

Schütz, E.

Autorität und Wissenschaft

Köln, WS 1982/83

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

Inhalt

Vorrede: Exposition der Fragestellung I

Genauere Themenbestimmung: 'Wissenschaft als Autorität'!
Die Frage nach der Lebensautorität der Wissenschaft(en);
Ein Problem philosophischer Besinnung. Relevanz der Frage-
stellung für die Pädagogik. Beispiel: Werner Heisenbergs
disziplinüberschreitende Reflexion zur Lebensbewandtnis
neuzeitlicher Naturwissenschaft. Unabdinglichkeit und Frag-
lichkeit des Themas.

1. Vorlesung: Die Entfaltung neuzeitlicher Wissenschaft/Technik zum universalen Lebensmedium 1

I Der Charakter neuzeitlicher Wissenschaft. Verbund von
Wissenschaft und Technik; Entfaltung zum universalen Lebens-
medium. Indiz der Verklammerung von Wissenschaft und Leben:
'Professionalisierung'menschlichen Daseins.

II Neuzeitliche Wissenschaft: Geistesgeschichtliche Be-
dingung der Veränderung des menschlichen Natur-und Selbst-
verhältnisses. Spannung zwischen gelebtem Leben und seinen
wissenschaftlich-technischen Objektivationen.

2. Vorlesung: Das Objektivitätsideal der Naturwissenschaft - W. Heisenbergs "Naturbild" der Physik 11

Rang und Überlegenheit des 'Objektiven'. Frage nach der
Berechtigung des Standards der Objektivität. W. Heisenbergs
"Naturbild" der Physik. Die geschichtlichen Wurzeln neuzeit-
licher Naturwissenschaft. Kepler-'Schöpfungsnatur'. Newton/
Galilei - Vergenständlichung der Natur. Revision objektivistischer
Naturinterpretation durch die Elementarphysik. Wandel
des Naturbildes: Auflösung der Objektivität der Natur.

3. Vorlesung: Das Problem der Ethik technischen Machtgebrauchs und die Notwendigkeit von "Grenzbewußtsein" 20

Fraglichkeit des Objektivitätsideals. Wissenschaftlich-technische
Freisetzung von Energie: unkontrollierbare Gefahr?
Das Problem der Ethik technischen Machtgebrauchs. Die "Zwischen-
welt" wissenschaftlich-technischer Objektivationen. Hermeneu-
tische Betrachtung als Lösung? Ambivalenter Charakter der
Technik. Notwendigkeit der Entfaltung von "Grenzbewußtsein"
als Selbstbewußtsein des wissenschaftlichen Tuns.

4. Vorlesung: Selbstbegegnung und Grenzerfahrung.

M. Heidegger: "Wissenschaft und Besinnung" 31

I Das Problem der Neu-Orientierung: orientierende Grenzerfahrung. Methodologischer Einschub: Frage nach dem Objektivitätsstatus der Aussagen Heisenbergs. Differenz: Anspruch auf Richtigkeit - Anspruch auf Wahrheit.

II Was heißt Grenzbewußtsein bei ausschließlicher Selbstbegegnung des Menschen? Wandel des Grenzphänomens selbst. M. Heideggers Bezug auf Heisenberg. Gefahr der "Selbstvergessenheit".

Zweiter Einschub: Die Fragwürdigkeit der Selbstbegegnung und pädagogische Relevanzen. 'Selbstbegegnung' - erkenntnistheoretische Lage und zeitanalytische Feststellung. Notwendigkeit und Chance von Selbsterkenntnis. Selbsterkenntnis und Pädagogik der Selbsterfahrung.

"Wissenschaft und Besinnung". Wissenschaft als "Theorie des Wirklichen". Begriff des "Wirklichen" - Wandlungs- und Bedeutungsgeschichte.

5. Vorlesung: "Gegenständigkeit" und Weg der "Besinnung" 43

Wandlungsgeschichte des Theoriebegriffs. Begriff der "Gegenständigkeit": Grenzanzeige auf das wissenschaftlich "Unzugängliche" und "Unumgängliche". "Besinnung" als Weghinweis; "Gelassenheit zum Fragwürdigen". Differenz zur Bildung. Die Sprache der Besinnung: einfaches Sagen, **D i c h t u n g**. als nicht vergegenständlichende "Theorie des Unzugänglich-Unumgänglichen".

6. Vorlesung: Zwischenüberlegungen zu Heidegger 53

Rückblick auf Heidegger: Der Doppelcharakter der Gegenständigkeit. Das vor-gegenständliche Denken der Besinnung. Dichtung und 'wesentliches Denken'. Das "Nennen" des Dichters. Sagen des Unsagbaren. Einlassen auf Heideggers Denken: heilsame Verunsicherung ohne Orientierung? Rede vom "Geschick des Seins". Heidegger und 'Kritische Theorie'. Problematik eines neuen Denkens.

7. Vorlesung: Humanismus und Seinsfrage ("Humanismusbrief") 63

Problem der Orientierung des Handelns. Heideggers Brief "Über den Humanismus". Frage nach dem Sein. Auslegungen des Humanismus: 'Menschenbilder'. Die vorausgesetzte Wahrheit des Seins. "Lichtung" - Ek-stase - Geschichte als "Geschick" - "Heimatlosigkeit". Verzicht auf Anthropologie. Einwände und Vorwürfe. Problematik ethischer Orientierung.

8. Vorlesung: Gehlens philosophisch-anthropologischer Ansatz 74

I Ausgangsfrage: Rang und Möglichkeit von Objektivität. Heideggers "Logik des Sich-Zeigen-lassens".

II Der Antipode: Arnold Gehlen oder Wissenschaft und Technik im Lichte "empirischer Philosophie".

Gehlens philosophisch-anthropologischer Ansatz. Von Descartes bis Scheler: Geist-Körper-Dualismus. Schelers dualistische Geist-Anthropologie. Gehlen: Wendung zur "empirischen Philosophie". Schlüsselthema "Handlung": Rückkehr des Geistes in die Natur.

9. Vorlesung: Handlung und Entlastung 86

I Aufgabencharakter des Daseins. Imperfektheit und Mängelbelastung des Menschen. Handeln als "Entlastung": Optimierung der Verfügung über Wirklichkeit.

II Identität von Handeln und Technik. "Die Seele im technischen Zeitalter". Zusammenhang von Wissenschaft, Technik und Produktionsethik. Das "Resonanzphänomen". Der Mensch - nicht mehr Subjekt seiner Handlungskreise. Vollendung oder Negation der "Entlastung" in der neuzeitlichen Technik?

10. Vorlesung: Die ethische Problematik: Wendung zur "Askese" 99

Der ethische Indifferentismus wissenschaftlich-technischer Kultur. Immanente Kulturkritik. Wendung zur "Askese". "Agrarmoral und Industriemoral". Verlust der lebensmäßigen Evidenz der Askese. Typologie der Askese ("Moral und Hypermoral"). Stimulanz-, Disziplin- und Opfer-Askese. Entlastung - immanente Funktion der Askese.

11. Vorlesung: Die 'Sinn-Frage': Grenze wissenschaftlicher Lebensinstrumentierung 109

I Frage nach der Möglichkeit von Kulturkritik auf der Basis Gehlenscher Anthropologie. Die Grenze der 'Erfahrungphilosophie'. Die 'Sinn-Frage': Differenz und Grundspannung zwischen Überlebenstechnik und Überlebenseinn.

II Einige abschließende Bemerkungen:

Fazit zur Leitfrage: Wissenschaft - nicht (mehr) Autorität der Lebensführung. Suspendierung der Sinnfrage? Elementare Sinnfiguren des Lebens. Differenz von Lebensfunktion und Lebenssinn. Ereignis von Sinn - Grenze wissenschaftlicher Lebensinstrumentierung. Offenheit für Sinn; "Anthropologie ohne Anthropozentrik".

Anhang

- I Skizze: Schelers Stufenanthropologie;
Gehlens Struktur-Anthropologie 124**
- II Rückfrage - zu Heideggers "Humanismusbrief":
Seinsvergessenheit als Selbstvergessenheit? 125**

Vorrede

Autorität und Wissenschaft - die Auslegbarkeit und Umfänglichkeit dieses Themas verlangt nach einer Einleitung vom Charakter der Vorrede. Es ist der Sinn von Vorreden, nicht etwa in vorbereitender Weise von der Sache des Themas selbst zu handeln, sondern sich Rechenschaft zu geben von eigenen und fremden Erwartungen, die eine Thematik treffend oder unzutreffend hervorrufen kann. Vorreden sind also weder Rezepte für den Gebrauch der nachfolgend entwickelten Gedanken, noch sind sie Kurzfassungen von deren Ergebnissen. Das kann man an berühmten "Vorreden", so etwa an der Vorrede Hegels zu seiner "Phänomenologie des Geistes", studieren. Dort geht es in der Tat um Rechtfertigung eines Vorhabens und in diesem Sinne um Korrektur falscher Erwartungen.

- Unser Vorhaben wurde in seiner Anzeige unter dem Titel "Autorität und Wissenschaft" vorgestellt. Dieser Titel ist ohne Zweifel mehrdeutig. Man kann ihn so lesen, daß sich die Erwartung damit verbindet, es gehe um Autorität - in welcher Erscheinungsweise auch immer als **G e g e n - s t a n d** der Wissenschaft, genauer: der Wissenschaften. Insbesondere der Pädagoge, sei es als Theoretiker oder Praktiker oder im Bestreben beides miteinander zu verbinden, hat eine verständliche Tendenz, vom Thema "Autorität und Wissenschaft" eine Darstellung wissenschaftlicher Aussagen und Zugangsweisen zum Autoritätsphänomen in der Erziehung zu erwarten. Er ist gleichsam kraft Amtes und Selbstverständnis daran besonders interessiert. Er möchte etwa wissen, was der Soziologe, der Psychologe, der Jurist, vielleicht auch der Philosoph und der Theologe zur Begründung, Rechtfertigung und Kritik der pädagogischen Autorität zu sagen haben, um sich aus solchen nachbarwissenschaftlichen Erkenntnissen und Stellungnahmen ein eigenes sachhaltiges und urteilskräftiges Bild zu zeichnen. Diese Erwartung jedoch - und das mag manchen davon abbringen, den Gedankengängen zu folgen - wird hier enttäuscht. Denn es ist nicht die Absicht, den interdisziplinären Forschungsstand zur Sache der Autorität unter besonderer Berücksichtigung pädagogischer Perspektiven zu referieren und zu diskutieren. Beabsichtigt ist vielmehr, nach dem Autoritätscharakter der Wissenschaft selbst zu fragen. Im Sinne dieser Fragestellung ist das Thema genauer formuliert, wenn es lautet: "Wissenschaft **a l s** Autorität". Es ist leicht zu erkennen, daß es sich bei dieser Wendung des Themas nicht nur um eine Einschränkung oder Variation seiner ersten Fassung handelt. Denn in der Fassung

"Wissenschaft als Autorität" erscheint Wissenschaft nicht mehr als zuverlässiges Erkenntnisinstrument, mit dem man den Gegenstand Autorität untersucht, erforscht. Vielmehr, Wissenschaft wird selbst zum Problem, nämlich zum Problem eines Anspruchs, den sie sich selbst stellt oder der ihr zugemutet wird. In vorläufiger Fassung wäre das Problem gekennzeichnet mit der Frage, ob Wissenschaft im, wie es heißt, "Zeitalter der Wissenschaft und Technik" zur Führungsgesinnung des Lebens geworden sei oder werden könne, vielleicht sogar werden müßte. Anders gefragt: Übernimmt neuzeitliche Wissenschaft die Nachfolge von Autoritäten, wie sie einmal Theologie und spekulative Philosophie relativ unbezweifelt darstellten? Oder wird Wissenschaft, die vor allem Forschung sein will, in solchen auf sie gesetzten Autoritätshoffnungen teilweise oder gänzlich überfordert? Insbesondere jüngste Erfahrungen mit dem neuzeitlichen Verbund von Wissenschaft und Technik - man denke nur an militärstrategische oder ökologische Auseinandersetzungen - haben einen anfänglich vielleicht unbegrenzt bestehenden Glauben an die mögliche Führungsrolle wissenschaftlicher Vernunft abgeschwächt und in eine Einstellung grassierender Skepsis verwandelt. Allerdings, das sei bereits an dieser Stelle bemerkt, das bloße Gefühl der Skepsis ist um nichts besser als das blinde Vertrauen pro-wissenschaftlicher und pro-technischer Euphorie. Das eine wie das andere reduziert sich auf den Status einer schieren Mode - man müßte genauer sagen: einer ideologischen Mode, in der das Dafürhalten Analyse und Argument ersetzt.

Die Wendung des Themas in die Fragestellung nach "Wissenschaft als Autorität" ist also nicht ungefährlich, weil sie sich auf ein emotional und mit Meinungspositionen stark besetztes Gebiet wagt. Andererseits war es immer schon Sache des disziplinierten Denkens, dem Andrang bloßer Meinungen standzuhalten und sich dadurch dem Verdacht des Überflüssigen und Unzeitgemäßen auszusetzen. Jedoch, Schwierigkeiten für eine sachgerechte Entfaltung der Frage nach der Lebensautorität der Wissenschaften ergeben sich nicht nur aus der Opposition schnell gefaßter Meinungen und behende gelieferter Antworten. Sie ergeben sich auch und vor allem aus dem sachlichen Anspruch der Thematik selbst. Wie, so fragt man sich, kann denn überhaupt "sachlich" nach der möglichen Lebensautorität moderner Wissenschaft gefragt werden? Muß solches Fragen, gerade wenn es mehr sein soll

als gefühlsbetonte Meinungsbildung, nicht auf das zurückgreifen, was sie befragen will, nämlich auf positive Wissenschaft? Und bedeutet das nicht zwangsläufig, daß man eben jene Autorität der Wissenschaft bereits voraussetzt, nach deren Berechtigung doch gefragt werden soll? Begibt man sich also notwendigerweise in einen **Z i r k e l**, der kein Entrinnen erlaubt? Oder gibt es eine Möglichkeit, dieser Kreisbewegung zu entkommen, einen Standort **a u ß e r h a l b** des Wissenschaftsbetriebs, der gleichwohl nicht irrational oder im negativen Sinne des Wortes "spekulativ" ist? Im Rahmen einer Vorrede kann man darauf keine **g e w i s s e** Antwort geben. Es wäre schlicht vermessen, wollte man sich dazu bereitfinden, "aus der Hand" eine "Über-Wissenschaft" zu entwerfen, durch die das Verhältnis von Wissenschaft und Leben außerhalb der wissenschaftlichen Forschung und gleichwohl rational geklärt werden könnte. Die Frage also, wieweit Wissenschaft sich selbst als Lebensautorität wissenschaftlich durchschauen und ermessen kann oder wieweit es möglich und notwendig ist, einen außerwissenschaftlichen und dennoch **n i c h t** irrationalen Standort einzunehmen, ist eine offene und äußerst kritische Frage. Hier kann nur vorläufig darauf hingewiesen werden, daß das Problem der erkenntnismäßigen und lebensweltlichen Voraussetzungen und Folgen der Wissenschaft sowie das Problem einer wissenschaftlichen Selbsterkenntnis der Wissenschaft traditionellerweise als **p h i l o s o p h i s c h e** Probleme verhandelt wurden. Wir entnehmen diesem Hinweis auf die Tradition philosophischen Denkens, daß wir offenbar nicht umhin können, dieses zu befragen - etwa im Nachvollzug einiger Gedankengänge von Husserl, Heidegger, Horkheimer, Heisenberg und anderen. Sie alle haben sich bemüht, nach dem Charakter und der Bewandnis neuzeitlicher Wissenschaft aus dem Horizont veränderten Lebens zu fragen, und zwar in der Überzeugung, durch **p h i l o s o p h i s c h e B e s i n n u n g** etwas von den verdeckten Voraussetzungen und dem geschichtlichen Sinn sowie von den historischen Bedingungen und Konsequenzen **f o r s c h e n d e r** Wissenschaft in den Blick zu bekommen. Wie immer ihre Analysen des Wissenschaftsphänomens sich im einzelnen darstellen und zueinander verhalten: wir können an ihnen lernend erfahren, wie Wissenschaft über sich selbst wissenschaftlich nur begrenzt Auskunft zu geben vermag und wie dennoch ein Denken möglich ist, das sich rationaler Einsicht nicht ent schlagen muß. Gewiß, dieses "außerwissenschaftliche" Denken - Heidegger bezeichnet es einmal als "Besinnung" - ist nicht als Standardmethode vorzuführen.

IV

Es kann sich nur im Vollzug darstellen und insofern ist es riskanter und anstrengender zugleich. Aber man muß sich darauf einlassen, will man Wissenschaft als ein **G a n z e s** in Erfahrung bringen. Indes, mit der Möglichkeit dieser Erfahrung steht und fällt die Frage nach der Autorität **d e r** Wissenschaft, und zwar im Unterschied zur Frage nach "wissenschaftlichen Autoritäten", die man zur Lösung bestimmter Probleme bemüht.

Es zeigt sich immer deutlicher: Das Thema "Wissenschaft **a l s** Autorität" ist ebenso ambitioniert wie schwierig. Äußere Schwierigkeiten ergeben sich aus einer Aktualität, die mehr das Bekenntnis erwartet, die eher auf "Pro und Contra" und auf Entscheidung drängt, als daß sie die Zeit einräumte, sich aus unbedrängter Distanz der Sache anzunehmen. Innere Schwierigkeiten zeigen sich schon beim ersten Nachdenken über das "Verfahren" der thematischen Behandlung. Die Kernfrage lautet: Kann mit geläufigen wissenschaftlichen Forschungsmethoden zureichend nach der Autorität **d e r** Wissenschaft als dem alles durchdringenden Medium der Lebensführung zumindest in differenziert entwickelten Industriegesellschaften gefragt werden? - Angesichts solcher Schwierigkeiten wird man vielleicht verstärkt zu bedenken genötigt, ob es überhaupt sinnvoll sei, sich als **P ä d a g o g e** auf die Frage nach Wissenschaft als Autorität einzulassen. Ist diese Frage nicht mehr ein Thema der Wissenschaftstheoretiker, der Wissenssoziologen und der Fachphilosophen als der "Fachpädagogen"? Und haben diese nicht vordringlichere Probleme als eine zureichende Analyse möglicher Lebensautorität von Wissenschaft - zumal, wenn es sich darum handeln soll, im Umkreis dieses Themas bis zu den Voraussetzungen und methodischen Schwierigkeiten eines Wissens von den Wissenschaften oder "der" Wissenschaft vorzudringen? Kommt hier nicht möglicherweise eine Anmaßung und Selbstzumutung zutage, die das solide Geschäft wissenschaftlicher Forschung in der Pädagogik dem Verdacht von unververtretbaren Übergriffen aussetzt? Die Anmaßung läge in dem Anspruch, aus der Perspektive **e i n e r** Disziplin über die Reichweite anderer, für die man ^{nicht} zuständig ist, befinden zu wollen. Und was als "Selbstzumutung" bezeichnet wurde, wäre nichts anderes als der innere Reflex dieses Anspruchs, nämlich die Überzeugung, auch für Fragen kompetent zu sein, die ganz offensichtlich über die Grenzen der Disziplin und ihrer approbierten Verfahren hinausreichen. Die Pädagogik, so wenigstens

stellt es sich offenbar in wünschenswerter Selbstbescheidung dar, ist als Wissenschaft selbst auf eine Vielzahl von Wissenschaften verwiesen, ohne aus solcher Verwiesenheit eine präzeptoriale Position ableiten zu können. Wie könnte es ihr also zustehen, über die mögliche Lebensautorität von Wissenschaft überhaupt zu befinden? Dieser Einwand ist ernst zu nehmen - wenn man vom Boden der Einzelwissenschaft Pädagogik her denkt. Jedoch der Einwand verliert an Kraft und Überzeugung, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Frage nach der Lebensautorität von Wissenschaft die wissenschaftliche Pädagogik wie die wissenschaftliche Naturforschung oder die wissenschaftliche Politik in gleicher Weise trifft. Pädagogik im Sinne von "Erziehungswissenschaft" ist weder aus der angefragten Problematik ausgenommen, noch kann sie sich in deren Exposition gegenüber anderen Wissenschaften eine sachliche oder methodische "Führungsrolle" anmaßen. Das Problem der Lebensautorität von Wissenschaft wird in ihr nur besonders deutlich, weil der Lebensbezug, die Lebensrelevanz in pädagogischer Forschung immer mitgedacht werden muß, und zwar unabhängig davon, worin sie im einzelnen gesehen wird. Pädagogik als Wissenschaft hat gewissermaßen "von Natur aus" eine Zwitterstellung zwischen "reiner" Theorie und unmittelbarer Praxis. So zeigt auch die Geschichte pädagogischen Denkens dieses immer wieder irritiert durch den offen oder unterschwellig eingeforderten Bezug zum Selbstverständnis konkret-pädagogischen Handelns. Anders gesagt, gerade in der erziehungswissenschaftlichen Theoriebildung drängt sich die Frage nach dem Autoritätsstatus eben dieser Theorie besonders nachdrücklich auf. Sie kann nicht darauf verzichten, hier nach einer Antwort zu suchen. Sie kann es auch dann nicht, wenn sie sich auf den Standpunkt strikter Neutralität ihres Forschens gegenüber seinen Gegenständen zurückzieht. Denn auch ein solcher Standpunkt müßte argumentativ begründet sein. Und schon im ersten Versuch seiner Begründung verläßt auch der Erziehungswissenschaftler den unmittelbaren Umkreis seiner Forschungspraxis. Er sucht - zumindest indirekt - auch nach der Bedeutung seiner Forschung für den Lebensvollzug des Erziehungsgeschäfts.

Halten wir also fest: Die problematisierende Frage nach Wissenschaft als Lebens- und nicht nur als Erkenntnisautorität ist auch für die Pädagogik unausweichlich. Mehr noch, sie stellt sich im Feld pädagogischer

Forschung und Theoriebildung besonders nachdrücklich aufgrund des "praktischen" Wissenschaftscharakters dieser Disziplin. Das bedeutet jedoch nicht, daß man der Pädagogik eine besondere sachliche und methodische Kompetenz in diesem thematischen Bereich einzuräumen habe. Ausnahmslos jeder Wissenschaftler und jede wissenschaftliche Disziplin sehen sich heute gedrängt, wenn man so will, "grenzüberschreitend" nach der lebensmäßigen Inanspruchnahme oder Nachfrage ihrer Autorität zu fragen, danach zu fragen, ob die Art und Weise, in der ihre Leistungen freiwillig oder unfreiwillig in den allgemeinen Lebenszusammenhang übersetzt werden, ihre eigenen Rationalität noch zugänglich sind oder nicht. Das **L e b e n s p h ä n o m e n** Wissenschaft, die Tatsache, daß Wissenschaft zwar auch in Forschungsreservaten betrieben, aber darin vor dem Leben heute nicht mehr eingeschlossen werden kann, fordert unnachgiebig eine die Disziplin übergreifende, sich wirkungsgeschichtlich Rechenschaft gebende Reflexion heraus. **E i n** ideologisch unverdächtiges und daher um so eindrucksvolleres Beispiel für solche aus einer wissenschaftlichen Disziplin hervorgehende und sie zugleich überschreitende Reflexion gab der Physiker Werner **H e i s e n b e r g** in einem Vortrag, den er im November 1953, also vor nunmehr etwa 30 Jahren, unter dem Titel "Das Naturbild der heutigen Physik" in der Bayerischen Akademie der Schönen Künste hielt. Heisenberg zeichnete zunächst, seinem Thema entsprechend, in knappen Zügen die Entwicklung der neuzeitlichen Physik seit Newton und Galilei nach und stellte sich dann die Frage nach den Konsequenzen, die sich aus dem Grundlagenwandel der modernen Naturwissenschaften ergeben könnten. Mit derjenigen Vorsicht und Umsicht, die wissenschaftliche Redlichkeit gebietet, gelangt er zu der Formulierung des folgenden Satzes: "Wenn man versucht von der Situation in der modernen Naturwissenschaft ausgehend, sich zu den in Bewegung geratenden Fundamenten (des Daseins E.S.) vorzutasten, so hat man den Eindruck, daß man die Verhältnisse vielleicht nicht allzu grob vereinfacht, wenn man sagt, daß zum ersten Mal im Lauf der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selbst gegenübersteht, daß er keine anderen Partner oder Gegner mehr findet." (München 1956, S. 41) Es ist hier nicht möglich, die einzelnen Schritte zu verfolgen, die den Physiker Heisenberg dazu bewegen, das Sich-selbst-Gegenüberstehen des Menschen, das einer kosmischen Vereinsamung gleichkommt, als sein geschichtliches Schicksal im Zeitalter moderner Wissenschaft zu fassen. Wichtig im Sinne eines Beispiels ist

VII

nur, daß und wie Heisenberg einen Zusammenhang sieht zwischen dem Wandel der Lebensfundamente und dem Wandel in den Grundzügen physikalischer Theoriebildung. Und indem er diesen Zusammenhang tastend und mit Urteilen zögernd einzusehen sucht, verläßt er den ihm angestammten Boden seiner Wissenschaft, der Physik. Es ist also in der Tat das Risiko einer Grenzüberschreitung, das Naturwissenschaft im Spiegel des Lebens und Leben im Spiegel der Naturwissenschaft allererst zu bedenken erlaubt. Der Physiker tritt gleichsam neben sich und betrachtet die ihm vertrauten Erkenntnisprozesse, indem er sie historisch und systematisch vor sich bringt, "von außen" und im Kontext von Erfahrungen allgemeiner und grundstürzender Veränderung des Lebensdukts überhaupt. Dabei wird ihm nicht die Physik als solche zum Problem - zum Problem werden ihm die Signale, die Entsprechungen und Verbindungen zwischen einer Physik, die eigentlich keine PHYSIS, keine Natur mehr kennt, sondern nur noch Formeln für die menschliche Beziehung zur Natur, und einem menschlichen Leben, das nur noch in seinen Selbstbezügen kreist. Dabei ist die bildliche Wendung des "Kreisens" durchaus zugelassen. Heisenberg selbst nimmt sie auf, wenn er abschließend sagt: "Mit der scheinbar unbegrenzten Ausbreitung ihrer materiellen Macht (befördert durch die Entfaltung der exakten Naturwissenschaften E.S.) kommt die Menschheit in die Lage eines Kapitäns, dessen Schiff so stark aus Stahl und Eisen gebaut ist, daß die Magnetnadel seines Kompasses nur noch auf die Eisenmasse des Schiffes zeigt... Mit einem solchen Schiff kann man kein Ziel mehr erreichen; es wird nur noch im Kreise fahren und daneben dem Wind und der Strömung ausgeliefert sein." (München 1956, S. 46) Was anderes wird hier denkwürdig angesprochen als die Autorität, die "Führungsqualität" der Wissenschaft. Sie wird allerdings weder reklamiert noch optimistisch festgestellt, - sie wird, in der Reflexion des kompetenten Wissenschaftlers selbst, zum Problem, und das offensichtlich in der Einsicht, daß die Lebensbewandtnis der Physik kein physikalisches Problem ist, sondern eine Frage der über sich selbst nachdenkenden Lebenserfahrung, also einer "Philosophie des Lebens" im ganz weiten Sinne des Wortes. Aber davon wird noch eingehender zu handeln sein.

Wissenschaft als Autorität, das zeigt bereits der erste Kontakt zum Thema, ist nicht mit eiligen Begriffen und Gedanken zu exponieren. Wenn hier gleichwohl der Versuch einer Problemexposition unternommen wird, so geschieht das im Bewußtsein der Unabdinglichkeit dieses Themas für jeden, der Wissenschaft nicht nur kennen und in ihren Leistungen und Gestaltungen nutzen möchte, sondern der vielmehr nach urteilskräftigem Umgang mit Wissenschaftlichkeit überhaupt strebt. Der Umgang mit Wissenschaft gehörte seit den Tagen der Humanisten, seit Humboldt, Herbart, Goethe, Schelling (um nur einige Namen zu nennen) zu den vornehmsten Zielen der Bildung. Seit diesen Tagen hat sich allerdings manches verändert - vor allem hat sich die Abhängigkeit der Lebensunmittelbarkeit von wissenschaftlicher Leistung immens verstärkt. Daß damit nicht alle, nicht einmal die elementaren Lebensfragen und -probleme einer gültigen Lösung zugeführt wurden, ist zunehmend spürbar. Schon längst macht das Wort vom Irrationalismus des wissenschaftlichen Zeitalters die Runde. Und wer behauptet, daß die hohen Investitionen positiv-wissenschaftlicher Rationalität keineswegs zur Verbreitung von Vernunft in unserer alltäglichen Lebenswelt geführt haben, der bleibt nicht ohne Argument. Denn es gibt in der Tat eine eindrucksvolle Zahl von Erscheinungen, die bezeugen, wie naturwüchsig sich ausbreitende Denkmuster wissenschaftlicher Wahrnehmung der Dinge und Menschen als unbewusste Autoritäten sich ziemlich bruchlos mit unvernünftigen Entscheidungen verbinden - auch in der Pädagogik. Umso mehr ist es geboten, sich gezielt zu fragen, inwieweit Wissenschaft und in welchem Sinne sie Autorität sein kann und soll. Das Thema Wissenschaft als Autorität ist also mit einem Fragezeichen zu versehen. Dieses Fragezeichen ist aber nicht von jener Art, die man beliebig und "höchst persönlich" hinter zweifelhaft erscheinende Behauptungen setzt. Es signalisiert vielmehr eine Fraglichkeit, die aus der Sache selbst erwächst. Daher sei noch einmal betont: Das Thema verlangt eine außerordentliche Disziplin des Denkens, die sich - wie bei Heisenberg - auch dadurch kenntlich macht, daß sie ihre Redlichkeit bis in die Vorsicht des Urteils durchhält. Die offene oder verkappte anti-wissenschaftliche Bilderstürmerei, die mit geringem Einsatz Beifall erkaufte, ist ebenso unsachlich wie jene selbstherrliche Arroganz, die glaubt, Wissenschaft wie eine beliebige Ware in Dienst nehmen und verteilen zu können. Sollte es dieser "Vorrede" gelungen sein, etwas von der tatsächlichen Schwierigkeit des

Themas jenseits von Beifall und Verdammung anzuzeigen, so hätte sie ihr Ziel erreicht.

Wissenschaft als Autorität.

I

Es gibt offenbar auch im methodisch klimatisierten Bereich der Wissenschaften Themen, die auf den Nägeln brennen. Sie sind zumeist mehr als ein rein innerwissenschaftliches Problem. Sie reichen vielmehr über das hinaus, was in Laboratorien, Forschungseinrichtungen, Bibliotheken, selbst formulierten Forschungsvorhaben und in wissenschaftlich organisiertem Gedankenaustausch verhandelt wird. Es sind Themen, von denen man sagt, sie berührten kritische Fragen der unmittelbaren Lebenswelt und sie seien daher nicht auf den Horizont wissenschaftlichen Interesses allein beschränkt. Anders gesagt: der Wissenschaftler oder die Wissenschaft gewinnen in diesen Themen eine hohe Aktualität, ja, indem sie sich ihnen zuwenden, treffen sie sich mit der Neugier öffentlichen Interesses. Es ist allerdings nicht die vordergründige Neugier, die als Sensationshunger auftritt - auch diese gibt es, selbstverständlich -, sondern es ist eine Neugier, die aus Betroffenheiten, Verängstigungen, Hoffnungen oder Zuversichten entspringt - eine existentielle Neugier, die ihre Wurzeln in der Unsicherheit und Fragwürdigkeit modernen menschlichen Lebens hat. Zu den auffälligsten Themen, in die sich wissenschaftliches und öffentliches Interesse teilen, gehören heute sicherlich die Atomforschung und im Verbund mit ihr die Atomtechnologie; es gehören dazu militärstrategische Forschung, die Erforschung von Hunger und Überbevölkerung als Thema ökonomischer Analysen; es gehört dazu die Frage nach der Erschöpflichkeit der Erde, nach der wissenschaftlichen Disposition des Mangels, die Frage nach den "Grenzen des Wachstums" nach seiner Regulierung unter dem Vorblick auf nachwachsende Generationen, denen weder eine materielle noch eine geistige Wüste hinterlassen werden soll. Viele und nicht etwa wenige Themen und Fragen sind es also, an deren Analyse und Beantwortung nicht nur "die Wissenschaften", sondern auch "der Bürger", "die Öffentlichkeit" und als deren Repräsentanten die Politiker interessiert sind oder doch - unter Voraussetzung eines entwickelten Gespürs für die Problemzonen ihrer historischen Lebenslage - interessiert sein sollten.

Abgesehen aber von diesen hervorstechenden Themen hat sich jedoch offenbar in unserer geschichtlichen Lage das Verhältnis zwischen Leben und Wissenschaft, das Verhältnis zwischen dem, was uns im Alltag angeht und betrifft, und dem, was die Wissenschaften treiben und sie umtreibt im Vergleich zu vergangenen Zeiten tiefgreifend verändert. Diese Veränderung ist vielfach beschrieben, analysiert und hinsichtlich ihrer Konsequenzen gedeutet worden. So hat man gesagt, neuzeitliche Wissenschaft sei zur "wichtigsten Produktivkraft" geworden, sie sei aus ihrem elfenbeinernen Provinzialismus heraustrgetreten oder durch Verwendungsinteressen gezwungen worden, ihre lebensfernen Spiel- und Schonräume zu verlassen. Man hat vielfach darauf hingewiesen, wie im Vollzug eines grundstürzenden Wandels die Einstellung der Wissenschaften zu ihren "Gegenständen" - zum Beispiel: zur Natur - sich verändert habe, so daß es jetzt nicht mehr darum gehe, sie wissenschaftlich-ästhetisch zu betrachten, sondern sie zu bestimmten Antworten zu zwingen, die sie von sich selbst her nicht geben würde. In solcher Perspektive ist Wissenschaft nicht länger mehr eine rational nachgestellte Theaterszene, auf der sich das Wirkliche "wie es ist" abbildet, sondern Wissenschaft wurde zum Tribunal, zur richterlichen Befragungsinstanz, vor dem die Erscheinungen als Zeugen hochnotpeinlich befragt werden. Nicht mehr Nähe, so wird ausgeführt, bestimme das Verhältnis des Wissens zu den Sachen, an deren Erkenntnis es interessiert sei, sondern Distanz. Und diese Distanz, durch methodische Zwischenstücke und Vermittlungsstrategien stabil gehalten, insistiere auf der Preisgabe von Gesetzmäßigkeiten. Gesetzmäßigkeiten aber wolle man am Ende nicht um ihrer selbst willen kennen, sondern wesentlich deshalb, weil sie es erlaubten, mit den Dingen, deren gesetzeskonformes Verhalten man kenne, gezielt umzugehen. Der moderne Mensch, so heißt es, will wissen, um handeln zu können - Handeln aber nach seinen Vorstellungen und nicht wiederum nach Naturgesetzen. Neuzeitliche Wissenschaft - Wissenschaft seit Descartes, Galilei, Newton, - will also nicht mehr Spiegel des Wirklichen sein, sondern einerseits dessen Gesetzgeber und andererseits Formkraft einer Wirklichkeit, in der sich menschlicher Wille selbst unverkennbar Gestalt gibt. Nicht länger mehr bestimmen menschlicher Gehorsam, vielleicht auch Demut, das wissende Verhältnis zur Natur und zum Menschen selbst. Denn ein militanter Wille zur Veränderung, Gestaltung, Disposition hat eine neue Qualität

in die Kulturverhältnisse getragen. Das entscheidende Wort für diese neue Qualität ist die Technik, genauer: die Technik, die auf einer mathematischen Formulierung der Dinge aufbaut. Nicht also das "Phänomen", wohl aber "die Formel", in der es sich fassen läßt, wird zu einem universalen Ausdruck und sie wird - im Verwendungszusammenhang effizienter Sicherung und Gestaltung der Lebensverhältnisse - zum Instrument der Willensdispositionen. - Der Verbund von Wissenschaft und über abstrakte Formeln regulierter Technik ist eine neue geschichtliche Grundformel des Menschentums. Und das Besondere dieses Verbundes kann auch dadurch nicht abgeschwächt werden, daß man auf die Technik als Grundphänomen in allen uns bekannten geschichtlichen Kulturen verweist. Technik hat es in der Tat immer gegeben, wo Menschen in ihnen feindlicher oder gleichgültiger Natur sich kulturell "einhausten". Aber der Duktus, der Stil, in dem sich die technische Hervorbringung und Sicherung der Kultur vollzog, hat sich radikal geändert. Es ist nicht mehr die einfache, der Natur nachgehende Weise, die sich heute als Technik darstellt. Es ist auch nicht mehr die schlichte, durchaus nicht erfolglose, unmittelbare Erfahrung, die technisches Handeln nach ihren Erfahrungsregeln einrichtet. Denn zu diesen Regeln sogenannter primitiver Techniken gehörte immer auch das Bewußtsein ihrer Grenzen, das Bewußtsein, daß ohne Hilfe der eigenen göttlichen Kräfte der Natur und des Schicksals der Erfolg nicht gedeihen konnte. In "mantischen Techniken" mußte man sich mit den durch menschliches Handeln herausgeforderten Naturkräften versöhnen, ihnen im Opfer Achtung bezeugen, sollte nicht alle Mühe vergeblich sein. So gingen mantische Technik und instrumentelle Technik ein Bündnis ein - aber ein Bündnis, das sich grundsätzlich nicht gegen die Natur richtete, sondern das um ihren Zuspruch warb, wohl wissend, daß die Unbeherrschbarkeit der Naturerscheinungen wie die Unbeherrschbarkeit des persönlichen Schicksals jederzeit den menschlichen Willen durchkreuzen und alle technischen Mühen und Vorsorgen in nichts auflösen konnten. Ganz anders die technische Einrüstung des neuzeitlichen Menschentums in der Natur. Sie kennt kaum den Gestus der Versöhnung und hat diesen, wenn überhaupt, ästhetischen Empfindungen überlassen. Natur - darauf hat Horkheimer (1952) einmal verwiesen - erscheint jetzt als "Material", als seelenloses, wenn auch teilweise belebtes Insgesamt von Gegenständen und Kräften der mensch-

lichen Bearbeitung. Nur noch in Katastrophen kann uns ein Eindruck unbeherrschter Naturgewalt entstehen - der dazu führt, auf bessere, effizientere Techniken der Beherrschung zu sinnen. Die überraschende Naturgewalt stimuliert uns nur noch als Sensation, den nüchternen Betrachter in pragmatischer Einstellung fordert sie zu neuen Berechnungen heraus, zu einer Formulierung der Überraschung in Wahrscheinlichkeitsgesetzen, die sie inskünftig als Überraschung tilgt. Für jene sind, mit gutem Recht, Naturkatastrophen weitgehend identisch mit Erkenntnisdefiziten, nicht aber mit Einbrüchen des Numinosen in eine immer nur begrenzt planbare Wirklichkeit. Es gibt keine Grenzen der Erkenntnis, sondern immer nur begrenzte Erkenntnisse.

Diese Überlegungen und Rückblenden lassen erkennen, daß die neuzeitliche, wissenschaftlich geführte Technik tatsächlich ein qualitativ anderes geschichtliches Phänomen darstellt, als es die vorwissenschaftliche Technik vergangener Naturformung war. Abstraktwerden, Erfahrungsverdünnung, die Reduzierung unmittelbarer Erfahrung in ihrer Bedeutung für das Handeln, die exponentiell steigende Akkumulation von Wissen (in etwa acht Jahren verdoppelt sich gegenwärtig der Erkenntnisstand der Naturwissenschaften), die Notwendigkeit, wissenschaftliche Techniken eigens für die Speicherung und den Abruf, ja sogar für die Verarbeitung von wissenschaftlichen Ergebnissen zu entwickeln - das alles spricht eine deutliche Sprache. Zum schwierigen Problem des Umgangs mit der Wissensexplosion tritt das Problem eines vernünftigen Umgangs mit deren technologischen Konsequenzen und Möglichkeiten hinzu, die durch diese Explosion freigesetzt werden. Schon längst handelt es sich nicht mehr allein darum, unser Wollen und Wünsen mit dem notwendigen Können auszustatten. Denn was im Verbund von Wissenschaft und Technik als "Können auf Vorschub" bereitgestellt wird, überschreitet bei weitem die Phantasie, die Einbildungskraft des Willens und seiner Wünsche. Längst ist jenes Verhältnis, nach dem wissenschaftliche und technische Probleme in der Alltagspraxis entstehen und - nach ihrer Lösung - dorthin zurückkehren, in der Weise aufgelöst, daß wissenschaftliche und technische Eigen-dynamik in immer neuen Schüben potentiell Können unablässig in die Alltagswelt einspeisen, und zwar besonders eindrucksvoll in militärtechnischen Bereichen. Und so produzieren wissenschaftliche

und technische Produktionen größten Teils die Bedürfnisse mit. Sie inflationieren gewissermaßen "von oben" die Bedürfnisbasis. Es fragt sich also, ob überhaupt noch jene Kategorien ohne Einschränkung stimmen, in denen das Verhältnis von Wissenschaft und Lebenspraxis so ausgelegt wird, als handele es sich dabei um ein Verhältnis der Dienstleistung - mit einem Wort: um ein rein "instrumentelles" Verhältnis. Immer noch bewegen wir uns in der Vorstellung, als seien Wissenschaft und Technik nichts anderes als zweckmäßige Mittel geschickter und gehobener Lebensführung, die von denjenigen angefordert und dirigiert werden, die sie gebrauchen oder die sie zu ihrer Information und aus Kenntnis verwenden. Aber so wie es zweifelhaft ist, ob sich Wissenschaft jemals in ihrer Substanz (nicht in einzelnen Akten ihrer Forschung) dem Verwendungsaspekt unterordnete so ist es noch zweifelhafter, ob wissenschaftliche Technik und technisierte Wissenschaft im Verein heute noch als nachgängige Beschaffer von Wissen und Können gemäß vorgängig formulierten Absichten, Zwecken, Zielen sich zureichend interpretieren lassen. Jedenfalls faßt die geläufige Rede vom "Instrumentalismus der Wissenschaften" nur einen Teil jener Veränderung ihrer geschichtlichen Funktion seit Beginn der Neuzeit. Gewiß, Wissenschaft ist zu einer wichtigen Produktivkraft modernen Lebens in Industrievölkern geworden, sie hat sich mit den Verfahren des Experimentes und der Beobachtung ihren Gegenständen gegenüber "emanzipiert". Jedoch, das war nur e i n Schritt auf dem Entwicklungsweg, der Schritt zum Lebensinstrument. Der nächste Schritt so stellt es sich gegenwärtig dar, bestand in ihrer Entfaltung zum universalen Lebens m e d i u m, in das wir wie selbstverständlich eingelassen sind und das wir nicht mehr in der Weise einer zweckneutralen Gegebenheit vor uns bringen können. Bildlich ausgedrückt: wir bewegen uns im Lebensmedium von Wissenschaft und Technik wie Fische im Wasser, allerdings auch mit der Ahnung, daß das Leben in diesem Medium gefährdet sein könnte. Mit der qualitativen Änderung der Funktion von Wissenschaft und Technik - hier betrachtet als eine Veränderung der Grundstellung zur Natur, zu der auch wir in bestimmter Weise gehören - wurden überaus effektive Formen des Umgangs mit den Dingen im Vergleich zu früheren handwerklichen Techniken ermöglicht. Die "arbeitende" Wissenschaft gestaltete sich in ihrer Lebensdienlichkeit ohne Zweifel sehr viel erfolgreicher als

die "betrachtende". Den Unterschied zwischen beiden aber kann man etwas deutlicher ermessen, wenn man sich an Goethes Notiz aus den "Maximen und Reflexionen" erinnert, in der es heißt: "Es gibt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird." (Nr. 509) Gerade diese "zarte Empirie", die den Dingen nachgeht, die sie zu verstehen und nicht zu "vermessen" sucht, führt nicht zu einer Theorie im Sinne moderner Forschung, die Gesetzhypothesen auf Tatsachen bezieht. Sie führt auch nicht zu einer Theorie, mit der man arbeiten und bearbeiten kann. Oder anders formuliert: "zarte Empirie" mag man noch dem Dichter konzédieren, Forschung jedoch greift zu, spannt die Dinge ins Experiment und läßt sich von einem anderen Diktum Goethes wenig beirren, das lautet: "Die Natur verstummt auf der Folter." Im Gegenteil, so ließe sich sagen im Sinne neuzeitlicher Forschungshaltung: die Natur verstummt nicht auf der Folter - sie wird dort zum Sprechen gebracht. Und es stört sicherlich kaum, wenn sich Empirie als Forschung dem Goetheschen Verdacht ausgesetzt sieht, nicht mehr den gebildeten Zeiten anzugehören. Denn nur von diesen wird gesagt, daß sie über "zarte Empirie" verfügten.

Es bleibt zunächst die Feststellung einer gründlichen Veränderung des wissenschaftlichen Selbstverständnisses und mehr noch: die Feststellung, daß sich unsere Lebenswelt in den Wissenschaften ihr primäres Medium geschaffen hat. Wir leben nicht mehr mit den Wissenschaften im Sinne einer begrenzten Kulturenklave, sondern wir leben durch die Wissenschaften und in ihnen, selbst dann, wenn uns ihre Manifestationen in unseren materiellen und geistigen Lebenszurüstungen gar nicht mehr auffallen. Unter den vielen Indizien, die man für die Berechtigung dieser These über die unlösbar gewordene Verklammerung von Wissenschaft und Leben anführen könnte, sei hier der Terminus der "Professionalisierung" hervorgehoben. In der Tat: die Professionalisierung, also die Aufhebung unmittelbarer Erfahrung und traditionsgeleiteten Handelns in wissenschaftlich und technologisch ausgestatteten Erkenntnissen und Verfahrensweisen, ist eine unverkennbare Signatur unserer Zeit. Und so ist es - bei einigem Nachdenken - durchaus berechtigt, von einer Professionalisierung nicht nur der Berufe, sondern des Lebens überhaupt zu sprechen. Die Entwicklung zum "Lebensprofi", wenn diese Überzeichnung einmal erlaubt ist, ist unver-

kennbar. Aber was macht die Psychologie dieses Profis aus?
Mit einem Wort: er versteht es, sich selbst zu versachlichen, seine Probleme zu depersonalisieren. Er ist bereit und fähig, auch über sich selbst in Allgemeinheiten, Gesetzmäßigkeiten, erklärenden Theorien, erfolgsversprechenden Verhaltensweisen unablässig nachzudenken. Mit anderen Worten: Er ist in keinem Augenblick ganz bei sich selbst, sondern immer neben sich - wenn das Bei-sich-selbst-sein hier überhaupt noch ein sinnvoller Gedanke ist. Man könnte die Figur des "Lebensprofessionals" noch genauer ausmalen. Es liefe auf die Darstellung einer Retortenexistenz hinaus, in der sich vollendet, was Arnold Gehlen "Leben aus zweiter Hand" nennt, also ein Leben, das selbst ohne unmittelbare Erfahrung, sich diese nur objektiv vermitteln läßt. Aber ist das nicht nur Karikatur, eine negative Vision Orwellscher Herkunft und Eindringlichkeit? Das ist es sicherlich auch, aber nicht ausschließlich. Denn die Professionalisierung des Lebens, die der Tendenz nach jeden zum "Fachmann seiner Existenz" von der Geburt bis zum Tode disponiert, liegt ja in der Konsequenz des vollendeten wissenschaftlichen und technischen Objektivismus. Das heißt, sie liegt in der Konsequenz einer Einstellung, die jeder Aussage mißtraut, die nicht die mögliche Zustimmung aller finden kann. Wenn aber im Gebot der Objektivität Wahrheit als intersubjektive Zustimmung definiert wird - und das ist in positiv-wissenschaftlicher Einstellung der Fall - und wenn dieses Wahrheitsverständnis im Leben und nicht nur durch Schulen Schule macht, muß dann eine Pflicht zum Selbstmißtrauen notorisch werden? Und das nicht nur im Betrieb der Wissenschaften, sondern in der Allgemeinheit aller Lebensvollzüge? Offenbar hat neuzeitliche Wissenschaft nicht nur - aus welchen methodologischen Gründen auch immer - den Graben zwischen Menschen und nicht-menschlicher Natur vertieft, sondern sie hat auch den Menschen zu sich selbst auf Distanz gebracht. Sie hat nicht nur sein Naturverhältnis, sondern auch sein Selbstverhältnis auf die Bahn der Professionalisierung geführt. Man hat das, vor allem im Bereich der Pädagogik, anklägerisch als "Verwissenschaftlichung" registriert und in teilweise blindem Eifer "Entwissenschaftlichung" (z.B.: der Lehrpläne) gefordert. Sicherlich ist die Vision des pädagogischen Lebensprofis, der Heranwachsende zu "Existenzfachmännern" mit der Folge permanenter Selbstspaltung erziehen möchte, eine zutiefst in-

humane und beunruhigende Vorstellung. Doch die Auseinandersetzung mit dieser Vorstellung kann sich nicht auf ein apologetisches Moralisieren beschränken. Sie ist auch nicht durch einen politisch dekretierten Rückgang auf wünschenswerte Vergangenheiten zu vermeiden. Und es ist hinzuzufügen: selbst ein alternativer Eskapismus, der zu seiner Praxis voraussetzt, was er verneint, ist keine reflektierte und in diesem Sinne erfolgreiche Antwort auf das Phänomen der Selbstprofessionalisierung des Daseins unter Bedingungen pragmatischer Wissenschaft und global werdender Technik. Wenn wir ein wachsendes Unbehagen am wissenschaftlichen Lebensstil empfinden, so führt nur der Weg einer Prüfung unserer Begriffe und Beobachtungen, also ein Weg höchst anstrengender Besinnung auf die geistigen Implikationen eines Lebens d u r c h die Wissenschaften zu einer Klärung, die vielleicht a u c h Kritik ermöglicht. Blinde Wissenschaftsstürmeri jedenfalls ist ebenso gefährlich oder wirkungslos wie die Vergötzung der Wissenschaft.

