu den originär sinnstiftenden Leistungen des Subjekts Zugang zu finden. Für Habermas ist Lebenswelt das leidvolle Opfer moderner Systemtechnik. Schon die Unvereinbarkeit dieser Ansätze läßt die Frage aufkommen, ob es sich bei der Gedankenverbindung von Lebenswelt und Kritik nicht um eine oberflächliche Assoziation, allenfalls um eine tiefsitzende (aber dann erklärungsbedürftige) Zivilisa-

tionsneurose handelt. Es ist unmöglich, einen Lebensweltbegriff zu finden, der Mathematik, neuzeitliche Wissenschaft oder Systeme wie Wirtschaft oder Politik ausschließt (so als ob diese weder Boden noch Horizont hätten). Festzuhalten ist gewiß die Unterscheidung von vertraut/unvertraut. Aber welchen Sinn hätte es, vom Vertrauten ausgehend das Unvertraute zu kritisieren?

Was wir damit zurückweisen, ist die Zuordnung von Kritik zu einer Seite einer Unterscheidung, auf deren anderer Seite wir die Lebenswelt finden. Die Unterscheidung vertraut/kritisierbar spannt allzu Heterogenes in eine Opposition, und sie postuliert auch eine falsche wechselseitige Exklusivität.²⁹ Kein Lebensweltbereich ist unkritisierbar, so wenig wie Kritik lebensweltlos operieren könnte. Dies Zurückweisen einer unzulänglichen Ausgangsbegrifflichkeit ist Voraussetzung dafür, daß man den Lebensweltbegriff für eine Analyse der modernen Gesellschaft verwendet. Denn erst dann kann man fragen, wie eigentlich in der modernen Gesellschaft über die Unterscheidung vertraut/unvertraut verfügt wird.³⁰

Hier könnten Analysen anschließen, die die Folgen der Schrift und ihrer enormen Diversifikation von vertrautem und unvertrautem Sinnmaterial nachzeichnen. Vermutlich wird das Unvertraute dadurch in einem für ältere Gesellschaften nicht möglichen Maße in die Gesellschaft eingeschlossen. Im Normalfalle wird jeder von uns davon ausgehen, daß das, was ihm unvertraut ist, anderen vertraut sein könnte. Das heißt dann zugleich, daß die Schrift Probleme der Kommunikation nicht nur löst, sondern in riesigem Ausmaße auch erzeugt. Das jeweils Unvertraute ist als vertraut vorhanden, es muß nur über Kommunikation erreicht werden können, und dazu ist man mehr und mehr auf Organisation angewiesen. Die Schrift besorgt so gleichsam das re-entry der Differenz von vertraut/unvertraut in das Vertraute, und die Folgeprobleme werden zu Organisationsproblemen. Und da jeder sich nur mit minimalen Bruchteilen des Vertrauten vertraut machen kann, verliert das gänzlich Unvertraute seine alte Bedeutung. Erst wenn man alles wüßte, was gewußt ist, wäre man wieder in der Situation dessen, der sich dem Unvertrauten unmittelbar ausgesetzt weiß.

Allerdings bezieht dieser Effekt sich nur auf schriftlich fixierten Sinn. Daneben ist in der jeweils eigenen Lebenswelt durchaus unmittelbar Unvertrautes zugänglich als etwas, von dem man sicher weiß, daß es nicht aufgeschrieben sein kann. Das gilt vor allem für zukünftige Ereignisse. Die Unterscheidung vertraut/unvertraut erhält dadurch einen primär temporalen Sinn. Sie fällt mehr oder weniger mit der Differenz von Gegenwart und Zukunft zusammen. Das hat strukturelle Gründe, die Auswirkungen auf die Temporalstruktur komplexer Gesellschaften haben und unter Stichworten wie „offene Zukunft“, zunehmende „Beschleunigung“ oder auch Näherücken der Zukunftsschwelle, jenseits derer die Geschehnisse unberechenbar werden, oft behandelt worden sind.³¹ Weniger breit diskutiert ist der Umstand, daß bei zuneh-

mend organisierter Komplexität zugleich die überraschenden Koinzidenzen, Vorfälle, Unfälle, kurz die Effekte des nur situativen Zusammentreffens nicht systemisch koordinierter Ursachen zunehmen.³² Insgesamt wächst dadurch der Eindruck, künftigen Risiken ausgesetzt zu sein, so daß sich über die Zukunft ein Schleier des Unvertrautseins legt. Auch früher gab es natürlich eine offene Zukunft (man erinnere sich nur an die weitläufige Diskussion über künftige Kontingenzen im Anschluß an die Interpretation 9); aber die gegenwärtigen Mittel, mit einer offenen Zukunft umzugehen, hatten mehr Gewicht und lagen im Bereich moralischer Disposition. Sie wurden teils unter dem Begriff der prudentia abgehandelt, teils in kirchlichen Ermahnungen vorgetragen, die künftigen Himmelsfreuden nicht durch die Freuden des Fleisches in der Gegenwart zu verspielen. Dabei stand mehr oder weniger deutlich vor Augen, um was es ging. Man dachte an strukturierte Optionen im Verfügungsbereich der Selbstkontrolle; und in dem Maße, als die Ereignisse der Welt sich als zu stürmisch erwiesen, blieb immer noch die stoische Unerschütterlichkeit mit einem ganzen Satz von Adelstugenden als Rezept.

Die gesellschaftsstrukturellen Ausgangspunkte für die Plausibilität einer solchen Disposition über die Lebenswelt haben sich inzwischen radikal geändert. Die Kontinuitätslinien, die man aus der Vergangenheit in die Zukunft ziehen könnte, brechen nach kurzer Zeit. Von der Einzelperson her gesehen, wird die Zukunft zu einer doppelkontingenten Karriere – doppelkontingent im Sinne einer Abhängigkeit von einem Zusammentreffen von Selbstselektion und Fremdselektion bei jeder Positionsveränderung. Erst recht sind die Umstände des Lebens durch ökonomische und politische Konjunkturen, durch wissenschaftlich-technische Innovationen, durch unvorhersehbare Schwellen in der Veränderung ökologischer Variabler und heute auch durch Zunahme von Gewalttätigkeit im Nahbereich der Lebenswelt bestimmt. Durch die modernen Massenmedien wird der Eindruck, daß dies so sei, verbreitet und generalisiert, so daß er auch dort lebensweltwirksam wird, wo entsprechende Erfahrungen gar nicht vorliegen. Solche Veränderungen kulminieren in einer öffentlich für sich selbst werbenden Rhetorik der Angst, die suggeriert, man sei geradezu verpflichtet, mit Besorgnis in die Zukunft zu blicken. Ältere Gesellschaften hatten versucht, Angstausdruck moralisch zu unterdrücken als Zeichen von Schwäche und mangelndem Mut; heute wird dagegen geradezu erwartet, daß derjenige, der Verantwortung fühlt, auch Angst zeigt.³³

Eine Theorie der Moral, eine Ethik, die auf diese gesellschaftliche Situation passen würde, ist noch nicht entwickelt. Einstweilen erkennt man nur den unbestrittenen (und schwer bestreitbaren) Anspruch auf angstfreies Leben. Dabei gilt als Angst jeweils das, wovon jemand behauptet, er empfinde es als Angst. Die Freigabe des Ausdrucks von Angst fördert zugleich die Souveränität des Individuums in der Au-

thentifikation von Angst. Denn wenn jemand sagt, er habe Angst, kann man ihm nicht gut entgegen halten, er irre sich. Angst steht somit in kriterienloser Geltung. Sie besetzt als Modalität der Zukunft die Position des Apriori. Von der klassischen Ethik her gesehen ist dies eine ganz neuartige und gesellschaftlich hochproblematische Situation: Dies gilt umso mehr, als sie das uralte Prinzip der Reziprozität ausklinkt. In bezug auf Gefahren und Risiken gilt, wie die empirische Forschung zeigt, eine Art „double standard“. Man ist relativ unempfindlich (oder auch: nicht wahrnehmungsbereit) in bezug auf Risiken, die man selbst auf sich nimmt; dagegen hochempfindlich und alarmiert bei Risiken, die einem durch andere zugemutet werden.³⁴ Man ruiniert seine Gesundheit durch falsche Ernährung und Rauschmittel und adressiert seine Ängste an die Lebensmittelchemie.

Sachverhalte dieser Art liegen derzeit noch ganz außerhalb der – sei es phänomenologischen, sei es „kritischen“ Lebenswelt-Thematik. Sie berühren sie jedoch unmittelbar. Denn wenn es bei diesem Thema um die Unterscheidung von vertraut und unvertraut geht, müßte man zur Kenntnis nehmen, in welchen Formen das Unvertraute das Leben in seinem vertrauten Kontext bedrängt, und zwar auch und gerade dann, wenn das Unvertraute in unvertrauten Formen auftritt. Das heißt dann in der hier gewählten Theoriesprache, daß die alten Formen des „re-entry“ der Unterscheidung in das Unterschiedene nicht mehr funktionieren. Es heißt: daß die Schrift als Kulturform dieses „re-entry“ ihre Grenzen erreicht, weil sie nicht in der Lage ist, die Zukunft zu schreiben. Es heißt, daß wir alltäglich in einer Risikogesellschaft leben, die in einem diffusen Sinne Angst vor sich selber erzeugt.

VII.

Für die Phänomenologie ist Lebenswelt Gegenstand einer Beschreibung. Da das Beschriebene komplex ist, muß die Beschreibung abstrahieren, muß zum Beispiel die Typen übernehmen, mit denen die alltägliche Orientierung selbst sich am Anwesenden Abwesendes mitveranschaulicht.³⁵ Als Beschreibung der Lebenswelt ist die Beschreibung zwar subjektiv, reflektiert dies aber nicht. Mit der Reflexion auf das, was die Beschreibungen, das Beschreibende, die Beschreibenden „sind“, beginnt für Husserl der Weg der transzendentalen Phänomenologie.³⁶ Diese versteht sich als strenge Wissenschaft, indem sie in der Beschreibung der Beschreibung das zu entdecken hofft, was nämlich sich zeigt, nämlich für das Subjekt evident ist. Die Beschreibung der Beschreibung hebt vom „Boden“ der Lebenswelt ab,³⁷ vergegenständlicht, was vorher Voraussetzung war, und bringt dadurch das Mitfungieren von Boden/Horizont in allen Operationen des Bewußtseins für dieses selbst zur Evidenz. Das Ergebnis könnte dann (mit einer über Husserl hinausgehenden Formulierung) lauten: gäbe es diese Konstitution von Sinn nicht, würde das Subjekt sie erfinden.

Was ist davon zu halten?

Sieht man sich zunächst die Epoché genauer an, die in die transzendente Einstellung führt, in der die Lebenswelt zum Thema wird, findet man die Beschreibung des Verfahrens als Ausklammerung der Seinsfrage. Das kann interpretiert werden als Ausschaltung des „harten“ ontologisierten Codes von Sein oder Nichtsein mit *tertium non datur*. Diese Neutralisierung der Ontologie läßt sich mit Merleau-Ponty als Kritik einer Idealisierung auffassen.³⁸ Das heißt sie fällt mit unter das Verdikt, das Husserl gegen die neuzeitlich-wissenschaftlichen Idealisierungen ausspricht. Die transzendente Reduktion ist selbst schon Vollzug der Kritik, die sie erst ermöglichen soll. Die transzendente Reduktion führt mithin nicht zu einer neuartigen Einstellung des Subjekts (deren Intersubjektivität und Lebensweltlichkeit dann unlösbare Schwierigkeiten bereiten muß). Sie ist nichts anderes als die Einsicht, daß es nicht ausreicht, die Welt mit einem einfachen zweipositionalen Schematismus zu beschreiben und dann auf der Seinsseite metaphysisch zu verabsolutieren.

In seiner Auseinandersetzung mit Sartre hat Merleau-Ponty die Kritik des Sein/Nichtsein-Schematismus so weit getrieben, daß Konvergenzen mit der polykontextualen Logik Gotthard Günthers, also mit Theorieentwicklungen in der Kybernetik, sich aufdrängen.³⁹ Damit ist nicht nur eine objektive, sondern auch eine subjektive Metaphysik auf traditionellen Grundlagen aufgegeben. Weder postuliert das Subjekt eine an sich seiende Welt, indem es sich selbst auf kantische Funktionen reduziert; noch findet es in sich selbst ein unbedingtes Sein. Nur die Reflexion auf das operative Fungieren in der subjektrelativen, horizonthaften Lebenswelt bleibt. Genau diese Reflexion wird aber bei Husserl noch durch das Subjekt an der eigenen Evidenz-erfahrung bestätigt und dadurch zum Stillstand gebracht. Wie die Welt als Horizont für Husserl immer schon Akt-Korrelat und nur Aktkorrelat gewesen war, so sagt der später hinzugefügte Begriff der Lebenswelt zusätzlich, daß auch das reflektierende Subjekt sich selbst nur als in-der-Lebenswelt-fungierend reflektieren kann (was unter anderem dem Leib seine bekannte Prominenz in der Spätphilosophie Husserls verleiht).

Husserl stoppt also den ins Infinite laufenden Regreß des Beschreibens von Beschreibungen von Beschreibungen mit Hilfe des Subjektbegriffs. Diese Lösung scheidet bereits an der kaum bestreitbaren Tatsache einer Pluralität bewußter Systeme, die sich wechselseitig beobachten und beschreiben können. Sie wird heute kaum noch vertreten. Aber was tritt, wenn man die Theorieentwicklung bis hierhin einmal ernsthaft mitvollzieht, an ihre Stelle?

Das gängige Angebot *benennt* lediglich diesen Punkt des Scheiterns, ersetzt das Subjekt durch Intersubjektivität, Sozialapriori, Sprachgemeinschaft und fügt die Lebenswelt dem wieder hinzu. Damit wird der entscheidende Schritt der Epoché, die

Intention auf Beschreibung der Beschreibung, ersatzlos eliminiert bzw. ersetzt durch die blasse These der in aller Thematisierung unthematisch vorausgesetzten „Hintergrundüberzeugungen“. Was man von Husserl übernimmt, ist nichts weiter als die fragwürdige Mischung der Metaphern Boden und Horizont.

In der weitläufigen Diskussion über Intersubjektivität ist ein zweiter Punkt ganz unbeachtet geblieben, der ebenfalls innerhalb der transzendentalen Phänomenologie zu unlösbaren Schwierigkeiten führt. Der Philosoph, der die Epoché vollzieht und damit vom Boden der Lebenswelt abzuheben meint, findet sich auf diesem Boden wieder. Er selbst muß schon existieren, um die Lebenswelt unter Ausklammerung der Frage betrachten zu können, ob sie existiert oder nicht.⁴⁰ Er vollzieht einen jener „strange loops“,⁴¹ um sich dort hinzubegeben, von wo er ausgegangen war. Oder fast schon soziologisch: „Philosophie, Wissenschaft, ist der Titel für eine spezielle Klasse von Kulturgebildeten“.⁴² Wo bleibt in diesem saltum perpetuum das Subjekt? Oder anders: welche Form von Erkenntnis kann sich in einem solchen Zirkel gewinnen und festhalten lassen? Den schrecklichen Mißgriff des späten Husserl, den Ausweg in einem apriori angesetzten Vernunfttelos der europäischen Geschichte zu suchen, verschweigt man besser.⁴³ Eine derart objektivierte historische Asymmetrie ist allzu offensichtlich nur eine Flucht aus dem Zirkel. Auch liegt auf der Hand, daß es nicht weiterhilft, wenn man nicht den Philosophen allein, sondern eine ganze Sprachgemeinschaft in dieser Weise rotieren läßt. „Wir können“, um eine Antwort ganz anderer Provenienz zu zitieren,⁴⁴ „daher höchstens sagen, daß der Beobachter durch seine Interaktionen (auch mit Hilfe von Instrumenten) eine Beschreibung des Realitätsbereichs erzeugt und daß der Beobachter ein System von Systemen (ein System des Konsenses) beschreiben kann, das zur Entstehung von Systemen führt, die beschreiben können: also zu Beobachtern. Daraus folgt, daß aufgrund der Geschlossenheit des Bereichs der Beschreibung der Beobachter die folgende ontologische Aussage machen kann: die Logik jeder Beschreibung ist isomorph der Logik des Operierens des beschreibenden Systems ... wir erzeugen daher buchstäblich die Welt, in der wir leben, indem wir sie leben.“

Nimmt man die Radikalität des Husserlschen Fragens nach wie vor ernst, kann das Scheitern der Stoppregel Subjekt doch nur heißen, daß das Beschreiben des Beschreibens des Beschreibens als endlos rekursiver Prozeß begriffen werden muß. Damit erreicht man den Anschluß an das Diskussionsniveau der modernen Logik und Kybernetik selbstreferentieller Systeme. Erkenntnis ist nun nichts weiter als Berechnen von Berechnungen von Berechnungen in irgendwelchen Systemen, also in der Schreibweise Heinz von Foersters *computations of*⁴⁵. Es kann sein, daß ein System, das sich auf diese Weise von den Anfangsbedingungen seines Berechnens löst, über rekursives Prozessieren zu stabilen Strukturen und Verhaltensweisen kommt (Eigenvalues,

Eigenbehaviours),⁴⁶ und es kann sein, daß Systeme, denen dies gelingt in der Evolution prämiert werden. Das gilt für lebende Systeme aller Art, besonders natürlich für neurophysiologische Systeme, aber auch für bewußte Systeme und für soziale Systeme. Wer immer auf dieser Basis „cognitive science“ betreibt, wird eben diese Erkenntnis auch auf sich selbst anwenden müssen oder er zeigt daß er seine eigene Theorie nicht verstanden hat.

Diese kybernetisch-systemtheoretische Wende lenkt nun die Aufmerksamkeit auf die Operation, die als Ereignis Beobachten heißt und als Kondensieren eines Resultats Beschreiben. Systemtheoretisch gesehen ist diese Operation nur möglich als Element eines Systems, das die Elemente, aus denen es besteht, durch das Netzwerk der Elemente, aus denen es besteht, produziert und reproduziert. Aufgrund eines Vorschlages von Maturana nennt man diese Systeme heute „autopoietische“ Systeme.⁴⁷ Nur autopoietische Systeme können beobachten.⁴⁸

Alles Beobachten erfordert jedoch eine Unterscheidung, mit deren Hilfe man etwas bezeichnen kann. Die Logik der Bildung von Form durch unterscheidendes Bezeichnen liefert der Selbstreferenzkybernetik, der Theorie autopoietischer Systeme, der Theorie rekursiver Funktionen des Beschreibens von Beschreibungen, dem epistemologischen Konstruktivismus und ähnlichen, heute konvergierenden Bemühungen den Begriff der Beobachtung.⁴⁹ Anders als es Husserl intendierte, führt die Lebensweltfrage deshalb nicht auf einen „Einheitsgrund“ zurück, sondern auf die Frage, welche Unterscheidung die Lebenswelt konstituiert.⁵⁰ Eine Beobachtung kann jederzeit (muß aber auch) mit einer Unterscheidung anfangen. Der Leser wird deshalb gebeten, diesen abstrakten Begriff der Beobachtung von der transzendental-phänomenologischen Reduktion zu unterscheiden und die Lektüre des hier vorgelegten Textes unter III. zu beginnen.

Anmerkungen

1 Oft notiert. Siehe z.B. Z. Bauman, „On the Philosophical Status of Ethnomethodology“, *Social Review* 21 (1973), S. 5-23. Aber auch bestritten. Siehe z.B. Richard Grathoff, „Alltag und Lebenswelt als Gegenstand der phänomenologischen Sozialtheorie“, in: Kurt Hammerich/Michael Klein (Hrsg.), *Materialien zur Soziologie des Alltags*, Sonderheft 20 der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen 1978, S. 67-85 (76).

2 Siehe nur Wilfried Lippitz, „Lebenswelt“ oder die Rehabilitierung vorwissenschaftlicher Erfahrung: Ansätze eines phänomenologisch begründeten anthropologischen und sozialwissenschaftlichen Denkens in der Erziehungswissenschaft, Weinheim 1980.

3 vgl. nur: *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1948, §§ 7-9. Siehe auch, Husserl folgend, Ludwig Landgrebe, „Welt als phänomenologisches Problem“, in ders., *Der Weg der Phänomenologie: Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh 1963, S. 41-62 (44): „Welt ist der umfassende Glaubensboden der Gesamthorizont, in den sich jede Einzelsetzung einfügt.“ Die Metaphern-Konfusion hat sich schließlich so eingebürgert, daß sie in Husserl-Texte auch dort hineingelesen wird, wo sie gar nicht steht – so etwa bei Iso Kern, „Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales

- Wahrheits- und Seinsproblem“, in: Elisabeth Ströker (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt 1979, S. 68-78 (74) mit Hinweis auf Husserliana VI, S. 141.
- 4 Oder zurückgeworfen auf den Begriff eines Sammeluriums (alteuropäisch: congregatio corporum). Und dann kann man getrost formulieren: „Diese Welt besteht aus...“ – so z.B. Alfred Schütz, *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt 1971, S. 180.
- 5 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd I, Husserliana Bd 111, Den Haag 1950, S. 52 (Hervorhebungen durch Husserl).
- 6 Vgl. insb. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris 1967; dt. Übers.: Die Stimme und das Phänomen, Frankfurt am Main 1979.
- 7 Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1981.
- 8 Ebd., Bd 2, S. 191. Hervorhebung durch Habermas. Mir erschiene dagegen, wie aus dem Text oben hervorgeht, die Formulierung „gemeinsam als garantiert unterstellt“ als hervorhebenswert und begründungsbedürftig.
- 9 Wenn man will, kann man hier auch alte kosmologische Emanationshierarchien wiedererkennen: A erzeugt A und B, das Chaos erzeugt Ordnung und Streit; der gute Gott erzeugt Gutes und Böses; die gute Natur des Menschen gute und böse Menschen (Rousseau), das Ich ein Ich und ein Nicht-Ich (Fichte); die Familie Korporation und Familie (Durkheim) usw.
- 10 Siehe auch die eindringliche Kritik von Ulf Matthiesen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des Kommunikativen Handelns*, München o.J. (1983), die jedoch selbst die Metaphern Konfusion Horizont/Boden übernimmt und deshalb nur zu dem Ergebnis kommt, daß Habermas die Möglichkeiten sozialphänomenologischer Analyse der Lebenswelt verkürzt darstellt und von seiner Position aus nicht angemessen auswerten kann. Zu Habermas ferner Bernhard Waldenfels, *Rationalisierung der Lebenswelt – ein Projekt*, in ders., *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main 1985, S. 94-119.
- 11 Vgl. dazu Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1984, S. 112 ff.
- 12 So Gotthard Günther, „Life as Poly-Contextuality“, in ders., *Beiträge zur Grundlegung einer operationfähigen Dialektik*, Bd 2, Hamburg 1979, S. 283-306.
- 13 Vgl. auch L. Löfgren, „Complexity Descriptions of Systems: A Foundational Study“, *International Journal of General Systems* 3 (1977), S. 197-214.
- 14 Siehe Edmund Husserl, op.cit. 1948, , mit dem bezeichnenden, aber irreführenden Untertitel: Untersuchungen zur Genealogie der Logik.
- 15 Wir benutzen hier und im folgenden den abstrakten Ausdruck Operation, um offen zu lassen, ob es sich um eine gedankliche Operation eines Bewußtseins (Husserls Intention) handelt oder um eine kommunikative Operation eines sozialen Systems. Beides ist einbegriffen; aber wir vermeiden, im Unterschied zur Theorielage in der Phänomenologie, die Reduktion sozialer Phänomene auf Akte des Bewußtseins.
- 16 Siehe *Laxus of Form*, 2. Aufl., London 1971. Wir werden freilich dieser Theorie nicht in ihrer eigenen Richtung auf eine Begründung von Logik und Algebra mit Einbau selbstreferentieller Momente folgen, sondern nach dem Mitvollzug der ersten Schritte abzweigen. Wir legen dennoch auf die Verwandtschaft wert – und sei es nur, um sie gelegentlich ausnutzen zu können.
- 17 Auch ethnologische Forschung bestätigt nachhaltig diese Annahme einer ursprünglichen Asymmetrie. Vgl. das von Rodney Needham (Hrsg.), *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago 1973, zusammengestellte Material.
- 18 Ebd., S.5.
- 19 Vgl. dazu auch die sehr viel stärker auf die ereignishaft Temporalität der Operationen achtenden, ebenfalls mit der Vorstellung von Kondensation gearbeiteten Analysen von Jürgen Markowitz, *Verhalten im Systemkontext: Zum Begriff des soziologischen Epigramms*, Habilitationsschrift Bielefeld 1985.
- 20 Eine Theorieentscheidung von sehr weittragender Bedeutung. Sie läßt in diesen Anfangsoperationen noch keine Selbstreferenz zu. Vgl. dazu auch die von Francisco J. Varela, „A Calculus for Self-Reference“, *International Journal of General Systems* 2 (1975), S. 5-24, vorgeschlagene Erweiterung.
- 21 Vgl. T. S. Eliot, *Four Quartets*, 13. Druck London 1968, S. 43.

- 22 Die damit verbundenen (wenngleich minimalen) Konsistenzanforderungen einer Situationen übergreifenden Einheit des Nacheinander sind ihrerseits bereits eine evolutionäre Errungenschaft. Es muß Vorformen von Mythologie gegeben haben, die nur Situationen bzw. situative Konstellationen dualisieren. Vgl. zur speziell ägyptischen Entwicklung, an der sich dies noch aufzeigen läßt. Jan Assmann, *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984, insb. S. 117 ff., 135 ff.
- 23 Involution im Sinne von Clifford Geertz, *Agricultural Involution: Process of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley 1963.
- 24 Bei genauerem Hinsehen ist Günthers Rejektionswert nichts anderes als eine verallgemeinerte Fassung von Husserls Epoché, die ihrerseits auf eine Ablehnung der Unterscheidung von wahr/ unwahr nach dem Urteil der objektiven Wissenschaften (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Bd VI, Den Haag 1954, S. 138) und sogar auf eine Ablehnung der Unterscheidung von Sein/Nichtsein nach dem Urteil der Ontologie hinauswill. So konnte denn auch nach Husserl eine „Ontologie der Lebenswelt“ (ebd., 176 f.), mit der die heutige Sozialphänomenologie sich gerne beschäftigt, kein letztes Forschungsziel sein.
- 25 Vgl. besonders die Studie: „Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations“, in: Gotthard Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, Bd I, Hamburg 1976, S. 249-328.
- 26 Wir wiederholen hier mit anderen Worten die Kritik der Prämisse einer „immer schon in Geltung befindlichen, immer schon einhellig akzeptierten“ Lebenswelt.
- 27 Siehe nur Karin Knorr-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis: Zur Anthropologie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main 1984.
- 28 Dies Argument ergänzt eine bereits reiche Literatur zu den Konsequenzen von Verschriftlichung und Alphabetisierung. Siehe nur Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass. 1963; ders., *The Greek Concept of Justice: From Its Shadows in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge, Mass. 1978; ders., *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences* Princeton 1982; Jack Goodyllan Watt, *The Consequences of Literacy, Comparative Studies in Society and History* 5 (1963), S. 304-345; Walter J. Ong, *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven 1967; ders., *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Ithaca 1977; Michael Giesecke, „Schriftsprache als Entwicklungsfaktor in Sprache und Begriffsgeschichte“, in: Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart 1979, S. 262-302; ders., „Volkssprache“ und „Verschriftlichung des Lebens“ im Spätmittelalter am Beispiel der Genese der gedruckten Fachprosa in Deutschland, in: Hans Ulrich Gumbrecht (Hrsg.), *Literatur in der Gesellschaft des Spätmittelalters*, Heidelberg 1980, S. 39-70; ders., „Überlegungen zur sozialen Funktion und zur Struktur handschriftlicher Rezepte im Mittelalter“, *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 51/52 (1983), S. 167-184; Christopher Small, *The Printed Word: An Instrument of Popularity*, Aberdeen 1982.
- 29 Diese Kritik mag als zu grob erscheinen, und in der Tat erfaßt sie die theorieentscheidende Weichenstellung nicht tief genug. Diese liegt vermutlich darin, daß bei Husserl wie bei Habermas der Ausgangspunkt nicht in der Unterscheidung vertraut/unvertraut liegt, sondern in der Unterscheidung Geltung/Nichtgeltung – sei es von originär subjektiven Evidenzen; sei es von Ansprüchen auf intersubjektive Anerkennung. In der hier formulierten Theorie ist dies jedoch eine spätmetaphysische Position, die zwar die Seinsfrage ablöst, aber ihrerseits nicht zur Rekonstruktion der originären Unterscheidung durchstößt, die mit jeder Unterscheidung kondensiert, eben: vertraut/unvertraut.
- 30 Fragestellungen des Typs „wie in dieser modernen Gesellschaft ...“ wird von Schülern der kritischen Schule gern ein „affirmatives“ Gesellschaftsverständnis vorgeworfen. Aber wer das nicht will, wird sich halt mit der Gesellschaft der alten Ägypter befassen müssen.
- 31 Allerdings zumeist nur auf der Ebene semantischer Analysen des neuzeitlichen Zeitbewußtseins. Siehe etwa: Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979; Niklas Luhmann, „Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe“, in ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd I, Frankfurt am Main 1980, S. 235- 300; aber auch Otthein Rammstedt, „Alltagsbewußtsein von Zeit“, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27 (1975), S. 47-63.

- 32 Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, Paris 1980, Bd 1, S. 337 f. spricht von „temps accidenté“. Vgl. auch in Richtung auf „Unfälle“: Charles Perrow, *Normal Accidents. Living with High Risk Technology*, New York 1984.
- 33 Eine genauere Analyse müsste hier eine im „Test Anxiety Research“ entwickelte Unterscheidung einbringen, nämlich die zwischen akuter Aufgeregtheit und Besorgnis (worry). Dazu eine Reihe von Beiträgen im *Jahrbuch Advances in Test Anxiety Research* (ab 1982); ferner etwa Ralf Schwarzer, „Worry and Emotionality as Separate Components“ in *Test Anxiety, International Review of Applied Psychology*, 33 (1984), S. 205-220.
- 34 Vgl. etwa William D. Rowe, *An Anatomy of Risk*, New York 1977; Paul Slovic/Baruch Fischhoff/Sarah Lichtenstein, „Facts and Fears: Understanding Perceived Risk“, in: Richard C. Schwing/ Walter A. Albers, Jr. (Ed.), *Societal Risk Assessment: How Safe is Safe Enough?*, New York 1980, S. 181-214 (196, 205 ff.).
- 35 Wenn man einmal anerkennt hat, wie sehr diese Typenübernahme sich von einer freihändigen wissenschaftlichen Begriffs- und Modellbildung unterscheidet, kann man sehr wohl zugestehen, daß auch diese Bindung an Typisierungen des Alltagslebens auf eine Abstraktion hinausläuft.
- 36 Siehe z.B. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Bd II*, Beilage XIII, Husserliana, Bd IV, Den Haag 1952, S. 375 f.
- 37 Von „entheben wir uns dieses Bodens“ spricht Husserl in den Cartesianischen Meditationen, Husserliana Bd I, Den Haag 1950, S. 72. Im Krisisbuch (Husserliana, Bd VI, S. 151 ff.) wird deutlich, daß damit eben diese Bodenhaftigkeit des Bodens (wie auch die Horizonthaftigkeit des Horizontes) als solche zum Gegenstand einer subjektiven Einstellung gemacht werden soll, wobei die Frage, was nun diese Einstellung „tragt“ bzw. mit Horizonten ausstattet, *als Frage ausgeklammert wird* (Époché).
- 38 „La formule: *l'etre est, le ne'ant n'est pas est une idealisation*“, heißt es bei Maurice Merleau Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, S. 120 f.
- 39 Und zwar bis in Formulierungen hinein. Man vergleiche z.B. „intersection“ bei Merleau-Ponty, op.cit. 1964, S. 116, und bei Gotthard Günther, op.cit. 1979, S. 289, 291 im gleichen Theoriekontext der pluralen Subjektivität; oder den Weltbegriff Merleau-Pontys mit dem Begriff der compound-contextuality bei Günther, op.cit. 1979, S. 290; Konvergenz nicht zuletzt auch in einem Begriff von Dialektik, der auf Differenz als Reflexionsanstoß in der Welt und nicht auf externe Beobachtung der Welt abstellt (Merleau-Ponty, op.cit. 1964, S. 122 ff. und Günther durchgehend).
- 40 Vgl. dazu mit Belegen zu den Einsichten Husserls selbst Karl Schumann, „Lebenswelt als Unterlage der Phänomenologie“, in: Ströker, op.cit. 1979, S. 79-91.
- 41 Die gerade für die „strenge“ Wissenschaft als unvermeidliche gelten müssen. Siehe nur Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Hassocks, Sussex UK 1979.
- 42 *Krisis* Vortragsfassung, Husserliana, Bd VI, S. 322.
- 43 Umso mehr, als man zweifeln kann, wieweit Husserl selbst diesem Gedanken ganz getraut hat; denn dies Apriori ist doch seinerseits wieder nur ein Postulat der in der Geschichte auftretenden phänomenologischen Philosophie. Im übrigen soll mit diesem Urteil über ein Vernunfttelos der Geschichte natürlich nicht bestritten sein, daß es möglich und aussichtsreich sein könnte, die Zirkularität im sinnstiftenden Subjekt und im Verhältnis von Wissenschaft und Lebenswelt in die Asymmetrie der Geschichte aufzulösen. Zahlreiche nachhusserlsche Entwicklungen in der Wissenschaftstheorie tendieren in diese Richtung.
- 44 Nämlich Humberto R. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Braunschweig 1982, S. 269.
- 45 *Observing Systems*, Seaside, Cal. 1981, S. 296.
- 46 Siehe Heinz von Foerster, op.cit. 1982, insb. S. 274 ff.
- 47 Ebd., 1982.
- 48 Hier, nämlich im Verhältnis autopoietischer Operation und Beobachtung liegen heute die wohl wichtigsten, ungeklärten Probleme der weiteren Theorieentwicklung.
- 49 Heinz von Foerster hat wohl als erster diese Zusammenhänge begriffen. Seine Rezension des Buches von Spencer Brown ist jedoch in einem Großhandelskatalog für Werkzeuge erschienen und deshalb der akade-

mischen Philosophie entgangen (*Whole Earth Catalog: Access to Tools*, Portola Institute, Palo Alto, Cal. 1969. Vgl. aber auch ders. und Richard Howe, *Introductory Comments to Francisco Varela's Calculus for Self-Reference*, International Journal for General Systems 2 (1975), S. 1-3).

50 In ähnlicher Richtung, Umgründung von Einheit auf Differenz und dadurch erreichbare Wissenschaftsnähe, argumentiert auch ders., „Die Abgründigkeit des Sinnes: Kritik an Husserls Idee der Grundlegung“, in: Ströker, op.cit. 1979, S. 124-143; neu gedruckt mit weiteren Beiträgen in gleicher Tendenz in: ders., op.cit.1985, S. 15-33.

aus: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP)*, Vol. 1986 LXXII/Heft 2.

Niklas Luhmann
Observing Re-entries

I.

Let me begin with a *captatio malevolentiae*. I enjoy the idea that the title of my lecture will not be understandable to you. And even if you know, by chance, the meaning of the words you will not immediately see their relation to the topic of this meeting: limits to rationality.

However, both notions, observing and re-entry, can be defined with sufficient rigor and with reference to ongoing research.¹ They do not present weak and un-analyzable generalizations. The problem is that their definitions refer to a paradoxical foundation.

Observing can be defined as an operation using a distinction for indicating one side of the distinction and not the other. This obviously is a self-implicating concept because the distinction between distinction and indication itself is a distinction. It implies observing the observer. It is a second order concept with the advantage – the tradition would say: disadvantage – of an infinite regress. Or circularity. Or of founding itself on the circularity of a self-reproducing system. But then, who is the observer, that is, the observing system? The observer excludes itself from what it observes. If it distinguishes an object it presupposes another side of this distinction, an unmarked space, and the observing system itself is part of this unmarked space. The observing cannot be observed – except by another observing operation. All observing needs this blind spot of self-exclusion. And this is also true if you go, following Heinz von Foerster², to the level of second order observation. If we turn to the notion of re-entry³ we will have the same problem. A distinction re-enters itself if it is copied into itself. It then reappears as part of its own space, as part of what it distinguishes. It is the same and not the same distinction, depending on the observing system that identifies or distinguishes the two levels of the re-entry. But this situation of choice forces the observing system (like the general in Clausewitz's war) to distinguish itself by self-reference. This means that it has to make a distinction regarding itself between self-reference and external reference. But this again leads to the question of how to observe the observing system in making this distinction.⁴

To warm up a little after this cold introduction I would like to give a classical example. In his *Politics* Aristotle says: „One has to observe the natural according to its natural condition and not according to its corrupted conditions.“⁵ So, nature re-enters itself as the distinction between the natural and the unnatural. A tradition which lasted

more than two thousand years has dissolved this paradox by introducing a *normative* notion of nature into a non-normative notion of nature.⁶ Fire will burn anyway but a nobleman does not necessarily behave like a nobleman. He has to be concerned about his nature.

Moreover, the antique theory of architecture and sculpture teaches that the distinction of form and deformation (distortion) has to re-enter the form to produce a perfect appearance.⁷

And another example: The old tradition of political thought presupposes the distinction between *oikos* and *polis*, between the economic concerns of the household and the political concerns of the city or the realm. This distinction also re-enters itself. Even a long time after the pernicious invention of taxes it was seen as a political obligation of the political man to support himself economically by his own household.⁸ And the whole matter of education in a noble house⁹ is at the same time a political obligation,¹⁰ including preventing wives from sneezing during pregnancy because this might disturb and corrupt the natural development of the baby. The same logical structure defines the old European notion of order. As created by God, order is a good thing. Without order the world could not exist. But within this order the distinction of good and bad reappears. God, says Augustine, does not particularly like bad things, *but he cares for the distinction*.¹¹

The same form of copying distinctions into themselves appears in modern thought, although in very different semantical contexts. To give one example: If the legal system of modern society proclaims freedom (excluding external constraints) and equality (excluding inequality) as principles, fundamental rights or values, it founds itself not on a fundamental norm but on a paradox. For then, *any* legal norm contradicts the principles, limits freedom, creates inequality. But this would amount to an indeterminable state of the system. Therefore, the distinctions re-enter themselves. Freedom excluding constraints becomes constrained freedom,¹² equality excluding inequality becomes controlled and justified inequality. The law is the sum total of deviations from its principles. Freedom and equality remain principles, rights or values, because this terminology hides the fundamental paradox; but its latent function is to fix the system at a level of universal contingency of all structures and operations. The law is contingent deviation from the law.

II.

Ever since Wittgenstein it has become fashionable to ask how the world can observe itself.¹³ This requires an observing system reproducing boundaries, severing itself from its environment. The observing system has to have (and to reproduce) the capacity to observe itself and its environment; i.e., to distinguish self-reference and exter-

nal reference. Observing requires (for an observer observing observing) a re-entry of the distinction of system and environment into the system. It rests on a foundation that can be observed as a paradox only. It requires in addition the capacity to draw further distinctions for indicating objects (symbols, concepts) as distinct from other parts of the world. And this again, if in turn observed, is based on the paradox of the sameness of the distinct. Observing, then, has to be observed as a merger of two paradoxes, as the multi-mega-paradox. Therefore, self-reference and having objects is in reality the same evolutionary universal; or in the language of Husserl: consciousness consists of intending phenomena.

These considerations lead to post-transcendental conclusions (and I say „post-transcendental“ to indicate the theoretical level of reflection). They suggests that observation (cognition *and* action) is founded on unobservable conditions. Any attempt to observe them is systematically discouraged by paradoxical results. The world can observe itself by withdrawing into the unobservable. Its unity cannot be distinguished except as the unmarked space required by any observation. It can observe itself by partly hiding itself.¹⁴ Hence, available structures of cognition and action cannot be logically derived from reason or principle. They require an unfolding of the paradox by („necessarily contingent“) identities. It is this latent function which provides the context for looking at the old European tradition in more general terms. My point is that the traditional notion of rationality had always presupposed a re-entry of a distinction into itself (into the distinguished space) and that it always has been necessary to veil and to conceal the paradox involved in this operation.

The humanistic tradition made the distinction between reason and will as that of different human capacities. This distinction prepared the way for two different forms of a re-entry of the primary distinction between being and non-being into itself, i.e., into the being.

In the special case of a human being equipped with reason and language the being could reason and talk about being and non-being – or as I would prefer to say: could observe itself. It could use Being and Nothingness as words and, with a further re-entry, distinguish between true and false statements regarding beings and non-beings. This remains strictly binary thinking under the control of a binary logic. It requires what has been called *kanon* or *kriterion* or *regula* that would guide the decision whether or not statements (re-entered beings) correspond to the original distinction of being and non-being. The re-entered distinction served as a „frame“ for „dialectical“ reasoning, and the frame of the frame was validated (nowadays one might say: constituted or even constructed) by the frame *within* the frame.