II

Neuzeitliche Wissenschaft, so läßt sich in Zusammenfassung der ersten Eindrücke zum Thema sagen, hat sich mit der unauffälligen Gewalt einer geistesgeschichtlichen Klimaveränderung ins Spiel gebracht. Diese läßt sich ablesen an der Veränderung unseres Naturverhältnisses, unseres Selbstverhältnisses und unseres Weltverhältnisses. Im Naturverhältnis vollzog sich durch den distanzierenden und berechnenden Zugriff experimentierender und beobachtender Wissenschaft jener Umbruch, der den europäischen Menschen einerseits immer mehr in eine erfolgreiche und am Ende beherrschende Gegenstellung gegen seine Naturumgebung brachte, der ihn andererseits aber auch zunehmend vom Naturboden entfremdete, von jenem Boden, der auch sein originärer Lebensgrund ist. Die Natur verlor und verliert immer weiter den Charakter des Geheimnisvollen und Rätselhaften, während menschliches Erkennen und Wirken zugleich zunehmend unversöhnlicher und abstrakter wird. Die Natur, so läßt sich dieser Vorgang interpretieren, rächt sich gleichsam für den Zwang ihrer methodischen Erforschung dadurch, daß sie sich im Menschen selbst fremd wird. Ihre Bestimmung zur reinen Tatsache läßt auch die Natur im Menschen zur Tatsache schrumpfen und - im Falle von Störungen - zum Gegenstand

therapeutischer Bearbeitung werden. Hier stößt man auf das, was als Veränderung des Selbstverhältnisses angezeigt wurde. Gemeint ist; der positiv-wissenschaftliche Blick des Menschen auf sich selbst als wissenschaftliche Leitperspektive der Selbstbetrachtung setzt diejenige Distanzierung fort, die sich im Verhältnis zu nicht-menschlicher Natur anbahnte. Das Selbst, das wir sind, das uns in der Innigkeit des Selbsterlebens aufgeht und Gestalt annimmt, zerrinnt zunehmend im Perspektivismus disziplinärer und interdisziplinärer Erforschung und Deutung. Indem das Ich, das ich lebe, zum Gegenstand des Ich, das sich erforscht, wird, verliert es die Einmaligkeit seiner Erlebnisform und reduziert sich auf ein kumuliertes Bündel von Tatsachen, die sich nach Gesetzeshypothesen organisieren. Das Ich wird zum Produkt von - wenigstens teilweise berechenbaren und prognostizierbaren - endogenen und exogenen Einflüssen. Es wird, in Anlehnung an Musil, zu einem "Ich ohne Eigenschaften", zum Gegenstand der Psychophysik. Das Ich ist nur noch der Fall eines Allgemeinen, eine in allgemeine Züge zerlegte Besonderung des Allgemeinen. Diese Enteignung des Ich wird vielfach registriert und unterschiedlich analysiert. Man sagt, sie sei Folge der Verdinglichung des Menschen durch den Funktionalismus moderner sozialer Systeme, die als übermächtige Öffentlichkeit permanent konformes Verhalten erzwingen um der Selbststeuerung und Selbsterhaltung des Systems willen. Das ist sicherlich eine bedenkenswerte Hypothese. Jedoch auch in ihrem Zusammenhang muß man sich fragen, ob nicht die Systematisierung der Lebensvollzüge den Geist des wissenschaftlichen Objektivismus zu ihrer Entstehung voraussetzt, ob nicht das Denken in der Allgemeinheit von Systemen eine zwangsläufige Konsequenz der wissenschaftlich-positiven Grundstellung des Menschen zu sich selbst sei. Die Enteignung des Ich zur Eigenschaftslosigkeit allgemeinen Verhaltens wäre dann nicht nur böser und manipulatorischer Wille von Einzelnen oder Gruppen, sondern zwingender Ausdruck des objektiv-wissenschaftlich formulierten Selbstbezugs. Ausdruck also eines tief liegenden Umbruchs im Seinsverhältnis, der sich aus unserer Lebenslandschaft nicht einfach wegretuschieren läßt. Denn wir befinden uns in einer schwierigen Situation: einerseits sind Wissenschaft und Technik Medien des Lebens und Überlebens auf unserer "geschichtlichen Stufe" und insofern ohne selbstmörderische Konsequenzen nicht zu liquidieren; anderer-

seits bleibt und stärkt sich das Empfinden, in den Strukturen theoretischer und praktischer Objektivität (und Allgemeinheit) rettungslos unterzugehen. Oder konkreter: einerseits wird niemand an der Zweckhaftigkeit, ja Sinnhaftigkeit positiv-wissenschaftlicher Erforschung des Menschen zweifeln; andererseits wird es immer fraglicher, ob die Ergebnisse dieser Forschung uns nicht nur in dem zu deuten vermögen, w a s wir sind, sondern auch in dem, w e r wir sind. So aber steigert sich die Spannung zwischen Subjektivität und Objektivität, zwischen der notwendigen Allgemeinheit unserer Erkenntnis und der unvertauschbar erlebten Besonderheit unseres je-eigenen Lebens ins Unerträgliche. Einerseits erzwingt die Professionalisierung unserer individuellen und sozialen Lebensvollzüge den Verzicht auf das, was Goethe "zarte Empirie" nannte; andererseits ist es aber eben diese Empirie, die uns, wie wir es wünschen, "innigst" mit uns identisch werden läßt. Für den reinen Wissenschaftler könnte sich in diesem Dilemma zwischen Objektivität und Subjektivität der Ausweg in die arbeitsteilige Lebensführung anbieten, wenn es ihm gelänge, psychotaktisch zwischen Beruf und Leben zu unterscheiden. Für den Pädagogen jedoch muß zum Problem werden, was das Selbstverständnis des "Berufswissenschaftlers" vielleicht ausschalten kann: die verstärkte Spannung zwischen gelebtem Leben und seinen wissenschaftlichen und technischen Objektivationen. Und im Horizont dieser Spannung stellt sich mit Nachdruck die Frage nach der Autorität der Wissenschaft. Sie scheint als letzte Autorität übrig geblieben zu sein in einem Prozeß, der als "Säkularisierung der Vernunft" bezeichnet wird.

I

Die Entfaltung neuzeitlicher Wissenschaft zu einer geschichtsmächtigen Kraft, für die sich kein adäquates historisches Vorbild findet, ist ein Grund zur Verwunderung und ein Stein des Anstoßes zugleich. Wissenschaft im Verbund mit der Technik und Technik im Verbund mit Wissenschaft haben das Leben - zumindest in Industriekulturen - revolutioniert. Aber diese Revolutionierung wird zunehmend ambivalent erfahren. Wir versuchten, für diese Ambivalenz ein Wort zu finden und faßten sie, vorläufig und noch wenig geklärt, als "Professionalisierung des Lebens", die dahin tendiere, den "Existenzfachmann" als zeitgemäßes Selbstbild unseres Menschentums zu kreieren. Professionalisierung und der fachmännische Umgang mit der je-eigenen oder - im Falle der Heranwachsenden - je-anderen Existenz, so bemühten wir uns weiter zu klären, sind Entsprechungen oder Folgeerscheinungen im Hinblick auf den universal werdenden Stil positiv-wissenschaftlichen Denkens, der sich in allem auf Tatsachen und ihre gesetzmäßige Verknüpfung bezieht. Der Mensch erscheint sich selbst vorzüglich als "Sache", als "Tatsache"; er unterscheidet sich, im Vorwalten methodischer Perspektiven, nicht von einem beliebigen, etwa außermenschlichen und natürlichen Gegenstand. Oder: er stellt sich letztlich erkenntnismäßig und handelnd zur Disposition wie alles andere, das Gegenstand für ihn ist, auch. Auf diese Weise wird die Verallgemeinerung des wissenschaftlichen Erfahrungsstils zum Problem, dann jedenfalls, wenn man an der Unvertauschbarkeit der Individualität als "Wesenseinsicht" und als "Umgangsnorm" festhält. Unter Voraussetzung dieser Einsicht und Norm, die durchaus nicht nur gesetzt, sondern aus innerer Selbsterfahrung begründet werden können, baut sich jenes Spannungsverhältnis auf, das wir - noch ziemlich plakativ verfahren - als Spannungsverhältnis von Subjektivismus und Objektivismus bezeichneten. Die Pole dieser Spannung werden auch in anderen Begriffspolaritäten gefaßt. So in den Polaritäten von "Individualismus und Kollektivismus", von "Ich und Man", von "Subjektivität und Intersubjektivität", von "Menschlichkeit und Sachlichkeit", "Einzelheit und Allgemeinheit". Aber es kommt nicht auf die Variation solcher Entgegensetzungen in verschiedenen Perspekti-

ven und mit unterschiedlichen Bewertungen an. Entscheidender ist die begriffliche Fassung der Gegensatzstruktur und ihre Begründung im thematischen Zusammenhang mit der Frage nach der Autorität positiver Wissenschaft. Die Anerkennung der Autorität verknüpfen wir im Falle der Wissenschaften mit dem, was wir die "Objektivität" ihrer Einstellung nennen. Den Rang, den wir der Autorität verbürgenden wissenschaftlichen Objektivität zumessen - und damit wenden wir uns einem Pol des Spannungsgefüges zu - können wir schon ablesen an dem vielfältigen Gebrauch der Wörter "objektiv" und "Objektivität". So gehört die Berufung auf Objektivität oder gar auf "wissenschaftliche" Objektivität einer Aussage bereits zu den stereotypen Bekräftigungsfiguren unseres allgemeinen Sprachgestus. Das zeigt sich in der Politik ebenso wie im geselligen Verkehr. Man ist zumeist sicher, seiner Rede oder seiner Äußerung Nachdruck zu verschaffen, wenn man sie als "objektiv" bezeichnen oder auf "objektiven Tatsachen beruhend" darstellen kann. Nur gelegentlich stellt sich die Empfindung ein, die vielberufene Objektivität, für die Wissenschaft Vorbild ist, diene nur zur rhetorischen Kaschierung einer Meinung. Indes, der Rang des Objektiven und der Objektivität bleibt davon unberührt, ebenso unberührt wie die Forderung, sich auf Tatsachen zu beziehen. Taucht dagegen, etwa in einem Gespräch, das dezidierte Bekenntnis auf, eine Tatsache sei nur als "subjektiv" zu verstehen und zu bewerten, so sind wir schnell bereit, darin nur eine vielleicht persönlich achtenswerte, aber in der Sache konsequenzlose Äußerung zu erblicken. Die Überlegenheit des Objektiven gegenüber dem "bloß Subjektiven" gilt als ausgemacht - als selbst objektiv und infolgedessen nicht mehr zu bezweifeln.

Jedoch, so einleuchtend dieses Stimmungsbild von Rang und Vorrang des Objektiven auf den ersten Blick sein mag, weil es uns in unserem mit der Öffentlichkeit geteilten Urteil bestätigt, - wir kommen nicht umhin, genauer zu fragen. Und wir fragen, zunächst ganz unbekümmert, wenn auch mit bohrender Neugier: Was ist dieses "Objektive", was meint das Wort von der "Objektivität", die wir mit den Wissenschaften verbinden und an ihnen bewundern? Wie sind "Objektives" und "Objektivität" gegeben oder zu gewinnen? Bedeutet Objektivität, wie wir vermuten, nur ein diszipliniertes, methodisches Absehen von uns selbst, die Ausschaltung alles dessen, was uns persönlich bewegt, umtreibt,

zu Urteilen und Abschätzungen in unserem Sinne drängt? Ist das Objektive das, was "an sich" bestehend übrig bleibt, wenn wir uns mit unseren Interessen ausschalten und nur noch empfindliches Wahrnehmungsorgan bleiben? Wäre Objektivität also das Ergebnis eines durchgehaltenen Selbstverzichts unter dem Eindruck von Sachen, denen an unserer Wahrnehmung nicht gelegen ist? Weder an unserer Wahrnehmung, noch an unserem interessierten Umgang? Die Vorstellung, Objektivität werde verbürgt durch interessenfreie Erkenntnis und interessenfreie Erkenntnis durch Rückzug des Menschen auf sich selbst durch seine Selbstreduzierung zum reinen "Erkenntnissubjekt", ist weit verbreitet. Es ist auch gar nicht zu bezweifeln, daß wir in unserer Alltagspraxis, in unserer gemeinschaftlichen Lebensführung auf bestimmte Formen des Selbstverzichts angewiesen sind, wollen wir sachlich miteinander umgehen oder eine bestimmte Sachlichkeit üben, die unsinnige Meinungskonflikte behebt oder gar nicht erst aufkommen läßt. Dennoch, es ist eine Sache, sich auf den Standard der Objektivität **p r a g m a - t i s c h** einzulassen und eine andere - gewichtigere, schwierigere - die grundsätzliche **B e r e c h t i g u n g** dieses Standards zu prüfen. Und zu dieser Prüfung werden wir in dem Augenblick genötigt, in dem wir das Von-uns-selbst-Absehen nicht nur als eine bewährte, konventionelle Verfahrensregel zur Förderung von Sachlichkeit pragmatisch akzeptieren, sondern darüber nachdenken wollen, ob unser Selbstrückzug in die Sachlichkeit uns die Sachen tatsächlich so zeigt, wie sie an ihnen selbst sind. Denn das unterstellen wir mehr oder weniger bewußt dem Gebot des Selbstverzichts zum Zwecke objektiver, also auch wissenschaftlicher Erkenntnis: daß wir dadurch den Sachen, wie sie "tatsächlich" sind, näher kommen. Verhält es sich aber so? Wissen wir objektiv mehr von den Sachen, je weniger wir uns als Subjekte ins Spiel bringen? Und ist Wissenschaft heute gerade dafür autoritatives Beispiel und institutionalisiertes Vorbild? Insbesondere die Naturwissenschaften, deren Exaktheitsideal immer noch das große Paradigma wissenschaftlicher Objektivität ist, gelten uns als Beispiele objektiver Weltauffassung, denen man auch im persönlichen und sozialen Lebensstil nacheifern sollte. Sieht sich die Naturwissenschaft jedoch selbst in einer solchen Vorbildrolle, die, ins Extreme gedacht, die Selbstobjektivierung zum Existenzfachmann nahelegt? Können wir uns auf sie berufen, wenn wir auf Objektivität beharren und damit meinen, den Sachen und Sachverhalten, wie sie von sich selbst her sind, gerecht zu werden?

Der erste Hinweis auf Heisenberg hat bereits Fragezeichen hinter die Anwendbarkeit der Naturwissenschaft als unbezweifelbares Objektivitätsideal für das Leben gesetzt. Vertiefen wir also die Rückfrage an Heisenberg, indem wir die von ihm angezeigte Fragwürdigkeit des Objektivitäts- und Exaktheitsideals der Physik, als dem Prototyp der Naturwissenschaften, weiterverfolgen. Heisenbergs Leitfrage zielt auf die Stellung der modernen Physik zur Natur selbst. Schon indem er im Titel von einem "Natur b i l d" der Physik spricht, läßt er vermuten, daß diese in irgendeiner Weise die Natur nur bildhaft und das heißt: "gebrochen" wiedergibt. Bilder sind bekanntlich nicht die Sache, die sie abbilden, sondern sie sind Anschauungen, Vorstellungsweisen v o n etwas. Am Zustandekommen von Bildern hat immer auch der Blick einen Anteil, der sie sieht und zwar selbst dann noch, wenn er nur sehen will, was i s t. Zwischen Bild und Sache gibt es also immer eine Differenz. Und wenn unsere ganze Welt nur aus Bildern bestünde, so läge darin doch die These, daß diese Bilder sich auf etwas beziehen, was selbst - in diesem Falle unerkant - n i c h t Bild ist: vielleicht die Idee, vielleicht das "Ding an sich". Jedenfalls das Wort vom "Natur b i l d der Physik" deutet bereits an; das Verhältnis der Physik zur Natur steht für Heisenberg von Anfang an in der D i f f e r e n z von Bild und Sache. Und die entscheidende (und uns mit Heisenberg interessierende) Frage ist, wie dieses Bild der Natur in der Wissenschaft von der Natur sich ändert und welche Konsequenzen das für das Ideal der Objektivität, verstanden als der Sache angemessenen Wissens, hat. Es könnte sein, daß unsere Erwartuⁿgen an mögliche Objektivität einer als äußerst exakt bekannten Wissenschaft viel zu hoch gespannt sind. Kann uns doch schon die Rede vom Bildcharakter der physikalischen Wissenschaften bedeuten, daß wir es bestenfalls mit einem exakten Bild, nicht aber ohne weiteres mit der Sache selbst - der Natur - in der Physik zu tun haben. Wenn es sich aber so verhalten sollte, dann müßten wir unsere Hoffnungen auf die mögliche Beispielhaftigkeit einer in unserem Allgemeinverständnis überaus exakten Wissenschaft im Hinblick auf Objektivität nicht nur einschränken. Wir müßten unser Objektivitätsideal vielleicht revidieren, und - das ist wenigstens zu vermuten - wir bekämen Schwierigkeiten mit unserer scheinbar soliden Trennung von Subjektivität und Objektivität, von Sachlichkeit und Meinungsindividualismus. Die Wissenschaft aber gewänne gerade dadurch Autorität, daß sie uns ihre Inanspruchnahme zur Unterstützung unserer Objektivitätsvorstellung verweigerte.

Ist das jedoch nicht zu weit vorgegriffen? Das ist zu prüfen. - Heisenberg bemüht sich zunächst um die geschichtlichen Wurzeln der neuzeitlichen Naturwissenschaft, die uns als überragendes Beispiel für Exaktheit und Objektivität gilt. Er setzt ein mit dem mittelalterlichen Naturbild, das die Natur als *Schöpfungsnatur* vorstellte, als ein Ganzes, dessen Einheit durch alle seine Dimensionen und Bereiche hindurch durch die Identität des Schöpferwillens selbst verbürgt ist. Dieses mittelalterliche Weltbild der Schöpfungsnatur prägte noch das Selbstverständnis Johannes Keplers (1571-1630), der als Kaiserlicher Mathematiker und Hofastronom die ersten beiden Gesetze der Planetenbewegung formulierte. Der Astronom Kepler dankt seinem Schöpfer für den Vorzug seines Talentes, den Menschen in mathematisch formulierbaren Bewegungen etwas von der Weisheit und der Harmonie des Schöpfungswerkes eindrücklich zeigen zu können. Der Naturwissenschaftler Kepler steht, folgt man dem Ausdruck seines dankbaren Selbstverständnisses, noch *in der Natur*, ist selbst, wie die Naturdinge auch, *Repräsentant* des übermenschlichen Gottwillens, dem unterschiedslos alles Seiende sein Sein zu verdanken hat. Die Bedeutung der Natur als Schöpfungsnatur auch für den *forschenden Geist*, änderte sich - nach Heisenbergs Darstellung - bereits mit Isaak Newton (1643-1727). Newtons wirkungsgeschichtlich weitreichende Leistungen liegen auf drei Gebieten: auf dem Gebiet der experimentellen Optik, auf dem Gebiet der theoretischen Mechanik und in der Erforschung der mathematischen Grundlagen der Naturwissenschaft; (1687 erschienen die *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*). Heisenberg erblickt den Einsatz einer entscheidenden Veränderung des Naturbildes bei Newton vor allem in der Isolierung von einzelnen Naturvorgängen zum Zwecke ihrer gesetzmäßigen Erklärung und mathematischen Beschreibung. Das bedeutet bereits eine *Vergegenständlichung* der Natur zu einer Vielfalt von Naturerscheinungen. Zugleich bedeutet der neue Zugriff eine doppelte Distanzierung der Natur: einmal von der Schöpfergöttheit und sodann vom Menschen, der aus der Rolle des Schöpfungsrepräsentanten heraustritt und - zumindest als Naturforscher - zum *Naturbetrachter* wird. Damit bauen sich allmählich die Voraussetzungen für das Objektivitätsideal des Naturwissenschaftlers auf. Dieses wird einmal bestimmt durch den methodischen Rückgriff auf die Erfahrung im Sinne von Beobachtung und Experiment - ein Experiment ist nichts anderes als eine gezielte und kontrollierte Variation von Erfahrungen

- und sodann durch ein mathematisches Instrumentarium zur Beschreibung von kovariierenden Zusammenhängen - z.B. von Planetenbewegungen. Aber mathematische Formulierung von Naturerfahrungen und experimentelle Beobachtung zur Überprüfung von Gesetzhypothesen als neue Formen gegenständlicher Naturzuwendung reichen noch nicht aus, um Erfolg und Siegeszug der neuen Naturwissenschaft zu erklären. Entscheidendes muß hinzutreten, und zwar eine technisch-apparative Ausrüstung von Erfahrungszugängen, die es immer umfänglicher erlaubt, Beobachtung und Experiment in Mikro- und Makrodimensionen der Natur auszudehnen. Technischer Erfindungsgeist und naturwissenschaftlicher Fortschritt bedingen und ermöglichen sich wechselseitig und gestatten schließlich die Ausweitung menschlicher Naturerfahrung bis in atomare und kosmische Erfahrungsbereiche. Aber welcher Art ist diese "Erfahrung". Man zögert, jedenfalls im Horizont vorwissenschaftlichen Erfahrungsverständnisses, das Wort "Erfahrung" mit kosmischen und atomaren Vorgängen in Verbindung zu bringen. Denn offenbar wird hier Erfahrung in einem Maße indirekt, also derart über vielfältige und komplizierte Apparaturen vermittelt, daß die Sinnfälligkeit, die wir gemeinhin mit dem Prozeß der Erfahrung verbinden, nicht mehr gegeben ist. Diesen Sachverhalt bezeichnen wir mit Redewendungen wie: "das geht über alle Vorstellung hinaus" oder auch: "das übersteigt unseren Horizont". Dennoch, jene Naturwissenschaft, die bei Newton und Galilei ihren Anfang hat, ist immer noch E r - f a h r u n g s wissenschaft, auch wenn das, was sie beschreibt, durchaus nicht mehr Natur im Modus unmittelbarer Gegebenheit ist. So hält auch Heisenberg an "erweiterten" Begriffen von Erfahrung und Natur fest. Die zentrale Anmerkung lautet: "die entscheidenden Grundbegriffe waren für die erweiterte Erfahrung noch die gleichen wie für die natürliche Erfahrung, die Natur erschien dem 19. Jahrhundert als ein gesetzmäßiger Ablauf in Raum und Zeit, bei dessen Beschreibung vom Menschen und seinem Eingriff in die Natur wenn nicht praktisch ("praktisch" im Sinne von "technisch"- E.S.), so doch grundsätzlich abgesehen werden kann." (a.a.O. S. 34) Gedacht wird hier vor allem an die "materialistische" oder besser "materiale" Atomtheorie. Für sie waren die atomaren Mikrostrukturen Anordnungen und Bewegungen stofflicher Letztbestandteile, in die sich die Natur einerseits auflöste, aus der sie aber andererseits immer wieder in raum-zeitlicher Gegenständlichkeit rekonstruiert werden konnte. Noch also, wenn auch nicht mehr direkt erfahrbar in sinnfälliger Erfahrung, gab es "Natur an sich", noch hatten Experiment und Beobachtung

gegenständliche und das heißt: objektive Adressaten, noch gab es einen Begriff von Körperlichkeit als objektiv-räumliche Ausdehnung und einen Begriff von Bewegungsabläufen als Veränderungen in der objektiven Zeit. Die Natur "s t a n d" gewissermaßen noch in ihren Grundbestandteilen und Grundbeziehungen. Noch konnte man das Objektivitätsideal an O b j e k t e binden, an raum-zeitliches und vom Menschen unabhängiges Gegebenes. Selbst die Auflösung des Atoms in noch kleinere Bestandteile der Materie, so legt Heisenberg dar, erschütterte nicht die objektivistische Vorstellung einer letztlich doch noch gegenständlichen Natur als dem Grundthema der Physik.

Jedoch, die objektivistische Selbstinterpretation physikalischer Wissenschaft mußte sich angesichts der Entwicklung moderner Atomphysik seit den ersten Dezennien des 20. Jahrhunderts grundlegend revidieren. (Wir können hier nur dem Fachmann folgen und nicht vom Boden theoretischer Physik her selbst argumentieren). In mehreren Aussagen charakterisiert Heisenberg den Vorgang der Revision objektivistischer Interpretation von Physik und Natur. Zum einen stellte sich heraus, "daß jene erhoffte objektive Realität der Elementarteilchen eine zu grobe Vereinfachung des wirklichen Sachverhalts darstellt und viel abstrakteren Vorstellungen weichen muß." (a.a.O. S.36) Zum anderen bedeutete das in der Konsequenz: Alle gegenständlichen Vorstellungsbilder, die wir uns von den elementarsten Gegebenheiten der Natur "machen", sind nichts anderes als u n s e r e Bilder und ohne jede Garantie, ja ohne jede Chance, so etwas wie das "an-sich" der Natur zu treffen. Und die Begründung lautet: "Bei den kleinsten Bausteinen der Materie... bewirkt jeder Beobachtungsvorgang eine grobe Störung." (a.a.O. S.36) - Was hat sich hier, im Rahmen des Fortgangs physikalischer Naturerforschung, ereignet? Ereignet hat sich offenbar die Zerstörung auch der letzten Bastionen unmittelbarer Erfahrungsgewißheit im Hinblick auf gegenständliche Gegebenheit einer Natur "an sich" für die physikalische Wissenschaft. Zumindest im Elementarbereich physikalischer Forschung trifft der Physiker nicht mehr auf Gegenständliches, auf das er seinen Beobachtungsvorgang beziehen kann und das von diesem abzulösen wäre. Vielmehr trifft er nur noch auf Reaktionen, die seine Experimente auslösen. Man muß allerdings hinzufügen: die "Störungen" können eigentlich als solche, gemäß Heisenbergs Darlegung,^{nur} vor der Folie eines erforschbaren Normalverhaltens (der Elementarteilchen) erkannt werden. Und so wäre die Fest-

stellung der "Störung", genau erwogen, bereits unzureichend - es sei denn, sie diene dazu, uns die Unvorstellbarkeit atomarer Forschungsgegenstände vor Augen zu führen. Jedenfalls, der Fortschritt physikalischer Mikro-Erforschung der Natur, so konnten wir versuchen mit eigenen Worten den von Heisenberg aufgezeigten Sachverhalt zu fassen, hat schließlich eine Revision des Naturbildes in der Weise erzwungen, daß der Physiker sich eingestehen muß, nicht mehr zu wissen, was die Natur ist, die er erforscht. Er vermag nur noch, schätzt er seine Forschungstätigkeit richtig ein, Reaktionen zu registrieren, die es ihm nicht erlauben, aus ihnen irgendetwas im Blick auf die "Natur selbst" zu erschließen. Die Verbindung von Mensch und Natur, auch in der Naturforschung (der Atomphysik), hat den Charakter eines permanenten Prozesses der **A u s e i n a n d e r s e t z u n g** im wörtlichen und übertragenen Sinne angenommen. Heisenberg: "Der Atomphysiker hat sich damit abfinden müssen, daß seine Wissenschaft nur ein Glied ist in der endlosen Kette der Auseinandersetzungen der Menschen mit der Natur, daß sie aber nicht einfach von der Natur 'an sich' sprechen kann."
(a.a.O. S. 37)

Blickt man zurück auf die von Heisenberg kurz skizzierte Geschichte physikalischer Naturforschung vom Anfang des 17. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, so zeigt sich eine breitstufige Entwicklung im Wandel des Naturbildes. Sie beginnt mit den Ausläufern mittelalterlicher Naturerfahrung, in der die Natur den Charakter der allumfassenden Schöpfungsnatur hatte. Natur war der göttliche Natur-Kosmos, das Werk der Gottheit, in dem diese selbst in ihrem vernünftigen Willen durchgängig in Erscheinung trat. Mit Galilei und Newton setzte ein Prozeß der Natur-Objektivierung ein. Natur galt immer weniger als göttlicher Natur-Kosmos, dem auch der Naturforscher zugehört und in den er sich mit seinen Forschungen harmonisch einfügt; vielmehr wurde Natur immer mehr zum Inbegriff von vorgegebenen Naturerscheinungen und ihrer gesetzlichen Zusammenhänge, die aus beobachtender Distanz zu beschreiben, zu erklären und in mathematischer Gesetzessprache zu formulieren sind. Methodisch kontrollierte Erfahrung, präzisierte Formsprache der Mathematik und die Erweiterung des menschlichen Erfahrungsfeldes durch technisch entwickelte Forschungsinstrumente führten zur Grundvorstellung einer objektiv gegebenen Natur, deren objektives Vorhandensein zugleich die Möglichkeit bot, die von Menschen formulierten Gesetzeshypo-

thesen auf ihre Stimmigkeit hin zu prüfen, und zwar grundsätzlich jederzeit. Eine - und die bislang entscheidende - dritte Phase der Naturbildentwicklung setzte ein mit der Physik der Elementarteilchen. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß die Methoden der Forschung sich nicht mehr nur als verlängerte, intensivierte und standardisierte Formen der Wahrnehmung von materialen Naturobjekten begreifen ließen, sondern als störende Eingriffe in die Natur aufgefaßt werden mußten. Natur wurde zur methodologisch definierten Natur, zum Naturbild, das eigentlich keinen "echten" Gegenstand mehr besaß, sondern nur einen unbekanntem "Reaktionsträger". Von der unmittelbaren Naturerfahrung her beurteilt, war damit der Rückzug der Natur als Gegenstand der Forschung für den Wissenschaftler perfekt. In äußerst formaler Beschreibung lassen sich die drei aufeinander folgenden Naturbilder physikalischer Wissenschaft als **z u n e h m e n d e A u f l ö s u n g d e r O b j e k t i v i t ä t d e r N a t u r f a s s e n**. Die Objektivität des mittelalterlichen Naturbildes bedeutete noch den Zusammenfall von "an-sich" und "für-sich", letztlich die Ununterschiedenheit von Objekt und Subjekt in der Einheit des göttlichen Schöpfungswerks. Objektivität im Rahmen vergegenständlichter Naturbildlichkeit bedeutete dann das Auseinandertreten des Ansichseins der Erscheinungen und des Fürsichseins erkennender Subjekte. Objektivität schließlich auf der Stufe **m o d e r n e r** Elementarphysik kann nur noch meinen: Einsicht in den Störungs- und Definitionscharakter physikalischer Erkenntnismethoden. Es ist eine Objektivität ohne gegenständlich-materiale Objekte, ein Prozeß der Auseinandersetzung, in dem der Mensch nur noch sich selbst begegnet. Insofern kann man sagen, diese Objektivität sei letztlich "subjektiv", zwar nicht im banalen Sinne des bloß singulären und subjektiven Meinens, wohl aber in dem Sinne, daß der Mensch als Forscher je schon in die Erscheinungen der Natur **v e r s t r i c k t** ist, über die er etwas ausmachen will. Der Grad der Objektivität unserer Naturkenntnis, so wäre daraus zu folgern, kann nur noch an der Selbstaufgeklärtheit unseres Forschungshandelns gemessen werden, an dem Maß, in dem es sich seine Beteiligung am Zustandekommen sogenannter objektiver Erscheinungen gegenwärtig hält. Wissenschaftliche Objektivität wird in der Tat zu einer Frage des methodischen Bewußtseins und seines Eingriffscharakters. Die Objekte selbst entziehen sich - auch mit dem Effekt, daß wir uns nicht mehr geradewegs an sie halten können.

Die Überlegungen Heisenbergs zur neueren Geschichte der Physik haben unsere alltäglichen Erwartungen an das Objektivitäts- und Exaktheitsideal der Wissenschaft wenn nicht erschüttert, so doch differenziert und wohl auch problematisiert. Hängen wir aber nicht dennoch, so müssen wir uns fragen, zumindest über weite Strecken unserer geläufigen Reklamation von Objektivität, faktisch an jenem Verständnis von Objektivität, das nach Heisenberg die Naturwissenschaft, insbesondere die Physik, zwar bis zum Ende des 19. und bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts durchaus erfolgreich bestimmte, das sich aber dann, unter dem Einfluß der Elementarteilchenphysik, grundlegend revidieren mußte? Und müßte unser Verständnis von Objektivität sich nicht gerade in den Zügen revidieren, die uns am Objektivitätsideal beeindrucken: in der Forderung nach Selbstdistanzierung, nach Nichteinmischung in den Erkenntnisprozeß, nach bedingungsloser Neutralität? Die Feststellung, daß die Einlösung dieser Forderungen unmöglich sei, jedenfalls in bestimmten Bereichen mikrophysikalischer Forschung, springt uns provozierend in die Augen. Wir sehen uns genötigt, uns auf den Gedanken einzulassen, daß unsere lieb gewordenen Unterscheidungen zwischen "Objekt" und "Subjekt", zwischen "objektiv" und "subjektiv", zwischen "Methode" und "Gegenstand" in einer Disziplin nicht mehr tragen, deren Exaktheit und Objektivität für uns beispielhaft war und immer noch ist. Unversehens stehen wir vor der Frage, ob unsere pragmatisch unterscheidende Rede von den "Subjekten" und "Objekten" überhaupt noch zulässig sein kann, ob wir uns hier noch mit Recht auf die Autorität der Wissenschaft beziehen können. Und wenn das nicht mehr möglich ist, gibt es dennoch vielleicht eine "praktische" Legitimation, der Objektivität und Objektbezogenheit vor-wissenschaftlicher Erfahrung zu vertrauen, da sie sich immerhin bewährt hat und augenscheinlich weiterhin bewährt? Können wir vielleicht davon ausgehen, daß Erkenntnisprobleme physikalischer Naturerkenntnis soweit außerhalb unserer konkreten Lebenspraxis liegen, daß sie diese gar nicht mehr berühren und für sie schließlich nicht relevant sind? Sind die sublimen Forschungsprozesse gleichsam zurückgekehrt in den Elfenbeinturm, aus den sie vor Zeiten auszogen, unser Natur- und Weltbild zu revolutionieren? - Das ist offensichtlich nicht der Fall. Auch wenn wir es vielleicht noch ablehnen können, die sich abzeichnende "A n t h r o p o z e n t r i k" physikalischer Forschungsmethodologie als erkenntnistheoretischen Wandel zur Kenntnis zu nehmen -

was wir unausweichlich zur Kenntnis nehmen müssen, sind die Konsequenzen, die sich aus der von Heisenberg und Bohr geteilten Feststellung ergeben, "daß wir nicht nur Zuschauer, sondern stets auch Mitspieler im Schauspiel des Lebens sind." (a.a.O.S.37) Der Mitspieler-Status gilt nämlich nicht nur für die physikalische Forschungsaktivität im Hinblick auf Natur, er gilt auch für den Einfluß unserer Aktivität auf Gestalten und Probleme u n s e r e r Lebensführung.

Die entscheidende Nahtstelle für die letztbeschriebene Verbindung von Naturwissenschaft und Leben ist die Technik. In unserem Mitgang mit Gedanken Heisenbergs haben wir sie bislang nur als E r k e n n t - n i s technik, als technische Armierung von Erfahrungsprozessen zum Zwecke der Erweiterung sinnlicher Wahrnehmungsausstattung des Menschen bedacht. Die Erkenntnisteknik ist jedoch nur e i n Aspekt der Verklammerung von wissenschaftlicher und p r o d u z i e r e n d e r Tätigkeit. Ein anderer Aspekt ist die A r b e i t s technik. Diesen Aspekt hebt Heisenberg hervor, wenn er mechanische Technik, Elektrotechnik und Atomtechnik - in gewisser Weise wie historische Äquivalente - auf den Wandel des Naturbildes in der physikalischen Wissenschaft bezieht. Insgesamt stehen diese Techniken in ihrer Aufeinanderfolge im Zeichen arbeitsmäßiger Indienstnahme von Naturkräften, die die Naturkräfte des Menschen bei weitem übersteigen. Zugleich aber bedeutet der historische Ablauf der Entwicklung dieser Techniken ein zunehmendes Abstraktwerden der in ihr beherrschten Naturenergien. Insofern steht die Entfaltung der Energietechniken in einer deutlichen Beziehung zu Elementen des Wandels in der physikalischen Wissenschaft selbst. Energietechniken sind eine Objektivation dieses Wandels.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

Zu den natürlichen Kräften wie Sonne, Wasser, Wind, aber auch zu den natürlichen Kräften der Tiere, die diejenigen der Menschen übertreffen, hatte und hat der Mensch noch ein anschauliches Verhältnis. Er kann sich an ihnen und sie an sich messen; er kann abschätzen, um wieviel mehr sie ihm überlegen oder zum Teil auch unterlegen sind. Und er hat über Jahrtausende mit Erfolg sich bemüht, diese Kräfte in seinen Dienst zu stellen, indem er Tiere domestizierte, Windmühlen baute, Wasserkraft über Schöpfwerke in mechanische Energie umsetzte. Und wo die Übermacht dieser Naturkräfte ihm als Gefahr drohte, hat er versucht, diese Gefahr zu bannen, durch Deiche wie durch schützende

Behausungen. Naturkräfte waren also der Erfahrung unmittelbar präsent, und sie sind es auch heute noch. Jedoch der Fortschritt der Energietechnik, der schließlich in Energiemaschinen - in der Dampfmaschine, im Verbrennungsmotor, im Elektromotor - stoffgebundene Energien zur Verfügung stellte, war bereits ein Schritt in die Unanschaulichkeit und in die Beherrschung von Naturenergien, die als solche nicht mehr unmittelbar einzusehen sind. Diese maschinelle Freisetzung und Beherrschung von Energien ermöglichte erst im präziseren Sinne das, was unter Energietechnik, das heißt: unter technischer Freisetzung, Potenzierung und Kanalisierung von Energien verstanden wird. Energie ist nicht mehr schlicht vorhanden, sondern sie wird in Kraft-Werken erwirkt, beschaffen produziert. Diese ausdrückliche Produktion von Energie stellte Energieformen zur Verfügung, deren Wirkung man zwar vielfach in technischen Apparaten beobachten kann, die sich aber an sich selbst nicht mehr unmittelbar sinnlich darstellen. Immer noch sind es Naturkräfte, die in Kraft-Werken freigesetzt, beherrscht und für den Ablauf gespeichert werden, aber wir können von diesen Energien nichts sehen als eben die Werke, in denen sie hergestellt werden, und als die Maschinen (Produktionsmaschinen, Informationsmaschinen, Steuerungsmaschinen), die mit ihnen arbeiten. Und das bedeutet - jedenfalls für diejenigen, die sich nicht als Experten auf Energietechnik verstehen -: diese Technik und mit ihr die Energiepotentiale, die sie entbindet, werden bei genauerem Bedenken irgendwie "unheimlich", zugleich abstrakt und in der Unabschätzbarkeit ihrer möglichen Wirkungen für den "Laien" bedrohlich. Die Verbindung von wissenschaftlich-technisch freigesetzter und beherrschter Energie mit der Unanschaulichkeit ihrer potentiellen Gewalt erzeugt das Bewußtsein einer letztlich doch nicht kontrollierbaren Gefahr und es ist sicherlich nicht verwegen, wenn man hier eine Parallele zieht zur magischen Furcht vor den entfesselten Naturkräften in vorwissenschaftlichen Kulturen. Die Abhängigkeit von den Experten, von ihren Entscheidungen, Prognosen und Techniken, die doch auch nur menschlichen Charakters sind, verstärkt überdies das Unbehagen oder gar die Furcht vor unberechenbaren Katastrophen - allerdings mit dem Unterschied zu früheren Zeiten, daß diese Katastrophen dann selbstverursacht sein würden. Die Tatsache, daß sich die gespaltenen ideologischen Lager mit ihren militärtechnisch verfügbaren Destruktionsenergien bedrohen und zugleich in Schach halten, daß beherrschte Energie nicht nur Wirtschafts- und Produktionskraft, sondern

auch faktisch unvorstellbare Zerstörungskraft darstellt, gibt letztlich der Sorge zusätzlich Nahrung, die Balance von Freisetzung und Beherrschung ehemals unbekannter und ungeahnter Naturenergien könnte eines schlechten Tages mit den Folgen der Vernichtung der Menschheit überhaupt außer Kraft gesetzt werden. Hier setzt verschärft jenes Problem ein, das Romano Guardini in derselben Vortragsreihe zum Thema "Die Künste im technischen Zeitalter", in der auch Heisenberg seine Gedanken zum "Naturbild der heutigen Physik" vortrug, mit den Worten formulierte: "Man scheint sich nicht viel Gedanken über die Tatsache zu machen, daß wir noch keine Ethik des Machtgebrauchs haben; noch viel weniger eine Erziehung zu dem Gebrauch, oder gar eine Tradition in ihm." (Die Situation des Menschen, a.a.O. S.20 f.) Guardini fehlt, wie er es ausdrückt, ein "Gewissensernst", der der "technischen Weltherrschaft" gemäß wäre, es fehlt ihm ein "Ethos des technischen Wagnisses". Konnte man das vor 30 Jahren vielleicht noch als bekannten Ausdruck traditioneller Zivilisationskritik von Intellektuellen bezeichnen und entschärfen, so gehört heute das Bewußtsein ethischer Ambivalenz expandierender technischer Macht durchaus zum Allgemeinverständnis unserer Situation. Die Frage ist nur, mit welcher Macht und mit welchen Mitteln eine Ethik des Machtgebrauchs zu institutionalisieren wäre, die mehr sein müßte als eine politische Kontrolle von Balance-Effekten. Denn die Aufbietung von Macht gegen Macht löst ja gerade nicht das Problem ethischer Orientierung technischen Machtgebrauchs. Sie bringt die ethische Thematik wiederum nur in neuen Machtansprüchen zum Verschwinden.

Es könnte der Eindruck entstehen, als wäre der Gedankengang von seiner Thematik, der Frage nach der Objektivität als wissenschaftlich geschütztem Standard der Lebenspraxis, abgewichen. Das ist nicht der Fall. Denn die Objektivation der Technik, die nichts anderes ist als ein konsequenter Ausdruck und Erfolg des veränderten wissenschaftlichen Objektivitätsideals der Naturwissenschaften, ist der Kernpunkt, auf den sich das kritische Interesse richten muß, wenn es zutrifft, daß wir es in der wissenschaftlichen Erforschung und Darstellung der Natur gar nicht mehr mit "ihr selbst" zu tun haben, sondern nur noch mit ihrer Reaktion auf unsere wissenschaftlichen und technischen Absichten. Das Objektive ist nicht mehr schlechthin das, was uns vorgegeben ist, sondern es ist - zumindest weitgehend - durchsetzt mit den Objektivatio-

n e n, den sachlichen Manifestationen unserer Zugriffe und Verfügungen. Wenn man so will: es hat sich eine "Zwischenwelt" von künstlichen Objekten zwischen uns und den "reinen" Naturobjekten aufgebaut, die zwar in bestimmten Maßen in jeder Kultur besteht, die aber in Industriekulturen ein Ausmaß angenommen hat, das es - nicht nur methodologisch - schwierig werden läßt, zwischen Naturobjekten und Kunstobjekten zu unterscheiden. Das Problem ist, wie wir uns zu unserer Welt von künstlichen Objekten selbst noch einmal "objektiv" verhalten können, wie es uns gelingen mag - in anderer Formulierung - die Objektivität der "Sekundär-Objekte" gleichsam in sachlicher Einstellung zu verstehen, ohne in eine Romantik nicht einlösbarer Vergangenheitsbeschwörungen oder in die Utopie praktisch folgenloser Zukunftsvisionen zu verfallen. Erst wenn man sich die Schwierigkeiten vor Augen geführt hat, die sich einer objektiven Einschätzung wissenschaftlich-technischer Lebenseinhausung, gemessen am a l l t ä g l i c h e n Objektivitätsideal in den Weg stellen, erst also wenn die Möglichkeiten dieses Ideals selbst zum Gegenstand der Besinnung geworden sind, gelangt man in eine angemessene Frage-Position, von der auch eine gedanklich zureichende Entfaltung der Frage nach einer E t h i k des wissenschaftlichen und technischen Wagnisses abhängt. So viel wissen wir bislang: Unsere handlichen Objektivitätsvorstellungen (objektiv ist das, was übrig bleibt, wenn ich von mir absehe) sind offenbar unzulänglich geworden. Und wir wissen auch: Wir können unsere Objektivitätsvorstellungen nicht einfach in eine wissenschaftliche und in eine Praktisch-Pragmatische teilen, und zwar deshalb nicht, weil es nicht mehr ^{eine} in sich geschlossene Eigenwelt von Wissenschaften und eine eigenständige vorwissenschaftliche Lebenswelt gibt. Solche Zwei-Welten-Lehre widerspricht entschieden dem Stil neuzeitlicher "Lebenstechnik". Es ist aber auch nicht damit getan, zu den natürlichen Objekten die künstlichen hinzuzunehmen oder die einen durch die anderen zu ersetzen und damit einen Begriff von Objektivität aufrecht zu halten, der sein Modell an den selbstgegebenen Naturobjekten fand.

Wir sprachen von den wissenschaftlich-technischen Objektivationen, die immer dichter unsere Lebenswelt wie eine "zweite Natur" besetzen. Die Frage ist nun, ob wir uns an diesen Objektivationen das "Wesen" von Wissenschaft und Technik deutlich machen können. Zunächst: Objektivationen sind Objekte eigener Art, solcher Art nämlich, daß sie nicht begriffen werden können unter Absehung von ihren Herstellern. Das ist

seit der geisteswissenschaftlichen Methoden-Diskussion hinlänglich bekannt. Und man könnte im Rückblick darauf, fordern, neuzeitliche Wissenschaft und Technik als Objekte hermeneutischer Betrachtung in den Blick zu nehmen, die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise also durch die geisteswissenschaftliche zu ergänzen oder gar zu ersetzen. Nur, es ist fraglich, ob man damit die gewünschte Verstehens- und Beurteilungssicherheit bewirkt, die auch Aussicht auf eine "Ethik des wissenschaftlich-technischen Machtgebrauchs" böte. Ein einzelnes handwerkliches Gebilde konnte und kann man noch verstehen. In ihm sind Autor und Absicht zu erkennen. Ein Krug bietet nur wenig Verstehensschwierigkeiten. Man weiß, wozu er genutzt werden kann, kennt vielfach die handwerklichen Verfahren, die zu seiner Entstehung geführt haben, ist vielleicht auch informiert über das Material, das zu seiner Herstellung verwendet wurde. Man hat zumindest eine Vorstellung, woher ein Krug kommt und wofür er gemacht ist. Es mag sein, daß die Krug-Technik unbekannt ist, doch es bedurfte nur geringer Mühen, sich durch **A u g e n s c h e i n** in diese Technik einweisen zu lassen. Der Krug ist nachkonstruierbare Objektivierung der Form- und Materialursache wie der Wirk- und Zielursache. Alles ist an ihm prinzipiell verstehbar: der Stoff, die Gestalt, der Zweck, die Handlung, die ihn herstellt. Ganz anders aber bei Produkten etwa der Energieproduktion modernen Zuschnitts. Denn was sind Stoff und Form der Atomenergie? Man kann sie nicht mehr stofflich erleben wie das bewegte Wasser oder wie die materialgespeicherten Energien von Kohle oder Öl. Die Grenzen der Anschaulichkeit sind hier längst überschritten, und man kann sich von ihnen nur noch eine künstliche, nämlich eine Modell-Anschauung konstruieren, von der man weiß, daß sie schon in dem Augenblick nicht mehr stimmt, in dem man sie für bare Münze nimmt. Das "Ding-Modell", das seit der Antike mit seiner vierfachen Verursachung operiert, erweist sich nicht mehr als kategorial zureichend - weder für die Gegenstände moderner Wissenschaften, noch für die Produkte der technischen Industrieproduktion. Und was als "Zweckursache" (causa finalis) oder als Wirkursache (causa efficiens) galt, also als Herstellungsziel und Handlungsvollzug, kann nur noch schwerlich an einem technischen Produkt wie der Kernenergie ausgemacht werden. Denn Intentionen und Verfahren sind an diesem "Produkt" nicht mehr so eindeutig voneinander zu trennen, wie es beim handwerklich produzierten Krug der Fall ist. Und es gibt daher Meinungen, die überhaupt in Zweifel ziehen, ob es angesichts der durchgängigen **P r o z e ß** struktur wissenschaftlich-

technischer Lebensproduktion überhaupt noch sinnvoll sei, zwischen Zielen und Mitteln, Absichten und Verfahren zu differenzieren - noch sinnvoll in Anbetracht der Erfahrung, daß alle technischen Produkte, sei es auf dem Gebiet der Arbeits-, der Informations- oder der Energietechnik, sich nur noch wie vorübergehend nützliche Abfallprodukte darstellen, und zwar wie Abfallprodukte aus immer stärker beschleunigten Prozessen szientifischer und technologischer Produktivität. Die Produktion, so kann man den Sachverhalt versuchsweise auf eine Formel bringen, hat die Produkte überholt. Und die Folge ist: das "Wesen" neuzeitlicher Technik läßt sich nicht mehr an einzelnen ihrer Produkte studieren, sondern nur noch an den Produktionsweisen, die sich in ihrer Dynamik ihrerseits einer Vergegenständlichung entziehen. So sehen wir uns schließlich veranlaßt, unsere eigene Feststellung von der "Zwischenwelt" der "Sekundär-Objekte" in der Weise zu modifizieren, daß wir eingestehen müssen, auch diese Zwischenwelt werde falsch gefaßt, wenn man sie wie eine zweite d i n g l i c h e Natur vorstellt. Richtiger ist festzuhalten: gerade im Bereich der Objektivationen des wissenschaftlich-technischen Geistes finden wir kaum noch Beständiges, sondern dieses lediglich als Markierung eines sich ständig überholenden Prozesses der P r o d u k t i o n v o n P r o d u k t i o n und nicht von Produkten, über deren Sinn und Zweck man vorab befindet.

Auf diesen dynamischen verselbständigten Grundzug neuzeitlicher Produktion spielt auch Heisenberg an, wenn er sagt, die Technik erscheine gelegentlich "fast nicht mehr als Produkt menschlicher Bemühung um die Ausweitung der materiellen Macht, sondern eher als ein b i o l o g i s c h e r V o r g a n g i m g r o ß e n (Sperrung vom Verfasser), bei dem die im menschlichen Organismus angelegten Strukturen in immer weiterem Maße auf die Umwelt des Menschen übertragen werden; ein biologischer Vorgang also, der eben als solcher der Kontrolle durch den Menschen entzogen ist; denn "der Mensch kann zwar tun, was er will, aber er kann nicht wollen, was er will.'" (S.39) Auch hier wird angesprochen, was einer Selbstentmächtigung des menschlichen Formwillens in industrieller Technik gleichkommt. Die Naturwüchsigkeit, mit der sich die Verfügungsgewalt über die Natur in "entfesselter Produktion" (E.Fink) vorstellt, läßt das steuernde Bewußtsein hinter sich. Die Technik selbst wird zu einem gigantischen Organismus, der die menschliche Naturorganisation vervielfältigt und potenziert. Technik im Verein mit Wissenschaft

erscheint als Fortsetzung der Biologie des Menschen mit anderen und überaus effektiven Mitteln. Zwar kann man noch, wie Heisenberg, von einem "Ziel" technologischer Eskalation sprechen - nämlich vom allgemeinen Ziel materieller Machterweiterung - , aber dieses Ziel ist nicht mehr dasjenige irgendeines bestimmten Willenssubjekts. Wenn hier überhaupt noch von einem Subjekt die Rede sein kann, dann offenbar nur noch vom "Gattungssubjekt", das aber, offensichtlich selbst blind, nicht über einen Willen verfügt.

Die Unkontrolliertheit menschlicher Machtausweitung über die Natur ist jedoch für Heisenberg nicht das letzte Wort in seinem Versuch, das Wesen neuzeitlicher Technik am Leitfaden des veränderten Naturverhältnisses zu interpretieren. Denn er sagt, Technik erscheine "fast" nicht mehr als bewußtes Produkt menschlicher Bemühung "um die Erweiterung materieller Macht." Dieses "fast nicht mehr" meldet einen Vorbehalt an, der zum entscheidenden Abschluß seines Gedankenganges überleitet. Heisenbergs Vorbehalt stützt sich auf das, was man als den *a m b i v a l e n t e n* Charakter der Technik bezeichnen kann. Ambivalenz meint hier: Technik kann beides sein - Fluch und Segen, Einhausung und Entfremdung. Das Argument für die Ambivalenz-These ist ein geschichtliches. Die Technik-Kritik sei nicht neu, und den nicht unberechtigten Befürchtungen zum Trotz habe sich "der Aufstieg des Menschengeschlechts ja doch durch die Entwicklung der Werkzeuge vollzogen", von denen der chinesische Weise Dschuang Dsi vor mehr als zweitausend Jahren warnte. Wenn also heute ein positiver Zusammenhang von Kultur und Technik nicht mehr eingesehen werde, so habe das vielfältige Gründe und sei nicht einfach der Technik zuzuschreiben. Deshalb müsse man, ehe man voreilig verurteile, die neue Situation analysieren.

Und diese neue Situation ist für Heisenberg vor allem dadurch gekennzeichnet, daß die K a t e g o r i e n, mit denen wir unsere Lage geschichtlich auslegen, nicht mehr stimmen. Zu diesen Kategorien gehören Begriffe wie "Subjekt", "Objekt", "Innenwelt", "Außenwelt", "Körper", "Seele", schließlich die Kategorie der gegenständlichen Natur selbst. Die Unstimmigkeit dieser Kategorien hat Heisenberg aus der Perspektive des Physikers nachgewiesen. Jedoch, so fragt man sich, bedeuten Zurechtrücken und Neuprofilierung dieser Kategorien schon ein verständiges Handeln in veränderter geschichtlicher Situation, die sich ja auch nach Heisenbergs Auffassung tiefgreifend von allen vorhergehenden unterscheidet? Was meint Heisenberg, wenn er nach zusammenfassender Feststellung, der Mensch begegne nur noch sich selbst und finde als Naturwissenschaftler letztlich keine Natur mehr, - wenn er also nach diesem Ergebnis seines kompetenten Nachdenkens sagt: "Unserer Zeit ist nun offenbar die Aufgabe gestellt, sich mit dieser neuen Situation (der Naturfremdheit und der Selbstbegegnung E.S.) in allen Bereichen des Lebens a b z u f i n d e n, und erst wenn das gelungen ist, kann die 'Sicherheit in den Regungen des Geistes', von denen der chinesische Weise spricht, von den Menschen wiedergefunden werden"? (S.42 f.)

Ist das ein Quiëtismus, ein wenig überzeugender Appell? Oder hat Heisenberg eine Vorstellung davon, wie das Sich-Abfinden, das mit einer neuen "Sicherheit des Geistes" verbunden sein soll, mehr als nur eine gewohnheitsmäßige Anpassung sein kann? Diese Vorstellung findet sich in der Tat. Man kann sie mit der Notwendigkeit der Entfaltung des "G r e n z - b e w u ß t s e i n s" beschreiben. Grenzbewußtsein richtet sich gegen den Fortschrittsglauben, und Heisenberg versucht nun - noch einmal am Beispiel der physikalischen Wissenschaft - einen Einblick in die Funktion des Grenzbewußtseins zu geben. Das heißt, er ist bestrebt, nicht einfach eine moralische Forderung aufzustellen, sondern Grenzbewußtsein als sachlich zwingende Notwendigkeit aufzuweisen. Er bezieht also wiederum nicht die Position des Moralisten, sondern diejenige des Physikers. Für den Physiker ist das Grenzbewußtsein zunächst ein innerdisziplinäres, ein methodisches Problem der Reichweite seines Forschungsinstrumentariums und seines Begriffsapparates. Es ist also ein Problem der wissenschaftlichen Wahrheit von Aussagen, die insgesamt als Antworten auf Forschungsfragen gesehen werden müssen. Nach Heisenberg ist es nun - im Zusammenhang mit der Frage nach dem disziplinären Grenzbewußtsein - wichtig festzustellen, daß alle Antworten, die in der exakten Naturwissenschaft

zur Lösung von Forschungsproblemen gegeben werden, zwar "endgültig" sind, jedoch endgültig im Hinblick auf einen bestimmten Erfahrungsbereich, der aus dem nicht durchweg gegenständlichen Gesamtbereich möglicher Natur- und Lebenserfahrung ausgegrenzt ist. Als Beispiel: die Mechanik Newtons habe etwa bestimmte Bewegungen von Körpern erklären und in mathematische Begriffe fassen können, aber der Erfahrungsbereich der Elektrizität sei dieser Mechanik verschlossen geblieben. Zu seiner Erschließung habe es eines neuen Begriffssystems bedurft. Die allgemeine Folgerung lautet: "Das Wort 'endgültig' bedeutet also im Zusammenhang der exakten Naturwissenschaft offenbar, daß es immer wieder in sich geschlossene, mathematisch darstellbare Systeme von Begriffen und Gesetzen gibt, die auf bestimmte Erfahrungsbereiche passen, in ihnen überall im Kosmos gelten und keiner Änderung oder Verbesserung fähig sind; daß aber natürlich nicht erwartet werden kann, daß diese Begriffe und Gesetze auch geeignet sein werden, später neue Erfahrungsbereiche darzustellen." (S.44) Es gibt also keine Begriffssysteme und Aussagen im Bereich der exakten Wissenschaften, die im alles umfassenden Sinne "endgültig" sein könnten. Immer handelt es sich nur um eingeschränkte Erfahrungsbereiche, in denen endgültige Erkenntnisse erzielt und in mathematische Formeln gebracht werden können. Exakte Wissenschaften sind immer nur Wissenschaften von begrenzten Erfahrungsfeldern. Sie stellen kein All-Verhältnis dar. Die feldmäßig begrenzte Endgültigkeit exakt-naturwissenschaftlicher Aussagen, so erläutert Heisenberg weiter, erlaube es auch nicht, 'Glaubensbekenntnisse', die für die Haltung im Leben verbindlich sein sollen, allein auf wissenschaftliche Erkenntnis zu begründen". (S.45) Und warum nicht? Offenbar deshalb nicht, weil sie weder den Gesamtbereich der Lebenserfahrung forschungsmäßig abdecken, noch - durch den Bewegungsstil des Erkenntnisfortgangs in neue Erfahrungsfelder - im u n g e s c h i c h t l i c h e n Sinne endgültig sind. Das aber würde bedeuten, Leben in der Umfänglichkeit seiner Erfahrungen ist immer über das hinaus, was Wissenschaft als begrenztes Problemfeld mit ihren jeweiligen Begriffs- und Formelsystemen erreichen kann. Die Inanspruchnahme von Wissenschaft zur Lebensführung überfordert diese. Der wissenschaftliche Glaube ist u n w i s s e n s c h a f t l i c h. Er ist weder Wissenschaft, noch Glaube. Und man denkt hier unwillkürlich an jene universalistischen Geschichtstheorien der Menschengattung, die nicht spekulativ, sondern "wissenschaftlich" sein wollen - das Beispiel: der wissenschaftliche Sozialismus -, und die, indem sie

"Wissenschaftlichkeit" reklamieren, ihre Grenzüberschreitung praktizieren, die, in den Augen Heisenbergs, sie mit aller Wissenschaft in Widerspruch bringt. So aber kann das Grenzbewußtsein der exakten Naturwissenschaft, jenes Bewußtsein, daß Wissenschaft immer nur partikulare, durch Begriffssysteme, methodische Prinzipien, erkenntnisteknische Bedingungen mitdefinierte Erfahrungsfelder ausleuchten kann, beispielhaft dazu dienen, hybride Erkenntnis- wie Willensansprüche einzudämmen. Allerdings nur dann, wenn man sich einmal klar gemacht hat und die Position teilt, daß Natur und Leben wissenschaftlich und als Ganzes letztlich unerschöpfbar sind. Es ist das Selbstbewußtsein des wissenschaftlichen Tuns, das Heisenberg als allgemeines Grenzbewußtsein ins Spiel bringen will. Davon erhofft er sich eine Korrektur des geheimen oder offenen Fortschrittsglaubens, der nicht zuletzt auch darin besteht, daß man wissenschaftliche Rationalität unbesehen und mithin unkritisch als universales Instrument für die Lebensführung in Anspruch nimmt. Aus der Blickbahn Heisenbergs kann das nur auf eine Ideologisierung der Forschung hinauslaufen.

4. Vorlesung

I

Unsere Frage nach der Rechtfertigung geläufiger Vorstellungen zum Thema "Objekt" und "Objektivität" hat zur Verunsicherung geführt. Wissenschaft, jedenfalls Naturwissenschaft, ist offensichtlich nicht mehr die "objektivste Weise" auf Objekte zuzugehen, gemäß eigenem Eingeständnis. Die geschichtliche Nachzeichnung der Paradigmenentwicklung in der Naturwissenschaft, insbesondere in der Physik der Elementarteilchen, zerstört den naiven Begriff von Objekten, indem sie diese in Reaktionen auflöst. Nicht länger mehr können wir ohne weiteres annehmen, Objekte seien das, was an sich und durch uns erfahrbar übrig bleibt, wenn wir uns aus dem Spiel lassen und uns in die Rolle des Betrachters oder des Erkenntnissubjekts zurückziehen. Das gilt zumindest im Bereich mikrophysikalischer Forschung. Weil aber die Auswirkungen dieser Forschung uns in unserem praktischen Leben nicht unberührt lassen, sondern in verschiedenen Techniken und in der neuzeitlichen Technik überhaupt sich im wörtlichen Sinne "machtvoll" bekunden, können wir weder die Forschungsergebnisse noch die Veränderungen, die sie im "Naturbild" bewirken, als wissenschaftliche Sonderprobleme außer acht lassen. Wir müssen wenigstens versuchen, einen zuverlässigen "Eindruck"

vom modernen naturwissenschaftlichen Selbstverständnis zu gewinnen. Die Auflösung unserer naiven Objekt-Sicherheit, die sich dort zeigt, ist ja nicht nur ein erkenntnistheoretisches und methodologisches Problem, sondern - wie wir uns zu zeigen bemühten - auch ein Problem der Technik und ihres Verständnisses. Der "liquidatorische" Grundzug betrifft also nicht bloß die Naturdinge, er reicht auch in die technischen Gebilde hinein. Auch diese tragen immer weniger den Charakter von in sich stabilen Sekundär-Objekten und immer mehr Züge einer endlosen Verwandlung, die in der Tat offenbar nicht mehr mit den Kategorien von "Subjekt" und "Objekt", "Autor" und "Objektivierung", "Produktion" und "Produkt" begriffen werden kann. Das Verschwinden des Objekts im Subjekt und des Subjekts im Objekt in wissenschaftlichen und technischen Funktions- und Reaktionszusammenhängen stellt vor bislang unbekannte Probleme, vor allem vor das Problem einer Neu-Orientierung, das Heisenberg so eindrucksvoll in seinem Bild vom kreisenden Schiff gezeichnet hat. Woran soll man sich orientieren, wenn man nur noch auf sich selbst trifft? An den Sternen "wie in alten Zeiten"? Heisenberg selbst meint, wir könnten zwar nicht über die Sterne verfügen, sie entziehen sich (noch?) der Ausweitung unserer materiellen Macht, wir können nicht bestimmen, ob sie sichtbar sind oder nicht, aber er setzt hinzu: "in unserer Zeit sind sie vielleicht nur noch selten zu sehen." (S. 46) Orientierung in einer nahezu sternenlosen Welt? Sternenlos auch im übertragenen Sinne des Fehlens von lebensleitenden Idealen? Man erinnert sich an Nietzsches Wort aus dem Zarathustra: "Man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können." (Zarathustras Vorrede, Kröner, S.13) - Der Physiker Heisenberg resigniert allerdings nicht, auch nicht, um in der Sprache seines Bildes zu sprechen, wenn Orientierungssterne in unserer Zeit nur noch selten zu sehen sind. Er setzt auf eine Erfahrung, die dem Nachdenklichen unter den Zeitgenossen nicht erspart bleibt: auf die Grenzerfahrung. Sie bedeutet einmal die Einsicht in die Selbstbegegnung des Menschen in neuzeitlicher Wissenschaft und Technik, und sie bedeutet ferner die aufkommende Erkenntnis, daß der Verbund von Wissenschaft und Technik zwar eine bestimmte, aber nicht die ausschließliche Weise menschlicher Ausbreitung in der Natur darstelle. "Der Raum, in dem der Mensch als geistiges Wesen sich entwickelt, hat mehr Dimensionen als nur die eine (nämlich die der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik E.S.), in der er sich in den letzten Jahrhunderten ausgebreitet hat." (S. 47) Aber was meint die Rede von den "mehreren Dimensionen"?

Heisenberg denkt hier offenbar auch an die Kunst, ohne sich genauer zu äußern, denn über Kunst zu sprechen, so sein Selbsteinwand, könne nicht mehr Sache des Naturwissenschaftlers sein. Wir folgen diesem Gedanken hier nicht weiter, sondern wenden uns dem Motiv der stabilisierenden Grenzerfahrung zu, von der sich Heisenberg einen ersten Orientierungsanhalt in der Selbstbegegnung des Menschen erhofft.

Methodologischer Einschub.

Wir haben uns an W. Heisenberg mit der Frage der wissenschaftlichen Verbindlichkeit unseres alltäglichen Objektivitätsideals gewandt. Die Alltagsvorstellung von Objektivität sieht in ihr eine Verpflichtung auf Sachlichkeit und setzt voraus, daß es so etwas wie "Sachen" und "Sachverhalte" gebe, nach denen sich der Wille zur Objektivität zu richten habe. Zumindest in der Physik der Elementarteilchen finden wir diese Vorstellung nicht mehr gestützt. Hier gibt es keine aufweisbaren Objekte mehr, an denen sich objektives Verhalten messen könne. Die Autorität der Naturwissenschaft versagt uns also ihre Unterstützung. Um so entscheidender und bedrängender wird aber nun die Frage, inwieweit die Feststellung der "objektlosen Objektivität" über die Naturwissenschaft hinaus selbst die Dignität einer "objektiven" Feststellung haben könne. Denn die Aussagen des Physikers Heisenberg, die über die Physik hinausreichen, nehmen doch offenbar für sich in Anspruch, nicht bloß subjektive Bemerkungen zu sein. Wären sie es, dann müßte schon ihre Äußerung sinnlos sein. Wir fragen also noch einmal: Welchen Status haben Aussagen über die Physik, die sich selbst nicht als physikalisch verstehen lassen, welchen Objektivitätsstatus haben Formulierungen, in denen Konsequenzen aus der Analyse des naturwissenschaftlichen Entwicklungsprozesses für unser Lebensverständnis gezogen werden? Sind sie nur "ganz persönliche" Meinungen, denen nicht mehr Gewicht zukommt, als es vielleicht das Ansehen der Person erlaubt? Offensichtlich wäre das ein voreiliger Schluß. Wir selbst haben ja nicht Heisenberg befragt, um seine unverbindliche Meinung zu hören und um sie der eigenen hinzuzufügen. Vielmehr haben wir seine Gedankengänge verfolgt in der unausgesprochenen aber gleichwohl mitlaufenden Überzeugung, in ihnen Informationen und Argumentationen zu entdecken, die uns helfen könnten, ein zutreffenderes Bild vom wissenschaftlich-technischen

Zeitalter zu gewinnen, als es uns "auf eigene Faust" möglich wäre. Doch was meint das Wort vom "zutreffenderen Bild"? Es soll "zutreffen", das heißt: es soll "stimmen". Können wir aber noch an die Möglichkeit eines stimmigen Bildes glauben, wenn uns die Selbstdarstellung exakter Wissenschaft das naive Vertrauen in die Möglichkeit von Objektivität in unseren Reden und Aussagen nimmt? Entsteht da nicht doch wieder eine naive Vorstellung von Objektivität? Solche "Selbstkritik" wäre voreilig. Die Verflüssigung der Objekte in Wissenschaft und Technik, die Auflösung der Vorstellung, man müsse sich, um objektiv zu sein, nach Objekten richten und könne daher, wenn das nicht mehr möglich sei, auch nicht objektiv sein, wäre eine Dogmatisierung, und zwar die Dogmatisierung eines Objektivitätsbegriffs, der zu seiner Ermöglichung Objektives voraussetzt.

Wir finden uns in ein Dilemma versetzt. Gemeint ist das Dilemma, den Satz über die Unmöglichkeit der Objektivität gleichwohl als "objektiv" zu akzeptieren oder ihn verwerfen zu müssen. Indes, wir entnehmen diesem Dilemma einen Hinweis. Wir entnehmen ihm den Hinweis, daß unsere alltägliche Norm des Objektiven mehrdeutig sein muß. Hier, an dieser Mehrdeutigkeit, gilt es anzusetzen, will man dem Dilemma beikommen. Die Mehrdeutigkeit unserer Norm des Objektiven besteht darin, daß "objektiv" mindestens zweierlei meinen kann: das R i c h t i g e und das W a h r e. Es ist jetzt nicht notwendig, die berühmte Pilatusfrage nach dem, was Wahrheit sei, zu beantworten. Es genügt hier, auf die Differenz aufmerksam zu werden, die zwischen dem Anspruch auf Wahrheit und dem Anspruch auf Richtigkeit besteht. Am Beispiel Heisenbergs erläutert: Dort, wo er als Fachmann der theoretischen Physik spricht, besteht unleugbar ein Anspruch auf Richtigkeit seiner Sätze. Wenn er aber, etwa mit der These, daß der Mensch sich heute nur noch selbst begegne, eine I n t e r p r e t a t i o n d e r B e d e u t u n g des wissenschaftlich-technischen Zuschnitts unseres Zeitalters gibt, so ist das der Versuch, in die Wahrheit der uns irritierenden Erscheinungen zu gelangen. Die Sätze, die in diesem Kontext formuliert werden, können nicht mit einem festliegenden Maß auf ihre Richtigkeit hin vermessen werden, wenn auch Richtiges in ihnen als Voraussetzung liegen muß. Diese Sätze sind zu verstehen als Bemühungen um w a h r e s, das heißt: s t i m m i g e s Verständnis der Wissenschaft und ihrer lebensmäßigen Konsequenzen selbst. Die angesprochene

Mehrdeutigkeit in der Norm der Objektivität im Sinne gängiger Rede liegt also in der Doppelheit eines zumeist unausgedachten Anspruchs - des Anspruchs auf Richtigkeit von Sätzen und des Anspruchs auf ihre Wahrheit. Aber wäre Wahrheit dann nicht *w e n i g e r* als Richtigkeit, sofern Richtigkeit immer an Maßstäben gemessen und in bestimmten Prüfungen "festgestellt" werden kann? Das ist zutreffend und unzutreffend zugleich. Zutreffend ist sicherlich die höhere "Gewißheit" richtiger Aussagen; unzutreffend wäre es aber, daraus die Konsequenz zu ziehen, Wahrheitsansprüche von interpretierten Bedeutungen könnten überhaupt nicht geprüft werden. Wenn nicht zumindest eine Prüfungsmöglichkeit bestünde, könnten wir uns dann überhaupt einer These wie derjenigen über die Anthropozentrik unserer Zivilisation als These, als herausfordernder Setzung zuwenden? Thesen hören wir durchaus unter Prüfungsvorbehalt, und zwar als Geltungsansprüche im Hinblick auf Wahrheit. Wir prüfen, ob wir ihnen zustimmen oder nicht zustimmen können. Mit anderen Worten: Wir bringen uns ins Spiel - abwägend, nachdenkend, nachvollziehend, das bedeutet: nicht nur als Beobachter, sondern als "Getroffene", deren Urteilskraft herausgefordert wird. Allerdings, unsere Urteilskraft ist nicht eine festliegende Norm, sondern der andauernde Versuch, in ein reflektierendes Selbst- und Weltverhältnis zu gelangen.

Halten wir zunächst nur fest: Es gehört mit zu unserem gedankenlosen Umgang mit *d e r* Norm der Objektivität, daß wir sie vielfach nur, selbst wenn wir sie eigens bedenken, an bestimmten Modellen exakter Wissenschaften ablesen. Es kann uns dabei nicht mehr deutlich werden, daß wir die Spannung von Richtigkeit und Wahrheit in *e i n e r* Vorstellung einebnen. Andererseits nehmen wir die Bedeutungsspannung dennoch unbewußt in Anspruch, wenn wir einem Wissenschaftler nicht nur in dem prüfend folgen, was er als *E x p e r t e* sagt, sondern wenn wir auch in dem - wiederum unbewußt prüfend -, seinen Rat suchen, was uns "in Wahrheit" angeht. Stünden wir selbst in unseren Überlegungen zur Frage nach der Wissenschaft *a l s* Autorität nur auf dem Boden der "Richtigkeit", es wäre uns gar nicht möglich gewesen, unsere Frage als *s i n n v o l l e* Frage, als Frage, über die man auch wahrhaft und nicht nur richtig argumentieren kann, zu stellen.

II

Noch einmal: der nachdenkliche Rückblick auf die Wissenschaftsgeschichte neuzeitlicher Wissenschaft und ihrer mehrfachen Verbundenheit mit der Technik endet für Heisenberg im Einblick in die *t h e m a - t i s c h e* und *h i s t o r i s c h e* Begrenztheit naturwissenschaftlicher Aussagen. Die Erkenntnis dieser Begrenztheit soll ein erster Schritt zur Selbstbeschränkung des menschlichen Verfügungswillens sein, der als moderner "Wille zur Macht" die Ausbreitung materieller Macht will und auch an sie glaubt. Doch was meint hier "G r e n z b e w u ß t s e i n"? Und inwiefern kann ein Grenzbewußtsein, das sich in einer wissenschaftlichen Disziplin auftut, als Grenzbewußtsein in die *a l l t ä g l i c h e* Lebenspraxis und ihre Orientierungsnöte umspringen? Inwiefern vermag innerwissenschaftliche Grenzerfahrung, die in der Reflexion auf die Reichweite von Methoden und Instrumenten beruht, *b e i s p i e l h a f t* werden für lebensmäßige Bescheidungen im Umgang mit Macht verheißenden Erwartungen an Wissenschaft und Technik? Oder aus einem anderen Blickwinkel gefragt: Wenn das naturwissenschaftliche Weltbild aufhört, ein "eigentlich naturwissenschaftliches" zu sein, wenn es also Natur in den Naturwissenschaften nicht mehr gibt, sondern nur noch einen abstrakten *R e a k t i o n s z u s a m m e n h a n g* von Experimenten und Reaktionen, was bedeutet dann diese "Naturerfahrung ohne Natur", von der Heisenberg konsequent als sich widerspiegelnde Erfahrung der Auseinandersetzung mit dem, was man *e h e m a l s* Natur nannte, interpretiert, für eine orientierende Grenzerfahrung? Kann man überhaupt noch auf eine orientierende Grenzerfahrung des Menschen hoffen, wenn die These gelten soll, der Mensch begegne nur noch sich selbst? Gibt es in universaler Selbstverstrickung noch einen *A n h a l t*, an den diese sich als solche erkennen kann? Wenn der Gedanke nicht sein logisches und erfahrungsmäßiges Recht verloren hat, der besagt, daß jedes Sich-selbst-wissen des Gegenhalts eines anderen bedarf, um möglich und wirklich zu sein - wo läge dann dieses "Andere", wenn der Mensch sich totalisiert und dabei die Welt verschüttet? Müßte man nicht argumentieren: Gesetzt, Heisenbergs Grundthese von der radikalen Selbstbegegnung modernen Menschentums habe nicht nur eine aphoristisch zugespitzte, sondern

auch eine allseits s a c h l i c h bewährbare Bedeutung, wie könnte das Selbst überhaupt noch als "Es-Selbst" begegnen, da es immer nur von seinen Spiegelungen und Objektivationen umgeben ist? Jede festgestellte Anthropozentrik - denn darum handelt es sich bei radikaler Selbstbegegnung - läßt sich nur in einem Horizont dingfest machen, i n dem der Mensch Zentrum ist, der aber nicht nur d u r c h den Menschen ist, was er ist. Auf welchem Wege kommt Heisenberg also zu seiner These von der Selbstbegegnung, von der radikalen Selbstbefangenheit und Selbstverfallenheit des Menschen? Offenbar ist sein Weg, den wir eindringlich verfolgten, der Vergleich der Änderungen des menschlichen Naturverhältnisses. So wäre auf die Frage nach dem "Gegenhalt" der Anthropozentrik, an dem diese sich als solche entdeckt, zu antworten: Es sei die f r ü h e r e Naturerfahrung, im Vergleich zu der die moderne Naturerfahrung in Wissenschaft und Technik sich als radikale Selbst-Ausbreitung des Menschen zu begreifen habe. Kann man aber diese Naturerfahrung aus "gegenständlich" und "vorgegenständlich" erfahrenen Epochen restituieren, um aus der Selbstverfallenheit des Menschen herauszugelangen? Verspricht die Rückkehr in das Vergangene den Ausweg? Gewiß, das meint auch Heisenberg nicht. Auch für ihn ist die Wissenschafts- und Technik-Geschichte, mithin die Lebensgeschichte neuzeitlichen Menschentums unumkehrbar. Er plädiert nicht für ein modernes Zurück-zur-Natur; er plädiert für die Wahrnehmung der Grenze, besser: des Begrenzten, für das die Wissenschaft der Physik selbst Beispiel sein soll. Aber wieder stellt sich die Frage: Wie kann der Mensch Grenzen erfahren, für den sich alles u n t e r s c h i e d s l o s vermenschlicht? Denkbar wären, sicherlich, Grenzen der Anthropozentrik, deren hemmungslose Überschreitung den Menschen selbst auslöscht. Aber wäre das überhaupt noch eine Grenze, an der man sich orientieren könnte - oder wäre es nicht nur die Vorwegnahme einer Endkatastrophe, bei der man nur noch vermuten kann, daß "danach" der Mensch ins Nichts falle? Und bedeutet die Orientierung an einer solchen Letztgrenze nicht die schlechteste aller denkbaren, weil sie schließlich als "Restwert" nur noch das Überleben - und nichts als das - begründen würde?

Aus der Mannigfaltigkeit sich aufdrängender Rückfragen an Heisenberg, die völlig falsch eingeschätzt würden, wollte man sie mit dem

Begriffsklischee der "Kritik" versehen, schält sich als Kernproblem heraus, ob sich der Mensch tatsächlich selbst begegnen könne, wenn er nur noch sich selbst begegnet? Ist denn dann überhaupt noch so etwas wie "Selbsterkenntnis" möglich? Und welche Grenzen sollten dann noch erfahrbar sein? Der Mensch im Anblick des Kosmos, in der Bewunderung der Schöpfung, in der Betrachtung der Natur, in der Auseinandersetzung mit den Gegenständen hat immer noch den Horizont des "Anderen", sei es der kosmischen Universalität, der Gottheit, der Idee, des unbedingt geltenden Gesetzes, des dinglichen Widerstandes. Hier hatte die Rede von den Grenzen einen ganz anderen Sinn als nur einen formal einschließenden und zugleich ausschließenden. Grenzen bedeuteten Grenzen zwischen "Seinsqualitäten", zwischen dem Seinsmächtigeren der Welt, der Gottheit, der Natur und dem Seinschwächeren des zeithaften Lebens. Grenzen qualifizieren und teilten nicht einfach nur ab. Sie waren Grenzen und Grenzübergänge, Ordnungen und Rangordnungen; sie waren Momente einer Weltgliederung, die selbst dieser Gliederung nicht unterstellt war. Grenzen waren sinnverbürgt und sinnverbürgend. Ihre Erfahrung hatte Verweisungscharakter. Heute läßt sich vergrößernd, aber nicht unzutreffend sagen, werden Grenzen zunehmend funktionalisiert, werden erfahren als räumliche und zeitliche Ordnungsschemata, die man konstruiert, setzt, die man als quantifizierende Instrumente zur Berechnung und Fixierung von bewegten oder unbewegten Sachen einsetzt. Das Grenzziehen ist in vielerlei Schattierung ganz an die Macht des subjektiven Geistes gefallen und in diesem verzweckt. Über Grenzen wird verfügt - und man fügt sich dieser Selbst-Verfügung - auch in der Hoffnung auf Klarheit und Objektivität. So aber zeigen Grenzen nichts mehr als den Grenzen bestimmenden Willen. Im Phänomen modernen Umgangs mit Grenzen wiederholt sich etwas vom Ablauf, den Heisenberg in der Geschichte neuzeitlicher Naturwissenschaft gezeigt hat: die Grenzen fallen mehr und mehr an den Menschen. Er selbst wird immer mehr - jedenfalls in seinem Selbstverständnis - auch zum "Herrn seiner Grenzen". Und wenn es denn richtig ist, daß mit der von Heisenberg selbst beschriebenen, an der Physik ablesbaren Entwicklung zur Anthropozentrik das Bewußtsein von unverfügbaren und gerade dadurch qualifizierenden Grenzen notwendig schwindet und zwar zugunsten eines instrumentalen Umgangs mit Grenzen

(ein Vorgang, der auf seine Weise wiederholt, was als Vordringen des Methodenaspekts gegenüber den "Sachen" beschrieben wird), muß dann nicht diese Veränderung des Grenzphänomens selbst mit in die Reklamation von "Grenzbewußtsein" einbezogen werden? Zumindest ist es angebracht, sich einmal auf den geschichtlichen Wandel des Grenzphänomens selbst nachdenklich einzulassen, und sei es auch nur mit dem Ziel, sich die Problematik vollkommen auszumalen, in die die notwendige Besinnung auf die Grenzen der Ausbreitung des materiellen Machtwillens führt. Und dann erscheint es nicht unangemessen, die Forderung nach Grenzbewußtsein, wie sie heute vielfach geteilt wird, noch einmal ganz anders zu lesen, nämlich als unverzichtbare Notwendigkeit, das Bewußtsein vom Wandel des Grenzphänomens selbst zu schärfen. Seine Veränderung in Richtung einer **f u n k t i o n a l e n V e r f l ü s s i g u n g** löst noch einmal die tiefe lebensmäßige Fragwürdigkeit aus, die dem Duktus der Selbstausbreitung des Menschen über alle ehemaligen qualifizierenden Grenzen hinaus anhaftet. Grenzerfahrung in einer Welt universell verflüssigter Grenzen? Auch hier, in den Grenzen, würde der Mensch nur noch sich selbst begegnen - noch mit der Chance der Selbsterkenntnis? Im **a l t e n** Sinne wohl kaum. Aber in welchem Sinne dann?

Unser betroffenes Rückfragen setzt an bei Heisenbergs zentraler These vom Selbstbegegnungscharakter modernen Menschentums und seiner Chance, durch Grenzerfahrung Orientierung gewinnen zu können. Es scheint uns zweifelhaft, daß der Mensch sich selbst begegnen könne, wenn er **n u r** noch sich selbst begegnet. Diese Zweifel sind nicht formallogischer (das am wenigsten), sondern auch existentieller Art. Zu keiner Zeit seiner Geschichte ist sich der Mensch so vielfältig begegnet wie in der Gegenwart, in der er seine Lebensszene durch und durch mit Technik besetzt und gestaltet hat. Aber ist das auch die Chance, sich mehr - im Sinne von: genauer, zuverlässiger - zu begegnen als zu allen anderen Zeiten? Wir stehen mit dieser zweifelnden Frage nicht alleine. Martin Heidegger nahm in einem Vortrag, den er seinerseits in der Reihe "Die Künste im technischen Zeitalter" 1953 in München hielt, an entscheidender Stelle auf Heisenberg Bezug. Er sagte, nach dem er selbst die Technik als eine bestimmte Weise des Wahrheitsgeschehens interpretiert und die Gefahr angezeigt hatte, daß der Mensch im technischen Bestellen der Dinge selbst zum "Bestand" werden könne: "Indessen spreizt sich ... der so bedrohte Mensch in

die Gestalt des Herrn der Erde auf. Dadurch macht sich der Anschein breit, alles was begegne, bestehe nur, insofern es ein Gemächte des Menschen sei. Dieser Anschein zeitigt einen letzten trügerischen Schein. Nach ihm sieht es so aus, als begegne der Mensch überall nur noch sich selbst. Heisenberg hat mit vollem Recht darauf hingewiesen, daß sich dem heutigen Menschen das Wirkliche so darstellen muß." (Die Frage nach der Technik, in: Vorträge und Aufsätze, S. 34 f.) Insofern teilt Heidegger die zentrale Feststellung Heisenbergs, der Mensch "spreizt" sich zum "Herrn der Erde" auf. Das bedeutet, er breitet sich aus, und zwar in einer anmaßlichen Einstellung. Deren Folge aber ist Blindheit - Blindheit vor allem gegenüber der Gefahr, in der er selbst schwebt, nämlich sich nur noch als "Bestand" begreifen zu können. (An anderer Stelle seines Vortrags verweist Heidegger auf Erscheinungen, die das technische Bestandsdenken als vorwaltenden menschlichen Selbstumgang konkret und deutlich anzeigen: auf die geläufige Rede vom "Menschenmaterial" und vom "Krankenmaterial". Das Gefährliche des Rückschlags technizistischer Welteinstellung auf den Menschen selbst, seine Selbstbegegnung als Selbstmaterialisierung im Sinne von Bestandsaufnahmen, wird also dem Menschen gar nicht bewußt. Im Gegenteil, er erfreut sich seiner Machtvollkommenheit, ohne zu bemerken, daß er und wie er ihr Opfer wird. Der Augenschein, der ihm in allem sein eigenes Bild zurückbringt, läßt ihn nicht gewahr werden, daß eben diese Selbstbespiegelung, die in neuzeitlicher Wissenschaft und Technik ihren Grund hat, eine äußerste Form der Selbstvergessenheit ist. Für Heidegger ist Heisenbergs These von der durchgängigen Selbstbegegnung des Menschen daher einerseits völlig zutreffend, andererseits aber trügerisch und sogar gefährlich. So setzt er den oben zitierten Gedanken fort mit den Worten: "Indessen begegnet heute der Mensch in Wahrheit gerade nirgends mehr sich selber, das heißt seinem Wesen." (a.a.O. S. 35) Heisenbergs These von der Selbstbegegnung modernen Menschentums ist also für Heidegger zugleich richtig und nicht richtig - oder besser formuliert: sie ist zugleich richtig und unwar. Richtig ist, daß der Mensch nur noch auf sich selbst trifft, daß sein Blick darauf fixiert ist, in allem, was er wissenschaftlich erkennt, technisch bewirkt, handelnd ins Werk setzt, sich selbst als dessen Ursprung wahrzunehmen. Richtig ist auch, daß das berechnende Begreifen der Dinge durch ein Interesse an ihrer Verein-

Zweiter Einschub: Die Fragwürdigkeit der Selbstbegegnung und pädagogische Relevanzen.

Heisenberg stellt fest, der Mensch begegne nur noch sich selbst. Wir fragten, ob der Mensch sich überhaupt noch selbst begegnen könne, wenn er nur noch sich selbst begegne. These und Frage scheinen in einem Widerspruch zu stehen: einerseits die Feststellung der Selbstbegegnung - der ausschließlichen Selbstbegegnung; andererseits der Zweifel an der Möglichkeit der Selbstbegegnung bei ausschließlicher Selbstbegegnung. Aber ist es in der Tat ein Widerspruch derart, daß die These Heisenbergs durch unsere Frage, die ja im Zweifel die Verneinung enthält, falsch werden würde - ein Widerspruch also, der entweder der These Heisenbergs oder der in der Rückfrage liegenden These recht gibt? Das ist erst noch zu prüfen. Sinnvollerweise setzt die Prüfung ein mit der Bestimmung dessen, was im einen oder im anderen Falle unter "Selbstbegegnung" verstanden wird. Bei Heisenberg, um mit seiner These zu beginnen, meint Selbstbegegnung, der Mensch treffe nicht mehr auf vom Menschen unbeeinflusste Natur, sondern - indem er sich ihr experimentierend und forschend zuwendet - auf das, was wir einen "Reaktionszusammenhang" nannten. Dieser Reaktionszusammenhang, sofern er als solcher erkannt ist, läßt eine einleuchtende und demonstrierbare Unterscheidung zwischen menschlichem Eingriff und "Natur an sich" nicht mehr zu. Was die Natur selbst ist, kann man gleichsam nur noch vermuten, aber nicht mehr "trennscharf" wissen, jedenfalls nicht als Physiker im Forschungsbereich der Elementarphysik. Daher auch Heisenbergs Folgerung, die Naturwissenschaft sei auf dem Wege zu einer Wissenschaft ohne Natur, also zu einer Wissenschaft, die in ihrem Titel als Gegenstand benennt, was sie de facto gar nicht mehr als Gegenstand besitzt. Vor dem Hintergrund dieser physikalischen Einsicht erfährt die These von der neuzeitlichen Selbstbegegnung eine erste Ausprägung derart, daß man sagen kann: der Mensch (als forschender Physiker) begegnet nur noch sich selbst, sofern er in seiner Forschung Reaktionen auf bestimmte Arten und Intentionen von Fragen bewirkt. Die These von der Selbstbegegnung hat hier also den Status einer wissenschaftstheoretischen Feststellung, die cum grano salis gelesen werden muß, weil selbstverständlich immer noch ein - wenn auch wesenhaft unbe-

kannter - "Reaktionspartner" notwendig vorausgesetzt werden muß. Dieser "Partner" spricht allerdings nicht von selbst über sich selbst - oder: d i e Natur spricht nicht die Sprache der Physik.

Selbstbegegnung hätten wir also einmal als Titel für die generelle Beschreibung der "erkenntnistheoretischen Lage" der Physik.

Da aber nun die Physik, wie wir alle wissen und erfahren, keine folgenlose Wissenschaft ist, sondern zu tiefgreifenden Umbrüchen in der technischen Gestaltung unserer Kulturwelt geführt hat, da sie es uns erlaubt hat, unseren Verfügungswillen global werden zu lassen, hat sie zu einer neuen Qualität der Kultur beigetragen, die vielfach beschrieben und in ihren Grundzügen jedem Bürger zumindest hochindustrialisierter Gesellschaften bekannt ist. Im Horizont der Erscheinungen einer technischen Kultur gewinnt der Satz von der ausschließlichen Selbstbegegnung des Menschen noch eine erweiterte Bedeutung. Er ist nicht mehr nur eine Anzeige über die erkenntnistheoretische Situation, in der sich der Physiker befindet, vielmehr wird jetzt eine weitgehend allgemeine menschliche Lage beschrieben: der "Weltaufenthalt" des Menschen unter Bedingungen der Industriekultur. Daß der Mensch nur noch sich selbst begegnet meint jetzt: er ist in seinem alltäglichen Leben derart umstellt und umzingelt von seinen eigenen Produkten und Produktionen, daß, wenn er sich umschaute, er kaum noch etwas entdeckt, was nicht die Färbung und Gestalt seines Willens und seiner Zwecke hat. Zur Kennzeichnung dieser Situation wird häufig das Wort von der Kultur als "zweiter Natur" herangezogen, die aber nicht mehr die "erste Natur" durchscheinen läßt, sondern sie mehr oder weniger ersetzt. Es wäre eine Ersatz-Natur, die in Wirklichkeit keine Natur mehr ist, sondern in die Natur entäußerte, sie dicht überlagernde, technisch verwirklichte "Menschheit". "Technische Vermenschlichung der Natur" könnte als kennzeichnendes Stichwort dienen. - Das Nur-noch-sich-selbst-Begegnen ist als Charakteristik unserer Zivilisationslage also die zweite und gesteigerte Bedeutung der Selbstbegegnung des Forschers in der Physik. Es handelt sich um eine zeitanalytische Feststellung. Aber in dieser Feststellung schwingt bei Heisenberg auch ein z e i t k r i t i s c h e r oder k u l t u r k r i t i s c h e r Unterton. Diesen kann man aus dem "nur noch" des Sich-selbst-Gegenüberstehens

heraus hören. Denn "nur noch" meint doch offensichtlich eine nicht wünschenswerte, zumindest eine problematische Einschränkung - wenn auch vielleicht nur im Vergleich zu "früheren Zeiten".

Dieses "nur noch" der Selbstbegegnung des Menschen in moderner Wissenschaft und Technik versuchten wir weiter zu denken. Wir fragten, was seine Einschränkung bedeuten könne. Fassen wir nun, und das mit einigem Recht, die Selbstbegegnung (Heisenberg spricht vom "Sich-selbst-Gegenüberstehen") als Bedingung und Form der S e l b s t e r k e n n t n i s, so stellt sich in der Tat die Frage, ob Selbsterkenntnis noch möglich sei, wenn der Mensch nur noch sich selbst gegenüberstehe. Um es noch einmal zu verdeutlichen: unsere Frage, ob sich der Mensch überhaupt noch selbst begegnen könne, wenn er nur noch sich selbst begegne, heißt also im "Klartext": Kann der Mensch sich noch selbst erkennen, wenn er sich nur noch selbst gegenübersteht? Wir haben das "nur noch" als Hinweis, als Anzeige der Problematik der Selbsterkenntnis unter Bedingungen "reiner" Selbstbegegnung gelesen und interpretiert, und zwar in der Meinung, dabei etwas von der Gefahr in den Begriff zu bekommen, die Heisenberg ganz offensichtlich mit seiner Selbstbegegnungsthese verbindet. Und wir sehen im Nur-noch-sich-selbst-Gegenüberstehen tatsächlich eine Gefahr, nämlich die Gefahr, daß wir damit um Chance und Notwendigkeit der Selbsterkenntnis gebracht werden. Zunächst zur Notwendigkeit. Selbsterkenntnis ist offensichtlich gerade dann angefordert, wenn Grenzbewußtsein im ethischen Sinne als Anhalt der Orientierung entwickelt werden soll. Das "Erkenne dich selbst" (GNOTHI SAUTON) des delphischen Orakels wird umso dringender, je mehr die Entgrenzung menschlicher Macht zur Selbstaufhebung des Menschentums überhaupt führen kann. Im Unterschied zum Sich-selbst-Wissen ist das Sich-selbst-Erkennen nicht nur eine einfache Kenntnisnahme seiner selbst als erfahrbare und erforschbare "Sache"; Selbsterkenntnis bedeutet vielmehr "Wissen, wie es um einen bestellt ist", Begründung des Tuns und Lassens, in fundamentaler Weise: Kenntnis der Endlichkeit und Bedingtheit menschlicher Existenz. Diese Andeutungen zur komplexen Bedeutung von Selbsterkenntnis müssen hier genügen, um deren Notwendigkeit anzuzeigen, sofern diese sich nicht von selbst versteht. - Wie aber steht es um die Chance der Selbsterkenntnis? Um ihre Chance, wenn

die zeitanalytische These vom Nur-noch-sich-selbst-Gegenüberstehen zutrifft? Offenbar nicht gut. Denn Selbsterkenntnis - wie angedeutet: etwas anderes als sich spiegelnde Selbstbetrachtung - bedarf eines Anderen, und zwar eines grundsätzlich Anderen, durch dessen Widerstand und Überlegenheit das Selbst erst zu seiner Selbsterkenntnis "gebracht" wird. Nur als Beispiel sei hier daran erinnert, wie etwa in christlicher Lehre das Selbst des Menschen sich in seiner Begrenztheit gegenüber der Übermächtigkeit der Gottheit zu erkennen genötigt ist oder wie in stoischen Vorstellungen Selbsterkenntnis unter dem Vorzeichen kosmisch und vernünftig gefaßter Natur menschliches Grenzbewußtsein Gelassenheit entfaltet. Aber auch im Neuhumanismus wurde die Persönlichkeit der Entwicklung, das heißt: die Entwicklung des Ich zu sich selbst an die Bedingung des Vorhandenseins einer äußeren Welt geknüpft. Eine weltlose Praxis der Selbsterkenntnis war undenkbar. In Rückwendung zu unserer Frage nach der Chance der Selbsterkenntnis unter Bedingungen des Nur-noch-sich-selbst-Begegnens: Diese ist sicher geringer, wenn nicht unmöglich, falls es durchgängig zutrifft, daß wir nur noch mit Spiegeln unserer selbst umgeben sind, die uns ins Unendliche hinein wiederholen, die uns aber nichts mehr von dem zeigen, was, wie Goethe einmal formulierte, "über" oder "unter" uns ist.