We find a similar, an exactly corresponding structure indeed, if we switch from reason to will or from cognition to action. Now, the problem is not identity but difference. But if difference, which difference?

Action, according to our understanding, seeks to produce a difference from what otherwise would be the case. It introduces this difference into the world and therefore needs motives and social legitimation. According to *our* understanding! The old-European tradition had a completely different notion of action. Action was conceived as embedded in nature (and this includes social order). It was one of the natural processes seeking its own end and ending in the perfect state of nature, or failing to reach this state. Action was therefore a case of re-entry of the natural distinction of perfection and corruption into nature; and the human being was thought to be able to reflect this difference, to observe its own nature accordingly. Goals were objects of cognition (or error), *quia ex se patet quod optatur*, as one might say. There was no need for motives and no need for legitimation. The actor had to produce the re-entry of nature by knowing what nature demands and how nature can fail, can miss its own ends.

This bifurcation of two re-entries, coping with identity and difference respectively, was organized by the distinction of cognition and action or, in terms of human potentials, reason and will. In addition we find bridging mechanisms; e.g., the demand that reason should control passions that otherwise would have a corrupting influence on ends. One problem however remains: the unity of the difference of reason and will. This problem found a theological solution. In God there is no such difference because His knowledge is action and His action cannot deviate from His knowledge. If humans are created as images of the unity of God they have their own unity in this origin and destiny although in their present state they have no immediate access to the *visio Dei* (except in a metaphorical way¹⁵). Again, the solution to the problem, the unfolding of the original paradox is given by an appropriate distinction. And appropriate means: appropriate for the time being.

III.

Without sharing a past we would not be able to communicate. Negating the relevance of the past and operating without commitment to binding traditions belongs to the central tenets of the modern idea of rationality. But this imperative of denying tradition has itself become a tradition leaving us with the question whether this tradition of denial remains the essence of a self-justifying rationality-and if so, why?¹⁶ There may be an inherent blindness in this tradition of pastless rationality. If so, could we replace this blind spot with a different one? And the different one may be the blind spot required by the paradox of a re-entry of a distinction into itself.

Furthermore, the distinction between rationality and tradition may re-enter itself. Rationality then presupposes a reconstruction of its own past so that it can continue and discontinue its own tradition, being same and different at the same time. For tradition is no longer a self-confirming process of handing over what remains true under changing circumstances. Rather, it is a range of possibilities available for self-authenticating choice.

Part of this task could be fulfilled by a sociological reconstruction of the plausibility conditions of frames within frames or distinctions that re-enter themselves. The societies of our tradition had to build their own identity on a scheme of differentiation implying inequality, be it the inequality of city life and country life (citizens and farmers, center and periphery), or the inequality of social rank; i.e., the distinction between noblemen and commoners. This order required (in spite of admitted mobility for demographic or other reasons) a description that insisted on natural positions or fixed places. Knowing your nature would then mean: knowing where and in which family (and therefore: for what) you are born. The impact of this tradition remained strong even in early modern times when political society had become the state, and the state a regional unit including cities and country. And it survived the redefinition of aristocracy as a political institution, founded in civil law and not in natural law. Since nature was imperfect anyway there could be errors of birth which the king could recognize and correct by ennoblement. But on the whole the order required (see Moliere) you to know your natural place and to stay there. It was difficult enough for a sinner to live up to the requirements of place and profession.

This world we have lost, and we lost it because the societal system changed its structural frame, its mode of differentiation. The primary mode of societal differentiation switched from center/periphery or rank differentiation to functional differentiation. Now functional systems are the same and different at the same time; the same because they follow the same imperative of functional autonomy and operational closure, and different because they serve different functions. This order makes it impossible to distribute persons or families on fixed positions in social systems. It cannot localize people in one and only one of the functional systems, excluding them from access to others, forcing them to be an economic person but not a legal one or a sick person but not a political one. This change uproots the whole semantic tradition and thereby the conditions of plausibility for all devices unfolding paradoxes by substituting more convincing identities; i.e., distinctions. It is no accident that we find, at the beginning of this transitional period and at its ends in the late Renaissance of the 16th century and nowadays as well, a fascination with paradoxes, with shocking forms defying all standard rationalizations, with a deconstruction of styles of arts and modes of behavior.¹⁷ Rabelais' *Gargantua and Pantagruel* is a paradigm of post-modern art.

Denying the binding force of one's past presupposes, of course, that you know it. A radical denial may simply mean a more radical reconstruction and thereby a deeper commitment to the past, albeit a commitment to its negation. We find this already in the romantic movement (and particularly in its fascination with writing, symbolizing the presence of the absent) and more so in the rejection of tonality or generally in the avant-garde trying not only to vary past styles by contradictions, but to dismantle (and thereby reveal) all expectations regarding art as remnants of a past.¹⁸ Even then communication remains possible within a selected group of artists and connoisseurs who, by living from a common past, are able to understand its negation.

IV.

The modern society has not yet found a convincing form to describe itself which comes close, in any way, to the achievements of its tradition. Its self-descriptions have been dubbed „ideologies“ and this means that they are contingent artifacts, selections out of several possibilities or even partisan views. This has the important advantage of transforming latencies in contingencies; i.e., latent structures, motives and interests into manifest choices of observers, who then in turn can be observed themselves. Given this general climate of suspicion intellectuals prefer incongruent perspectives¹⁹ – as if incongruity could save their own observations. But then, the mode of observation itself precludes unanimity. And justification by reference to an object. Instead of that we realize as the top network of our intellectual culture (and as operating network of all function systems as well) a recursive system of second-order observations. This in turn leads to the hyper-complexity of systems which contain a redundancy of possible self-descriptions, implying more than one identity. Self-identity becomes, to use a Whiteheadian term, self-diversity. Any self-description, then, has to describe a system with a plurality of self-description, and there is no chance to regain the old unitary concept of nature-based rationality.

This obviously means that the distinction of the observer and the observed re-enters itself. „Observing systems,“ the ambivalent title of Heinz von Foerster's collection of papers,²⁰ catches this point: systems observe systems which themselves observe that they are observed – by themselves and by other systems. And observing systems means, as I said before, drawing a distinction for indicating one side and not the other. Observing observers then means: distinguishing distinctions – always excluding the unmarked space of other observables; that is, always excluding the unobservable world and the operating observer itself.

This world of observing systems no longer has any use for a concept of rationality requiring one and only one correct description. Since early modern times we have been deconstructing the idea of a rational world, or a rational being, or a well-ordered

state of nature the imitation of which would be rational as cognition and as action. I could prove this historical point with many examples. One of them may suffice. In the seventeenth and eighteenth centuries the theory of fine arts ruined the idea of imitation by giving it an observer-related meaning. Roger de Piles saw the importance of surprising imitation in catching the attention of the public; i.e., of observers. For the artist himself the technical means of producing such effects require quite a different knowledge and ingenuity.²¹ Imitation remained for a while the verity of paintings; but this verity was already defined by its function of coordinating the technical skills of the artist and the surprised attention of the public. The verity of art—that is its capacity to coordinate observing systems.

Within modern society, within the developed world of observing systems, a world-inherent ontological rationality with its „intrinsic persuaders“ (to use Parsons' term) appears as naiveté; or as an illusion belonging to the world of first-order observers who cannot see that they cannot see what they cannot see. There is no place any more for world rationality, the world remaining the transcendental „horizon“ of intentional activities (Husserl) or the unmarked space (Spencer Brown) from which an observing system has to distinguish whatever it singles out for observation. However, this by no means implies that rationality has become an old-fashioned idea. We may encounter such opinions but then we would have to ask: What do you distinguish by „rationality,“ what is the other side, the outer side of this form?

V.

Re-entry's first entry into the history of ideas, into the history of social semantics was a theory of human nature. Then came the time of the subject, providing for a re-entry of the distinction between the subject and the world into the subject. Re-entry – without this term, of course – became the form in which the ontological gulf between the subject and the world (or: the indescribability of the world) could be accepted (ignored and not ignored at the same time). But the subject, taken seriously, precludes intersubjectivity. This was the final and unacceptable conclusion of Husserl's *Cartesian Meditations*. Alfred Schutz had an easy task in bringing the fact of what he called „intersubjectivity“ back in; but he did not provide any theory for this „inter“ of the intersubjectivity; and any kind of „inter“ indeed is incompatible with the subjectivity (or as one would say in German: „Subjektheit“) of the subject. This means the „death of the subject“ if this term is supposed to denote an empirical human individual or all human individuals.²² And again we lose both sides of the world/subject distinction the anchoring ground for a notion of rationality. Alienation and reification will be not simply imperfections, not simply deviations from human nature, but universal condi-

tions. This result, however, depends on our using the distinction subject/world to frame our observations. And after all, why should we do this?

To proclaim the death of the subject is a precondition for any theory of observing systems. It is unavoidable in a society which produces all its important semantic stabilities – its *Eigenvalues*, Heinz von Foerster would say – by a recursive network of observing observers. Now, observing observers is a social affair.²³ Hence, a society basing itself on second-order observation cannot tolerate a windowless subject. The windowless, self-constructing, autopoietic unit has to be a social system, has to be the society itself.

To see the society as a system means to describe it by distinguishing system and environment. The form of a system is the difference of system (inner side) and environment (outer side). Then, the re-entry of this distinction into itself means that the system itself has the capacity of distinguishing itself from its environment. In fact, all systems, psychic and social ones, which constitute their own operations within the medium of meaning cannot avoid using the distinction of self-reference and external reference as their prime distinction, as the code of the system, as the first bifurcation which produces the history (and thereby: the recursivity) of the system.

This in itself is not rational. It is a necessity without which no meaningful system could reproduce itself. This type of re-entry of the system/environment distinction into the system is a precondition of systemic rationality. We are on a track with good prospects, but necessity is not yet rationality. We need a further distinction.

A rather attractive possibility can be offered by introducing the notion of complexity at this point. It is a common, generally accepted assumption of general systems research that the difference between system and environment is a difference in complexity. The environment is always more complex than the system. This is the statement of an observer. The observer can be the observed system itself. It can be aware that the environment is more complex than itself and that it will have to run the risk of „reducing complexity.“²⁴ In Ashby's terminology it will have the problem of „requisite variety.“²⁵ This certainly is old style systems theory, but it has the advantage of providing access to a lot of technical knowledge about „coping with environmental complexity“ by inappropriate or non-analogical means; e.g. digitalization. Given this knowledge it no longer appears completely absurd (or stubbornly utopian) when we define rationality as the *re-entry of the distinction between high complexity and low complexity into low complexity*.

Obviously, this is no longer the Weberian notion of rationality, defined as predictability, confronting barriers of irrationality. It is no longer Husserl's notion of technical („Galilean“) idealizations opposed to the concrete subjectively satisfying meanings of the life world. It is no longer „*Gesellschaft*“ in contrast to „*Gemeinschaft*“

(Tönnies) and no longer „*Geist als Widersacher der Seele*“ (Klages). It is a different type of form, a different form of distinction. It is (as it was in our whole tradition) a specific case of re-entry; and this means: a specific case of dissolving the paradox of distinction, of unfolding the self-diversity of the operation observing.

This makes much more sense if we define complexity as an evolutionary variable or even as the fatal outcome of evolution. If evolution depends upon a split of systems and environments, environmental complexity will always grow much more rapidly than systemic complexity because systems belong to, and disturb, the environment of other systems. This does not preclude stable states, but we are far away from the favorite notions of our immediate past: the twin concepts of progress and equilibrium.²⁶ Complexity is simply the epigenetic result, and in fact the only recognizable direction, of evolution. In an evolutionary perspective meaning has to be understood as the medium of condensing forms for operations coping with complexity that itself takes on the form of meaning.²⁷ And rationality then becomes a *desperate concern of the societal system to survive its own evolution*.

The famous dialectic of history and reason does not come to an end – except by observing the observers who use this distinction with the ambitious idea to formulate a theory of the world, a theory of totality.²⁸

VI.

Instead of summarizing this long and abstract line of historical and conceptual considerations I rather would like to apply its results to two points of prevailing concern in modern society: (1) to the ecological question and (2) to the question of the relation between individuals and the societal system.

If we conceive of society as an autopoietic system producing and reproducing communication by a network of communications, ecological problems and person-related problems are strictly parallel questions. Ecological conditions and individuals are environmental facts. They are not operating within the social system of the society. They are not communications but maintain and reproduce themselves by other kinds of operations. There is, however, a decisive difference. Individuals are connected with the communicative system by structural coupling. That is to say: they can perturb or irritate communication. Other ecological conditions that are not channeled by chains of structural couplings of living cells, organisms, brains and conscious states can only destroy parts or the total network of communication-like spilling ink over paper, burning down libraries or killing people.

We know a lot about the ecological conditions of human life and about the environment of a society which has achieved and continues to guarantee a certain standard of living. Our society knows much more than any previous society. But as soon as it

comes to predict the consequences of specific changes we are at a loss. Our knowledge seems to prevent rather than to facilitate predictions. Predictions would presuppose quasi-technical tight couplings.²⁹ But we know that ecological stabilities depend on loose couplings which could absorb changes on the one hand and give them unpredictable consequences on the other. The society, therefore, looks like an experiment with its own ecological consequences, and it knows them only to the degree to which it produces them.³⁰

Exactly the same is true if we look at the relations between societal communication and individual well-being, and in particular the conscious states, memories, attitudes, etc., of individual individuals.³¹ We can *influence* individual behavior by communication to an astonishing degree, particularly by inducing individuals to become members of formal organizations.³² This is, more or less, producing communication by communication; i.e., reproducing the social system. But as soon as we set out to *change* individuals as psychic systems, we face in-transparent complexities and incommunicabilities; and so much more so as we find out that the individual system is in-transparent to itself as well. Psychotherapy, therefore, seems to operate under heavy uncertainty conditions, stricken by many unsuccessful attempts and some unexplainable successes, surviving not as a technology but as a profession.

All this does not mean that we have to admit „irrational“ bases for motives and actions.³³ But the difference between knowledge and lack of knowledge will have to re-enter the system. The usual reaction is: searching for more knowledge. But this will only increase the range of the distinction, it will lead, if successful, to more knowledge and to more lack of and demand for knowledge. We will have to accept social situations in which the difference of certainty and uncertainty resolves into uncertainty. Strictly speaking, the future is a time horizon of the present that never can become itself present; its actuality remains the actuality of a horizon that moves as one approaches it.³⁴ Therefore, predictions can never indicate what future presents will show; but they may contain a program of changing the prediction when the future presents approach and new information becomes available. Knowledge, like money, needs temporal discounting. And knowing this prohibits defending controversial positions with „better knowledge“. Dialogue then does not have its own reasonableness in its desire for finally convincing solutions. Or if this is reasonable, we should distinguish between reasonableness and rationality. Rationality can be, if we stay within the redefined tradition – *our* tradition – understood as the re-entry of a distinction in its own space. And as memory always defines the available options a more systematic memory (re-entering itself) may mean more options. But this is one of those predictions that are constructed for self-correction. This remains to be seen.

Anmerkungen

- 1 It may suffice at the moment to refer to George Spencer Brown, *Laws of Form*, 2nd ed. (New York: Dutton, 1979).
- 2 See Heinz von Foerster, *Observing Systems*, (Seaside, CA: Intersystem, 1981).
- 3 See Spencer Brown, *Laws*, pp. 56ff., 69ff. Cf. Louis H. Kauffman, „Self Reference and Recursive Forms,“ *Journal of Social and Biological Structures* 10 (1987), pp. 53-72; Elena Esposito, *L'operazione di osservazione: Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali*, (Milano:1992), p.215ff.
- 4 We could also have started (there is no right beginning, no necessary first distinction) with this problem. Kauffman does so, „Self-Reference,“ p. 53: „Any distinction involves the self-reference of ‚the one who distinguishes‘. Therefore, self-reference and the idea of distinction are inseparable (hence conceptually identical) „The last part of this statement refers of course to a further observer (the mathematician) who distinguishes what has to be taken as identical.
- 5 The Greek text reads: δει δε σκοπειν εν τοιζ κατα φσιν εχουσι μαλλον το φυσει, και μη εν τοιζ διεφθδρμενοιζ. (1254 a 36-37).
- 6 Another helpful distinction established a teleological relation between imperfect and perfect states of nature. So Aegidius Columnae Romanus (Egidio Colonna), *De Regimine Principum*, Printed Edition (Roma: 1607), p. 5: „natura enim semper ex imperfecto ad perfectum procedit.“ And it is in this sense that the natural order can be described as rational.
- 7 And in the 16th and 17th centuries: to produce a meaningfully distorted form. See Jurgis Baltruaitis, *Anamorphoses ou perspectives curieuses*, (Paris: Perrin, 1955).
- 8 See a text that is in other respects a manifesto for the sovereign state: Francois Grimaudet, *Les opuscles Politiques*, (Paris, 1580), fol. 93v ff. (opuscule XIV: *Que l'homme politique doit avoir esgard a se maintenir*).
- 9 Of course *only* in the noble house. Other people are educated by the necessities of life – *viventur excusabiles esse* by the Roman aristocrat Colonna, *De Regimine*, p. 303.
- 10 Colonna, *De Regimine*.
- 11 *De ordine libri duo* 1.6.18 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 63, 1922), reprint (New York: Johnson, 1962), p. 133: *ita quasi ex antithesis quodam modo, quad nobis etiam in oratione incundum est, ex con trari is, omnium simul rerum pulchritudo figuratur.*
- 12 Richard Price proposes another solution, distinguishing liberty and licentiousness, license being not the extreme but the opposite of liberty because it opens itself to external passions and interests. The trick is, of course, excluding these as external factors from the exercise of freedom and then making the distinction of internal (reasonable, voluntarily accepted) constraints and external ones where man acts under the pressure of-himself. See, *Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principle of Government, and the Justice and Policy of the War with America*, 2nd. ed. (London: 1776), pp. 12ff.
- 13 E.g., Spencer Brown, *Laws*, p. 105.
- 14 *Ibid.*
- 15 Cf. for this final solution by metaphor, Nikolaus Cusanus, *De visione Dei*, in *Philosophische-theologische Schriften*, Vol. III, (Wien: Herder, 1967), pp. 93-219.
- 16 See, for pertinent remarks, Terry Winograd and Fernando Flores, *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design*, (Reading, MA: Addison-Wesley, 1987), pp. 7ff.
- 17 Compare Rosalie L. Colie, *Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox*, (Princeton: Princeton University Press, 1966), and Hilary Lawson, *Reflexivity: The Post-Modern Predicament*, (London: Hutchinson, 1985).
- 18 See David Roberts, *Art and Enlightenment: Aesthetic Theory after Adorno*, (Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1991).
- 19 See Kenneth Burke, *Permanence and Change: An Anatomy of Purpose*, 3rd. ed. (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 89 ff. on perspective by incongruity. „Perspective by incongruity is of course a term of third order observation. Intellectuals themselves prefer the positively valued term „critique.“
- 20 See note 2 above.

- 21 See his *Cours & peinture par principes* (Paris: Jacques Estienne, 1708).
- 22 See Agnes Heller, „Death of the Subject,“ *Thesis Eleven* 25 (1990), pp. 22-38.
- 23 We may be inclined to admit an exception for soliloquies or self-observations. But even this implies an internal boundary separating the observer and the observed. It implies equipping a part of the system with higher reflective capacities than the whole of it. And such a center of condensed reflection will in turn attract observers.
- 24 This formula has been developed for psychic systems by Jerome S. Bruner, Jacqueline J. Goodnow, George A. Austin, *A Study of Thinking* (New York: Wiley, 1956).
- 25 See W. Ross Ashby, *Design for a Brain*, 2nd ed. (London, 1954); id., *An Introduction to Cybernetics* (London, 1956).
- 26 Twin concepts, because equilibriums was not meant to be historically stable but rather was conceived of as a limiting condition of progress or as a rational control device for checking its present possibilities. And if this was „western“ terminology, German philosophers would prefer rather to talk about history and reason.
- 27 See Niklas Luhmann, „Complexity and Meaning“, in *The Science and Praxis of Complexity*, (Tokyo: United Nations University, 1985), pp. 99-104.
- 28 See again David Roberts, *Art and Enlightenment*, and also Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, (Berkeley: University of California Press, 1984).
- 29 See Niklas Luhmann, „Technology, Environment and Social Risk: A Systems Perspective,“ *Industrial Crisis Quarterly* 4 (1990), pp. 223-231.
- 30 See Wolfgang Krohn, Johannes Weyer, „Die Gesellschaft als Labor: Risikotransformation and Risikokonstitution durch moderne Forschung,“ in Jost Halfmann, Klaus Peter Japp (Hrsg.), *Risikante Entscheidungen und Katastrophenpotentiale: Elemente einer soziologischen Risikoforschung*, (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990), pp. 89-122.
- 31 This formulation „individual individuals“ reacts to the social habit of talking about individuals without indicating who is meant and to the corresponding lack of concern for the individuality of any concrete individual.
- 32 Chester I. Barnard calls the range of choice open for organizations from the point of view of individuals a „zone of indifference.“ *The Functions of the Executive*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938), p. 167 ff.
- 33 See Nils Brunsson, *The Irrational Organization*, (Chichester: 1985).
- 34 See Niklas Luhmann, „The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society,“ *Social Research* 43 (1976), pp. 130-152. Rep. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Volume 16, Number 2, 1993

Gerhard Preyer
System-, Medien- und Evolutionstheorie.
Zur Gesellschaftstheorie Niklas Luhmanns

1. Die grundbegrifflichen Entscheidungen der Systemtheorie
2. Die Anordnung zwischen System-, Medien- und Evolutionstheorie
3. Zur Soziologie der Mitgliedschaftsbedingungen
4. Das Ende der Perfektionsideen

Seit Anfang der 80er Jahren hat sich die Denk- und Forschungskonstellation der deutschen Sozialwissenschaften qualitativ verändert: Sie ist seitdem, im Unterschied zu den 60er und 70er Jahren, eher durch Kooperation als durch verfehlte Polemik charakterisiert. In der deutschen Soziologie sind die folgenden – sich auch überlappenden – Theoriebildungen unterscheidbar: die Systemtheorie von N. Luhmann, die Theorie des kommunikativen Handelns von J. Habermas, die voluntaristische Handlungstheorie von R. Münch – im Anschluß an T. Parsons –, die phänomenologische Soziologie in der Folge von A. Schütz, z.B. Th. Luckmann, R. Grathoff, J. Bergmann u.a., die Handlungs- und Ordnungstheorien im Anschluß an Max Weber, z.B. W. Schlucher u.a., die Soziologie des Kollektivbewußtseins und der kollektiven Identitäten von K. O. Hondrich und B. Giesen sowie Theorien der rationalen Wahl und sozialwissenschaftliche Modelltheorien, z.B. H. Esser, M. Schmid u.a. Exemplarische Beiträge in der soziologischen Forschung in der deutschen Soziologie liegen in der ersten Generation nach dem zweiten Weltkrieg bei R. M. Lepsius, R. Dahrendorf, R. Mayntz, E. K. Schech vor.

Die theoretischen Innovationen in der deutschen Soziologie seit den 70er Jahren betreffen die noch nicht abgeschlossene – und vermutlich nicht abschließbare – Einschätzung und Neubestimmung der Rolle und die Bedeutung der modernen Kultur und des Lernpotentials, das in den Teilsystemen des Gesellschaftssystems institutionalisiert wurde. Dies betrifft vor allem eine Distanzierung gegenüber den aus dem 19. Jahrhundert überlieferten und bis zu uns heute in bestimmten Kreisen wirkungsmächtigen Einstellung von Intellektuellen und Philosophen gegenüber der Modernisierung der Gesellschaft, aber auch gegenüber der modernen Technik und der heutigen Kommunikations- und Informationstechnologie. Das traumatische Erlebnis des Vorgangs der Modernisierung wird zu einem historischen Phänomen – trotz Ökologieproblem – und als ein Problem von Intellektuellen in Außenlagen der Gesellschaft erkannt, z.B. die Kulturkritik von T. Mann, S. George, L. Klages, K. Jaspers, E. Jünger, O. Spengler, S. Freud, M. Heidegger, T.W. Adorno, M. Hork-

heimer u.a., die von F. Nietzsche und der Boheme-Subkulturen des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts wesentlich beeinflusst wurde; interessanter Weise ist auch ein Hitler ein Produkt dieser Boheme-Subkultur. Das 19. Jahrhundert kann als das Jahrhundert der Ideologien der Inklusionsbegriffe und der philosophischen Dramatisierungen des Modernisierungsvorgangs charakterisiert werden, die bereits seit dem 18. Jahrhundert durch die Metaerzählung (Lyotard) der Perfektionsidee der Aufklärung und des neuzeitlichen Humanismus vorbereitet wurde.

Die Stichworte für die Umorientierung in der deutschen Sozialwissenschaft sind seit den 70er Jahren: Die Erkundung der modernen Gesellschaften von einer veränderten evolutionären Ausgangslage aus, die Rekonstruktion der Lernschritte zu den modernen Gesellschaften, die Neufassungen der Lösung des Problems der sozialen Ordnung, z.B. die Ablösung der Partizipationsdemokratie und -ideologie durch Modelle der „vermittelnden Institutionen“ zwischen den Teilsystemen (R. Münch), die evolutionäre Höherentwicklung im Zuge der Entwicklung der modernen Gesellschaften – trotz ihrer sogenannten Modernisierungsschäden –, z.B. Märkte als Lernmechanismen, das politische System als marktförmige Organisation und das Erzwungenwerden von Lernen durch die veränderten funktionalen Adaptationserfordernisse. Eine weitere Umorientierung ist bei amerikanischen, französischen, englischen und deutschen Soziologen seit den 90er Jahren erkennbar. Hinzuweisen ist hier z.B. auf die Untersuchungen von R. Robertson und I. Wallerstein. Sie wurde ausgelöst durch die neue Stufe der Entwicklung des Wirtschaftssystems und der Expansion der Teilsysteme des Gesellschaftssystem. Stichwort ist hier die weltweite Vernetzung von Kommunikation und der Teilsystembildung, die auf der Basis der modernen Kommunikationstechnologie zu einer „virtuellen Gesellschaft“ führt. Die internationalen sozialen, kulturellen und politischen Organisationen fangen tendenziell damit an, ihre nationalen Gegenstücke zu ersetzen, das führt dazu, daß die Gesellschaftstheorie sich an dem Weltsystem (Weltgesellschaft) als ihrem Bezugsproblem orientiert. Dabei sollte man jedoch andererseits nicht blind dafür sein, daß sich in diesen Organisationen ihrerseits wieder die „Nationalstaaten“ profilieren und sie als Träger kultureller und institutioneller Traditionen nicht verschwinden werden.

Globalisierung ist eine Folge der seit dem 16. Jahrhundert beginnenden Modernisierung der europäischen Gesellschaften, die zu dem Postmodernismus als der kulturellen Orientierung des heutigen Weltsystems führt. Damit wird in dem Orientierungssystem des modernen Weltbildes und der modernen Kultur eine Zäsur vorgenommen. Sie betrifft – im Zuge einer Dezentrierung der Gesellschaft – die Historisierung des Humanismus, der in 17. und 18. Jahrhundert erfunden wurde. Hieraus erklärt sich auch die Renaissance der Philosophien Heideggers und Nietzsches seit den 80er Jahren. Heidegger hat in seiner Philosophie unter dem Titel „Das Problem der

Metaphysik“, zugespitzt in seinem „Humanismusbrief“, die Dekonstruktion des modernen Humanismus exponiert, die zeitverzögert erneut wirkungsgeschichtlich geworden ist.

1. Die grundbegrifflichen Entscheidungen der Systemtheorie

Luhmann gehört zu den Soziologen, die eine eigenständige Theoriekonstruktion auf dem Gebiet der Gesellschaftstheorie entwickelt haben. Für die Sozialwissenschaften hat er immer wieder die Ausarbeitung einer Gesellschaftstheorie gefordert. In einer Situation der Skepsis gegenüber der Einlösung dieses Anspruchs, hat er heute mit der Theorie der selbstreferentiellen (autopoietischen) Systeme eine Gesellschafts-, Kommunikations- und Evolutionstheorie entworfen, die er in Studien zu den großen sozialen Teilsystemen von Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, in Untersuchungen zur Wissenschaftstheorie und seiner Aufnahme der konstruktivistischen Wissenschaftstheorie (radikaler Konstruktivismus), unter dem Stichwort „Semantik und Sozialstruktur“ zur Wissenssoziologie und den Rationalitätssemantiken moderner Gesellschaften, zur Pädagogik, zum Ökologieproblem, zum Problem der gesellschaftspolitischen Steuerung, zur passionierten Liebe und zur Organisations-, Moral-, Religions- sowie Kunstsoziologie vorgestellt hat. Vor allem ist hervorzuheben, daß er unter den deutschen Soziologen der ersten Generation nach dem zweiten Weltkrieg den Zeitbegriff in seine Soziologie einbezogen hat.¹ Luhmann hat nicht nur einen großen Schülerkreis gefunden, sondern ist einer der international prominenten deutschen Soziologen.

Kontext dieses Unternehmens ist der Umbau der Systemtheorie, im Anschluß an T. Parsons, die Aufnahme des Sinnbegriffs von E. Husserls² reiner Phänomenologie in die Soziologie – Sinn als Grundbegriff der Soziologie – sowie die Einarbeitung der Theorie der Autopoiesis (Selbstorganisation) der Biologen R.H. Maturana und F.J. Varela, des radikalen Konstruktivismus und G. Spencer Browns *Laws of Form* in die allgemeine Systemtheorie.³ Der Begriff der Autopoiesis wird von ihm abstrakter und allgemeiner gefaßt und es wird nicht vorausgesetzt, daß z.B. Bewußtseins- und Sozialsysteme i. S. der klassischen Systemtheorie Parsons „lebende Systeme“ sind. Eine besondere Relevanz hat für seine Systemtheorie H. von Foersters Kybernetik zweiter Ordnung, das rekursiven Berechnen eigener Berechnungen. Nach seiner Einschätzung hat der theoretische Umbau der Systemtheorie weitgehende Folgen für „die gesamte Wissenschaftslandschaft“. Die soziologische Zielsetzung von Luhmann ist es, einen theoretischen Beitrag zur Analyse der modernen Gesellschaft (-en) und ihrer Evolution zu erbringen, d.h. aber eine Gesellschaftstheorie zu entwickeln.

Eine Resystematisierung der System- und Gesellschaftstheorie Luhmann läßt sich auf einer PROBLEMSTUFENORDNUNG vornehmen.⁴ Auf ihren Ebenen „Le-

benswelt“, „System“, „Gesellschaftssystem und seine evolutionäre Differenzierung“, „Organisation“, „elementare Interaktionen“ und „psychische Systeme“ sind ihrerseits *Orientierungssysteme* – Luhmann spricht von „Leitorientierungen“ – systematisierbar, die Ebene „Welt“ ist ihrerseits durch eine „Leitdifferenz“ (Unterscheidung von Sinn und Welt) charakterisiert.

* WELT als ein „unmarked space“: Sie ist der Universalhorizont sinnhaften Erlebens und Handelns, der in bezug auf Negation und Position unqualifiziert vorgegeben ist. Welt ist in „polykontexturaler Komplexität gegeben“, d.h. sie ist somit „in jeder sinnhaften Aktualität (als Horizont d.V.) mitgegeben“.

* LEBENSWELT als symbiotisches Beisammensein: Sie hat als Orientierungssystem einen Sinnbezug, der alle System-Umweltdifferenzen übergreift.

* SYSTEM (als Form): Elemente und Strukturen kann es in einem System nur geben, sofern es eine Autopoiesis des Systems gibt. Die Einheit eines Systems besteht in seiner operativen Geschlossenheit. Systeme werden durch ihr Verhältnis zur Umwelt definiert, sie schließen eine Umwelt aus. Die Theorie der Autopoiesis geht dahin, die Theorien von Leben, Bewußtseins- und Sozialsystemen „auf eine Grundaporie der Offenheit geschlossener Systeme zurückzuführen“, d.h. der autopoietischen Rekursion als einer Orientierung an der Differenz. Autopoietische Rekursion und die System-Umwelt-Differenz sind nach Luhmann das elementarste Orientierungssystem eines Systems.

* GESELLSCHAFT, GESELLSCHAFTSSYSTEM und seine DIFFERENZIERUNG: Eine Evolution von Gesellschaft kann es nicht geben. Gesellschaft und das Gesellschaftssystem sind das umfassende Sozialsystem, das alles Soziale einschließt und keine soziale Umwelt hat. Das Gesellschaftssystem ist ein selbstreferentielles, geschlossenes, autopoietisches Sozialsystem, das sich in Teilsysteme differenziert. Die Mitgliedschaftsbedingungen und die jeweiligen Orientierungssysteme werden durch das Schema der evolutionären Differenzierung festgelegt. Nur auf der Ebene des Gesellschaftssystem und seiner Differenzierung, der Teilsystembildung, findet Evolution statt. Es umfaßt alle Bereiche der Problemebenen außer den Ebenen WELT, LEBENSWELT, PSYCHISCHE SYSTEME und LEBEN. Für das Gesellschaftssystem ist die LEBENSWELT ein Grund- und Kontrastbegriff. Für WELT und GESELLSCHAFT als selbstsubstitutive Ordnungen gibt es keine Eintritts- und Austrittsbedingungen. Die LEBENSWELT verfügt jedoch über eine Mitgliedschaftsbedingungen, das symbiotische Beisammensein und dessen Aufrechterhaltung. Sie ist ein „unvermeidliches Kondensat des Unterscheidens“.

* ORGANISATIONEN: Sie reduzieren Erwartungen und sind insofern das tragende Prinzip der Verbindung von Handlungen, das zwischen Gesellschaft und

Kommunikation tritt – fest umrissene Mitgliedschaftsbedingung als Orientierungssystem der Organisationsmitglieder.

* INTERAKTION UNTER ANWESENDEN (elementare/einfache Kommunikationen): Sie sind durch ein Erleben und Handeln von *ego* und *alter* i.S. der erfolgreichen Ausschaltung von Kontingenz und der erfolgreichen wechselseitigen Übertragung (Zuschreibung) von selektiv „selektivem“ Erleben und Handeln als Orientierungssystem strukturiert, wobei die organisch-psychischen Träger – alteuropäisch gesprochen „Menschen“ – Umwelt des Sozialsystems sind, d.h. die De-Sozialisation der gesellschaftlichen Umwelt entspricht einer De-Humanisierung des Gesellschafts-systems. Auf der Ebene der elementaren/einfachen Interaktionen ist die „zwischenmenschliche Interpenetration“ zu verorten. Interpenetration ist der Grundbegriff für die Analyse des Verhältnis „Mensch“ – „Sozialsystem“, z.B. Herstellung von Intimität und ihrer Steigerungsfähigkeit sowie deren Grenzen. Interpenetration wird von Luhmann durch „autonome Autopoiesis und „strukturelle Kopplung“ ermöglicht. Damit intendiert er den Begriff der sozialen „Bindung“ (Commitments) genauer zu analysieren.

* PSYCHISCHE SYSTEME: Selbstreferentielle/autopoietische psychische System reproduzieren sich auf der Basis „Bewußtsein“ als Operationsmodus (Orientierungssystem). Die zirkuläre Geschlossenheit des Bewußtseins nennt Luhmann „Individualität“. Diese Problemebene werde ich nicht weiter untersuchen. Bewußtseins-systeme operieren nach Luhmann auch ohne Kommunikation, wobei die Evolution von gesellschaftlicher Kommunikation ihrerseits von der fortlaufenden Koppelung mit den Bewußtseinszuständen abhängig ist. Beide Systeme sind „strukturell komplementär“ anzuordnen, aber ihre Rückkopplung ist nicht dadurch ausgezeichnet, daß sie „operativ aus sich heraustreten“.⁵

* ORGANISCHES LEBEN: Auf der Basis der PROBLEMSTUFENORDNUNG ist strukturell zwischen „Welt“, „Kommunikation“, „Bewußtsein“ und „Leben“ zu unterscheiden. Sozialsystem setzen aber ihrerseits Bewußtsein und Leben voraus.

Funktionale Analyse als Methode der Systemtheorie ist nicht an dem Modell der Arbeitsteilung orientiert. Ein Modell worauf sich die Sozialwissenschaft zu frühzeitig festgelegt hatte. Das hat sich theoretisch als eine Problemschrumpfung ausgewirkt. Unter funktionaler Analyse ist ein methodisches Vorgehen zu verstehen, wobei Funktion ein Vergleichsgesichtspunkt resp. eine Problemmarkierung ist, um Problemlösungen zu vergleichen und Auswahl- oder Substitutionsleistungen bereitzustellen. In diesem Sinne gilt die „alte“ Orientierung, daß jeder Sozialwissenschaftler in der Praxis „Funktionalist“ ist.

Für eine Protozoziologie ist die Systemtheorie Luhmanns insofern instruktiv, da ihre soziologische Kerntheorie eine Soziologie der Mitgliedschaftsbedingung entwickelt. Diesbezüglich ergeben sich für sie Anknüpfungspunkte und das Interesse an Rücksprachen. Mitgliedschaftsbedingungen entstehen zwangsläufig, und sie bestimmen die Grenzen eines jeden Sozialsystems. Sie sind das elementare soziale Orientierungssystem über die alle Grenzerhaltungsprozesse sozialer Einheiten verlaufen. Mitgliedschaftsbedingungen sind codierbar und der Mitgliedschaftscode generiert das Programme der Regelung des Eintritt- und Austritt. Im Unterschied zu Luhmann geht jedoch eine Protozoziologie davon aus, daß sich in modernen Gesellschaften ein teilsystemspezifisch übergreifendes Orientierungssystem entwickelt hat. Ein weiterer Anknüpfungspunkt ist die Einsicht, daß alle Kommunikation eine *Entscheidung* über ihre Beendigung und/oder ihren Fortgang herbeiführt, die es ohne Kommunikation nicht gäbe. Inwieweit sich die PROBLEMTUFENORDNUNG für eine Resystematisierung von Luhmanns System- und Gesellschaftstheorie eignet, ist bei der Zusammenführung von System-, Medien- und Evolutionstheorie zu zeigen und zwar vor allem im Hinblick darauf, daß auf den soziologisch relevanten Ebenen die für die funktionale Analyse des Gesellschaftssystems entscheidenden Dimensionen für den Zusammenhang der drei Theoriebereiche unterschieden werden.

PROBLEMEBENE: WELT und LEBENSWELT

Einheit und Letzthorizont von „Sinn“ als Grundbegriff der Soziologie ist nach Luhmann, im Anschluß an Husserl, die WELT als ein „unmarked space“. „Wir setzen den Weltbegriff hier als Begriff für die Sinneinheit der Differenz von System und Umwelt ein und benutzen ihn damit als differenzlosen Letztbegriff. In diese Stellung gebracht, bezeichnet der Weltbegriff nicht eine (wie immer umfassende, totale) Sachgesamtheit, keine universitas rerum, die nicht differenzlos gedacht werden könnte. Ursprünglich und phänomenologisch erfaßt ist die Welt als unfaßbare Einheit gegeben. Durch Systembildung und relativ auf Systembildung wird sie bestimmbar als Einheit einer Differenz.“⁶ Sinn wird nicht als ein Merkmal von Zeichen definiert, sondern ist nach Luhmann vorsprachlich indiziert (Differenz: Verweisungsstruktur – Zeichen)⁷. Er geht davon aus: „Alles Selbstbeobachten und Selbstbeschreiben ist letztlich ein Unterscheiden, eine distinguierende Operation. Die Selbstbeschreibung der Welt muß deshalb durch eine Leitdifferenz charakterisiert werden. Hierfür kommt als letztgültige Form nur die Unterscheidung von Sinn und Welt in Betracht. Die Einheit der sinnhaften Konstitution von Welt (der welthaften Konstitution von Sinn) wird für die phänomenologische Beschreibung als Differenz artikuliert und kann in dieser Form zur Informationsgewinnung dienen.“⁸

Mit diesem Schritt der Einführung eines Sinnbegriffs soll die Sondermethodologie für Sinnsachverhalte entbehrlich werden. Die Orientierung an der Differenz führt zu einer Dekomposition des Sinns im Hinblick auf eine Dekomposition von Differenzen.⁹ Die „Realität“ von Sinn ist jedoch nur im aktuellen Vollzug gegenwärtig. Die Gesichtspunkte der funktionalen Analyse werden durch eine Beschreibung in einer phänomenologischen Einstellung (Beobachtung) erschlossen. Die phänomenologische Beschreibung dichotomisiert die Weltdimensionen „sachlich“, „zeitlich“ und „sozial“ durch einen binären Schematismus, d.h. WELT wird durch Negation und Position qualifiziert. WELT als eine selbstsubstitutive Ordnung gilt als der Universalhorizont sinnhaften Erlebens und Handelns, der in bezug auf Negation und Position unqualifiziert vorgegeben ist. Was in der phänomenologischen Einstellung beschrieben wird, öffnet sich in der dreifach differenzierten Weltdimension. Auf ihr ruht der Prozeß der Differenzierung elementarer Orientierungen auf¹⁰:

* *sachlich*: durch die Verweisungsstruktur ergibt sich eine selektive Zugänglichkeit, z.B. der Innen- und Außenhorizont,

* *sozial*: durch die interpersonale Zugänglichkeit des Erlebens anderer Personen als ein intentionales Erleben und

* *zeitlich*: durch Dauer und Diskontinuität kann beides gleichzeitig erlebt werden. Dauer als Bestandsproblem von sozialen Ordnungen führt dabei zu der Ausbildung von Erwartensprojektionen.