Von dorthier ergibt sich nun ein direkter Bezug unseres Problems zu bestimmten "Trends" in der Pädagogik. Auch hier müssen Hinweise genügen. Es gibt einen Trend, der teilweise im Gegenzug und teilweise in Übereinstimmung mit gesellschaftlich-reformerischen Tendenzen, "Selbsterfahrung" zum Zentrum pädagogischen Anliegens erheben möchte. Dieser Trend ist I n d i z und P r o b l e m zugleich. Als Indiz verweist er auf die spürbare Not der Vereinsamung und der zunehmenden Unfähigkeit, seine "eigenen" Probleme zu lösen - und das inmitten einer strukturellen Selbstbezogenheit, die auch in der Gestalt technischer "Daseinsfürsorge" wirksam ist. Das Programm der Selbsterfahrung ist unzweifelhaft ein Anzeichen dafür, daß die Frage nach dem Selbst, das man erfahrend gewinnen will, in eine existentiell gespürte Fraglichkeit geraten ist. Problematisch ist jedoch, ob eine Selbsterfahrung im Sinne einer Selbsterkenntnis des "Wesentlichen" im Menschen tatsächlich und originär möglich ist, wenn auch die Selbsterfahrungsgruppen unter der Not der

Gefahr stehen, daß sich der Mensch in ihnen auch nur noch selbst begegnet. Es geht in diesem Zusammenhang nicht um eine voreilige Abwertung der Praktiken und Intentionen der Selbsterfahrung - es geht nur um die Frage, ob eine Pädagogik der Selbsterkenntnis, die das Grenzbewußtsein des Menschen für sich selbst schärfen will, an einem Typus der Selbsterfahrung maßnehmen kann, der mit dem Schiff Heisenbergs zu vergleichen ist, das nur noch im Kreise fährt. Oder ist unwiderruflich die "Selbsterfahrung" die "geschichtlich wahrhafte" Ablösung und Auflösung der Selbsterkenntnis?

Bis zu dieser Frage reicht jedenfalls das insistierende Ausdenken der These vom vorwaltenden Selbstbegegnungscharakter neuzeitlichen Menschentums. Blenden wir noch einmal zum Ausgang zurück: Die Frage, ob der Mensch sich selbst noch begegnen könne, wenn er nur noch sich selbst begegne, ist die Frage nach der Möglichkeit von Selbsterkenntnis unter den Bedingungen der Zeitanalyse Heisenbergs. Die Frage formuliert immanent also keinen Widerspruch, sondern vertieft in weiterführender Auslegung das "Nur noch". Was gemäß diesem "Nur noch" ausfällt, versuchten wir an Beispielen zu erläutern und in seiner Konsequenz bis in die Pädagogik der Selbsterfahrung zumindest andeutungsweise zu verfolgen.

nahmung als verfügbarer Bestand zum durchgängigen Grundzug aller Erscheinungen - den Menschen einbegriffen - wird. Unwahr und in diesem Sinne gefährlich ist das Bewußtsein, dieses Richtige sei identisch mit der **w e s e n t l i c h e n** Wahrheit des Menschen. Das Gegenteil ist der Fall: Je mehr der Mensch sich wissenschaftlich und technisch in die Welt hinein transformiert und diese zum Bestand seiner Absichten werden läßt und je weniger er sich in seinem Tun auf das hin durchschaut, was sich durch ihn hindurch als "Geschick" verwirklicht, desto weniger weiß er auch von der "eigentlichen" Wahrheit des Vorgangs, der ihn bestimmt.

Heideggers Version der Heisenberg-These könnte also lauten: Weil der Mensch heute nur noch sich selbst begegnet, läuft er Gefahr, sich überhaupt nicht mehr zu begegnen. Selbstgewißheit und Selbstvergessenheit liegen dicht beieinander; die technische und wissenschaftliche Selbstobjektivierung, an deren geschichtlicher Notwendigkeit Heidegger keinen Zweifel aufkommen läßt, erleichtert nicht etwa das menschliche Selbstverständnis, sondern läßt es äußerst schwierig und zutiefst notwendig werden. Die wissenschaftliche und technische Entgrenzung des Menschen, die wir im rückfragenden Bezug zu Heisenberg als Problematisierung des eingeforderten Grenzbewußtseins aufzuzeigen suchten, findet in Heideggers These von der Gefahr der Selbstvergessenheit in der Radikalisierung wissenschaftlich-technischer Welt- und Selbstbegegnung eine Entsprechung. Wollen wir es jedoch nicht bei äußerlicher Berufung auf die "Autorität des Philosophen" belassen, müssen wir versuchen, der Begründung seiner These von der Gefahr der Selbstvergessenheit in der Universalität neuzeitlicher Selbstbegegnung nachzudenken. Als Ausgangspunkt bietet sich bei Heidegger seine Einschätzung der neuzeitlichen Wissenschaft aus dem Horizont der philosophischen Frage nach der Wahrheit an. - Wie also kommt es in Heideggers Blickbahn zur Gefahr der Selbstvergessenheit? Inwiefern hängt diese Gefahr mit der Entwicklung moderner Wissenschaft, ja mit der Entwicklung der Wissenschaft seit der Antike zusammen? In einem Vortrag zum Thema "Wissenschaft und Besinnung", der als Vorbereitung für den Beitrag "Die Frage nach der Technik" konzipiert und in einem kleinen Kreise gehalten wurde, sucht Heidegger das Eigentümliche neuzeitlicher Wissenschaft genauer zu bestimmen. Der gesamte Vortrag ist die Explikation einer einzigen Grundthese. Diese lautet:

"Die Wissenschaft ist die Theorie des Wirklichen." Diese These hat zunächst wenig Überraschendes, sie klingt volkstümlich, vielleicht sogar banal. Doch man darf sich von ihrem vertrauten Klang nicht irritieren lassen, wie denn überhaupt philosophisches Denken gebietet, das Selbstverständliche gerade nicht als selbstverständlich, sondern auf vertrackte Weise als schwer verständlich zu begreifen. - Und schwierig zu verstehen sind für Heidegger in der Tat die zwei Begriffe, von denen wir zumeist meinen, sie immer schon verstanden zu haben, wenn wir sie nur hören. Es sind die Begriffe "Theorie" und "Wirkliches". Erst deren zureichende Explikation kann die Grundthese von der Wissenschaft als "Theorie des Wirklichen" über alles scheinbar Verstandene hinaus aufhellen. Heideggers eigene Vorgehensweise hat eine gewisse Ähnlichkeit mit Heisenbergs paradigmatischer Rekonstruktion der Geschichte neuzeitlicher Naturwissenschaft in der Absicht, aus der Veränderung der Begriffssysteme, der Methoden und der mathematischen Darstellungsmittel das Besondere einer "Naturwissenschaft ohne Natur" kenntlich werden zu lassen. Auch Heidegger fragt in die Geschichte der Leitbegriffe seiner Grundthese zum Charakter der Wissenschaft zurück, aber nicht in historisch-konstatierender Absicht, sondern in der Überzeugung, daß Begriffsgeschichte Denkgeschichte sei. Begriffe, ihre Bedeutungen und Veränderungen werden also nicht als historische Gegenstände (im Sinne positiv-historischer etymologischer Forschung) aufgefaßt, vielmehr als Hinweise auf den verdeckten Grund unseres eigenen Denkens. Heidegger sucht also nicht "Definitionen", sondern er sucht das Gespräch mit jenen Denkern, denen wir die Herkunft unseres Denkens verdanken. "Dieses Gespräch wartet noch auf seinen Beginn". (S. 47) - Der erste Schritt im zeitübergreifenden und durch die Sache geführten Dialog wird angeleitet durch die Frage nach dem, was das "Wirkliche" sei, das gemäß der These über die Wissenschaft zum Gegenstand ihrer Theorie werde. In knapper Kennzeichnung ergibt sich folgende Wandlungs- und Bedeutungsgeschichte: Das im Substantiv "Wirklichkeit" enthaltene Verb "wirken" hat ursprünglich einen sehr weiten Bedeutungskreis. Es meint ein über menschliche Tätigkeit hinausgreifendes Tun, das sowohl THESIS als auch PHYSIS umschließt, das für menschliches Setzen in gleicher Weise gilt wie für das Walten der Natur. Wirken ist dann nicht ein Tun,

das notwendig einem Täter zugeschrieben werden muß, sondern es bezeichnet die Weise, wie überhaupt etwas zur Erscheinung kommt. Heidegger nennt in seiner eigenen philosophischen Kunstsprache dieses von Natur oder durch den Menschen erwirkte Erscheinen "anwesen". Der ursprüngliche Sinn von "wirken" als Erscheinen von etwas als etwas darf nun, nach Heidegger, nicht verwechselt werden mit dem, was wir unter "be-wirken" verstehen. Auch bei den Griechen, insbesondere bei Aristoteles, habe man "wirken" und "Wirklichkeit" ENERGEIA und ERGON nicht im Verhältnis von "Ursache" und "Wirkung" gesehen, sondern gleichsam als nicht-verursachtes Erscheinen und in dieser Weise als "anwesen" begriffen. Das änderte sich mit der römischen Denkweise. ERGON, das Werk, wird jetzt als E r g e b - n i s einer operatio interpretiert. Das Werk gewinnt die Gestalt des Bewirkten; die Wirklichkeit erscheint als das tathaft Erwirkte, als das "Tatsächliche", das eine Ursache-Wirkungsbeziehung darstellt. Der Wandel der "Wirklichkeit des Wirklichen", der für Heidegger weit mehr als nur von historisch-anekdotescher Bedeutung ist, sondern wie eine selbständige Geschichtsmacht in der Neuzeit heraufzieht, ist - allgemein beschrieben - ein Wandel des Erscheinens im Sinne von "Aufgehen von etwas", gewissermaßen ohne unser Zutun, zum Erscheinen im Sinne von etwas "durch uns in Erscheinung bringen", von erfolgreichem Bewirken, also Verursachen. So wird Wirklichkeit zur Gegenständlichkeit, zu etwas, das nur dadurch ist, daß es uns in einer Mannigfaltigkeit von theoretischer und praktischer Verursachung "entgegensteht". Die Wirklichkeit als Gegenstand ist das Korrelat unseres Erfolgs. "Das Wirkliche zeigt sich jetzt als Gegen-Stand" (S. 51) heißt: Wirklichkeit erscheint als Gemächte unseres erfolgreichen Werkens. Sie hat sich, im Vergleich zum antiken An-Denken, im neuzeitlichen Denken als das von sich her Offene zurückgezogen.

5. Vorlesung

Die Anthropologisierung der ursprünglichen Wirklichkeit zum Gegenstand des Menschen, denn es handelt sich in der Tat um eine "Vermenschlichung" des an sich Wirkenden und Wirklichen, findet nach Heidegger ihre Entsprechung in der Wandlungsgeschichte des T h e o -

r i e b e g r i f f s. Mehr noch, der Wandel des Theoriebegriffs und der Wandel des Wirklichkeitsbegriffs stehen in einem wechselseitigen denkgeschichtlichen Bedingungsverhältnis. THEORIA, abstammend vom Verb THEOREIN, meint in griechischer Zeit den Anblick - jedoch nicht als Produkt sinnlicher Wahrnehmung, sondern als EIDOS, also als "Wesensanblick", den uns die Dinge durch ihren sinnlichen Anblick hindurch vermitteln. Theorie ist also in diesem Wortgebrauch ganz und gar nicht etwas durch uns Konstruiertes, sondern Wesenserfahrung der Dinge, die - bei Platon - nur in dem Maße gelingt, indem sich der Mensch von allem Praktisch-Pragmatischen freimacht. Zur antiken Sache der Theorie gehört demnach die Selbstvergessenheit, besser: der Selbstverzicht, die Hingabe. Das formuliert Heidegger in dem Satz: "Die Theorie im alten und das heißt frühen, keineswegs veralteten Sinne ist das hütende Schauen der Wahrheit." (S.43) "Hütendes Schauen" ist die Weise, die Wirkliches an ihm selbst hervortreten läßt, also das Gegenteil zum "Eingriff". Doch der Bedeutungswandel des Theoriebegriffs steht im selben Zeichen wie derjenige des Wirklichkeitsbegriffs. Die lateinische Übersetzung, so legt Heidegger dar, ist in genauem Wortsinne "einschneidend", denn die Wiedergabe und Weitergabe von THEORIA durch "Contemplatio" bedeutet die Reduktion auf eine ausschnittshafte Wahrnehmung - allerdings noch mit dem Bewußtsein eines Unterschieds zwischen der vita activa und der vita contemplativa. Das deutsche Wort "Betrachtung" für Contemplatio scheint auf den ersten Blick das aus der griechischen Antike stammende Moment des Schauens im Sinne der vita contemplativa zu verstärken oder zumindest zu erhalten, und zwar bis in die Vorstellung hinein, nach der Wissenschaft grundsätzlich "contemplativ", also "rein" sein müsse. Dennoch, Heidegger beharrt darauf, daß, wenn man das ernst nehme, was das Wort "Betrachtung" sage, sich nur scheinbar der contemplative Grundzug von Theorie durchhalte. Denn Betrachtung, auf ihre Herkunft aus dem Lateinischen "tractare" zurückgeführt, verweise nicht auf Muße, sondern auf "Behandeln" und "Bearbeiten". Die Sinnkonsequenz daraus ist: "Demnach wäre die Theorie als Betrachtung das nachstellende und sicherstellende Bearbeiten des Wirklichen" (S.56) - und keineswegs mehr das "hütende Schauen". Das "traktierende" Moment der Betrachtung erfüllt sich schließlich, in neuzeitlicher Wissenschaft, im Berechnen, im Vorrang der Methode, in der Aufteilung der Theorie in die Theorien der Fachwissenschaften. - Heideggers denkgeschicht-

liche Rekonstruktion des Satzes, die "Wissenschaft" sei die "Theorie des Wirklichen" kommt in der Explikation der Bestimmungsmomente auf einen Wandlungszusammenhang, in dem sich der Titel Wirklichkeit vom "von sich her erscheinenden" auf das erfolgreich bewirkte Erscheinen hin bewegt, und in dem sich der Begriff (das Phänomen) Theorie über das Stadium der Contemplatio zur traktierenden, berechnenden und feststellenden Methodologie entwickelt, oder genauer: verändert. Es herrscht also ein Entsprechungszusammenhang zwischen THEORIA - CONTEMPLATIO - neuzeitliche Theorie als Methodologie und ERGON - opus - Objekt (Gegenstand). Mit der Feststellung dieser Parallelität ist der erste Schritt einer Bestimmung der neuzeitlichen Wissenschaft aus dem Horizont ihrer griechischen, über die Römer vermittelten und gebrochenen Herkunft getan. Aber damit ist das Verständnis neuzeitlicher Wissenschaft für Heidegger zwar vorbereitet, jedoch nicht eingeholt. Das Problem einer zureichenden Verständigung müßte sich an einem "unscheinbaren Sachverhalt" entfalten, den Heidegger als "Walten der Gegenständigkeit" bezeichnet. Was bedeutet "Gegenständigkeit"? Was meint Wirklichkeit als "Gegenständigkeit"? Zunächst: "Gegenständigkeit" bezeichnet den entscheidenden Grundzug der neuzeitlichen Wissenschaft. Aber was bedeutet dieser Grundzug, was "zeigt" er an? An den Wissenschaften selbst zeigt er an, daß sie es mit Gegenständen, mit Gegenstandsgebieten zu tun haben. Das ist nicht neu und mehrfach in den denkgeschichtlichen Nachzeichnungen ausgewiesen. Entscheidend wird indes für Heidegger, daß die philosophische Besinnung nicht bei dieser Feststellung stehen bleiben kann, daß sie nicht einstweilen die Akten über den Fall "moderne Wissenschaft" zu schließen vermag, wenn sie nur weiß, woher und mit welchen Wandlungen sich diese entwickelt hat. Sie muß sich gleichsam durch die Gegenständigkeit als denkgeschichtliche Tatsache hindurchfragen, indem sie den Blick darauf richtet, was sich h i n t e r dieser Gegenständigkeit, hinter dem Gegenstandshabitus der Wissenschaften v e r b i r g t.

Zunächst ist man überrascht. Was soll sich hinter der "Gegenständlichkeit" verbergen? Ist hier überhaupt mehr gesagt, als daß Wissenschaft ihre Themen in Form von Gegenständen denkt - also ein Gemeinplatz für denjenigen, der mit Wissenschaft auch nur etwas vertraut ist? Und wenn Heidegger Zutreffendes über Wissenschaft sagen will, muß er sie dann nicht selbst zum Gegenstand erheben, selbst also in Kategorien der "Gegenständlichkeit" denken? Hat seine Rekonstruktion der Geschichte von "Theorie" und "Wirklichkeit" mehr erbracht als eine Bestätigung dessen, was wir schon wußten, daß Wissenschaft nämlich "rechne", es mit Tatsachen zu tun habe, daß ihre Theorien bestimmte Formen erkenntnismäßiger Bearbeitung von Sachen seien, deren An-sich dahingestellt bleiben müsse? Und wenn wir an die von Heisenberg konstatierte Auflösung der Objekte in der Kern- und Feldphysik denken, die unseren alltäglichen Begriff von Objektivität nicht unberührt läßt, wie wir unter dem Eindruck der Komplexität und Dynamik der Technik feststellten, fällt Heidegger dann nicht sogar mit seinem analytischen Titel der "Gegenständlichkeit", der den durchgehenden Grundzug aller Wissenschaft bezeichnen soll, hinter Heisenberg zurück? Denn nach Heisenberg löst sich ja gerade die "Gegenständlichkeit" in den Naturwissenschaften auf. Aber anscheinend sind "Gegenständlichkeit" und "Gegenständigkeit" nicht dasselbe. Heidegger bezieht sich in seinem grundlegenden Aufsatz zum Verhältnis von Wissenschaft und Besinnung auch auf Heisenbergs Feststellung, daß sich die Subjekt-Objekt-Beziehung nicht mehr länger als Denkmodell halten lasse, wenn man "Subjekt" und "Objekt" noch als klassische Termini gebrauche. Dieser Bezug verhilft uns zur Erläuterung der "Gegenständlichkeit", in der sich nach Heidegger ein "unscheinbarer Sachverhalt" verbirgt. Sein Einwand lautet schlicht: Auch wenn es keine Gegenstände im Sinne von Objekten mehr gäbe und nur noch die reine Subjekt-Objekt-Beziehung, die wir als bloßen Reaktionszusammenhang bezeichneten, übrig bliebe, so sei damit der wissenschaftliche Grundzug der Gegenständlichkeit nicht hinfällig, im Gegenteil, "sie gelangt jetzt in ihre äußerste ... Herrschaft" (S. 68) im Sinne einer Vollendung des Bestandsdenkens. Wir entnehmen daraus: "Gegenständlichkeit" ist nicht dasselbe wie "Gegenständlichkeit". Das Zusammenstürzen von Subjekt und Objekt rationalisiert Gegenständlichkeit auf höchster Stufe der Wirklichkeitsberechnung. Indes, was ist denn das Entscheidende der "Gegenständlichkeit", wenn sie mehr sein soll als ein eigenwilliger Titel, der sein Recht auch dort noch behauptet, wo Wissenschaft Zweifel an der Erreichbarkeit irgendeines Gegenstandes anmeldet? Massiv gefragt: Kommen wir

mit Heidegger weiter in unserer Frage nach der Autorität von Wissenschaft als Welt- und Lebensorientierung, oder haben wir uns doch nur auf das Feld akademischer Streitereien um "Begriffsreichweiten" verirrt? Offenbar müssen wir Heidegger noch weiterhin befragen. - "Gegenständigkeit" im Falle der Physik ist die Weise, wie eine Wissenschaft sich Natur berechenbar vorstellt, insofern ist Gegenständigkeit ein b e s c h r e i b e n d e r Titel. Aber er ist für Heidegger mehr als das. Er ist nämlich auch eine G r e n z a n z e i g e, ein hinweisender Titel. Und worauf verweist er, im Beispiel der Physik? In Heideggers eigener Formulierung: "Das wissenschaftliche Vorstellen vermag das Wesen der Natur nie zu umstellen, weil die Gegenständigkeit der Natur zum Voraus nur e i n e Weise ist, in der die Natur sich herausstellt. Die Natur bleibt also für die Wissenschaft der Physik das Unumgängliche." (S. 62) In vertrautere Sprache gebracht heißt das: Die Naturwissenschaften setzen erstens die Natur voraus und sind zweitens nur eine bestimmte Weise, sie zur Erscheinung zu bringen. Aber Heidegger sagt noch mehr, wenn er von dem "Unumgänglichen" der Natur für die Physik spricht; er sagt, daß die unumgängliche Natur für die Naturwissenschaft n i c h t erreichbar sei und deshalb könne auch Naturwissenschaft nicht ausmachen, ob nicht die Natur dadurch, daß sie unter das Diktat der Gegenständigkeit gerate, sich in ihrer "Wesensfülle" entziehe. Damit erschließt Heidegger zumindest das Problem einer möglicherweise anderen, sogar überlegeneren Erscheinungsweise der Natur, als sie Naturwissenschaft in ihrer Festlegung auf Gegenständigkeit zuläßt. Zur Verdeutlichung seiner Gedanken von dem verbergenden Effekt gegenständig operierender Wissenschaft wird auf das (wissenschaftlich) Unzugängliche und (wissenschaftlich) Unumgängliche anderer Wissenschaften verwiesen. In der Psychiatrie sei das Unumgängliche die "Einheit des ganzen Menschen" (S.63), in der Historie sei es die "Geschichte", in der Philologie sei es die "Sprache". Kann aber dieses Unumgängliche - Natur, Mensch, Geschichte, Sprache - wenn man es einmal weiß, nicht selbst wieder Thema der Wissenschaft werden? Heidegger verneint das entschieden. Die Wissenschaften können sich selbst mit eigenen Mitteln nicht auf das hin durchsichtig werden, was ihnen, sie ermöglichend und sich ihnen entziehend, vorausliegt. Sie müßten das Vor-Urteil der Gegenständigkeit aufheben, aber dann wären sie keine Wissenschaften mehr. Wissenschaft ist also a l s Wissenschaft der Selbsterkenntnis im Hinblick auf das Unumgängliche

unfähig. Das ist beileibe kein Vorwurf, sondern - im Sinne Heideggers - nur eine Feststellung, die sich aus der Besinnung auf den Grenzcharakter der "Gegenständigkeit" ergibt. Weder das Erzählen der Wissenschaftsgeschichte noch die Grundlagendiskussion in den Wissenschaften seien vermögend, an das sie Ermöglichende heranzuführen. Also dann die Philosophie?

Hier wird man zögern müssen, wie auch Heidegger zögert. Denn es war ja schließlich die Philosophie selbst, die die Gestalt der neuzeitlichen Wissenschaft durch die Bestimmung der Wahrheit als Gewißheit oder durch die Dichotomie von Subjekt und Objekt heraufgeführt hat. Neuzeitliche Wissenschaft i s t nichts anderes als die Einlösung der Philosophiegeschichte, jedenfalls nach Heidegger. Wie also könnte irgendein Rückgang auf diese Geschichte das, was unzugänglich geworden ist, wieder "herstellen"? Sie könnte nur eine Wiederholung desselben Geschicks bedeuten, wenn denn überhaupt Geschichte und nicht bloß Historie lebendig nachgestellt werden kann. - Indes, wir finden uns gedrängt zu fragen, wie, auf welchem Wege wir uns dann dem in der "Gegenständigkeit" Verborgenen und sie zugleich Ermöglichenden - Natur, Geschichte, Mensch, Sprache - nähern könnten. Zugegeben, Heidegger ist in seinen Antworten auf diese Frage nicht sehr ergiebig. Aber er unternimmt den Versuch einer Anzeige der "Wegrichtung", die eingeschlagen werden müßte. Er verweist auf die "B e s i n n u n g". Aber was wäre das Eigentümliche einer Besinnung? Folgen wir Heidegger, so ist zunächst festzuhalten, was Besinnung n i c h t i s t. Sie ist nicht "Bewußtmachung", nicht die Praxis der Aneignung wissenschaftlichen Wissens, also auch nicht wissenschaftliche Erkenntnis, aber - und das interessiert hier besonders - sie sei auch nicht "Bildung". Daß Besinnung nicht gleichzusetzen ist mit Wissenschaft (auch nicht mit Wissenschaftstheorie) leuchtet im Gesamtkontext des Gedankengangs ein, ist also "immanent" verständlich. Schwieriger nachzuvollziehen ist schon die angedeutete Unterscheidung zwischen "Besinnung" und "Bewußtmachung". Heißt denn Sich-Besinnen nicht gerade Bewußtmachung? Meinen wir nicht, wenn wir jemanden auffordern, "sich etwas bewußt zu machen", er solle sich besinnen? Jedoch, sich e t - w a s bewußt machen, so wäre von Heidegger her zu argumentieren, bringt die Struktur der "Gegenständigkeit" ins Spiel, sofern "sich etwas vorstellen" - auch wenn das "Etwas" eine eigene Handlung ist -

auch eine Beziehung von Vorstellung und Gegenstand^{ist}. Gerade diese Beziehung aber soll in der "Besinnung" offenbar ausdrücklich gedacht und unterlaufen werden. Heidegger gibt als "positive" Bestimmung von Besinnung (auch hier vom sprachlichen Ursprung des Wortes her denkend): "Sich auf den Sinn einlassen, ist das Wesen der Besinnung." (S.68) Im Unterschied zur intentionalen Gebärde des Bewußt m a c h e n s tritt hier die h i n n e h m e n d e Einstellung hervor, das, was die Theorie im alten Sinne ausmacht: "das hütende Schauen der Wahrheit". (S.53) Offenbar handelt es sich um einen vor-methodologischen Zugang zu den Dingen, den Heidegger selbst in seinem Vortrag zu praktizieren sich bemüht. Wenn Besinnung jedoch eine vor-methodologische Weise des Denkens ist, dann wäre auch unsere Frage nach dem einzuschlagenden Weg, wenn es um die Erfahrung des Unumgänglichen von Natur, Menschen, Geschichte und Sprache geht, eigentlich schon falsch gestellt. Aber wäre sie nicht dennoch begründet? - Das dritte Moment, g e g e n das Heidegger "Besinnung" zu charakterisieren sucht, ist "Bildung". Warum jedoch sollte Besinnung nicht Bildung sein? Heideggers Verweigerung gegenüber einer solchen Gleichsetzung beruht auf der Interpretation von Bildung als Ausrichtung an einem Vorbild, dem Vorbildlichkeit aufgrund seiner sicheren Geltung zugesprochen wird. Bildung rekurriert auf unveränderliche Vernunftprinzipien und unterschlägt gleichsam das Moment der Geschichtlichkeit, das die Besinnung offen hält. Bildung wäre letztlich ein Zudecken der Fragwürdigkeit: "Das Zeitalter der Bildung geht zuende, nicht weil die Ungebildeten an die Herrschaft gelangen, sondern weil Zeichen eines Weltalters sichtbar werden, indem erst das Fragwürdige wieder die Tore zum Wesenhaften aller Dinge und Geschehnisse öffnet." (S.69) Besinnung also als "Gelassenheit zum Fragwürdigen" in Heideggers Denken etwas ganz anderes als "Bildung", in gewisser Weise ein Rücktritt von deren prinzipiellem Vernunftanspruch, der Versuch, die Vernunft auf das V e r n e h m e n zurückzunehmen und sich damit radikal in Frage stellen zu lassen.

Vom Standpunkt ergebnisorientierten Denkens betrachtet, ist Heideggers Nachdenken über "Wissenschaft und Besinnung" wenig erfolgreich. Es führt eher noch tiefer in das Dilemma hinein, als daß es seine Überwindung ermöglichte, und zwar in das Dilemma, das "Unumgängliche" denken zu können und zu müssen, ohne Aussicht auf den methodologischen

Brückenschlag eines gesicherten Zugangs. Das ruft selbstverständlich die Frage auf den Plan, ob nicht insgeheim doch - und zwar undurchsichtig - eine Methode verfolgt werde, die sich als solche entweder nicht zu erkennen gibt oder die letztlich nur darin besteht, die Etymologie zum Schicksal zu stilisieren. Es hat nicht an Versuchen gefehlt, Heideggers Denken als sprachliche Verrätselung von Selbstverständlichkeiten zu entlarven, seine Qualität, wenn es denn überhaupt eine solche sein sollte, in der Erfindung eines "Jargons" zu sehen, der mit "Eigentlichkeiten" und "Wesentlichkeiten" irrational jongliert und letztlich doch nichts anderes sei als eine philosophische Verbrämung bürgerlichen Denkens, das die Restbastionen des Bildungsbürgertums verteidige. Es wäre eine bestimmte Art von Alibi-Denken mit der fatalen Implikation, daß es die Ideologie, die es verteidige, nicht durchschaue. Solche Vorwürfe können hier nicht im einzelnen geprüft werden. Sie müßten den Gesamtkontext Heideggerschen Philosophierens berücksichtigen. Das ist jedoch in der Enge unserer speziellen Blickbahn gar nicht möglich. Wir haben uns zumindest davon überzeugen können daß Heidegger es sich nicht einfach macht in der Bemühung, dem Wesen neuzeitlicher Wissenschaft nachzudenken und daß er daher nicht leicht der Spezies von Kulturkritikern zuzuschlagen ist, für die sich aus dem Wissen^{um} vergangene Zeiten schon das negierende Verständnis der Gegenwart quasi automatisch ergibt. Seine Rekonstruktion der Geschichte - nicht der Historie - ist einzig der Versuch zu verstehen, was vorgeht, und zwar aus dem, was vorangegangen ist. Verstehenwollen ist aber etwas anderes als zügig beurteilen, kritisieren zu wollen. Und so ergibt sich denn aus Heideggers Bemühungen um eine "Zeitanalyse" kein Rezept dafür, wie man es "anstellen" könne, der empfundenen Bedrohung durch Wissenschaft und Technik durch Antizipation einer neuen geschichtlichen Gestalt "europäischen Menschentums" zu begegnen. Denn das ist es gerade, was Denken als Besinnung verbietet: die Vergegenständlichung der Geschichte unter Vorgabe einer Absicht, die ihr aufgezwungen wird. Der Mensch als "Herr der Geschichte" ist nur die Wiederholung des Herrentums, das sich in Wissenschaft und Technik zum Herrn der Erde "aufspreizt". Solche Wiederholung kann nicht in einem Denken liegen, das in der "Gegenständlichkeit" die Signatur der Zeit sieht. Es würde sich nur widersprechen, wollte es in sich selbst die Attitüde wiederholen, die ihm als fragwürdiger Kern wissenschaftlich-technischen Selbstverständnisses erscheint. Besinnung als "Gelassen-

heit zum Fragwürdigen" hat nur verstehende, nicht einmal aufklärende, also bewußtmachende Intentionen. Und dennoch ist diese Besinnung nicht ohne "Aussicht" der Wende. Denn das Sich-Besinnen auf die "Gegenständigkeit" meint ja ein zweifaches: die Aufdeckung des Stils von Wissenschaft und Technik u n d die Entdeckung dessen, wogegen Gegenständigkeit sich aufbaut, nämlich gegen das Unumgängliche und das Unzugängliche. Diese können niemals Gegenstände sein, nicht einmal Gegenstandsbezirke, und deshalb wird methodologisch abgerichtetes Denken verständlicherweise "ärgerlich" angesichts seiner eigenen, verspürten Unfähigkeit, in die Richtung des unzugänglichen Unumgänglichen weiterzukommen. Es hat nicht einmal die Möglichkeit, das Unumgängliche Heideggers als Voraussetzung im Sinne einer denknötwendigen Voraussetzung zu betrachten. Denn Geschichte, Mensch, Natur, Sprache sind nichts Vorausgesetztes. Sie ermöglichen zwar methodisches Denken, aber sie gehen in diesen nicht auf. Es fragt sich dann in der Tat, ob man dasjenige in sachlichen Aussagen einfangen könne, was seinerseits erst Aussagen ermöglicht. Wenn das aber unmöglich ist, sollte man dann nicht besser schweigen? Das ist eine Gretchenfrage - aber doch nur für denjenigen, der sinnvolles Sprechen als prädikatives Reden ü b e r etwas auffaßt und für den philosophierendes Denken sich in seiner Aussagestruktur nicht von den Wissenschaften unterscheidet. Damit gelangt man vor die Frage, ob und in welcher Weise die "Sprache der Besinnung" etwas anderes sein könne als das methodisch organisierte Sprechen des Bewußtmachens, der Wissenschaft oder auch der Bildung, so wie Heidegger sie versteht: als Nachbildung eines Vorbildes, das mit Gewißheit gilt.

Versuchen wir, diese Frage noch genauer aus der Perspektive unserer Anfrage zu Heideggers Analyse von Wissenschaft und Technik zu formulieren: Wenn auch für ihn die Welt der wissenschaftlichen und technischen Objektivierungen der Tendenz nach Verstellung und Selbstvergessenheit bedeutet, wenn auch für ihn Objektivität Zeichen und Problem unserer Zeit ist und wenn ferner Besinnung, wenn schon nicht als Methode, sondern als Weghinweis gelten kann, aus dem entstellenden Objektivismus herauszugelangen, wie könnte Besinnung dann "sprechen" ohne zu vergegenständlichen? Denn das wäre die einzige Alternative zum Schweigen: ein Sprechen, das nicht den Charakter von Aussagen ü b e r etwas hat. Jedes "Aussagen über..." setzt die Differenz von Aussagen und Aussagendem voraus und stünde damit im Zeichen der Gegen-

ständigkeit, die nach Heidegger nicht erreicht, was er das Unumgängliche nennt. Was also wäre eine Alternative zur Sprache der objektiven Aussagen? Um es noch einmal zu verdeutlichen: Wir sind deshalb an der Möglichkeit einer nicht-aussagenden Sprache so stark interessiert, weil einzig eine solche Sprache der Pädagogik Chance und Anhalt böte, dem Teufelskreis des Objektivismus zu entkommen und die Grenze der Gegenständigkeit zumindest teilweise in "Richtung auf" Geschichte, Mensch, Sprache, Natur zu überschreiten. - Für Heidegger gibt es offensichtlich eine solche nicht aussagende, aber deshalb noch keineswegs nichtssagende Sprache. Es wäre eine Sprache der "Entsprechung", die auf das Unumgängliche h ö r t, eine Sprache, in der das Entsprechen "im geeigneten Augenblick den Charakter des Fragens verliert und zum einfachen Sagen wird." (S. 70) Sicherlich ist damit zunächst nur ein neuer Titel ins Spiel gebracht. Und man wird selbstverständlich so lange an eine pure Wortspielerei glauben müssen, als der Unterschied von Sagen und Aussagen nicht sachhaltig einleuchtet. Wo also wäre ein Beispiel für das Sagen, das nicht weniger, sondern mehr sein soll als das disziplinierte Aussagen. Im alltäglichen Umgang mißtrauen wir jemandem, der nur etwas "so sagt". Das Sagen liegt für uns in der Nähe des Geredes, das sich nicht kontrolliert wie das Aussagen. Wie also könnte das bloße Sagen mehr sein als Aussagen?

Heidegger bleibt jedoch von diesen naheliegenden Einwänden unbeirrt, und zwar deshalb, weil sich für ihn mit dem einfachen Sagen nicht das Gerede, sondern der dichterische "Umgang" mit der Sprache verbindet. D i c h t u n g ist also das gesuchte Beispiel für ein Sprechen und für eine Sprache, die der Unerreichbarkeit von Naturgeschichte, Mensch und Sprache selbst entspricht, die etwas einfach sagen kann, ohne das, was sie sagt, gegenständlich zu verkürzen. Dichtung ist nicht Aussage - die Frage nach der "Aussage" der Dichtung wäre für Heidegger schon im Ansatz falsch gestellt -, vielmehr ist Dichtung (und wohl Kunst überhaupt) das Sich-Einlassen auf das, was die Gegenständigkeit zugleich verbirgt und anzeigt. Der Künstler ist mehr bei den Dingen als der Wissenschaftler und auch als der metaphysische Philosoph. Und insofern ist das Denken, das auf die Grenze der Aussagbarkeit stößt, auf Dichtung - auf die Kunst - verwiesen. Um das nur in einem bekannten Beispiel zu zeigen: Der philosophische Terminus "Wesen", dessen Verwendung der Existentialphilosophie den häufig gedankenlosen Vorwurf des "Ontologisierung" eingetragen hat, gewinnt für Heidegger

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

einen "sagbaren Sinn" in Johann Peter Hebels Kandern-Gedicht (Gespenst an der Kanderner Straße). Dort spricht Hebel von der "Weserei", das ist das Rathaus, in dem sich das Gemeindeleben versammelt und konzentriert. Diesem alten Wortgebrauch entnimmt Heidegger den Hinweis, daß Wesen nichts zu tun habe mit dem, was allem in gleicher Weise zukommt - Wesen als das Beständige, Ewige, die in sich bestehende Allgemeinheit (Quidditas)-, sondern tiefer und ursprünglicher gefragt sei Wesen ein Geschehen, ein "Währen" oder wie Goethe sagte ein "Fortgewähren", ein Fortgewähren über das der Mensch nicht verfügt. (Die Frage nach der Technik, S. 37 f.) - Wir entnehmen dem Hinweis nur; der Dichter ist offenbar für Heidegger vorzüglich derjenige, dem das "einfache Sagen" gelingt und der insofern, dem Denken helfend, durch die Gegenständigkeit hindurchhören kann. Er befindet sich gewissermaßen in der Nähe des "hütenden Schauens", er ist der "eigentliche Theoretiker", der die Wahrheit im glückenden Augenblick sagt und nicht aussagt. Ist Wissenschaft die "Theorie des Wirklichen", so wäre Dichtung die "Theorie des Unzugänglich-Unumgänglichen".

Zwischenüberlegungen.

6. Vorlesung

Blickt man zurück auf die zwangsläufig in äußerst verknappter Form wiedergegebenen Grundzüge neuzeitlicher Wissenschaft, wie sie im Denken Heideggers gedeutet werden, so zeichnet sich folgendes Bild: Neuzeitliche Wissenschaft ist die Erscheinung und Entfaltung eines geschichtlich tief angelegten Vorgangs, in dem sich Wahrheit in einer bestimmten Weise "herausstellt", nämlich als durch den Menschen betriebenes **V o r s t e l l e n** von etwas. Sich die Wahrheit vorstellen bedeutet: das Wahre zu **b e s t i m m e n** und nicht, es von sich selbst her zu **e r f a h r e n**. Was Wissenschaft in ihrem "Wesen" ausmacht, ist also ein rationales **M o d e l l** von Wahrheit, das der Mensch selbst modelliert hat - auch und gerade dort, wo er, metaphysisch denkend, sich als "Produzent" seines Wahrheitsentwurfs nicht durchschaut. Die einzelnen Charakterisierungen von Wissenschaft im "Herstellen", "Vorstellen", "Berechnen" verweisen also insgesamt zurück auf ein bestimmtes "Seinsverständnis", das heißt: auf eine durch die Geschichte des Denkens selbst favorisierte Weise, sich von dem, was ist, ein **B i l d** zu machen. Dieses abbildende Denken ist in seinen frühesten Anfängen schon "technisch",

es folgt einer technischen Interpretation von Wahrheit. Das hat Heidegger unmißverständlich in seinem "Brief über den Humanismus" an Jean Beaufret formuliert. Dort heißt es hinsichtlich der Anfänge einer technischen Interpretation des Denkens: "Deren Anfänge reichen bis zu Plato und Aristoteles zurück. Das Denken gilt dort als eine Techne, das Verfahren des Überlegens im Dienste des Tuns und Machens." (a.a.O. S.6) Fragt man verwundert zurück, inwiefern ausgerechnet das griechische Denken bei Platon und Aristoteles "technisch" sein soll, bei jenen Denkern also, welche uns die Überlieferung immer als diejenigen vorstellt, die im reinen, t h e o r e t i s c h e n Denken die höchste Vollendung menschlicher Vernunft gesehen haben, so ist Heideggers Antwort darauf, daß die Verkehrung des Denkens als reine Theorie schon i n n e r h a l b der "technischen" Auslegung des Denkens geschehen sei und als ein "reaktiver Versuch" gewertet werden müsse, "das Denken auch in seiner Eigenständigkeit gegenüber dem Tun und Handeln zu retten." (a.a.O. S.6) Das Interesse an reiner Theorie und deren Rechtfertigung wäre also bereits zu den Zeiten von Platon und Aristoteles in einer Verteidigungslage gewesen und hätte sich gerade deshalb in seiner Besonderheit behaupten müssen, weil seine Hochschätzung n i c h t mehr selbstverständlich war, sondern bezweifelt wurde. Und wenn wir heute beklagen, philosophisches Denken könne sich nur noch rechtfertigen, wenn es sich selbst in Konkurrenz zur Pragmatik der Wissenschaften legitimiere, also zur Wissenschaftstheorie werde, so wäre das nur eine späte Variante der apologetischen Situation, in der sich Philosophie schon in ihren großen theoretischen Anfängen befand. Dann aber; das wäre zumindest eine Konsequenz, stünden alle Versuche durch wissenschaftstheoretische Distinktionen das technische Erkenntnisinteresse zu überholen, von Anfang an selbst im Bannkreis der technischen Interpretation des Denkens, ohne ihn durchbrechen zu können." - Aber halten wir uns vorerst noch an das Vorhaben eines sammelnden Rückblicks: Die zentrale Kategorie, die Heidegger in seiner situationsanalytischen Absicht und in seinem Vortrag zum Thema "Wissenschaft und Besinnung" ins Spiel bringt, ist die Kategorie der "Gegenständigkeit". Gegenständigkeit, so sahen wir, bedeutet mehr als die Beschreibung des Sachverhalts, daß wissenschaftliche Verfahren sich auf Gegenstände beziehe und, gemäß langläufiger Vorstellung, die Methode sich nach dem Gegenstand zu richten habe. Denn Gegenständigkeit meint eine bestimmte Weise des wissen-

schaftlichen Seins-, Wahrheits- und Weltentwurfs, der Erscheinungen etwa im "Bereich" der Natur oder im Bereich der Geschichte überhaupt nur als Gegenstände (Objekte) zuläßt. Ist Gegenständlichkeit die Grundcharakteristik von Sachen im Hinblick auf Wissenschaft, so ist Gegenständigkeit der Versuch, gleichsam h i n t e r diese "Gegenständlichkeit" zu kommen. Deshalb sagten wir, Gegenständigkeit sei nicht nur eine b e s c h r e i b e n d e Kategorie, sondern auch eine "kategoriale" G r e n z a n z e i g e. Und damit wurde es für uns "interessant". Einmal nämlich, weil wir uns selbst darum bemüht hatten, durch Differenzierung des von Heisenberg eingeforderten und an der Physik verdeutlichten Grenzbewußtseins die Frage nach dem Phänomen der Grenze und seinem geschichtlichen Wandel aufzuwerfen. Sodann aber auch, weil sich in unserer Frage nach Wissenschaft als Autorität die Überzeugung verdichtet, daß Wissenschaft nicht das letzte Wort im Rahmen uns möglicher Welterfahrung sein könne - insbesondere nicht angesichts der "Tatsache", wie Wissenschaft, zumindest bei Heisenberg, ihre eigenen Grenzen zu reflektieren sich bemüht. Der D o p p e l - s i n n von "Gegenständigkeit" als beschreibender und grenzanzeigender Kategorie "verspricht" offenbar einen Ausblick auf das, was j e n s e i t s der Grenzen gegenständlicher Wissenschaft liegt. Doch wird uns ein solcher Blick eröffnet? Gelingt mit Heidegger ein Schritt über Wissenschaft als "Theorie des Wirklichen" hinaus in eine Wirklichkeit, die nicht nur eine durch uns erwirkte, erschlossene, berechnete, vermessene und insofern in den "Bestand" gebrachte ist? Offensichtlich sind solche Fragen nicht einfach mit "Ja" oder "Nein" zu beantworten. Möglicherweise sind unsere Erwartungen a n Heidegger und f ü r ihn schon deshalb fragwürdig, weil die Bereiche der Wissenschaften und eines v o r - g e g e n s t ä n d l i c h e n Denkens, um das er sich bemüht, nicht nebeneinander liegen wie Länder auf einer Landkarte, deren Grenzen durch Linien symbolisiert werden. Fragen nach Überschreitung von Grenzen setzen zumeist eine einheitliche Ebene voraus, setzen voraus, daß etwas a n e i n a n d e r grenzt. Wie aber grenzen Wissenschaft und das unzugängliche Unumgängliche "aneinander"? Doch nicht so wie ein Gegenstand an einen anderen im Raume. Wir sagten, das unzugängliche Unumgängliche liege den Gegenständen der Wissenschaften voraus. Kann aber dieses Vorausliegen als ein Angrenzen beschrieben werden? Von dieser Vorstellung müssen wir uns lösen, zumindest, wenn wir, wenn auch nur vorläufig, Heidegger folgen

wollen. Der Durchstieg durch die Gegenständigkeit bedeutet die Eröffnung einer anderen, fundamentaleren "Dimension". Und selbst das Wort Dimension ist hier noch ein Verlegenheitsbegriff, denn letztlich sind Dimensionen auch nur "Durchmessungen", kategoriale Erschließungen wie die Raum-Zeit-Dimension und insofern "subjektiv", allerdings nicht im Sinne von "individuell". Man spürt in solchen sprachlichen Verlegenheiten und Verlegenheiten des zureichenden Vorstellens, daß es in der Tat außerordentlich schwierig ist, Heidegger zu folgen. Nicht jedoch, weil er sich einer esoterischen Manier des Sprechens befleißigte, sondern weil wir allen vertrauten Boden unter den Füßen verlieren, wenn wir uns auf sein Wort von der "Gegenständigkeit" einlassen und es nicht nur als beschreibende Kategorie von Wissenschaft hören. Aber warum dieses Gefühl der Bodenlosigkeit? Nicht zuletzt deshalb, weil wir in unseren Sprach- und Denkgewohnheiten so sehr darauf eingeschworen sind, in Gegenständen und Eigenschaften sowie in den Beziehungen von Gegenständen und Eigenschaften zu denken. Wir sind selbst in gewisser Hinsicht O p f e r der gelernten Grammatik. Und das, was Heidegger von sich und seiner Interpretation fordert, i s t nichts Geringeres als die Bemühung, g e g e n die Sprache und die damit verbundene W e l t s i c h t "anzudenken". Etwas denken zu sollen, was man eigentlich gar nicht auf dem natürlichen Sprachboden denken kann, in diese schwer erträgliche A p o r i e, so hat es den Anschein, wird man durch Heidegger verstrickt, will man das nachvollziehen, was er in seiner Explikation der Gegenständigkeit anzeigen möchte. Der Weg über die Grenzen der Wissenschaften hinaus erweist sich am Ende als ein Weg, der in einem Sturz endet - in einem Sturz aus den Denk- und Sprachmustern, die keineswegs nur Sichtweisen und Methoden positiver Wissenschaften vorprägen, sondern auf denen die ganze Sicherheit unserer lebensmäßigen Erfahrungen aufruht. Wir können zwar sagen, ein Denken wie dasjenige Heideggers, bringe uns zu einer vor-gegenständlichen Denkweise. Aber wir haben wohl in seinem Sinne noch kaum etwas begriffen, wenn wir es lexikalisch bei dieser Bezeichnung bewenden lassen und wenn wir uns dem Abenteuer verweigern, die eigenen Sprach- und Denkformen nahezu restlos außer Kraft zu setzen, um wenigstens die Situation zu verstehen, in der sich Heidegger schließlich genötigt sah, einen Zusammenhang von D i c h - t u n g und D e n k e n als "Besinnung" zu praktizieren, gewissermaßen als einzigen Ausweg aus der technischen Interpretation der

Wahrheit zu suchen, die alles Aussagenwollen immer schon im Griff hat.

Denn das war das dritte Moment, das bei unserer Rückfrage an Heidegger hervorsprang: der Hinweis auf das "Sagen" der Dichtung und der Dichter. Darauf geht Heidegger immer wieder ein. Der Dichtung soll möglich sein, was sich der bloßen Aussage entzieht: ein "Ansprechen" des Unumgänglichen? Bereits 1929 im Nachwort zur Antrittsvorlesung mit dem Titel "Was ist Metaphysik?" in Freiburg hatte Heidegger unter dem Eindruck der Frage, wie denn das "wesentliche Denken" im Unterschied zum "logischen" Denken (der Wissenschaften) ins Wort kommen könne, die Nähe von Dichtung und 'wesentlichem' Denken konstatiert. (Zur Markierung der beiden Weisen des "logischen" und des "wesentlichen" Denkens möge folgendes Zitat dienen: "Das Denken, dessen Gedanken nicht nur rechnen, sondern überhaupt aus dem Anderen des Seienden bestimmt sind, heißt das wesentliche Denken. Statt mit dem Seienden auf das Seiende zu rechnen, verschwendet es sich im Sein für die Wahrheit des Seins." (a.a.O. S. 44)) Das wesentliche Denken, so wird ausgeführt, achte auf die "Zeichen des Unberechenbaren", es sei gehorsam der "Stimme des Seins". Das hier mit dem "Sein" Gemeinte ist das Unzugänglich-Unumgängliche. Und das wesentliche Denken, so heißt es weiter, sei "behutsam", es sei die "Sorge für den Sprachgebrauch". Es nehme hin, in der Sprachlosigkeit zu verharren bis sein "Sagen" gelinge. Es gelinge aber nur, wenn sich ihm das Wahre gleichsam selbst entdeckt habe - eben als die viel nachzitierte "Unverborgenheit". Dann folgt die entscheidende Feststellung: "Von gleicher Herkunft (wie das Sagen des Denkens E.S.) ist das Nennen des Dichters." (a.a.O. S. 46) Wie aber wäre das "Nennen" des Dichters angemessen zu verstehen? Das Nennen des Dichters, so wäre zu sagen, ist ein Beim-Namen-Nennen und nicht ein Bezeichnen. In der Namengebung als dem dichterischen Akt des Nennens "entspricht" der Dichter dem "Anspruch" dessen, was für sich einen Namen fordert, so aber, daß in den Namen eingeht, was sich durch ihn genannt wissen will. Die Namengebung bei der Taufe eines Kindes, daran kann man sich das Besondere des Nennens verdeutlichen, ist ja nicht einfach die Festlegung einer Bezeichnung für ein junges menschliches Lebewesen, sondern stellt seine Aufnahme in den Sinn- und Bedeutungskreis der Eltern und einer Kultur dar. Der Taufname ist wie die Taufe ein Akt der

Anerkennung eines jungen Menschen in seinem Menschsein und keineswegs nur ein administrativer Vorgang der Registratur zur Herstellung einer Verwaltungsidentität. Ginge es nur um diese, so reichte in der Tat eine Nummer, eine Zahl. Was Heidegger mit dem Nennen des Dichters meint, kann man sich also an der Taufe erläutern: das bestimmte Anerkennen dessen, was mit dem Namen genannt wird. Wenn aber das Sprechen im Horizont wesentlichen Denkens "gleicher Herkunft" sein soll wie das Sprechen in der Dichtung, so müßte auch dieses Sprechen "anerkennend" und nicht "verfügend" sein. Allerdings, Heidegger meint nicht, daß sich der Denker in einen Dichter verwandeln könne und müsse. Er hat am Dichter nur ein Beispiel für die von ihm eingeforderte "Sorgsamkeit des Wortes" genannt. Der Akzent liegt sowohl auf "Sorgsamkeit" wie auf "Wort". Sorgsam wäre die Sprache eines Denkens, die das Wort nicht als Instrument der Bezeichnung faßt, die sich vielmehr einläßt auf einen Namensanspruch, so wie sich Eltern und soziale Gemeinschaft auf den Namensanspruch eines neugeborenen Kindes einlassen. Und so wie Eltern und Kind aufeinander verwiesen sind, so sind offenbar wesentliches Denken und das "Unumgängliche" aufeinander verwiesen, aber eben nicht nur Denken, sondern auch Denken und Dichten.

Allerdings, die Rolle der Dichtung, der Kunst überhaupt kann nur exemplarisch sein. Vor-gegenständliches Denken kann daran kein Maß nehmen, es kann sich eigentlich nur bestätigen lassen, daß es eine Erfahrung mit der Dichtkunst teilt, nämlich die Erfahrung, das im "Bereich" des Unzugänglichen alles Aussagen und Begreifenwollen, das sich an Begriffe, Urteile, Definitionen, Schlüsse bindet, entweder verstellt oder versagt. Die Sorgsamkeit des Wortes ist etwas ganz anderes als die Genauigkeit des Begriffs - und dennoch soll das Wort dem Begriff überlegen sein, wenn es um die Wahrheit des Unumgänglichen und nicht um die Richtigkeit des Gegenständlichen geht. Das Wort soll den Durchstieg durch die Gegenständigkeit erlauben, aber nur dann, wenn man nicht mit ihm sprechen will, wenn sich vielmehr durch es etwas zur Sprache bringt. Um die Schwierigkeit, das Unsagbare zu sagen, um die Auflösung dieser Aporie kreist das späte Denken Heideggers. Und angesichts dieser Sprachnot ist es nicht verwunderlich - auch an sich selbst - immer wieder erfahren zu müssen, daß es fast unmöglich ist, sich nicht auf die Sprache Heideggers einzulassen, wenn man es nicht von vornherein ablehnt, seine Gedanken nachzudenken. Man kann Heidegger nicht in "allgemein

verbindliche" Aussagen übersetzen. Denn wie bei kaum einem anderen Denker verlangt bei ihm die "Sache des Denkens" einen radikalen Verzicht auf übliches Sprechen, und zwar ohne - und das ist verwirrend bis zur Unerträglichkeit - ein neues in sich schlüssiges Sprechsystem nach dem Muster von Terminologien anzubieten. Auch die Dichtung ist kein "Wortsystem", dessen sich das Denken in nachwissenschaftlicher und nachphilosophischer Zeit "bedienen" könnte. Damit aber wird die Fatalität perfekt. Denn wir können jetzt - gewissermaßen als Alternative - nicht das Lesen von Dichtung oder die Betrachtung von Kunst an die Stelle von Wissenschaft und Technik setzen und uns dadurch aus der Gefahr herausziehen, mit uns selbst nur noch im Sinne von "bestellbaren Beständen" umzugehen. Der "Einsatz" von "Kunsterziehung" als Heilmittel gegen den monotonen Rationalismus wissenschaftlich-technischer Kultur bringt uns nicht vor das Unumgängliche. Er würde nur noch einmal den technischen Grundzug unseres Lebens verstärken, indem er als Mittel verwendet, was immerhin die Chance eines Beispiels für originäres Denken und Sprechen haben könnte.

Wir müssen immer deutlicher einsehen: "pädagogisch nutzen" im Sinne bestimmter Vorgaben für pädagogisches Handeln läßt sich Heideggers Denken nicht. Um es überspitzt zu sagen: dieses Denken ist nicht zu curricularisieren. Es ist auch nicht als formale oder materiale Bildung kommunizierbar. Es gibt keine via direttissima zu einer neuen Pädagogik, einer neuen Erziehungs- oder Bildungstheorie. Es gibt auch keinen praktikablen Entwurf einer neuen Lebensform in einem post-wissenschaftlichen und post-technischen Zeitalter. Es gibt nur eine gewisse Hoffnung darauf, daß, wie Heidegger Hölderlin zitierend sagt, wo "Gefahr" sei, auch das "Rettende" wachse. Und es könnte dadurch wachsen, daß der Mensch, der nach "Orientierungen" fragt, das Sich-Orientieren-Wollen selbst als fragwürdig empfindet. Aber kann diese Fragwürdigkeit orientieren? Kann zum Maßstab werden, was selbst gegen die Maßstäblichkeit von Normierungen sich wendet? So überstürzen sich die Fragen und vor allem die Aporien. Und man hat sich verständlicherweise in solchen Irritationen gegen die Zumutungen des Denkens von Heidegger gewendet, hat in ihm die Perfektion des Nihilismus gesehen, den Nietzsche als europäisches Schicksal ankündigte. Man hat in seinem Denken eine Erschöpfung des Bildungsgeistes erblickt, der sich den Aufgaben einer neuen Zeit nicht mehr

gewachsen fühlte und einer zur Philosophie verdichteten Fin-de-siècle-Stimmung verfiel. Und gewiß i s t auch diese Philosophie Ausdruck ihrer Zeit, aber die Tatsache ihrer immer noch anhaltenden weltweiten Wirkung ^{erlaubt} es - zumindest gegenwärtig - noch nicht, sie zu den nur historischen Dokumenten menschlichen Geistes zu rechnen. Das bedeutet aber, wie immer man l e t z t l i c h zu Heidegger stehen mag, man kommt nicht umhin, sich auf sein Denken einzulassen und es auf das hin zu bedenken, was es auf seine Weise für die Lage des neuzeitlichen Menschen erschließt, der sich in Wissenschaft und Technik bis zur Selbst-Unkenntlichkeit eingerüstet hat. Auch wenn man Heideggers "Denken als Besinnung" nicht nachvollziehen kann oder will - seine Bemühung um Besinnung wird immer exemplarisch sein für die Schwierigkeit und Härte, vor die sich eine nachdenkliche Zeitanalyse jenseits von Bestandsaufnahmen geführt sieht. Wenn es eine heilsame Verunsicherung gibt, die sich nicht in rhetorischen Fragebündeln ausdrückt, sondern in existentieller Konfrontation mit Fragwürdigkeiten - eine Konfrontation, die möglicherweise auch dem Fragen die Sprache verschlägt -: bei Heidegger kann man sie lernen. Aber man kann auch noch mehr lernen. Gerade die Radikalität, mit der er das Wissen in Gegenständlichkeiten und das Rechnen mit technischen Beständen auf denkgeschichtliche Entwicklungen seit der Antike selbst zurückführt, kann sich als Widerstand gegen einen unbedenklichen Optimismus entfalten, der die Hybris unbegrenzter menschlicher Selbstproduktion nur allzu deutlich bezeugt. Wenn man so will: auch Heidegger fordert, indirekt und nicht unter anmaßender Vorgabe eines neuen Maßstabs, zu einem G r e n z b e w u ß t s e i n heraus. Und das selbst dann, wenn das Unzugänglich-Unumgängliche nicht als ein Jenseits, ein Ewig-Beständiges "dingfest" zu machen ist, sondern als "Geschick waltet". Man kann leicht gegen seine Rede vom "Geschick des Seins" polemisieren, darin eine schlechte philosophische Wiederauflage von Theologie erblicken. Doch gerade weil diese Polemik scheinbar so leicht und scheinbar so naheliegend ist, sollte sich kritischer Geist ihr verweigern. Denn sie erweist der Überzeugungskraft seiner Kritik keinen Dienst. Es gibt zumindest äußere Anlässe, das Wort vom "Geschick" nicht in analysierbare "Determinanten" und das Wort vom "Rätsel" nicht in den Begriff "lösbarer Probleme" aufzuheben. Gemeint sind jene äußeren Anlässe, die uns eindringlich gezeigt haben, daß die Selbstermächtigung des Menschen zum "Herrn der Geschichte" weder

zur Befreiung des Lebens von allen Unwägbarkeiten führte, noch den erstrebten Abbau von Herrschaft aller Art besiegelte. Im Gegenteil, die Selbstbeherrschung des Menschen durch den Menschen hat häufig durch Willkür ersetzt, aber nur scheinbar, was als Geschick nicht egozentrischer Vernunft noch spürbar war. Aber, so fragt man sich, o n t o l o g i s i e r t Heidegger nicht nur mit seiner Rede vom "Geschick", was rechtens als erdrückend und unmenschlich empfunden wird? Ist dieses "Anzeigen" des Geschicks, das sich als reduzierter Begriff von Wahrheit in den Wissenschaften und Techniken vollendet, nicht nur eine "Bekräftigung", ja sogar eine sich als Denken ausgebende "Absegnung" der Unüberschaubarkeit und Irrationalität, in der sich die Aufklärung als ihr eigener Widerspruch vollendet hat? Ist jenes vertraute Existential der "Sorge", als die das Dasein sich erfährt, nicht in der Tat nur eine ontologische Stilisierung, mithin eine Festschreibung menschlicher Angstzustände, die ihren Grund keineswegs in der "Zeitlichkeit" des Daseins, sondern in einer sozial unausgereiften Gesellschaftsverfassung haben? Und wäre damit eine Pädagogik nicht außerordentlich schlecht beraten, wenn sie, die doch der nachwachsenden Generation Hoffnung machen sollte, sich auf ein Denken einließ, das mehr suggestiv als - nach eigener Auskunft - "begrifflich" mit Worten wie "Schicksal", "Sorge" oder mit dem "Unzugänglich-Unumgänglichen" operiert? Diese Fragen stellen sich dringend - aber sie verstehen sich falsch, wenn sie glauben machen wollen, die "verdächtigen" Worte seien nichts anderes als Ausdruck s c h l e c h t e n Bewußtseins, das mit der Zeit seinen Frieden machen möchte. Denn "friedlich" oder "pazifisierend" ist das Denken Heideggers keineswegs. Dafür sind die kritischen Töne zu deutlich. Und friedlich im Sinne von "besänftigend" oder "versöhnend" ist auch nicht der Gedankengang, der sich um die Aufdeckung des "Geschicks" bemüht, das uns in der europäischen Geschichte zu voller Entfaltung der "Gegenständlichkeit" geführt hat. Der Hinweis aber, daß wir nicht ein neues Wissenschafts- oder gar Lebensparadigma einfach als Alternative setzen oder erzeugen können, ohne in die Mentalität zu verfallen, die wir damit überwinden wollen - dieser "Grenzhinweis" ist gerade dann angebracht, wenn nach einer neuen "Lebensqualität" gesucht wird und man allzu unbekümmert noch einmal a l l e i n auf die Kraft positiver Wissenschaft setzt.

Im übrigen wird viel zu wenig gesehen, daß auch eine Verbindung zwischen "kritischen Theoretikern" wie Horkheimer und Adorno einerseits und Heidegger andererseits besteht. In der Spätphase ihres Denkens haben Horkheimer und Adorno nachdrücklich darauf hingewiesen, daß kritische Theorie zwar Kritik üben könne, daß sie aber, sei sie ihrer eigenen Grenzen eingedenk, es nicht vermöge, eine bessere Gesellschaft zu entwerfen. Wenn auch Heidegger sich nicht - weder gesellschaftlich noch pädagogisch - für eine b e s t i m m t e andere und bessere Zukunft in Anspruch nehmen läßt, wenn er "nur" denkend v e r s t e h e n will und wenn sich ihm am Ende nur die geschichtliche P r o b l e m a t i k eines neuen (nicht-wissenschaftlichen, nicht-philosophischen) Denkens und einer neuen Erziehung zum Denken stellt, so trifft er sich darin mit seinen schärfsten Kritikern. "Ursprungsphilosophie" oder "Kritische Theorie" - gewiß, man soll sie nicht leichtfertig zusammenbringen, aber man sollte, jetzt aus etwas größerer Distanz und im Hinblick auf die uns leitende Frage nach Orientierung, auch bestimmte Gemeinsamkeiten nicht unterschätzen. Schließlich kann man Heideggers Denken, wie wir es uns in wenigen Zügen verdeutlicht haben, durchaus auch als "Positivismuskritik" lesen. Auch darin liegt zumindest ein indirekter "Nutzen" für pädagogisch engagiertes Rückfragen. Allerdings, diese "sich-besinnende" Positivismuskritik ist von anderer Art als die kritische. Die Kritik der Tatsachen, von denen der frühe Horkheimer sagte, sie entstünden "schließlich nicht im Kopf der Gelehrten, sondern in der Industrie" (Traditionelle und kritische Theorie, S.12) sind für Heidegger Ausdruck unserer V e r f a l l e n h e i t a n d i e G e g e n s t ä n d l i c h k e i t. Im Unterschied zu Horkheimer (zumindest des Jahres 1937) zählt Heideggers "Kritik" nicht auf die "Vernunft einer künftigen Gesellschaft" (Horkheimer a.a.O., S.20), sondern auf eine Analyse der Befangenheit der Vernunft selbst, die sich - durch Kant verstärkt nur noch als V o r s t e l l e n von etwas und nicht mehr als elementares Vernehmenkönnen der Dinge begreift. Wir wissen inzwischen, in welche sprachlichen und gedanklichen Aporien, also "Dunkelheiten", die Bemühung um ein "ursprünglicheres" Denken führt. Aber liegt nicht auch in der Eröffnung und im Aushalten dieser Aporien ein dem Denken Heideggers eigener p ä d a g o g i s c h e r Grundzug? Seine als Analyse der Gegenständigkeit betriebene und von uns so bezeichnete "sich-besinnende" Positivismuskritik" bringt uns zwar nicht

zu den S a c h e n s e l b s t, sondern nur zu deren Anzeige in Horizonten wie Geschichte, Sprache, Natur, Mensch. Aber ist das nicht auch eine Aufklärung, sogar eine Aufklärung über die Aufklärung, sofern ein Hinweis gegeben wird darauf, was die Selbstaufklärung der Vernunft nicht zu leisten vermag? Gewiß, man kann fragen, wie eine Aufklärung über die Grenzen der Aufklärung möglich sei, wie man p o s s i t i v wissen könne, was sich nicht in der Gegenständigkeit der Wissenschaften positiv zeige. Aber das führt nur wieder vor die Alternative, sich entweder auf die ontologische Denkerfahrung Heideggers einzulassen und - vielleicht - sie teilen zu können oder sein Denken an Maßstäben zu messen - seien es Maßstäbe der Sprache oder der Logik - die dieses Denken zu verabschieden sich gezwungen sieht. Aber selbst im Falle der Ablehnung, will sie nicht nur modisch-kritischen Ritualen folgen, bleibt das Sich-Einlassen niemanden erspart. Man muß zumindest die eigenen Maßstäbe der Erschütterung aussetzen, will man sie als solche bewahren. Diese B e r e i t s c h a f t z u m R i s i k o ist aber etwas, das nicht nur Heidegger fordert, sondern jede Aneignung eines Gedankens, der, letztlich unabhängig von seinem Autor, G e s c h i c h t e gemacht hat. Das jedenfalls wird jeder erfahren, der nicht nur "philosophische Pädagogik" lernen, sondern der die "Pädagogik der Philosophie" an sich selbst prüfen will. Die bedenklichste Form des Positivismus ist sicherlich diejenige, die im subjektiven Pochen auf Wissen und Bildung beides nicht mehr riskiert, - also der e x i s t e n t i e l l e P o s i t i v i s m u s der Selbstgefälligkeit.

7. Vorlesung

Wir hatten uns eine Reihe von Schwierigkeiten vergegenwärtigt, in die uns Heideggers Denken versetzt, vor allem dann, wenn wir es nicht nur v e r s t e h e n d n a c h v o l l z i e h e n wollen, sondern in ihm O r i e n t i e r u n g für Handeln suchen. Das Resultat der Anfrage lautet: Heidegger gibt uns keine neuen Orientierungen vor, er p r o b l e m a t i s i e r t nur die Frage nach Orientierungen, allerdings nicht durch relativierende Hinweise auf unterschiedliche kulturhistorische Aussagen von j e w e i l s geltenden Normen und Werten, die bekanntlich als Elend des Historismus diesem folgten. Vielmehr, die Frage nach "Orientierungen" ist

offenbar als solche falsch gestellt, weil sie im Bereich des Normativen nur vollendet, was als positive Wissenschaft und Technik so unüberschaubar sich entfaltet hat: nämlich der Charakter der Gegenständlichkeit. Die Suche nach Normen und Werten, denen sich Handeln verpflichten könnte, und nach deren Geltungsbegründung ist selbst technisch-vorstellender, mithin bloß subjektiver Art. Diese Suche nach orientierenden Handlungsnormen verstellt den ursprünglichen Zusammenhang von Denken und Handeln, den die Griechen vor Platon und Aristoteles noch kannten. Sie hält sich im Horizont eines Wahrheitsverständnisses, für das Wahrheit die herzustellen Übereinstimmung von Bewußtsein und Gegenstand, Bild und Sache ist - im Falle der orientierenden "Werte" die Übereinstimmung von Norm-Vorbild und Handlungsvollzug. Werte sind gewissermaßen die ethischen Äquivalente für die Gegenstände der Wissenschaften oder die Produkte der Technik. Und so wären sie am Ende nichts anderes als Ausdruck eines "moralischen Positivismus", dessen Kraft zwangsläufig nicht genügen kann, die verspürte "Gefahr" des wissenschaftlich-technischen Zeitalters abzuwenden. Denn Werte sind nichts anderes, jedenfalls im Sinne Heideggers, als moralisch-technische Setzungen und Schätzungen des Menschen, der sich darin auch zum "Herrn seiner Orientierungen" aufwirft und der damit nicht an das Unzugänglich-Unumgängliche denkt, das sich allem Werten und Abschätzen versagt. Die von uns so bezeichnete "sich-besinnende Aufklärung", die letztlich darauf abzielt, Wahrheit als "Unverborgenheit", und nicht als "Richtigkeit" aufleuchten zu lassen, sperrt sich also entschieden gegen normative Ansprüche, und zwar selbst dann, wenn diese sich selbst nicht als menschliche Setzungen und Schätzungen verstehen. Für Heidegger ist schon in der Frage nach Orientierungen für das Handeln die Verfehlung zureichender Antwort vorprogrammiert wie in der wissenschaftlichen Frage nach den Wissenschaften oder in der technischen Frage nach dem Umgang mit Technik das Mißlingen zureichender Einsicht angelegt ist.

Nun gibt es eine Schrift Heideggers, auf die bereits im Vorbeigehen Bezug genommen wurde, in der mit irritierender und erregender Schärfe die Orientierungsleistung seines Denkens für das Handeln überhaupt zum Thema wird. Es handelt sich um die bereits zitierte Schrift

"Über den Humanismus", die als Brief-Abhandlung eine Antwort auf die Frage des französischen Philosophen Jean Beaufret gibt, ob Heideggers Denken ein "Humanismus" sei. Beaufret fragte: "Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'?" Darin spricht sich der Wunsch aus, dem Humanismus - offensichtlich verstanden als Sinnorientierung des menschlichen Lebens - wieder einen Sinn zu geben. Diese Hoffnung Beaufrets, artikuliert kurz nach dem Ende des zweiten Weltkriegs, hat bis heute nichts an Dringlichkeit verloren. Im Gegenteil, nimmt man die Häufigkeit, mit der die Forderung nach Humanisierung in vielen Lebensbereichen, vor allem in denjenigen von Wissenschaft und Technik, vorgetragen wird, als Indiz, dann stellt sich das Problem einer Humanisierung fast noch dringlicher, jedenfalls noch vielfältiger. Heidegger nun bezieht Beaufrets Frage nach einer sinnvollen Wiederherstellung des Humanismus auf die Philosophie und ihre Geschichte (nicht Historie). In ihr selbst sieht er einen de-humanisierenden "Zug", sofern sie zum Instrument der Ausbildung wurde, sich verschulte und sich als Kulturbetrieb etablierte. Die Wiederherstellung des Humanismus kann daher auch nicht als schulmäßige Wiederauffüllung eines vergangenen Titels gefaßt werden - ja, Heidegger fragt sich, ob es überhaupt nötig sei, am Wort "Humanismus" festzuhalten. Blenden wir, der Notwendigkeit zur Raffung folgend, die Ausführungen über die "Diktatur der Öffentlichkeit", über die Herrschaft der Subjektivität als Öffentlichkeit und über die "Verödung der Sprache" - insgesamt Hinweise auf die Unzulänglichkeit von Philosophie und Wissenschaft, in ein ursprüngliches Denken zu gelangen - aus, so stellt sich für Heidegger das Problem des Humanismus als F r a g e n a c h d e m S e i n, sofern dieses selbst nicht nur als Sein von Dingen gedacht wird. Die Frage nach dem Sein selbst ist für uns eine zusammenspannende philosophische Formulierung jenes Unzugänglich-Unumgänglichen, das sich in "Wissenschaft und Besinnung" als der "unscheinbare Sachverhalt" erst anzeigte und dann in die Dimensionen von Sprache, Natur, Geschichte, Mensch auseinanderlegte. Wenn Heidegger im Humanismusbrief sagt: "Der Mensch muß, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen (auch) auf die Gefahr, daß er unter diesem Anspruch wenig oder selten etwas zu sagen hat" (a.a.O.S.10), so ist uns dieser Satz nicht mehr ganz unverständlich, allerdings auch mit Schwierigkeiten und Dunkelheiten belastet, wenn es um eine zuverlässige Interpretation geht. - Die Besinnung auf den Sinn von Humanismus verbindet sich also mit dem Seinsproblem, dieses mit dem

Wahrheitsproblem, dieses mit dem Sprachproblem und dieses mit dem Problem menschlicher Existenz als *D a s e i n*. Das ist Heideggers Exposition des Problemrahmens, in dem allererst sinnvoll nach Humanismus gefragt werden kann. Dieser Exposition folgt nun eine "allgemeine" Bestimmung von Humanismus mit der Feststellung: "denn das ist Humanismus: Sinnen und Sorgen, daß der Mensch menschlich sei und nicht un-menschlich, 'inhuman', das heißt außerhalb seines Wesens." (a.a.O. S.10) Gesucht wird also nach einer Wesensbestimmung des Menschen um seiner Menschlichkeit willen. Von äußerstem Interesse ist nun, wie Heidegger seinen eigenen Vorbegriff einer menschlichen Wesensbestimmung im Durchgang durch bestimmte Auslegungen von Humanismus-Interpretationen und gegen sie artikuliert. Der Marxist sieht die Menschlichkeit des Menschen in seiner Gesellschaftlichkeit, der Christ in seiner Geschöpflichkeit (*Deitas*), der Römer in der Zeit der römischen Republik in seiner Gebildetheit (*Humanitas*) als römische Übersetzung der griechischen *PAIDEIA*, die Renaissance in der Wiederherstellung der römischen *Humanitas* gegen die vermeintliche scholastische Barbarei, und dieser Vorstellung sei auch noch die Klassik verpflichtet. Der Durchgang durch die Humanitätsvorstellungen wird zusammengefaßt in der Feststellung, sie kämen darin überein, "daß die *Humanitas* des *homo humanis* aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im ganzen bestimmt wird." (a.a.O. S.11) Damit ist - im Sinne Heideggers - eine wichtige Feststellung getroffen: Die historischen Ausprägungen des Humanismus operieren insgesamt mit bestimmten *M e n s c h e n b i l d e r n*, die - grob gesagt - einem undurchschauten Vorurteil unterliegen, nämlich dem Vorurteil, man könne das Wesen des Menschen gleichsam dinglich abbilden, man könne sein Sein wie eine *E i g e n s c h a f t* aussagen, wie denn das Sein selbst die allgemeinste aller Eigenschaften wäre. Sein ist aber für Heidegger weder eine *E i g e n s c h a f t* von Dingen noch selbst ein *D i n g*, so wenig das Unumgängliche der Wissenschaften ein Ding mit bestimmten Eigenschaften wäre. Problematisch wird offenbar nicht eine bestimmte Auslegung der *Humanitas* des Menschen, sondern das Auslegen überhaupt, und zwar sofern es sich auch dann, wenn es sich auf das menschliche Wesen bezieht, es dieses Wesen in den Horizont der *G e g e n s t ä n d i g k e i t* holt.

Das ist aber die Form der Auslegung der Metaphysik. Sie versucht zwar, wie Heidegger ausführt, d a s S e i n s e l b s t zu denken, aber sie stellt es sich letztlich nur als etwas Bestimmtes, Quasi-Dinghaftes vor. Dieser berühmte und umstrittene Grundgedanke Heidegger: der sich auf die Seinsvergessenheit der Metaphysik bezieht, gewinnt an Deutlichkeit, wenn im Zuge der Frage nach dem Sinn von Humanität und nach einer kurzen Darstellung historischer Humanismen deren Zusammengehörigkeit in der Grundformel vom "Animal Rationale" (ZOOLOGON ECHON) zur Sprache kommt. Diese Formel ist die durchgängige metaphysische Auslegung des Menschen. Als solche ist sie nicht falsch - nur: sie wird formuliert vor dem Hintergrund eines Wahrheitsverständnisses, das - wenn wir Heidegger richtig verstehen - nicht beachtet, daß aller menschlichen Bestimmung von Wahrheiten über den Menschen (und über die Dinge) ein W a h r s e i n vorausliegt, das einerseits unsere Wahrheitsbestimmungen zuläßt, das sich ihnen andererseits aber nicht fügt. Das Problem der Wahrheit ist nach Heidegger (diese Formulierung sei zur Verdeutlichung erlaubt) ein Problem der "doppelten Wahrheit", allerdings nicht der verdoppelten Wahrheit und die Doppelung wäre derart zu verstehen, daß wir e i n e r s e i t s Wahrheiten aussprechen können ü b e r Dinge und Menschen, auch über die höchsten Dinge und über die Vernunft als Organ unserer Wahrheit, deren Prinzipien und Kategorien eingeschlossen, daß wir aber a n d e r e r s e i t s, damit wir unsere Wahrheit und Wahrheiten haben können, auf die W a h r h e i t d e s S e i n s bereits angewiesen sind. Diese Wahrheit wäre dann aber nicht u n s e r e, aber unsere wäre d u r c h s i e. Anders gesagt, Wahrheit ist nicht nur die Leistung des menschlichen Bewußtseins im Hinblick auf sich selbst oder auf Sachen, sondern Wahrheit ist auch und zuvor E r - e i g n i s, und zwar ein Ereignis, das mit jedem Satz, der eine Kopula enthält, angesprochen wird, das aber im abendländischen Denken bisher nicht a l s s o l c h e s zur Sprache kam. Wenn es bei Heidegger heißt: "Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht den Unterschied beider," (a.a.O. S.12) so kann man sich das Gemeinte verdeutlichen an dem Satz: "Der Mensch i s t das Animal Rationale." Dieser Satz versucht das W e s e n des Menschen auszusprechen, also sein "Sein", aber er enthält keinen Hinweis auf das, was jenes Sein ist, das es allererst erlaubt, im Sinne einer metaphysischen Be-

stimmung nach dem Sein des Menschen zu fragen. Wir haben zwar in diesem Satz über das "Sein" im Sinne von "Wesen des Menschen" eine klassische Definition vor uns (Genus Proximum ist die Animalitas, die Differentia Specifica ist die Ratio), aber diese Definition beruht auf Voraussetzungen, die sie nicht eigens bedenkt: daß es so etwas wie ein Sein überhaupt und des Menschen gibt und daß dieses Sein am Menschen abgelesen und definiert werden kann in Sätzen, in denen das "ist" als Verbindung von Subjekt und Prädikat ganz selbstverständlich in Anspruch genommen wird. Heideggers These aber ist: nichts ist weniger verständlich als dieses Sein, das wir einerseits bei den definierten Gegenständen voraussetzen und das wir andererseits in präzifizierenden Definitionen verwenden. Das Sein muß für ihn allererst "sich ereignet" haben, damit wir überhaupt Fragen nach Seiendem stellen können und ehe wir uns auf Seinsweisen von bestimmten Arten und Gattungen festzulegen vermögen.

Die Verknüpfung der Frage nach dem Humanismus ^{mit} der "Seinsfrage" ist für Heidegger eine Überholung aller bisherigen Humanismen und wenn schon nicht eine Kritik, so doch eine aufschließende Erinnerung daran, daß die anthropologischen Grundaussagen, die das Wesen des Menschen aus der Differenz zu anderem Lebendigen, vor allem zur "Tierheit" zu begreifen suchen, zu kurz - nämlich metaphysisch-argumentieren. Der Mensch als ZON LOGON ECHON oder als "animal rationale" bleibt gleichsam in der Gefangenschaft dessen, womit er verglichen wird. Er begreift sich nicht als das - in dieser Hinsicht einzigartige - Wesen, das nach dem Sein selbst und seiner Wahrheit fragen kann. Er faßt sich nicht, wie Heideggers Sonderwort lautet, als Ek-sistenz, das heißt: als D a s e i n, das immer schon aus sich heraus und i n die Wahrheit des Seins selbst versetzt ist. Dieses In-die-Wahrheit-versetzt-sein nennt Heidegger, wiederum mit der Schwierigkeit konfrontiert, nicht auf angemessene philosophische Begriffe zurückgreifen zu können, "Lichtung". Lichtung und Ek-sistenz gehören also zusammen, wobei Lichtung das Aufgehen der Wahrheit des Seins selbst meint und Ek-stase, die Weise, wie der Mensch aus sich heraustretend, davon in Anspruch genommen wird. Im ekstatischen Offensein des Menschen für das Sein, das an keinem Seienden abzulesen ist und das sich schon verschlossen hat, wenn es nach der Wahrheit v o n e t w a s fragt, vollzieht sich das "wesentliche Denken"

und das, was Heidegger das "Ereignis des Seins" nennt. Denn dieses "Sein selbst", von dem wir uns notwendig eine falsche Vorstellung machen, wenn wir uns eine Vorstellung machen, hat - wie Helmut Plessner es einmal formulierte - einen "Kern von Zeit". Es ist also nicht etwas Statisches, denn dann wäre es dinghaft, sondern es ist *G e s c h i c h t e*, nicht aber als "Seinshistorie", die man an der Philosophiegeschichte ablesen könnte. Es ist vielmehr Geschichte als unverfügbares *G e s c h i c k*, auf das man sich nur denkend einlassen, das man aber nicht - weder theoretisch noch praktisch - *b e - s t i m m e n* kann. Im Lichte des erinnerten Seinsgeschicks nehmen sich die Interpretationen der Humanitas des Menschen wie verständliche, aber letztlich unzureichende Versuche einer *S e l b s t b e s t i m m u n g* aus, die insofern in die Seins- und Selbstvergessenheit führen als sie den Menschen selbst nur noch wie ein besonderes Seiendes "fassen" und ihn in verborgen-gegenständlicher Weise, also letztlich und im weitesten Sinne "technisch" betrachten. Die theoretische Selbstbestimmung des Menschen als animal rationale ist der unbedachte Vollzug von Selbstvergessenheit *a l s* Seinsfremdheit. Damit wird, nach Heidegger, besiegelt, was in der platonischen Metaphysik angelegt war: die Seinsvergessenheit und das heißt jetzt: das Vergessen des Geschicks, unter dem der Mensch seit der hohen Zeit der Antike steht. Heidegger hat in diesem Zusammenhang ein eigenes Wort für das, was bei Marx "Entfremdung" heißt, nämlich "Heimatlosigkeit". Nur ist diese Heimatlosigkeit, mit der sich Heidegger ausdrücklich an Marx erinnert, seiner Anschauung von der Geschichte Überlegenheit attestierend, *n i c h t* aufzuheben durch die Aufhebung der Philosophie in die Praxis der Arbeit und der Arbeiter. Seinsvergessenheit als metaphysisch besiegeltes Schicksal ist keine historisch reparierbare Verfehlung denkender Menschen. Sie ist vielmehr "Geschick" und insofern nicht durch den Menschen revidierbare Erscheinung. Die positive Affinität, die Heidegger zwischen seinem denkerischen Bemühen um den verborgenen Sinn des Seinsgeschehens selbst und der Geschichtsphilosophie des Materialismus Marx'scher Herkunft entdeckt, mag zunächst verblüffen. Sie wird allerdings verständlich im tertium der Geschichtlichkeit - für Heidegger der Geschichtlichkeit des Seins, für Marx der Geschichtlichkeit des Gattungsprozesses. Allerdings gibt es zwischen beiden ebenso Nähe wie auch Distanz. Das Moment der Distanzierung findet für Heidegger seinen Anhalt daran, daß der Materialismus

wie der Idealismus m e t a p h y s i s c h denken, daß der Kollektivismus und der Personalismus in g l e i c h e r W e i s e Ausdruck der Metaphysik der Subjektivität seien und beide insofern nicht "einholen", was sich im Geschick der Metaphysik verbirgt und anzeigt.

Die Verbindung der Humanismusfrage mit der Seinsfrage gibt allen Humanismuskonzepten und allen Selbstaussagen des Menschen über den Menschen nach Heidegger nur ein begrenztes und keineswegs ein erschöpfendes Recht. Sie stehen im Zeichen des Seinsverlustes, den sie nicht schuldhaft herbeigeführt haben, den sie daher auch nicht durch eine g e w o l l t e Veränderung des Denkens "sühnen" können. Worauf Heideggers Humanismus-Denken abzielt, das ist letztlich ein radikaler S e l b s t - V e r z i c h t. Man kann auch sagen: ein Verzicht auf jegliche A n t h r o p o l o g i e, weil diese das Wesen des Menschen nicht aus dem Verhältnis zum Sein, sondern nur aus dem Verhältnis zu vergleichbarem Seienden versteht. Da jedoch das Verhältnis zum Sein selbst, zur "ontologischen Wahrheit" nicht durch den Menschen definierbar ist, bleibt als Leitfaden der "Einstellung" nur eine denkerische "Ergebenheit", eine - wie Heidegger es nennt - "Gelassenheit". Sie ist angelegt in seinem Kunstwort der Ek-sistenz. Sein Humanismus wäre demnach ein Ek-sistentieller Humanismus, der sich deutlich gegen die Existenzphilosophie Sartres abzusetzen bemüht. Dem entspricht die zentrale Feststellung im Humanismus-Brief: "Das Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz. Auf diese kommt es wesentlich, das heißt vom Sein selbst her, an, insofern das Sein den Menschen als den ek-sistierenden zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins in diese selbst ereignet. 'Humanismus' bedeutet jetzt, falls wir uns entschließen, das Wort festzuhalten: das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, daß es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt. Wir denken also einen Humanismus seltsamer Art." (a.a.O.S.31) Es ist in der Tat ein Humanismus "seltsamer Art", in dem es auf den Menschen als solchen nicht ankommt. Aber die Vorstellungsschwierigkeiten, die dieser Humanismus bietet, der gewissermaßen auf seinen "Gegenstand" oder besser: auf sein "Thema" verzichtet, werden nur unterstrichen durch die Schwierigkeiten, das mitzudenken, was Heidegger die "Wahrheit des Seins" und deren "Ereignis" nennt. Im übrigen

ist sich Heidegger durchaus bis ins Detail dessen bewußt, was sein Humanismus ohne menschlichen Brennpunkt an Provokation enthält. Er nennt die Einwände und Vorwürfe, denen er sich aussetzt, selbst: nämlich die "Verteidigung des Inhumanen", die "Verherrlichung der Brutalität", den "Irrationalismus", den man darin erblicken kann, daß der Verbindlichkeit der Logik in Sachen der Seinsfrage eine Absage erteilt wird, die Mißachtung der "Werte", den "Positivismus" des "In-der-Welt-seins", dem scheinbaren "Atheismus", dem "zerstörerischen Nihilismus" insgesamt: dieser Humanismus wird empfunden wie eine bodenlose "Grube der Negation". (a.a.O. S. 32 f.) Das alles wären Profilzüge eines Pseudo-Humanismus, der auch den Pädagogen beunruhigen müßte. Um so wichtiger ist es, hier Heideggers Apologie "seines" Humanismus zu bedenken. Dem Vorwurf einer Verherrlichung des Unlogischen (also den Irrationalismus-Vorwurf) antwortet Heidegger mit dem Hinweis, der Irrationalismus bestehe gerade in jenem unbe-sehenen Glauben an die "ratio", der sich die Frage nach Deutung und Bedeutung des LOGOS gar nicht stellt, der also nicht zurückfragt auf die geschichtlichen Entscheidungen, die zum Universalismus der Logik geführt haben. Die Besinnung auf das Sein selbst ist nicht a-logisch, sondern vor-logisch und um eine Begründung der Logik selbst, die nicht wiederum ein logisches Problem ist, bemüht. Was das "Denken gegen die Werte" betrifft: dieses sei keine Entwertung von Kulturleistungen und Grundüberzeugungen, vielmehr der fragende Hinweis auf die in den Werten angelegte und übersehene Vergegenständlichung. Im Werten liege generell die Versuchung einer Anmaßung der Subjektivität, die bis zur Blasphemie deutlich werde, wenn etwa von Gott als "höchstem Wert" die Rede sei. "Gegen die Werte denken, heißt daher nicht, für Wert-losigkeit und Nichtigkeit ^{des Seienden} die Trommel rühren, sondern bedeutet: gegen die Subjektivierung des Seienden zum bloßen Objekt die Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Denken bringen." (a.a.O. S. 35)

Den Vorwurf, seine Philosophie des In-der-Welt-seins, wie sie in "Sein und Zeit" exponiert wurde, sei ein diesseitiger Positivismus, begegnet Heidegger mit einer Selbstinterpretation, die darauf hinausläuft, daß der Denktitel "Welt" offenbar nicht richtig verstanden worden sei. Welt ist gerade für das D a s e i n nicht das Diesselts der Dinge, nicht eine Art universalen "Gegenstand" und insofern Inbe-griff alles Gegenständlichen. ~~vielmehr meint Welt, und damit werden alle geläufigen Vorstellungen hinsichtlich der Gegebenheitsweise~~

Dieses Kopie wird nur zur rein persön-lichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

der Welt gesprengt, die ursprüngliche *O f f e n h e i t* des Seins selbst, also "Lichtung", Geschick, die elementare Form des Erscheinens, in die der Mensch je-schon eingelassen ist. "Welt" wäre also das Unzugänglich-Unumgängliche, auf das der Mensch immer schon verwiesen ist, "bevor" er Welt als Horizont von Dingen für sich überhaupt haben kann. Von der Welt, die Heideggers In-der-Welt-sein meint, wissen wir nicht mehr, als daß ^{wir} je schon in sie versetzt sind, ohne daß wir sie erkennend "ausmachen" können. Im Bestreben, das In-der-Welt-sein zu denken, ist also nichts gesagt über Verhältnisse wie "diesseits" oder "jenseits", nichts über Irdisches oder Überirdisches, sondern, so meint Heidegger, damit solche Fragen nach Verhältnissen von Welt und Über-Welt überhaupt sinnvoll gestellt werden können, müsse zuvor die Welthaftigkeit des Daseins eigens und in einem nicht-metaphysischen Sinne bedacht werden, weil, so kann man sagen, die Metaphysik sich der Sache der Welt bei ihren Distinktionen viel zu sicher ist. Was korrigierend zum Positivismusvorwurf von Heidegger ausgeführt wird, leitet über zur Abwehr des Atheismus-Vorwurfs. Auch dieser Vorwurf gibt sich, nach Heidegger, nicht die notwendige Mühe, den Boden der eigenen Überzeugung zureichend zu prüfen. Denn für ihn ist die Wahrheit des Seins entschieden, etwa als Wahrheit des Heils. Für Heidegger aber läge in solcher entschiedenen Sicherheit wiederum eine Anmaßung des Denkens, weil es ungeprüft seine eigene Kompetenz nicht nur im Hinblick auf die "einfache" Frage des Seins, vielmehr sogar im Hinblick auf das Sein der Gottheit unterstellte. Wenn er daher sagt, sein Versuch, das Sein selbst zu denken, sei weder "theistisch" noch "atheistisch", so soll damit nicht theologische Indifferenz angezeigt werden, sondern eine Zurückhaltung, ja eine Bescheidung vor der *D i m e n s i o n*, die in der Frage nach Gott aufgeworfen werde. Daher ist die Rede von der "Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind und zwar durch das, was sich ihm als das Zu-denkende gibt, durch die Wahrheit des Seins" (a.a.O. S. 37) eine Warnung vor metaphysisch-theologischen Übereiltheiten.

Am Ende seiner Darlegungen zur Frage nach dem Verhältnis von "Seinsdenken" und Humanismus und nach seiner kritischen Prüfung der Einwände, die Zweifel an der Humanität seinsgerichteten Denkens anmelden

den, stellt sich Heidegger der die Einwände zusammenfassenden Problematik der E t h i k. Hier ist es nun durchaus nicht mehr überraschend vor allem nach der Entlarvung des Subjektivismus im Werte-Denken, wenn keine neue Ethik, kein weiterweisendes ethisches System vorgestellt wird. Ethiken als normierende Verhaltensorientierungen müssen einem an der Ursprungs-Frage nach der "Wahrheit des Seins" ansetzenden Denken als Aufgipfelung der Metaphysik der Subjektivität erscheinen. Die Frage nach dem richtigen Verhalten ist solchem Denken letztlich nur die Umlegung technischen Vorstellens auf den Menschen selbst. So ist es nur konsequent und im Zuge der Gedanken Heideggers einsichtig, wenn er dem ek-sistierenden Denken selbst den Charakter einer "ursprünglichen Ethik" zuspricht. "Ethisch", und zwar jenseits aller Güter- und Werte-Ethiken wäre dieses Denken insofern, als es n i c h menschlichen Setzungen und Schätzungen gehorchte, sondern sich in die geschichtliche Wahrheit fügte, die den Menschen für sich selbst erschließt. Im Zitat zusammengefaßt: "Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins ek-sistierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. (...) Anders bleibt alles Gesetz nur das Gemächte menschlicher Vernunft." (a.a.O. S. 44f. Gesetze als "Gemächte menschlicher Vernunft" - Heidegger lehnt sie nicht rundheraus ab, sowenig wie die Aufstellung von "Regeln" für menschliches Zusammenleben. Aber weder menschliche Vernunftgesetze noch Vernunftregeln können offensichtlich die "ursprüngliche Ethik" eines Denkens ersetzen das sich von der Frage nach der "Wahrheit des Seins" in Anspruch genommen sieht und ihr zu entsprechen sucht. Wollte man diese ursprüngliche Ethik ersetzen oder würde man sie als Problem der vor-biologischen und vor-pragmatischen Weltoffenheit des Menschen verkennen, so liefe alles - im Heideggerschen Sinne des Wortes - auf ein technokratisches Selbstmißverständnis hinaus. Die Ethik hätte den Status eines nicht mehr zu überbietenden Bestandsdenkens. Sie wäre dessen Vollen- dung und somit die perfekte Selbstentfremdung. Aber wieder stellt sich die Frage, ob dieses "Denken des Seins", das sich wie eine Verbots- schranke vor alle Bemühungen stellt, mit menschlichen Mitteln Sinn und Verantwortung in die Lebenslandschaft zu bringen, von sich selbst her zu einer Wendung führen kann, die aus tief empfundener Orientierungs- losigkeit herausführt. Zwar hat Heidegger Anhaltspunkte für eine Ethik

des Denkens - also für eine "ursprüngliche Ethik", die als vor-theoretisches und vor-praktisches Ereignis der geschichtlichen Offenheit des Seins und in ihm dem Menschen "Weisungen" gibt, nämlich die Achtsamkeit auf das Wort, wie sie der Dichter praktiziert. Und hier ist allen voraus immer Hölderlin gemeint. Aber es ist immer noch schwierig nachvollziehbar, wie die "ursprüngliche Ethik" des Sagens zur "Legitimation" von Gesetzen und Regeln werden könne, die auch für Heidegger unverzichtbar sind.

8. Vorlesung

Für Heidegger ist die Frage nach neuzeitlicher Wissenschaft und Technik und nach der Selbstbegegnung des Menschen in ihnen ein Seins-,Wahrheits-und Weltproblem. So aber, daß sich in diesem Problem ein geschichtlich tief angelegtes Geschick erfüllt: das Geschick der Seinsvergessenheit der Metaphysik, das Geschick des Vergessens der Unverborgenheit der Wahrheit im nur noch rechnenden und berechnenden Vorstellen, das Geschick der Weltvergessenheit in der technischen Reduzierung der Dinge allein auf ihre Erscheinung als Gegenständlichkeit für menschliche Vernunft. Und was den Menschen selbst betrifft, seine wesenhafte "Selbsterkenntnis": sie hat keine Chance mehr, weil alle Züge des Selbstumgangs durch die verkümmerten Formen der Seins-,Wahrheits-und Welterkenntnis zum voraus so geprägt sind, daß aus ihnen nur Selbstvergessenheit im Sinne wesenhafter Zugehörigkeit zum Sein resultieren kann. Was aus dieser Situation herausführen kann, bleibt in der Andeutung, nämlich in der Andeutung eines neuen Denkens, einer neuen Erziehung, vielleicht auch einer neuen "bildlosen Bildung", die die Selbstvorstellung des Menschen in selbstbestimmten Bildern vermeidet. So bietet der "Humanismusbrief" keine Aussicht auf einen neuen Menschen, der sich an die Traditionskette der alten Humanismen anschließen ließe. Humanismus im Sinne Heideggers wäre gerade **k e i n** Humanismus, wenn man unter Humanismus das normierende Hinblicken des Menschen auf sich selbst versteht. Gefordert ist vielmehr ein **A b s e h e n** von sich selbst, ein radikaler Selbst-Verzicht, um in ontologischer Erfahrung des Seins selbst als dessen Lichtung "sich" zu entdecken. Das Ek-sistieren, also das Sich-Herausstellen in das Geschehen des Seins, das unverfügbar bleibt, dieses wäre die Basis eines neuen Humanismus, der nur noch zufällig

- und deshalb mehr verdeckend als erhellend - die Bezeichnung mit den traditionellen Humanismen teilte. Insofern ist Heideggers Zögern, sein eigenes Denken als Humanismus einzuschätzen, durchaus verständlich. Die Gefahr kräftiger Mißdeutung - zum Beispiel bei Sartre - liegt zu nahe. - Kehren wir zu unserer Ausgangsfrage nach Rang und Möglichkeit von Objektivität zurück, so müssen wir nun hierzu feststellen: Heidegger führt nicht zu einer Rehabilitierung des Objektiven, weder im wissenschaftlichen noch im vorwissenschaftlichen Sinne, zurück. Insbesondere der wissenschaftliche Begriff der Objektivität erfährt bei ihm eine deutliche Einschränkung. Er ist nichts anderes als Ausdruck der Metaphysik der Subjektivität und gerade dort extrem s u b j e k t i v, nämlich anthropozentrisch, wo er sich als i n - t e r s u b j e k t i v begreift. Das Verfahren, wissenschaftliche Wahrheit theoretisch oder praktisch auf die mögliche Zustimmung aller Menschen zu gründen, ist lediglich eine Spätfolge der geschichtlich tief sitzenden Entscheidung, Wahrheit als m e n s c h l i c h b e d i n g t e L e i s t u n g zu verstehen - gleichgültig, ob diese Leistung auf transzendentaler Selbstzuwendung oder auf konventionalen Basisentscheidungen beruht oder auf beidem. Daß diese Entscheidung historisch erfolgreich war, gemessen am technisch und sozial verwertbaren Wissen, das sie produzierte, ist nicht zu übersehen. Aber der Erfolgsaufweis blendete den Blick für die geschichtliche Qualität seiner Folgen, für das Unbekanntwerden der Wahrheit als Unverborgenheit und des Daseins als ontologisch und nicht menschlich eingeräumte Offenheit des Daseins für das Daseinsgeschick. Der Objektivismus theoretischer und praktischer Selbst- und Weltvorstellung wurde bezahlt mit extremer Blindheit für das, was Dinge und Menschen, was die Welt in ihrem Innersten zusammenhält. So ist, in Heideggers Augen, eine Zeit schlecht beraten, die die gespürte Gefahr der Welt- und Selbstvergessenheit mit den objektivistischen Mitteln von Wissenschaft und Technik zu bannen sich bemüht. Denn, so wird immer wieder betont, Technik ist kein t e c h n i s c h e s und Wissenschaft kein w i s s e n s c h a f t l i c h e s Problem. Will man beide verstehen, und nur darauf kommt es zunächst an, bedarf es anderer Mittel als derjenigen, die selbst problematisch geworden sind. Es bedarf eines a n d e r e n Denkens, Forschens, Tuns und Sagens, deren Andersheit wir allerdings nicht p o s i t i v bestimmen, sondern nur aus dem Versagen geschätzter Instrumente e r f a h r e n.