WELT wird aber nicht nur durch zeitliche, sachliche und soziale Grenzen dimensioniert, sondern auch diskontinuierlich. Alle drei Dimensionen konstituieren sich – statten sich mit Sinn aus – „dichotomisch“. Hierin liegt die Wurzel aller binärer Schematismen. In diesem Kontext führt Luhmann den Lebensweltbegriff (Husserl) als die „unbefragte“ und „unproblematische Weltgewißheit“ des alltäglichen Lebens, die nicht ausgeschaltet werden kann, ein.¹¹

Die Beziehung LEBENSWELT – WELT wird dahingehend bestimmt, daß „Sinn“ einen WELTbezug hat, der in seinen drei Dimensionen alle Differenzen von System und Umwelt übergreift und für alle Systemmitglieder eine gemeinsame Welt ausdrückt. Luhmann interpretiere ich in der Weise, daß Sinn für Sozialsysteme die elementarste und allgemeinste Ressource des Aufbaus von Orientierungssystemen ist. Die Rede von Sinn verweist:

* *sachlich*: auf andere Möglichkeiten; die Dichotomie des Doppelhorizontes des Verweisens (Innen–Außen) als entgegengesetzte Unendlichkeit betrifft diese Differenzierung der Identität (Selbstreferenz) des Systems in der Sachdimension und zwar bezogen auf unterschiedliche Horizonte: Innenhorizont (System) – Außenhorizont (Umwelt);

* *zeitlich*: auf den Doppelhorizont Vergangenheit – Zukunft, d.h. die Dichotomie Gegenwart mit Vergangenheits- und Zukunftshorizont und die Relationierung der beiden Horizonte führt zu dem Problem der „Bewegung“;

* *sozial*: auf die Voraussetzung einer Mehrzahl von selektierenden Systemen: „ego“ und „alter“ als Träger von Horizonten i.S. einer Reduplikation der sachlichen Dimension; „alter ego“ ist somit nicht nur ein System mit Innen- und Außenhorizont, sondern auch ein System, das selbst Horizonte verleiht.

PROBLEMEBENE: SYSTEM (als Form)

Luhmann entwickelt mit seiner Theorie der selbstreferentiellen Systeme eine Variante einer allgemeinen Systemtheorie. Modell für seine Theoriebildung sind Systeme und deren rekursive Reproduktionen, die über die Fähigkeit verfügen, ihre eigene Komplexität zu begrenzen. Soziale Systeme haben demzufolge eine eigene Systemreferenz. Die Theorie der selbstreferentiellen Systeme orientiert sich in der Wahl ihrer grundbegrifflichen Entscheidungen nicht mehr ausschließlich an der System-Umwelt Referenz, sondern an der Unterscheidung zwischen „Identität“ und „Differenz“. Die Offenheit, die Öffnungsfunktion von Systemen, operiert demzufolge auf der Basis ihrer Geschlossenheit, ihrer Schließungsfunktion. Erst durch die vollständige Trennung von psychischen und sozialen Systemen kann Offenheit erreicht werden. Die psychischen Zustände der Mitglieder eines Sozialsystems gehören nicht zu seinen Bestandteilen, sondern zu seiner Umwelt. Handlungen werden nach diesem Ansatz als (System-) Ereignisse eingestuft. Der Vorgang der Bildung sozialer Systeme entsteht aus Handlungsereignissen (faktische Handlungssysteme). Nach Luhmann bedarf die Theorie sozialer Systeme nicht der Auszeichnung von Handlungsmuster, sondern der Frage nach der „nächsten“ Handlung. Wie kann sichergestellt werden, daß immer wieder gehandelt wird? Woher wissen z.B. zwei Personen, die sich verabschieden, daß die Gesellschaft nicht aufhört? Eine letzte Handlung kann es s.E. nicht geben. Die basale Selbstreferenz eines Systems steht so für die Orientierung an der Differenz, d.h. der Notwendigkeit sich als System zu reproduzieren.

Autopoiesis ist für Luhmann die Kerntheorie zur Erklärung der Operation und Entwicklung aller Systeme und Kommunikationen: Elemente und Strukturen kann es in einem System nur geben, solange es Autopoiesis gibt. „Beobachtung“ und „Operation“ sind die Grundbegriffe von Luhmanns Systemtheorie. Er geht von der Grundannahme aus, daß die Einheit eines Systems, eines sozialen Teilsystems aber auch des Gesellschaftssystems in der „operativen Geschlossenheit“ besteht. „Die Theorie selbstreferentieller Systeme behauptet, daß eine Ausdifferenzierung von Systemen nur durch Selbstreferenz zustandekommen kann, das heißt dadurch, daß die Systeme in der Konstitution ihrer Elemente und ihrer elementaren Operationen auf sich selbst (sei es auf Elemente desselben Systems, sei es auf Operationen desselben Systems, sei es auf die Einheit desselben Systems) Bezug nehmen. Systeme müssen, um dies zu ermöglichen, eine Beschreibung ihrer Selbst erzeugen und benutzen; sie müssen

mindestens die Differenz von System und Umwelt systemintern als Orientierung und als Prinzip der Erzeugung von Information verwenden können. Selbstreferentielle Geschlossenheit ist daher nur in einer Umwelt, ist nur unter ökologischen Bedingungen möglich. Die Umwelt ist ein notwendiges Korrelat selbstreferentieller Operationen, weil gerade diese Operationen nicht unter der Prämisse des Solipsismus ablaufen können (man könnte auch sagen: weil alles, was in ihr eine Rolle spielt, einschließlich des Selbst selbst, per Unterscheidung eingeführt werden muß). Die (inzwischen klassische) Unterscheidung von „geschlossenen“ und „offenen“ Systemen wird ersetzt durch die Frage, wie selbstreferentielle Geschlossenheit Offenheit erzeugen könne.“ „Selbstreferentielle Systeme sind auf der Ebene dieser selbstreferentiellen Organisation geschlossene Systeme, denn sie lassen in ihrer Selbstbestimmung keine anderen Formen des Prozessierens zu.“¹²

PROBLEMEBENE: GESELLSCHAFT, GESELLSCHAFTSSYSTEM und seine DIFFERENZIERUNG

WELT und GESELLSCHAFT als selbstsubstitutive Ordnungen entziehen sich nach Luhmann der Organisation, d.h. es gibt für sie keine Eintritts- und Austrittsbedingung. Gesellschaft kann somit nichts externalisieren, d.h. sie kann nicht als eine Sache der Umwelt behandeln und insofern kein Bestandteil eines Orientierungssystems sein, z.B. Kommunikation ist immer wieder Kommunikation und deshalb Gesellschaft. Gesellschaft ist eine selbstsubstitutive Ordnung. Das Gesellschaftssystem ist nach dieser Auffassung durch selbstreferentielle Geschlossenheit auszuzeichnen und gilt als ein autopoietisches Sozialsystem.¹³ Eine Evolution von Gesellschaft ist deshalb nicht möglich. Evolution gibt es nur auf der Ebene des Gesellschaftssystems und seiner Teilsysteme i.S. des Entstehens von Litorientierungen.¹⁴ Um den lebensweltlich verfaßten Sinn für die Mitglieder von Sozialsystemen zugänglich werden zu lassen, bedarf es somit einer Systemdifferenzierung. „Ein System ist (für einen Beobachter) eine Form insofern, als ein System etwas als Umwelt ausschließt. Eine Form, die zwangsläufig zustande kommt, wenn Operationen an Operationen anschließen und damit zugleich definieren, welche Operationen weiterhin anschlussfähig sind. Differenzierung ist, mit diesem Begriff beschreiben, nichts anderes als Systembildung in Systemen. Als Form der Differenzierung kann man daher jede bestimmte Art der Verknüpfung von Teilsystemen bezeichnen, die andere Arten der Verknüpfung ausschließt, wobei ‚ausschließt‘ nicht heißen soll, daß sie in der Gesellschaft überhaupt nicht vorkommen können. In diesem Sinn ist zum Beispiel Stratifikation eine Form der Differenzierung und ebenso funktionale Differenzierung.“ „Was System/Umwelt Beziehungen betrifft, so handelt es sich bei Systemdifferenzierung um nichts anderes als um eine Wiederholung der Differenzierung von System und Umwelt in Systemen,

also um ein Re-entry der Zwei-Seiten-Form System/Umwelt in das System. Dabei wird zur entscheidenden Frage, ob und wie es möglich ist, innerhalb des autopoietischen (mit Bezug auf die eigene Operation der Kommunikation geschlossenen) Systems der Gesellschaft erneut autopoietische Systeme mit eigener Autonomie und eigener operativer Geschlossenheit zu bilden. Die Antwort gibt der Bezug auf Probleme des Gesamtsystems, die die Teilsysteme als ihre eigene, nirgendwo sonst erfüllte Funktion appropriateieren. Auch in älteren Gesellschaftsformationen gibt es operative Schließungen dieser Art, etwa in städtischen Gemeinschaften auf Grund einer Zentrum/Peripherie-Differenzierung und in Adelsgesellschaften auf Grund einer stratifikatorischen Differenzierung. Man kann aber in diesen Fällen partieller Ausdifferenzierung von Zentren des lebenswerten Lebens kaum davon sprechen, daß auch in der Gesellschaft im übrigen autopoietische, operativ geschlossene Teilsysteme etabliert sind; es sei denn im Rahmen der dort noch vorherrschenden segmentären Differenzierung. Erst die funktionale Differenzierung setzt alle nach diesem Prinzip gebildeten Teilsysteme operativ autonom, weil jetzt keines mehr die spezifische Funktion des anderen erfüllen kann.“¹⁵ Mitgliedschaftsbedingungen, Leitorientierungen, Inklusion/Exklusion und Interpenetration werden demzufolge im Zusammenhang der Erfordernissen und Konsequenzen von Systembildung untersucht (Theorieaufgabe). Interpenetration wird als ein wechselseitiges Einbringen von „vorkonstituierter Eigenkomplexität“ zwischen Systemen gefaßt, nicht aber als eine Interpenetration von Systemstrukturen. Evolution ist z.B. nach Luhmann nur durch Interpenetration möglich. Interpenetration heißt, daß in einem Teilsystem „Einheit“ und „Komplexität“ für ein anderes System eine „Funktion“ erhält.

Auf der Ebene der allgemeinen Theorie sozialer Systeme schlägt Luhmann vor, begrifflich zwischen „Differenzierung“ und „Hierarchisierung“ als einem Sonderfall der Differenzierung zu unterscheiden.¹⁶ (Aus-) Differenzierung erfordert Schließung eines selbstreferentiellen Verweisungszusammenhangs des entsprechenden Systems. Nur dann kann es in seinen Operationen seine (System-) Selbstreferenz beibehalten. Hierarchisierung ist demnach eine Art von Selbstimplikation von Differenzierungsmöglichkeiten. Für die Selbstthematizierung von Gesellschaftssystemen¹⁷ interessiert dabei, wie die drei Dimensionen „sachlich“, „zeitlich“ und „sozial“ in die Kontexte „Selbstreferenz“, „System-Umwelt“, „Lebenswelt“ eingesetzt werden können:

* *sachlich*: die Identität des Gesellschaftssystems artikuliert sich durch das Schema der „Systemdifferenzierung“ und damit der Emergenz ihrer Leitorientierungen¹⁸, auf der Basis der segmentären, stratifizierten und funktionalen Differenzierung, welche die Mitgliedschaftsbedingungen der sozialen Einheiten strukturiert und die Inklusionen und Exklusionen festlegt¹⁹ – cf. „3. Zur Soziologie der Mitgliedschaftsbedingungen“.

* *zeitlich*: die Identität des Gesellschaftssystems wird thematisiert im Hinblick auf die Evolution als eine Abfolge von funktionalen Primaten, d.h. Primat der Koinonia, des Religionssystems, des Rechtssystems, des politischen Systems, des ökonomischen Systems bis zu der Weltgesellschaft als der Pluralität von Systemen und Organisationen – nach Luhmann gibt es in der Weltgesellschaft keine ihre Differenzierung übergreifende Leitorientierung; das gilt mit einer Einschränkung, da die Ausbildung einer kognitiven Orientierung nach Luhmann eine für die Systemmitglieder übergreifende Orientierung ist, die durch funktionale Differenzierung erzwungen wird.

* *sozial*: die Theorie der kommunikativen Medien bringt die Idee der Perfektion durch die Mediensymbolik zu ihrem Ende – Tendenz: Weltgesellschaft ohne soziale Umwelt.²⁰ Kommunikative Medien bilden ein besonderes Orientierungssystem aus, da sie die Systemmitglieder unter der Voraussetzung risikoreicher Kommunikation fortsetzung zu Motivationen veranlassen.

Wie wird die Theorie der autopoietischen Systeme durch den phänomenologischen Weltbegriff ergänzt? Husserl gewinnt seinen universalen Weltbegriff – Welt als universaler Horizont aller Horizonte, Totalhorizont aller möglichen Erlebnisse – über seine Intentionalitätsanalyse des ego-cogito-cogitatum. Kontext seiner Untersuchung der Intentionalität ist eine Variante im cartesianischen Paradigma der Philosophie, die an die Neubestimmung des Denkens im 19. Jahrhundert (Brentano, Frege) anschließt (Intentionalitätsanalyse, Grundsatz der universalen Synthesis, Appräsentation als Urform der passiven Synthesis). Für Luhmann ist die System-Umwelt-Relationierung²¹ – auch nach seiner Hinwendung zu der Theorie der selbstreferentiellen Systeme seit Ende der 70er – der zentrale Anschnitt seiner Theoriekonstruktion, wobei sich die Unterscheidung zwischen Beobachtung und Operation – Beobachtung als operieren mit der Differenz – als mehr methodischer Zugang für die Einführung des Systembegriffs abzeichnet. Die Annahme, daß durch die Autopoiesis die Identität des sozialen Systems erreicht wird, verweist seinerseits auf den Sinnbegriff und den Zeitfaktor.

Das Phänomen Sinn „erscheint in der Form eines Überschusses von Verweisungen auf weitere Möglichkeiten des Erlebens und Handelns“²². Die Methodologie des Sinnverstehens wird davon ausgehend ihrerseits abgestuft in: Sinnbegriff, System-Umwelt-Relationierungen, Selbstreferenz von Systemen. Aus der Systemperspektive stuft Luhmann den Zeitfaktor als vorrangig für die autopoietische Reproduktion von sozialen Systemen ein: Soziale Strukturen als Erwartungen, die Kontingenz löschen, sind in ihrer Ausbildung von der Reduktion der zeitlichen Komplexität abhängig – Zeit und Umweltbezug unterbrechen die Interdependenz der Selbstreferenz von Systemen.

Hieran schließt sich das Folgeproblem an, inwieweit dem Zeitfaktor eine Priorität zukommt oder ob die strukturellen Handlungsalternativen auf Basis der zwangsläufigen Ausbildung von Mitgliedschaftsbedingungen als zeitinvariant einzustufen

sind, wobei der Zeitfaktor m.E. bei der Stabilisierung des Handlungsprozesses (-systems) ins Spiel kommen würde. Wenn wir davon ausgehen, daß der Handlungsprozeß von Sozialsystemen in den beiden Dimensionen der Öffnungs- und Schließungsfunktion zu untersuchen ist, so stellt sich die Frage: Wie autopoietische Systeme lernen können? Lernen können sie nur dann, wenn sie nicht geschlossen, sondern „halboffen“ sind, da eine kognitive Orientierung, somit Lernen, die Öffnung von faktischen Handlungssystemen nach außen erfordert. Dies deshalb, da Lernen von einer externen Bestätigung oder Widerlegung der Güte der Informationsverarbeitung eines Systems – seinem Umweltbezug – abhängig bleibt. Lernen könnte in Luhmanns Ansatz als eine Interpenetration zwischen dem Bewußtsein- und dem Kommunikationssystem untersucht werden. Daran kann belegt werden, daß „Lernen“ eine Struktur hat, die dadurch charakterisiert ist, daß zwei Systeme „operativ aus sich heraustreten“. Ein Modell hierfür kann eine soziologische Deutung des Triangulationsexternalismus und seines Kommunikationsbegriff von Davidson abgeben.²³

2. Die Anordnung von System-, Medien und Evolutionstheorie

Die Anordnung und der Zusammenschluß von System-, Medien- und Evolutionstheorie ist der Prüfstein dafür, inwieweit die PROBLEMSTUFENORDNUNG für eine Resystematisierung von Luhmanns System- und Gesellschaftstheorie geeignet ist. Sie führt mich weiter zu dem Folgeproblem der Analyse eines die rekursive Selbstreproduktion von Systemen übergreifenden Orientierungssystemen.

Der Schritt zu einer Untersuchung von symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien ist dadurch begründet, daß in der Gesellschaftstheorie des 19. Jahrhunderts die Annahme und Befolgung von Kommunikation mehr psychologisch begründet war. Von ihr aus wurde zu einer makrosoziologischen Betrachtungsweise übergeleitet. Die Begriffe von Kommunikation und Motivation hatten somit eine geringere Reichweite als die Begriffe Differenzierung und Evolution und galten deshalb nicht als ebenbürtige Hauptbegriffe.¹

Nach Luhmann betrifft die Theorie der kommunikativen Medien die Folgeprobleme der Bildung von sozialen Systemen. Medien überführen sozusagen „unwahrscheinliches“ in „wahrscheinliches“ und bilden sich als evolutionäre Errungenschaften an den „Bruchstellen“ von Kommunikation. Das allgemeinste Medium für psychische und soziale Systeme ist „Sinn“, der sozusagen co-evolutiv entstanden ist. Als Medien werden von Luhmann „Sprache“, „Verbreitungsmedien“ (Schrift, Druck, Funk, moderne Kommunikationstechnologien) und „symbolische Kommunikationsmedien“ (Wahrheit, Liebe, Eigentum/Geld, Macht/Recht; ansatzweise auch religiöser Glaube, Kunst, zivilisatorisch standardisierte Grundwerte) unterschieden.² Die kommunikativen Medien enthalten ein Regelwerk, das durch ihre speziellen Selektionen den

Erlebnisbestand der Systemmitglieder sichert. Ihr Anwendungsfall sind nicht soziale Systeme schlechthin, sondern nur das evolutionär fortgeschrittene Gesellschaftssystem. Unter diesem Gesichtspunkt werden System-, Medien- und Evolutionstheorie zusammengeschlossen. Evolution kann nach Luhmann nur dann zustandekommen, wenn „Differenz“ und „Anpassung“ im Verhältnis System und Umwelt erhalten bleiben. Für Evolution gilt demnach generell, daß die Veränderung von Strukturen nur durch die Autopoiesis des Systems eintreten kann. Es geht dabei nicht nur um die Kompatibilität von System und Evolutionstheorie, sondern es muß gezeigt werden, wie Evolution auf der Systemebene möglich ist. Entscheidend ist dabei die Erfindung der Schrift als soziales Gedächtnis.

Anordnung von System-, Medien- und Evolutionstheorie

Theorieebene	Gesichtspunkte	Modi der Komplexität
System-	Selbstreferenz und Systemdifferenzierung	sachliche Komplexität der Gesellschaft
Evolutions-	Epochenbildung und Schwellen- probleme, die Über- gänge ermöglichen oder verhindern	zeitliche Komplexität
Medientheorie	Problemlösungs- kapazität des Gesellschaftssystems	Sachliche Komplexität

Die Ausdifferenzierung evolutionär erfolgreicher Kommunikationsmedien setzt eine entsprechende funktionspezifische Systembildung als Folge der Systemdifferenzierung voraus, d.h. aber, daß die Mitgliedschaftsbedingungen multi-funktional sind und die exklusiven Mitgliedschaftsbedingungen in nur einem Teilsystem abgebaut wurden. Diese Voraussetzung betrifft den evolutionären Übergang von segmentären und stratifizierten zu einem funktional differenzierten Gesellschaftssystem.

Der Zusammenschluß der drei Theorieebenen „System-“, „Evolutions-“ und „Medientheorie“ wird durch die theoretischen Bezugspunkte der funktionalen Analyse des Gesellschaftssystems „WELT“, „selbstreferentielle Systeme“, „System-Umwelt“, „Lebenswelt“, „Organisation“ und „Interaktion unter Anwesenden“ hergestellt. Daran zeigt sich, daß sich die PROBLEMSTUFENORDNUNG für die Resystemati-

sierung von Luhmanns System- und Gesellschaftstheorie bewähren und fruchtbar sein kann, da jede Problemebene eine Dimension der funktionalen Analyse des Gesellschaftssystems und der Voraussetzungen von Kommunikationssystemen (psychische Systeme, Leben) ist.

Der „Zusammenschluß“ ist dadurch begründet, daß die Lebenswelt gegenüber Gesellschaft und WELT zu unspezifisch und gegenüber einem System zu komplex ist. Mit dem Anwendungsfall der Theorie der kommunikativen Medien (funktionsspezifische Ausdifferenzierung von Teilsystemen) hängt zusammen, daß symbolisch generalisierte Kommunikationssituationen einen Regelungsmechanismus für bestimmte Kommunikationssituationen enthalten, welche die Teilnehmer an diesem Kommunikationsprozeß motivieren sollen. Hieraus folgt das Programm des Aufbaus einer Typologie evolutionär erfolgreicher Kommunikationsmedien.

PROBLEMEBENE: INTERAKTIONEN UNTER ANWESENDEN

(elementare/einfache Kommunikationen) und der Übergang zu der Typologie evolutionär erfolgreicher symbolisch generalisierter Medien

Eine elementare Kommunikation bestimmt Luhmann – ausgehend von einer „doppelten Selektivität“ und „doppelten Kontingenz“ (Parsons) in den „ego-alter“ Diaden – als eine Verbindung von „drei“ Selektionen: „der Einheit aus Information, Mitteilung und Verstehen“.³ Alles weitere geschieht „außerhalb“ der elementaren Kommunikation. Dies gilt vor allem für eine „vierte“ Art von Selektion, die durch eine Annahme/Ablehnung mitgeteilten Sinnreduktion: Aus der Perspektive des Adressaten ist zwischen dem Verstehen des Selektionssinns und der Ablehnung/Annahme als Voraussetzung des eigenen Tuns zu unterscheiden. Alle Kommunikation ist mit dem Risiko behaftet „abgelehnt“ zu werden, d.h. sie forciert immer eine Entscheidungssituation, die ohne Kommunikation nicht vorhanden wäre.

Kommunikation ist mit doppelter Kontingenz und doppelter Selektion belastet. Die Entwicklung von symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien wird in den Kontext der Problematik gestellt, die davon ausgeht, daß kommunikativer Erfolg eher als unwahrscheinlich einzustufen ist. *An dieser Stelle sind in die Systemtheorie Orientierungssysteme einzuführen, die den allgemeinen Rahmen der Ausschaltung von Kontingenz und die Koordination von doppelter Selektion abgeben.* Die Orientierungssysteme verbürgen jedoch nicht zwangsläufig die Fortsetzung von Kommunikation, sondern sie sind „Orientierung“ für Anschlußrationalitäten im Hinblick auf Entscheidungen, die ex ante Erwartungsprojektionen, somit Zukunft, ermöglichen.

Symbolisch generalisierte Medien dienen dazu, die Generalisierung von Selektion und Motivation darzustellen (zu symbolisieren) und die Befolgung der Selektionsofferte zu sichern. Das Steuerungsproblem systemischen und sozialen Handelns

besteht somit in der Balancierung annehmbarer und/oder ablehnbarer Selektion (-offerten) in dem Referenzsystem „ego“ und „alter ego“. Soziale Systeme entstehen dann, wenn sich Personen selektiv „selektives“ Erleben und Handeln wechselseitig erfolgreich zuschreiben, d.h. aber die grundlegenden Mitgliedschaftsbedingungen in einem sozialen System – und jedes soziale System hat Mitgliedschaftsbedingungen – entwickeln sich durch die erfolgreiche Ausschaltung von Kontingenz und durch das wechselseitige erfolgreiche Zuschreiben von selektiv „selektivem“ Erleben und Handeln.

Die doppelte Selektivität und Kontingenz in ego-alter Diaden hat je zwei elementare Zurechnungsmodi: auf „ego“ bzw. auf „alter“ als selezierende Systeme = Handeln (h) und auf die WELT = Erleben (e). „Erleben“ und „Handeln“ treten in vier idealtypischen Konstellationen auf:

1. „alter“ überträgt eine Erlebnisselektion auf „ego“, das diese Selektion als eigenes Erleben: „alter“ e → „ego“ e, Wahrheit, Wertbeziehung;
2. „alter“ überträgt eine Erlebnisselektion auf „ego“, das diese Selektion handlungsmäßig übernimmt, d.h. entsprechend reduziert: „alter“ e → „ego“ h, Liebe;
3. „alter“ handelt und „ego“ verarbeitet diese Selektion als eigenes Erleben: „alter“ h → „ego“ e, Eigentum, Geld, Kunst;
4. „alter“ wählt eine eigene Handlung, die eine Handlung „egos“ auswählt; die Handlung kann jeweils auch eine zugerechnete Unterlassung sein: „alter“ h → „ego“ e, Macht, Recht.

Durch die Kommunikationsmedien wird erreicht, daß fremde Selektion als eigene Entscheidungsprämisse übernommen werden kann und daß in diesem Sinn reproduzierte Komplexität als Erleben und Handeln übertragbar wird. Die kann jedoch nur über ein soziales Orientierungssystem erreicht werden, d.h. es wird gegenseitig unterstellt: „Der Andere entscheidet ebenso“. Kommunikative Medien steuern insofern die Annahmemotive. Sie sind demnach Einrichtungen, die auf die Übertragung und Reproduktion sinnhafter Selektion der Lebenswelt spezialisiert sind. Die Bedingungen der Medienbildung sind dabei an den systemisch strukturierten Kommunikations- und Steuerungsprozeß zurückgebunden:

1. Kommunikation deckt den Austausch der Selektionsübertragung durch einen Informationsfluß ab,
2. Die Selektionsübertragung tritt als eine Prämisse weiterer Selektion auf. Dies nennt Luhmann „Einfluß“ im weitesten Sinn des Wortes. Generalisierter Einfluß geht in jedes Medium ein und bezieht sich auf Autorität, Reputation und Führung. Einfluß ist deshalb kein Medium wie bei Parsons, weil generalisierter Einfluß in der Annahme von Selektionsofferten besteht.
3. Selektionsverstärkung als Kettenbildung bezieht sich auf die Probleme der Handlungskoordination i.S. der intendierten und nicht-intendierten Folgen der systemisch instanziierten Handlungen. Eine Selektion wird als Prämisse weite-

rer Selektivität der Selektion wirksam, d.h. ein weiterer Selektions- und Verketzungsgesichtspunkt geht in den Übertragungsprozeß ein. Selektionsleistungen sind Modi von geglückter oder mißglückter Handlungskoordination.

Kommunikationsmedien werden als (symbolische) „Mittel“ definiert, mit denen die Annahme von Selektionsofferten erreicht wird, d.h. mit ihnen ist das Problem der Motivation zur Annahme von Selektionsofferten verbunden. Kommunikation wird durch wechselseitige Motivation an die ausdifferenzierten Medien angeschlossen, wobei die motivationale Basis die Beziehung des Systemhandelns zur Lebenswelt herstellt. Es bedarf einer symbolischen Generalisierung i.S. einer Bedingung von Kommunikation, weil die Selektionshorizonte von ego und alter divergieren können. Der symbolische Ausdruck erlaubt eine allgemeine Zugänglichkeit zu intentionalem Erleben in der ego-alter Diade und eine Handlungskoordination. Symbolische Generalisierungen ermöglichen es, daß verschiedene Personen ihre eigenen Selektionen und ihre Handlungsintentionen untereinander mit Hilfe einer situativ interpretierten Realität aufeinander abstimmen können. Die symbolische Generalisierung ist die Voraussetzung dafür, daß die Koordination von Handlungen und die Selektion von Offerten sachlich und sozial von den einzelnen Selektionen der sinnstrukturierten Lebenswelt unabhängig gehalten wird. Symbolische Generalisierung erlaubt eine Dichotomisierung zwischen Lebenswelt versus systemisch strukturierter Kommunikation. Kommunikationsmedien sind deshalb auf die Selektionsleistungen und die Ausschaltung von Kontingenz von selbstreferentiellen Systemen, die System-Umwelt Beziehung dieser Systeme und die System-System Beziehung bezogen.

MEDIENCODES und ihrer PROGRAMMIERUNG

Diese evolutionäre Ausgangssituation der Entwicklung von Kommunikationsmedien führt zu der Ausbildung von Codes⁴ als einer Duplikationsregel in dem Verhältnis Lebenswelt (Kommunikation) und System. „Unter Code wollen wir eine Struktur verstehen, die in der Lage ist, für jedes beliebige Item in ihrem Relevanzbereich ein komplementäres anderes zu suchen und zuzuordnen. Man kann sich das Fungieren solcher Codes an den Spezialcodes für die Übersetzung von Texten in andere Datenträger zwecks Übertragung oder maschineller Verarbeitung von Nachrichten verdeutlichen.“⁵ Codes sind ihrerseits kein Orientierungssystem, sondern eine ihrer Voraussetzung. Parsons hatte in der Kontrollhierarchie der Handlungssysteme „standards“ und „value principles“ für die Steuerung des Handlungsprozesses vorgesehen. Sie werden von Luhmann durch „Codierung“ und „Programmierung“, der Verfügung bzw. Umsetzung eines Codes, ersetzt.

Allen erfolgreich ausdifferenzierten kommunikativen Medien liegt ein Code und ein binärer Schematismus zugrunde, der sie in den lebensweltlich strukturierten

Koordinationsprozeß eines Handlungssystems rückbindet und die Annahme von Selektionsprozessen erreicht. Ein Code ist keine Karte und kein Abbild, sondern ein Plan. Codes ermöglichen durch Codierung den Aufbau von komplexen Systemen. Der Interaktionsprozeß, der durch sie gesteuert wird, ist ein Akkordieren i.S. der Reduktion einer Handlung auf Erwartensfestlegung. Codierung erlaubt:

* *sozial*: binäre Alternativen als elementare symbolische Codes, z.B. wahr-falsch, Recht-Unrecht, schön-häßlich, Haben-Nicht-Haben usw., die durch Nebencodes und sekundäre Codes ersetzt werden können. Luhmann unterscheidet zwischen dem binären Code eines Systems, z.B. wahr-falsch usw., und „richtig-falsch“ als der Regel, mit der über den Codewert „positiv-negativ“ verfügt wird; diese Regeln nennt Luhmann „Programme“. „In geraffter Formulierung kann man daher auch sagen: Codes generieren Programme. Oder besser: Codes sind Unterscheidungen die nur mit Hilfe einer weiteren Unterscheidung autopoietisch produktiv werden können, nämlich mit Hilfe der Unterscheidung Codierung/Programmierung. Sie sind die eine Seite einer Form, deren andere die Programme des Systems sind. Und nur über diese komplizierte Unterscheidung von Unterscheidungen *im System* kann das anlaufen und ablaufen, was ein Beobachter als Entfaltung der Tautologie/Paradoxie des Systems beschreiben würde. Codes garantieren insofern die Autopoiesis des Systems, als sie jede Selbstfestlegung des Systems mit der Möglichkeit des Gegenteils konfrontieren, also keine Endgültigkeit, keine Perfektion zulassen. Für sich allein ermöglichen sie jedoch eine solche Selbstfestlegung noch nicht, weil sie alles zulassen. Die autopoietische Selbstdetermination des Systems kommt erst durch die *Differenz* von Codierung und Programmierung zustande“.⁶

* *zeitlich*: das Progressivwerden von Operationen als einer Selektion, auf der eine andere aufbaut. Diese Sachlage führt nach Luhmann zu einer Technisierung i.S. der Technisierung der Lebenswelt⁷ – im Anschluß an Husserl spricht Luhmann von Technik als einer Entlastung der sinnverarbeitenden Prozesse des Erlebens und Handelns von der Formulierung und Berücksichtigung aller Sinnbezüge; „Im Grenzfall erreicht Technik die Form einer Automatisierung und Kalkülierung der Informationsverarbeitung, eines Operierens mit idealisierten Einheiten, ohne daß zugleich mit den Operationen deren weitläufiger Sinn bedacht werden müßte. Technisierung ermöglicht eine selektive Bearbeitung sehr komplexer Sachverhalte und damit eine Neuorganisation der Möglichkeiten der Welt, die mit den Grenzen des Bewußtseins und dem Status der Welt als Lebenswelt kompatibel bleibt“⁸.

* *sachlich*: die Bildung von Selektionsketten in verschiedenen Situationen, die zu irreversiblen Strukturmerkmalen der Evolution, d.h. zu den evolutionären Errungenschaften führen. Die evolutionären Errungenschaften sind durch eine „Kompossibilität“ in bezug auf die steigende hohe Kompatibilität der Kommunikationsanforderungen begrenzt.

Die Anforderung an die Institutionalisierung eines Mediacodes besteht bei der Teilsystembildung (Systemdifferenzierung) darin, daß eine Funktion der Teilsystem-

bildung in der Integration von Selektionsleistungen (-horizonten) besteht und jedes kommunikative Medium diese Integration nur durch einen einzigen Schematismus erfüllen kann, weil es sonst die Antwort auf den Stimulus eines Interaktionsangebotes (Selektionsofferte) nicht sichergestellt werden kann. Im Unterschied zu Sprache als einem universellen Kommunikationsmittel bzw. dem Sprachcode, beruhen die kommunikativen Medien auf einem binären Code mit eingebauten Präferenzen, d.h. sie sind damit die Voraussetzung für die Ausbildung von teilsystemspezifischen Leitorientierungen. Codes gewinnen erst im Zusammenhang mit der Systemdifferenzierung und der besonderen Umweltperspektiven an Relevanz. Die Institutionalisierung eines Mediencodes dient dazu, daß die Gesellschaftsmitglieder die Vergangenheit stärker diskontinuieren und so Vergangenes als abgelegte Geschichte erfahren können. Die Leistungsfähigkeit der Selektionssteuerung durch Codes beruht auf der Kombination zwischen dem pattern variable: „Universalismus versus Partikularismus“ (Parsons) – Luhmann spricht statt dessen von „Generalisierung“ und „Spezifikation“:

1. Ein Code enthält eine universelle Anwendungsregel für seine Spezifikation für beliebige Situationen,
2. Der binäre Schematismus des Codes verhindert, daß die universale Orientierung diffus wird. Er erlaubt die Einpassung in einen Positionsbezug von „ego“ und „alter-ego“.
3. Mediencodes sind in allen Fällen Präferenzcodes, die keine Alternative zulassen, ohne daß der Mediencode zerbricht. Es ist z.B. nicht möglich den Mediencode Wahrheit durch den Code Macht oder den eines anderen Teilsystems zu ersetzen. Die Mediencodes enthalten somit eine Bewertung. Die jeweiligen Präferenzen lassen sich nach Luhmann nicht entscheidungstheoretisch verstehen. „Von Entscheidung soll immer dann gesprochen werden, wenn und soweit die Sinnggebung einer Handlung auf eine an sie selbst gerichtete Erwartung reagiert. Daß eine Handlung ihrerseits immer erwartungsorientiert abläuft, versteht sich von selbst. Dadurch entsteht kein Entscheidungsdruck.“ „Das Entscheiden aktualisiert also die über Erwartungen laufende Selbstreferenz des Handelns. Die Handlung bezieht sich auf sich selbst dadurch zurück, daß in ihrem Sinn eingeht, daß sie erwartet wird.“⁹
4. Die symbolische Generalisierung und die binäre Codierung sind nicht gleichbedeutend mit einer Rollenzurechnung.
5. Symbolisch generalisierte Mediencodes dienen als technische Substitute des Selbstverständlichen. Dies leitet zu der Beziehung Lebenswelt und System über.

Kommunikative Medien können sich nur dann bilden, wenn für bestimmte Problemlagen in spezifischen Zurechnungssituationen Präferenzen codiert werden können. Diese Problemlagen treten in ausdifferenzierten Handlungssituationen auf. Insofern gilt für alle kommunikativen Medien eine „zweistufige“ Ausdifferenzierung:

1. Die Ausdifferenzierung einer besonderen Interaktionssituation wird auf der Basis unterschiedlicher Zurechnung von Selektionsleistungen eingerichtet und
2. es entsteht aufgrund der Interaktionskonstellation ein hohes Risiko und eine Kontingenz in der Übertragung von Selektion – Schritte des Umbaus zu den modernen Gesellschaften. Mit ihr ist die interaktiven Aufgabenstellungen belastet. Hierin findet sich das Verbindungsstück zwischen Medientheorie und Evolutionstheorie als einer Typik von evolutionären Stabilisierungen.

Die Absicherung der medienspezifischen Kommunikation bedarf besonderer Vorkehrungen, d.h. einer Kommunikation bestimmten Typs von Übertragungsfunktionen. Diese Vorkehrungen bestehen in der Rückbindung der Systemrationalität¹⁰ an die Lebenswelt der Systemmitglieder, z.B. die Systemimperative des zweckrationalen Handelns an die Bedürfnisbefriedigung. Die Sicherung, die in die systemspezifische Kommunikation eingebaut ist, besteht in den „symbiotischen Mechanismen“, den „Selbstbefriedigungsverboten“ und der „Indifferenz“ und der „Mobilität“.

Symbiotische Mechanismen als Urformen resp. Träger der Medien sind diejenigen Codesymbole, die sie im sozialen Verkehr reflektieren und in die Kommunikationsstruktur integrieren. Die organischen Ressourcen und Erfordernisse können aktiviert, dirigiert und in einer kommunikativen Form behandelt werden. Die symbiotischen Mechanismen thematisieren den Beziehungsaspekt zwischen Sozialsystem und Organismus. Die Problemlagen in dieser Relation sind ursprünglich ambivalent, denn der Übertragungsmechanismus kann durch sie gestützt aber auch gestört werden. Das Arrangement der Codesymbole hat dafür zu sorgen, daß Kommunikation nicht durch organische Prozesse blockiert wird. Die Codesymbole sind selbst in Trägern sozialer Kommunikation umzuwandeln. Insofern übernehmen sie eine Sicherungsfunktion und eine Garantie für die Fortsetzung des Kommunikationsprozesses, z.B. im Falle des Mediums Macht die physische Gewaltandrohung. Sie kann schwerlich ignoriert werden und wirkt zwangsweise motivierend. Eine weitere Folge der symbolischen Mechanismen kann darin gesehen werden, daß sie eine Domestikation und die Planbarkeit von Selektionsübertragungen auslösen. Mit den symbiotischen Mechanismen geht gleichzeitig immer die Gefahr eines Kommunikationsabbruches einher (ursprüngliche Ambivalenz, die den Übertragungsprozeß von Selektion stützen oder stören kann, z.B. die Androhung und Ausübung von Macht durch physische Gewalt), der durch eine Menge von besonderen Symbolen, den *Selbstbefriedigungsverboten*, verhindert werden soll. Sie dienen dazu, daß sich Organismen und ihre psychischen Steuerungssysteme gegenüber dem Sozialsystem nicht verselbständigen und Kommunikation eigenmächtig gestalten.