Wie dieses Versagen zur Anzeige von möglicherweise "Rettendem" werden kann - zu mehr als einer Anzeige allerdings nicht -, das läßt sich bei Heidegger sowohl in "Wissenschaft und Besinnung" wie auch im "Humanismusbrief" in der Andeutung erkennen. Wissenschaft nämlich, an ihre Grenzen in der Auflösung der Objekte getrieben, "z e i g t" und eröffnet die Notwendigkeit einer Besinnung, die dem Unzugänglich-Unumgänglichen entspricht. Die Frage nach dem Menschen, bis zur eigenen Fragwürdigkeit vorangetrieben, "z e i g t", wie sich der Mensch "wesenhaft" nicht erreicht, wenn er sich in Bildern nur selbst vorstellt und damit seine ek-sistentielle Zugehörigkeit zum Sein vergißt. Letztlich käme es also entschieden darauf an, den Übergang, Durchbruch - oder wie immer man die Auflösung der Krisensituation subjektivistisch-objektivistischen Denkens bezeichnen mag - von einer L o g i k d e s U r t e i l e n s zu einer L o g i k d e s Z e i g e n s, besser: des Sich-zeigen-lassens zu schaffen. Diese andere Logik des Sich-zeigen-lassens kann wohl nur wenn überhaupt, an Beispielen "gelernt" werden, an dem Nachvollzug denkerischer Erfahrungen, wie sie Heidegger in immer neuen Anläufen ins Wort zu fassen versucht. Deren Wahrheit liegt in ihrer mühsam erschlossenen Evidenz, die Mißverständnisse - a u c h Selbstmißverständnisse - einschließt. Ein solches Mißverständnis ist sicherlich die Unterstellung, daß Heideggers Denken eine irrationalistische Selbstabdankung der Vernunft betreibe und eine philosophisch säkularisierte Form theologischen Offenbarungsglaubens sei, mithin auf kritische Rationalität verzichte und somit politischen und anderen Formen des Totalitarismus Vorschub leiste. Hier wird in der Tat der Weg zu der D i m e n s i o n, in der sich Heideggers Denken bewegt, von vornherein dadurch verstellt, daß man Vernunft in der Höchstform ihrer Entfaltung mit wissenschaftlicher Methodik gleichsetzt und ausdrücklich darauf verzichtet, diese Gleichsetzung selbst erst einmal zu p r ü f e n - wir haben uns auf diese Prüfung eingelassen; wir haben sie nicht beendet. Sie könnte allerdings auch gar nicht beendet werden, es sei denn, man fände einen Maßstab der Gewißheit, der gegen die Geschichtlichkeit des Denkens und gegen die Geschichtlichkeit der Wahrheit selbst Bestand hätte. Gibt es diesen Maßstab nicht, dann bleibt tatsächlich nur das Sich-Einlassen auf das, was sich in der Geschichte des Denkens und durch diese hindurch uns zeigt. Das wäre zumindest a u c h eine "vernünftige Haltung",

wenn es denn vernünftig ist anzunehmen, daß Vernunft nicht nur ein Instrument rationaler Operation, sondern auch das "Vermögen" ist, die Frage nach ihren eigenen Grenzen wenigstens offen zu halten. Ist es nicht am Ende die Zwiespältigkeit, die A m b i v a l e n z der Vernunft selbst, nämlich als Instrument der (theoretischen und praktischen) Bestimmung u n d als Medium des Vernehmens, die uns in Atem hält, und zwar im Sinne dessen, was d u r c h u n s evident (gewiß) ist und was f ü r u n s evident (vernehmbar) ist? Es mag sein, daß Heideggers Rekonstruktion der vernehmenden Vernunft mit ihrer Logik des Verstehens als eines Sich-zeigen-lassens theologischer Denkweise der Offenbarung nahesteht. Aber abgesehen davon, daß sein Gedanke von der G e s c h i c h t l i c h k e i t des Seins sich einer Interpretation als THEOLOGOUMENON entzieht, so bleibt doch seine Selbstverweisung der Vernunft auf etwas, das ihr nicht als Bestand zur Verfügung steht - und das wäre Heideggers Version der Offenbarung - ein elementarer H i n w e i s auf die Notwendigkeit, jene selbstkritische Sensibilität zu erhalten, die immer auch zur vernünftigen Selbsteinschätzung der Vernunft gehörte. Und ist es tatsächlich pseudoreligiöser Irrationalismus, diesen Hinweis besonders ernst zu nehmen in einer Zeit, in der versucht wird, die Leerstellen wissenschaftlich und technisch, also im weitesten Sinne zweckrational operierenden Bewußtseins mit Ideologien zu bewirtschaften und es sich dadurch gefügig zu machen?

II

Der Antipode: Arnold Gehlen oder Wissenschaft und Technik im Lichte "empirischer Philosophie".

Heidegger rät nicht zum Verzicht auf Wissenschaft und Technik. Er rät lediglich, die mit ihnen aufkommenden Probleme, sollen sie "wesenhaft" verstanden werden, nicht wiederum zu Gegenständen von Wissenschaft und Technik zu machen. Sein eigenes Denken ist die sich durchhaltende Bemühung, diesen Rat einzulösen. Wissenschaft als Autorität ist nicht Autorität für Wissenschaft, wenn es um deren geschichtlich-geschickhaftes Verständnis geht. Inwiefern auch die

"traditionelle Philosophie" das, in Heideggers Sicht, nicht zu leisten vermag, wurde häufiger betont. - Einen ganz anderen und im Vergleich zu Heidegger gegensätzlichen Zugang zu Phänomenen und Problemen wissenschaftlich-technischer Industriekultur sucht Arnold G e h l e n. Seinen Zugang kann man als philosophisch-anthropologisch kennzeichnen. Schon diese Kennzeichnung verrät die extreme Gegensätzlichkeit zu Heidegger. Denn für Heidegger wäre bereits der Versuch einer philosophisch-a n t h r o p o l o g i s c h e n Beschreibung industriegesellschaftlicher Kulturphänomene die Verstellung ihres zureichenden Verständnisses. Seine "anthropologische Sperrklausel" (H. Plessner), die These, der Mensch könne sich wesenhaft nicht zu Gesicht bekommen, wenn er die Frage nach sich selbst nicht im Zusammenhang mit der Seinsfrage stelle, wird in Gehlens Verstehensansatz schlicht ignoriert und das sogar ganz bewußt. Gehlen setzt auf philosophisch-anthropologische F o r s c h u n g, auf deren Instrumente, Ergebnisse, Perspektiven, wenn er die Frage nach der "Seele im technischen Zeitalter" stellt. So ist es angezeigt, sich Gehlens eigene Ortsbestimmung seiner philosophischen Anthropologie wenigstens in Umrissen genauer zu vergegenwärtigen, ehe man seine Analyse der neuzeitlichen Erscheinung von Wissenschaft und Technik im einzelnen verfolgt. - Gehlen selbst stellt sich an mehreren Stellen seines umfangreichen Werkes der Frage nach der Selbsteinordnung seines anthropologischen Denkens - gerafft und in vermittelnder Form in einem Vortrag der im Jahre 1957 gehalten und 1961 in einem Sammelband seiner Aufsätze unter dem Titel "Anthropologische Forschung" wieder abgedruckt wurde. (Der Untertitel des Sammelbandes lautet: "Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen". Damit klingt eine Grundintention an, die Gehlen offenbar über alle inhaltlichen und methodischen Differenzen hinweg mit Heisenberg und Heidegger verbindet.) Das eigentliche Thema dieses Vortrags war: "Zur Geschichte der Anthropologie". Für unsere Frage nach Gehlens Selbstinterpretation seiner Anthropologie werden besonders jene Ausführungen wichtig, die am Ende des ersten Vortragsteils unter der Überschrift "Zur Geschichte der philosophischen Anthropologie" sowie am Beginn des zweiten Teils des Vortrags unter der Überschrift "Der Mensch als handelndes Wesen" entwickelt werden. Das eigentliche Problem, das sich anthropologischem Denken in der Sicht Gehlens geschichtlich stellte, war das Problem der "Doppelseitigkeit" anthropologischer Fragestellung. Diese Doppelseitigkeit besteht darin, daß der Mensch, wenn er nach sich selbst fragt,

sich offenbar immer in der Differenz biologischer u n d kulturwissenschaftlicher Fragestellung erscheint. Für Gehlen erhebt sich nun die Frage, ob diese Doppelseitigkeit notwendig sei. Seine eigene Anthropologie steht ganz im Zeichen des Versuchs, sie zu überwinden. Bevor aber die Grundzüge dieses Versuchs charakterisiert werden und um sie in kontrastreichem Licht erscheinen zu lassen, skizziert Gehlen in bewußt vereinfachenden Linien die Entfaltung philosophisch-anthropologischer Fragestellung seit dem Mittelalter. Hatte die scholastische Philosophie, sich in den Dienst der Theologie stellend, den Menschen als Geschöpf Gottes betrachtet und die endliche Materialität des Leibes theologischen Axiomen entsprechend durch die Unsterblichkeit der Seele zugleich überhöht und in ihr begrenztes Recht eingewiesen, so entstand nach der Auflösung der engen Bindung von Philosophie und Theologie, also zu Beginn des 17. Jahrhunderts, eine philosophisch eigenständige Sicht des Menschen. Diese Eigenständigkeit, so führt Gehlen aus, bestand keineswegs im philosophischen Programm eines atheistischen Menschenbildes, sondern in einer außer-theologischen Interpretation, die sich bemühte - allein auf die endliche Vernunft gestellt -, über die Eigenart des Menschen etwas auszumachen. Beispielhaft und folgenreich für eine rein menschliche Bemühung um den Menschen war D e s c a r t e s, der den Menschen als eine vom Geist beseelte Maschine faßte, prinzipiell als einen K ö r p e r unter anderen Körpern, allerdings mit dem Unterschied, ein d e n k e n d e r Körper, besser: ein Körper, in dem gedacht wird, zu sein. Hier wäre an den berühmten Cartesianischen Vergleich des menschlichen Körpers mit einer Uhr zu erinnern, wie er in der 6. der Meditationes de prima philosophia gezogen wird: "... ebenso wie eine aus Rädern und Gewichten zusammengesetzte Uhr ... alle Naturgesetze beobachtet ..., so steht es auch mit dem menschlichen Körper, wenn ich ihn als eine Art von Maschine betrachte (considerem hominis corpus quantenus machinamentum), die aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut und Haut so eingerichtet und zusammengesetzt ist, daß, auch wenn gar kein Geist in ihr existierte (etiamsi nulla in eo mens existerat), sie dennoch genau dieselben Bewegungen ausführte, die mein Körper jetzt unwillkürlich ausführt..." (Meiner, S. 151) Nicht also die Körper-Maschine ist die auszeichnende Besonderheit des Menschen, sondern die Unteilbarkeit des Denkens i n diesem Körper. "Was also bin ich?" (Sed quid igitur sum?) fragt Descartes im Zweifelsgang seiner 2. Meditation

und er antwortet: "Ein denkendes Ding" (res cogitans) - "ein Wesen, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will und das sich auch etwas bildlich vorstellt und empfindet." (Meiner, S.50 f.) Mit dieser Cartesianischen Trennung von res cogitans und res corporea, von Körperhaftigkeit und Geistigkeit ergab sich in der Tat ein folgenreicher Dualismus, der im Bereich philosophischer Anthropologie sich in unterschiedlichsten Schattierungen widerspiegelte und der, nach Gehlen, "ein wundervoll brauchbares einfaches Modell" darstellte (a.a.O. S. 13), das bis in die Ordnung der anthropologischen Wissenschaften seine Brauchbarkeit erwies, indem es klärende Zuordnungen erlaubte. Konnten die Naturwissenschaften vom Menschen für die leibliche Seite verantwortlich zeichnen, so die Geisteswissenschaften - von der Psychologie bis zur Historie - für das, was bei Descartes die res cogitans war.

Der Geist-Körper-Dualismus in der Anthropologie erwies sich als äußerst stabiles Denk- und Argumentationsmodell. Gehlen verfolgt seine Wirkungsgeschichte bis zu Max Scheler. In dessen Todesjahr, 1928, erschien die kleine Schrift "Die Stellung des Menschen im Kosmos". Sie sollte eine weitreichende Wirkung auf das philosophisch-anthropologische Denken der Folgezeit haben. Mit ihr setzt sich nun Gehlen genauer auseinander, und zwar sowohl im genannten Vortrag über die "Geschichte der Anthropologie" wie auch in der Einführung zu seinem grundlegenden Werk "Der Mensch - Seine Natur und seine Stellung in der Welt" (erstmalig erschienen 1940). Scheler wird für Gehlen zum entscheidenden Gegenpart seines eigenen anthropologischen Ansatzes. Denn in Schelers Anthropologie konzentriert sich jene Entwicklung zu einem anthropologischen Dualismus, den Gehlen bei Descartes grundgelegt und in der weiteren Geschichte als Modell wirksam findet. Was aber ist nun, immer aus der Sicht Gehlens, kennzeichnend für Scheler? Kennzeichnend ist, daß Scheler mit einem "Stufenschema" des Lebens und des Lebendigen arbeitet, das in sich fortsetzenden Leistungsüberhöhungen im Menschen gleichsam kulminiert. Gewonnen wird dieses Stufenschema aus einem Mensch-Tier-Vergleich. Gehlen betont diesen Vergleich als Besonderheit gegenüber den Mensch-Gott-Vergleichen der theologisch geprägten Anthropologie der Vergangenheit, und zwar in der Absicht, die unverwechselbare Sonderstellung des Menschen als eines weltoffenen Geistwesens phänomenal gegenüber der Tierheit zu belegen.

Schellers Vergleichsbemühung gilt also dem Nachweis, daß es eine Reihe von auffälligen Gemeinsamkeiten zwischen tierischem und menschlichem Leben gebe, daß ferner diese Gemeinsamkeiten - wie der Fortschritt der biologischen Wissenschaften, vor allem der Tierverhaltensforschung gezeigt habe - in den Leistungssystemen erheblich weiter reichen als lange Zeit angenommen wurde, daß aber schließlich die Geistigkeit des Menschen diesen über alles Tierhafte erhebe und ihn davon nicht nur g r a d u e l l, sondern q u a l i t a t i v, also als eine unvergleichliche Seinsweise unterscheide. Etwas konkreter: Instinkte, Gewohnheiten, praktische Intelligenz (und in Ansätzen vielleicht auch theoretische) t e i l t der Mensch mit verschiedenen Tierarten. Was ihm hingegen allein zukomme, sei Weltoffenheit als grundsätzliche Umweltentbundenheit und G e i s t. Scheler ist sich darüber im klaren, daß mit seinem Rekurs auf die Besonderheit des Menschengeistes Mißverständnissen Tür und Tor geöffnet werde. Er konstatiert: "Selten ist mit einem Worte (gemeint ist: Geist) so viel Unfug getrieben worden - einem Worte, bei dem nur wenige sich etwas Bestimmtes denken". Deshalb präzisiert sich Scheler in folgender Begriffsbestimmung: "Stellen wir hier an die Spitze des Geistbegriffs seine besondere Wissensfunktion, die Art Wissen, die nur er geben kann, dann ist die Grundbestimmung eines geistigen Wesens, wie immer es psychologisch beschaffen sei, s e i n e e x i s t e n z i e l l e E n t b u n d e n h e i t v o m O r g a n i s c h e n, seine Freiheit, Ablösbarkeit - oder doch die seines Daseinszentrums - von dem Bann, von dem Druck, von der Abhängigkeit vom O r g a n i s c h e n, vom "Leben" und allem, was zum Leben gehört - also auch von seiner eigenen triebhaften Intelligenz (Stellung des Menschen im Kosmos, S. 38) Aus dieser Bestimmung wird deutlich: Die Geist-Befindlichkeit des Menschen ist nicht etwas, das aus der Entwicklungsgeschichte des Lebens selbst evolutionär erwächst; geistiges Leben ist nicht Fortsetzung des vitalen Lebensdranges mit anderen, hocheffizienten und überaus plastischen Mitteln - vielmehr, Geist ist das Moment des schlechthinnigen Widerspruchs, der distanzierenden Freisetzung von allem Lebendigen auch und gerade insofern es in den Menschen selbst hineinreicht, nämlich als Natur seiner organischen Befindlichkeit und deren angeborenen und gelernten Leistungen. Weil der Mensch Geist hat und weil er sich als Geist auch zu seiner eigenen Naturhaftigkeit gegenständlich verhalten kann, ist er nicht nur in eine Umwelt - wie das Tier - v e r s e t z t, sondern h a t

er "Welt", die alle je-eigenen Lebensumwelten übersteigt. Weltoffenheit wäre daher nicht nur Offenheit für eine Mehrzahl möglicher Umwelten; sie wäre Offenheit für Welt überhaupt, Welt des Geistes, die nicht in Umwelten aufzurechnen ist, da sie diese je schon transzendiert und distanziert hat. Der Hiatus zwischen Geist und Leben, zwischen Selbstbewußtsein und Intelligenz exponiert den Menschen für den Kosmos und allein ihm kommt letztlich eine Stellung im Kosmos zu. Er ist das ens cosmologicum, das kosmologisch existierende Wesen, das seine eigene faktische Existenz überhöhen kann und, gleichsam unbefangen von aller empirischen Not, sich als welt-erschlossenes Wesen weiß.

Weltoffenheit als Vollzug des Geistes bringt den Menschen zu allem, sich selbst in seiner lebendigen Verfassung eingeschlossen, in Distanz. Sofern der Mensch nicht nur Natur, sondern auch und vor allem anderen Geist ist, geht ein Riß durch seine Existenz hindurch, der ihn zu sich selbst aussetzt. Als Auge der Welt sieht der Mensch immer mehr als seine Umwelt, ist er sich in der Konkretetheit seines Lebens zugleich nahe und fern. Hier brechen in der Tat dualistische Strukturen auf: das Gegen-und Ineinander von Welt und Umwelt, von Selbstsein und Gegenstand sein, von organischer Tierhaftigkeit und Geistigkeit, von Leben und Geist, von triebhafter Sachzuwendung und reflektierender Selbstzuwendung. Entscheidend ist aber, das Geistwesen des Menschen wird bei Scheler *n o r m a t i v* und *a b s o l u t* von der psycho-physischen Verfassung, die der Mensch mit anderen organischen Lebewesen teilt, getrennt. Mag den Menschen auch eine besondere Intelligenz vor anderen Lebewesen auszeichnen. Sie ist nur eine instrumentelle Anreicherung seiner Naturorganisation und selbst in ihren Leistungen für den Geist gegenständlich beschreibbar. Es gibt Intelligenz für den Geist, aber es gibt nicht Geist gegenständlich für den Geist. Er sei, so sagt Scheler, "das einzige Sein, das selbst *g e g e n s t a n d s u n - f ä h i g* ist - er ist reine, *p u r e A k t u a l i t ä t*, hat sein Sein nur *i m f r e i e n V o l l z u g s e i n e r A k t e*." (Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 48) Und daher ist der Geist auch nicht räumlich oder zeitlich, sondern vor-räumlicher und vorzeitlicher Weltbezug, ist er die Transzendenz des reinen Akt-Lebens *v o r* aller Subjektivität und Objektivität. Scheler nähert sich hier deutlich der transzendentalen Phänomenologie Husserls - auch in der

Übernahme einiger spezifischer Begriffe, wie etwa "Ideation".

Der knappe Blick auf Schelers dualistische Geist-Anthropologie dient zur Markierung der Anthropologie des Handelns bei Gehlen. Gehlen resümiert seine eigene Darstellung des Schelerschen Anthropologiekonzepts mit folgenden Worten: "... man sieht sogleich, daß Scheler den Dualismus der ja altbekannt war (also bekannt zumindest seit den Meditationen von Descartes), nur verschob. Er lag jetzt nicht mehr zwischen 'Leib' und 'Seele', sondern er lag jetzt zwischen dem 'Geist' auf der einen Seite und dem beseelten Leib auf der anderen, und Scheler verschärfte ihn sogar soweit, daß er den Geist ganz ausdrücklich dem Leben entgegensetzte." (Zur Geschichte der Anthropologie, S.16)

Gehlen ist nun der Überzeugung, daß die dualistische Perspektive anthropologischen Denkens nicht nötig sei, mehr noch, daß sie zu "unbeantwortbaren", nämlich metaphysischen Fragen führe und daß mit einer Änderung des Selbstverständnisses der Philosophie Anthropologie auch kategorial ergiebiger betrieben werden könne. Die Änderung des Selbstverständnisses der Philosophie und mit ihr die Änderung einer bestimmten philosophisch-anthropologischen Blickrichtung auf den Menschen legt sich für Gehlen nahe durch die allgemeine Wendung zum erfahrungswissenschaftlichen Denken, das heißt: Philosophie soll selbst zu einer empirischen Wissenschaft werden, wenn man so will, zu einer "empirischen Philosophie", deren wichtigstes Merkmal darin besteht, sich von Einsichten ins Faktische zu ihren kategorialen Kenntnissen leiten zu lassen. Recht verstanden ginge es bei einer Philosophie als empirischer Wissenschaft im Sinne Gehlens nicht darum, Philosophie in die empirischen und positiven Wissenschaften hinein aufzulösen, sondern sie auf Methoden, Fragestellungen und Ergebnisse der Erfahrung zu verpflichten und sie damit abzukoppeln von spekulativen Entwürfen, die erfahrungsmäßig nicht einzulösen sind. Wenn Gehlen daher empirische Wissenschaft und Philosophie zusammenbringt, so bedeutet das nicht, Philosophie in empirische Einzelforschung zu zerlegen, wohl aber, das Güte-Kriterium der Erfahrung auch für philosophisches Denken verbindlich werden zu lassen. Im Hintergrund der Forderung nach empirischer Philosophie steht die Auffassung, daß auch Philosophie notwendig den geschichtlichen Strukturveränderungen des Bewußtseins folgen müsse und diese - in der Moderne - durch eine äußerst enge und wirkungsvolle Verbindung von Handeln, Erfahrung und Denken gekennzeichnet seien. Philosophie

als empirische Wissenschaft wäre demnach Philosophie "auf der Höhe unserer Zeit" - oder, wie man auch sagen könnte, Philosophie im nach-metaphysischen Zeitalter, das darauf verzichtet, nicht beantwortbare Fragen zu stellen, weil sie offenbar im Horizont des Erfahrungs- und Handlungskreises sinnlos werden.

Gehlen schlägt also eine andere Weise der anthropologischen Selbstanfrage vor, als sie bislang (nach seiner Rekonstruktion der Anthropologiegeschichte) üblich war. Daß dieser Vorschlag nicht "von ungefähr" kommt, sondern aus einer denkgeschichtlich fälligen empirischen Orientierung der Philosophie angesichts der Entwicklung neuzeitlicher Wissenschaft, wurde deutlich. Nach eigenem Bekunden stellte sich für Gehlen unter dem Eindruck der Verschärfung des uneinlösbaren anthropologischen Dualismus bei Scheler das Problem: "Könnte man nicht ... eine Art Schlüsselthema finden, bei dem das Leib-Seele-Problem überhaupt nicht aufgeworfen würde; und das müßte ein erfahrungswissenschaftlich zu behandelndes sein, wenn man den Vorteil wahrnehmen wollte, zugleich mit dem Dualismus alle metaphysischen, das heißt unbeantwortbaren Fragen auszugrenzen." (Zur Geschichte der Anthropologie S. 17) Und Gehlen fand das gesuchte Schlüsselthema, das nach seiner Ansicht geeignet war, der Seele-Leib oder der Leib-Seele-Problematik in ihrer Unfruchtbarkeit ein Ende zu bereiten, nämlich das Schlüsselthema der "Handlung" "die Auffassung des Menschen als eines primär handelnden Wesens, wobei 'Handeln' in erster Annäherung die auf Veränderung der Natur zum Zwecke des Menschen gerichtete Tätigkeit heißen soll." (Zur Geschichte der Anthropologie S. 17) Gehlen nimmt nicht für sich in Anspruch, dieses Schlüsselthema selbst gefunden zu haben. Dessen Artikulation hatte Vorläufer im amerikanischen Pragmatismus und lag im übrigen, in Anbetracht industriekultureller Expansion des Menschen, gleichsam in der Luft. Jedoch, was bedeutet nun im einzelnen und genaueren der Verzicht auf das "Stufenmodell" des Lebens als anthropologische Interpretationsfolie und seine Ersetzung durch das Schlüsselthema menschlichen Handelns? An erster Stelle, selbstverständlich, die Aussicht auf einen höheren Erkenntnisgewinn. Entscheidender indes ist für Gehlen die Möglichkeit durch Rückbezug von anthropologischen Einzelerkenntnissen auf das Schlüsselthema der Handlung ein integratives Prinzip gefunden zu haben, das einerseits Einzelforschungen sinnvoll koordiniert und das sich andererseits durch eben diese Einzelforschungen in seiner Grund-

aussage bestätigen kann. Das Schlüsselthema der Mensch "als Naturentwurf eines handelnden Wesens" (Der Mensch, S. 28) eröffnet gewissermaßen einen erfahrungsmäßigen Verstehenszusammenhang, der nicht auf eine Metaphysik des Geistes zurückgreifen muß (der also keine unbeantwortbaren Fragen stellt), wenn er die Eigentümlichkeit des Menschen fassen will, der aber auch nicht darauf verzichten muß, die Sonderstellung des Menschen in der Natur begrifflich aus seinen Leistungen als Sonderstellung zu exponieren. Gehlen ist der Überzeugung, man könne, wenn man im Handeln den Schlüssel zum spezifisch Menschlichen suche, gleichsam den sich bei Scheler verflüchtigenden Geist auf die Erde herunterholen, ohne dadurch gezwungen zu sein, den Menschen mit den Tieren gleichzusetzen. Kann man also Schelers Anthropologie als "qualitativ differenzierende Stufenanthropologie" bezeichnen, so wäre Gehlens Ansatz derjenige einer "pragmatisch differenzierenden Leistungsanthropologie". Unter anderem wäre es ihr besonderes Merkmal, in dem, was Scheler "Geist" nennt, also in der Fähigkeit der Vergegenständlichung, der Sammlung, des Selbstbewußtseins, nicht einen Gegensatz oder gar Widerspruch zum Leben zu sehen, sondern eine notwendige Bedingung praktischer menschlicher Lebensführung, die vor allem in der kulturstiftenden Leistung technischen Handelns zum Ausdruck gelangt. "Geist" wäre also nicht mehr etwas letztlich Unerklärliches, etwas von allem Gegenständlichen Abgehobenes, ein transzendentes "Aktleben", an dessen Unendlichkeit die empirische Existenz nur partizipiert. Vielmehr wäre "Geist" die durchaus praktische Naturform eines Wesens, das darauf angewiesen ist, sich handelnd diejenige Umwelt zu schaffen, die ihm die Natur als seine spezifische Welt vorenthalten hat. Wenn man so will: bei Scheler beginnt der Geist zu arbeiten und zwar grundsätzlich nach dem Motto "Not macht erfinderrisch". Gehlens "Schlüsselthema" holt - allgemein gesprochen - den Geist in die Natur, das Denken in den Körper zurück. Geist wird funktional interpretiert, das heißt: er erscheint zuhöchst nicht mehr als Widersacher des Lebens, sondern als dessen Chance im besonderen Fall des Menschen. Die Erscheinungsformen des lebendigen Selbst sind nicht mehr stufenförmig und insofern hierarchisch aufeinander bezogen, sondern sie befinden sich gewissermaßen auf einer Ebene und voneinander nur durch strukturelle Unterschiede, nicht aber durch qualitative Rangordnungen getrennt. Eindeutig richtet sich Gehlens pragmatisch-anthropologischer Ansatz gegen die normative Suggestion des

anthropologischen Stufenschemas, das zwar einerseits den Menschen mit der Natur verbindet und - bei Scheler - vermeintlich menschliche Leistungen bis hin zur Intelligenz auch bei Naturwesen identifiziert, das aber andererseits in der Reklamation des "überlebendigen" Geistes für den Menschen in ihm, wenn auch in philosophischer Brechung, das Ideal einer "Krone der Schöpfung" suggestiv rehabilitiert.

I

9. Vorlesung

Handlung und Entlastung.

Gehlens anthropologische Zentralkategorie ist also diejenige der "Handlung". Handlung und Handeln bezeichnen jedoch nicht ein bestimmtes Vermögen, über das der Mensch unter anderen verfügt, sondern Handelkönnen und Handelmüssen sind **V o l l z ü g e** spezifisch menschlicher Naturbefindlichkeit, die zum ersten keinem anderen Lebewesen zukommt und die zum zweiten durch eine extreme Daseins **l a - b i l i t ä t** gekennzeichnet ist. Handelnd muß der Mensch sich im Dasein halten, sein Leben und Überleben eigens besorgen, das heißt: der Mensch als handelndes Wesen ist nicht "festgestellt", "er ist sich selbst noch Aufgabe - er ist, kann man auch sagen: das stellungnehmende Wesen. Die Akte seines Stellungnehmens nach außen nennen wir Handlungen, und gerade insofern er selbst noch Aufgabe ist, nimmt er auch zu sich selbst Stellung und 'macht sich zu etwas'." (Der Mensch, S. 32) Und man muß dieses Stellungnehmen, als das Handeln im weitesten Sinne definiert wird, sehr konkret fassen. Es meint bei Gehlen keinen vom Leben abgehobenen Akt reiner Betrachtung von **L e - b e n s p r o j e k t e n** zum Zwecke des **Ü b e r l e b e n s** oder - wie es Gehlen gelegentlich nennt - zum Zwecke des Sich-im-Daseinhaltens. Handelnd ist der Mensch **s i c h** aufgegeben und erfüllt er sich als Aufgabe. Der biologisch grundgelegte Aufgabencharakter des Daseins fordert vom Menschen Handlungen, die sein Leben im elementaren Sinne überhaupt erst ermöglichen, und deshalb sind alle jene Leistungen, die der Mensch, abstrakt betrachtet, mit den Tieren teilt - Instinkte, Gewohnheiten, praktische Intelligenzleistungen - apriori von der Aufgegebenheit seines Daseins durchmächtig und mithin in ihrer Bedeutung tiefgreifend verändert, wenn man sie auf die einzigartige Situation der Menschengattung bezieht. Denn dort stehen sie im Dienste des Handelmüssens, werden sie zu Motiven und Instrumenten einer Situations-

bewältigung durch Tätigkeit, die sich weder in ihren Zielen noch in ihren Mitteln auf naturhaft programmierte Prädestinationen verlassen kann. Handelnkönnen und Handelnmüssen wären also, genauer erwogen, keine menschlichen Vorzüge, sondern, gemessen am Maßstab tierischer Welt s i c h e r h e i t, natürliche Konsequenzen einer ebenso natürlichen Welt u n s i c h e r h e i t. Der konsequent und erfahrungsmäßig vorurteilslos durchgeführte Mensch-Tier-Vergleich, der auf die Suggestionen einer q u a l i t a t i v e n Unterscheidung von Mensch und Tier verzichtet, läßt den Menschen in seiner letztlich un-aufhebbaren Imperfektheit und unter den "Mängelbedingungen seiner Existenz" erkennen, die er, wie Gehlen sagt, "eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten" muß. (Der Mensch, S. 36) Die traditionelle Einschätzung der Höher- und Niederwertigkeit von tierischem und menschlichem Leben kehrt sich eher ins Gegenteil um: Unter dem Gesichtspunkt der Lebenszweckmäßigkeit betrachtet fällt die Naturorganisation des Menschen weit hinter die tierische Perfektheit zurück und die "Umarbeitung" der angeborenen "Mängelbedingungen" in Chancen der Lebensfristung ist das immer gefährdete Experiment von Handlungen, die bekanntlich nicht n u r erfolgreich sind. So wird die Feststellung der "Unvergleichlichkeit" des Menschen zwiespältig. Denn sie besteht in einem b i o t i s c h e n und deshalb letztlich unabwählbaren Handlungsrisiko. Mißlingt dieses auf elementarer Stufe, so mißlingt nichts weniger als die Lebensfristung selbst. Das Versagen vor der Aufgabe einer Umarbeitung der Mängelbedingungen in positive Lebenschancen ist tödlich. Wie Gehlen im einzelnen die Mängelthese durch einschlägige biologische und humanbiologische Forschungen belegt, ist bekannt. Es sei nur erinnert: die Unspezialisiertheit (zum Beispiel der menschlichen Hand, der Motorik, aber auch der Kauwerkzeuge), der normalisierte Frühgeburtscharakter, der den Embryo extrem gefährdet und ihn andererseits sozial überaus plastisch werden läßt und so fort. Die naturhafte Mängelhaftigkeit des Menschen scheint in der Tat eindeutig belegbar zu sein - wenn man davon ausgeht, daß das Interesse des Lebens an seiner Selbsterhaltung die ultima ratio der Natur und auch für menschliches Leben schlechthin verbindlich ist.

Imperfektheit und Mängelbelastung werden also im Handeln "kompensiert"

Handeln ist der naturnotwendige Versuch des Lebens auf eigenes Risiko im Falle eines biologisch "monströsen" Wesens. Damit wird auch erkennbar, was die Ur-Intention jedes Handelns ist, nämlich **Ü b e r - l e b e n s v o r s o r g e** allen Unangepaßtheiten, Unspezialisiertheiten und Primitivismen zum Trotz, die den Menschen im Vergleich zu höheren Säugern so außerordentlich mangelhaft erscheinen lassen - so mangelhaft, daß man meinen könnte, der Mensch sei eine Fehlkonstruktion der Natur, die seltsamerweise aufgrund ihrer Fehler überlebt hat. - Wie aber stellt sich nun für Gehlen das Handeln dar, das im Gegensatz zur **d u a l i s t i s c h e n** die **m o n i s t i s c h e** Anthropologie im Sinne einer erfahrungsgesättigten Realanthropologie kennzeichnen soll? Gehlen sieht im Handeln nicht nur ein einfaches (oder auch kompliziertes) technisches Herstellen von lebensdienlichen Existenzbedingungen des "monströsen" Lebewesens Mensch, sondern allem Handeln eignet eine **D o p p e l s e i t i g k e i t** der Produktivität, und zwar so, daß der Mensch in außengewendetem Tun zugleich sich selbst produziert. In Gehlens eigenen Worten: "Die Akte (also die Handlungen), in denen der Mensch die Aufgabe, sein Leben möglich zu machen, durchsetzt, sind immer von zwei Seiten zu sehen: es sind produktive Akte der Bewältigung der Mängelbelastung - Entlastungen - und, von der anderen Seite gesehen, vom Menschen aus sich selbst hervorgeholte und vom Tiere her gesehen, ganz neuartige Mittel der Lebensführung." (Der Mensch, S. 37) Angesprochen ist hier eine doppelte Produktivität des Handelns: Handeln als Veränderung der Wirklichkeit im Sinne einer Entlastung von den Belastungen, die durch ungehemmte Reizüberflutung und lebenswidrige Strukturen der Wirklichkeit vorhanden sind, u n d Handeln als innere Disposition der Entwicklung bestimmter Leistungsfähigkeiten, die in Auseinandersetzung mit der widerstrebenden Wirklichkeit gelernt werden. Man kann die doppelte Intention des Handelns auch beschreiben als Anpassung des **M e n - s c h e n** an die Wirklichkeit des Vorgefundenen und als Anpassung **der W i r k l i c h k e i t** an den Menschen. Beides also, Mensch und Wirklichkeit geraten handelnd in eine Veränderungsbewegung. Diese Veränderungsbewegung hat allerdings ein bestimmtes **T e l o s**: die Optimierung der **E n t l a s t u n g**. Auch sie, die Entlastung, hat offenbar einen Doppelsinn, nämlich als Entlastung von der Widerständigkeit der Wirklichkeit durch ihre technische Beherrschung und als

Entlastung von der Unspezialisiertheit durch Habitualisierung von effizienten Leistungsgewohnheiten und durch Einrichtung von Institutionen.

"Entlastung" ist also eine Schlüsselkategorie im Schlüsselthema menschlichen Handelns. Vielfach äußert sich Gehlen zu dieser Kategorie mit dem Status eines Grundphänomens. Diese Äußerungen, obwohl nicht immer ganz eindeutig, lassen sich zu folgender Charakteristik zusammenziehen: Entlastung bedeutet grundsätzlich eine "Herabsetzung des unmittelbaren Kontakts mit der Welt" (Der Mensch, S. 39). Die Herabsetzung des unmittelbaren Wirklichkeitskontaktes bedeutet aber nicht etwa eine *V e r d ü n n u n g* des Weltbezugs mit der Folge der Weltfremdheit. Vielmehr meint Entlastung als Verminderung der Kontaktunmittelbarkeit den Aufbau von ordnenden und mit Symbolen operierenden Wahrnehmungssystemen, die als distanzierte Einschätzungen und Abschätzungen wirksam werden. Entlastung ist also eine Art schematisierender und symbolisierender Weltlichkeitsvermittlung mit dem Zweck, den unmittelbaren und insofern nicht verfügbaren Situationszwängen zu entkommen. Entlastungsschemata und -symbole werden etwa in spielerischen Probierhandlungen (bei Kindern besonders deutlich, aber nicht nur bei ihnen) aufgebaut, und sie stellen eine *Z w i s c h e n - w e l t* von Zeichen und Bedeutungen dar, in der selbst noch einmal, vom unmittelbaren Bedürfnisdruck entlastet, experimentiert werden kann. Dementsprechend erläutert Gehlen, Entlastung als Aufbau einer bestimmten, gedeuteten und schematisierten Wahrnehmungswelt sei das Ergebnis "einer aktiven Tätigkeit gegenüber der (unmittelbar) sinnlich eindringenden Welt, welche in *k o m m u n i k a t i v e n*, *umgehenden*, *in-Erfahrung-ziehenden* und *e r l e d i g e n d e n* Tätigkeiten *o h n e u n m i t t e l b a r e n E r f ü l l u n g s - w e r t* besteht." (Der Mensch, S. 39) Entlastung wäre die symbolisierende und schematisierende Vermittlung des Unmittelbaren, ein ordnendes Aufbrechen unmittelbarer Verwiesenheit von Bedürfnis und Welt, die Konstruktion spezifischer Bedeutungswelten unter dem Gesichtspunkt der Lebensdienlichkeit. Entscheidend ist zu bemerken, daß die Ergebnisse von entlastenden, also durch Schematisierung und Symbolisierung distanzierenden Tätigkeiten, nicht etwa zur Freisetzung vom Zudrang des Wirklichen überhaupt führen, also ihren eigentlichen Sinn *n i c h t* in der Erfüllung eines "interesselosen

Wohlgefallens" haben, sondern ihr elementarer Zweck ist eine Optimierung der lebensnotwendigen Verfügung über Wirkliches. Unsere Wahrnehmungswelt, die immer die unter Bedeutungen vermittelte unmittelbare Wirklichkeit ist, so sagt Gehlen, sei "ein Inbegriff dahingestellter, potentiell bekannter, in bloßen Andeutungen übersehener Dinge von möglicher Verfügbarkheit, und der bloße oberflächliche optische Eindruck gibt uns Symbole, welche den Gebrauchswert und die Umgangseigenschaften der Dinge (Gestalt, Schwere, Textur, Härte, Gewicht usw. andeuten." (Der Mensch, S. 40) Wir halten fest: Der eigentliche Sinn der Bildung von Entlastungsschemata liegt in der Ermöglichung zunehmend freier Verfügung über die Wirklichkeit und nicht etwa in ihrer imaginativen Durchdringung und Überhöhung. Das Phantasiepotential, das im entlasteten Vorstellungsleben spielt, besitzt im Grunde nur eine primäre oder sekundäre, in jedem Falle aber instrumentelle Legitimation, sofern es sich als lebensdienlich für das "monströse" Naturwesen Mensch erweist.

II

Gehlen's Anthropologie, wie sie hier in Absetzungen (von Scheler) und Umrissen erscheint, enthält in ihrer Substanz eine biologisch gestützte und orientierte Lebensphilosophie. Diese Anthropologie, so zeigt sich, ist in ihrem Selbstverständnis nicht dualistisch, nicht "doppelthematisch", sondern monothematisch, indem sie die spekulative Traditionsfrage nach dem Verhältnis von Geist und Körper als nicht beantwortbar einklammert. Selbstverständlich ist diese Einklammerung keineswegs nur eine bloße Verfahrensmaßnahme, welche die empirische Orientierung der Anfrage notwendig nach sich zieht. Sie hat vielmehr auch den Status einer verdeckten anthropologischen Aussage: Der Mensch kann sich nur aus seiner und in seiner realistischen, also nicht spekulativen Erfahrung begreifen, weil er wesenhaft diese Erfahrung ist. Die Einheit von Leben und Erfahrung, von Denken und Tun liegt unaufhebbar vor allen spekulativen Selbstdeutungen. Deshalb ist die empirische Philosophie "erste Philosophie", wie die empirische Anthropologie die "erste Anthropologie" darstellt. Die auch für die Verfahren philosophisch-anthropologischer Forschung entscheidende Sinnbasis ist das Sich-im-Dasein-halten des Lebewesens Mensch

in seiner vergleichsweise "monströsen" Naturalität. Die erfahrungsmäßige Lösung des Problems exklusiver menschlicher Selbstaufgegebenheit ist die primäre Lebensintention des Gattungswesens Mensch. Und die Indikatoren für diese Selbstaufgegebenheit lassen sich für Gehlen alsbald erkennen, wenn man sich erst einmal - gegen die metaphysische Tradition - dazu durchgerungen hat, Mensch und Tier in ihrer naturalen Verfassung **n e b e n e i n a n d e r** zu stellen. Dann nämlich fällt die strukturelle und nicht etwa die normative Besonderheit menschlicher Lebenspraxis auf, die alle Leistungen auf das Handelmüssen und Handelnkönnen konzentriert. Im Horizont struktureller Besonderheit menschlicher Lebensvollzüge ist letztlich auch die empirisch-philosophische Anthropologie ein Beitrag zur Selbstaufgegebenheit des Menschenlebens - jener Beitrag, in dem sich diese Aufgegebenheit vor sich selbst bringt und sich aus idealistischen Verblendungen löst. Diese Verblendungen können, wenn Gehlen hier zutreffend verstanden wurde, eigentlich nur entstehen, wenn sich die Entlastungen gegen ihren Ursprung in ihrer primären Sinnbasis ver selbständigen, das heißt: wenn der ursprüngliche Lebenszusammenhang von Denken und Handeln auseinandergerissen wird, zum Beispiel in der Dichotomie von Körper und Geist. Es wäre allerdings von Interesse zu fragen, ob Gehlen zur Gewinnung seiner These von der Einheit von Denken und Handeln nicht ebenso von einem alle Handlungen übersteigenden "Geist" Gebrauch machen muß wie der von ihm eingeklammerte metaphysische Dualismus. Das sei indes dahingestellt. - Wendet man sich nun vor dem Hintergrund der anthropologischen Grundzüge und Begriffe Gehlens der leitenden Problemfrage nach der Bedeutung von Wissenschaft und Technik im allgemeinen und ihrer neuzeitlichen Gestalt im besonderen zu, so legt sich zunächst die Vermutung nahe, daß beides - also Wissenschaft und Technik - grundsätzlich als **s i n n v o l l e** Einlösungen der von Natur aus prekären menschlichen Existenzsituation erscheinen müssen. Wenn nämlich der Mensch überhaupt nur sich dadurch im Dasein halten kann, daß er sich in der ihn gefährdenden Weltoffenheit eine ihm entsprechende Umwelt schafft, wenn sein Handeln prinzipiell darauf angelegt ist, seine natürliche Lebensunsicherheit in - geschichtlich fragilen - praktischen Kulturentwürfen zu sichern, dann muß der Technik und der sie instrumentierenden Wissenschaft ein überaus hoher Stellenwert zukommen. Zumindest Handeln und Technik lassen sich auf der Basis Gehlenscher

Anthropologie in das Verhältnis einer Gleichung setzen. Handeln ist in seinen entscheidenden Zügen g r u n d s ä t z l i c h t e c h n i s c h, da es "die auf Änderung der Natur zum Zwecke des Menschen gerichtete Tätigkeit" (Zur Geschichte der Anthropologie, S.17) meint. Technik hätte also den Status einer elementaren, ja sogar d e r elementaren "anthropologischen Konstante". Ohne Technik, das bedeutet: ohne durch eigene menschliche Zwecke geführte Naturveränderung, hätte das "Naturmonstrum" Mensch keine Chance zu überleben. Und mit recht kann man darauf verweisen, daß die Kulturarchäologie nicht von ungefähr die Systematik und Abfolge von Kulturen an bestimmte Werkzeuge und damit an bestimmte Handlungsweisen bindet. Aus der Gleichsetzung von zweckgerichtetem Handeln und Technik betrachtet, ist Gehlens menschheitsgeschichtliche Rekonstruktion der Technik historisch noch viel ausgreifender als Heideggers Rekonstruktion des abendländischen Wesens der Technik. Allerdings wird man auch den Unterschied beachten müssen: Heidegger fragt nach der Technik im Zusammenhang mit dem Seins- und Wahrheitsproblem; Gehlen fragt nach ihr im Kontext einer philosophisch-empirischen Elementaranthropologie und würde damit, wie schon gesagt, in Heideggers Augen bereits die Frage nach dem Wesen des Menschen (und der Technik) falsch oder jedenfalls unzureichend stellen.

Wenn nun für Gehlen Handeln als zweckmäßige Orientierung der Natur (und als "Selbstveränderung" des Menschen) apriori technisch ist, wenn ein vor-technisches Sich-im-Dasein-halten undenkbar wird, wenn ferner, wie konsequenterweise anzunehmen ist, Wissenschaft selbst nichts anderes als eine allmählich entwickelte und erfolgreiche "geistige Technik" darstellt - müßte man dann nicht annehmen, daß die Differenzierung der Leistungen von Technik und Wissenschaft in der Neuzeit, sofern sich darin die Möglichkeiten der Naturveränderung explosionsartig vermehrt haben, in Gehlens Sicht n u r z u b e g r ü ß e n sind? Diese Annahme liegt nahe, aber sie wird nicht ohne weiteres durch Gehlens Ausführungen in "Die Seele im technischen Zeitalter" (1957) bestätigt. In dieser Schrift, in der sich Gehlen gemäß eigener Angaben um eine "Art Großanalyse der sozialen und kulturellen Gesamtlage" (a.a.O., S. 120) bemüht, wird einleitend die Technik als "wahres Spiegelbild des Menschen" (a.a.O., S.9) vorgestellt, das heißt: der Mensch gibt sich in der Technik als das zu erkennen, was er wirklich ist,

nämlich als "nature artificielle", als künstliche Natur. Entsprechend wird ausgeführt: "Die Welt der Technik ist sozusagen der 'große Mensch': geistreich und trickreich, lebensfördernd und lebenszerstörend wie er selbst, mit demselben gebrochenen Verhältnis zur urwüchsigen Natur." (a.a.O., S.9) Auffällig ist hier, und das schränkt die Berechtigung der Vermutung, Technik sei apriori positiv einzuschätzen, ein, der Hinweis auf die ambivalente Struktur der Technik, die nicht nur lebensfördernd, sondern auch lebenszerstörend sein könne, und es fehlt nicht der Vermerk, daß der Kampf um die zweckmäßige Veränderung der Natur immer auch ein Kampf gegen Menschen gewesen sei. Wie aber stellt sich dieser doppelseitige Kampf nun heute - genauer: 1957 - dar? Um diese Frage zu beantworten, stellt Gehlen der systematischen anthropologischen Grundthese von der Technik als wahren Spiegelbild der Kunstnatur des Menschen eine geschichtliche Betrachtung der technischen Entwicklung zurseite.

Eingeschränkt wird von Gehlen die These, man könne die historische Entwicklung der Technik und den qualitativen Sprung, den sie darstelle, als Übergang vom Werkzeug zur Maschine zureichend beschreiben. Maschinelle Techniken sind älter als die Neuzeit - etwa das Wasserrad (der Römer) oder die Tierfalle (der Steinzeit). Wichtiger sei, und hier teilt Gehlen einen weiten Konsens, die Entwicklung des analytisch-experimentellen Wissenschaftsparadigmas im 17. Jahrhundert. Hier gingen Wissenschaft und Technik zum ersten Mal bekanntlich Hand in Hand. Allerdings meint Gehlen, die Verwissenschaftlichung der Technik allein habe nicht ausgereicht, das atemberaubende Fortschrittstempo technischer Entwicklungen zu entfalten. Es sei vielmehr als "dritter Faktor" die kapitalistische, also auf abstrakte Kapitalbildung abzielende Produktionsweise und eine ihr entsprechende Produktionsethik hinzugetreten, die im Verein mit den beiden anderen Faktoren die Entfaltung einer Industriegesellschaft im modernen Sinne ermöglicht habe. Erst also der Zusammenhang von Wissenschaft, Technik und (protestantischer) Produktionsethik kann, nach Gehlen, als historisches Motivsyndrom erklären, was oft als technische "Revolution" beschrieben wurde. Diese durchaus bekannte historische Perspektive in der Rekonstruktion der technischen Entwicklung wird nun von Gehlen gewissermaßen systematisch flankiert durch eine anthropologische Rückfrage nach den grundlegenden Antrieben, die, im Menschen verborgen und Geschichte übergreifend, in der Technik zutage treten. Derartige systematische Antriebe, man könnte auch sagen:

Ur-Motive werden von Gehlen identifiziert als "elementares menschliches Interesse an der Gleichförmigkeit des Naturverlaufs." (a.a.O., S.15) Das Interesse an dieser Gleichförmigkeit entspringt, nach unserem Kenntnis der Anthropologie Gehlens nicht mehr überraschend, dem Bedürfnis nach einer stabilen Umwelt, genauer: nach einer Prozeßstabilität, die durch eine überschaubare Rhythmik vorhersehbar wird. Der Mensch sucht sich selbst in diese Rhythmik, so führt Gehlen aus, einzubringen. Sie erscheint ihm wie eine Rückkehr in das verlorene Paradies der Natur. Die Faszination durch den Automatismus, die man auch heute noch sehr gut bei technischen Laien beobachten kann, ist für Gehlen ein ur-menschliches Motiv, der Wunsch nämlich, sich einerseits in den Gang der Welt einzuschwingen und andererseits über ihn zu disponieren. Gehlen beschreibt die Faszination als "Resonanzphänomen", das offenbar einen vor-bewußten Status hat und das insofern eine Doppelresonanz darstellt, als sich der Mensch darin "mit einem Nichtmenschlichen gleichsetzt und in dieser Gleichsetzung (sich) wieder unterscheidet." (a.a.O., S.16) Für die Einschätzung auch der neuzeitlichen Technik bedeutet dieses Resonanzphänomen, in welchem der Mensch sich in der Welt und die Welt in sich zum klingen, zu einem rhythmischen Gleichklang bringt, daß die Technik offenbar nicht nur das Produkt zweck-rationaler Überlegungen und Dispositionen ist, sondern immer auch irrationale Antriebe aktiviert. Zwar steht die "magische Technik" mit den Praktiken des Wetterzaubers oder der Fruchtbarkeitsriten dem elementaren Bedürfnis der Sicherung von Gleichförmigkeit von Mensch und Welt näher als die abstrakten industriellen Produktions-und Informationstechniken, dennoch hält Gehlen an der Verbindlichkeit der anthropologischen Ur-Faszination als eines "vorrationalen und überpraktischen Antriebs der Technik" auch für die Neuzeit fest. Wichtig ist dabei zu erkennen, daß das "überpraktische" Interesse des Menschen an der Technik den Rahmen ihrer Erklärung aus r e i n e r Zweckrationalität anscheinend sprengt und in eine urtümliche Welt-Mensch-Beziehung zurücklenkt, die deshalb unterhalb jeder pragmatischen Effizienz liegt. Für Gehlen ist Technik also nicht schon von sich her ein b e r e c h - n e n d e s Verfügen, als das wir sie kennen und kritisieren, sondern auch der Versuch eines Aufgangs in den Rhythmus der Welt, der eigentlich nicht mehr allein als biologisch-pragmatisches Bedürfnis nach Umweltstabilität erklärt werden kann. Und man fragt sich unwillkürlich, ob Gehlen hier nicht doch an die Grenze seiner "Schlüsselthematik"

stößt. Denn diese legt Handeln auf das Sich-im-Dasein-halten fest und bedeutet eine V e r ä n d e r u n g der Natur, die gerade in der magischen Resonanz, die auf eine magische Einung zielt, nicht liegt. Im "Resonanzphänomen" gelangt Gehlen vor die Frage, ob die Technik nur technisch-zweckhaft, nämlich als intentionales Handeln zum Zwecke des Überlebens zu interpretieren sei. Aber er stellt sich dieser Frage nicht mit aller gebotenen Nachdrücklichkeit. Letztlich ist die "übernatürliche" wie die "natürliche" Technik doch auf die handelnde S t a b i l i s i e r u n g von Dasein angelegt. D a s Modell des Mensch-Welt-Bezugs ist der H a n d l u n g s k r e i s , in dem der Mensch sich einerseits auf die Außendinge interessiert bezieht und in dem er andererseits durch Rückmeldung richtiges Verhalten lernt und habitualisiert. Magische u n d natürliche Technik unterscheiden sich - als universelle und spezielle Handlungskreise - zwar in ihrer Reichweite und Effizienz, aber sie unterscheiden sich n i c h t in ihrer primären Intention, nämlich der Entlastung durch Stabilisierung von menschlichem Leben in der Natur. Deshalb können die Handlungskreise auch ineinander übergehen: "... der 'große Handlungskreis' der Magie entlastet von der Lähmung und Hilflosigkeit der Naturgewalten, er transformiert sozusagen die Koordinaten der Welt auf menschliche Maßstäbe. Der kleine, nämlich die eigentliche Werkpraxis entlastet sogar buchstäblich und physisch." (a.a.O., S.18)

Der H a n d l u n g s k r e i s ist das - bewußte oder unbewußte - G r u n dmodell menschlicher Aktion. In ihm die Welt auszulegen und die Welt auf sich zu beziehen, bedeutet die Zusammenspannung von Zweckhandlung und Rückmeldung - und bei positiver Rückmeldung die Habitualisierung einer im weitesten Sinne "erfolgreichen" Handlungsform. Jede Technik ist Aufbau und Durchlaufen von Handlungskreisen, die magische Technik sowohl wie die rationale Technik. Beide "entlasten", sofern sie gelingen und eine spezifische Überlebensumwelt aufbauen. Auch in der modernen Technik erfüllt sich dieser Sinn des Handlungskreises auf rationaler Stufe, allerdings mit F o l g e n, die auf subjektiver Ebene der Erfahrung keineswegs nur als Entlastungen, sondern offenbar auch - und heute verstärkt - als Be-Lastungen erfahren werden. Denn die "Seele im technischen Zeitalter" ist nicht nur eine andere als im magischen, sie ist in gewisser Weise auch eine bedrängte, diffuse, an ihrer eigenen

Objektivierung fremd werdende, wenn man davon ausgeht, daß die Seele, das ist das Gemüt, die Empfindung, der Wille, dem kompatibel bleiben wollen, was sich als *S u p e r s t r u k t u r k o l l e k t i v e n H a n d e l n s* seit der industriellen Revolution aufgebaut hat. Gehlen, wie es gelegentlich heißt, ein Konservativer und daher durchaus kein Optimist, analysiert äußerst differenziert, was der Übergang von der magischen zur rationalen Technik, der allerdings nicht einen radikalen Bruch meint, für das Selbstbewußtsein gegenwärtiger Kultur bedeutet. Seine Darlegungen sind sprachlich treffend und von ausdrucksvoller Breite. Sie nehmen vieles auf, was sich als Grunderfahrungen mit der Technik im zeitgenössischen Bewußtsein festgemacht hat. Unter dem Aspekt lebensweltlicher Folgen eben dieser Technik hebt er ab auf die "Intellektualisierung" der Lebensvollzüge, auf den "Abbau der Anschaulichkeit" (mit der problematischen Folge der "Popularisierung", in welcher der Wunsch nach Vermittlung der Sperrigkeit der Sachen trotz); er entfaltet, wie "Mathematisierung" alle Wissenschaften - auch die Geisteswissenschaften - durchdringt, wie "Verbegrifflichung" und "Entsinnlichung" den *d e s k r i p t i v e n* Grundzug der Erfahrungswissenschaften auflösen, wie Theorien als "Bezugsrahmen" entworfen und spielerisch auf höchst abstrakter Ebene durchprobiert werden, wie schließlich die Auflösung der Objekte in gleichzeitig gesetzten Betrachtungsperspektiven auch in der Kunst zu verfolgen ist. Alle diese hervorstechenden Erscheinungen verdanken sich einem Durchbruch der "experimentellen Denkart", die in ihrer äußersten Sublimierung und Formalisierung als *D e n k a r t* zwar universell geworden ist, die aber dennoch durchaus kein Allgemeingut wurde, wenn man darunter einen allgemein verfügbaren strategischen Besitz versteht. Im Gegenteil, die wissenschaftliche Ausbreitung der experimentellen Denkart, die nicht mehr die Zugänglichkeit von allgemeinen Lebenserfahrungen besitzt, distanziert die überwiegende Zahl der Kulturbürger des Industriezeitalters von den Quellen technisch organisierter und produzierter Selbstentlastung. Sie sind nicht mehr die *S u b j e k t e* derjenigen Handlungskreise, deren Funktionieren ihr eigenes Leben bestimmt. Im Hinblick darauf spricht Gehlen vom "Erfahrungsverlust" (durch Optimierung wissenschaftlich gesteuerter Erfahrung) und - in der Konsequenz - von "Meinungen" als "Erfahrungen zweiter Hand". Sie sind ihm "Spezialfälle von Ordnungstiftung" (a.a.O., S. 47) im

Umkreis m i t t e l b a r gewordener Erfahrungen, zugleich Ausdruck eines tiefsitzenden Gefühls der Unbestimmtheit. Gehlen zögert, Meinungen als sekundäre, aber in ihrer Funktion durchaus zuverlässige Entlastungen (von den Folgen wissenschaftlicher und technischer Entlastung) zu betrachten. Der "Meinungsbildungszwang" ist in seinen Augen vielmehr ein Indiz für die gravierenden Verhaltensunsicherheiten: "... Die Stabilisierung des Lebensraumes gelingt der technischen Kultur nicht, ebensowenig wie die Stabilisierung des 'Sozialraumes'. Denn die 'schöpferische Zerstörung' (Schumpeter) liegt im Wesen der Industriekultur." (a.a.O., S. 53).

Was Gehlen in meisterlicher Sprache und kühlem Zugriff analysiert als Signaturen des technischen Zeitalters und ihrer Folgen auf sozialpsychologischer Ebene (also im Horizont sozialer Erfahrung), drängt zur Frage, ob nicht die Grundintention menschlichen Handelns, die ordnende B e h e r r s c h u n g der Welt u n d des Daseins durch Distanzierung und Objektivierung, jetzt in ihr Gegenteil umschlägt. Ist vielleicht der geschichtliche Augenblick gekommen, in der sich der elementar-biologische Sinn des Handelns qua Entlastung geradezu pervertiert? Wenn es denn zutrifft - und hier decken sich Gehlens Beobachtungen mit unseren eigenen, anfänglichen - daß nicht nur unsere Bewußtseinslage, sondern unsere konkrete Lebenssituation sich in einem permanenten Prozeß der Selbstliquidation befindet, der alle Orientierungen und schließlich die Orientierungsabsicht selbst an der Radikalität von anonym sich durchsetzenden Produktivprozessen scheitern läßt - ist dann überhaupt noch ein Phänomen wie "Stabilisierung" denkbar? Werden nicht, so fragt man sich weiter, die Grundbegriffe Gehlens selbst in bestimmter Weise fragwürdig? Ist vielleicht Gehlens Anthropologie, so ist man geneigt zu fragen, nur der zu Kategorien hypostasierte Ausdruck einer bestimmten historischen Zeitlage? Zu Kategorien hypostasiert deshalb, weil die Grundkategorien dieser Anthropologie doch auch von den Verschiebungen der Bewußtseinsstrukturen, die für die Neuzeit gelten, nicht verschont bleiben können? Ferner, was bedeutet es, wenn das Moment der Rückmeldung im Handlungskreis, der Mensch und Welt pragmatisch miteinander verbindet, zusammenbricht? Doch offensichtlich nichts anderes als den Ersatz von **Handlungskreisen durch Reaktionsmechanismen, die die Steuerung an sekundäre Reizwelten (etwa des Konsums) Form der Vervielfältigung oder Vervielfachung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.**

abgetreten haben, und zwar zugunsten resignierten Funktionierens. Man kann noch weiter gehen: Gehlen hat - im Vergleich zu Scheler - das Verhältnis von Mensch und Tier als Strukturdifferenz im Rahmen einer empirisch orientierten und sich abstützenden Philosophie beschrieben. Der Mensch unterscheidet sich, so haben wir uns wiederholt vergegenwärtigt, vom Tier dadurch, daß sein ganzes Leben und Leisten auf Handeln angelegt seien. Das gelte für alle Zeiten. Wird aber gerade diese "Handlungskompetenz" nicht in dem Augenblick aufgegeben, in dem das Handelmüssen in ein Funktionieren- und Reagierenmüssen umschlägt? Oder - ein möglicher, wenn auch nicht faszinierender Gedanke -: Könnte man nicht argumentieren, daß der Aufbau einer mitteilbaren Erfahrungswelt, in der man sich am besten im Dasein hält, wenn man auf alle Distanzambitionen des Handelns verzichtet, gewissermaßen die Vollendung der Entlastung sei? Gewiß, Gehlen sieht nicht im technischen Zeitalter die Erfüllung und Aufhebung der Monstrosität des Mängelwesens Mensch. Dennoch muß man sich fragen, ob dieser Gedanke einer "Vollendung der Entlastung" in technischen Superstrukturen so völlig außerhalb seines anthropologischen Grundansatzes liege, wie es gemäß den Momenten seiner Kulturkritik den Anschein hat. Warum sollte denn nicht, wenn Technik grundsätzlichlich die naturgemäße Antwort auf die spezifisch menschlichen Überlebensbedingungen ist, eben die Perfektion der neuzeitlichen Technik auch die perfekte Antwort sein? Die Selbstabdankung des Handelmüssens in lebensfunktionalen Reaktionsmechanismen als endgültige "Entlastung von der Entlastung" mag den fatalen Reiz einer Orwellschen Vision haben. Aber es bleibt die Frage, ob sie nicht auch in der Konsequenz einer Anthropologie liegt, bei der die biologische Interpretation der menschlichen Lebenslage nicht nur ein Schlüsselthema ist, vielmehr eine Schlüsselfunktion hat. Was für Gehlen als moderne Verhaltensunsicherheit erscheint, nämlich die objektive Abkopplung des Subjekts vom Primärkreis seiner Erfahrung und dessen Ersatz durch dosiert angelieferte Erfahrungsfabrikate fremder Hand muß - auch vor dem Hintergrund seiner eigenen Anthropologie - keineswegs nur negativ verrechnet werden. Sie kann durchaus als Folge der Optimierung von Entlastungen gelesen werden, die nur noch für denjenigen tatsächlich Unsicherheit bedeutet, dessen Begriffs- und Bewußtseinsinventar-sich der neuen Lage noch nicht angepaßt

hat, der also Stabilität noch zu sehr als P r o d u k t- und nicht als P r o z e ß stabilität begreift.

10. Vorlesung

Die biologistisch verschärften Rückfragen an Gehlens anthropologisches Konzept des Handelns mit der Grundintention der Gewährleistung des Sich-im-Dasein-haltens durch Entlastung lassen erkennen - nimmt man seine immanente Kulturkritik ernst -, daß Handeln offenbar nicht nur ein d e s k r i p t i v e r, sondern - zumindest unterschwellig - auch ein n o r m a t i v e r Begriff ist, wenigstens auf sozialpsychologischer Ebene. Wenn, wie Gehlen sagt, die wissenschaftlich-technische Kultur e t h i s c h und p e r s o n a l "inkommensurabel" geworden ist, dann ist das offenbar eine "Verlustanzeige", die die Erwartung der Wiedererbringung des Verlorenen zum Ausdruck bringt. Und verloren ist das Subjekt als kompetentes Zentrum seiner Handlungskreise. Das gilt, nach Gehlen, indes nicht nur für den Laien, der sich Unüberschaubarkeiten ausgesetzt sieht, es gilt auch für den Wissenschaftler, von dem man zumindest annehmen könnte, er sei in seinem Bereich noch "Herr der Lage". Gehlen sieht es anders: "Ebensowenig (wie die Wirtschaft) ethisch kommensurabel ist die naturwissenschaftliche Forschung. Sie entmündigt sozusagen den Naturforscher, denn weder "stellt" er die Probleme, noch entschließt er sich zur Anwendung des Erkannten, wie der Laie glaubt. Was Problem werden muß, folgt aus dem schon Erkannten, und es liegt in der Logik des Experimentes, daß die exakte Erkenntnis bereits die Beherrschung des Effekts einschließt. Der Entschluß zur Anwendung des Erkannten erübrigt sich, er fällt aus, er wird dem Forscher vom Objekt abgenommen. Der Erkenntnisvorgang ist selbst schon ein technischer Prozeß. Der Zusammenhang von Wirtschaft, technische Anwendung und industrieller Auswertung bildet längst eine Superstruktur, die selbst automatisiert und ethisch völlig indifferent ist." (a.a.O., S. 44). So wird das Problem der ethischen Unvermeßbarkeit auf den Punkt gebracht: Die Entwicklung der industriellen Technik zur "Superstruktur" mit eigenen Durchsetzungs- und Abhängigkeitsverhältnissen kann ethisch nicht mehr "beherrscht" werden. Selbst der Wissenschaftler sieht sich in einen objektiven Zusammenhang von Ökonomie, Technik und Wissenschaft versetzt, der ihm ^{eh} Reaktionen aufzwingt, als daß

er ihm noch Entscheidungsspielräume für Handeln offen ließe. Aber, und in dieser Feststellung trifft sich Gehlens Analyse mit den Überzeugungen anderer, vor allem sozialwissenschaftlicher Autoren, es ist nicht der Druck eines identifizierbaren Machtsubjekts, das selbst Wissenschaftler in Unmündigkeit versetzt. Vielmehr ist es die - im genauen Sinne des Wortes - "naturwüchsige" Durchsetzung der experimentellen Rationalität, die das Problem der Anwendung und Verwertung von Erkenntnissen gar nicht mehr aufkommen läßt, weil sie von vornherein im Zeichen des Anwendungsinteresses steht. Der zentrale Satz ist: "Der Erkenntnisvorgang ist selbst schon ein technischer Prozeß." Das ist nicht überraschend für ein auf Entlastung angelegtes, seine Umwelt zwangsläufig werkhafte hervorbringendes Lebewesen. Verwirrend bis entmutigend ist allerdings der Zauberlehrlings-effekt, der sich mit der Objektivierung, der Auslagerung und Ver selbständigung des Produktionsprozesses für seinen Schöpfer ergibt. Denn in dem Maße, in dem er sich als Erfolgsstruktur durchsetzt, reduziert er die S o u v e r ä n i t ä t des Handlungssubjekts und treibt dieses in sich selbst zurück. Die Automatisierung der Lebenswelt automatisiert das Leben. Gibt es jedoch ein Mittel, diesem Teufelskreis zu entkommen?(Wobei immer auch zu fragen ist, ob es sich überhaupt um einen Teufelskreis handelt und nicht vielleicht um die geschichtliche Entfaltung einer grundsätzlichen Anthro-Logik). Die Wiederherstellung der Handlungskompetenz, der ethischen "Kommensurabilität" ist indes auch für Gehlen eine entscheidende Frage. Er sieht offenbar keinen Bruch mit den Prämissen seiner eigenen Anthropologie, wenn er sich dieser Frage stellt. Wir deuteten an, daß man die Entwicklung zur technischen Superstruktur durchaus als b i o l o g i s c h sinnvoll begreifen könnte, nämlich als endgültige Überwindung der "Mängellage" durch einen sekundär entwickelten, quasi-instinktiven Automatismus, der am Ende auch von der Entlastung entlastet. Für Gehlen i s t diese Situation aber problematisch. Er sinnt auf Möglichkeiten der Änderung, wenigstens auf vorstellbare Bedingungen einer Änderung im Sinne der Rehabilitation des Subjekts und seines individuellen und sozialen, in jedem Falle aber überschaubaren Handlungskreises. So jedenfalls läßt sich der Satz verstehen: "Eine durchgreifende Änderung (des ethischen Indifferentismus wissenschaftlich-technischer Superstrukturen) ist fast nur so vorstellbar, daß sie an den extremen Enden angreift:

Beim Wissenwollen, dem Ausgangspunkt, oder beim Konsumierenwollen, dem Endpunkt des Prozesses." Dann folgt der entscheidende Hinweis: "In beiden Fällen wäre die *A s k e s e*, wenn sie irgendwo aufträte, das Signal einer neuen Epoche." (a.a.O., S.54) Das ist sehr vorsichtig formuliert und durchaus kein sozial-oder individual-ethisches Programm. Es fragt sich: Warum sollte überhaupt eine Änderung eintreten, wenn - biologisch gerechnet - sich die wissenschaftlich-technische Superstruktur, auch auf der Basis Gehlenscher Anthropologie, als Bewältigung der primären Mängellage begreifen läßt, und zwar als eine solche, die schließlich auch noch vom Handeln durch automatisierte Selbstvorsorge entlastet? Warum sollte auf die Potenzierung von Wissen und Konsum Verzicht geleistet werden, wenn diese im Vergleich zur magischen Technik ^{die} äußerst optimierte Form des Sich-im-Dasein-haltens ist? Müßten nicht im Handeln selbst noch Motive liegen, die sich nicht im Überlebenserfolg erschöpfen, - Motive etwa einer Freiheit, die sich über jeden Erfolg hinaus bestätigen will, und zwar nicht nur als Antriebsüberschuß? Gehlen selbst zweifelt offenbar an der faktischen Verwirklichung "durchgreifender Veränderung". Anders ist die verbale Zurückhaltung in der Formulierung kaum zu erklären. Worauf gründet sich indes sein latenter Zweifel an der Möglichkeit einer Wendung zur "Askese" im Hinblick auf Wissen und Können? Ist er vielleicht auch Ausdruck der Tatsache, daß sein eigener anthropologischer Ansatz gar keine Veränderungsperspektive im Hinblick auf Askese hergibt?

Diese Fragen wollen nicht als besserwisserische Kritik verstanden werden. Sie wollen nur die Spannung artikulieren, die sich in dieser Anthropologie aufbaut, wenn man sie einerseits zur Erklärung des wissenschaftlich-technischen Zeitalters heranzieht und wenn man sie andererseits zwar nicht zur ^{Bewältigung} wohl aber zur wegbereitenden Erhellung seiner ethischen Probleme nutzt. - Folgen wir aber noch Gehlens Erörterung des Askese-Ideals, dem zumindest in Gedanken zugetraut wird, daß es aus der fatalen Situation "ethischer Machtlosigkeit" des Menschen in der Industriekultur herausführen *k ö n n e*. - Unter dem Titel "Agrarmoral und Industriemoral" parallelisiert Gehlen, die Frage nach dem ethischen Indifferentismus der Neuzeit vertiefend, zwei Typen von Moralität, die er in Beziehung mit den beiden für ihn entscheidenden kulturgeschichtlichen Revolutionen setzt: mit der neolithischen Revolution (Übergang vom Nomadentum

der Jäger und Sammler zur Seßhaftigkeit) und der industriegesellschaftlichen Revolution. Mit dem Übergang zur Seßhaftigkeit in den Agrarkulturen mußten notwendig die Institutionen des Eigentums und der Rechtsordnung entstehen. Sie sind kulturlogische Folgen der Ansässigkeit. Erst der Verzicht auf freien Besitzanspruch auf alles, das heißt: erst die Beschränkung auf eigenes und fremdes Eigentum in der Anerkennung des Eigentums überhaupt konnte die soziale und ökonomische Funktionsfähigkeit größerer seßhafter Lebensgemeinschaften garantieren. Eigentum wurde ökonomisch vernünftig und war praktisch geboten. Dennoch ist der Verzicht auf das Eigentum des anderen und die Forderung nach Anerkennung des eigenen für Gehlen nicht nur durch die materiellen Verhältnisse seßhafter Kulturen bestimmt, also nicht nur ökonomisch sinnvoll. Sondern dieser Verzicht hat noch tieferliegende Wurzeln, und zwar in einer Veränderung der Naturerfahrung unter Bedingungen der Seßhaftigkeit. Denn eine Folge dieser Seßhaftigkeit war die Verdichtung des Naturbezugs. Die Natur wurde nicht mehr in Nomadenzügen abgeerntet in dem, was sie als Zufall bot, sondern sie wurde mit Hege und Pflege überzogen. Ihre unvorhergesehenen Reaktionen mußten den landsässig gewordenen Menschen umso härter treffen, als er ihnen nicht mehr im gleichen Umfang und auf gleiche Weise wie der schweifende Nomade ausweichen konnte. Daher Gehlens Feststellung: "Mit der Agrarkultur wurde die Abhängigkeit der rasch wachsenden Gesellschaften vom Atmosphärischen, Klimatischen und von dem Vegetativen, dessen Gesetze man nicht beherrscht, chronisch und unaufhaltbar und sie bahnt sich den Weg bis in die Mitte des Lebensbewußtseins." (a.a.O., S. 71) Das also ist die eigentliche Quelle der Askese: die intensivierete Naturabhängigkeit des Menschen unter landsässigen Lebensbedingungen. Die Evidenz dieser kulturgeschichtlichen Argumentation zur Erklärung von Verzichtleistungen, von Askese, muß nicht unbedingt überzeugen. Denkbar wäre auch, daß gerade der Jäger und Sammler zu noch größeren Verzichtleistungen in seiner Kulturform herausgefordert wurde als sein Nachfahr unter agrarischen Lebensbedingungen. Denn die Seßhaftigkeit hat immerhin eine höhere Chance der Lebens- und Naturprognose, weil sie eine Lebensvariable mehr als der Nomade unter Kontrolle hat: den Lebensort und die an ihm herrschenden Lebensbedingungen. - Für die Unterscheidung von

"Agrarmoral" und "Industriemoral" allerdings ist dieser Einwand unerheblich. Wichtig ist vielmehr, daß, wenn das Askese-Ideal des Verzichts mit einer bestimmten Naturbeziehung - der Beziehung von Hege und Pflege - u r s p r ü n g l i c h zusammenhängt, in der Tat mit einer grundstürzenden Änderung dieser Naturbeziehung im Zuge technischen Wandels das Verzicht-Ideal seiner lebensmäßigen Evidenz beraubt wird. Und das muß, in der Linie Gehlens gedacht, verheerende Folgen haben. Denn das Askese-Ideal ist ja nicht irgendein moralisches Pinzip, das als möglicher Verhaltensstandard unter anderen figuriert, sondern es ist diejenige Grundhaltung, die eine institutionalisierte Rechtsordnung überhaupt entstehen und überleben läßt. Institutionen als objektive Entlastungen setzen den Dienst in ihrem Zeichen voraus - und entschädigen ihn, sei es durch rechtlichen oder fürsorglichen Schutz. Damit Institutionen ihre Funktion übernehmen und bewahren können, bedarf es also eines ausgeglichenen Verhältnisses von V e r z i c h t und A n s p r u c h auf individueller und sozialer Ebene. Fällt aber, so muß man im Sinne Gehlens argumentieren, die naturwüchsige Disposition zur Verzichtbereitschaft, wie sie in agrarischen Kulturen u n m i t t e l b a r gelernt wird, fort, dann käme es mit der Auflösung der Institutionen zu einer De-Stabilisierung, die im individuellen Leben ein neues Verlangen nach Stabilität weckt, das aber offenbar nur noch b e g r e n z t erfüllbar ist, nämlich in der reduzierten Allgemeinheit von "Kleinstverbänden" und "Intimgruppen".

Diese Entwicklung sieht Gehlen im Übergang von der Agrar-zur Industriemoral gegeben. Zentral unter "psychomoralischem Gesichtspunkt" wird für ihn die Ablösung des Menschen von der o r g a n i s c h e n Natur im Zeitalter der Industrie. Die Verzichtbereitschaft, die mit der Agrikultur gesetzt war (und nach unserer Meinung nicht nur mit ihr) verliert ihren Erfahrungsboden und ihre lebensmäßige Evidenz. Die technische und wissenschaftliche Erschließung der anorganischen Natur (Kohle, Elektrizität, Atomenergie) fordert nicht mehr zur ethischen, also zur Verzichteinstellung überhaupt heraus. Es kommt zu einer Situation, nach Gehlen, für die kennzeichnend ist, "daß ... die Vorstellung einer Beschränkung der erlaubten Mittel nicht schon an der Grundproduktion ansetzt und von ihr her im Alltag durchgehalten wird." (a.a.O., S. 75) Das neue Produktionsmaterial und die neuen Produktions-

techniken (wir verfolgten das auch an anderer Stelle) erfahren keinen d i s z i p l i n i e r e n d e n N a t u r w i d e r s t a n d. Die anorganische Natur kann sich gegenüber menschlichen Zugriffen nicht verweigern, der unmittelbare Zugang zur organischen Natur beschränkt sich jetzt auf eine zunehmend geringere Zahl von Menschen. Die Folge: Der Mensch hat weder Ehrfurcht noch Angst vor der Natur, sondern nur noch vor der Unberechenbarkeit der Natur i n s i c h s e l b s t. Seine Moralität hat keinen Außenhalt mehr, die ethische Dimension trennt sich vom Handeln, die Balance von Egoismus und Altruismus erscheint nicht mehr institutionalisierbar, weil beide Momente auseinandergetreten sind. Das Problem der Ethik steht eigentlich gar nicht mehr zur Debatte. Gehlen sieht darin eine Folge der Aufklärung, so aber, daß diese mit ihren Folgen um ihre Substanz gebracht wurde. Und welches sind die dialektischen Folgen der Aufklärung? Für Gehlen im wesentlichen zwei: der Planungsoptimismus (als Ruinzform des Glaubens an die Vernunft) und der Konsumeudämonismus (als Restform aufklärerischen Glaubens an Gerechtigkeit und Glück). Der Planungsoptimismus vollendet und denaturiert sich als nur noch i n s t r u m e n t e l l e Vernunft, indem er das Problem menschlicher Gesellschaftsordnungen vom politisch-soziologischen Reißbrett her betrachtet und, so ist hinzuzufügen, die vorsorgend-funktionale Konfliktvermeidung an die Stelle i n h a l t l i c h ausgewiesener moralischer Ideen setzt. Der Konsumeudämonismus, in Gehlens Perspektive der aus der Balance geratene Bedürfnisegoismus, erhebt sich zum liquiden Planungsziel. Aber das alles ist hinlänglich bekannt und vielfach besprochen.

Entscheidend ist Gehlens Folgerung aus der Situationsanalyse für eine mögliche Rehabilitierung des Askese-Ideals. Dabei ist alsbald ersichtlich, daß im Zuge seiner eigenen kulturanthropologischen Rekonstruktion der beiden Menschheitsrevolutionen - der neolithischen und der industrietechnischen - eine Wiederbelebung dieses Ideals au fond und nicht nur durch nachträgliche Deklaration kaum möglich sein dürfte. Der kulturgeschichtliche Prozeß, der zur Erscheinung des ethischen Indifferentismus der kulturellen Superstrukturen in der Moderne führt, ist für Gehlen i r r e v e r s i b e l. Das sagt er selbst in wünschenswerter Deutlichkeit und Konsequenz. Jedoch er fügt hinzu: "...aber die Konstatierung des Vorgangs und die Abrechnung auf der geistigen und moralischen Kostenseite sollten erfolgen, solange das noch möglich ist."

(a.a.O., S.80) Steckt darin eine Inkonsequenz? Wenn der Prozeß irreversibel ist, kann es dann noch sinnvoll sein, seine "geistigen und moralischen Kosten" zu berechnen? Könnte das zu mehr führen als zu einer antiquarischen und antiquierten Bestandsaufnahme? Oder rechnet Gehlen doch mit einer gewissen, eingeschränkten, vielleicht nur für "Ausnahmefälle" geltenden Reversibilität, wenn er ausführt, die Tendenz gehe dahin, auch "das Recht auf den Verzicht auf Wohlleben unmöglich zu machen." (a.a.O., S. 80) Die Vermutung, Gehlen selbst sei nicht ganz davon überzeugt, daß Askese nach der industriellen Revolution unmöglich und sinnlos sei, wird bestärkt durch einen historischen Hinweis. Auch in der Vergangenheit und das heißt: keineswegs nur in der Industriekultur gab es - zumindest bei bestimmten sozialen Gruppen - exzessiven Luxus und exzessiven Konsum. Und dennoch fand sich nicht nur in jenen Zeiten Lippenbereitschaft zur Askese, sondern, man denke etwa an bestimmte Mönchsorden, es fand sich auch eine nicht nur persönlich folgenreiche Praxis der Askese, die mit moralischer Autorität verbunden war. Gewiß, man kann fragen, ob dieses historische Argument letztlich sticht. Es scheint aber immerhin darauf zu verweisen, daß ein zwingender Zusammenhang zwischen luxurierender Kulturentwicklung und Fortschreiten zu ethischem Indifferentismus nicht besteht. Zumindest Einzelne scheinen doch noch die Chance zu haben, einen Verzicht zu praktizieren, der zu einer "Stärkung des inneraffektiven Zusammenhangs, ein Mehr an Integration und Fassung der Person, verbunden mit einer Verschärfung der sozialen Antriebe, einer Steigerung der geistigen Wachheit" führt. (a.a.O., S. 78 f.).

Spätestens an dieser Stelle bietet es sich an, Gehlens Entwurf einer Typologie der Askese zu verfolgen, wie sie in seinem umstrittenen Spätwerk mit dem Titel "Moral und Hypermoral" (1968) vorgelegt wurde. Dort wird im Abschnitt 5 unter dem Stichwort "Physiologische Tugenden" von drei verschiedenen Formen der Askese gehandelt: von der Askese als "Stimulanz", als "Disciplina" und als "Sacrificium". Es geht um die Darlegung der Funktion asketischer Einstellung auf individueller, gesellschaftlicher und auf religiöser Ebene. Zunächst also zur Funktion der Askese als "Stimulanz". Hier wird unter Bezug auf den Asketismus Robespierres - eines der bekanntesten historischen Beispiele für einen intransigenten Asketismus auf persönlicher Ebene mit politischen Folgen - dargetan, daß diese Form

der stimulierenden Askese eine instrumentelle "Hemmungsleistung" sei, die zu einem konzentrierten und intensivierten "Gefühl der Präsenz und Selbstmacht" (a.a.O., S. 73) führe. Die stimulierende Askese, der selbstaufgelegte Verzicht auf Außenreize, ist keine weltabgewandte Pose des Rückzugs auf reine Innerlichkeit, sondern weltzugewandte Verstärkung des Machtgefühls. Die dem Verzichtstraining folgende Reduktion der Angreifbarkeit durch Verlockungen aller Art zahlt sich nämlich aus im Gefühl einer Überlegenheit, wenn es um "wesentliche Dinge" geht. Insofern ist die Askese der Selbststimulierung keine Selbstentmachtung, im Gegenteil, sie ist eine Machtsteigerung im Sinne der kontrollierten Kanalisierung von Kräften und im Hinblick auf Schicksals- und Leistungsbereiche, denen der Nicht-Asket durch seine Verfallenheit an die verzettelnden Ablenkungen äußerer Reizwelt nicht gewachsen ist. Stimulierende Askese, nach Gehlen, wäre eine persönliche Form der Entlastung zum Zwecke der Lebenssteigerung im Sinne von Autonomie und insofern auch eine Entlastung von herkömmlichen Entlastungen. Sie wäre eine Binnen-Stabilisierung auf eigene Rechnung und zu eigenem Zwecke, allerdings auch mit Aussicht auf einen äußeren Machtzuwachs. - Setzt nun Askese als Selbststimulierung den Akzent auf die innere Entwicklung von Verzichtsbereitschaften unter Einschränkung der Außenstimulierungen und mit dem Ziel innerer Autonomie, so bedeutet Askese als "Disciplina" demgegenüber eine ausdrückliche Außenwendung. Hier geht es um die Internalisierung etwa des "Dienst- und Pflichtethos, dem Preußen seinen Ruhm verdankte" (S. 75) und das sich weltweit mit spezifischen Erwartungen an den "deutschen Charakter" verband. Das Spezifische der Disziplin-Askese im Unterschied zur Stimulanz-Askese wäre ein rigider Selbstverzicht, eine Hingabe an den Sinn von I n s t i - t u t i o n e n, die als Objektivierung menschlicher Würde erscheinen. Die Unterordnung unter Institutionen, insbesondere unter die Institution des Staates, der nicht als gesellschaftliche Organisationsform, sondern als "objektiver Geist" erfahren wird, ist, im Selbstverständnis der Disziplin-Askese n i c h t ein Verzicht auf die Würde der Person, sondern deren Steigerung ins Allgemeine. Gehlen drückt das in provozierender Formulierung so aus: "Sich von Institutionen konsumieren zu lassen gibt einen Weg zur Würde von jedermann frei, und wer seine Pflicht tut, hat ein Motiv, das von jedem anderen her unbestreitbar ist." (a.a.O., S.75) Es ist bekannt, daß Gehlen mit seinem Verständnis der Institutionen - vor allem der Institution des Staates - entschiedene

Angriffsflächen für kritisch-emanzipatorische Gesellschaftskonzepte bot und bietet. Er ist sich dessen auch durchaus bewußt, ja, er konzipiert sogar die Berechtigung, den Dienst an Institutionen als "Entfremdung" zu deklarieren. Er kontert allerdings mit dem polemischen Hinweis an die Adresse der "Meinungsmacher" (gemeint sind die Intellektuellen), sie würden übersehen, und zwar absichtlich, daß der Gewinn der Selbstentfremdung in Institutionen und durch Disziplin-Askese auch eine Befreiung von dem sei, "was sich so zufällig im Kopf und Herzen abgelagert" habe. (a.a.O., S.75) Die Alternative zur Disziplin-Askese ist für Gehlen, der sich hier auf Hegel beziehen kann, also nicht Freiheit, sondern eine Gesellschaft von "Particüliers", von beziehungslosen Privatmenschen und Sonderlingen, die sich untereinander ins Endlose relativieren. Die Legitimation von Institution bei Gehlen, und das muß man hervorheben, liegt allerdings nicht primär in ihrem objektiv-ethischen Gehalt, sondern letztlich in ihrer biotisch ausweisbaren Funktion der Entlastung, Stabilisierung und Objektivierung: "...die Institutionen dürfen Forderung stellen, weil sie uns aufrecht halten." (a.a.O., S.75) Und das offenbar in einem ebenso elementaren wie hochsublimierten Sinne. Damit ist aber das Problem, wann und in welcher Weise Institutionen uns nicht mehr aufrecht halten, keineswegs gelöst. Auch bei Anerkennung des elementar-funktionalen Sinnes von Institutionen stehen diese immer noch im Einzugsbereich notwendiger Rückfragen nach ihrer historischen Legitimation. Es ist der Weg vom offenkundigen Lebenssinn des Phänomens der Institution überhaupt zu seiner faktischen Gestalt, der den Umgang mit Institutionen so schwierig macht und der - nach leidvoller Erfahrung - eine mehr oder weniger selbstverständliche Legitimation der Disziplin-Askese aus der menschlichen Naturverfassung zumindest problematisch werden läßt. Die Alternative zwischen Disziplin-Askese und einer Gesellschaft von "Particüliers" erscheint uns zu einfach, unbeschadet der Anerkennung des Gedankens von der elementaren anthropologischen Relevanz lebensnotwendiger institutioneller Verfassung des Gemeinschaftslebens. - Aber zunächst noch zur Askese als "sacrificium", als "Opfer". Die sich opfernde Askese erscheint auch Gehlen (wie vor ihm Durkheim) als entscheidendes Element des religiösen Lebens, insbesondere der indischen Religion und des Christentums. Aber Gehlen ist nicht an einer religiösen, sondern an einer anthropologischen Interpretation der Opfer-Askese interessiert (wobei der Unterschied zwischen beiden Interpre-

tationen nicht thematisiert wird.) Und hier drängt sich ihm der Eindruck auf, daß der anthropologische Zweck religiöser Askese, die den Gewaltgebrauch ausschließt (was nicht im Judentum und im Islam der Fall ist), in der "Verarbeitung von Aggressionsmassen" (a.a.O., S.76) liege, die sich gleichsam als latente Aggressivität in der gemeinschaftlichen Lebenspraxis aufgestaut habe. Opfer-Askese also als Aggressionsableitung, die dann zwangsläufig ist, wenn die Heilslehre selbst absolut gesetzt wird. Indes scheint der anthropologische Zweck äußerer Aggressionsableitung durch Opfer-Askese bei nicht militanten Heilsreligionen nicht deren einziger Sinn zu sein. Denn Gehlen sieht in den Erlösungsreligionen eine "Gesamtschau" am Werk, die von der Nichtigkeit des Lebens überzeugt ist. Aus dieser Überzeugung entsteht eine nach innen gerichtete Aggressivität: die Auseinandersetzung mit der andauernden Todesdrohung, welche alles Diesseitige relativiert und zur Umkehr zwingt. So wäre das Askese-Opfer motiviert durch die Annahme und sublimierende Überwindung der Todesdrohung. Der Tod verlöre in dieser Askese seinen subjektiven Stachel und setzte zugleich Energien für andere frei, die ebenfalls in der leidvollen Realität des Lebens sich bewegen. "Anthropologisch gerechnet" bestünde der Sinn religiöser Opfer-Askese - wenn wir Gehlen richtig verstanden haben - in einer Verflechtung von sozialer Aggressionsableitung und innerer Aggressionssublimierung. Auch die Opfer-Askese hätte die F u n k t i o n einer Entlastung im Sinne der Versöhnung mit dem Widerstand der Zeit, der Endlichkeit und des Leides. Fällt indes die Quelle, aus der sich die Opfer-Askese speist, fort, nämlich die Gesamtinterpretation der Realität als todesbedrohter Nichtigkeit, so wird die Glaubensfähigkeit ausgehöhlt. Das bedeutet: Für Gehlen ist die Glaubensfähigkeit an zwei Bedingungen gebunden, an eine übergreifende Gesamtschau der Lebensrealität und an die sie realisierende Todes- und Leidwahrnehmung. Fallen diese beiden Bedingungen fort - und das konstatiert Gehlen für unsere Zeit -, dann ebnet sich die Religionspraxis zu einer Kulturtätigkeit unter anderen ein, dann fällt aber auch die Opfer-Askese fort und, so muß man hinzufügen, ihr Beitrag zur individuellen und sozialen Entlastung von Stabilität vermindernden Aggressionen.

Die Stimulanz-Askese, die Disziplin-Askese und die Opfer-Askese sind bei Gehlen die drei entscheidenden Verzichtbereitschaften, die sich anthropologisch-systematisch begründen und historisch verfolgen lassen. In systematischer Sicht sind es Verzichtbereitschaften, die

sich auszahlen in innerer und äußerer Stabilität. Der Stimulanz-Asket gewinnt Macht über seine Entscheidungen, indem er die Reizwelt seiner sozialen Umgebung kontrolliert und reduziert. Der Machtgewinn über seine Entscheidung zahlt sich aus in erhöhter Autonomie und im äußeren Durchsetzungsvermögen. Der Disziplin-Asket verzichtet zwar auf seine Autonomie, aber nur, um sie über einen notwendigen Umweg und objektiv zurückzugewinnen. Dabei stärkt er in der Anerkennung der Institutionen (vor allem in der Institution des Staates) deren sozial verbindende Entlastungsfunktion, die ihm selbst zugute kommt. Der Opfer-Asket, der am weitesten von jedem persönlichen Interesse entfremdet zu sein scheint, gewinnt dort - durch das Extrem seiner Hingabe hindurch - innere Freiheit von der Aggressivität des Leidgedankens, und er unterstützt das soziale Gleichgewicht dadurch, daß er zur sozialen Leidabfuhr dient. Wenn man so will: In allen drei Askese-Formen arbeitet eine L i s t d e r i n d i v i d u e l l e n u n d s o z i a l e n E n t l a s t u n g, dem äußeren Anschein zum Trotz. Askese dient also durchaus, wenn auch in höchst subtilen Figurationen, der K u n s t d e r S e l b s t e r h a l t u n g.

I

11. Vorlesung

In der Frage nach der Askese konzentriert sich Gehlens Kulturkritik am wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Dieses Zeitalter löst offenbar die Basis aller asketischen Einstellungen auf. Es besteht keine substantiell gespürte Notwendigkeit des Verzichts mehr. Die Hülsen aufklärerischer Maximen - der Planungsoptimismus und der universalisierte Anspruch auf Erfüllung jeglichen Glücks im Konsum - lassen Machbarkeit und Bedürfnisbefriedigung grenzenlos erscheinen. Selbst die eigene Natur des Menschen in ihrer körperlichen Konkretheit verliert immer mehr ihren Hemmungs- und Korrekturwert gegenüber den Intentionen von Selbstplanung und Selbstgenuß. Der Leib ist eine Art Lebensmaschine, deren störungsfreie Funktion durch objektivierte Wartung und Reparatur sich sehr lange auf optimale Befriedigung trimmen läßt. Unter Bedingungen solchen Selbstverständnisses scheint Askese in der Tat kulturgeschichtlich "obsolet", also verzichtbar geworden zu sein. Die Beherrschung der inneren und äußeren Natur des Menschen hätte - als moralisches Problem - sich umformuliert in strategisch-technische Fragen der Verfügung. Verfügung ließe Beherrschung überflüssig erscheinen.