Indifferenz und *Mobilität* gegenüber dem Bereich der Gesellschaft führt zu der Problemvorgabe der Mobilität der Medien. Jedes Medium kann nur einen Ausschnitt

des Gesamtgeschehens in einer System-Umwelt-Relation regeln. Dies führt zu dem Problem der Mobilisierung der Ressourcen und dem Problem der Konvertibilitätssperre in bezug auf die Umwandlung der Medien. Konvertibilitätssperren müssen aufgebaut werden, damit die Codes nicht ineinander übergehen und daher ihre Funktion verlieren. Diese Konvertibilitätssperren führen nicht zu einer völligen Abschottung der einzelnen Teilsysteme, sondern sie sperren den Zugriff auf die begrenzende Struktur eines Mediums bezüglich seiner binären Codierung. Diese Begrenzung ist eine Voraussetzung für seine Leistung. Das Regelwerk des Mediums in bezug auf seine Umwelt unterliegt seinerseits den Bedingungen der gesellschaftlichen Kompossibilität. Dieser Problembereich der sozialen Regelungen, der durch symbolisch generalisierte Mediencodes abgesteckt wird, liegt in dem Kommunikationsprozeß selbst und betrifft die Folgeprobleme der Komplexitätssteigerung unter den Gesichtspunkten:

1. Der *Kettenbildung* als der Kontinuität in der Übertragung von Selektion. Kettenbildung führt zu den Zweitcodierungen, weil bei hoher Aggregation interaktiver Aufgabenstellungen die Codestruktur nicht mit einem einzigen binären Schematismus auskommt. Die binären Schemata müssen differenziert sein und Regelketten zueinander herstellen. Ein Zweitcode bezieht sich genau auf die Relation, die mit der Duplikation eines Codes freigesetzt wird.
2. Der *reflexiven Steuerung* als dem Problem der Kontingenzformeln, mit denen Negationspotentiale rekonstruiert und als Modus der sozialen Beziehung verständlich sein können, z.B. die Beziehung Gott-Welt und Glaube, Staat-Bürger und Loyalität. Die dualen/binären Schematisierungen reichen als ein Selektionskriterium nicht aus, um die Rationalität der medienspezifischen Steuerung zu binden. Die Kontingenzformeln haben die Einheit dieser Duale herzustellen, z.B. die Kontingenzformel Knappheit in der Relation des Duals Haben-Nichthaben. Diese Kontingenzformeln sind ein Mittelpunktbegriff, der unter dem Gesichtspunkt der Relevanz für ein Teilsystem festlegt, was negierbar oder nicht-negierbar ist. Die Abfolge von Negationsmöglichkeiten in Perfektionsideen und der Moralisierung der Codes wird so angezeigt, z.B. Liebe: Moralisierung durch Treue, Freundschaft usw.
3. *Nebencodes*, die zur Bezeichnung der Regelung des Verhältnisses mehrerer Schematismen in einem ausdifferenzierten Mediensystem dienen. Sie werden durch Zweitcodes und Nebencodes fixiert. Den Nebencodes fehlt eine eindeutige binäre Struktur, die Hauptcodierung und die Zweitcodierung auszeichnet. Ihnen fehlt eine abstrakte und generalisierte Symbolik, sie erfüllen aber die gleiche Funktion. Reputation im Wissenschaftssystem ist z.B. ein solcher Nebencode. Nebencodes sind stärker an die Geschichte und das Milieu des jeweiligen Teilsystems gebunden und haben eine größere Kontextabhängigkeit. Die Fortbildung betrifft wiederum die Konvertibilität eines Mediums, die das Risiko der Auslösung bzw. der Substitution eines Mediums mit sich führt, z.B. kann Liebe nicht durch Prostitution substituiert werden, kooperative Wahrheitsfindung nicht durch Machtausübung usw.

4. *Kontingenzformeln*: Gemeinwohl, Knappheit, Gerechtigkeit, Limitationalität, Gott, Schönheit als elementare symbolische Codes beziehen sich auf die Mediensymbolik als das Regelungswerk eines Mediums, mit der die Idee der Perfektion zu ihrem Ende gebracht wird. Von „Kontingenz“ wird dabei deshalb gesprochen, da sich diese Formeln nicht auf Tatsachen, sondern auf andere „Möglichkeiten“ beziehen. Kontingenzformeln beziehen sich auf die „Differenz von Unbestimmtheit und Bestimmung“. Sofern ein System seine Operationen über Informationsverarbeitung bewältigt, hat es immer auch „andere Möglichkeiten im Blick“, e.g. im Rechtssystem vermehrt sich durch den Übergang zum positiven Recht die Kontingenzorientierungen. Folgeprobleme der Steuerung von systemreflexiven Prozessen sind damit thematisch.

Luhmann unterscheidet zwischen der „basalen Selbstreferenz“ i.S. einer Unterscheidung von „Element“ und „Relation“ – ohne diese Selbstreferenz ist eine autopoietische Reproduktion von Systemen mit Zeitstruktur nicht möglich – und der „Reflexivität“ als eine prozessuale Selbstreferenz, die zu dem Problem der Abschlußproblematik bei der Iteration führt. Das Adjektiv „reflexiv“ bezieht sich somit auf Prozesse, die auf sich selbst angewandt werden und der „Reflexion“, d.h. der Selbstthematisierung von Systemen in der System-Umwelt Relation.¹¹ An die Stelle der reflexionstheoretischen Unterscheidung zwischen Reflexion als Akt und der Ichidentität als Aktkorrelat tritt die systemtheoretische Unterscheidung zwischen „Selbstbeobachtung“ und „Selbstbeschreibung“.¹² Hierbei erfüllt die Selbstreferenz das Merkmal der Systemreferenz. Nur bei dem Begriff der Reflexion überschneiden sich die Begriffe der basalen Selbstreferenz und der Reflexivität, weil die Unterscheidung zwischen System und Umwelt vorausgesetzt wird. Die Iteration stellt ihrerseits die Frage nach ihrem Nutzen. Das Folgeproblem der Abschlußproblematik verweist auf die Form des Welthorizontes als unbestimmter und unbestimmbarer Kontingenz.

Das Reflexivwerden der medienspezifischen Kommunikation hängt seinerseits von komplexen systemstrukturellen und historischen Voraussetzungen ab. Diese Voraussetzungen betreffen die Grundinstitutionen der modernen Gesellschaft und die Regelwerke, die in ihnen als neue Organisationsprinzipien entstanden. Luhmann beschreibt diesen Vorgang als die Technisierung der Lebenswelt. Die Theorie der symbolisch generalisierten Medien wird von ihm zu einer Interpretation des Phänomens der neuzeitlichen Technik herangezogen. Dabei geht er von dem Befund Husserls aus – ohne seine Wertungen zu übernehmen – und interpretiert die Krise der europäischen Wissenschaften als Folge einer Technisierung der Lebenswelt. Technisierung als das Erfassen der Gegenstände – unter dem Gesichtspunkt der Technisierung der Lebenswelt – führt zu der Selbstthematisierung der Wissenschaft, die zu forschen beginnt. Technik wird dabei in dem Sinne des Herstellens und der Entlastung sinnorientierter Selektion von Mitorientierungen an Konkretem, Situationen, Zielen, Motiven usw. verstanden. Technik besteht in der nicht-kontingenten Relationierung von Kontingen-

tem als der Grundfigur der Technik. Der Lebensweltbegriff wird als ein Grund- und Kontrastbegriff verwendet, in der Interessen, Werte, Normen, und kognitive Einstellungen angesiedelt sind, die noch nicht differenziert sind und mit der die Mitglieder der Lebenswelt Situationsdefinitionen vornehmen. Die Lebenswelt verfügt also über ein Repertoire eines Wissensvorrates, der durch die Systemrationalität der sich differenzierenden Teilsystems vernichtet wird i.S. einer Vernichtung von Komplexität.

Der Unterschied in dem Aufbauplan der generalisierten Kommunikationsmedien zwischen Luhmann und Parsons findet sich in den folgenden Punkten:

1. Als Ausgangspunkt für die Einführung kommunikativer Medien wird nicht das Tauschmodell gewählt, das Fragen der Generalisierung im Austausch zwischen zwei Systemen aufwirft, sondern kontingente Kommunikation, die aufgrund der beiderseitigen Kontingenz zu dem Problembezug der Generalisierung der Übertragung der Selektionsleistungen (-horizonte) und der Zurechnung führt.

2. Nach Luhmann können die Kommunikationsmittel nicht aus der allgemeinen Handlungstheorie erklärt werden. Dies führt dazu, daß es keine feste Typenzahl von Medien gibt. Der Ansatz von Parsons führt zu einer invarianten Kopplung von Evolutions- und Medientheorie. Schematisch charakterisieren läßt sich nur eine Typik von Problemkonstellationen und die These, daß es unter näher angebbaren evolutionären Bedingungen vorteilhaft wird, Medien auf der Ebene des Gesellschaftssystems konstellationsspezifisch auszudifferenzieren. Hierdurch wird eine Interaktionsspezialisierung herbeigeführt, ohne daß alle Interaktionen durch sie strukturiert sind.

3. Die Funktion von Medien hängt nicht allein mit der symbolischen Generalisierung zusammen, die es für ego und alter erlaubt, akzeptierte und generalisierte Ausdrucksmittel für vergleichbare Situationen bereitzustellen, mit denen beide über mehr Flexibilität- und Freiheitsgrade in bestimmten Interaktionen verfügen; vielmehr wird die symbolische Generalisierung von Luhmann zusätzlich an einen binären Schematismus gebunden, der Kontingenzen steigert, spezifiziert und in eine selektionsgünstige Form bringt.

4. Somit steht die Theorie der kommunikativen Medien zu der Systemtheorie und der Evolutionstheorie in einem komplexeren Verhältnis: a) Es wird nicht nur die Medienbildung als eine Folge der evolutionären Systemdifferenzierung beschrieben, sondern bei einem problemorientierten Ansatz garantiert die Charakteristik des Problems der Medienbildung aus den Systemstrukturen noch „keine“ Lösungsalternativen. Die Problemdefinition und ihre Lösungsalternativen können auf die evolutionäre Lage hin relativiert werden. Das Instrument der Systemtheorie kann dazu eingesetzt werden, um die Bedingungen zu spezifizieren, unter denen evolutionär erfolgreiche Medien sich entwickeln können und andere verkümmern. b) Die Medientheorie führt zu einer vergleichenden Analyse der Bedingungen der strukturellen Kompatibilität

symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien, die unter wechselnden Bedingungen gesellschaftlicher Evolution bestehen können.

Luhmann fügt den Lebensweltbegriff Husserls in seine Variante der Systemtheorie derart ein, daß der lebensweltlich verfaßte Sinn alle Differenzen (sachlich, zeitlich, sozial) von System und Umwelt übergreift. System und Systemdifferenzierung steht im Kontext einer gemeinsamen und nicht-hinterfragbaren Welt (Husserl: selbstverständlich geltende Lebenswelt).¹³ Luhmann geht davon aus, daß durch die funktionale Differenzierung des modernen Gesellschaftssystems die Systemreferenz eines Teilsystems und die System-Umwelt-Relationierung gegenüber der Lebenswelt autonom wird. Eine Theorie der Kommunikationsmedien wird von ihm unter der Prämisse einer funktionsspezifischen Differenzierung eingeführt, die in symbolisch generalisierten Kommunikationssituationen die Teilnehmer motivieren sollen. Die Systemdifferenzierung wird durch die Motivation der Annahme von Kommunikation überbrückt, welche an die Lebenswelt der Gesellschaftsmitglieder angeschlossen wird. Das Folgeproblem der Kennzeichnung der evolutionären Integrationsebene der modernen Gesellschaften wird unter der von Luhmann vorgenommenen systemtheoretischen Beschreibung durch die Annahme signalisiert, daß das Regelwerk eines Mediums den Bedingungen der gesellschaftlichen Kompossibilität unterliegt, d.h. dem möglichen Zusammenbestehen aller System-Umwelt Relationen. Die Systemrationalität hat demzufolge in ihrer Umweltbeziehung in bezug auf die interaktive Handlungskoordination und Erwartungen der Lebenswelt der Gesellschaftsmitglieder kompatibel zu sein. Dem Mediacode und dem binären Schematismus kommt die Stellung zu, die über Medien geregelte Interaktion in den lebensweltlichen Handlungsprozeß zurückzubinden. Im Unterschied zum Sprachcode beruht der Mediacode auf eingebauten Präferenzen. Die Sicherung medienspezifischer Kommunikation als ein bestimmter Typ von Übertragungsfunktionen bedarf nach Luhmann besonderer Vorkehrungen und zwar der Verankerung der Systemrationalität in der Lebenswelt.

Das funktional differenzierte Gesellschaftssystem erfordert von seinen Mitgliedern die Ausbildung einer kognitive Orientierung i.S. einer Lernbereitschaft bei Erwartungsenttäuschung, d.h. die Systemmitgliedschaft in Teilsystemen erfordert eine Akkommodation an die Systemrationalität und eine Indifferenz gegenüber der sinnorientierten Lebenswelt. Der Lebensweltbegriff wird in diesem Kontext als Grund- und Kontrastbegriff verwendet und zwar i.S. der Ansprüche von Werten, Normen, Interessen gegenüber der Rationalität der Teilsysteme. Damit tritt aber eine „Struktur“ von Sozialsystemen und des modernen Gesellschaftssystems in den Blick, die aus einem Zusammenspiel zwischen der Technisierung der Lebenswelt und den Systemrationalitäten besteht, die keinem besonderen Teilsystem zugerechnet werden kann und zu der Ausbildung eines die Teilsysteme übergreifenden Orientierungssystems führt.

3. Zur Soziologie der Mitgliedschaftsbedingung

Luhmanns systemtheoretische Gesellschaftstheorie legt in der Anwendung des Differenzierungsschemas auf die evolutionäre Systembildung eine Soziologie der Mitgliedschaftsbedingung, ihrer Codierung und Programmierung, nahe. Systemdifferenzierung erfolgt nach Luhmann als die Wiederholung der System-Umwelt-Differenzierung in Systemen i.S. eines Re-entry. Diese Differenzierung ist über die Mitgliedschaftsbedingungen und Teilnehmerrollen der sozialen Einheiten strukturiert, die ihrerseits nicht nur die Inklusionen und Exklusionen festlegen, sondern selbst systembildend sind.¹ Den Mitgliedern von informell und formell organisierten Sozialsystemen entzieht sich jedoch die totale Disposition über die jeweiligen Mitgliedschaftsbedingungen aufgrund des nicht spezifizierbaren Komplexitätsdrucks der zwangsläufig zur Systembildung und damit zu einer Mitgliedschaft in Sozialsystemen führt.

Zur Analyse der SYSTEMDIFFERENZIERUNG, der systemischen LEITORIENTIERUNGEN und MITGLIEDSCHAFTSBEDINGUNGEN auf der PROBLEMEBENE: GESELLSCHAFT und GESELLSCHAFTSSYSTEM Systemdifferenzierung (Evolution) betrifft vorrang drei Typen von evolutionär erfolgreicher Differenzierung (neben der Zentrum-Peripherie-Differenzierung) – Sachdimension (Identität des Gesellschaftssystems) im Unterschied zu der Zeit- und Sozialdimension in den Kontexten „Selbstreferenz“, „System-Umwelt“, „Lebenswelt“ cf. Text „Die grundbegrifflichen Entscheidungen der Systemtheorie“.

1. Die segmentäre Differenzierung von sozialen Einheiten die in einer Ähnlichkeitsbeziehung stehen. *Die Mitgliedschaftsbedingung und ihre Codierung besteht bei diesem Falltyp in Heirats- und Aufnahmeregeln, die Inklusionen und Exklusionen programmieren. Man kann dabei immer nur einer Einheit angehören und die größeren Einheiten (Stämme, Clans) sind auf dieser Basis strukturiert.* Bei diesem Typ können wir von einer holistischen und geschlossenen Leitorientierung sprechen. Eine hohe Einzelmobilität ist jedoch bei diesem Falltypus nicht ausgeschlossen. Zwischen Mikro- und Makrokosmos besteht kein struktureller Unterschied und das Gesellschaftssystem verfügt nur über eine geringe Komplexität von Handlungsmöglichkeiten.

2. Die stratifizierte Differenzierung als die Voraussetzung von Hochkulturen. *Die Mitgliedschaftsbedingung und ihre Codierung wird bei diesem Falltyp durch eine bestimmte Schicht bestimmt (Kaste, Stand), die Inklusion und Exklusionen regeln, d.h. man kann zwar immer nur einem Teilsystem angehören, dafür sind jedoch ungleiche Einheiten vorgesehen (Haushalt oder politische Gesellschaft).* Bei diesem Typus liegt eine geschlossene und differenzierte Leitorientierung vor. Die Exklusionen erfolgen

bei dieser Differenzierung weiter auf der Basis von Segmentierung (Haushalt). Die Schichtung von ungleichen Einheiten erlaubt eine Symbolisierung der Gesellschaft in der Gesellschaft als Lektorientierung, z.B. Spitze und Rangordnung als Einheitsorientierung (Hochkulturen) und Teilsysteme mit ungleichen Umwelten, die bei dem Übergang zu funktional differenzierten Gesellschaften aufgegeben worden ist. Die stratifikatorische Differenzierung baut nicht nur eine interne Komplexität des Gesellschaftssystems auf, sie steigert auch die Komplexität seiner Umwelten. Die Grenzen des Komplexitätsaufbaus bestehen in dem funktionalen Erfordernis der Hierarchisierung von ungleichen Einheiten. In der Gesellschaftsgeschichte der europäischen Gesellschaften wird dieses Modell seit dem Hochmittelalter „zunehmend problematisch“.

3. Die funktionale Differenzierung, d.h. aus der Teilsystemperspektive wird die Systemreferenz und die System-Umwelt-Relationierung in bezug auf die Lebenswelt autonom. Es gibt kein Zentrum als Orientierung, d.h. es gibt keine Repräsentation der Gesellschaft in der Gesellschaft mehr. Die Funktionen der Teilsysteme, z.B. Wirtschaften mit knappen Gütern, kollektiv verbindliche Entscheidungen, rechtliche Regulierungen, medizinische Versorgung, Erziehung, wissenschaftliche Forschung, sind nicht mehr gesamtgesellschaftlich in einer allgemein gültigen Rangordnung anzuordnen. *Die Festlegung der Mitgliedschaftsbedingungen und ihre Codierung/Programmierung erfolgt durch die (Teil-) Funktionssysteme sowie die formalen Organisationen und bleibt ihnen überlassen. Sie sind sowohl inklusiv und exklusiv, es gibt aber keine ausschließende Teilsystemmitgliedschaft.* Funktionale Differenzierung führt ihrerseits zu einer Differenzierung der Lektorientierungen der Teilsysteme. Das funktional differenzierte Gesellschaftssystem erzwingt gegenüber seinen Mitglieder den Aufbau einer „kognitiven Orientierung“, d.h. im Enttäuschungsfall korrigierbar und lernbereit zu handeln. Unter der Voraussetzung der funktionalen Differenzierung können normative Erwartungen resp. kontrafaktische Erwartungen nicht auf Dauer gestellt werden, da normatives Sollen mit zu hoher Kontingenz gegenüber der Erwartensstabilisierung belastet ist.

Das strukturelle Merkmal eines differenzierten Gesellschaftssystems besteht darin, daß für seine Mitglieder die Nicht-Erfüllung von Erwartungen zu einem Problem wird. Funktionales Erfordernis für den Bestand eines sozialen Systems ist es deshalb, daß seine Mitglieder Erwartensenttäuschungen zu balancieren vermögen. Das funktional differenzierte Gesellschaftssystem, für das es keine historische Parallele gibt, hat nur noch Peripherien, aber keinen Mittelpunkt mehr. Es hat sich (erst) zum Ende des 18. Jahrhunderts in Europa – zunächst nur in einigen Regionen – als nicht mehr umkehrbarer Gesellschaftstypus etabliert. Die funktionale Differenzierung ist dadurch

charakterisiert, daß die Funktionsprimare und Leiterorientierungen von Teilsystemen nicht gesamtgesellschaftlich institutionalisiert resp. durchgesetzt werden können.

Um die Umweltbeziehung von operativ geschlossenen Systemen zu erfassen, führt Luhmann den Begriff der „strukturellen Kopplung“ ein, z.B. des politischen und des Wirtschaftssystems durch Verfassung, Eigentum, Vertrag oder des Kommunikationssystems der Gesellschaft mit dem Bewußtseinssystem u.a. – im Unterschied zu der operativen Kopplung und der kausalen Beziehungen zwischen Systemen. Strukturelle Kopplung als eine Beziehung der Gleichzeitigkeit bedeutet, daß ein System eine bestimmte Umwelt voraussetzt und sich auf sie verläßt. Diese Kopplungen „beschränken“ und „erleichtern“ Umwelteinflüsse auf Systeme und erzeugen „Überraschungen“, „Enttäuschungen“, „Störungen“ somit „Irritationen“. Sie setzen aber eine funktionale Differenzierung der Teilsysteme des Gesellschaftssystems voraus. Strukturelle Kopplungen bedeuten aber keine grenzüberschreitenden Inputs und Outputs als strukturdeterminierende Bedingungen der Autopoiesis von Systemen.

Die Systemmitgliedschaft und ihre Codierung/Programmierung erfordert von ihren Mitgliedern eine Akkommodation an die Leiterorientierung der Teilsysteme, die eine Indifferenz zu der sinnorientierten Lebenswelt einschließt, d.h. die durchgängige Ausprägung einer kognitiven Orientierung. Für alle Medien gilt der Grundsatz, die binäre Codierung ermöglicht eine Konditionierung der Übertragungsleistung im Hinblick auf die Differenz von anzunehmender, abzulehnender und/oder ablehnbarer Selektion. Der Erfolg-Mißerfolg aller Kommunikation eines Medienbereichs wird von Konditionen abhängig, die das Regelwerk eines Mediums enthält. Diese Konditionen regeln die Verteilung von Information und Präferenzen. Sie entwickeln sich über die Ausdifferenzierung und Konditionalisierung binärer Codes.

Systembildung als Systemdifferenzierung bezieht sich immer auf eine vorkonstituierte und mit Sinn ausgestattete Lebenswelt. Systemdifferenzierung heißt die Herstellung von Diskontinuitäten und die Stabilisierung von differenzierten Beziehungen zwischen System und Umwelt. Dieser Prozeß kann auf sich selbst angewandt werden, weil die Systemdifferenzierung korrelativ differenzierte Umwelten herstellt, d.h. differenzierte unterschiedene Teilsysteme können sich gegenüber teilweise anders zusammengesetzten Umwelten identifizieren. Die Charakteristik dieser Situation des modernen Gesellschaftssystems beschreibt Luhmann mit dem Kompossibilitätstheorem, d.h. dem möglichen Zusammenbestehen aller System-Umwelt-Relationen. Die technisch reduzierte Lebenswelt meldet sich aber ihrerseits durch Werte und Interessen zu Wort, d.h. die Systemrationalität muß selbst in ihrer Umweltbeziehung „kompatibel“ sein und zwar in bezug auf die interaktiven Handlungskoordinationen und Erwartungen als Ansprüche der Lebenswelt. Die Problemdefinition und ihre Lösungsmöglichkeiten können nach Luhmann auf die evolutionären Lagen hin relati-

viert sein und werden. Die Abkopplung der Medientheorie führt zu einer vergleichenden Analyse der Bedingungen der strukturellen Kompossibilität des symbolisch-generalisierten, in einem Medium enthaltenen Regelwerkes und den sozialen Regelungen, die unter den Bedingungen gesellschaftlicher Evolution erfolgreich bestehen können.

Nach Luhmann wird die strukturelle Kompossibilität partiell durch eine Organisationsbildung gesichert, d.h. aber durch die formale Festlegung von Mitgliedschaftsbedingungen und die Programmierung der Kontrolle über den Eintritt und Austritt, die indifferent gegenüber den Motivationen der Mitglieder ist. Dabei handelt es sich um eine Regelung, vor der die medienspezifische Steuerung versagt. Die Differenz zwischen Medium und Organisation ist aber andererseits ein Imperativ der Erhaltung des jeweiligen Teilsystems, da sonst die Inklusion der Population des Teilsystems nach dem Modell des Regelwerk von Organisationen strukturiert würde, d.h. der Festlegungen von formal festgelegten Mitgliedschaftsbedingungen, die ihrerseits a limine exklusiv wirken. Insofern ist zwischen der Systemmitgliedschaft und der Organisationsmitgliedschaft zu unterscheiden. Organisation heißt ein „Dazwischentreten zwischen Gesellschaft und Interaktion“. Organisationen sind das „tragende Prinzip der Verbindung von Handlungen“.²

Aus dem Verhältnis zwischen normativer versus kognitiver Orientierung folgert Luhmann ein Grundmerkmal von Organisationen (Institutionen). Organisationen sind dadurch charakterisiert, daß sie Erwartungen auf der Basis einer formal festgelegten Mitgliedschaftsprogrammierung motivationslos aber sozusagen kalkulierbar reduzieren. Diese Reduktion steht ihrerseits in einem rechtfertigungsfreien Raum. Dieses Strukturmerkmal von organisationell verfaßten Teilsystemen führt zu einem Auseinandertreten der zeitlichen und der sozialen Generalisierung und zwar in dem jeweiligen Beitrag einer Selektionsleistung für ein anderes soziales System als Umwelt des jeweiligen Teilsystems, z.B. das Recht der Gesellschaft besteht deshalb in der kongruenten Generalisierung normativer Erwartungen der Gesellschaftsmitglieder, die bei steigender Komplexität der Gesellschaft im Zuge der Systemdifferenzierung substituiert und abgebaut werden können. Eine solche kongruente Generalisierung erfordert es, daß das Recht und somit alle Normen als projizierte Erwartungen durch eine kognitive Orientierung ersetzt werden können. Diese Substitution ist ihrerseits daran gebunden, daß innerhalb von Systemgrenzen die normativen und kognitiven Erwartungen auseinandergezogen werden.

PROBLEMEBENE: ORGANISATION und die Teilsysteme des modernen Gesellschaftssystems

Luhmann spricht von einer Expansion des Gesellschaftssystems, die durch eine Inklusion verschiedener Mitgliedschaftsbedingungen in systemisch und organisationell verfaßten sozialen Einheiten induziert ist. Die Entwicklungslinien der gesellschaftlichen Evolution, unter dem Gesichtspunkt des „Dazwischentretens“ von Organisationen gesehen, privilegiert die Regelung und Entlastung durch ausgewiesene Entwicklungslinien, die jeweils nur ein Teilsystem von Gesellschaft zum Ausgangspunkt wählt. Gesellschaft steht dabei als eine Problemvorgabe, die sich der Organisation entzieht, d.h. Gesellschaft verfügt über keine Mitgliedschaftsbedingung.

Mit den Mitgliedschaftsbedingungen (-code) von formalen Organisationen und ihrer Programmierung wird von Luhmann ein Strukturmerkmal des ausdifferenzierten Gesellschaftssystems beschrieben, mit der das Regelwerk der medienspezifischen Kommunikation seinerseits sichergestellt werden kann. Luhmann hat diese Entwicklungslinien am Beispiel des Religionssystems, des politischen Systems, des Rechtssystem, des Wirtschaftssystems, des Wissenschaftssystems, des Erziehungssystem und des Kunstsystems im Hinblick auf eine gesellschaftstheoretische Fragestellung untersucht. Damit hat er zugleich den gesellschaftstheoretischen Anspruch seiner Systemtheorie einzulösen unternommen.

Die Untersuchung der großen Teilsysteme und ihrer Leiterorientierungen kann seinerseits als eine Anwendung der Soziologie der Mitgliedschaftsbedingung interpretiert werden: Alle Teilsysteme bilden eigene Mitgliedschafts- und Teilnahmebedingungen (-codes) aus und sind auf dieser Basis durch Mitgliedschaftsrollen und entsprechende Entscheidungsverfahren programmiert und organisiert.

Religionssystem: Das Orientierungssystem der Religion ist vor allem in der Dogmatik des Religionssystems dokumentiert.³ Sie wird im Zuge seiner Entwicklung im zunehmendem Maß „abstrakt“ (Rationalisierung der Religion). Religion thematisiert nach Luhmann die Beziehung System-Umwelt als solche und zwar als die Thematisierung eines Leerhorizontes. Insofern liegt hier eine Orientierung vor, die dadurch charakterisiert ist, daß kein Horizont jenseits dieses Horizontes sichtbar ist und kein Sinn, der negiert werden könnte. Für Religion gibt es, sowie für Gesellschaft, (bis heute) kein funktionales Äquivalent. Die Rationalisierung der Religion kann den Mitgliedern des Systems nicht mehr einsichtig sein und nicht verbindlich durchgesetzt werden. Das Bestandsproblem des Religionssystems liegt in dem Verhältnis zwischen privaten Glaubensinhalten oder der Volkskirche und der Kirchenorganisation. Es tritt eine Differenzierung von formal organisierten Teilfunktionen in dem Religionssystem ein, z.B. Seelsorge, laufende Reformulierung der Religionsdogmatik und der Glauben-

sethik in der rationalen Theologie. Der Theologie kommt die Reflexionsleistung als einer Selbstthematisierung des Religionssystems zu.

Die abstrakt gehaltenen Glaubenssätze der theologischen Dogmatik werden durch den hierarchisch gegliederten und formal organisierten Klerus bzw. die Amtskirche pastoraltheologisch in die Mitgliedschaftsprogramme und Handlungsanweisungen für die Gemeinemitglieder, z.B. Katechetik, Pastoraltheologie, Predigtlehre u.a.m. umgesetzt. In der römisch-katholischen Kirche fällt hierunter auch die Beichtpraxis. Die Abschottung der Kirchenorganisation hat, gegenüber den rein Seelsorgepraktiken, nach Außen und nach Innen zu gelingen, um ihre Bestände zu erhalten. Die Kirchenorganisation (Weber: Gnadensanstalt) verfügt durch die frühzeitige Etablierung der Kirchenverwaltung als formale Organisation über eine Organisationsmacht, welche sich durch die Sozialgeschichtsforschung gut belegen läßt. Es fällt an den sozialgeschichtlichen Studien zudem auf, daß der Gemeinde im Religionssystem ein vergleichbarer Status wie dem Publikum im politischen System zukommt. Beide erscheinen in ihren Systemen, denen sie primär zugeordnet werden, als nicht oder nur gering organisiert. Eine Differenz zwischen Gemeinde (Religion) und Publikum (Politik) liegt darin, daß die Gemeinde als im Laienstand befindliche Glaubensgemeinschaft gegenüber der etablierten Autorität der Kirche wenig Einfluß ausübt. Dies gilt mit bestimmten Einschränkungen auch für die protestantische Amtskirche.

Moral: Luhmanns Untersuchung der Funktion der Moral stellt einen Gegenpol zu E. Durkheims Analyse der nicht-kontraktuellen Bestandteile des Vertrages dar.⁴ Moral ist keine die Teilsysteme übergreifende verbindliche Orientierung. Die Funktionsbestimmung der Moral wird von ihm auf die doppelte Kontingenz (Parsons) in den „ego-alter“ Diaden bezogen. Nach seiner Darstellung sind in diesem Schema drei Relationierungen zu balancieren 1. „ego“ zu sich selbst, 2. „ego“ zu „alter“ und 3. die Umkehrung der Perspektive von „ego“ und zwar als dem geteilten Wissen ihrer gegenseitigen Personalität und Fremdpersonalität. Die Selektionshorizonte machen die Dauer resp. die Fortsetzung der Kommunikation zu einem Problem. Das Glücken einer Perspektivenintegration kommt nicht durch „Würde“, sondern durch sozialsystemisch zuerteilte Achtung, d.h. der Achtungserfolge, zustande.

Moral und Achtung sind nach Luhmann nicht an Normen gebunden, weil die Zuschreibung von Achtung auf dem Achtungsmarkt kommunikativ ausgehandelt wird. Diese Zuschreibung ist nicht an Konsens gebunden. Die Kontingenzformel der Moral ist in der Selbstliebe und dem Erstreben von Achtungserfolgen zu finden. Unter der Voraussetzung eines differenzierten Gesellschaftssystems läßt sich eine für alle Gesellschaftsmitglieder verbindliche Moral und eine moralische Bewertung von Handlungsfolgen nicht mehr für Problemlösungen der funktionalen Imperative der sozialen Einheiten anwenden. Moral bezieht sich auf einen Achtungsmarkt, sie ist

diffus angelegt, sachlich und zeitlich nicht übertragbar, beliebig opportunistisch modifizierbar und in bezug auf die Bewältigung von Problemlösungen hilflos. Problemlösungen eines differenzierten Gesellschaftssystems sind somit nicht mehr durch einen für alle Gesellschaftsmitglieder verbindlichen moralischen Standpunkt zu bewerten.

Politisches System: Die Leitorientierung des politischen Systems ist die Bereitstellung von motivationslos zu akzeptierten Entscheidungen, die durch die Staatorganisation implementiert werden. Im politischen System tritt zwischen den Souverän als Machthaber und die Staatsmitglieder, unabhängig von der Legitimation der staatlichen Autorität, die Verwaltung. Die Verwaltung mediatisiert das Staatshandeln und die politische Herrschaft gemäß ihrer eigenen Verwaltungsrationalität gegenüber den Betroffenen, z.B. durch Hierarchie, den Instanzenweg und der Entscheidungstätigkeit. Zunehmend organisiert stellt sich in diesem Kontext auch die Umwelt der Verwaltung dar. Das Publikum kann seine Interessen vornehmlich nur in organisationsfähigen Artikulationen anmelden. Es agiert meistens nur in Grenzbereichen, z.B. spontane Ordnungsbildung durch Streik, Demonstrationen u.a.m. Ansonsten nimmt es die Rolle eines organisierten Entscheidungsempfängers ein. Nicht nur die Legitimationsverwertung als die eigentliche Aufgabe der Verwaltung erfolgt in organisierter Weise, d.h. die Umsetzung des Wählerwillens in Entscheidungen, sondern auch die Legitimationsgrundlagen müssen selbst organisiert und planbar gestaltet sein. Deshalb gerät der Vorgang der Legitimationsbeschaffung gleichfalls in den Bereich des Verwaltungshandelns. Dabei sind aber strukturelle Grenzen der Planbarkeit in bezug auf die Koordination von Zeithorizonten identifizierbar, z.B. Termine der Bundestagswahlen, Konjunkturzyklus, Verträge zwischen Gewerkschaften und Unternehmerverbänden usw.

Für die politische Soziologie bedeutet dies: 1. Die Generierung von Macht und der Machtverlauf wird in der Weise interpretiert, daß das verfassungsrechtliche Modell in der Kompossibilität zu den einzelnen Teilsystemen der Gesellschaft zu stehen hat. Sie läßt sich jedoch im Gesellschaftssystem ihrerseits nicht sicher stellen. Die Funktion der Politik und des politischen Systems fällt bei Luhmann weitgehend mit der Funktion von Organisation zusammen. Die Personalmacht wird durch eine Organisationsmacht ersetzt, d.h. aber nicht, daß Personalmacht für Karrieren in Organisationen keine Relevanz hat.⁵ 2. Die Staatsorganisation stellt motivationslos zu akzeptierende Entscheidungen bereit. Die Aufgabe der Politik fällt insofern mit der Organisation zusammen, z.B. Parteiensystem und Verwaltung. 3. In dem politischen Bereich hat die Organisation einen Vorrang vor der Lebenswelt. Der Funktionswandel des Rechts hat nach Luhmann Folgen für die Staatstheorie, da der Staat nicht mehr als ein handlungsfähiges Kollektiv innerhalb seiner territorialen Grenzen definiert werden kann. In

bezug auf das evolutionär differenzierte Gesellschaftssystem versagen alle handlungsbezogene Zurechnungen – auch Steuerungen – und die Zurechnung von Legitimationsmittel.

Rechtssystem: Luhmann gehört zu den namhaften Vertretern der deutschen Rechtssoziologie nach dem Zweiten Weltkrieg. Seit dem Erscheinen seiner zweibändigen „Rechtssoziologie“ 1972 hat ihn die gesellschaftstheoretische Untersuchung des modernen Rechts immer wieder beschäftigt. Dabei teilt er durchaus die Zielsetzungen der soziologischen Klassiker Weber und Durkheim, indem er den „evolutionären Stellenwert“ des modernen Rechts zu bestimmen sucht. Dies geschieht im Rahmen der von ihm entwickelten Systemtheorie, die davon ausgeht, daß die evolutionäre Vermehrung von Komplexität in den modernen Gesellschaften die Kongruenz des Erwartens und damit die „Form des Rechts“ ändert.⁶ Modernes Recht wird durch die Einrichtung von Verfahren für kollektiv verbindliche Entscheidungen zu Entscheidungsprogrammen.

Die „Einheit“ des Rechtssystems ist nach seinem Ansatz keine Norm oder ein Prinzip, sondern eine erfolgreiche Operation als systemspezifische Leitorientierung. Auf der Basis der „operativen Geschlossenheit“ kann der Code „Recht/Unrecht“ funktionieren, ohne daß eine normative Einstufung der Rechtsgeltung vorgenommen wird. Der Nachweis geht dahin, daß nur ein normfrei gehaltener Geltungsbegriff des Rechts institutionalisierbar ist. Luhmann spricht in diesem Zusammenhang von dem „formalen Symbol der Rechtsgeltung“.

Hieran schließt er die Analyse der „Funktion des Rechts“ an, die für ihn in der Zeitdimension (Zukunftsbezug) liegt und den Symbolisierungsbedarf der Rechtsordnung erklärt. Recht gibt in einer komplexen Gesellschaft, in der Vertrauen risikoreicher wird, Erwartenssicherheit. Die Analyse der Codierung und Programmierung – Programmes des Rechtssystems sind immer Konditionalprogramme – und die Kontingenzformel „Gerechtigkeit“ führt Luhmann zu der Untersuchung der „Evolution des Rechts“. Sie kann erst durch die Umstellung von Recht auf seine schriftliche Fixierung als einem situations- und personenunabhängigen Prinzip der Stabilisierung eintreten. Konsens kann dabei keine Bedingung der Rechtsgeltung sein. Luhmanns Erklärung zielt darauf ab, wie „soziale Abstimmung *statt dessen*“ gelöst wird. Dies betrifft die Evolution von Kompetenznormen und sie einschränkende Verfahren. Entscheidend für die Form der Differenzierung des Rechtssystems ist nach Luhmann die Stellung der Gerichte im Rechtssystem.

Die Strukturprobleme des modernen Rechts sieht Luhmann darin, daß die Geltung des Recht nach dem Zusammenbruch des modernen Naturrechts, in der Unterstellung von gemeinsamen Überzeugungen zu sehen ist. Rechtsgeltung betritt keine „Sollwertzuteilung“, sondern eine Geltungssymbolbezeichnung i.S. der Einheit (Anschluß-

fähigkeit) des System im Falle eines Wechsels seiner Operationen – Geltung ist nach Luhmann keine Norm, sondern eine Form.⁷ Dieser Grundkonsens läßt sich aber nicht als ein faktischer Konsens interpretieren. Die Dynamik der Positivierung des Rechts führt bei steigender sozialer Differenzierung dazu, daß Entscheidungsprogramme entwickelt werden, d.h. das positive Recht gilt nicht deshalb, weil es aus einer generalisierten Norm deduziert wird, sondern weil es einen Output an Selektion in der Funktion der Kongruenzsetzung von Erwartungen erfüllt. Die Rechtsgeltung ist somit auf einen variablen Faktor der Entscheidung bezogen, der bedingt, daß die Rechtsentwicklung durch eine Strukturtransformation gekennzeichnet ist, d.h. von dem positiven Recht, das zugleich Staatsrecht ist – Primat des Politischen als Perfektionsidee –, zu der Differenzierung zwischen Politik und Verwaltung.

Im Zusammenhang seiner Theorie funktionaler Differenzierung ist das Bezugsproblem seiner Untersuchung der Differenzierung des Rechtssystems die Selbstbeschreibung des Rechtssystems, die durch die Unterscheidung von Gesetzgebung und Rechtsprechung sowie dem Verbot der Justizverweigerung erfolgt. Davon ausgehend wird von Luhmann der Status der „juristischen Argumentation“ – Leitmotiv: formale und substantielle Argumentation i.S. von Selbst- und Fremdreferenz des Systems – bestimmt, die nicht in der Lage ist, ein Gesetz, einen Vertrag, eine rechtskräftige Entscheidung, geltendes Recht zu ändern. Entscheidungen rechtfertigen somit Argumentationen. Juristische Argumentationen verlieren damit ihre normativen Geltungsdimensionen. Im Unterschied zu T. Parsons, R. Münch, aber auch J. Habermas hat nach Luhmann Recht keine sozialintegrative Funktion mehr i.S. einer Bindung an eine die sozialen Teilsysteme übergreifende sozialen Gemeinschaft und es kann das Gesellschaftssystem nicht mehr steuern. Das Rechtssystem ist zwar seinerseits über Teilnehmerrollen formal-organisiert und in seinem Geltungsbereich generalisiert – es gilt für „alle“ Teilsysteme, indem es Rahmenbedingungen und selektive Konfliktlösungen bereitstellt –, die Mitgliedschaft in einer Rechtsgemeinschaft und die Mitgliedschaftsrolle der Staatsbürgerschaft ist jedoch nur ein Anspruchssymbol, das jederzeit opportunistisch modifiziert werden kann. Die Angewiesenheit der Funktionssysteme auf Recht ist nach Luhmann eher als eine „europäische Anomalie“ einzustufen, die sich im Zuge der Evolution der Weltgesellschaft „abschwächen wird“.⁸

Wirtschaftssystem: Die Eigenrationalität des Wirtschaftssystems wird von Luhmann auch auf der Ebene seines Codes (Zahlung, Geld, Scheck) und seiner formaler Organisationen beschrieben. Dabei geht er davon aus, daß das System von seiner Anlage her sich in keinem Gleichgewichtszustand befinden kann. Ihre Leitorientierung ist die Bewältigung von Knappheit. Das Wirtschaftssystem „... vollzieht seine Autopoiesis allein durch Zahlungen, und zwar mit Hilfe jenes binären Schematismus,

der Zahlen wie Nichtzahlen über Zwang zur Negation zur Selbstreferenz zwingt. Nichts kann in der Wirtschaft einfach getan werden. Jede Operation gewinnt ihre Einheit als Systemelement dadurch, daß sie sich durch Negation ihres Gegenteils auf andere Systemelemente bezieht, und diese Möglichkeit selbst ist Resultat der elementaren Operation des Systems.“⁹ Die „Verbindung von Handlungen“ vollzieht sich auch in diesem Teilsystem durch Organisationen und ihren Mitgliedschaftscodes. Unternehmen, Banken, Betriebe als auch multinationale Konzerne sind formal organisiert und der Weltmarkt wird ausschließlich von Großorganisationen bestimmt. Entscheidend sind für das Wirtschaftssystem nicht die nicht-vertraglichen Bestandteile des Vertrages (Durkheim), sondern die organisationelle Gewährung und Programmierung von Teilnehmerrollen nach Maßgabe der Zulassungsbedingungen der jeweiligen Wirtschaftsorganisation.

Wissenschaftssystem: Die Analyse des Wissenschaftssystems schließt Luhmann am Leitfaden seines Anschlusses an den radikalen Konstruktivismus an. Er verwendet den Begriff „Konstruktivismus“ zur Selbstbeschreibung des Wissenschaftssystems. Damit soll das Problem bezeichnet sein, wie dieses System seine Autopoiesis durch die Fortführung seiner Operationen in einer Umwelt bewerkstelligt, die es nur „konstruieren“, aber nicht erkennen kann. Der konstruktivistische Erkenntnistheorie ersetzt „Einheit“ durch „Unterscheidung“, d.h. von ihrem Ergebnis her gesehen „Identität“ durch „Differenz“ und „Zielorientierung“ durch „Problemorientierung“. Sie führt sich als eine Gesellschaftstheorie ein und damit als „Dekonstruktion“ von Aprioris. Somit orientiert sie das System nicht an einem teleologischen Vorgang, sondern an seiner „Autokatalyse“. Ziel ist es, eine „subjektbezogene Begrifflichkeit“ durch eine systemtheoretische zu ersetzen. Bewußtseinssysteme und Kommunikationssysteme operieren ohne eine Überschneidung ihrer Operationen, d.h. unter der Voraussetzung ihrer eigenen Autopoiesis.

Die Operationen der Wissenschaft sind Beobachten (Beschreiben) resp. Beobachtung von Beobachtung und die Kondensierung von Beobachtung (=Wissen) als Leitorientierung. Wahrheit als symbolisches Kommunikationsmedium ist nach Luhmann ein „kommunikatives Symbol“ mit dem das Wissenschaftssystem seine eigenen Zustände beobachtet. Die Programme des Wissenschaftssystems sind demzufolge Theorien bzw. Methoden. Die Autopoiesis des Wissenschaftssystems als eines „rekursive operierenden Systems“ hat zu ihrem funktionalen Imperativ nichts anderes als eine Fortschreibung von Kommunikation in ihrem symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium. Auf den Umweltentwurf der Wissenschaften kann jedoch kein anderes Teilsystem verpflichtet werden.¹⁰

Der von den radikalen Konstruktivisten gefeierte Satz von Spencer Brown als take off aller Kalküle „Mache einen Unterschied“ setzt sich jedoch dem Einwand aus, daß

er entweder als trivial, da wir von Erkenntnissen erwarten, daß sie neu sind, somit uns z.B. über Unterschiede informieren, oder als falsch einzustufen ist, sofern Erkennen die Identität von Ereignissen, Dingen, Sachverhalten und Personen voraussetzt. Insofern gilt „Keine Entität ohne Identität“ (W.v.O. Quine). Ohne die Voraussetzung von Identität der vorausgesetzten Entitäten in einem Geltungsbereich ist das Universum der kognitive Operationen leer, ohne die Voraussetzung von Widerspruchsfreiheit sind diese Operationen unverständlich.

Das Wissenschaftssystem ist hinsichtlich der Verbreitung und Findung von Wahrheit zunehmend formal, somit auf der durch die Programmierung von Mitgliedschafts-codes organisiert. Forschung und Lehre finden in formal organisierten sozialen Einheiten statt. Daraus ergeben sich besondere Leistungsminderungen auf der Seite der Forschung, die nur durch Differenzierung behoben werden können. Die Funktion formaler Organisationen im Wissenschaftsbetrieb liegt darüber hinaus nach Außen in der Darstellung und nach Innen in der Kanalisierung, ja sogar der gegenseitigen Abschottung, von Information. Das Problem der organisatorischen Gestaltung des Teilsystems besteht nach Luhmann darin, daß es die organisations-spezifische Programmierung einer verantwortbaren, synchronisierbaren und koordinierbaren Einzelentscheidung nicht so umsetzen und nutzen kann wie z. B. die Teilsystemen Wirtschaft und Politik. Dies „liegt in der programmatischen Bewertung der Neuheit und der Innovationsförderlichkeit von Forschungsergebnissen sowie darin, daß genau dieser Faktor mit Reputation belohnt wird, mit einem Motivationsmedium also, über das die Einzelorganisation nicht verfügen kann.“¹¹

EVOLUTIONÄRE ORDNUNGSSEMANTIKEN – PROBLEMEBENE: GESELLSCHAFT, GESELLSCHAFTSSYSTEM und seine DIFFERENZIERUNG

Unter dem Thema „Gesellschaftsstruktur und Semantik“ hat Luhmann den Zusammenhang von Gesellschaftsstruktur – Komplexität – Zeitlichkeit untersucht und abgehandelt.¹² Von Interesse hierbei ist es, die evolutionär unterscheidbaren Ordnungssemantiken wissenssoziologisch zu beschreiben. Der Explikationsrahmen der Rede von „rational“ und von „Rationalität“ ist nicht die Bildung von Rationalitätstypen, sondern die Überlieferung von Rationalitätssemantiken, z.B. Begriff-Gegenstand, der Begriff der „Süße“ wird nicht geschmeckt. Zur Rationalitätssemantik der Moderne gehört die selbstreferentielle Schleife. Luhmanns Vorschlag besagt: Ideenevolution verdankt sich einer Variation aus vorhandenem Gedankengut, ihre Selektion wird ihrerseits durch gesellschaftsstrukturellen Evidenzen und Plausibilitäten hervorgerufen. Der Anschluß der Ideenevolution an die soziale Evolution wird mit dem Begriff der funktionalen Differenzierung hergestellt.

Luhmann geht in seiner Deskription der Ideengeschichte von der Selbstauflösung des Rationalitätskontinuums als einem Kontinuum in der Welt aus. Bis in das 17. Jahrhundert wurde die Annahme eines Rationalitätskontinuums für die Weltorientierung unterstellt. Er unterscheidet in der Ideenevolution der *via moderna* zwei Phasen: die Problemvorgabe der Setzung von Diskontinuitäten, z.B. zwischen *res cogitans* und *res extensa* und die Registrierung des gesellschaftlichen Umbaus ohne Zukunftsperspektive im 19. Jahrhundert. Luhmann wählt als Ausgangspunkt die Neostoik, der Mensch als *maitre de soi*, die vernünftige Selbstregulierung des Handelns als ein Fall von Selbstreferenz und die Karriere der Anthropologie. Die moderne Erkenntnispsychologie führt nach Luhmann zu dem Problem der kritiklosen Selbstevidenz und dem Problem der selbstbezogenen Rede, z.B. die Äußerung „mein Plaisir“, „mein Interesse“ läßt sich von einem Adressaten nicht ohne weiteres bestreiten. Vernunft wird im 18. Jahrhundert Richterin in eigener Sache, womit die Problemvorgabe der privilegierten Vorstellungselemente auftritt, d.h. der Elemente, an der sich die Vernunft ihre Vernünftigkeit exemplifiziert. Die Entwicklung kommt mit Hegel zu ihrem Ende, der in der Durchführung des Systems des transzendentalen Idealismus „Negation“ und „Selbstreferenz“ aufeinander bezieht (D. Henrich: Dialektik als eine Semantik der Bedeutungsverschiebung). Instrukтив sind vor allem Luhmanns Untersuchungen zu der Semantik des neuzeitlichen Zeitbegriffs, dem modernen Individualismus, den Paradoxien des modernen Natur- und Vernunftrechts, den Entwicklung des modernen Staatsrechts, der modernen Bewußtseinstheorie und den Paradoxien der Ansprüche der modernen Pädagogik.

Der Kontext des Raisonnements ist nach Luhmann funktionsspezifisch i.S. einer Desintegration des Diskurses, und der Austausch zwischen verschiedenen Systemen und die Systementwicklungsdynamik ist – schon auf grund der dadurch bedingten Komplexitätsvermehrung – nicht planbar. Die Problemvorgabe der Beschreibung der Selbstreferenz erfordert nach Luhmann eine Theorie der selbstreferentiellen Systeme. Das 19. Jahrhundert beschreibt Luhmann als ein sophistisches laborieren mit Dualitäten, z.B. der Umdrehung: Umwertung aller Werte, Kleider machen Leute usw. An die Stelle der Prinzipien tritt das Zeitschema resp. die Richtung, z.B. in der Evolutionstheorie. Rationalitätsschäden werden als Folge der Entwicklung der modernen Gesellschaft vermerkt (Weber), und die Reduktion des sozialen Handelns auf Handlungs-rationalitäten führt zu dem Folgeproblem, daß innerhalb der Handlungs-rationalitäten zwischen Zweck- und Wertrationalität auszubalancieren ist. Nach Luhmann kann dem Rationalitätsschema kein Einheitsschema mehr zugrundegelegt werden, weil sich für dieses Schema die Abschlußproblematik stellt.

Der Umbau der Gesellschaft von der segmentären und stratifikatorischen zu einer funktionalen Differenzierung führt zu einer Steigerung der Systemkomplexität.

Anfangsbedingungen dieses Umbaus sind die Erfindung des Buchdrucks, die Reformation, die Bildung von Territorialstaaten und die Reaktion auf diese Veränderungen im 17. Jahrhundert. Eine funktional differenzierte Gesellschaft hat kein Orientierungszentrum mehr. Der Übergang, von der Beschreibung der Ideengeschichte zu der Evolution des Gesellschaftssystems, findet sich nach Luhmann in dem Differenz-Schema als „take off“ aller Kalküle: Differenz statt Identität. Mit der Notwendigkeit, alle Prozesse an der Differenz zu orientieren, ergeben sich offene Möglichkeiten und das Folgeproblem der Frage nach der Einschränkung des Willkürlichen. Diese Problemlage führt zur Rückkopplung an die Analyse funktionaler Differenzierung. Die funktionalistische Analyse argumentiert für den Vorschlag einer Systematisierung der Gesellschaftstheorie auf der Basis der Unterscheidung zwischen Identität und Differenz und der System-Umwelt Relationierung. Damit geht die Annahme einher, daß wir Rationalität nur Systemen und nicht der Umwelt zurechnen können. Ausgangspunkt soziologisch relevanter Systematisierungen ist nach diesem Vorschlag die Frage: Wie kann ein System befähigt werden, über seine eigene Rationalität zu disponieren? Luhmanns Rationalitätspostulat besagt: Ein System das über seine Umwelt verfügt, verfügt auch über sich selbst. Die System-Umwelt-Differenzierung wird nach Luhmann wieder zurückgenommen, wenn ein System sich gegenüber der Umwelt nicht mehr selektiv verhalten kann, d.h. nicht mehr bekommt, was es will. Rationalitätspulse i.S. der Auflösung und Rekombination beziehen sich nach dieser Auffassung auf „Interdependenzen“ und sind nicht handlungsbezogen. Das funktional differenzierte Gesellschaftssystem, so der Ausblick, kann jedoch diese Interdependenzen nutzen. Als Folgeproblem wird in diesem Zusammenhang das Problem der Externalisierung – die Aufgabe der Selbstreferenz, auch als Problemlösung – notiert, z.B. Enttautologisierung, Asymmetrisierung (Obrigkeit-Untertan, Verkäufer-Käufer, Lehrer-Schüler, Richter-Parteien), die Verbesserung des Geldmechanismus kann seine Externalisierungstendenz nicht verändern und z.B. Zeit nicht renaturalisieren.

Das ORIENTIERUNGSSYSTEM MODERNER GESELLSCHAFTEN

Für Luhmann ist der Begriff der sozialen Integration (Parsons) kein leitender Grundbegriff der Soziologie des modernen Gesellschaftssystems mehr. Werte sind für in Präferenzen und sie gelten Kraft Unterstellung. Für ihn gibt es kein Wertesystem, das für die soziale Integration der differenzierten Teilsysteme signifikant wäre. Unter der systemtheoretischen Beschreibung der evolutionären Lage der modernen Gesellschaft (-en) und ihrer Entwicklung zeigt sich m. E. deshalb das Folgeproblem der Integration der Handlungsbereiche der typischen Teilsysteme durch eine gemeinsam-geteilte Sozialordnung, für die multi-funktionale Mitgliedschaftsbedingungen typisch sind. Diese Sozialordnung ist durch Versachlichung und Pluralisierung charakterisiert, sie

ist enttraditionalisiert (Weber) aber ihrerseits tradierbar. Diese Ordnung ist keinem besonderen Teilsystem zuzurechnen, sondern sie gilt systemübergreifend. Sie stellt für die einzelnen Teilsysteme ein gemeinsames Orientierungssystem bzw. Rahmenbedingungen ihrer Operation dar. Hiervon ist die evolutionäre Charakteristik der modernen Institutionen mitbetroffen.

R. Münch¹³ hat demgegenüber eingewandt, daß die Annahme einer eigenlogischen Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Teilsystemen die Entwicklung zu dem institutionellen Aufbau und die Struktur der modernen Gesellschaftsorganisation verfehlt. Für moderne Gesellschaften ist ein systemübergreifendes Orientierungssystem typisch. Es ist die Voraussetzung für eine soziale Ordnung, die durch die Bindung der Gesellschaftsmitglieder an verallgemeinerbare und an verbindlich akzeptierte Normen auszuzeichnen ist. Die Herausbildung einer solchen Ordnung läßt sich im interkulturellen Vergleich nur in der Gesellschaftsgeschichte der okzidentalen Gesellschaften nachweisen – das schließt jedoch verschiedene Typen von Modernisierung nicht aus, z.B. Japan, Korea. Die normative Regelung z.B. des ökonomischen Handelns folgt nicht ausschließlich aus der egozentrischen Nutzenkalkulation, sondern ist ein Ergebnis der normativen Bindung der Interessensverfolgung an eine normative Integration einer gemeinschaftlichen Lebensordnung (Weber: Überwindung von Binnen- und Außenmoral, des Sippen-, Kasten-, patriarchalischen – und ständischen Partikularismus), somit setzen sie ein systemübergreifendes Orientierungssystem voraus. Ergänzend zu den normativen Regelungen verhält sich die formale Rechtlichkeit des Gemeinschaftshandelns (Weber: Verdrängung von Pietät und Brüderlichkeitsethik und ein ethischer Universalismus). Daran wird z.B. belegbar, daß die funktionale Differenzierung der Teilsysteme ihrerseits von einem Orientierungssystem abhängt, das es erlaubt ihre Interdependenz, Rückkopplung und Kompossibilität sicher zu stellen. Die Merkmale der modernen Handlungsbereiche sind derart zu charakterisieren, daß sie sich gegenseitig begrenzen und durch Prozesse der Geltungsübertragung der teilsystemspezifischen Codes in bezug auf ihren Gültigkeitsbereich in anderen Teilsystemen, eine dauerhafte und nicht eine zufällige Ordnung des Handelns ausbilden, z.B. Nutzung wissenschaftlichen Wissens bei wirtschaftlichen Aufgabenstellungen, berechenbares Recht als Rahmenbedingung wirtschaftlichen Handelns u.a.m. Autonomisierung von Teilsystemen ist kein Ergebnis von Differenzierung, sondern von Interpenetration. Auf dieser Basis kann sich erst funktionale Differenzierung stabilisieren, d.h. der funktionale Stabilisierungsimperativ der einzelnen Teilsysteme ist die Herausbildung eines übergreifenden Orientierungssystem als einem allgemeinen Opportunitätssystem, das verschiedene Spezifikationen zuläßt und das in den modernen Gesellschaften selbst einer Entwicklung unterliegt. Diesem System kommt seinerseits für die Systemmitglieder motivationale Relevanz zu.

Luhmanns Begriff der Rückkopplung belegt, daß Wirtschaft, Recht und Politik nicht als autopoietische Systeme konzipiert werden können. Sie sind Funktionssysteme (-bereiche) sozialen Handelns individueller und kollektiver Akteure. Die Leitorientierungen und Regeln dieser Handlungsfelder haben sich in der Gesellschaftsgeschichte der modernen Gesellschaft entwickelt. Sie sind aber auch immer in den sozialen Konflikten und dem Management von Risiko nutzenbestimmten, rechtlichen, politischen, wissenschaftlichen aber auch religiösen und moralischen Korrekturen unterworfen. Die Theorie der funktionalen Differenzierung und der autopoietischen Operation der Teilsysteme läuft Gefahr, daß sie die heute relevanten Eigenschaften der Handlungsfelder übersieht, für die systemübergreifende Prozesse, Aushandlung und Kompromißbildung, aber auch gegenseitige Vernetzung der Teilsysteme in Zuge der Expansion des Gesellschaftssystem typisch sind.

Die soziologische Kerntheorie einer Protozoziologie ist eine Soziologie der Mitgliedschaftsbedingung (-en) und der Orientierungssysteme. Sie geht davon aus, daß diese Bedingungen, ihre Codes und Programmierungen, für Sozialsysteme elementar sind, d.h. durch sie gibt es erst so etwas wie ein Sozialsystem und sie bilden das grundlegende Orientierungssystem für Kommunikation und Handlungskoordination. Ihre Erhaltung resp. Restrukturierung im Falle der Differenzierung von Mitgliedschaftsbedingungen und Orientierungssystemen ist der vorrangige funktionale Imperativ jedes Sozialsystems. Auf dieser Basis bilden sich erst soziale Ordnungen (Regelungen). Soziale Ordnung i.S. einer Regularität von Erwartungen ist – durchaus im Anschluß an E. Durkheim – als ein simultaner Vorgang zwischen der Bewältigung externer Handlungsanforderungen (intervenierende Zwecktätigkeiten) und der Motivation der Gesellschaftsmitglieder als einer inneren Ressource einzustufen. Mitgliedschaftsbedingungen sind aber keine soziale Normen, sondern sie werden in soziale Normen mit unterschiedlichem Geltungsbereich überführt. Die die Handlungsfelder (-bereiche) übergreifende (-en) Normgeltung und Regelungen als ein systemübergreifende Orientierungssystem betrifft in modernen Gesellschaften das funktionale Erfordernis für die Institutionalisierung des Vertrages und der restitutiven Sanktion (modernes Recht). Die Nutzung der generalisierten Ressourcen Arbeit und Kapital erfordert eine bindende Institutionalisierung von Obligationen und Rechten, die in Termini von geltenden Normen (Normensystemen) und den Mitgliedschaftsbedingungen sozialer Einheiten definiert sind. Mitgliedschafts- und Teilnahmebedingungen legen somit die Obligationen der Interaktionsbedingungen fest und sind als allgemeine Rahmenbedingungen des Handelns einzustufen. Die Typen der Regelungen durch Normen resp. Normensysteme sind die Imperative für die Rechtfertigung der Nutzung der Ressourcen. Hieraus ergeben sich für moderne Gesellschaften zwei Merkmale der Ressourcen-

kalkulation und ihres systemübergreifenden Orientierungssystems als einer teilsystem-spezifischen Leitorientierung:

1. Die effektive Nutzung der generalisierten Ressourcen, e.g. physische Mittel, Geld (Kapitaleinsatz), Technologie, Organisation u.a. ist weitgehend frei von askriptiver Mitgliedschaftsbedingungen und Kontrolle und
2. die bindenden Obligationen haben in der generalisierten Allokation der Ressourcen eingebunden zu sein. Die Mitgliedschaftsbedingungen und ihre Programmierung sind für die Institutionalisierung des Vertrages, des Eigentums und der Professionen entscheidend:

1. Die Institutionalisierung des Eigentums reguliert den Gebrauch der Geldressource und die Anwendung der natürlichen Ressourcen (physische Mittel),
2. die Institutionalisierung des Vertrages ist eine Regelung, die den Zugang zu Ressourcen festlegt und zwar unabhängig von den speziellen Organisationen, die sozialgeschichtlich nachweisbar sind, und
3. die Institutionalisierung der Professionen regelt die humanen Dienstleistungen. Diese Institutionalisierungen (Vertrag, Eigentum, Professionen) erbringen somit strukturbildende Beiträge für die Marktorganisation (Parsons: Markt als evolutionäre Universalie) und die Institutionalisierung des Geldverkehrs. Inwieweit die Marktorganisation als eine evolutionäre Universalie einzustufen ist, wird von Soziologen kontrovers erörtert.

Die Entwicklungsprobleme der modernen Gesellschaft betreffen dann die Störungen und Kosten der sozialen Integration (Durkheim: organische Solidarität), die auf der Basis der Einrichtung von funktionsspezifischen aber von vornherein nicht-privilegierter Mitgliedschaftsbedingungen (-codes) und ihrer organisationellen Programmierung und Implementierung entstehen. Insofern hat das moderne Gesellschaftssystem fortlaufend seine Orientierungssysteme zu restrukturieren. Durch was diese Störungen ausgelöst werden, ist eine empirisch zu entscheidende Frage, z.B. Fehlentwicklungen einzelner Teilsysteme, z.B. in Deutschland nach der Universitätsreform der 70er Jahre, die eine Verbindung zwischen Güte und Länge von Studienzeiten nicht sicherstellen konnte, dort entstehende Orientierungsprobleme von Studenten durch fehlende Studienzeitebegrenzungen (Regelstudienzeit), Aufbau von Überkapazitäten im Wirtschaftssystem bis zum Ende der 80er Jahre und daran anschließende Umstrukturierungshindernisse, Widerstände von Teilen der Interessensverbände gegenüber einer konsequenten Deregulierung der Wirtschaft u.a.m.

Durkheim hat die „organische Solidarität“ (Parsons: institutioneller Individualismus) am Beispiele der Verallgemeinerung von bindendem Konsens untersucht. Durch diesen Typus von Solidarität werden evolutionär andere und neue Alternativen der Normenregelungen in Kraft gesetzt. Man mag zwar wie Luhmann der Auffassung sein, daß Durkheims Analyse überholt und auf die funktionale Differenzierung nicht anwendbar ist, damit verkennt man jedoch die von ihm in seiner Anomietheorie

analysierte verallgemeinerbare Problemlage der Störung von bindendem Konsens in modernen Gesellschaften, die durch das systemübergreifende Orientierungssystem zu bewältigen ist. Die Problemlösungen die es bereitstellt sind selbstredend immer nur mehr oder weniger „wahrscheinlich“.

Mit dem Begriff der Anomie beschreibt er die Folgen der Fluktuationen im Falle des ökonomischen Wandels, einschließlich der sozialen Mobilität, die zu Störungen der organischen Solidarität und einem moralischen Vakuum führen. Die höhere Suizidrate bei Protestanten gehört zu den möglichen Kosten der organischen Solidarität. Nach Durkheim sind die Zunahmen von Suiziden von ökonomischen Depressionen begleitet; sie sind aber auch von einer unvermuteten und plötzlich eintretenden Prosperität veranlaßt. Die spätere Forschung konnte diese Behauptung zum Teil nicht bestätigen. Durkheims Idee hat sich jedoch als fruchtbar für die Erklärung von Störungen in dem sozialen Normensystem erwiesen. Die von ihm genannten Situationen sind Fälle einer mehr verallgemeinerbaren Problemlage, die dadurch ausgezeichnet ist, daß die sozialen Verpflichtungen im Zuge der Bewältigung der (funktionalen) Erfordernissen des Handlungsprozesses veränderbar sind. Die Dramatik wird dabei dadurch ausgelöst, da „wir“ Bindungen immer nur unter der Voraussetzung ihrer kategorischen Gültigkeit eingehen. Je mehr sich diese Verpflichtungen als Fiktionen erweisen, um so kontingenter fallen die Erwartungsprojektionen aus. Wir erkennen dann, daß Moral nicht die Perfektion von Gesellschaft ist. Sozialer Wandel stört und verändert die etablierten Verpflichtungen. Dies erzwingt „lernen“ und die „Restrukturierung“ des allgemeinen Normensystems als Erhaltungsimperativ von Sozialordnungen und ihrer Wertegemeinschaft i.S. der Fortentwicklung ihres Orientierungssystems.

4. Das Ende der Perfektionsideen

Luhmann gehört zu den Soziologen, die eine Gesellschaftstheorie nicht mehr an einzelnen Gesellschaften und ihren Organisationsprinzipien orientieren, sondern Problembezug der Theoriebildung ist die Weltgesellschaft, das Weltsystem – diese Perspektive wurde seit den 50er Jahren bereits von T. Parsons eingenommen.¹ Auf das Weltsystem versagt aber die Zurechnung aller Perfektionen und das Weltsystem kann natürlich nicht „Objekt“ eines Orientierungssystem sein. Die Mitgliedschaftsbedingungen im Weltsystem als ganzem sind nicht codier- und programmierbar. Die Emergenz eines Weltsystem bedeutet nicht, daß wir nicht mehr mit freiwilligen oder erzwungenen Isolationen und mit Partikularisierungen von sozialen Einheiten zu rechnen haben. Es heißt auch nicht, daß die Konfliktlösungschancen von internationalen Institutionen größer werden – sie können sich auch drastisch verringern –, sondern

Isolierung, Partikularisierung und Krieg findet innerhalb des Weltsystems als einem neuen evolutionären Bezugsrahmen statt.

Das PROBLEM DER ORDNUNG in dem ausdifferenzierten Gesellschaftssystem – PROBLEMEBENEN: GESELLSCHAFT, GESELLSCHAFTSSYSTEM und seine DIFFERENZIERUNG und ORGANISATION

Diese Situation hat weitgehende Folgen für die Einschätzung des „Problem der Ordnung“ (T. Parsons). Das „Problem der Ordnung“ kann heute nicht mehr gelöst werden, indem „Gesellschaft“ an einem „Entwurf (Bild) des Menschen“ oder der Problemlösungen nur eines Teilsystems der Gesellschaft orientiert wird. „Wenn die Logik der Perfektion zusammengebrochen ist und nicht erneuert werden kann, läßt sich die Gesellschaftstheorie nicht länger auf die Voraussetzung des Primats eines Teilsystems gründen und als Theorie der politischen (zivilen) oder als Theorie der wirtschaftlichen (bürgerlichen) Gesellschaft ausformulieren. Weder Frieden noch Gerechtigkeit noch wirtschaftlicher Fortschritt sind als Teilsysteme ohne weiteres die Perfektion von Gesellschaft“.² Dies gilt auch für Konsens und Diskurs. Beide sind von ihrer Anlage her „bifugal“. Luhmann wendet die Frage „Wie ist soziale Ordnung möglich?“ dahingehend, daß er sie aus der Perspektive des Institutionalisierungsvorganges der Soziologie im Wissenschaftssystem stellt.³ Die Fragestellung ist s.E. eine Dauerselbstprovokation der sozialwissenschaftlichen Forschung. Nach Luhmann wird soziale Ordnung über Sinn (Komplexität präsentiert als Sinn) eine primordiale Ordnungsleistung, d.h. „der Zwang zu offener und beweglicher Koordination“, durch Systembildung und ihre Stabilisierung in einer überkomplexen Umwelt, durch sozio-kulturelle Evolution oder durch formale Organisationen erbracht. Die Antwort auf die Frage „Wie ist soziale Ordnung möglich?“ hat s.E. „auf verschiedene Teilstücke aufgeteilt zu werden“.⁴

Das Ordnungsproblem wird in dem Weltsystem (der Weltgesellschaft) insofern dramatisiert, da es als ganzes nicht organisierbar ist. Es wird nur noch durch psychische und physische Umwelten begrenzt, d.h. im fehlt die soziale Außengrenze. Der alles dominierte Faktor ist die „Zeit“ resp. die „Beschleunigung“, die eine „Delokalisierung“ (P. Virilio) herbeiführt. Formal organisierbar sind nur die Teilsysteme des Gesellschaftssystem und „vermittelnden Institutionen“ zwischen den Teilsystemen in denen Problemlösungsorientierungen aufgebaut und verstetigt werden können. Sie entwickeln ihrerseits of Problemlösungen spezialisierte Mitgliedschaftscodierungen. Die sich heute z.B. abzeichnenden Spannungen bei der Modernisierung Europas können vermutlich nur gelöst werden, wenn die in der Folge der „kulturellen“, „politischen“ und „ökonomischen“ Mobilisierung der Gesellschaft entstehenden Konflikte durch „vermittelnde Institutionen“ geregelt werden⁵, indem sie einen

Austausch von Leistung und Konfliktlösung erbringen. In diesen „Institutionen“ wird auch „Scheitern“ zu lernen sein.⁶

Das Problem der Ordnung kann in diesem evolutionären Bezugsrahmen nur durch soziale Begrenzungen gelöst werden, z.B. staatliche Regelungen, Institutionen, die ihrerseits aber nicht mehr, sowie der moderne Nationalstaat, eine Gesellschaft als ganze von innen und außen begrenzen, z.B. durch die Festschreibung der Mitgliedschaftsbedingung und die territoriale Situierung. Anders formuliert, die Regelungen durch soziale Begrenzungen schließen soziale Einheiten und Gruppen aus, ohne daß sie ihnen gegenüber dominant werden könnten, z.B. im Falle der Abwehr von Migration, von wirtschaftliche Schutzmaßnahmen u.a. Je mehr andererseits über internationale Institutionen Regelungen und Konfliktlösungen herbeigeführt werden (sollen), um so unkontrollierbarer wird der weltweite Bürgerkrieg programmiert. Hobbes' Lösung des Ordnungsproblems ist zwar die evolutionär einzig erfolgreiche gewesen, in bezug auf die Weltgesellschaft scheitert aber dieses Modell, da es keinen Souverän der Weltgesellschaft gibt. Dies wäre zudem eine soziologisch naive Annahme oder sogar Forderung. Vergleichbar Schwierigkeiten sind bei der Interpretation und Durchsetzung der Menschenrechte feststellbar. Bei der Konfliktlösung im Weltsystem werden – das zeichnet sich bereits ab – die „Vereinte Nationen“ als eine Art neuer Hegemonialmacht immer weniger erfolgreich sein. Mit dem Ende des „Kalten Krieges“ haben wir das Ende der „Wilson-Ära“ erreicht.⁷ Vermutlich kann die Konfliktregelung nur von politischen Teilmächte garantiert werden, die eine „pax romana“ virtualisieren und die über eine Machtgleichgewicht (balance of power) Konflikte und Krieg eindämmen. Der „Kalte Krieg“ hatte die Auffassung begünstigt, daß die Perfektions des Politischen die Gestalt einer Weltfriedensordnung annehmen könnte.

Insgesamt befinden wir uns in einer Situation, in der das soziologische Wissen herausgefordert und geprüft wird. Es hat seine Geltung an der neuen Stufe der Globalisierung aber auch der erkennbaren ethnischen, regionalen und nationalen Partikularisierung im Weltsystem – der Resistenz der kollektiven Identitäten gegenüber den moralischen Universalisierungsansprüchen – zu bewähren und sich durch seine Falsifikation fortzuentwickeln. Globalisierung darf aber nicht mit dem Universalismus der modernen Kultur und dem Vorgang der Universalisierung gleichgesetzt werden, da Globalisierung oder Hybridisierung (J.N. Pieterse) und Partikularisierung sich nicht nur nicht ausschließen, sondern Vorgänge sind, die im Prozeß der Vernetzung von Kommunikation synchron ablaufen. In der heutigen Umbruchgesellschaft zeigt bei der Expansion der Teilsysteme und des Populationswachstums aber auch das künstliche der funktionalen Differenzierung und sie operiert in ihren Grenzbereichen.

Anmerkungen

1. Die grundbegrifflichen Entscheidungen der Systemtheorie

- 1 Zum Zeitbegriff bei Luhmann cf. G. Preyer, H. Grünberger, „Die Problemstufenordnung in der systemtheoretischen Argumentation Niklas Luhmanns“, in: *Soziale Welt* 31, 1980, Heft 1.
- 2 E. Husserls reine Phänomenologie ist in der Philosophie bei M. Heidegger, in der philosophischen Hermeneutik bei H.G. Gadamer, dem Existenzialismus J.P. Sartres, in der Phänomenologie der Wahrnehmung von M. Merleau-Ponty, in der Soziologie in der phänomenologischen Soziologie der Lebenswelt bei A. Schütz, Th. Luckmann, in Luhmanns Systemtheorie, in dem sprachtheoretischen Umbau des Lebensweltbegriffs bei Habermas und in der Semiotik bei U. Eco wirkungsgeschichtlich geworden. Was die Rede von „Sinn“ betrifft, so ist festzuhalten, daß der Sinnbegriff bei Weber, in der phänomenologischen Soziologie und in einer sprachanalytisch verfahrenen Soziologie nicht derselbe ist. Bei Weber fällt der Sinnbegriff in seine philosophische Anthropologie – Sinnproblem und Stellungnahme zur Welt – und ist methodisch relevant für seine sinnverstehende Soziologie – deutendes Verstehen des subjektiv gemeinten Sinns; in der phänomenologischen Soziologie wird Sinn vorschlaglich indiziert und soll intuitiv zugänglich sein. Husserl verwendet die Worte „Sinn“ und „Bedeutung“ synonym. Sinn/Bedeutung bezieht sich nach Husserl nicht nur auf Zeichen (Laute und Schriftgebilde), sondern Zeichen wird Bedeutung von bedeutungsverleihenden Akten verliehen (Akte bezeichnen intentionale Erlebnisse). Zeichen sind somit durch bedeutungsverleihende Akte mehr als Wortfolgen. Das intentionale Erlebnis besteht nach Husserl aus der Morphe und der Hyle: die Schicht der sensuellen Hyle (nicht-intentional) und die Schicht der intentionalen Morphe, die sinngebend ist. Die Hyle ist nicht bewußt. Hyle und Morphe sind als konkretes Erlebnis die Noese. Das Noema ist der „Sinn“ des intentionalen Erlebnisses.
- 3 H.R. Maturana, F.J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis*, Bern u.a. 1984. Sie haben ihre Theorie der Auto-poiesis in einer gut nachvollziehbaren Form dargestellt. Zum radikalen Konstruktivismus aus der Perspektive der konstruktiven Wissenschaftstheorie von P. Lorenzen und seiner Schüler cf. P. Janich, „Kap. II 1. Die methodische Ordnung von Konstruktionen. Der Radikale Konstruktivismus aus der Sicht des Erlanger Konstruktivismus“, in: Ders., *Konstruktivismus und Naturerkenntnis*. Auf dem Weg zum Kulturalismus, Frankfurt am Main 1996.
- 4 G. Preyer, H. Grünberger, op. cit. 1980, H. Grünberger, *Die Perfektion des Mitgliedes*. Die soziologische Systemtheorie als eine Soziologie des regelgeleiteten Verhaltens, Berlin 1981. Instrukтив für eine Überprüfung des Verhältnisses zwischen Sinnbegriff als Ordnungsform menschlichen Erlebens und dem Systembegriff, im Hinblick auf Luhmanns Rechtssoziologie: A. Zieleske, *Die symbolische Natur des Rechts*. Analyse der Rechtssoziologie N. Luhmanns, Berlin 1980.
- 5 cf. dazu ausführlich N. Luhmann, „Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?“, in: Ders., *Soziologische Aufklärung 6*. Der Mensch und die Soziologie, Opladen 1995.
- 6 N. Luhmann, *Soziale Systeme*. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main 1984, S. 283.
- 7 Ebd., S. 187.
- 8 Ebd., S. 105.
- 9 Ebd., S. 112.
- 10 Hierin sehe ich die theoretische Begründung für die besondere Variante der Differenzierungstheorie, die bei Luhmann vorliegt.
- 11 N. Luhmann, *Macht*, Stuttgart 1975, „V. Lebenswelt und Technik“, S. 70-73, cf. ders., „Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen“, in diesem Band.
- 12 N. Luhmann, op. cit. 1984, S. 25, 60.
- 13 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*. Eine Einleitung in die Phänomenologie, Den Haag 1977, S. 51.
- 14 N. Luhmann, op. cit. 1984, S. 555.
- 15 N. Luhmann, „Inklusion und Exklusion“, in: H. Berding (Hrsg.), *Bewußtsein und kollektive Identität*. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit (2 Bd.), Bd. 2, Frankfurt am Main 1994, S. 19-20, ders., *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1995, S. 218-219.
- 16 N. Luhmann, op. cit. 1984, Zusammenfassung zu der Differenzierung des Gesellschaftssystem, S. 551-592.

17 Ebd., S. 39.

18 N. Luhmann, „Selbst-Thematisierung des Gesellschaftssystems“, in: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 2, Wiesbaden 1975.

19 N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt am Main 1980, S. 25-27. Er faßt die von ihm vorgeschlagenen Differenzierungsformen noch einmal zusammen, in: Ders., op. cit. 1994. Dort verbindet er sie mit den entsprechenden Inklusionen und Exklusionen.

20 cf. dazu G. Preyer, H. Grünberger, op. cit. 1980.

21 N. Luhmann, „Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolischer generalisierter Kommunikationsmedien“, in: ders., *Soziologische Aufklärung* 2, Wiesbaden 1975, ders., op. cit. 1984, S. 220-225.

22 N. Luhmann, op. cit. 1984, S. 93, ders., „Schematismen der Interaktion“, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 31, 1979.

23 zu Davidson G. Preyer, A. Ulfig, F. Siebelt „On Donald Davidson’s Philosophy“, in: dies., *Language, Mind and Epistemology*. On Donald Davidsons Philosophy (Synthese), Dordrecht 1994.

2. Die Anordnung von System-, Medien und Evolutionstheorie

1 Zur Gesellschaftstheorie des 19. Jahrhunderts cf. N. Luhmann, op. cit. 1975, S. 4-5.

2 N. Luhmann, op. cit. 1985, S. 216-225, ders., zu der Medium-Form-Unterscheidung ders., op. cit. 1995, S. 165-179.

3 N. Luhmann, op. cit. 1984, S. 203.

4 Zu dem Codebegriff (-funktionen) Luhmann, op. cit. 1975, S. 31-59.

5 N. Luhmann, *Macht*, Stuttgart 1975, S. 33.

6 N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1993, S. 190-191, cf. auch ders., *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1990, S. 197.

7 N. Luhmann, op. cit. 1975, zu Lebenswelt und Technik, S. 70-73.

8 N. Luhmann, op. cit. 1975, S. 71.

9 N. Luhmann, op. cit. 1984, S. 400, 401. Zu einem Entscheidungsprinzip cf. G. Preyer, „Rationalität: Absichten – Primärgründe – praktisches Denken“, in: G. Preyer, F. Siebelt, A. Ulfig (Eds.), *Language, Mind and Epistemology*. On Donald Davidson’s Philosophy (Synthese Library, Vol 241), Dordrecht 1994.

10 N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt am Main 1968. Hier wird von Luhmann der Begriff der Systemrationalität am Leitfaden einer Kritik am Zweckbegriff, an der Mittel-Zweck-Relation und am Optimalprinzip, z.B. Pareto-Optimum in der Ökonomie, eingeführt.

11 N. Luhmann, op. cit. 1984, S. 600-601.

12 Ebd., S. 373.

13 zu Husserl cf. N. Luhmann, op. cit. 1986.

3. Zur Soziologie der Mitgliedschaftsbedingungen

1 cf. zu einer evolutionären Charakteristik von Mitgliedschaftsbedingungen auf der Basis der askriptiven Solidarität G. Preyer „Askriptive Solidarität. Eine Skizze zu den Grundlagen der Gesellschaftstheorie“ in: *PROTOSOZIOLOGIE*, Heft 7/95.

2 N. Luhmann, „Gesellschaftliche Organisation“, in: Th. Ellwein, J.H. Groothoff u.a. (Hrsg.), *Erziehungswissenschaftliches Handbuch*, Bd. 1, Berlin 1969; zur Analyse von organisationellen Mechanismen cf. K. E. Weick, *Der Prozeß des Organisierens* (1969), Frankfurt am Main 1995.

3 N. Luhmann, „Die Organisierbarkeit von Religion und Kirche“, in: J. Woessner, *Religion im Umbruch*, Stuttgart 1972, ders., *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977, ders. „Die Ausdifferenzierung der Religion“, in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaften, Bd. 3, Frankfurt am Main 1993.

4 N. Luhmann, „Soziologie der Moral“ in: S. H. Pfürntner, *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt am Main 1978.

5 Zur Unterscheidung Personal- und Organisationsmacht cf. N. Luhmann, op. cit. 1975, S. 99-115.

- 6 N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1993.
 7 Ebd., S. 98-110.
 8 Ebd., S. 585-86, cf. auch S. 571-586.
 9 N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1994, S. 54.
 10 N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1990, zu Theorien als Programmen cf. S. 413-432, zur Struktur des Wissenschaftssystems cf. 657-670.
 11 Ebd., S. 678.
 12 N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft (3 Bd.), Bd. 1, op.cit. 1980; Bd. 2, Frankfurt am Main 1981, Bd. 3, Frankfurt am Main 1989.
 13 R. Münch, *Die Struktur der Moderne*. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften, Frankfurt am Main 1984; cf. dazu meine Besprechung, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Heft 3, 1985; R. Münch, *Die Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt am Main 1991; cf. meine Besprechung in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Heft 4, 1991 und die Besprechung von D. Martin in: *PROTOSOZIOLOGIE*, Heft 2, 1992. Zu einer Übersicht über die Differenzierungstheorien Durkheim, Simmel, Weber, Parsons, Luhmann u.a. mit einer speziellen Bezugnahme auf Münch cf. U. Schimank, *Theorien der gesellschaftlicher Differenzierung*, Opladen 1996.

4. Das Ende der Perfektionsideen

- 1 Zu dem Prozeß der Globalisierung cf. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson (Eds.), *Global Modernities*, London u.a.O. 1995.
 2 N. Luhmann, *MSS 1973-1976* (Unveröffentlichtes und nicht zur Veröffentlichung vorgesehenes Vorlesungsmanuskript), Universität Bielefeld. Mit Zitationserlaubnis lt. Schreiben vom 9.6.1978. cf. auch ders., „Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen“, in: P. Fuchs, A. Göbel (Hrsg.), *Der Mensch das Medium der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1994, N. Luhmann, „Die Soziologie und der Mensch“, in: Ders., *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, Wiesbaden 1995.
 3 N. Luhmann, „Wie ist soziale Ordnung möglich?“, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 2, Frankfurt am Main 1981.
 4 Ebd., S. 285.
 5 cf. dazu R. Münch, *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt am Main 1991, S. 284-309, vor allem S. 306-7; zu den Konflikten und Entwicklungschancen der heutigen europäischen Integration cf. R. Münch, *Das Projekt Europa*. Zwischen Nationalstaat, regionaler Autonomie und Weltgesellschaft, Frankfurt am Main 1993; zu dem Problem der politischen Steuerung R. Münch, *Risikopolitik*, Frankfurt am Main 1996.
 6 Karl Otto Hondrich, *Lehrmeister Krieg*, Reinbek bei Hamburg 1992.
 7 H. Kissinger, *Die Vernunft der Nationen*. Über das Wesen der Außenpolitik, Berlin 1994.

Richard Münch
Autopoiesis per Definitionem

Zusammenfassung

Im Aufsatz wird argumentiert, daß Niklas Luhmanns Theorie der Differenzierung der modernen Gesellschaft in autopoietische Subsysteme in der Regel aus falschen Gründen akzeptiert wird. Die empirische Differenzierung der modernen Gesellschaft in relativ autonome Subsysteme wird fälschlicherweise für den empirischen Bezugspunkt der Theorie Luhmanns gehalten. Luhmann selbst, seine Befürworter und seine Kritiker, bringen jedoch analytische Differenzierung mit empirischer Differenzierung durcheinander, wobei letztere eine der Autopoiesis völlig entgegengesetzte Entstehungsursache hat. Empirische Differenzierung besteht aus der permanenten Produktion und Reproduktion von Codes und Programmen für ökonomische, politische, rechtliche und andere Handlungstypen durch gesellschaftliche Auseinandersetzungen, die wiederum Elemente kultureller Legitimation, rechtlicher Regulierung, politischer Durchsetzung und ökonomischer Kalkulation einschließen. Solche Codes und Programme sind keine evolutionären Universalien, sondern historisch spezifische Institutionen. Konservative wie kritische Interessen unterstützen Luhmanns Theorie, weil sie diese als eine Reflexion dessen benutzen, was sie, je nach Sicht der Dinge, bewahren oder verändern wollen.

Einführung

Niklas Luhmanns (1984, 1986, 1988) Theorie der Differenzierung der modernen Gesellschaft in autopoietische Subsysteme hat eine höchst prominente Position im Rahmen der gegenwärtigen Theoriediskussion erlangt. Die Theorie wird jedoch in der Regel aus falschen Gründen übernommen. Luhmann selbst und die meisten seiner zustimmenden wie kritischen Kommentatoren verwischen die analytische und die empirische Differenzierung von gesellschaftlichen Subsystemen (Luhmann 1988: 14-23, 52-58, 243-46). Während analytische Differenzierung – wie bei Luhmann (1984: 31, 57-65, 1986: 269, 1988: 48-51, 178-80) – als selbstreferentiell begriffen werden kann, ist empirische Differenzierung nicht im Sinne von Autopoiesis zu begreifen, weil die Autonomie der gesellschaftlichen Subsysteme in der realen Welt permanent durch eine Vielfalt von Handlungselementen produziert und reproduziert wird, die sich zugleich innerhalb und außerhalb eines analytisch definierten Subsystems befinden. Luhmanns (1992: 1419, 1432) Einführung des Begriffs der strukturellen Koppelung ist eine Antwort auf die wachsende Kritik in dieser Richtung; es handelt sich hier

freilich nur um eine unzureichende Hilfhypothese, weil die Tatsache nicht erkannt wird, daß empirisch differenzierte Subsysteme der Gesellschaft nicht mit der analytischen Differenzierung ökonomischer, politischer, rechtlicher oder anderer Aspekte sozialen Handelns identisch sind. Die Ökonomie beinhaltet zum Beispiel einen kulturell definierten Code wirtschaftlicher Rationalität, ein rechtlich definiertes Programm wirtschaftlichen Handelns und politisch motivierte Steuerung auf kollektive Ziele hin. Diese Elemente sind unverzichtbarer Bestandteil der empirisch differenzierten wirtschaftlichen Aktivitäten realer wirtschaftlicher Akteure. Die Definition des Codes und des Programms, wonach menschliche Akteure in Beziehung auf ein institutionalisiertes Subsystem handeln, wird unaufhörlich in Diskurshandlungen mit Blick auf grundlegende kulturelle Ideen und in politischen, rechtlichen, ökonomischen und wissenschaftlichen Entscheidungshandlungen produziert und reproduziert. Die Institutionalisierung autonomer Subsysteme in der modernen Gesellschaft kann deshalb nicht als ein evolutionärer Prozeß, sondern kann nur in Begriffen von Kämpfen um die Definition von Codes und Programmen für die Organisation gesellschaftlicher Problemlösungen erklärt werden. Die bestehenden autonomen Subsysteme sind keine evolutionären Universalien, sondern historisch besondere und wechselnde Institutionen, die auf verschiedene Weise etabliert und verändert werden können.

Die gegenwärtigen Veränderungen in modernen Gesellschaften haben in Verbindung mit der ökologischen Debatte eine Neudefinition der Codes und Programme gesellschaftlicher Subsysteme herbeigeführt (Münch 1991: 159-68). Innerhalb dieses Diskussionskontextes erhält Luhmanns Theorie einen ideologischen Beigeschmack, weil sie als Legitimation der bestehenden partikularen Codes und Programme der Organisation gesellschaftlicher Problemlösung benutzt werden kann, indem für diese fälschlicherweise ein Status evolutionärer Universalien behauptet wird. Dabei erfährt diese Theorie noch von sekundären politischen Interessen Unterstützung – und zwar sowohl von konservativer Seite, zugunsten des Erhalts der bestehenden Codierung und Programmierung gesellschaftlichen Handelns (Luhmann 1986: 122-23, 144-49, 237-48, 1988: 89-90), wie auch von kritischer Seite, die danach trachtet, die existierenden Codes und Programme gesellschaftlicher Problemlösung zu kritisieren (Beck 1988: 166-76), indem sie die Wirklichkeit so zum Thema macht, wie sie in Luhmanns Theorie reflektiert wird. Ich werde diese Argumentationslinie in den folgenden Abschnitten vertiefen.

Theorie als Tautologie

Das Problem mit Luhmanns Theorie der autopoietischen Systeme besteht darin, daß sie per Definition wahr ist. Deshalb ist sie durch einen Bezug auf empirische Argumente nicht zu widerlegen. Sie ist mit jedem Zustand der Wirklichkeit vereinbar.

Luhmann selbst (1992: 1419, 1420-21) offenbart diese „Qualität“ seiner Theorie, wenn er auf die tautologische und widersprüchliche Natur der Autopoiesis verweist, was faktisch bedeutet, daß er es sich erlaubt, die Theorie der Autopoiesis in tautologischen und widersprüchlichen Begriffen zu formulieren. Den Kern seiner Theorie bilden eine Definition, eine Tautologie und ein Widerspruch: 1. *Definition*: Ein System wird durch Autopoiesis definiert. 2. *Tautologie* Ein System existiert solange wie es Autopoiesis gibt. 3. *Widerspruch*: Ein System ist selbsttranszendierend (in seinen Beobachtungen) und zugleich nicht-selbsttranszendierend (in seinen Funktionen). Weil eine Beobachtung selbst eine Funktion ist, bleibt der Widerspruch freilich bestehen.

Eine ernsthafte theoretische Auseinandersetzung wird normalerweise an einem solchen Punkt beendet. Dennoch geht die Auseinandersetzung um Luhmanns Theorie weiter, obwohl es keine Aussage gibt, die durch empirische Argumente widerlegt werden könnte. Definitionen sind willkürlich, Tautologien sind logisch wahr, während aus Widersprüchen jede Behauptung abgeleitet werden kann. Warum sollte es also ein weiteres Argument geben? Der Grund für die Weiterführung einer Debatte um Nichts ist die Inkonsistenz in Luhmanns Position selbst, nämlich sein Anspruch, daß er trotzdem etwas über die Wirklichkeit auszusagen habe, daß es empirische Belege für seine Theorie gibt (1992: 1438-39). Damit wird die analytische Differenzierung von Begriffen fortwährend mit der empirischen Differenzierung von real existierenden Systemen verwischt. Schließlich erscheint eine empirisch *leere* Theorie als eine empirisch *bestätigte* Theorie.

Die analytische Differenzierung von Systemen

Nehmen wir zum Beispiel das ökonomische System, das auf dem binären Code der Zahlung/Nichtzahlung basiert (Luhmann 1988: 52-58). Es gibt einen ökonomischen Aspekt in jeder Zahlung oder Nichtzahlung, insofern beide Handlungen Auswirkungen auf die Fähigkeit des Zahlenden und des Zahlungsempfängers zu zahlen haben. Wenn ich für eine Dienstleistung zahle, reduziere ich meine eigene Zahlungsfähigkeit und erhöhe die Zahlungsfähigkeit der anderen Person. Wenn ich nicht bezahle, werde ich meine eigene Zahlungsfähigkeit erhalten, jedoch diejenige der anderen Person nicht vergrößern. Dies gilt einfach per Definition, und die entsprechende „operationale Schließung“ des ökonomischen Systems existiert immer, unabhängig von jeder wirklichen Handlung in der Welt. Wir haben hier kein wundersames und unwahrscheinliches Ergebnis der Evolution, sondern ein Ergebnis der definitiven Leistung eines Theoretikers vorliegen.

Es ist kein Problem für Luhmann (1988: 188-94, 206-10, 1992: 1435-36), zuzugestehen, daß eine ökonomische Transaktion immer auch zugleich ein Transfer von Eigentumsrechten und die Erfüllung einer vertraglichen Vereinbarung darstellt, die

wiederum Teil des autopoietischen Rechtssystems sind. Dieses beruht auf dem binären Code der Entscheidung zwischen richtig und falsch, wie im Recht zwischen dem Legalen und dem Illegalen unterschieden wird. Die Zuschreibung oder Nichtzuschreibung eines Rechtsanspruchs auf Zahlung durch das Rechtssystem ändert nicht die interne Abfolge von Zahlungen und Nichtzahlungen. Keine rechtliche Entscheidung kann die Tatsache verändern, daß eine Zahlung oder Nichtzahlung die Zahlungsfähigkeit verringert oder erhöht. Es kann nicht per Gesetz entschieden werden, daß ich für eine Dienstleistung bezahlen muß und dennoch das Geld behalten darf. Nichts mehr als dieser tautologische Sinn einer Autopoiesis des ökonomischen Systems wird freilich von Luhmanns Theorie behauptet.

Das gleiche gilt für die Autopoiesis des Rechtssystems. Eine Zahlung verändert, in den Begriffen des Rechtssystems, nicht den Status einer Handlung aus der Illegalität in die Legalität. Somit mag ich zwar für die Duldung der luftverschmutzenden Emissionen meiner Fabrik, die über die gesetzlich festgelegten Grenzen hinausgehen, an einen Beamten, Zahlungen leisten. Damit erhöhe ich allerdings nur die Fähigkeit des Beamten, ökonomische Zahlungen zu leisten, und verringere die meinige; aber ich verändere nicht die Tatsache, daß meine Emissionen im Sinne rechtlicher Maßstäbe illegal sind, sofern rechtlich definierte Grenzen der Luftverschmutzung durch Emissionen bestehen.

All dies gilt per Definition und nicht qua Tatsache. Die somit definierte Autopoiesis der ökonomischen und rechtlichen Systeme existiert unabhängig von der Wirklichkeit. Es ist nicht die „Beobachtung“ der ökonomischen und der rechtlichen Systeme und ihrer selbstreferentiellen „Operationen“, die alles, was in ihrer Umwelt geschieht, in ökonomische oder rechtliche Entscheidungen wendet, sondern des Theoretikers Definition von ökonomischen Austauschbeziehungen als Zahlungen und von rechtlichen Entscheidungen als Entscheidungen über das, was rechtlich richtig oder falsch ist. Sie sorgen für die eindeutige Differenzierung zwischen ökonomischen und rechtlichen Systemen.

Die empirische Differenzierung von Systemen

In der Realität werden jedoch ökonomische Zahlungen und rechtliche Entscheidungen durch *menschliche Akteure* in Gang gesetzt, die *tatsächlich* den „Codes“ einer Vielzahl von Systemen folgend, die durch den Theoretiker analytisch auseinandergehalten werden, beobachten und operieren. In Wirklichkeit gibt es ein empirisches System ökonomischer Austauschbeziehungen, das auf vielfache Weise konstituiert wird. Ob eine Zahlung stattfindet oder nicht und wohin sie geht, wird nicht nur durch die ökonomischen *Zahlungsfähigkeiten* und nicht nur durch ökonomische *Motive* determiniert – letztere werden von Luhmann noch nicht einmal berücksichtigt –,

sondern auch durch nicht-ökonomische *Fähigkeiten* und *Motive*. Ob ich für die Luftverschmutzung, die ich durch die Nutzung meines Autos verursache, bezahle, hängt vom Ergebnis öffentlicher Debatten über die Luftverschmutzung und ihrer Bedeutung für unsere Vorstellungen vom guten Leben ab, vom Ergebnis politischer Entscheidungsprozesse und von letztlich gefundenen rechtlichen Definitionen von richtig und falsch.

Als ein ökonomisch Handelnder kalkuliere ich die Nützlichkeit der Ergebnisse von Zahlungen; ich bin jedoch gleichzeitig ein kulturell, politisch und rechtlich Handelnder, der an der Definition von Rechten und Verpflichtungen zu Zahlungen teilnimmt. Jede einzelne Zahlung ist eine vorübergehende Beilegung des Konflikts zwischen den unterschiedlichen Handlungs-codes innerhalb eines einzigen Handelnden und zwischen verschiedenen Handelnden, die nicht nur aufgrund unterschiedlicher Interessen aufeinanderprallen, sondern auch aufgrund unterschiedlicher Präferenzen, die sie den verschiedenen Handlungs-codes beimessen.

Deshalb ist die empirische Wirklichkeit von ökonomischen Transaktionen, die zum Beispiel die Frage mit einschließt, ob ich für frisches Wasser und saubere Luft bezahlen muß oder ob ich für die Erlaubnis, die Luft und das Wasser zu verschmutzen, bezahlen muß, nicht nur durch vorausgehende Zahlungen bestimmt, sondern auch durch Wertverpflichtungen, Recht und politische Macht. Wären ökonomische Transaktionen *empirisch* und nicht nur *analytisch* selbstreferentiell, so würde es sie nur insoweit geben, als reale ökonomische Akteure kalkulierten, daß sie wirtschaftlich profitabel sind. Es gibt jedoch eine Menge Zahlungen, die dieses Kriterium nicht erfüllen. Sie geschehen wegen kultureller Wertverpflichtungen (z.B. religiös und sonstig motivierte Spenden), rechtlicher Verpflichtungen per Gesetz (z.B. Beiträge zur Sozialversicherung) oder politischer Macht (Steuern). In empirischer Sicht gibt es schließlich kein ökonomisches System, das autonom über das Auftreten und Nicht-Auftreten von Zahlungen ausschließlich aufgrund ökonomischer Nützlichkeitskriterien entscheiden kann. Die Entscheidung über Zahlungen wird gleichzeitig ökonomisch, politisch, rechtlich und kulturell und individuell und kollektiv getroffen. In diesem Sinne ist es nicht nur ein Ergebnis ökonomischer Berechnungen, sondern ebenso kultureller Definitionen, politischer Kämpfe und des rechtlichen Urteils, inwieweit Zahlungen in ökonomischen Begriffen behandelt werden und inwieweit Zahlungen in kulturellen, politischen oder rechtlichen Begriffen gefaßt werden.

Das gleiche gilt für rechtliche Entscheidungen. Nach Luhmann besteht der binäre Code des Rechtssystems aus der eindeutigen Differenzierung zwischen rechtlich richtig und rechtlich falsch (Luhmann 1986: 125-26, 1992: 1427). Diese Definition des rechtlichen Codes sagt uns jedoch nichts darüber, was tatsächlich als legal oder illegal definiert ist. Die empirische „Beobachtung“ der Tatsachen und die empirische „Ope-

ration“ der juristischen Entscheidungsfindung geschehen jedoch durch menschliche Akteure, die individuell und kollektiv verschiedene Codes vermischen. Es hängt folglich von kulturellen Systemen, ökonomischen Berechnungen und politischen Machtverhältnissen ab, was in der Realität als rechtlich richtig oder falsch definiert wird. Nur im analytischen Sinn kann das Rechtssystem ein für allemal von anderen analytischen Systemen getrennt werden. Empirisch beruht die Autonomie des Rechtssystems sehr auf einem kulturellen Konsens über die Voraussetzungen rechtlicher Unparteilichkeit, auf der Durchsetzungskraft der juristischen Berufe, in ihrer Arbeit autonom zu bleiben, auf der politischen Unterstützung durch die mächtigen Kräfte einer Gesellschaft und auf ökonomisch kalkulierten Zahlungen für juristische Dienstleistungen. Dies alles sind Kräfte, die gegenüber dem analytisch definierten System von Entscheidungen zwischen dem rechtlich Richtigen oder dem rechtlich Falschen extern sind.

In Luhmanns (1992: 1432-34) Begriffen handelt es sich hier um *strukturelle Kopplungen*, um Phänomene, die zufällig außerhalb des Rechtssystems auftreten und zu seinem evolutionärem Erfolg beitragen. Der Begriff der *strukturellen Kopplung* ist eine Antwort von Luhmann, die ihm durch eine zunehmende Kritik aufgezwungen wurde. Diese konnte zeigen, daß die *empirische* Autonomie von Systemen vor allem von Faktoren konstituiert wird, die sich außerhalb dieser Systeme befindet. Tatsächlich ist die Einführung der „strukturellen Kopplungen“ in das Theoriegebäude nichts geringeres als der Zusammenbruch der Theorie des autopoietischen Systems selbst. Wie kann sich ein System durch seine eigenen Operationen und durch nichts als diese Operationen reproduzieren, wenn wir erfahren, daß seine Existenz gleichzeitig von Operationen abhängt, die außerhalb des Systems selbst liegen? Ein autopoietisches System reproduziert sich selbst, weil es die Fähigkeit besitzt, seine Elemente *empirisch* und nicht nur *analytisch* zu reproduzieren. Ein autopoietisches Rechtssystem müßte seine Definitionen von rechtlich richtig oder falsch *empirisch* reproduzieren. Dies ist jedoch weit von der Wirklichkeit entfernt, weil die empirische Definition von rechtlich richtig oder falsch, der rechtliche Code und noch mehr das Rechtsprogramm nicht nur von eindeutig rechtlichen Konzepten abhängen, sondern auch von kulturellen Gerechtigkeitskonzepten, vom Vertrauen der Menschen in die Gerichte, von der Durchsetzungskraft der juristischen Berufe, von Zahlungen für juristische Dienstleistungen und von politischen Konstellationen. Damit ist die Definition, was rechtlich richtig oder falsch ist, empirisch ein rechtlicher, kultureller, gemeinschaftlicher, ökonomischer und politischer Akt zugleich. Die Autonomie des Rechtssystems in modernen Gesellschaften ist nicht einem wundersamen Zusammentreffen von Autopoiesis und struktureller Kopplung in einem evolutionären Prozeß geschuldet, sondern ist ein sehr zerbrechliches Ergebnis von andauernden und niemals endenden kul-

turellen, gemeinschaftlichen, rechtlichen, ökonomischen und politischen Kämpfen um die Definition des rechtlichen Codes und Programms.

Kämpfe um Differenzierung heute

Es ist keine Überraschung, daß Luhmann (1986: 124-49) enorme Probleme mit aktuellen Entwicklungen hat, welche die Autonomie gesellschaftlicher Subsysteme, einschließlich des Rechtssystems, zu zerstören scheinen (siehe dazu Münch, 1991: 273-75). Er erkennt, daß die sich ausweitende Debatte über ökologische Probleme und die erhebliche Ausweitung des Umweltrechts Probleme für eine eindeutige Trennung zwischen rechtlich richtig oder falsch aufwirft (Luhmann, 1986: 124-49). Die juristische Definition von Emissionsgrenzwerten ist relativ willkürlich, die ökologischen Folgen spezifischer Handlungen können nicht klar spezifiziert werden, die Interdependenzen sind so komplex, daß es im Grunde unmöglich ist, soziale Handlungen durch rechtliche Maßnahmen ökologisch unschädlich zu machen. Angesichts dieser sich für das Rechtssystem zuspitzenden Probleme, ziehen Rechtsexperten den Schluß, daß die überwiegende Mehrzahl der Umweltprobleme nicht rechtlich, sondern nur politisch gelöst werden kann. In seiner Diskussion derartiger rechtlicher Irritationen scheint Luhmann die Möglichkeit, eine nicht mehr verhandelbare und eindeutige Entscheidung zwischen rechtlich richtig und rechtlich falsch zu treffen, mit den empirischen Grenzen des Rechtssystems zu identifizieren. Er beschäftigt sich mit diesen Problemen nur als Probleme konzeptueller Schärfe.

Luhmann stuft die historisch spezifische Idee des deutschen Rechtskodex, wonach das Gesetz objektiv und eindeutig definiert, was richtig und was falsch ist, als evolutionäre Leistung eines autopoietischen Systems ein. Doch die Wirklichkeit ist anders. Für das angelsächsische, besonders das angloamerikanische Verständnis von Recht ist es viel offensichtlicher, daß rechtliche Entscheidungen eine Vielzahl von widersprüchlichen Rechten im Gleichgewicht halten müssen, womit eindeutige Entscheidungen zwischen juristisch richtig und falsch unmöglich sind. Aus dieser Sicht ist es deshalb eine ganz natürliche Angelegenheit, daß rechtliche Entscheidungen Ergebnisse von Verhandlungsprozessen sind, in denen sich ökonomische Zahlungen, Entscheidungsmacht und Gerechtigkeitsvorstellungen mit rechtlichen Urteilen vermengen. In solch einem Zusammenhang wird es noch eher offensichtlich, daß die Autonomie des Rechtssystems nicht nur auf seiner Differenzierung vom Rest der Gesellschaft und einer wundersamen Autopoiesis beruht, sondern auf der Interaktion einer Vielzahl von Kräften und Verfahren, die Kontrollen und Gleichgewicht zwischen entgegenstrebenden Macht- und Rechtsträgern erhalten. Hier erscheint eine juristische Entscheidungsfindung ohne eindeutige Maßstäbe für das, was rechtlich richtig und falsch ist, nicht automatisch als willkürlich. Im Gegenteil wird hier eine Begründung juristischer

Entscheidungen über ein objektives Recht, die von einem sich selbst Rechenschaft ablegenden juristischen Berufsstand verwaltet und verantwortet werden, der sich wiederum vom Rest der Gesellschaft absetzt, weit eher als eine unkontrollierte juristische Herrschaft über die Gesellschaft betrachtet.

Die Irritationen, die durch die Zerstörung der Idee des objektiven Rechts im deutschen Rechtssystem verursacht wurden, erfordern eine Neudefinition der Autonomie des Rechtssystems, seines Codes und Programms, um ein angemessenes Gewicht auf jene Verfahrensweisen legen zu können, die auch widersprüchliche Rechtsansprüche auf der Grundlage eines Gleichgewichts zwischen entgegenstrebenden Kräften der Gesellschaft berücksichtigen. Probleme, die nicht im objektiv rechtlichen Sinn ein für allemal als juristisch richtig oder falsch entschieden werden können, als außerhalb des Rechtssystems zu deklamieren, wie Luhmann (1986: 133-49) im Einklang mit Klagen der Juristen zu argumentieren scheint, stellt nicht mehr dar als einen von vielen Beiträgen zur gegenwärtigen Diskussion um die Definition von Code und Programm der Grenzen des Rechtssystems. Es ist zudem ein recht einseitiger Beitrag, weil er dazu neigt, der historisch spezifischen Bedeutung juristischer Autonomie in der deutschen Rechtstradition den Anschein einer evolutionär überlegenen Errungenschaft zu geben. Ein besonders eigentümliches historisches Phänomen wird somit zu einem evolutionären Universalium erhoben. Was von menschlichen Akteuren in unaufhörlichen historischen Kämpfen geschaffen wurde und was nach veränderlichen Präferenzen geändert werden kann, erscheint bei Luhmann als natürliche Evolution, die unabhängig davon voranschreitet, was Menschen tun.

Luhmann zeigt jedoch selbst, daß er an dieser Auseinandersetzung beteiligt und Partei ist. Seine Beobachtung, daß gegenwärtige Entwicklungen seinem sehr speziellen und begrenzten Begriff der Autonomie von gesellschaftlichen Subsystemen entgegenwirken, führt ihn dazu, vor einer Überlastung von Systemen mit Problemen zu warnen, die sie aufgrund der historisch sehr speziellen Codes und Programme dieser Systeme nicht lösen können (Luhmann, 1988: 89-90). Daß sich die Bedeutung der Codes verändern könnte, liegt außerhalb seiner Perspektive, weil historische Entwicklung für ihn nichts ist, was einen Diskurs über den Sinn des Lebens, einschließlich der Codes der Systeme beinhaltet, sondern ohne Sinn geschieht. Er ist konsequent genug zu bestreiten, daß systemische Codes eine Bedeutung haben, die erörtert und mit der umfassenderen Bedeutung eines kulturellen Kodex verknüpft werden könnten (Luhmann, 1992: 1428). Er ist jedoch inkonsequent genug um offenzulegen, daß sein Begriff der Codes einen historisch sehr speziellen Sinn hat. Für das Rechtssystem ist es die Idee, über richtig oder falsch über ein eindeutiges, systematisch organisiertes objektives Recht entscheiden zu können (Luhmann, 1986: 124-149). Für das politische System ist es die Vorstellung, daß über im Rahmen der von der Verfassung gesetzten

Institutionen der Entscheidungsfindung politische Entscheidungen stattzufinden haben, während die Übergabe von politischen Entscheidungskompetenzen an die semipolitischen Bereiche der öffentlichen Debatten, sozialen Bewegungen und Bürgerbeteiligung den autopoietischen Charakter des Systems zerstören würde (Luhmann, 1986: 167-182). Dies ist jedoch genau das, was in den gegenwärtigen Entwicklungen, besonders aufgrund ökologischer Anforderungen, geschieht. Das ökonomische System schließlich wird von der Idee dominiert, daß ökonomische Entscheidungen ihre Effizienz verlieren würden, wenn sie durch nicht-ökonomische Forderungen, zum Beispiel ökologische Anforderungen, bestimmt wären (Luhmann, 1986: 103-123).

Luhmanns systemische Codes sind nichts als historisch spezifische Vorstellungen einer richtigen Organisation rechtlicher, politischer und ökonomischer Entscheidungsabläufe. Erst die Reflexion über ihren Sinn im Kontext unserer umfassenden kulturellen Ideen des guten Lebens und des Vergleichs mit alternativen Auffassungen des guten Lebens entscheidet über die Frage, ob und wie wir die Bedeutung der rechtlichen, politischen oder ökonomischen Codes und Programme beibehalten oder verändern wollen, oder wie wir mit irgendwelchen anderen Codes und Programmen umgehen, die das Leben in der modernen Gesellschaft organisieren, beispielsweise Codes für Wissenschaft, Religion, Moral, Liebe und anderes. Die Theorie der autopoietischen Systeme ist einer von vielen Beiträgen zu diesem Diskurs über den Sinn des modernen Lebens und über die Definition von Codes, um das Leben rund um bestimmte Problembereiche zu organisieren. Sie ist ein konservatives Argument, weil sie historisch sehr spezifische Definitionsformen von Codes für die Organisation des sozialen Lebens als evolutionäre Universalien legitimiert.

Schlußfolgerung

Unsere Analyse zeigt, warum Luhmanns Theorie der Differenzierung der Gesellschaft in autopoietisch operierende Subsysteme solch eine führende Position in den gegenwärtigen theoretischen Debatten erlangt hat. Zuallererst ist sie per Definition unwiderlegbar; damit ist sie gegen jede Kritik immun. Zweitens gewinnt sie aufgrund ihrer Vermengung von analytischer und empirischer Differenzierung Glaubwürdigkeit. Drittens wird sie von allen Verfechtern einer existierenden Autonomie von sozialen Subsystemen als Legitimation ihrer partikularen Interessen begrüßt, die nun zu einem evolutionären Universalium erhoben werden: juristische Experten, Politiker, Unternehmer, Wissenschaftler, Theologen, die ihr Verständnis von rechtlicher, politischer, ökonomischer, wissenschaftlicher und religiöser Autonomie herausgefordert sehen und ihre Autonomie gegen einen Angriff von außen schützen wollen. Viertens hat die Theorie nun eine Position erreicht, die sie zu einem primären Ziel sozialer

Kritik werden läßt, der die Systemtheorie als ein Abbild des ungeliebten gegenwärtigen Entwicklungsstandes der modernen Gesellschaft erscheint.

Literatur

Beck, Ulrich; *Gegengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt am Main 1988.

Luhmann, Niklas; *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main 1984.

Ders., *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986.

Ders., *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1988.

Ders., „Operational Closure and Struktural Coupling. The Differentiation of the Legal System“, *Cordozo Law Review* 13, 1992.

Münch, Richard; *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt am Main 1991.

* Erweiterte Fassung: R. Münch, „Autopoiesis und funktionale Differenzierung“, in: Ders., *Risikopolitik*, Frankfurt am Main 1996.

Hans Zitzko
Codierungen der Kunst
Zur Kunstsoziologie Niklas Luhmanns

Niklas Luhmann hat sich im Rahmen der von ihm entwickelten Systemtheorie auch mit der historischen Evolution und den immanenten Strukturen moderner Kunst beschäftigt. Nach einer Reihe von verstreut publizierten Aufsätzen¹ liegt nun mit der größeren Studie *Die Kunst der Gesellschaft*² ein vorläufiges Fazit der theoretischen Überlegungen des Autors zu diesem Thema vor. Die Zeit für das Erscheinen dieser Schrift ist günstig. Eine soziologische Betrachtung über den gesellschaftlichen Charakter der Kunst erweist sich gerade in einer historischen Entwicklungsphase als notwendig, in der sich die Sphären von Kultur und Gesellschaft immer weiter aufeinander zubewegen und sich auf vielfältige Weise durchdringen. Die fortschreitende Integration der Kunst in Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, die in den letzten Jahrzehnten zu beobachten ist, sowie nicht zuletzt die unübersehbare Expansion von merkantilen Mechanismen in der Kunstvermittlung schaffen einen Bedarf an theoretischen Beschreibungen und Modellen, welche die hier sich herausbildenden Strukturen offenlegen.

Ebenso wie in seinen übrigen Arbeiten bedient sich Luhmann in seinen kunstsoziologischen Betrachtungen der Instrumente einer fortgeschrittenen Systemtheorie, wie sie unter anderem in der Kybernetik und Biologie entwickelt wurde. Die Vorstellung, daß die Kunst in der Moderne – nicht anders als etwa die Wissenschaft oder das Recht – als ein *operativ geschlossenes* System begriffen werden muß, bildet dabei ein Hauptmotiv der angestellten Überlegungen. Luhmann folgt der bereits bei den soziologischen Klassikern entwickelten Idee, daß mit dem schrittweisen Hervortreten moderner Gesellschaften Prozesse der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme einhergehen, die sich nach jeweils eigenen Prinzipien entwickeln.³ Die Analysen, welche diese Tradition mit eigenen Mitteln fortsetzen, zeigen ein hohes Maß an Komplexität und demonstrieren auf diese Weise das theoretische Auflösungsvermögen der heute zur Verfügung stehenden systemtheoretischen Methoden und Begriffe.

Dennoch stellt sich bei der Lektüre der Texte immer wieder die Frage, ob ihre Resultate der inneren Logik der Kunst sowie den gegenwärtigen Formen ihrer Integration in gesellschaftliche Zusammenhänge gerecht werden. Wie leistungsfähig sind Luhmanns systemtheoretische Betrachtungen im Hinblick auf die soziale Funktion der Kunst in der modernen Gesellschaft?

Von zentraler Bedeutung für den Luhmannschen Ansatz ist die theoretische Entscheidung, Kunst als einen spezifischen Modus der Kommunikation zu be-

handeln.⁴ Als Produkt einer historischen Evolution bildet sie ein emergentes soziales System, das eigenen Prinzipien gehorcht und sich von den ebenfalls selbstbestimmten Systemen des Bewußtseins und der Wahrnehmung unterscheidet. Kommunikation durch Kunst nimmt zwar Wahrnehmungsprozesse in Anspruch – Luhmann spricht von einer besonderen Form der *strukturellen Kopplung* zwischen Bewußtsein und Kommunikation –, folgt dabei jedoch einer eigenen Logizität, die sich nicht auf die im Bewußtsein lokalisierten Wahrnehmungsoperationen zurückführen läßt.⁵ Dieses Modell steht jenseits einer Form von philosophischer Ästhetik, die bei dem Versuch, die Eigenlogik der Kunst zu entschlüsseln, bei der Instanz der Wahrnehmung ansetzt. Ungeachtet ihrer strukturellen Kopplung sind Wahrnehmung und Kommunikation für Luhmann grundsätzlich überschneidungsfrei operierende Systeme. Das Kunstwerk, das als sinnliches Substrat der Kunsterfahrung fungiert, erscheint dabei als Kondensat von Kommunikationsoperationen, als eine Art von Speichermedium, in dem Formenzusammenhänge fixiert sind, die im Rezeptionsprozeß aktualisiert werden können.⁶

Mit diesen Voraussetzungen beschreitet Luhmann konsequent den Weg einer Theorie der Kunst, die den gesellschaftlichen Charakter ihres Gegenstandes entschieden in den Vordergrund stellt. Die Vorstellung von einem emergenten System der Kommunikation stellt sich dabei nicht nur gegen den Versuch, Kunst auf besondere Wahrnehmungsformen zu reduzieren, sondern durchkreuzt zugleich die Idee eines gleichsam monadisch verfahrenen Kunstproduzenten, wie ihn ältere Genielehren postuliert hatten. Das soziale System der Kunst, das Luhmann im Auge hat, besteht genau besehen weder aus Kunstwerken, noch aus Künstlern oder sonstigen Funktionsträgern, sondern aus temporären Operationen der Kommunikation, aus kurzlebigen *Ereignissen*⁷, die einer Logik der *Autopoiesis*⁸ gehorchen, welche garantiert, daß diese Ereignisse stets vom System autonom produziert und nicht etwa von außen in dieses eingeführt werden. Die operative Geschlossenheit des Systems ist in diesem Modell zugleich an eine bestimmte *Codierung* gebunden, welche die selektiven Prozesse regelt, die über die Zugehörigkeit von Operationen zum System entscheiden; ebenso wie bei anderen Funktionssystemen ist es auch in der Kunst ein binärer Schematismus, der die Selbstreproduktion des Systems sicherstellt.⁹ Betrachtet man diese Voraussetzung im Zusammenhang mit einem weiteren Element der Luhmannschen Theorie, so zeigt sich ein bestimmtes Problem, das der Klärung bedarf.

Autopoietische Prozesse umfassen Luhmann zufolge eine spezifische Logik der Beobachtung, die Produktions- und Rezeptionsvorgänge gleichermaßen bestimmt. Entscheidend für die operative Schließung des Systems sind Beobachtungen zweiter Ordnung, d.h. solche Beobachtungen, die selbst Beobachtungsoperationen zum Gegenstand haben.¹⁰ Während Beobachtungen erster Ordnung ein unreflektiertes

Verhältnis zu ihren Objekten unterhalten, fassen Beobachtungen zweiter Ordnung die Strukturen ins Auge, die sich in der Beobachtung erster Ordnung unbemerkt durchsetzen: die Operationen der Grenzziehung, die einen zunächst leeren und undefinierten Raum in zwei unterschiedene Sphären teilen und so das Beobachtete aus seinem Umfeld herausheben und als Einheit hervortreten lassen. Beobachtungen zweiter Ordnung sind für autopoietische Vorgänge von besonderer Relevanz, weil sich durch sie jene Selbstreferenz konstituiert, die die operative Dynamik des geschlossenen Systems auszeichnet.¹¹ Was auf der zweiten Beobachtungsebene erkennbar wird, sind die *Formen* der Beobachtung erster Ordnung, das *Wie* des Zugangs zu den Objekten und damit zugleich der kontingente Charakter der in dieser Ordnung getroffenen Unterscheidungen.¹² Der Schein der Notwendigkeit, der die Beobachtungen erster Ordnung bestimmt, löst sich auf; Unterscheidungen können immer auch anders gesetzt werden.

Jede Beobachtung zweiter Ordnung, die den *blinden Fleck* einer Beobachtung niedriger Stufe wahrnehmbar werden läßt, ist eine Erkenntnisleistung; indem das System die eigenen Beobachtungen in einer reflexiven Bewegung thematisiert, produziert es eine bestimmte Form des Selbstwissens. Eine vollständige Selbstdurchdringung des Systems, die alle latenten Implikationen seiner Dynamik offenlegte, wird dennoch keineswegs erreicht; verhindert wird sie nicht zuletzt durch die Logik der differenzsetzenden Beobachtungen selbst, durch die sich auf jeder neu etablierten Beobachtungsstufe der blinde Fleck der Beobachtung reproduziert. Ungeachtet dieser unüberschreitbaren Grenze gewinnt das System wesentliche Einsichten in die eigene Struktur, die sich im Zuge einer weiteren Entwicklung zu theoretischen Diskursen verdichten und dann die Gestalt von Kunsttheorie oder Ästhetik annehmen können. Selbstbeschreibungen dieser Art sind in den systemtheoretischen Überlegungen bei Luhmann ausdrücklich vorgesehen.¹³

Mit der Konzeption der Beobachtung zweiter und höherer Ordnung werden selbstreferentielle Prozesse im System beschrieben, die nach einer spezifischen Codierung verlangen. Das Wissen, das sich hier konstituiert, bedarf – wenn es denn von inkorrekten Selbstbeobachtungen unterschieden werden soll – des zweiwertigen Schemas wahr/falsch, das sich von dem Code schön/häßlich¹⁴ unterscheidet. Da die Selbstreflexion des Kunstsystems – mit implizit unterstellten Wahrheitsansprüchen – nicht erst mit der entwickelten Kunsttheorie und Ästhetik beginnt, sondern bereits in einfachen Prozeduren der Produktion und Rezeption von Werken einsetzt, ist für die Entfaltung einer autonomen Kunst der binäre Wahrheitscode offenbar unverzichtbar. Mit Hilfe des Kunst-Codes wären die gewünschten Reflexionsleistungen jedenfalls nicht zu erbringen, denn dieser Code zielt nicht auf Wissen oder Einsicht, sondern allein auf ästhetische Stimmigkeit. Man muß also aufgrund der theoretischen Voraus-

setzungen, mit denen Luhmann arbeitet, von der operativen Geltung zumindest zweier Codes im System der Kunst ausgehen. Dies steht indessen im Widerspruch zur Konzeption einer autopoietischen Dynamik, in welcher nach Luhmann jeweils nur eine einzige Leitdifferenz wirksam sein soll.

Daß sich in den einzelnen Teilsystemen der Gesellschaft auch Imperative anderer gesellschaftlicher Teilsysteme durchsetzen können, hat Richard Münch in seiner wiederholt vorgetragenen Kritik an dem von Luhmann vertretenen Konzept der Autopoiesis hervorgehoben.¹⁵ In seinen Untersuchungen der heute gesellschaftlich vorliegenden Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Funktionssystemen macht er auf besondere Interpenetrationsmechanismen aufmerksam, durch die sich diese Systeme wechselseitig durchdringen. Das Zeitalter der fortgeschrittenen Moderne ist in seinem Modell durch Phänomene einer intersystemischen Vernetzung bestimmt, in der sich ‚Gemengelagen unterschiedlicher Systemlogiken‘ konstituieren, die eine autopoietische Schließung der einzelnen Systeme verhindern. Luhmann verkennt, Münch zufolge, die gesellschaftliche Dynamik der Moderne, die das systemtheoretische Postulat von der operativen Geschlossenheit systemischer Prozesse längst überholt hat. Um diese kritischen Einwände zu entkräften, verweist Uwe Schimank in einer jüngst erschienenen Arbeit auf spezifische Motive der Luhmannschen Theorie.¹⁶ Münch, so Schimank, läßt in seinen Überlegungen die für die Systemtheorie wichtige Differenz zwischen Code und Programmierung unberücksichtigt, durch die Luhmann sehr wohl jenen Interpenetrationsmechanismen gerecht zu werden vermag, deren Berücksichtigung Münch nachdrücklich einklagt.¹⁷ Was in der Struktur des Codes aufgrund seines exklusiven Charakters an systemexternen Faktoren und Imperativen unberücksichtigt bleibt, kann in der Systemprogrammierung auftauchen, ohne die im übrigen die Codes ihre Selektionsleistungen nicht zu erbringen vermögen. Codes stehen für die Geschlossenheit der Systeme, während die grundsätzlich veränderbaren Programme deren Offenheit gegenüber anderen gesellschaftlichen Teilsystemen garantieren. Ob die hier unterstellte Möglichkeit der Integration fremder Faktoren in das System bei einer ungebrochenen Dominanz seiner Eigencodierung den von Münch beschriebenen Vorgängen gerecht zu werden vermag, ist fraglich. Interpenetrationsmechanismen greifen, so ist anzunehmen, im Einzelfall tiefer in die Systemstrukturen ein, als in dem Luhmannschen Modell vorgesehen ist.

Zweifellos lassen sich verschiedene, historisch beobachtbare Praktiken in der Kunst, bei denen implizit Wahrheitsansprüche erhoben werden, der Sphäre der Programme zuordnen. Dies gilt für jene zu bestimmten Zeiten verfolgten Strategien, latente Strukturen der Erfahrung des Individuums durchsichtig zu machen, wie dies nach Luhmann etwa im älteren Roman zu beobachten ist.¹⁸ Kunst, die unbewußte Positionen, Perspektiven und Interessen sichtbar werden läßt, wird hier zu einem

Reflexionsmedium von individuellen Lebensgeschichten und Existenzentwürfen; sie besetzt, wie Luhmann hervorhebt, die Rolle eines Vorläufers von Psychoanalyse und moderner Ideologiekritik. Während auch hier eine Beobachtung zweiter Ordnung ins Spiel tritt, unterscheidet sich die dabei angestellte Reflexion dennoch von der Selbstreflexion des Systems Kunst: Latenzbeobachtungen, wie sie in bestimmten literarischen Gattungen Gestalt annehmen, sind als ein temporäres Programm zu begreifen, dem die Kunst folgen kann und in ihrer Geschichte auch immer wieder folgt, aber nicht folgen muß. Die Reflexion der immanenten Dynamik des Kunstsystems hat im Hinblick auf dessen Autonomie eine höhere Dignität. Sie läßt sich nicht – wie die Programme – verändern oder auswechseln; sie ist keine akzidentelle Aktivität, sondern gehört zu den invarianten Bedingungen der operativen Logik des Systems.

Mit der Verknüpfung des Prinzips der Autopoiesis mit einer Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung tritt im Inneren der Kunst notwendig eine zweite Codierung hervor. Statt die Kunst auf nur einen System-Code festzulegen, wie es bei Luhmann geschieht, wäre die Frage zu stellen, wie die beiden unterschiedenen Codierungen in der Kunst zusammenwirken. Es geht hier um Prozesse der Interaktion zwischen zwei binären Wertdifferenzen, die im System aufeinandertreffen und dessen Dynamik bestimmen. Kunst ist mit Reflexionsakten durchsetzt, wenngleich sie auf die hier unterstellten Geltungsansprüche keineswegs reduziert werden kann. Dennoch rückt sie mit den entsprechenden Momenten ihrer Struktur in eine gewisse Nähe zur wissenschaftlichen Rationalität. Da die Selbstbeschreibung der Kunst grundsätzlich die Form einer begrifflich arbeitenden Theorie annehmen kann, ist hier von einem Kontinuum von Beobachtungsoperationen zu sprechen, durch welches das sich selbst thematisierende Kunstsystem mit den externen Diskursen des Wissens verbunden ist; über bestimmte Pfade der Reflexion sind Kunst und Wissenschaft zusammengeschlossen. Die von Luhmann entwickelte Konstruktion hat im Hinblick auf die Kunst eine paradoxe Konsequenz: die Logik der Beobachtung zweiter Ordnung, die die Autopoiesis des Systems ermöglichen soll, weil sich in ihr bestimmte Strukturen der Selbstreferenz herausbilden, verhindert zugleich die operative Schließung des Systems. Auf der Basis der von Luhmann gewählten systemtheoretischen Annahmen ist deshalb die Idee eines autopoietisch strukturierten Kunstsystems nicht widerspruchsfrei durchzuführen.

Die vorstehenden Bemerkungen betreffen ein immanentes Konstruktionsproblem in der Luhmannschen Theorie der Kunst. Probleme anderer Art werden sichtbar, wenn man seine Überlegungen mit der konkreten Geschichte der künstlerischen Moderne konfrontiert. Was nach Luhmann mit der Herausbildung eines autonomen Funktionssystems der Kunst verabschiedet wird, sind jene kosmologischen und metaphysischen Vorstellungen, mit denen die ältere, vielfach in religiöse Kontexte

eingebundene Kunst gearbeitet hatte. In der Renaissance etwa findet sich die Idee einer Mensch und Natur überwölbenden göttlichen Seinsordnung, die sich in den Kunstwerken spiegelt und ihnen auf diese Weise eine besondere Dignität verleiht. Autonome Kunst, so die Überlegung, löst derartige Fremdreferenzen auf und wendet sich mit ihrer evolutionär erreichten Autopoiesis auf sich selbst zurück. Als historisch wichtige Phase dieser Entwicklung, für welche die Einsicht in den kontingenten Charakter aller Beobachtungsvorgänge bedeutsam ist, nennt Luhmann die Romantik.¹⁹ Der in der älteren Zeit als unbefragt geltende Seinsbezug der Kunst erscheint hier, wie Luhmann hervorhebt, als zunehmend problematisch, das Vertrauen in die Kategorien der tradierten Ontologie schwindet, während das Subjekt in einen fortschreitenden Prozeß der Selbstreflexion eintritt. Blickt man auf die Entwicklung der Kunst seit dieser für die Moderne richtungsweisenden Bewegung, so zeigt sich indessen, daß sich der Glaube an eine mögliche Annäherung an ein inneres Wesen der Dinge keineswegs verflüchtigt hat, wie die Luhmannschen Überlegungen erwarten lassen. Im Gegenteil: Der Anspruch, mit ästhetischen Mitteln Metaphysik zu ermöglichen, ist ein regelmäßig wiederkehrendes Motive in der Kunst der Moderne.²⁰ Die theoretisch postulierte Abstinenz im Hinblick auf ontologische Ansprüche wird durch die Kunst selbst nicht bestätigt.

Eine zentrale Rolle spielt hier wiederum die Romantik. Neben den in dieser Bewegung angestellten Reflexionen, die Luhmann als Indizien für die Herausbildung einer operativen Autonomie des Kunstsystems betrachtet, sind die in ihr ebenfalls sich durchsetzenden Bestrebungen zu berücksichtigen, die eine Wiederbelebung kosmologischer oder pantheistischer Vorstellungen ins Auge fassen. Diese von Luhmann nur am Rande erwähnte Seite der Romantik, in der sich unter anderem philosophische Motive Spinozas und Jakob Böhmes fortsetzen, hat einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die nachfolgende Kunstentwicklung gehabt. Die ästhetische Moderne zeigt genau besehen ein zweifaches Gesicht: Sie umfaßt – im Widerspruch zu der von ihr verfolgten Strategie, selbstreferenzielle Strukturen herauszubilden und damit Fremdreferenzen zu relativieren – zugleich eine immer wieder sich durchsetzende Praxis, die darauf abzielt, die in der Reflexion aufbrechenden Kontingenzen der künstlerischen Produktion zu überwinden und an eine höhere Seinsordnung anzuknüpfen; sie ist vielfach Schauplatz von Strategien, welche die im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierung erschütterte Religion und Metaphysik in modifizierter Form wiederaufrichten möchten. Ohne eine Berücksichtigung dieser Praktiken, die sich in den bekannten Programmen einer neuen Religion oder Mythologie ankündigten, ist die Entwicklung der modernen Kunst kaum angemessen zu begreifen.

Metaphysische und religiöse Intentionen lassen sich in vielen, heute als klassisch geltenden Werken der Moderne ausmachen. Zahlreiche Künstlertraktate rechnen mit

der Fähigkeit der Kunst, ins Innere der Dinge vorzudringen und dem Subjekt höhere Wirklichkeiten aufzuschließen. Philosophen wie Schelling, Schopenhauer oder Nietzsche, von denen insbesondere die beiden letzteren eine breite Wirkung auf die folgende Kunst entfalteten, sind die dabei nicht selten die im Hintergrund stehenden Ideenlieferanten. Man kann bei den von Künstlern verfolgten ontologischen Ambitionen zweifellos Symptome einer Fehleinschätzung des in der Kunst Möglichen erblicken, die sich mit kritischen Mitteln schnell auflösen läßt: Ihre Werke sind – bei genauerer Hinsicht – nicht mehr als Produkte einer vom Subjekt hervorgebrachten Weltbildkonstruktion, die den anvisierten Ursprung des Seins an keiner Stelle freilegen kann. Der kritische Hinweis auf den fiktiven Charakter einer Ontologie mit ästhetischen Mitteln läßt jedoch die Frage nach ihrer gesellschaftlichen Bedeutung unbeantwortet. Was vor dem Hintergrund philosophischer Erkenntnistheorien als anachronistisch anmutet, ist Ausdruck einer kultischen Dimension, die die Kunst bis heute nicht gänzlich abstreifen konnte.

Der historische Prozeß der Säkularisierung der Kunst betrifft zunächst nur ihre Beziehung zur offiziellen Theologie und Kirche, führt jedoch keinesfalls zu einer vollständigen Ausscheidung jeder religiösen Dimension überhaupt. Man kann in den sakralen Zügen zahlloser Werke der ästhetischen Moderne ein Produkt des von Thomas Luckmann beschriebenen geschichtlichen Transformationsprozesses erblicken, in dem sich die religiösen Aktivitäten der Gesellschaft von den hier traditionell entscheidenden Werten und Institutionen ablösen und sich in andere Bereiche des sozialen Lebens verlagern.²¹ Mit der modernen Kunst gewinnt die Gesellschaft ein Medium, das jener von Luckmann angenommenen anthropologischen Disposition des Subjekts zur Erfahrung sakraler Phänomene entgegenkommt. Eine solche Kunst, in der magisch-rituelle Faktoren überleben, zeigt sich nicht selten unversöhnt mit jenen sozialen Strukturen, die als Haupterrungenschaften der gesellschaftlichen Modernisierung gelten. Im Versuch, an ein transhistorisches Wesen der Dinge anzuknüpfen, stellt sie sich gegen jene Abläufe einer funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, die ihr eine partikuläre Rolle im sozialen Raum zuweist.

Mit dem Eindringen religiöser Strukturen in die ästhetische Produktion und Rezeption von Kunst wird – wenn man die systemtheoretischen Implikationen dieses Vorgangs berücksichtigt – eine weitere Codierung für die Dynamik des Kunstsystems bedeutsam. Als für das System der Religion bestimmenden Code nennt Luhmann die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz²², die er mit der Differenz von Unbestimmtheit und Bestimmtheit verbindet. Diese als leitendes Bezugsproblem der Religion eingeführte Unterscheidung von Bestimmtheit und Unbestimmtheit begünstigt die Anschlußfähigkeit religiöser Erfahrungen an künstlerische Phänomene. Wenn die Kunst, wie Luhmann im Sinne einer bestimmten Tradition der Ästhetik annimmt,

den Bereich der gesellschaftlichen Kommunikation über das Sagbare hinaus erweitere – auch hier wird explizit der Unterschied von Bestimmtheit und Unbestimmtheit ins Spiel gebracht²³ –, so ähnelt dies jener von ihm beschriebenen Fähigkeit der Religion, die Potentiale der Unbestimmtheit in gesellschaftlichen Situationen eines Übergewichts von Bestimmtheiten zu regenerieren.²⁴ Diese kaum zufällige Verwandtschaft in der Beschreibung beider Systeme muß als Ausdruck einer grundsätzlich bestehenden Affinität begriffen werden, die im Einzelfall Synthesen zwischen denselben ermöglicht, die nur schwer in ihre Bestandteile zu zerlegen sind. Möglicherweise wird das religiöse Moment in der modernen Kunst deshalb nicht selten übersehen, weil die sakrale Dimension, die sich in Werken auftut, mit ästhetischen Qualitäten im engeren Sinn leicht verwechselt werden kann. Eine Fusion zwischen religiösen und ästhetischen Aktivitäten liegt dabei oft im unausgesprochenen Interesse der Produzenten. In künstlerischen Konzepten wie denen von Joseph Beuys etwa wird dies in besonderer Weise sinnfällig.

Wird in der modernen Kunst aufgrund ihrer potentiellen Reflexivität der Code des Wissens bedeutsam, so tritt mit ihren religiösen Implikationen eine weitere Codierung auf den Plan, welche die Systemprozesse der Kunst oft auf entscheidende Weise mitbestimmt. Die Beziehungen, die zwischen diesen Codierungen bestehen, sind von unterschiedlicher Art. Läßt sich zwischen ästhetischen und religiösen Strukturen eine Affinität ausmachen, die eine Annäherung und wechselseitige Durchdringung der Systeme begünstigt, so besteht zwischen religiösen Phänomenen und Wahrheitsimperativen eine gespannte Beziehung. Die im Rahmen von Beobachtungen höherer Stufe im System grundsätzlich möglichen Reflexionsprozesse, welche die kontingenten Voraussetzungen in den ästhetischen Strukturen offenlegen, bilden ein Korrektiv zu religiösen Intentionen, in denen sich das Motiv einer Totalität des Seins fortsetzt. Ob ontologische Präentionen dieser Art zurückgedrängt und relativiert werden, hängt davon ab, inwieweit sich die Kräfte der Reflexion in den Operationen des Systems selbst durchsetzen. In jedem Fall finden sich in der modernen Kunst auch Produkte, bei denen der Anspruch auf Reflexion und Erkenntnis deutlich in den Vordergrund tritt, sei es im Sinne einer analytischen Offenlegung von immanenten Strukturen der Produktion oder im Sinne der kritischen Durchdringung von psychischen oder gesellschaftlichen Bedingungen der Erfahrung. Ein vollständiges Verschwinden der religiösen Codierung muß damit indessen nicht notwendig verknüpft sein; auch hier kann diese Codierung – möglicherweise in latenter Form – an der Systemdynamik teilhaben und in das operative Geschehen einfließen. Jeder Kommunikationsprozeß im System der Kunst zeigt eine bestimmte Konstellation und Gewichtung der beteiligten Codierungen, die durch Interpretation zu rekonstruieren ist.

Was mit der Integration des religiösen Codes in die Kunst zugleich hervortritt, sind bestimmte Formen ihrer gesellschaftlichen Funktionalisierung. Das System, das unter diesen Bedingungen in die Lage versetzt wird, entsprechende Leistungen gegenüber anderen sozialen Teilsystemen zu erbringen, kann unter anderem in der Gesellschaft aufgebrochene Sinndefizite kompensieren und zur Stabilisierung von Existenzentwürfen beitragen. Die Frage nach dem richtigen Leben, die sich hier unmittelbar anschließt, gehört zu den kaum wegzudenkenden Motiven der ästhetischen Moderne. Vor allem die avantgardistischen Utopien haben nicht weniger als eine Erneuerung der gesamten gesellschaftlichen Ethik und Lebensführung im Auge. Als Bewegungen, welche die Formen der überkommenen Kultur selbst zur Disposition stellen, haben sie in dem Konzept einer autopoetischen Kunst, die implizit jeden ethischen oder lebenspraktischen Anspruch abgestreift hat, keinen Ort.

Neben diesen Strukturen ist ein weiterer Faktor zu berücksichtigen, der auf die systemischen Vorgänge der Kunst Einfluß nimmt: der Kunsthandel. In der Entwicklungsgeschichte der Moderne spielt der freie Markt, wie auch Luhmann hervorhebt, eine nicht unbedeutende Rolle, weil die Kunst durch ihn einen besonderen Anlenkungskontext gewinnt, der ihre Ablösung von klerikalen und höfischen Auftraggebern begünstigt.²⁵ Sicher ist die Entstehung und Entwicklung der ästhetischen Moderne in ihrer Vielgestaltigkeit und Offenheit ohne den parallel sich herausbildenden freien Kunsthandel kaum vorzustellen. Der Markt bietet indessen nicht nur einen der modernen Kunst förderlichen Distributionsrahmen; er kann auch auf eine höchst problematische Weise in ihr Geschehen eingreifen. Ein besonderes Beispiel bieten hier vielfach latent sich durchsetzende Strukturen im System der Kunstvermittlung, die durch entsprechende Entwicklungen der Kunst selbst mit hervorgebracht wurden. Entscheidend ist dabei jene Transformation einfacher Alltagsobjekte in Kunst, wie sie seit den klassischen Ready-mades von Marcel Duchamp bis heute immer wieder praktiziert wird. Möglich wird eine derartige Strategie, der potentiell jeder profane Gegenstand als ausstellungswürdig gilt, durch entsprechende Kontexte und Medien der Vermittlung, die den Status des Präsentierten umzuformen vermögen. Neben den Institutionen des Museums oder der Ausstellungshalle sind es nicht zuletzt auch Mechanismen des Marktes, die an diesen Legitimationspraktiken teilhaben. Die Entscheidung, welche einen Gegenstand in die Sphäre der Kunst befördert, bedarf einer Resonanz durch Transaktionen des Kunsthandels; institutionelle Definitionskompetenz und selektive Prozesse des Marktes stehen hier in einem Verhältnis wechselseitiger Rückversicherung. Erst in Verbindung mit entsprechenden Handelspreisen, die den symbolischen Rang der Objekte abstützen, hat die Transformation des Alltäglichen in Kunst im Raum der Öffentlichkeit Bestand. Wo für derartige Objekte keine Gelder mobilisiert werden können oder wo der Preis, der zunächst für sie gezahlt

wurde, verfällt, verschwindet ein entscheidendes Moment ihrer gesellschaftlichen Legitimation.

Es handelt sich hier nicht um einen Einfluß von Marktmechanismen auf die Kunst im Sinne einer einfachen Begünstigung oder Zurückdrängung bestimmter Ausdrucksformen oder Zeitstile – ein Phänomen, das in der Moderne allenthalben beobachtet werden kann –, sondern um ein tiefergreifendes Eindringen des Codes der Ökonomie in die operative Logik des Kunstsystems. Die Zugehörigkeit eines Ereignisses zu diesem System, über die im Ansatz von Luhmann allein die systeminterne Codierung entscheidet, wird unter den genannten Bedingungen von Handelsinteressen und Verkaufserfolgen abhängig; die Kunst gerät in das Kraftfeld einer funktionalen Gewalt, auf die sie selbst keinen Einfluß besitzt.²⁶ Ungeachtet dessen, daß unter diesen Bedingungen die übrigen, in der Kunst sich durchsetzenden Codierungen ihre Arbeit fortsetzen, kommt es hier zu einer ökonomisch gesteuerten Drift der gesamten Dynamik des Systems. Man hat hier ein negatives Beispiel jenes Eindringens der ökonomischen Sphäre in den Bereich der Kultur vor sich, das sich in der fortgeschrittenen Moderne in vielen Bereichen der Gesellschaft beobachten läßt.²⁷ Dieser Prozeß der Expansion einer strukturellen Gewalt vollzieht sich vielfach latent und unbemerkt. Ein bestimmtes Zusammenwirken der an der Kunst beteiligten Codierungen schafft überdies Bedingungen, die eine Durchsicht auf die hier sich durchsetzenden Kräfte verhindern. Nicht zuletzt der religiöse Code, der die ästhetischen Objekte mit einer spezifischen Aura ausstattet, kann Vorgänge dieser Art verdecken und den Blicken entziehen. Auch in der Kunst der Moderne zeigen sich Phänomene, die mit dem klassischen Begriff des Fetischismus umschrieben werden müssen. Daß die Kunst diesen regressiven Strukturen dennoch nicht passiv gegenüberstehen muß, beweisen künstlerische Praktiken, die eben diese Funktionalisierungen offenzulegen versuchen, wie dies in der gegenwärtigen Richtung der Kontext-Kunst der Fall ist.

Der Blick auf konkrete Zusammenhänge der modernen Kunst läßt deutlich werden, daß bei ihrer Beschreibung stets eine Mehrzahl unterschiedlicher Codierungen zu berücksichtigen ist. Es ist zu vermuten, daß neben den genannten Sozialsystemen wie Religion oder Ökonomie noch weitere gesellschaftliche Teilsysteme auf das Geschehen der Kunst Einfluß nehmen. So läßt sich beispielsweise die Frage aufwerfen, ob die bis heute ungebrochene Dominanz der Westkunst im internationalen Kunstgeschehen nicht zuletzt auch auf die Wirksamkeit kultureller Codes zurückgeht, die latent in die Bewertungsprozesse einfließen; die Selbstdarstellung von Gesellschaften durch Kulturgüter bedarf jedenfalls der theoretischen Durchdringung. Luhmanns Soziologie, die die Prozesse des Kunstsystems – nicht anders die der übrigen sozialen Systeme – an einer einzigen Leitdifferenz festmacht, wird der heute gegebenen Situation der Kunst nicht gerecht. Produktion und Rezeption von Kunstprodukten sind in der

Gegenwart mit anderen gesellschaftlichen Systemen in einer Weise vernetzt, daß von einer operativen Geschlossenheit dieses Systems kaum gesprochen werden kann. Von hier aus ist auch die von Luhmann vorgetragene These, daß die Selbstnegation der Kunst²⁸, wie sie etwa im Ready-made exemplarisch praktiziert wird, die autopoietische Schließung des Systems nicht durchbricht, sondern bestätigt, kaum zu halten. Im Gegenteil: Die Negationen, mit denen die Kunst immer wieder ihre eigenen Grenzen zu erweitern versucht, um zuletzt alles als potentiell integrierbar zu behandeln, schafft Bedingungen, die das Eindringen anderer Systemcodes begünstigen. Gerade der radikale Antitraditionalismus der modernen Kunst, der sich gegen alle Konventionen richtet, durchkreuzt das Prinzip der ästhetischen Autonomie.

Eine soziologische Theorie, die den gesellschaftlichen Verflechtungen der Kunst gerecht werden will, hätte die Formen des Zusammenwirkens der beteiligten Codierungen zu untersuchen. Unterschiedliche künstlerische Strömungen und Stilphasen können als differierende Zustände des Systems beschrieben werden, die sich durch unterschiedliche Verhältnisse der Koordination oder Hierarchisierung zwischen diesen Codierungen auszeichnen. Ein solcher Ansatz bedarf einer verstärkten Einbeziehung empirischer Daten und Befunde, an der es in den Luhmannschen Überlegungen fehlt. Der problematische Charakter seiner Thesen zur Kunst liegt weniger in dem Versuch einer systemtheoretischen Beschreibung begründet, sondern besteht eher in ihrer spezifischen Realisation. Wenn man die Idee autopoietischer Vorgänge fallen läßt und die theoretischen Annahmen in bestimmter Weise modifiziert, kann die Systemtheorie zweifellos einen wichtigen Beitrag zur Analyse der gesellschaftlichen Rolle der modernen Kunst liefern. An die Stelle der Vorstellung, daß sich die Kunst ausschließlich an systemeigenen Imperativen orientiert, ist die Einsicht zu setzen, daß sich in ihr Strukturen und Verhältnisse der Gesamtgesellschaft in bestimmter Weise verdichten. Kunst ist nicht zuletzt auch ein Schauplatz von Konkurrenzkämpfen unterschiedlicher sozialer Gruppen, die unter dem Einsatz der differierenden Codierungen ausgetragen werden.²⁹

Obwohl die in der Moderne entwickelte Vorstellung von einer Autonomie der Kunst an den faktischen Zusammenhängen dieses gesellschaftlichen Systems vorbeigeht, hat sie im Denken über die Kunst immer wieder eine wichtige Rolle gespielt. Auch inadäquate Beschreibungen von gesellschaftlichen Phänomenen erweisen sich historisch als wirkungsmächtig. Während die Kunst diversen Interpenetrationsmechanismen und Funktionalisierungspraktiken ausgesetzt ist und sich dabei jenseits der imaginierten Autonomie bewegt, suggerieren derartige Modelle ihre Ungebundenheit von externen Einflüssen und Zwecken. Dies verschafft ihr einen singulären Status im öffentlichen Bewußtsein, einen symbolischen Rang, der ihre gesellschaftliche Vermittlung begünstigt. Die Idee der Autonomie der Kunst gehört in jene Reihe der großen

Erzählungen über Gesellschaft und Geschichte, welche die kulturelle Moderne in ihrer Entwicklung begleiteten. Luhmann partizipiert mit seiner Soziologie der Kunst an einem klassischen Mythos, der zu verabschieden ist. Was sich gegenwärtig als notwendig erweist, ist nicht die systemtheoretische Rekonstruktion eines obsoleten Autonomiekonzepts, sondern der Versuch einer Beantwortung der Frage, warum sich dieses Konzept entwickeln und gesellschaftlich bis heute halten konnte.

Anmerkungen

1 Vgl. z.B. Niklas Luhmann, „Ist Kunst codierbar?“ in: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 3, Soziales System, Gesellschaft, Organisation; Opladen 1981, S. 245-266. „Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst“, in: *Delfin III*, 1984, S. 51-69. „Weltkunst“, in: *Unbeobachtbare Welt*. Über Kunst und Architektur, N. Luhmann, F.D. Bunsen, Dirk Baecker, Bielefeld 1990, S. 7-45. *Die Ausdifferenzierung des Kunstsystems*, Wabern-Bern 1994.

2 Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1995.

3 Zum soziologischen Motiv der gesellschaftlichen Differenzierung vgl. Uwe Schimank, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Opladen 1996.

4 N. Luhmann, op.cit. 1984, S. 13-91.

5 Ebd., S. 23, 29f., 36.

6 Ebd., S. 88ff. u. 131. Vgl. auch „Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst“, N. Luhmann, op.cit. 1990, S. 53f.

7 Ebd., S. 37f.

8 Ebd., S. 84ff. Vgl. auch *Soziale Systeme*, Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main 1984, S. 60ff.

9 „Unter Code verstehen wir eine Struktur unter anderen – eine Struktur, die das Erkennen der Zugehörigkeit von Operationen zum System ermöglicht ...“ „Es ist demnach gar nicht vorstellbar, daß ein Kunstsystem ohne Codierung entstehen könnte. Außerdem bietet der Code die Möglichkeit, die Besonderheit eines Systems, hier also des Kunstsystems, durch Unterscheidung seines besonderen Codes von denen anderer Systeme zu bezeichnen.“ Ebd., S. 303 u. 305.

10 Ebd., S. 92-164, bes. S. 101 u. 103. Vgl. auch den Aufsatz: „Weltkunst“, N. Luhmann, op.cit. 1990, S. 7-45.

11 N. Luhmann, op.cit. 1995, S. 129ff. In seinem Aufsatz „Weltkunst“ bemerkt Luhmann zu diesem Zusammenhang: „... Dennoch und gerade deswegen, ist die Unterscheidung von Beobachtung erster und zweiter Ordnung für das Verständnis der modernen Kunst ausschlaggebend. Mit dieser Unterscheidung wird die Unzugänglichkeit der Welt kompensiert. Da man die Welt auch mit Hilfe von Kunst nicht als Einheit beobachten kann, beobachtet man statt dessen Beobachter – und zwar sich selbst oder andere. So kommt es zur Ausdifferenzierung eines Funktionssystems Kunst, das sich die Möglichkeit der Beobachtung zweiter Ordnung durch laufend neu produzierte Kunstwerke vorzeichnen läßt. Durch die ins Werk hineinkomponierte Unterscheidung ist ein Beobachten des Beobachtens anderer möglich und erst auf dieser Ebene bildet sich ein Kommunikationssystem Kunst ...“ Ebd., S. 27.

12 „... die Welt des Möglichen ist eine Erfindung des Beobachters zweiter Ordnung, die für den Beobachter erster Ordnung notwendig latent bleibt.“ „Die Beobachtung zweiter Ordnung verändert alles. Sie verwandelt auch das, was die Beobachtung erster Ordnung beobachtet. Sie modalisiert alles, was gegeben zu sein scheint, und verleiht ihm die Form der Kontingenz, des Auch-anders-möglich-Seins.“ Ebd., S. 104 u. 112.

13 Vgl. ebd., S. 393-507, bes. S. 398f., 441 u. 462.

14 Obwohl die Moderne in ihren antitraditionalistischen Strategien diese klassische Unterscheidung immer wieder in Frage gestellt hat, behält sie bei Luhmann dennoch eine bestimmte Bedeutung: „Noch immer gibt es hier keine überzeugende Alternative zu schön/häßlich. Diese Semantik darf aber nicht so verstanden werden, als ob es um ‚schöne Gestalten‘, ‚schöne Klänge‘ oder sonstige schöne Einzelformen gehe. sie bringt, wenn man sie überhaupt beibehalten will, nichts anderes zum Ausdruck

als ein zusammenfassendes Urteil über stimmig/unstimmig ...“ Ebd. S. 317. Vgl. auch „Weltkunst“, N. Luhmann, op.cit. 1990, S. 29.

15 Richard Münch, *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt am Main 1991, S. 284ff., sowie: „Autopoiesis per Definitionem“, in diesem Band. Zum Begriff der Interpenetration vgl. auch: Niklas Luhmann, op.cit. 1984, S. 286-345.

16 Uwe Schimank, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Opladen 1996, S. 162ff.

17 Vgl. zu diesem Problem auch: Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986, S. 75-100; sowie ders., op.cit. 1995, S. 327.

18 Vgl. N. Luhmann, op.cit. 1990, S. 34; sowie ders., op.cit. 1990, S. 136ff.

19 Zu Luhmanns Rezeption der Romantik vgl. ders., op.cit. 1995, S. 285ff u. 455ff.

20 Vgl. zu diesem Problemzusammenhang z.B. Werner Hofmann, *Grundlagen der modernen Kunst*, Eine Einführung in ihre symbolischen Formen, Stuttgart 1978; Robert Rosenblum, *Die moderne Malerei und die Tradition der Romantik*, Von C.D. Friedrich zu Marc Rothko, München 1981; sowie *Ernste Spiele*. Der Geist der Romantik in der Deutschen Kunst 1790-1990, Stuttgart 1995.

21 Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main, 1991, bes. S. 77-86.

22 Niklas Luhmann, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt am Main, 1992, S. 46. Vgl. auch: N. Luhmann, op.cit. 1986, S. 183ff.

23 „Gerade in der durch Kunstwerke vermittelten Kommunikation spielen solche überlegt plazierte Unbestimmtheiten bis hin zu einer geradezu hoffnungslosen Interpretationsbedürftigkeit von ‚fertigen Werken‘ eine bedeutende Rolle. Bestimmtheit/Unbestimmtheit ist eine interne Variable des Kommunikationssystems ...“ Ders., op.cit. 1990, S. 24. Vgl. auch S. 35f.

24 N. Luhmann, op.cit. 1992, S. 35 u. 37.

25 Ders., op.cit. 1995, S. 262f. Vgl. auch: *Die Ausdifferenzierung des Kunstsystems*, ebd., S. 17f.

26 Jürgen Habermas hat Mechanismen dieser Art in seinem theoretischen Modell unter dem Stichwort einer Kolonialisierung der Lebenswelt thematisiert. Durch symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien – wie Macht oder Geld – werden lebensweltliche Zusammenhänge instrumentellen Zwängen unterworfen und dienstbar gemacht. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main 1987, S. 229-293.

27 Zu diesem Problemkomplex vgl. die Arbeit von Holger Bonus und Dieter Ronte, *Die Wa(h)re Kunst*. Markt, Kultur und Illusion, Erlangen-Bonn-Wien 1991.

28 „... Jetzt geht es um Placierung der Negation des Systems im System, um Perfektion seiner Autonomie. Denn nur als Einschluß der Selbstnegation ins System (oder anders: als Ausschluß von Fremdnegation) läßt sich Autonomie in einem radikalen Sinne denken. N. Luhmann, op.cit. 1995, S. 473. Vgl. auch: ders., op.cit. 1994, S. 25.

29 Hier ist es vor allem die Soziologie Bourdieus, die die verborgenen Machtstrukturen in der Sphäre der Kultur analysiert hat. Eine Korrektur der systemtheoretischen Idealisierungen findet hier ein reiches Material für einen empirisch leistungsfähigen Ansatz. Vgl. z.B. P. Bourdieu, *Soziologische Fragen*, Frankfurt am Main 1993.

James Bohman

The Completeness of Macro-Sociological Explanations:
System and Lifeworld

If one examines the wide spectrum of social theories that Habermas employs in *The Theory of Communicative Action*, what they all have in common is not just the substantive concern with explaining the order and emergence of modern, complex societies. They also share the general methodological assumption that only holism in some form may produce the most appropriate explanations of these phenomena. Parsons, Marx, Weber, and Mead all share with Durkheim the injunction that any attempt to explain everything at the level of individuals or constituent parts reduces society and social organization to „only artificial and more or less arbitrary combinations.“¹ Accordingly, all these theorists construct „macrosociological explanations,“ explanations that do not refer merely to the actors’ intentions nor to their face-to-face interaction, but to higher-level generalizations about the interrelations between parts and levels of the social totality. In this way, Weber’s explanations show relationships between the institutions of the state and the economy, or between the emergence of Protestantism and the development of capitalism. Similarly, Habermas explains various pathologies of modern social life in terms of the relationships between different types of social order, between „system“ and „lifeworld.“ Many critics have pointed out the inadequacies and reifications involved in some formulations of these macrosociological explanations of modernity, usually in terms of the consequences of Habermas’ „unfortunate“ use of systems theory to work out his thesis that systems „colonize“ the lifeworld.

My interest here is not in the particular macro-social theory that Habermas uses, but in the type of explanation he constructs. I want to argue that he does provide something like a defensible „explanation sketch,“ to use Hempel’s term, which, although it could and even should be filled out with greater empirical detail and descriptive rigor, is nonetheless an acceptable explanation of its type: a explanation that establishes a macro-micro linkage via institutions. Indeed, the problem with the debate about Habermas use of the system and lifeworld distinction is that it has not focused on the *explanation* that he offers, but rather only on *conceptual* problems with the theories that he uses. I will argue that the explanation fits the main criterion of adequacy for macro-micro explanation: it is at least potentially *complete*. Once we abandon endless metaphysical and conceptual debates about individualism and collectivism, we see that the only real empirical issue at stake is the completeness of the explanation. The problem with many holistic explanations is not so much their exces-

sive ontology or conceptual flaws, but their empirical incompleteness. It is this empirical incompleteness and not any problem of macro-level social entities that leads them to posit unnecessary entities, such as objective teleologies. Although there are problems with the evidence supporting his explanatory claims, Habermas commits none of these errors.

This approach to Habermas's macrosociology is aided by a new consensus about reductionism and holism that is emerging in the social sciences. The basic question of the debate has changed, and it is time philosophers caught up. The proper theoretical and methodological question is not how to reduce one to the other but how they are linked and interconnected: theoretical debates are no longer about reduction, but „linkage.“² For the empirical purpose of constructing better explanations, it is increasingly clear that the distinction between micro- and macro-levels is at best an analytic one, marking a continuum of theoretical concepts that figure in an adequate explanation rather than a dichotomy between distinct levels of social ontology. Taken in this way, the macro-micro linkage becomes an *empirical* question.

I shall apply this new empirical approach of linkage to Habermas' explanation of the relations of system and lifeworld in three steps. First, I shall use the controversy about functionalist explanation in the social sciences to develop the criterion of completeness (1). Second, I shall generalize the conditions of adequacy for functionalist explanations to macrosociology as a whole and show that Habermas' explanation of the colonization of the lifeworld is at least potentially complete, as an explanation sketch that lacks empirical detail (2). Third, I shall show that this approach also requires that Habermas modify his overly Weberian claims about the effects of bureaucracy, since his stronger notion of reification is based on the incompleteness of his explanation of this aspect of the macro-micro linkage (3). Moreover, a complete account has clearer practical consequences for collective action.

(1) Completeness and Incompleteness of Functionalist Explanations

Diagnosing the problems with functionalist explanations has been the centerpiece of individualist criticisms of macro- sociological explanations. If this is the case, establishing the validity of some functionalist explanations could be a first step toward showing the general validity of macro-sociological explanations. This is because the problem with many functionalist explanations is not related to some general „functionalist fallacy“ about illicit categories of purpose or teleology, but to their incompleteness as macrosociological explanations. If we could specify the conditions under which functionalist explanations are complete and therefore valid, these conditions could then be generalized to explanations that use „system“ or „lifeworld“ as explanatory terms at the macro-level.

As the critics of bad functionalist explanations have shown,³ for a purpose or benefit really to be the macro-level explanation of the institution or practice it must fit stringent requirements: in Merton's terms, it must be „indispensable“ to the social system that it maintains or benefits.⁴ It would seem, then, that functionalist explanations require a detailed description of the requirements for a system's self-maintenance. Yet, there is an indefinite number of ways to fulfill any given purpose or function through various customs, beliefs, or institutions. The same item, too, may serve any number of functions or have any number of beneficial consequences. The problem with functionalism is an explanatory indeterminacy that is typical of macro-level explanations: by basing explanations on consequences and benefits for the group, „one will be able to generate an indefinite number of ‚explanations‘ of the same explanandum.“⁵ The question remains whether or not such indeterminacy is really a „fallacy,“ as the critics assert, or whether it is an unavoidable feature of certain types of explanation at this level.

What critics such as Elster call „the functionalist fallacy“ is not a fallacy at all, or even an explanatory deficit. Rather, it is a problem to be overcome in developing an informative scheme for complete macro-level explanations. Functional explanations require the existence of functional properties that are supervenient upon other non-functional properties; the same functional properties can be realized through any number of states with different non-functional properties.⁶ Most explanations in the social sciences have this same feature, since even instances of intentional action are not necessarily identical with each other, but stand in a relation of supervenience to the properties of the states through which they are realized. Greetings are supervenient upon all the different vocal sounds and gestures that make up all the variations of recognizing others and initiating interaction. All good functionalist explanations integrate intentional factors as one of their conditions of adequacy, thus linking micro- and macro- levels.

Elster gives the following five conditions that all adequate functionalist explanations must meet:

The Assumptions of Functionalist Explanation

„An institution or behavioral pattern X is explained by its function Y for group Z, if, and only if,

- (1) Y is an effect of X;
- (2) Y is beneficial for Z;
- (3) Y is unintended by the actors producing X;
- (4) Y or at least the causal relation between X and Y, is unrecognized by the actors in Z
- (5) Y maintains X by a causal feedback loop passing through Z.“⁷

Elster gives a few examples of functionalist explanations that do satisfy these conditions: competition, for example, assures the survival of profit-maximizing firms in the market, even when profit is not their explicit goal.⁸

However, Elster argues that most standard functionalist explanations fail, usually by committing the category mistake of „objective teleology“ that is needed to cover over the absence of a causal feedback loop (condition 5). The problem is not that functionalism involves a „fallacy;“ rather, what makes them seem suspect is that they are *incomplete*. What Levine, Sober and Wright say against reductionism applies here: „Since every macro- process must have a micro-realization, the elaboration of the possible micro-foundation lends credibility to macro-arguments.“⁹ So it is also with micro-level explanations as well: both micro- and macro-level explanations are by themselves incomplete and indeterminate in complementary ways: macro-explanations require „micro-translations,“ and „micro-foundations“ require stable and enduring social contexts within which individual factors can be identified. Whether we call this „supervenience“ or „structuration,“ in Giddens’ phrase, the main problem remains that such explanations must establish relations between various levels of analysis in order to resolve their indeterminacy. Both micro- and macro-level explanations must therefore be extended in the direction of the other, if they are to be explanations at all. Such explanations are then *complete*.

(2) Macro-Micro Linkage and the System-Lifeworld Distinction

There can be different types of micro-macro linkage, and functionalist explanation tend to be cultural. Durkheim’s notion of the „pre-contractual basis of the contract“ was supposed to explain how patterns of interaction can persist and a society can integrate itself through recurrent social practices. Social theorists have called this aspect of social order „social integration,“ the cultural structure in which the coordination of action takes place. Speaking a language is one such structure: in formulating my beliefs and intentions in a language, I accomplish my purposes by generally reproducing its grammatical structures and rules, which form a social order that is not the product of any single individual’s intentional actions. For Habermas, the lifeworld concerns the shared and taken-for-granted presuppositions of social action that enable actors to interpret each others’ actions and to participate in common institutions. As background, it is never completely under control or transparent to the agent. The lifeworld is the socially shared and structured whole that forms the basis for practices of communication and their rational achievements, including knowledge producing practices. Among its many uses, Habermas employs the concept to discuss the Weberian idea of rationalization as a process by which a cultural domain ceases to be merely

taken-for-granted and becomes the subject for explicit and formalized knowledge in institutions like law and science.

The concept of the lifeworld is primarily useful for describing aspects of social situations or processes that might be called their cultural structure: they are those contexts of action that (1) persist and are inherited from the past, (2) provide a basis for shared understanding and are not necessarily changed by individuals, and (3) constrain beliefs and actions without determining them. But are there other types of macro-level explanation related to different types or aspects of social order? In contrast to explanations of the cultural and normative order, many social theories have developed explanations that refer to the holistic interrelationships typical of modern, complex societies: the systemic order of functional interdependence between parts of a whole that are not directly dependent on the shared beliefs and norms of actors.

This contrast between „system“ and „social“ integration, as sociologists have called it since Lockwood's ground-breaking discussion,¹⁰ can be developed along a number of dimensions.¹¹ First, the two forms or processes of integration can be distinguished according to „the degree of interdependence of action,“ along a continuum from cultural constraint as the weakest to system dependence as the strongest form. Lifeworld constraints can best be seen in pre-reflective conditions of coordination in practices. Greater degrees of interdependence require a far greater predictability of outcomes and consequences than is permitted in simple cultural integration. Indeed, it is the existence of such stronger constraints like those of the market as a system of interdependent actions that makes economics a more determinate science on the macro-level; some degree of predictability is a condition of a market order. Second, greater interdependence also follows from another characteristic of systemic order: complexity. Complex webs of interrelated actions allow spatially and temporally distant actors to affect each other, often without their knowledge. Third, system and structure can be distinguished only as contrasting analytic levels, which can then be empirically connected in a variety of ways. As Giddens puts it, „Patterns of social relationships only exist insofar as the latter are organized as systems, reproduced over the course of time.“¹² The converse is also true: systems exist only if they are organized in social institutions. In the case of modern markets, states, and corporate organizations, their breadth, complexity, and scale all require this level of macro-analysis, although all of them have interconnected macro- and micro-cultural levels of order as well. As the variety of „corporate cultures“ in Japan and the United States shows, there is no one-to-one relationship between these forms of order.

Even if connected to culture and action, it is precisely the complexity of systems that gives rise to a fourth and most highly problematic feature: their relative autonomy from any particular set of cultural norms or beliefs. Indeed, this feature is often

offered as an explanation of interdependence and scale. This notion of independence also admits of degrees, with the most extreme version of it found in Habermas's description of systems as „blocks of norm-free sociality.“ On this view, some aspects of social order, specifically material reproduction, may become (relatively) „uncoupled“ from the normative or cultural order. The primary examples of such phenomena are markets and bureaucracies, each of which also begins to have reifying effects upon the cultural order out of which they have emerged. A second, more moderate position merely contrasts and interrelates two different processes of integration. System integration may exist even in the absence of any agreements or normative consensus presupposed in the Durkheimian tradition of the sociology of culture. Indeed, „conflict may be endemic and intrinsic to a social system without causing any basic structural change.“¹³ Rather than through achieving consensus, system integration works through both the orderly and the conflictual relations between *the parts* of the social system, not relationships among actors. Habermas uses both of these descriptions, although only the second is consistent with the necessary conditions for a good macrosociological explanation.

Adapting Elster's account of the conditions of adequacy for functionalist explanation, a similar set of conditions can be specified for adequate, complete explanations of social systems and their order, despite the fact that this order is not directly dependent on actors' intentions or interactions.

A Scheme for Macro-Micro Explanation

- (1) The structure of interdependencies within the social system (S) must be described and modelled as fully as possible.
- (2) The conditions of action and agency (A) in (S) must be specified, including the goals that actors pursue and the knowledge necessary to participate in it.
- (3) The description of the intermediate level of social institutions (I) must analyze those recurrent processes or practices that link (S) to (A).

One-sidedly individualistic and holistic explanations drop one or more of these factors. It has certainly been one of the great contributions of so-called „rational-choice Marxism“ to provide a good account of statement (2) of this scheme, where conditions (A) have been absent in the older, collectivist versions of historical materialism. Too often it has, however, attempted to reduce the scheme to this single level, claiming that macro-patterns on the other levels are simply the aggregate consequences of all individuals acting according to their motives and interests, leaving out (I) as a condition of aggregation that may permit further macro-descriptions of (S) as well. Elster's complaint against functionalism is that it also leaves out (I), since his „causal feedback loops“ that are repeated social processes generally designate institutions. This criticism applies to Habermas' first conception of colonization, if systems are

really „independent“ and „norm-free sociality.“ So described, they would lack all reference to the conditions designated here by both (I) and (A).

If such a macro-to-micro explanation of the effects of processes of system integration is to work, it is necessary to describe precisely how the conditions of action (A) contribute to this process. This is the job of the institutional level of analysis, here of the market (statement 2 of the scheme), where market functions such as coordination and competition serve as the intermediary level, (I). As James Coleman has argued, a micro-analysis only begins from incentives and preferences; „it also contains, implicitly or explicitly, a model of the institution, process or structure“ through which the activity to be explained takes place.¹⁴ To give an example used by Parsons to criticize exchange theory: generalized exchange and aggregation requires the institutionalization of a medium, in this case money. Such media are required to maintain the interconnections among the parts of the social system, and yet are also rooted in the value-orientation of individual actors.¹⁵

In light of this general scheme of micro-macro explanation, it is now possible to return to the original question: how can social systems have explanatory properties that are relatively independent of individuals and their beliefs and actions? In *The Theory of Communicative Action*, Habermas tries to give a comprehensive theory of the reifying effects of social systems, complete with each level of the scheme of macro-explanation: social systems, institutions and the cultural order of action, and interpretive practices and beliefs. According to Habermas, the modern systemic order of markets and bureaucracies is „invading“ or „colonizing“ the lifeworld, thus adversely affecting the domain of language and culture whose function it is to reproduce society and to socialize its members. This description implies that system and lifeworld can be distinguished from each other, either as different empirical domains of social reality that are causally influencing each other or as opposing, empirically identifiable processes of integration. Although sometimes ambiguous in his descriptions, Habermas usually gives the latter description: whereas the lifeworld marks a form of social order based on linguistic interaction, normative consensus, and shared cultural knowledge, systems are based on functional interdependence and abstract media like money. Habermas develops this idea as an historical thesis about the emergence of social systems in modernity and its pathological effects: not only does the cultural order typical of traditional societies break down, but parts of the social order acquire independence from the normative orientations of participants, with all of the consequences that Marx termed „reification:“ turning human beings and social relations into things and adversely affecting their non-objectifying practices, as when the imperatives of the insurance industry and the defense bureaucracy begin to dictate the character of medical practice and the goals of scientific research.¹⁶

At first glance, Habermas's colonization thesis seems to be an exclusively macro-structural explanation, explaining one macro-pattern (cultural fragmentation and the disruption of socialization) by another (the spread of bureaucracies and markets). Indeed, Habermas does borrow the exclusively macro- concepts of Parsons' and Luhmann's systems theories, neither of which uses all the elements of the scheme of explanation that I outlined above. Does this borrowing make for explanatory deficits, or only an „overly reifying vocabulary“¹⁷ in describing social systems (S) as part of statement (1) of the explanatory scheme? A closer examination of the explanations employed in the colonization thesis shows that Habermas does make the requisite empirical linkages between the various levels of good macro-to- micro explanations: his explanations refer to the macro-level of social system (S), to institutions typical of them (I), and to the micro-level of action and belief-formation (A). Properly reconstructed, Habermas's explanation of the colonization of the cultural lifeworld by the advance of social systems such as markets provides a good example of an adequate macro-micro link for the purposes of showing the dysfunctions of the social system and its undesirable unintended effects.

In explaining how systems „invade“ and „colonize“ the lifeworld, Habermas must show how each level is both autonomous and interconnected. In one of his more successful „reconstructions of historical materialism,“ Habermas uses Marx's base-superstructure distinction to establish both sides of this distinction. Put simply, just as in Coleman's discussion of micro-to-macro explanations, Habermas appeals to institutions and the social processes that go on within them are necessary to explain how macro-to-micro relationships are established. As superstructure, systems must be „anchored“ in the lifeworld through institutions, and it is these institutions that make up their base.¹⁸ For a social system to function, there must be a balance or fit between it and its institutions that makes this interdependence possible. In markets, this fit must be between the systemically organized sphere of material production and new cultural institutions such as civil law and bureaucratic offices. The interdependence of system and lifeworld in institutions makes „increases in [system] complexity dependent on the structural differentiation of the lifeworld.“¹⁹ Furthermore, it is just this link to institutions that permits the spread of systems in the form of the monetarization and juridification of social relationships; that is, the increasing capacity of institutions of law and exchange to define the character of social relationships is what has the dysfunctional structural effects and bad unintended consequences. Thus, even if Habermas does not fully specify all of these linkages with sufficient empirical detail, his explanation of the processes of reification and colonization is at least potentially complete in the case of markets.

(3) Completeness and the Effects of Bureaucracy

Given their complexity and scope, markets have guided most of the discussion of systemic order. But the modern social order would not be possible without bureaucracies as well. Such an intentionally guided coordinating institution is necessary because of the complexity and differentiation of society into various spheres and subsystems. In fact, Weber saw markets as one of the chief conditions for the emergence of modern, large-scale bureaucracies (defined as the ideal type of „rational, legal domination“) ²⁰ since markets strip away all other forms of legitimate power and replace personalized loyalty with abstract rules and formal organization. The rational character of bureaucracies consists in the way such formal organizations create efficiency and calculability in the performance of routine tasks. As Weber describes them, „Precision, speed, unambiguity, knowledge of files, strict subordination, reduction of friction and of material and personal costs--these are raised to the optimum point in the strictly bureaucratic organization ...“ ²¹ Too often, Habermas uncritically assumes too much of this Weberian description in his analysis of colonization by bureaucracies, leading to problems of incompleteness.

Decision theorists and ethnomethodologists tell quite a different story about social order and bureaucracy, showing how even here actual and not ideal-typical order emerges at the micro-level of actions and interactions within organizations. Far from being an „animated machine“ populated by experts and regulated by entirely formal rules and procedures, a micro-analysis of existing bureaucracies shows a fluid and shifting „negotiated order,“ to use the symbolic interactionist Anselm Strauss's term for one such bureaucracy, the modern hospital. Besides being formal organizations, bureaucracies are settings in which interactions and conflicts occur; indeed, many of the members do not even know all the rules that they are supposed to be enacting, and most follow only those which they deem feasible. For example, in his analysis of filing systems at a psychiatric clinic, Garfinkel did not find any efficient technique, but rather „good organizational reasons for bad clinical records.“ ²² Further doubts about the picture of the „iron cage“ can also be raised from the micro-analyses of organizational behavior in rational choice theory. The structure of formal organization cannot eliminate uncertainty at the level of individual tasks and how they are carried out. This uncertainty gives rise to unanticipated and constant coordination problems within bureaucracies, including redundancy and inefficiency. Moreover, the more complex an organization is, the more difficult it is for any administrator to survey everything, especially if the cost of information gathering itself is taken into account. The behavior of the administrator is not optimizing but instead is satisficing: she does not seek either to maximize efficiency or to achieve optimally the organizational goals, as much as she seeks to solve problems as they come up. ²³ There are thus definite internal

constraints on formal procedures and administrative efficiency. But this does not mean that the colonization thesis necessarily fails: it is just that perfecting the efficiency of system integration is not the recurrent process needed for condition (I) by which colonization occurs.

A closer examination of Weber's thesis shows that a macro-level analysis of bureaucratization is entirely consistent with micro-level indeterminacy, particularly if the tendency is interpreted in light of the weaker version of Habermas's colonization thesis. The whole point of seeing bureaucratization as colonization is to show the negative unintended consequences that bureaucratic organization has on other, non-formal aspects of social life. Simply showing that the formal structure of a bureaucratic organization is itself reinterpreted and renegotiated by competent members does not undermine the thesis at all. Even when they are indeterminate, negotiated orders, bureaucracies may still have pathological effects as they regulate institutional processes in areas like politics, education, or research. Both markets and bureaucracies must themselves be institutionalized; as Weber notes, bureaucracies are institutionalized in the modern state. Here, too, the institutional anchoring of the system provides a macro-micro link, as well as a location in which the bad consequences and pathological effects will be felt and contested. However, many new formal organizations are becoming increasingly less dependent on the state and must be institutionalized in different ways and maintained in different recurrent processes. Law is still one such institutional mechanism.

(4) Conclusion: Practical Macrosociology

The completeness of Habermas's explanation, even in its current form as a explanation „sketch“ without much empirical detail, is shown precisely in practical implications for collective action in social movements. Here the explanation finally becomes fully complete, referring not just to institutions (I) but also to agency (A). The practical side of good macro-sociological theories introduces a new feature in the analysis of social scientific explanatory practice: its explanations can be critical. Habermas not only shows why certain phenomena exist in modern society, but how they might be changed and contested by participants. Such large-scale, macro-level explanations often contradict agents' own beliefs and self-understanding of their own practices. While they may do so and still be adequate, they cannot ignore these beliefs and self-understandings and still be complete with respect to (A). Indeed, incomplete macro-level explanations also lose their critical power to initiate self-reflection. But their failure to refer to human agency is based on inadequate social theories, not on facts about the ungovernability of complex societies and their institutions. The completeness of

macro-sociological theories and explanations is therefore necessary if sociology is to fulfill one of its main goals: that it be a practical science.²⁴

Notes

- 1 Durkheim, *Rules of Sociological Method* (New York, 1938), p. 18.
- 2 See the essays in *The Micro-Macro Link*, ed. J. Alexander, B. Giesen, R. Münch and N. Smelser (Berkeley, 1987), especially the introductory essay by Alexander and Giesen, „From Reduction to Linkage“.
- 3 Robert Merton, „Manifest and Latent Functions“, in *Social Theory and Social Structure* (New York, 1968), pp. 73-138; Arthur Stinchcomb, *Constructing Social Theory* (New York, 1968), pp. 78-100; Jon Elster, *Explaining Technical Change* (Cambridge, 1983).
- 4 Merton, „Manifest and Latent Function“, p. 88.
- 5 Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge, 1985), p. 28.
- 6 Levine, Sober and Wright develop this relation as one type of the token, where functional explanations are explanations of a type whose relations need not to be taken identical. While the type-token relation is too indefinite, supervenience requires that the non-functional properties be such that they are related to the functional ones. See their „Marxism and Methodological Individualism“, *New Left Review* (1988), pp. 67-84. The sort of relation that I have in mind is like that between structure and function. As Nagel in *The Structure of Science* (New York, 1961) puts the same point in a different context, „Anatomical structure does not logically determine function, though as a matter of contingent fact the specific anatomical structure possessed by an organism does set bounds on the kinds of activities in which the organism can engage. And conversely, the pattern of behavior exhibited by an organism does not logically imply a unique anatomical structure, though in point of fact an organism manifests specific modes of activity only when its parts possess a determinate anatomical structure of a definite kind.“ (p. 428)
- 7 Elster, *Explaining Technical Change*. p. 57.
- 8 *Ibid.*, pp. 57-58.
- 9 *Ibid.*, p. 80. The authors call their position neither a radical holist nor a methodological individualist one, but „antireductionism“. The indeterminacy of micro-reductions of relations of supervenience demands such a view simply as a matter of explanatory adequacy.
- 10 David Lockwood, „Social Integration and System Integration“ in *Explorations in Social Change*, ed. G.K. Zollschan and W. Hirsch (Boston, 1964); for a good discussion of the relation between Lockwood's distinction and Marxian social theory, see Alex Callinicos, *Making History* (Ithaca, N.Y. 1988), Chapter 2.
- 11 I am here following Giddens' discussion of structure in general. See Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory* (London, 1979).
- 12 Giddens, *Central Problems of Social Theory* (Berkeley, 1979), pp. 61-62.
- 13 Lockwood, „Social Integration and System Integration“, p. 245.
- 14 James S. Coleman, „Micro-Fundations and Macro-Social Behavior“, in *The Micro-Macro Link*, p. 160. Coleman does give cases of collective actions for which institutions are not required, albeit unorganized ones like escape panics (p. 172).
- 15 See Parsons, „Some Problems of General Theory in Sociology“, in *Theoretical Sociology*, ed. J. McKinney and E. Tiryakin (New York, 1970), pp. 40-41.
- 16 For a closer analysis of this view of reification, see my „System and Lifeworld“, *Philosophical and Social Criticism* 13 (1990).
- 17 See Habermas's reply to such criticism, typical on a book of essays on Habermas's theory of communicative action, see his „Entgegnungen“, *Kommunikatives Handeln* (Frankfurt am Main, 1986), pp. 387-78.
- 18 Habermas, *Theory of Communicative Action*, Vol. 2 (Boston, 1987), p. 259.
- 19 *Ibid.*, p. 258.
- 20 Weber, *For Max Weber* (New York, 1946), p. 78.

21 Weber, *Economy and Society*, Vol. 3 (Berkeley, 1978), p. 973. For a discussion of Weber on bureaucracy, see Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory* (Cambridge, 1971), p. 159ff.

22 Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (New York, 1967), pp. 186-207.

23 Collins, *Conflict Sociology* (New York, 1971), p. 286. Herbert Simon originated this line of research into „bounded rationality“ in administrative decision making. See Herbert Simon, *Models of Man: Social and Rational* (New York, 1957), pp. 196-206.

24 For a fuller discussion of the issues of agency in complete macro-sociological explanations, and of other issues of the micro-macro link not developed here, see my *New Philosophy of Social Science: Problems of Indeterminacy* (Cambridge, 1991), chapter 4.

Outline of an Organizational Theory of Society

Introduction: the social landscape

Individuals do not act independently of each other. All actions are caused or affected by the actions of other individuals, and there are many others in the world today. They can be counted in billions. Individuals cooperate or compete with people whom they do not even know to exist. These unknown others are often called society. In this way an artificial border between individuals and society is created. Individuals one knows and can communicate with are regarded as individuals whereas individuals one cannot see are regarded as society.

In this way the question of individuals and society becomes a matter of perspective. The persons someone considers as close friends are to another only society. This way of reasoning indicates that individuals and society are the same thing and I will argue that this „thing“ is in fact neither individual nor society. Individuals are inconceivable without their relations and bonds to other individuals and these very bonds constitute what is social. Relations and bonds precede and survive particular individuals.

The discussion about individuals and society is often made in terms of micro and macro.¹ Micro is somehow connected with individuals whereas macro is connected with something like society or sometimes system. This seems strange to me, however. The meaning of micro is just small-scale and the meaning of macro is large-scale. The difference between micro and macro is not a matter of substance but of scale.

I will argue that the problem of the relations between micro and macro in the social sciences has been formulated in a flawed manner. A difference in scale has been translated into a difference in substance. But if actions between many people somehow constitute society, my own actions cannot be excluded from this process. The same mechanisms are at work in both the micro and the macro situation. The only difference is magnitude. It is not the case that the little man is confronted by a big hostile society. The heart of the matter is that there are so many of these „little men“ that it is hard to conceive of all of them as individuals. But they are, i.e. as they belong in some social relation with other individuals.

Sometimes the social world that is closest to an individual is included in the conception of micro. It is called everyday life, or with some other ontological or epistemological connotations, lifeworld. This aspect or part of social reality is often regarded as substantially different from a system or from a societal level of social life. This

too, however, is a confusion of changes in scale with changes in substance. That which is everyday reality to one individual is part of a system or society to someone else. The everyday life of the president of the United States is considered as system qualities by many commentators. I would argue that both the idea of everyday life and of system is misleading. What is at stake is the relations between different acting individuals. Neither the idea of everyday life nor the idea of system, or society for that matter, give enough attention to relations between very many individuals. In the perspectives of everyday life or lifeworld there is too much emphasis put on one or two individuals and in a system perspective individuals are lost.

This insight has been formulated by Piotr Sztompka in his book „Society in Action”: „There are neither structureless agents nor agentless structures. At the same time structures do not melt away into agents, nor agents into structures“ „The ultimate stuff, the real components of which society is made is events, neither individual acts nor ‚social facts‘, but their intimate, concrete fusions“.²

Now, where does this lead us? Instead of looking for the linkages between micro and macro or between actor and structure we will have to find some order or regularity in the fusions between action and structure or in the relations that both separate and unite individuals.

I will argue that this order can be found first of all in the idea of organization. It is in organizations that human action is transformed into social processes. It is in the form of organized relations that human actions are coordinated and it is through interaction between different organizations that individuals compete and struggle with each other.

First, I will make some comments on the relations between the concept of organization and concepts such as system or society. Then, in the next section, I will go on to describe the fundamental principles of organizing, which make up the most basic traits in the relations between individuals and which separate organized relations from other kinds of relations between individuals, such as friendship or relations between people walking in the street.

The three most common terms to designate the macro-level of social life are system, society and structure. My argument is, however, that today these concepts are either only methodological tools or just empty concepts without any theoretical substance or content. Many writers have ruled out the idea of societies as denoting any specific reality in the world today.³ Still, many theorists cling to the concept of system, but without being able to give it any substance. A system is only described by its content. By itself it is nothing. Originally a system is thought to be fairly closed with sharp boundaries. There had to be a „significant difference between structures and processes internal to the system and those external to it“.⁴ Today, however, the

general idea seems to be that systems are open. This may be a more realistic approach but at the same time it makes the definition and the boundaries of the system inherently arbitrary, as Walter Buckley has observed, and dependent on „the purpose of the observer“.⁵ Thus, the idea of open systems erases the differences between the insides and the outsides of systems, which to my mind must be the reason for talking about systems at all.

It is very hard indeed to find any substance in the macro. Organizations, on the other hand, can be substantially defined as I will show in the next section. In all kinds of organizations the boundaries are extremely important and far from arbitrary. Moreover, there are ways to know how individuals are linked with organizations in contrast to the relations between individuals and systems or societies.

In theories of organizations there is much talk about the relations between organizations and their environment. However, as Charles Perrow has noted, „the major aspect of the environment of organizations is other organizations“.⁶ I do not believe we have to imagine that there is a higher order above social organizations. Organizations condition each other but they do not belong to any system or society. They are overlapping and transcend the borders of what is often thought of as systems or societies. It is in organizations that the fusion between action and structure really happens. Organization is the primary „unified socio-individual field“.⁷

All social life is not organized, however. There are other social phenomena except organizations, but they do not exist above organizations. Let us think about the social world not as social wholes but as a social landscape where phenomena of various kinds and various origins exist side by side.⁸ There are several kinds of organizations and there are different aspects of cultural phenomena such as ethnicity, religious beliefs or languages. They exist side by side mutually reinforcing or restricting one another in shifting constellations. In a landscape there is a foreground and a background but it never ends. When moving in the landscape there is always a new background. The same kind of organizations exists in many parts of the landscape but the actual shape of an organization depends on the constellation of other social phenomena surrounding it.

The Constitution of Organizations

I will argue that there are four fundamental social conditions that constitute the bonds between human beings and organizations. They are the basis for the constitution of organizations and they are at the same time the clues for understanding how individual actions are transformed into social processes through organizations. They are: a) affiliation and exclusion b) exchangeability of individuals c) resources d) accumulative control. These conditions all stem from the necessity of human cooperation and from

the fact that we depend on each other from birth to death. I will also maintain that these conditions are universal features that exist independent of cultural or historical contexts. The actual shape and formation of concrete organizations, however, varies with circumstances and conditions of the terrain.

In applying these elements one finds basically four types of organizations today: states, families, capitalist enterprises and voluntary associations. There are also intermediate forms, but these are clearly the four major types of organizations in the social landscape at present and they exist in different constellations all over the world.

The differences between these four organizational sectors are considerable. Size, forms of affiliation, forms of control, purposes, are very different indeed. Still, in their basic formal social arrangements they are fundamentally similar. And it is form that matters. Sometimes religion, for instance, is regarded as a fundamental social institution. But religion is not a formal category; religion can be taught and practiced in the realms of all four organizational sectors or even outside organizations.

a) The affiliation to a particular organization is the key category in the bonds between individuals and organizations. For a person to become affiliated with an organization is a promise to come back. All organizations are characterized by some form of knowing who belongs to the organization and who is excluded from it. Affiliation can be either voluntary or compulsory. The coming and going of the affiliates is regulated and in the organization the members know very well who is going to be let in or not.⁹ For affiliates to be able to come back they have to be recognized. Thus it is in organizations that human beings get their individuality. In an organization you are somebody; outside organizations you are just anybody unless you represent an organization. In the organization the performance of the affiliates is regulated and recorded. Affiliation to organizations means commitments to come back and to contribute to some common end. For the affiliates to belong to an organization means in the words of James Coleman to „give up the right to control certain of their actions“.¹⁰ Affiliation also involves certain rights to take part in the activities of the organization and some kind of protection.

The opposite of affiliation is exclusion. Being affiliated to one organization means being excluded from virtually all other organizations of the same kind. Affiliation is exclusive. When you are going home you have only one place to go; you are excluded from all homes except your own. You can only be a member of one political party or of one football club. Through affiliation and exclusion organizations are the foremost means of social control. I believe that organizational gate-keeping is the most fundamental of all mechanisms of social control.

b) Exchangeability of single individuals is what constitutes organizations as social entities. To persist, organizations have to be independent of the knowledge, skills, or

resources of particular individuals. The basis of an organization is its way of coordinating the activities of all affiliates and accumulating the results of their efforts and contributions. Rules, symbols, and a specific stock of knowledge contribute to make up the core of an organization. The rules, routines, and practices of the organization are particular kinds of bonds between individual actors that in most cases existed before they joined the organization. On the other hand, these rules and this knowledge would be nothing without human actors, but for an organization to persist no member can be irreplaceable. It is the exchangeability of individual affiliates that establishes organizations as social facts. c) The resources of the organization can be of many kinds. Resources make up the goals of its activities as well as the basis for its power. All organizations are geared around some kind of mostly material resources; a golf-course, a home or a factory.¹¹ Resources can be understood in terms of collective goods.¹² Access to certain resources is what motivates people to join organizations and the production, collection and distribution of these resources are processes that need to be controlled and supervised. This is not to say that the distribution inside organizations is inherently just or that relations between the affiliates within an organization generally is characterized by equality. On the contrary. Still, all affiliates of an organization have at least some minimal rights in contrast to those excluded from that particular organization.

The resources of an organization are connected with its goals, but alternative uses of resources can account for redefinitions of goals. That is why I think it can be argued that resources are more important than goals.

In fact, most social resources, be it money, technology, buildings, art, or all kinds of manufactured goods, are owned and controlled by organizations, i.e. collectively owned. It is only a small share of all property that is owned by single individuals. Organizations are the locus of wealth and power. Almost all kinds of resources can give strength and power depending on the situation. Some kinds of resources, however, are more clearly than others accumulated and produced primarily in order to gain power such as military equipment or strike funds. Power resources are invested in organizations to be used if necessary. Just having these resources gives power and it is better for the organization not to have to waste the resources.¹³

d) Control is an integral and necessary part of all organization. For the purposes of control it is necessary to identify each individual member because performances are recorded. Control does not have to come from above. When people start or join an organization they make a commitment to contribute to its activities through paying a membership fee or perhaps through fulfilling certain tasks. To fulfill their duties towards the organization all members want to know that the other members also do what they have promised to do. Nobody wants to pay the membership fee if the

others don't. In this way it can be argued that the origin of control in organizations is spontaneous and also inevitable. It goes with all organization.

Michael Hechter has demonstrated in a clear way the importance of control; „the production of joint goods requires formal controls to promote coordination and to deter free riding“. ¹⁴ Following Hechter, the possibilities for an organization to survive is to a large extent dependent on its monitoring and sanctioning capacities.

In combination these four features of organization make up the basic principles of all organizing, and they thereby constitute a certain kind of organizational links between acting individuals.

Other relations between individuals can be characterized by one or two or even three of these qualities, but to become an organization all four of these features are required.

A group of friends, of course, recognize and know each other, but such a group is not exclusive and friends do not control each other, neither do they have any common resources.

Outside several organizations there is a semi-organized field. This field comprises the customers in a shop, the passengers in a train, the spectators in the theater. While people are there, they are controlled but they have not promised to come back; they are not affiliates and thus they are anonymous, even if they have an interest in the resources of the organization.

Organized actions as social processes

The fundamental principles are the same in all organizations. What goes on between organizations, however, is a different matter from what goes on inside them, and it is more difficult to theorize. Inside organizations there is a certain order but between organizations the order is less obvious. Besides, there are other phenomena in the social landscape than organizations.

First of all it seems that organizational bonds are stronger than other bonds between people; not always but generally. After all, loyalty is more common than treason. This is another way of saying that there is no lasting solidarity between individuals without organizations, i.e. without formal commitments and control. This also implies that the organizational affiliations of individuals determine their relations with people outside organizations.

This is also to say that there are no bonds that connect individuals to any higher or stronger entities than organizations. The only conceivable order beyond the one that is created by organizational affiliation, is the phenomenon of organization of organizations like the United Nations (UN) or the International Federation of Football (FIFA). These are not organizations of the same kind as those that organize

individuals. A state, however, is not an organization of organizations; only individuals are affiliated with the state.

To start to theorize the relations between organizations it can be useful to think of the four different kinds of organizational sectors that I distinguished: states, families, enterprises, and voluntary associations. There is a fundamental difference in the kind of interaction that goes on between organizations from the same sector compared to interaction that takes place between organizations from different sectors.¹⁵ In the social sciences as well as in public opinion there seems to be a general notion that organizations should preferably interact within their own sector. Concepts like markets and politics are nothing more than interaction between organizations and, generally, what is called a market is the competition and sometimes cooperation between organizations of the same kind, i.e., enterprises. War is one form of interaction between states.

It is easier to understand interaction within sectors. Organizations struggle or compete for the same kind of goals and their power resources are comparable; they are fighting with the same kind of tools or arms and it is fairly easy to judge who is winning or losing market shares or territory.

Interaction between organizations across sectors, on the other hand, is puzzling and often incomprehensible. Organizations involved have different kinds of power resources and compete for different goals. There are no clear winners or losers. Corporatism or nepotism are common labels for this kind of interaction between organizations. It is sometimes like watching a game between a runner and a boxer.

Now, to describe and explain social change is really a matter of analysing processes of interaction between organizations and their development in different parts of the social landscape. These processes, it seems to me, mostly involve interaction between several kinds of organizations. In the long run it is impossible to analyze the development of the interaction between enterprises without also taking into consideration the interaction between enterprises and states or trade unions.

In analyzing the interaction between organizations from different sectors, it is important to realize that organizations have different preconditions for moving to different parts of the social landscape. States, for instance, are connected to a certain territory and they cannot move but marginally, whereas enterprises have many possibilities to change their location. In organizational interaction some participants get their power from sources that are spread out over vast areas of the social landscape as, for instance, large oil companies. The interdependencies of many organizations are spread across the whole social world. There is also a process of isomorphism¹⁶ connecting organizations in various parts of the world. The spread of organizations does not recognize any borders of systems or societies; the only borders they confront are the

borders of other organizations. Organizations imitate and learn from each other. Political ideologies, sport tactics or production techniques are spread across the social landscape changing the preconditions for interaction between organizations everywhere. The outcome is not the same in all places, but the relations between organizations change constantly and on a global scale.

The organizational bonds connecting individuals can stretch across long distances. Interaction between organizations links human action from all parts of the world.

Notes

1 See for instance J. Alexander, B. Giesen, R. Münch and N. Smelser (eds.), *The micro-macro link*, Berkeley 1987.

2 P. Sztompka, *Society in action*. The theory of social becoming, Boston 1991, p. 92.

3 See for instance C. Tilly, *Big structures, large processes, huge comparisons*, Ithaca 1984, p. 22-23, M. Mann, *The sources of social power: volum 1*, Oxford 1986, p. 1-2, A. Giddens, *The constitution of society*, Cambridge 1984, p. 165.

4 T. Parsons, „An outline of the social system“, in: T. Parsons et. al. (eds.), *Theories of Society*. Foundations of modern sociological theory. Volume I, New York 1961, p. 36.

5 W. Buckley, *Sociology and modern systems theory*, Englewood Cliffs 1967, p. 41.

6 C. Perrow, *Complex organizations*, third edition, Glenview 1986, p. 177.

7 P. Sztompka, op. cit. 1991, p. 94.

8 G. Ahrne, *Agency and organization*. Towards an organizational theory of society, London 1990, p. 22-25.

9 Cf. H.E. Aldrich, *Organizations and enviroments*, Englewood Cliff 1979, p. 4.

10 J.S. Coleman, *Foundations of social theory*, Cambridge Mass. 1990, p. 66.

11 Cf. J.D. McCarthy and M. Zald, „Resource Mobilization and social movements: A partial Theory“, in: M. Zald and J.D. McCarthy (eds.), *Social movements in an organizational society*, 1987.

12 M. Hechter, *Principles of group solidarity*, London 1987, p. 34-36. Hechter's definition of groups is really a definition of organizations: „a collection of individuals who are engaged in a specific type of mutually oriented activity (or set of interconnected activities), entry to which occurs according to one or more criteria of membership“ *ibid.* p. 16.

13 See W. Korpi, „Power resouces apporach vs. actio and conflict: on causal and intentional explanation in the study of power“, in: *Sociological Theory*, 1985, no. 2.

14 M. Hechter, op. cit. 1987, p. 59.

15 G. Ahrne, op. cit. 1990, p. 101-102.

16 See P. J. DiMaggio and W.W. Powell, „The iron cage revisited: Instiitutional isomorphism and collective Rationality in organizational fileds“, in: W.W. Powell and P.J. DiMaggio (eds.), *The new Institutionalism in organizational analysis*, Chicago 1991.

Karl Otto Hondrich
Zu Göran Ahrnes Ansatz

Theoretische Argumente in der Soziologie werden in der Regel *gegen* etwas vorgebracht. Das schmale Buch von Göran Ahrne mit dem Untertitel „Towards an organizational theory of society“ wendet sich gegen das von Jeffrey Alexander so genannte „New Theoretical Movement“, als dessen Vertreter der Schwede Ahrne neben dem Amerikaner Alexander den Briten Giddens und den Deutschen Habermas im Auge hat. Was dieses merkwürdige Terzett gemein hat, sind Vorstellungen davon, daß theoretische Entgegensetzungen von Mikro und Makro, Aktion und Struktur, Lebenswelt und System überwunden werden müssen, daß mit dem vorherrschenden Parsonianischen Funktionalismus zu brechen und daß etwas theoretisch Neues auf den Weg zu bringen sei. Diese neue Bewegung, schreibt Ahrne nicht ohne Ironie, ist in ihrer Vielseitigkeit und Toleranz gegenüber Abweichungen eine nette und sanfte, man fragt sich, ob sie überhaupt irgendwelche Feinde hat. Man fragt sich erst recht, worin denn das emphatische Selbstgefühl der „Neuen Theoretiker“, für etwas Neues zu stehen, begründet ist – bleiben sie doch ganz und gar in der Falle der Auseinandersetzung mit ihren theoretischen Vorfahren, ohne einen unverstellten Blick auf die soziale Realität zu riskieren und irgendeine erhellende Schneise ins Altgehölz überkommener Problemvorstellungen zu schlagen. Nehmen wir zum Beispiel Giddens' Buch „The Nation-State and Violence“ (19): Ist dieses heutzutage atemberaubende Thema je konventioneller und überflüssiger behandelt worden? Man vergleiche dazu, was ein wirklich innovativer Kopf wie Karl Deutsch zu sagen hatte, indem er das Konzept des Nationalismus mit dem der Kommunikation zusammenbrachte. Ahrne geht mit den wortreichen Nichtssagern, die den heutigen Stand des soziologischen Theoretisierens repräsentieren, noch skandinavisch temperiert um, wenn er ihnen vorhält, daß ihrem Begriffsgeklapper (System, Struktur, Strukturierung etc.) der empirische Bezug und jener Sinn für genuine Probleme fehlt, den C. Wright Mills schon 1970 (The Sociological Imagination) für soziologische Wirklichkeitsferne – damals der Parsons-Adepten – verantwortlich machte. Der Assistenzprofessor an der Universität Stockholm zeigt mit seinem Buch aber auch, wie man in einer solchen Lage ohne emphatische Originalitätsanmaßung und konzeptuelle Kraftakte theoretisch weiterarbeiten kann: Er konzentriert sich auf die vorhandene Begrifflichkeit, insbesondere der Organisationssoziologie, die er nur vorsichtig erweitert, akzentuiert und auf die soziale Welt im weiteren Sinne anwendet. Der so erzielte Fortschritt ist ein doppelter: Die globale Gesellschaft, so ausgreifend, vielgestaltig und unübersichtlich sie heute erscheinen mag, gewinnt durch Untergliederung in verschiedene Organisationstypen durchaus plausible Innengestalt – ohne daß damit nun zwanghaft alle

Phänomene auf einen begrifflichen Leisten geschlagen würden; und die Verbindung von Individuum und Gesellschaft, die in den System- und Strukturansätzen wolkig-abstrakt bleibt, wird durch die Vermittlungsinstanz „Organisation“ zu einem empirisch faßbaren und gehaltvollen Problem. In Ahrnes Konzeptualisierungsbemühungen ist die für die Soziologie konstitutive Spannung zwischen Empirie und Theorie ständig präsent – und genau dies zeichnet sein bescheiden präsentiertes Buch gegenüber den Theorie-Folianten aus, durch deren Lese-Zumutungen in den letzten Jahrzehnten unsäglich viel soziologisches Interesse mißgeleitet und verleidet wurde.

Das grundlegende Konzept, durch das Ahrne Individuen und Gesellschaft verbunden sieht, ist nicht das der Struktur oder des Systems, sondern das der Organisationszugehörigkeit (affiliation). Den vier Grundtypen der Organisationszugehörigkeit: – membership, ownership, kinship, citizenship – entsprechen vier Arten oder Sektoren der Organisation: freiwillige Vereinigungen, Unternehmen, Familien und Nationalstaaten. (Employment gilt als ein fünfter Zugehörigkeitstyp, alle Arten von Organisation betreffend). Ahrne ist sich bewußt, daß er den Begriff der Organisation bis in die Phänomene hinein dehnt, die üblicherweise als soziale Institutionen bezeichnet werden. Nur Gruppen und Beziehungen in der Öffentlichkeit (relations in public) rechnet er nicht zur Sphäre der Organisationen, weil man nicht weiß, wer genau dazugehört. Umgekehrt: wegen der eindeutigen Zugehörigkeitsbestimmung sollen Familien als Organisationen gelten. Affiliation ist eben ein Schlüsselbegriff. Da allerdings Individuen auch eine Reihe von Beziehungen zu Organisationen haben, ohne ihnen anzugehören, braucht Ahrne noch den Begriff des „semi-organisierten Feldes“.

Neben den Beziehungen Individuum-Organisation, die über die verschiedenen Typen der Affiliation begriffen werden, behandelt Ahrne die Beziehungen zwischen Organisationen – derselben Art und unterschiedlicher Art. In dieser Sphäre „unorganisierter Organisation“ liegt meines Erachtens der interessanteste Ansatz des Buches. Sozialer Wandel, so meint der Autor, vollzieht sich dadurch, daß die Interaktionsbedingungen zwischen den vier Arten der Organisation sich verändern. Korporatismus, Nepotismus, Besteuerung, Streiks, Sozialarbeit: dies sind nur einige wenige Arten interorganisatorischer Beziehungen, die der genaueren Analyse harren. Und, allen Wandlungen zum Trotz, die Grundeigenschaften der Organisationswelt bleiben bemerkenswert konstant, wie Ahrne scharfsichtig feststellt. „The births of new organizational types are rare historical events“ (S. 140).

Man mag dem Ansatz, Gesellschaft über ihre Organisationen begreifen zu wollen, aus manchen Gründen skeptisch gegenüberstehen. Mir scheint zum Beispiel, daß ein Verständnis von Sozialität über kollektive Identitäten, von denen nur ein minderer Teil sich auf Organisationszugehörigkeit reduzieren läßt, weiter führt. Nichtsdestoweniger gehört Ahrnes Buch zu den wenigen neueren theoretischen Schriften, deren

Lektüre ich noch empfehlen kann – als Kontrastprogramm gegen die präntiösen Spiele mit hohlen Glasperlen, die heute als soziologische Theorie gehandelt werden. Für jedes Stück Theorie-Realismus und -Skeptizismus muß man dankbar sein. Ahrne kennt die Grenzen seines Paradigmas: „Obwohl Organisationen soziales Leben dominieren, ist globale Gesellschaft nicht organisiert ... Eine höhere Ordnung über oder jenseits dieser Organisationen gibt es nicht. Nur Unordnung.“ (S. 142)