Selbstverfügung nach Maximen der Willkür wäre an die Stelle der Selbstbeherrschung nach Prinzipien getreten; die voluntative Freiheit hätte endgültig ihren Sieg über ethisch disziplinierte Freiheit davongetragen. Und auf diese Weise würde sich auch das Problem der Wissenschaft als Autorität insofern erledigen, als jenes Denken, das Wissenschaft und Technik noch moralisch (und bildungstheoretisch) zur Disposition stellen wollte, nur Ausdruck inzwischen überholter Standards wäre. Es bedürfte keiner Suche nach autoritativen Orientierungen für Lebensführung mehr, weil diese Fragen sich mit dem wissenschaftlich-technischen Lebensparadigma erübrigt hätten. Und jenes Nachrechnen des Preises, von dem Gehlen meint, daß es geschehen möge, so lange es noch möglich sei, wäre in der Tat nichts anderes als eine konservative Attitüde, die Vergangenes nur betrauern kann, weil sie die Augen gegenüber der "neuen Welt" verschließt. Jedoch, das selbstzufriedene Einverständnis der Zeit mit sich selbst stellt sich nicht her. Auch bei Gehlen nicht. Aber wiederum fragt man sich: Warum nicht? Wenn der ursprüngliche Kern der Verzichthaltung in einem Naturbezug lag, der Natur auch noch als zum Teil unvorhersehbares Schicksal kannte, wenn ferner die Steigerung der Selbsterhaltungsmöglichkeiten nicht zuletzt von der Auflösung dieses Naturbezugs in experimentell geführter Naturbearbeitung abhingen, müßte dann nicht das wissenschaftlich-technische Zeitalter insgesamt als ein hocheffizienter Entlastungserfolg verbucht werden? Zugespitzt gefragt: Kann man überhaupt auf der Basis Gehlenscher Anthropologie zu einer Kritik der Kultur dieses Zeitalters kommen? Das hieße, auch zu einer Kritik von Wissenschaft und Technik? Oder liegt hier nicht eine gewisse Inkonssequenz vor? Die Selbstentlastung der Menschen durch Handeln ist doch mit der zivilisatorischen Superstruktur in ein Stadium getreten, das, gemessen am Erfolg, historisch unvergleichbar ist. Warum also noch dieses Interesse an Askese und am Asketismus, wenn deren reale Basis nicht mehr vorhanden ist? Warum dieses unterschwellig mitlaufende Unbehagen Gehlens am Massenzeitalter, wenn dieses auch als Konsequenz eines materiell immer besseren Lebens für immer mehr Menschen verstanden werden kann? Erinnern wir uns an Gehlens Schlüsselthema: Wie gelingt es dem Menschen, diesem prekären Naturwesen, sich im Dasein zu halten? Es gelingt ihm durch entlastendes Handeln, indem er seine Umwelt herstellt, indem er sie so herstellt, daß sie

ihm Daseinssicherheit bietet. Gibt es aber in der Vergangenheit eine Umwelt, die mehr d u r c h den Menschen und f ü r den Menschen geprägt ist als die wissenschaftlich-technische? Der Mensch begegnet nur noch sich selbst, sagt Heisenberg. Heidegger stimmte zu und schränkte ein: indem er nur noch sich selbst begegnet, trifft er sich nicht mehr als denjenigen, der er wesenhaft ist. Und wie sieht es Gehlen? Auch er müßte zustimmen, daß der Mensch sich in seiner industriekulturellen Umwelt zumindest mehr denn je selbst begegnet - aber mit welchen Folgen? Auf der Habenseite mit einem Höchstmaß an Natur- und Selbstverfügung, auf der Soll-Seite mit Verlust an Verzichtbereitschaft. Aber wieder stellt sich die Frage: Ist das ein e c h t e r Verlust, oder ist es nur ein Verlust, wenn man in kulturhistorisch überholter Währung rechnet? - Wenn Gehlen hier in seinen Prämissen richtig verstanden wurde, kann der Verlust des Askese-Ideals (der stabilisierenden Verzichtbereitschaft) nur dann als negative Folge des Industriezeitalters verrechnet werden, wenn das Sich-im-Dasein-halten durch den Abbau der Verzichtbereitschaft selbst gefährdet wird. Denn das Askese-"Ideal" hat ja nicht den Status eines moralischen Imperativs, der unabhängig von allen realen Bedingungen gilt, sondern es hat den Status einer b i o t i s c h e n M a x i m e. Das heißt, es gibt keine Askese um ihrer selbst willen, vielmehr nur um willen der Binnen- und Außenstabilisierung. Man kann Gehlen keinen platten Egoismus vorwerfen. Dagegen hat er sich mit recht gewehrt. Dennoch schlägt in sublimen Verzweigungen die grundsätzlich biologische Thematisierung des Menschen durch. Das ist nicht als "positioneller" Einwand gemeint, wohl aber als Anfrage nach Reichweite und Konsequenzen der biotischen Thematisierung des Menschen in Gehlens Anthropologie.

In Gehlens Denkbahn kann es nur ein überzeugendes Motiv geben, die Askesebereitschaft auch dann, wenn sie durch den Wechsel zur wissenschaftlich-technischen Naturbeziehung eigentlich nicht mehr notwendig ist, als sinnvoll, ja vielleicht als unabdingbar zu betrachten. Das wäre das Motiv einer hohen vitalen Selbstgefährdung des Menschen gerade im Zeitalter industrieller Superstrukturen. Es müßte sich eine bestimmte und gefährliche Dialektik der Industriegesellschaft zeigen, eine drohende Entmächtigung, Auflösung des Menschen durch sich selbst, soll der Asketismus - zumindest als Anfrage - noch einen Stellenwert haben können. Doch worin kann diese Selbstgefährdung bestehen? Genügen die Hinweise auf "Planungsoptimismus" und "Massenkonsum", um vor dem

Hintergrund Gehlens eigener Anthropologie Gefahr für den Menschen überhaupt auszumachen? Sicherlich, man kann anführen: die Selbstgefährdung liege tatsächlich in der inzwischen errungenen Position des Menschen als Maître et Possesseur de la Nature, weil sie ungeheure Vernichtungsenergien bereitgestellt habe, die auf den Menschen selbst zurückschlagen könnten. Aber das ist offenbar nicht Gehlens Argument. Er sieht stärker auf die sozialpsychologische Folgen, die den Einzelnen innerhalb der zivilisatorischen Superstruktur ins Abseits drängen, ihm den Halt an tradierten Institutionen nehmen, die es ihm fast unmöglich werden lassen, über den Horizont von Kleingruppen hinauszugehen, die seine Erfahrungen entwerten und die ihm zugleich durch Konsumangebote im Übermaß Zufriedenheit verschaffen. Die hier entscheidende Frage ist aber wiederum, ob G e h l e n diese Gefährdungen überhaupt als Selbstgefährdungen des Menschen kenntlich machen kann, wenn er die biotische und erfahrungsphilosophische Basis seiner Anthropologie nicht verläßt. Gehlen selbst hat wiederholt darauf hingewiesen, wie die Strukturen des Bewußtseins, das Selbstbewußtsein eingeschlossen, sich verändert haben müssen in der neolithischen Revolution und wie sie sich in der wissenschaftlich-technischen Revolution verändern. Warum könnte dann nicht das "Massensubjekt" und dessen Bewußtsein jenseits der Askese eine Lebensform sein, die der industriellen Revolution entspricht und sie auf sozialpsychologischer Ebene einlöst? Könnte man nicht auch so argumentieren: Die "Erfahrungen zweiter Hand" sind in ihrem objektiven Wert sicherer und effizienter fürs Überleben als alle Erfahrungen "erster Hand", die in der Unmittelbarkeit des Naturbezugs zugleich dessen Unvorhersehbarkeiten akzeptieren müssen? Oder, was den "ethischen Indifferentismus" angeht (der nach dem Asketismus Ausschau halten läßt): könnte er nicht - und zwar von Gehlens eigenem Ansatz her - als Überwindung einer Kulturstufe verstanden werden, auf welcher der Verzicht der sich j e t z t historisch erübrigt hat, noch notwendig war? Schließlich die von Gehlen verzeichnete Tendenz der Auflösung von Institutionen in planbare Organisationen: Könnte sie nicht a u c h bedeuten, daß sich der Mensch vom Zwang, sich in verfestigten Institutionen zu verfassen, durch Eskalation seiner Verfügungsmöglichkeiten freigemacht hat? Warum also sollten alle diese "Anzeichen von Gefährdungen" tatsächlich mehr sein als der Widerschein kulturpessimistischer Einstellungen, der sich auflöst, sobald man rigoros von der modernen Geschicklichkeit des Sich-im-Dasein-haltens ausgeht? - Es gibt nur eine Möglichkeit, in diesen Entwicklungen Gefahr zu sehen. Dann nämlich,

wenn man von normativen Postulaten ausgeht, die sich nicht umstandslos auf das schiere Überlebenkönnen verrechnen lassen. Zwar läßt sich sagen: auch die Kritik an der Industriekultur stehe im Zeichen des Überlebens, denn sie kritisiere Entwicklungen, die zum psychischen - heute sogar zum physischen - Suizid führen könnten. Aber diese Kritik kann überhaupt nur geleistet werden aus einer *D i s t a n z* heraus, die bereits eine Gegenstellung gegen die naturwüchsige Überlebenstendenz um jeden Preis eingenommen hat. In solcher Distanz wird das Sich-im-Dasein-halten nicht nur *t e c h n i s c h* thematisch, sondern als *P r i n z i p* thematisch. Indem es aber als Prinzip zum Thema wird, wird es erstens *i n - t e r p r e t i e r b a r* und zweitens in bestimmten Ausprägungen bestreitbar. Die Position der Kulturkritik impliziert bereits eine Askese, eine Selbstüberwindung in ausdrücklicher Brechung (Reflexion) der Vitalantriebe. Sie impliziert einen Anspruch auf *F r e i h e i t*, mit dem biotischen Prinzip des Sich-im-Dasein-haltens *s i n n v o l l u m - z u g e h e n*. Davon macht auch Gehlen Gebrauch. Das bedeutet aber: Wenn Selbsterhaltung durch Natur- und Selbstverfügung *b i o l o g i s c h* die Weise ist, in der die Gattung Mensch zur Führung ihres monströsen Lebens antritt, so ist damit noch keineswegs entschieden, ob und bis zu welchem Grade dieser Sachverhalt auch als *L e t z t i n s t a n z* *d e r O r i e n t i e r u n g* fungieren muß. Und noch weniger ist damit entschieden, wie dieses Sich-im-Dasein-halten praktisch wird.

Die Inanspruchnahme der Möglichkeit der Kritik ist mehr als Ausdruck der Angst vor dem biologischen Untergang. Gewiß, das kann sie auch sein. Darüber hinaus aber ist sie beim Menschen Aufruf zur Wertung und Bewertung von Lebensvollzügen, deren "Überlebensstandard" eingeschlossen. Gegen die Suggestion monothematischer Erklärbarkeit aller menschlichen Handlungen aus der monströsen Naturlage des Menschen und in der Intention optimaler biotischer Lebensfristung ist einzuwenden, daß mit dem Handelnmüssen zwar eine fundamentale Lebensdimension beschrieben, deren *s i n n h a f t e I n t e r p r e t a t i o n* aber nicht gefaßt wird. Die Technik der Lebensfristung ist nicht identisch oder gleichbedeutend mit ihrer sinnhaften Vergegenwärtigung. Das menschliche Paradox der Naturfreiheit besteht nicht nur darin, daß der Mensch von der Natur freigegeben wurde, um sich seine Natur zu erfinden; es besteht auch und insbesondere darin, daß der Mensch sich vor die Sinnfrage seines Daseins gestellt sieht, die kein reines Naturwesen bekümmert. Der Mensch ist auch eine *e x i s t i e r e n d e S i n n - L ü c k e* in der Natur

und auch insofern: Freiheit. Noch einmal anders gewendet: Als Freiheit sind wir nicht nur von der Natur freigelassen, um sie in der Form der Überlebenskultur für uns zu konstruieren. Wir sind auch und wesentlich dazu freigesetzt, die Frage nach dem Sinn unserer Überlebenskultur, nach dem Sinn des Sich-im-Dasein-haltens ausdrücklich aufzuwerfen. Wir sind eben nicht schon beruhigt, wenn es uns gelungen ist, unsere Lebensfristung technisch zu sichern, wenn wir unsere elementare Vitalnot vorsorgend aufgefangen haben, sondern wir fragen bohrend nach dem "Warum" dieses Auffangens. Und es genügte den Menschen bisher nicht, sich mit wachsender Kunst im Dasein zu halten. Immer ging es auch darum, zu welchem Zwecke das geschehen soll. Daß alles, was lebt, überleben will, steht als Generaltendenz außer Zweifel. Zutiefst zweifelhaft ist jedoch, ob in dieser Generaltendenz auch alle Antworten auf den Überlebenssinn beschlossen sind. Es genügt uns nicht zu wissen, daß wir uns über kulturtechnische Umwege in die Teleologie der Natur eingereicht haben. Es besteht vielmehr eine Grundspannung zwischen Überlebenskunst und Überlebenssinn. Und können wir noch Maß nehmen an anderen Naturwesen, wenn es darum geht, uns biologisch optimal zu verhalten, so steht diese Maßstäblichkeit grundsätzlich zur Debatte, wenn wir uns darüber zu vergewissern suchen, was der Sinn des Lebendigen überhaupt und unseres Lebens im Besonderen sei. Sicherlich ist es möglich - und es wurde auch so praktiziert - , daß man die Frage nach dem Sinn des Sich-im-Dasein-haltens mit dem Überlebenkönnen zusammenfallen läßt. Aber selbst dann ist nicht zu bestreiten: erst muß die Teleologie der Natur im ganzen entdeckt sein, ehe man sich zur Annahme ihrer Bedeutung für die Frage nach dem Sinn entscheiden kann. Der Zusammenfall der Sinnfrage mit der Zweckmäßigkeitfrage setzt die vorgängige Differenz beider Fragen voraus. Erst dann ist der Versuch möglich, beide Fragen auf e i n e zu reduzieren.

Trifft nun die Feststellung zu, man müsse grundsätzlich unterscheiden zwischen funktionalen und sinnhaften Strukturen des Sich-im-Dasein-haltens, zwischen Techniken und Interpretationen des Überlebens, dann besteht auch ein Unterschied zwischen Funktion und Sinn der Askese. Die Funktion der Stimulanz-, der Disziplin- und der Opfer-Askese kann durchaus darin liegen, innen- und außen-Verhältnisse zu stabilisieren, Macht zu sublimieren, Aggressionen abzuleiten und Identitäten als Balance-Probleme zu lösen. Aber ist das auch der S i n n der Askese?

Oder kommt dieser nicht vielmehr in der freiwilligen oder unfreiwilligen Selbstvergegenwärtigung von Freiheit zum Vorschein, die sich ihre Bindungen in Hingabe, Entwürfen, Entscheidungen "wählt", in solchen "existentiellen Akten", die sich weder aus sozialen noch aus naturhaften Prämissen schlicht errechnen lassen? Die Bereitschaft, das Leid eines anderen auf sich zu nehmen und wenn nicht es selbst, dann seine Konsequenzen mit ihm zu teilen, mag a u c h in funktionaler Betrachtung als Aggressionsabfuhr wirken und auf diese Weise sozial- und machtpolitisch geschützt sein. Aber ist das im Verständnis der Betroffenen mehr als eine äußere, ja äußerliche Konsequenz jener ethischen Distanzhaltung, die für sich selbst unbekümmert um funktionale Wirkungen, nach dem "Sinn des Ganzen" fragt? So aber wäre der S i n n der Askese nicht aus ihrer individual-oder sozialpsychologischen F u n k t i o n, wohl aber durch die Transzendenz ihres Ideals bestimmt, das - im Horizont der Freiheit - sich nicht aus den t e c h n i s c h e n Formen der Lebensführung herausrechnen läßt. Wer aus religiösen Gründen Askese praktiziert, tut das nicht, um selbsttherapeutisch Schuldgefühle als Binnenspannungen zu reduzieren. Das mag, wie gesagt, ein konstatierbarer "Nebenerfolg" sein. Vielmehr besteht für ihn der Sinn seiner Askese in der Anerkennung der Gottheit, und zwar als Gottheit und nicht als Therapeutikum.

II

Einige abschließende Überlegungen.

Wir haben diesen Gedankengang unter die Leitfrage nach Wissenschaft a l s Autorität gestellt. Im Zuge unserer Anfragen bei Heisenberg, Heidegger und Gehlen konzentrierte sich die Thematik zunehmend auf die neuzeitlichen Gestalten von Wissenschaft und Technik und auf ihr Verhältnis zueinander. Die durch eigene, anfänglich reflektierte Erfahrung gestützte Vermutung, daß Wissenschaft und Technik in ihren modernen Kooperationsformen und in ihrer Manifestation als Industrialisierung kaum als Orientierungs-oder Führungs"autoritäten" in Anspruch genommen werden können, bestätigte sich immer mehr. Es bestätigte sich aber auch, daß das Problem einer urteilskräftigen Lebensführung unter Bedingungen industriekultureller Superstrukturen von den Nachdenklichen unter den Zeitgenossen zunehmend verspürt und bedacht wurde.

Wenn man so will: die skeptische und kritische Einstellung zur Entwicklung von Wissenschaft und Technik ist nicht neu. Sie ist sogar ein traditioneller Topos, dessen Spuren man in der jüngeren Geschichte bis zu den Humanisten zurückführen kann - bis zu deren Kritik am "Brotstudium" und an der Mentalität einer Wissenschaft, die sich "der Anwendung nahe" hält und auf den spekulativen Geist verzichtet, der nach der Einheit des Wissens sucht, um aus seinem Geiste b i l d e n zu können. Die Entwicklung der (Erfahrungs-)wissenschaften im Verein mit der Technik und der Industrie, hinzugerechnet das Motiv protestantischer Leistungsethik, spottete mit unbeirrbarer historischer Konsequenz der Hoffnung, wieder Überblick, Stand und durch praktische Rezeption der Wissenschaft Orientierung zu gewinnen. Am Bildungswesen und insbesondere an der Universitätsgeschichte kann man ablesen, wie der Gedanke einer allgemeinen Menschenbildung durch die Wissenschaften gleichsam von innen her aufgelöst wurde. Die Selbstdifferenzierung der Wissenschaften wie die permanente Revolution im technischen Bereich, die jetzt wiederum in ein neues Stadium hocheffizienter Selbststeuerung getreten zu sein scheint, hat das Hoffnungsband der Wiederherstellung der Einheit endgültig zerrissen. Was wir in wissenschaftlichen Instituten und Institutionen vorfinden, ist eine Explosion von Wissen und Know-how, die selbst nur noch durch maschinelle Auslagerung von Informations-, Koordinations- und Verarbeitungsprozessen bewältigt werden kann. Die Computer-Revolution scheint auch die letzte Domäne menschlicher Überlegenheit über die Apparatur, das Gehirn und den Verstand, objektiviert zu haben, um wenigstens in Geschwindigkeit und Genauigkeit zu übertreffen. Das sind Fakten, mit denen wir uns konfrontiert sehen, und sie spitzen in unserer Erfahrung noch weiter zu, was Heisenberg, Heidegger und Gehlen über alle Unterschiede im einzelnen hinweg gemeinsam konstatieren: den Selbstbegegnungscharakter des Daseins in einer objektiv verdichteten Umwelt, in der das Subjekt, sofern es noch am Glauben auf eine gewisse, umfassende "Lebenskompetenz" festhält, sich dauernd überfordert findet. Die Bilanz für das Subjekt, den Einzelnen, wird zunehmend negativ und es fragt sich in der Tat, ob wir nicht an einer Wende angelangt sind, an der selbst Verfassungsprinzipien wie das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit nicht so sehr durch den Widerspruch ideologischer Lager, sondern durch die Dauerrevolution der Industriekultur selbst negiert werden, weil das geschichtliche Fundament sich aufgelöst hat.

Das Wort "Dauerrevolution", eigentlich eine *contradictio in adjecto*, scheint unsere Lage noch am zutreffendsten zu charakterisieren. Denn eine Abfolge von Zeiten der Ruhe und Zeiten kräftigen Wandels, dieser Jahrtausende alte Atemrhythmus der Geschichte, stellt sich nicht mehr ein und damit auch nicht die innere Gelassenheit und Beständigkeit von Weltbildern, die noch als moralische Interpretationen Dauer verbürgten. Die Gleichzeitigkeit der Zeiten, die uns vielfältige Formen historischer Forschung und kulturelle Vergleichsuntersuchungen bescherte, die aber auch ihr technisches Äquivalent in der globalen Präsenz medienvermittelter Ereignisse von allen Teilen der Welt an Jedem ihrer Punkte hat, diese Gleichzeitigkeit hat die Strukturen von Tradition und Kontinuität in Frage gestellt und tendiert dazu, sie in eine Vielzahl von Momenten aufzusprengen. Wir haben selbst das Empfinden, nur noch Augenblick unter Augenblicken zu sein und sehen das eigene Leben in einer Kontingenz der Augenblicke, die sich zu keiner Dauer mehr verdichten und zusammenreimen. Hier liegen die eigentlichen Probleme der Identität, die nicht der Zufall so nachdrücklich zum Thema erhob, sondern die Selbstaflösung der Geschichte in der Gleichzeitigkeit des nur noch Historischen.

In summa: Die Autorität der Wissenschaft, nach der wir fragten, kann eigentlich nur noch dazu dienen zu zeigen, daß Wissenschaft nicht mehr Autorität der Lebensführung sein kann - sofern sie es überhaupt einmal zu sein vermochte. Sowohl die Selbstreflexion der Naturwissenschaft bei Heisenberg wie die philosophische Besinnung auf den Charakter neuzeitlicher Wissenschaft und Technik bei Heidegger wie auch die anthropologische Deutung des Verbundes von Wissenschaft und Technik bei Gehlen vermitteln auf je eigene Weise ein Bild von der Unmöglichkeit, durch Institutionen der Wissenschaft Leben *s i n n h a f t* und nicht nur *f u n k t i o n a l* zu orientieren. Was die "geschlossenen Weltbilder" noch vermochten, nämlich eine über die Rationalität der Lebens-techniken hinausreichende und sie einschließende allgemeine Grundordnung des Lebens vorzustellen, das ist nicht nachzubauen. Gerade die Bemühungen, durch ideologische Programmatik und weltanschauliche Versatzstücke die so deutlich vernehmbaren Sinnlücken des Daseins zu schließen, verraten nur allzu deutlich den substantiellen Schwund an Orientierungen und verbindlichen Geltungen, aus denen Leben sich über seine materielle Daseinsvorsorge hinaus nährte. Ideologien sind Weltanschauungs-

substitutionen, sind nur Versuche, die industriekulturellen Sinn-
defizite durch Sinnprodukte aufzufangen - also die pragmatische Tech-
nik durch eine gewisse "Sinntechnik" aufzufüllen. Insofern müssen sie
als Bemühungen betrachtet werden, daß Problem der Technik und ihrer
Superstrukturen durch bewußtseinstechnische Arrangements zu lösen.
Man sollte das allerdings nicht hämisch registrieren und nur als
"Manipulationsversuche" interpretieren. Ideologische Sinnproduktionen
als Angebote politischer oder weltanschaulicher Heilslehren sind nicht
nur Indikatoren manipulatorischen Ungeistes. Sie sind auch nicht un-
verständliche Reaktionen auf ein Leere-Empfinden, das mit ihnen zum
Ausdruck kommt. Ideologien wären also als Phänomene der Zeitsituation
unzureichend begriffen, wollte man sie nur als interessierte Bewirt-
schaftungen von ahnungslosen Bewußtseinsträgern auffassen, denen man
mit entsprechender Aufklärung leicht und gründlich beikommen könnte.
Ihr Erscheinen besagt mehr, nämlich das Fragwürdigwerden von Wahrheits-
gehalten, wenn es um die Gesamtinterpretation des Lebens geht. Ideolo-
gien sind zweifellos auch die Erben des vollendeten Nihilismus und in-
sofern nicht nur Äußerungen irreführenden Bewußtseins, das sich jeder-
zeit auf verbindliche Wahrheit hin korrigieren könnte.

Die *conditio humana* unter dem Aspekt ihrer sinnhaften Selbstverständi-
gung und eingeklemmt zwischen den Objektivationen von Wissenschaft
und Technik ist also ausgesprochen p r e k ä r. Einerseits läuft die
Inanspruchnahme wissenschaftlicher Autorität zum Zwecke der Lebens-
f ü h r u n g auf die Verweigerung eben dieser Autorität hinaus.
Andererseits führt der Versuch, gleichsam in den Nischen wissenschaft-
lich-technologisch zugerüsteter Lebenspraxis der Sinnthematik Raum
und Antwort zu verschaffen, in die Gefahr einer ideologieanfälligen
Fremd- und Selbstbewirtschaftung des Bewußtseins. Blicke also in der
Tat nur noch die Möglichkeit, wie bei Gehlen zu beobachten, die Sinn-
frage zu suspendieren und die Legitimation der Lebenspraxis durch
Funktion an die Stelle ihrer Legitimation durch sinnhafte Bedeutung
zu setzen? Wäre, um noch einmal auf das Beispiel der Askese zurück-
zukommen, diese letztlich durch ihren Beitrag zur Aggressionsbewälti-
gung als moralische Haltung voll gerechtfertigt und sogar geboten?
Und nicht etwa durch ihr sinnhaftes Selbstverständnis - sei es die
Liebe zu Gott, zur Gemeinschaft, zum Nächsten? Man zögert, diese
Funktionalisierung und Objektivierung der "Sinndimension" des Daseins,

für die Askese als Beispiel steht, zu akzeptieren. Aber warum? Nur weil man sich einer solchen Selbstentwertung des persönlich Sinnfälligen aus Eitelkeit oder aus Begriffsstutzigkeit entziehen möchte? Oder vielleicht deshalb - und das wäre tatsächlich gravierender -, weil es offenbar immer noch zentrale Sinnphänomene gibt, die unterhalb aller objektivierenden Selbstverfassung in Wissenschaft und Technik elementare Sinnfiguren des Lebens darstellen, die zwar nicht intersubjektiv, wohl aber interpersonell präsent sind? Gewiß, man muß vorsichtig sein, um hier nicht in sentimentale und irrationale Fluchtgesten zu verfallen. Vielleicht ist auch schon das Wort "Sinnfigur" zu viel, weil es doch wieder an bildhafte Vorgaben erinnert, an wenig überzeugende und vielleicht nur aus therapeutischen Gründen restaurierte Weltbilder. Auch ein Wort wie "interpersonal" liest sich sehr rasch als Anzeige eines Minimalkonsenses "in Sachen Sinn". Gemeint sind hier aber weder neue Weltbilder noch konsenstheoretisch legitimierte Verhaltensstandards, wenn von elementaren Sinnfiguren des Daseins (nicht nur von Zweckmäßigkeiten wie bei Gehlen) die Rede ist. Gemeint ist vielmehr, daß sich im kategorialen Rückgang auf uns selbst als Dasein auch Phänomene "zeigen", die in vorwaltend wissenschaftlicher und technischer Optik aus dem Blick zu geraten drohen. Zu solchen Sinnphänomenen gehören etwa Liebe, Zeugung, Tod, Geburt, - um nur einige zu nennen. Betrachtet man diese in ihrer zweifellos existentiellen Bedeutung, so berührt es zunächst seltsam, daß sie bei Gehlen, der doch auch nach bedeutenden anthropologischen Grundkategorien sucht und sie als "Handlung", "Entlastung", "Resonanz" benennt, zumindest als kategoriale anthropologische Phänomene nicht auftauchen. Sicherlich, man kann sie auch funktional-zweckmäßig vom handelnden Sich-im-Daseinhalten her interpretieren. Dann wäre etwa Zeugung die Weise, die sich die Gattung als Gattung im Dasein hält, der Tod des Einzelnen wäre der naturhaft vorprogrammierte Existenzverlust, gegen den das Handeln des Einzelnen machtlos, die generative Kooperation im Sinne des Gattungsüberlebens indes erfolgreich ist. Liebe hätte, grob gesagt, die Funktion unter emotionaler Beteiligung und institutioneller Regulation, das generative Verhalten motivational zu steuern. Gewiß, auch Gehlen würde einer solchen reinfunktionalen Interpretation der genannten Phänomene wohl nicht zustimmen - aber auch hier müßte man sich wieder fragen, ob die Grundintention seiner Anthropologie der-

artige Interpretationen a p r i o r i als unzureichend ausschließt. Und es muß auch zugestanden werden: Die funktionale Interpretation der Sinnphänomene ist nicht schlechthin unsinnig. Denn in der Tat sind Liebe, Geburt, Zeugung, Tod Wege und Bedingungen der Selbstrekrutierung der Menschengattung und selbstverständlich können sie auch zu Gegenständen positiver Daseinserforschung werden. Nur, die biotisch-funktionale Interpretation der Liebe etwa und die positiv-wissenschaftliche Erklärung der psychophysischen Prozesse, in denen sie sich darstellen läßt, ist e i n e Sache - eine a n d e r e ist die Frage nach ihrem erlebbaren Sinn oder besser: nach ihrem lebbaren Sinn. Dieser entspringt nicht den objektiven Erklärungen und nicht den objektiven Funktionen, sondern Entwürfen auf dem Boden einer Grundgestimmtheit, in der Menschen aufeinander zukommen, in der sie sich gewinnen oder verfehlen, in der sie glücklich oder traurig werden, in der sie Verzicht leisten, um nicht zu verletzen oder schuldig zu werden, in der sie sich hingeben, um angenommen zu sein. Hätte das "Sinn-Spiel" der Liebe nur die Funktion, den Fortbestand der Gattung generativ zu sichern, so wäre es entweder nicht einzusehen, warum Verzweiflung aus enttäuschter Neigung zum Suizid führen kann - es sei denn, man erklärte diese Verzweiflung zur Anomalität eines pathologisch verirrten Bewußtseins, das sich vom Überlebensimperativ entfernt hat. Vielleicht wird es hier schon ersichtlich: Wenn wir auf der Differenz von Lebensfunktion und Lebenssinn beharren und wenn wir meinen, daß ein wesentlicher Grund der Orientierungsschwierigkeiten unserer Zeit in der schleichend-suggestiven Einebnung dieser Differenz liege, so bedeutet das nicht den Anspruch, programmatisch Sinn zu verkünden und auf die Frage, was denn d e r Sinn d e s Lebens sei, eine zuverlässige metaphysische Antwort zu wissen, der man kasuistisch jede Lebenssituation unterstellen könnte. Das wäre in der Tat höchst ideologieverdächtig. Das Insistieren auf dieser Differenz will viel Bescheideneres. Es will "kontrafaktisch" auf Grundphänomene verweisen, a n denen deutlich wird, daß die Suche nach der Sinnfälligkeit des Lebens ein Archetypus des Daseins ist, der sich mit der Aufrechnung von Zweckmäßigkeiten und objektiven Erkenntnissen nicht voll zur Deckung bringen läßt. Verzweiflung ist eben nicht nur Mißerfolg einer Handlung, von deren Gelingen man überzeugt war, und sie ist auch nicht identisch mit dem intellektuellen Zweifel, in dem das Bewußtsein sich selbst oder anderes kritisiert. Verzweiflung ist der Gefährte der

Sinnlosigkeit, ist deren existentielle Einlösung. Und das Glück wiederum geht nicht auf in lebenskünstlerischen Erfolgsbestätigungen, nicht in dem, was man meint, wenn man sagt, man habe "wieder einmal Glück gehabt". Glück als elementare Grundstimmung des Daseins begriffen ist die Erfahrung einer Sinnerfüllung, einer gewissen Konsonanz mit der Welt, auch wenn diese keine Dauer hat.

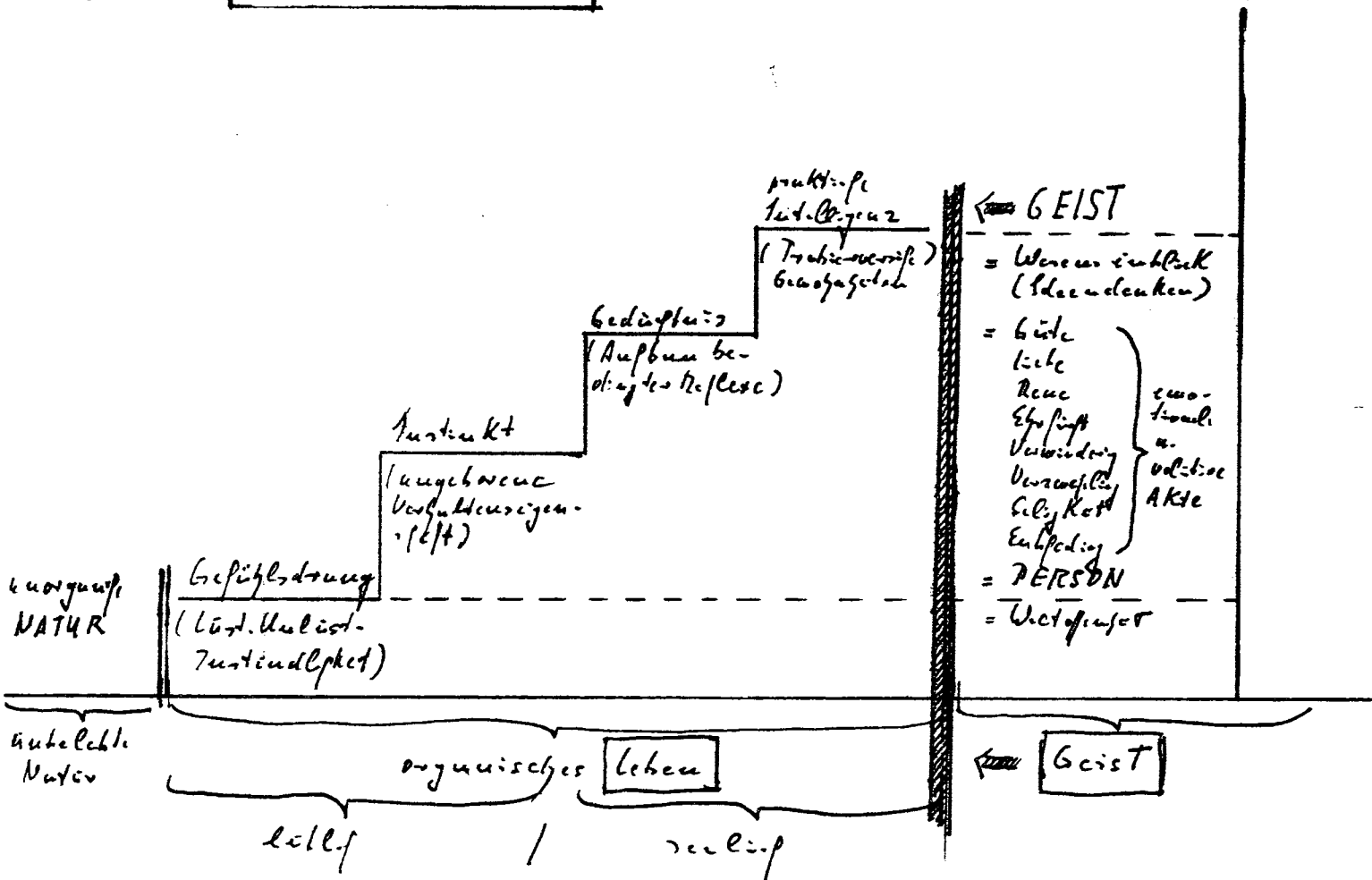
Es mag etwas verwegen erscheinen, am Ende eines Gedankenversuchs zum Thema Wissenschaft und Technik unter der Perspektive der Orientierung nach Sinnphänomenen zu fragen und sie in reichlich landläufigen Begriffen vorzustellen. Ist das nicht doch ein Plädoyer für jenen Eskapismus, gegen den wir uns am Anfang wehrten? Aber diesem Verdacht wäre entgegenzuhalten, daß die sinnprovokierenden Phänomene hier nicht gegen Wissenschaft und Technik als "Alternativen" ausgespielt werden sollen. Es war auch nicht beabsichtigt, durch diese Hinweise - mehr kann es nicht sein -, Reservate aufzuschließen, die man als glückliche Inseln der Privatheit widerstandslos bevölkern könnte. Es ging vielmehr darum, die Dimension anzuzeigen, in welche Wissenschaft und Technik auch heute nur bedingt hineinreichen und die gerade deshalb in ihrer "Eigenart" deutlich werden kann. Wir haben gewissermaßen "auf unsere Art" versucht, darzulegen, worin sich der Mensch nicht mehr begegnet, wenn er sich nur noch wissenschaftlich und technisch begegnet. Denn jene "Elementaria" des Lebens - Leid, Glück, Freude, Verzweiflung, Liebe, Tod - sind sinnerheischende Grunderfahrungen, die man nicht einfach als objektiv irrelevante und insofern bloß subjektive Stimmungen abtun kann. In ihnen bringt sich menschliches Leben in einer Weise vor sich selbst, die zumindest ebenso grundlegend ist für das Sich-im-Dasein-halten wie die auf objektiven Erfolg abgestellten Handlungen. Am Ende ist beides erforderlich: die wissenschaftlich-technische Selbstobjektivierung und die sinnhaft-existentielle Selbstverständigung.

Wissenschaft in ihrer neuzeitlichen Erscheinung, das zeichnet sich ab, ist nicht Autorität der **L e b e n s f ü h r u n g** - sie ist Autorität der Lebensinstrumentierung. Ihre Autoritätsform ist diejenige der Sachautorität, der Expertenautorität. Und sie gelangt dort unweigerlich an ihre Grenze, wo nicht nach der Funktion, der Machbarkeit, sondern nach dem Sinn gefragt wird. Sinn kann man nicht erfinden, man kann ihn auch nicht - dem Anschein zum Trotz - "produzieren".

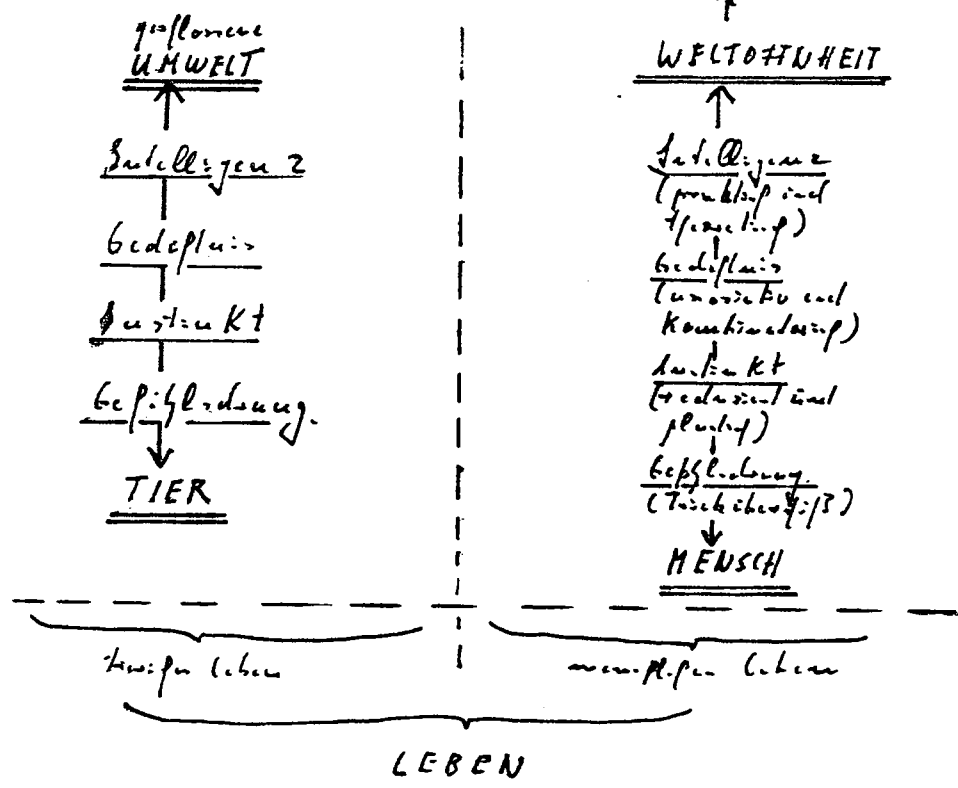
Sinn ist ein lebensunmittelbares Ereignis, das Ereignis einer existentiellen Frage und Einsicht, die in Grenzsituationen entspringt, in Situationen extremer Selbstaugesetztheit. Insofern hat Heidegger recht, wenn er sich weigert, das neue Denken, die neue Erziehung, den Humanismus als bestimmte zukünftige Paradigmen vorzustellen. Man kann nicht sagen: "Das ist der neue Sinn des Lebens", wie man sagen kann, das sei der neue Zweck einer Handlung, eines Werkzeugs, einer bisher unbekanntes Maschine. Aber wir wissen, und zwar in einer ganz ursprünglichen Weise, daß es erlebnismäßige Grundphänomene gibt, die uns in die Dimension von Sinn stellen. Und nur weil wir, dem technischen Lebensparadigma folgend, den Sinn wie einen Zweck erläutern wollen, weil wir auch ihm gegenüber den Richteranspruch unserer Vernunft behaupten, entgeht uns allzu häufig, daß das, was wir suchen, uns schon längst hält - gleichgültig, wie wir es bezeichnen: als Welt, als Kosmos, als "Ganzes", als Unendlichkeit des Augenblicks, als Schicksal, als Gott. Die Offenheit für Sinn, der nicht ein bestimmter ist, sondern in vielfachen Sprachen und Erfahrungen redet, wäre etwas, das wiedererlangt und wiedergewonnen werden müßte, das wir uns durch Verdeckungen und Verdrängungen hindurch gegenseitig anzuzeigen hätten. Gewiß hätten wir dann keine Autorität, an deren deutlichen Spruch wir uns rechtens binden könnten; wir hätten nur eine Offenheit für das Nicht-Verfügbare. Daraus könnte in der Tat Bescheidenheit erwachsen und vielleicht auch Gelassenheit als Grundstimmungen eines Lebens, das sich nicht nur in seinen Erfolgen nachrechnet, sondern auch in glückhaften und leidvollen Ereignissen wiedererkennt. Allerdings, nur wenn wir uns in unserem wissenschaftlichen Selbstzugriff nicht verleugnen, wenn wir nicht Sinn in Zwecken zu kalkulieren versuchen, können Bescheidenheit und Gelassenheit sich einstellen. Hier zeichnet sich vielleicht die Möglichkeit einer "anderen Anthropologie" ab, eines anderen als des wissenschaftlichen Denkens - eben einer Anthropologie ohne Anthropozentrik und eines Denkens ohne Versteifung des Subjekts. - Aber das sind nur tastende Ausblicke, deren Triftigkeit, Evidenz oder Rechtmäßigkeit in einem neuen analytischen Angang erwogen werden müßten. Für uns gilt nur als "existentiell gesichert", daß sich die Reichweite unserer Selbsterklärungen nicht deckt mit der Reichweite unseres persönlichen und interpersönlichen Selbsterlebens, daß Argumente der Zweckmäßigkeit nicht gleichbedeutend sind mit der Erfahrung von Sinn und Sinnlosigkeit.

Unglück ist sicherlich nicht zweckmäßig, ebensowenig wie das Glück, das sich keiner Disposition und Funktion fügt. Und dennoch schätzen wir unser Leben wesentlich nach Glück und Unglück in Gestimmtheiten von Traurigkeit und Dankbarkeit. Sie - diese Gestimmtheiten - entfalten eine eigentümlich "unautoritative Autorität". Wie gesagt: Daran kann die Frage nach Wissenschaft als Autorität erinnern, wenn sie nur weit genug getrieben wird. Daran erinnern kann aber auch das Lächeln oder Weinen eines Kindes, dem sich die Welt noch unmittelbar erschließt.

SCHLEIER **STUFEN ANTHROPOLOGIE**



GEHLEN'S **STRUKTUR-ANTHROPOLOGIE**



Das PDF-Faksimile des Manuskripts/der Nachschrift wird nur zur persönlichen Information überlassen. Die Zitation ist unter Hinweis auf die URL des Egon-Schütz-Archivs zulässig. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers der Schriften.

Seinsvergessenheit als Selbstvergessenheit?

Rückfragen.

Heideggers Humanismus-Brief zentriert sein Denken auf Fragen, die uns, wie wir sagen, "unmittelbar angehen". Wenn wir mit der Frage nach Wissenschaft als Autorität und zwar im Sinne einer Leitfrage ansetzten, so geschah das in der Überzeugung, daß sich in der Problematik dieser Frage zumindest ein gedanklicher Zugang zu den vielfältigen Unsicherheiten unseres Selbstverständnisses finden lasse, also zu jenem Selbstverständnis, das durch Wissenschaft und Technik ebenso sehr bestimmt wie in seiner Orientierungssuche irritiert ist. Fragen wir also direkt und vielleicht ein wenig gewaltsam abschließend: Was ergibt sich aus dem Durchgang durch Grundmotive des Denkens von Heidegger für ein zureichendes Verständnis von Wissenschaft und Technik u n d für den Prozeß der Selbstverständigung, der den Veränderungen neuzeitlichen Menschentums in abwägender Absicht entsprechen möchte? Offenbar nicht, wie wir wiederholt feststellen mußten, ein neues Menschenbild, das umstandslos für sich in Anspruch nehmen könnte, "auf der Höhe der Zeit" zu sein. Im Gegenteil, die Frage nach einem neuen und zuverlässig "orientierenden" Menschenbild wird von Heidegger als unbedachter Fortsetzung einer Tradition "entlarvt", der kein Heil entwachsen könne, weil sie sich aus der objektivistischen Befangenheit des Menschen nicht löst. Die Selbstbestimmungen, in denen wir uns idealistisch oder materialistisch, in jedem Falle aber metaphysisch versucht haben, sind durchweg Selbstentfremdungen, weil sie den Menschen nicht in seiner Offenheit für das Geschick, das Geschehen und Ereignis des Seins selbst berücksichtigt haben. Jeder Objektivismus, vor allem aber derjenige, in dem wir uns selbst als Objekte, die zugleich Subjekte sind, vorstellen, verfehlt schon den richtigen Ort, an dem die "wesentliche" Frage nach dem Menschen aufbricht. Er verfehlt die Ek-sistenz, die Offenheit des Menschen für das

"Ist" und für die Weise, wie dieses "Ist" geschieht, nämlich als "Lichtung". Wenn aber dieser Frage-Ort erst geklärt werden muß, bevor jede weitere menschliche Selbst-Anfrage sinnvoll wird, dann bleiben in der Tat alle Seinsbestimmungen des Menschenwesens "ortlos" und daher angewiesen auf Vergleichbares wie "Götter" und "Tiere". Heideggers Insistieren auf der Frage nach Sinn und Wahrheit des "Seins selbst" muß entmutigend wirken auf alle Anstrengungen menschlicher Selbst- und Fremdbestimmung. Vor dieser Frage hält am Ende nichts stand. Weder die Formulierungen der humanitas noch diejenigen der animalitas oder der deitas. Kommt hinzu, daß eine Antwort auf diese Frage mit den uns zur Verfügung stehenden "Mitteln" gegenständigen Denkens nicht möglich ist, daß alle Logik und Begrifflichkeit schon die "Einfachheit des Sagens" verstellen, die gefordert ist, so gerät man in der Tat nicht nur in "sprachliche Verlegenheiten", sondern in eine nahezu aussichtslose Selbstverlegenheit. Es wäre die Verlegenheit, das Selbstsein in Selbstoffenheit aufzulösen, die - zumindest vor dem Hintergrund traditioneller Anfragen nach dem Selbst, das wir sind, als Selbstaufgabe, ja vielleicht als Selbstzerstörung im Dienste der Wahrheit des Seins erfahren werden kann. Denn es ist nicht nur die formale Subjektivität, nicht nur das Ich des wissenschaftlich denkenden und technisch handelnden Menschen, das in der Seinsvergessenheit steht, mithin in der Gefahr, sich als Bestand unter Beständen zu verrechnen. Das ginge noch an und ließe sich mit eigener Skepsis gegenüber den "Herren der Geschichte" verbinden. Vielmehr ist es ja auch das Ich, das wir lebensmäßig sind, unsere "Personalität", die sich preisgibt in ihrem Existieren in der Offenheit des Seins. Mit Heidegger lassen sich offenbar überhaupt keine "Identitätskonzepte" mehr stützen und somit entsteht der Eindruck (zumindest der Eindruck), als sei der Preis, den man für dieses Denken zahlen müsse, ein unerträglich hoher. Und so ist es durchaus nicht erstaunlich, wenn sich das Empfinden entwickelt, die von Heidegger betonte "Auszeichnung" des Menschen, "Wächter des Seins" zu sein, sei gar keine Auszeichnung, sondern eine Stigmatisierung und das Wächtertum keine Erhebung des Menschen, sondern Seinsgefangenschaft, zumindest Hörigkeit gegenüber einem Geschick, auf dessen eigene Wendung zum Guten man nur hoffen, auf die man aber nicht setzen kann. Es ist einfach die Frage, die sich nach diesem Gang durch

Grundmomente des Seinsdenkens stellt, ob nicht die Seinsverbundenheit des Menschen in einer bestimmten Selbstvergessenheit bezahlt wird, die die Seinsvergessenheit der Metaphysik der Subjektivität noch bei weiten übertrifft. Man erinnert sich unwillkürlich an eine Denkfigur Hegels, die zwar auch Hingabe an die Sache selbst bis zur Selbstentfremdung fordert, aber immerhin mit der Chance, aus dieser Selbstvergessenheit auf höherer Stufe das Selbst, das der Mensch sein soll, zu gewinnen. Gibt es einen solchen Weg zum Selbst zurück oder hinauf bei Heidegger? Sicherlich, dort wird die Aussicht aufgetan, der Mensch werde sich in seinem "Wesen" begegnen können, wenn er nicht mehr nur noch sich selbst begegne. Aber was heißt: in seinem Wesen begegnen? Wir wissen es jetzt. Es heißt: in seine Offenheit für das unverfügbare Geschehen der Wahrheit des Seins zu gelangen. Jedoch, w e m begegnet der Mensch da? Auch darauf wurde die Antwort klarer: Er begegnet dem "Geschick", das ihn "wesenhaft" für sich in Anspruch nimmt. Also hätte der Mensch gar kein "Eigenwesen", vielmehr wäre sein Wesen einer Leihgabe vergleichbar. Er hätte es zu Lehen von einem gewaltigeren Herrn als er es je sein könnte. Er wäre der Lehnsman des Seinsgeschicks, dem es im Gehorsam die Sprache verschlägt.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz