

Franziska Klorer

Das Prinzip Vertrauen

Negative praktische Metaphysik zur
Kritik des reinen Rationalismus

Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag

Reihe Philosophie

Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag

Reihe Philosophie

Band 28

Franziska Klorer

Das Prinzip Vertrauen

Negative praktische Metaphysik zur
Kritik des reinen Rationalismus

Tectum Verlag

Franziska Klorer

Das Prinzip Vertrauen

Negative praktische Metaphysik zur Kritik des reinen Rationalismus

Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag,

Reihe: Philosophie; Bd. 28

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2017
ISBN 978-3-8288-6775-8

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Buch unter der ISBN

978-3-8288-3260-2 im Tectum Verlag erschienen.)

ISSN 1861-6844

Zugl. Dissertation Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 2016

Umschlaggestaltung: Tectum Verlag, unter Verwendung des Bildes

#122784145 von emer, www.fotolia.com

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet

www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation

in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische

Angaben sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Warum Metaphysik? Rationalität, Tradition und Vertrauen.	7
I. Methode: Phänomenologische Grundlagen.....	17
1. Die (radikal) gute Begegnung mit dem Außerordentlichen	19
2. Von der Epoché auf Urtradition als Fundament der Urutopie	23
3. Aporie des rein rationalen Vertrauens(begriffs).....	29
II. Tradition als (Überlebens-)Kunst und Strategie	39
III. Horror Vacui: Tradition als Vernunft.....	51
1. Das absolute Traditionsmodell Josef Piepers: „Heilige Tradition“ als Theasaurus der Menschheit	53
Ein kritischer Blick auf das absolute Modell mit Paul Ricoeurs Hermeneutik	63
2. Das emphatische Modell Hans-Georg Gadamers: Tradition als Wirkungsgeschichte	68
Ein kritischer Blick auf das emphatische Modell mit Jürgen Habermas' Kritischer Theorie	81
Fazit: Von der Ordnungs- zur Identitätssicherung	86

IV. Fides Vacui: Vernunft als Tradition	95
1. Der epochéale Wendepunkt: Ausgangslage von Kritischer Theorie und Hermeneutik	96
a) Transformation der Kritischen Theorie	97
b) Therapeutikum für den Morbus hermeneuticus	100
c) Brückenschlag mit Klaus Heinrich	101
2. Vollzug der epochéalen Wende: Phänomenologische Hermeneutik der Habitualität	109
a) Intersubjektivität, Interkulturalität und Interdisziplinarität	109
b) Übernahme und Enttäuschung, Sympathie und Antipathie	112
c) Der Homo habitus: vom Lebensspiel zur Lebenskunst	116
aa) Subjektive Tradition	121
bb) Intersubjektive Tradition	153
cc) Soziale Tradition	155
Ausblick: Vertrauen als Überlebensstrategie	161
A. Vertrauen in den und in die Neurowissenschaften – Habituelle und neuronale Evolution der menschlichen Vernunft	161
B. Vertrauen in der und in die Politik – Psychopolitische Sanierung	162
C. Selbstvertrauen – Freiheit als Individualität in Gemeinschaft	165
D. Vertrauen in der und in die Mathematik – Die Grundlage der Mathematik als vernünftige axiomatische Mengenlehre	166
Literaturverzeichnis	169

Einleitung: Warum Metaphysik? Rationalität, Tradition und Vertrauen.

Den Ausgangspunkt der *Negativen praktischen Metaphysik*, an der zu arbeiten die vorliegende Arbeit unternimmt, die sie als eine Vernunftkonzeption beschreiben wird und der „das Prinzip Vertrauen“ inhärent ist, bildet die von Herbert Schnädelbach diskurstheoretisch eingebundene Rationalitätstheorie. Der in dieser Theorie vorausgesetzte Zusammenhang von Vernunft, Tradition, Vertrauen und das in diesem enthaltene Konzept einer negativen Metaphysik soll hier einleitend skizziert werden. Die Kapitel dieser Arbeit werden dieses Gesamtkonzept entsprechend ausarbeiten.

In seiner Absicht, die Rationalitätstheorie diskurstheoretisch einzuholen, geht Schnädelbach von der Prämissen aus, dass in jeden konkreten Diskurs bereits ein ‚Vorwissen‘ von der Welt eingeht. Dieses sprachlich vergegenständlichte Wissen, d.h. diese Theorie, die er den „Diskurs aller Diskurse“ nennt, kann selbst wiederum von keiner Theorie eingefangen werden. Die Bedingung der Möglichkeit von Rationalität überhaupt ist damit die sprachliche Vergegenständlichung einer rationalen ‚Weltanschauung‘ überhaupt, d.h. das Vertrauen in die Möglichkeiten von Sprache und damit von Theorie. Freilich bildet sich dieses theoretische Wissen immer nur in einer semantisch bestimmten Weise aus. Als konkretes Wissen bildet es im Alltagsbewusstsein das, was Tradition genannt wird – und damit auch den zwar modifizierbaren, aber auch relativ konstanten Kern dessen, was in einer jeweiligen Kultur als Rationalität gilt. Möglich ist dies aber nur unter der Voraussetzung des Vertrauens in Sprache; wird dieses Vertrauen sich selbst reflexiv, so ist ein Wissen um die Möglichkeiten von Sprache gegeben. Damit wird dieses Wissen zum Traditionsgut schlechthin, das als Fundament und Regulativ einer jeden konkreten (Vernunft-)Tradition fungiert: Als Diskurs aller Diskurse bildet das so beschriebene theoretische Fundament des konkreten Diskurses im Rahmen der von

Schnädelbach skizzierten Theorie das „in unserer Sprachkompetenz schon vorbereitete Wissen von dieser Sprachkompetenz als ganzer, das aber notwendig ein bloßes Vorwissen bleibt“.¹ Damit, so Schnädelbach, unterscheidet sich dieser Diskurs von jedem „explikativen Diskurs“, der immer situationsabhängig ist und bleibt. So wie die Rationalitätstheorie selbst das Merkmal der „prinzipielle[n] Offenheit und Unabschließbarkeit“ trägt, so auch dieser Diskurs aller Diskurse als fundierender hypothetisch-rekonstruktiver Zugriff auf die Frage, wie es überhaupt zur Ausbildung von Weltbildern u.a. kommen kann. Er hat aber – wie auch jede Rationalitätstheorie – lediglich eine regulative Funktion, weil er nicht nochmals von außen überprüfbar ist. Letztere ist dann die „Bedeutung“ des „totalisierende[n] Zugriff[s] auf das Ganze der Rationalität ... in diskurstheoretischen Zusammenhängen“. Als dieser „Vorgriff vermag er [der totalisierende Zugriff auf das Ganze der Rationalität] den Prozeß unserer hypothetischen Regelkonstruktion auch zu organisieren“.² Damit gelingt Schnädelbach zunächst der Ausweis dessen, was Rationalität meint, auf der Linie des Kantischen Vernunftbegriffs, indem er diesen diskurstheoretisch und sprachphilosophisch vertieft: „Die Aktualisierung unseres Vorverständnisses von Sprache als ganzer, das zwar selbst nicht theoriefähig ist, leitet gleichwohl den Prozeß der theoretischen Vergegenständlichung von Sprache und Rationalität an und weist ihm die Richtung“.³

Für Schnädelbach ist Rationalität als sich aktualisierende Rationalität damit zugleich eine per se geschichtliche Vergegenständlichung ihrer selbst. Dies zeigt er, indem er einen Gang durch die Geschichte der Rationalität unternimmt. In *Vernunft und Geschichte*⁴ gelingt es Schnädelbach, den Bogen von der ‚Vernunft der Alten‘ über das anti-traditionalistische-antimetaphysische Naturrechtsdenken der Revolutionäre, deren Aporien er im Lichte der conter-revolutionären und zugleich aufklärenden Aufklärung aufzeigt, über die Zurückweisung des

1 Herbert Schnädelbach „Dialektik und Diskurs“ in: ders.: *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt am Main 1987, S. 152-174. Hier und folgend: S. 165-167.

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Herbert Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt am Main 1987.

Historismus bis zu deren verschleierten Wiederaufnahme ihm (Links-)Hegelianismus nachzuzeichnen. Dass die Vernunft hierbei selbst ihre Historizität entdeckte, möchte, so Schnädelbach, von Nietzsche bedauert werden, sei aber für eine Ethik jenseits radikal anti-Kantianischer Maxime entscheidend gewesen. Denn fast zwangsläufig stellte sich damit die Frage nach der Herkunft der Vernunft selbst, sofern sie als geschichtliche nicht in der Geschichte selbst ihren Ausgang haben kann. Ob dies darauf hinweist, dass die Vernunft nicht von dieser Welt sein könnte, lässt Schnädelbach als Frage bewusst unbeantwortet. Es könne nicht ausgeschlossen werden, dass dem so sein könnte.⁵ Aber selbstverständlich ist es ebenso möglich, dass das Vernunft genannte Organ ein nicht weiter begründbares Zufallsprodukt biologischer Evolution ist. Die sich hier andeutende Alternative wird in dieser Arbeit nicht weiter verfolgt. Das mögliche „Nicht-von-dieser-Welt-sein“ der Vernunft wird stattdessen als Utopie bestimmt, und zwar als eine Utopie, die der Vernunft innwohnen muss, wenn sie ihre eigenen Ansprüche (namentlich das Fortbestehen in der Dauer oder – mit Aleida Assmann gesprochen – als Dauer⁶) aufrecht erhalten möchte. Eine Vernunft, die auf die Tradierung ihrer Voraussetzung angewiesen ist, kann sich ohne diese Utopie, sich tatsächlich als Vernunft aktualisieren zu können, nur selbst kanibalisieren. Dass diese Utopie keine andere als das (zutiefst innerliche, menschliche) Vertrauen in Vernunft, das sich wiederum zugleich als vernünftiges Vertrauen vertrauen muss, sein kann, gilt es im Folgenden aufzuzeigen.

Wenn die Vernunft sich als geschichtlich verankert weiß und sie zugleich darum weiß, dass die Geschichte gleichsam ihre Geschichte erhalten hat, so kommen wir nicht umhin, eine theoretisch-regulativ und praktisch-aktualisierend Dauer verbürgende Konstante zu denken, um überhaupt noch mit dem „Prinzip Vernunft“ – und das heißt: mit dem Menschen als in doppelter Weise historisch vernunftbegab-

⁵ Vgl. hierzu ebd.: Kap. „Einleitung. Über die Vernünftigkeit der Geschichte und die Geschichtlichkeit der Vernunft“, in: ebd., *Vernunft und Geschichte*, S. 9-19, sowie: ebd., „Über historische Aufklärung“, S. 23-46.

⁶ Insbesondere ausgearbeitet in: Aleida Assmann, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln 1999.

tem ‚Wesen‘ zu rechnen.⁷ Und diese Konstante kann eben nicht die Geschichte als Geschichte selbst sein. Menschliche Vernunft ist einerseits geschichtlich entstanden, andererseits ist sie darauf angewiesen, geschichtlich-dynamisch sein zu können und dies auch zu bleiben. Um als Vernunft agieren zu können, muss sie Geschichte machen können. Insofern steht sie immer in einem Verhältnis zur Geschichte und ist eben nicht die Geschichte selbst. Damit gilt für eine jede Theorie der Rationalität, respektive Vernunftkonzeption mit Schnädelbach:

„Eine Theorie der Rationalität und der Aufklärung, die diese Bezeichnung verdient, darf darum der hermeneutischen Maxime »Etwas verstehen heißt Verstehen, wie es geworden ist« unter keinen Umständen folgen, wenn sie nicht dazu beitragen möchte, unsere Sicht von Rationalität und Aufklärung in die Bahnen des Mythos zurückzulenken. Nicht daß die Vernunft Geschichte hat, ist das Problem, sondern wie diese Geschichte zu fassen ist: theoretisch oder narrativ. Eine Theorie der Rationalität wird strukturelle und genetische Gesichtspunkte in sich vereinigen müssen, was aber nicht bedeutet, das Strukturelle sei bloß essentialistisch-metaphysisch und das Genetische nur narrativ zu fassen. [...] «Vernunft» ist kein Eigename, und deshalb sollte man auch nicht »die Vernunft« sagen. In Theorien der Rationalität und der Rationalisierung geht es nicht um deren unverwechselbare Eigenart, sondern um Merkmale, die uns unter Bedingungen der Moderne zu vernünftigen Lebewesen machen; sie geraten theoretisch aus dem Blick, wenn wir uns von der hermeneutischen Maxime ins Narrativistische abdrängen lassen. Eine Kritik dieser Maxime ist somit auch ein Beitrag zur Kritik am Universalitätsanspruch der Hermeneutik.“⁸

Mit anderen Worten: Etwas zu verstehen heißt nicht nur zu *verstehen wie es geworden ist* (Tradition), sondern auch *wie es werden sollte oder hätte werden sollen* (vergangene Utopie) und *werden soll* (zeitgenössische Utopie). So vermeidet der Blick auf die Tradition Inhaltsleere und Entwurzelung; der Blick auf die vergangene Utopie hingegen verhindert blinden Fortschrittsglauben; der Blick auf zeitgenössische Utopien wiederum vermeidet die fortschrittsgetriebene Überlistung der (auch zur metaphysisch-mythischen Utopie begabten) Vernunft durch die

7 Das ist auch Schnädelbachs Einsicht. Vgl. hierzu z.B. seinen Vortrag „Über Irrationalität und Irrationalismus“, in: ders., *Vernunft und Geschichte*, S. 64-73.

8 Herbert Schnädelbach „» Etwas Verstehen heißt Verstehen, wie es geworden ist« – Variationen über eine hermeneutische Maxime“, in: ders., *Vernunft und Geschichte*, S. 125-151. Hier: S. 146/147.

(rationalisierte, ent-logosierte, materiell fortschrittsbegabte) Vernunft als einer Rationalität, der es nur noch um die reine Machbarkeit geht.

In welchem Zusammenhang stehen nun aber Vernunft, Tradition und Vertrauen? Konstanz, Permanenz, Absolutheit, kurz: ahistorische Prinzipien denken, wissen oder glauben zu wollen, scheint ein Bedürfnis des Menschen zu sein. Permanent scheint er auf der Suche nach solchen Strukturen und/oder Größen, respektive Dimensionen, die das strukturieren, was ist. Und dies vielleicht nicht zuletzt deshalb, um sich einer (persönlich individuellen) Identität als Mensch versichern zu können. Sei dies, indem er sich ins Verhältnis zu einer konstanten (göttlichen) Ordnung setzt; sei es, indem er sein eigenes Wesen mit Absolutheiten „schmückt“. Dieses Bestreben und seine Ablehnung spiegelt sich in den Traditionsmödellen wider, die die vorliegende Arbeit als *Horror Vacui – Tradition als Vernunft* (Teil III) untersucht. Wann immer solche ahistorischen Prinzipien in Erscheinung treten, wird nach einer spezifischen Tradition verlangt; sie soll dann als Aufruforderung an die Nachfolgegenerationen, diese zu übernehmen, Konstanz der Absolutheiten verbürgen. Und Absolutheiten ohne Konstanz, sind eben keine solchen. Möchte jene nächste Generation aus inhaltlichen Gründen und im Streben nach Freiheit und Selbstbestimmung sich hingegen von solchen Dimensionen befreien, wird sie die absoluten Traditionsinhalte modifizieren oder das Modell Tradition insgesamt ablehnen müssen, auch wenn sie sich mit letzterem Verhalten historisch betrachtet immer ins Paradox und den Widerspruch verstrickt: Auch die Ablehnung von Tradition nimmt eine spezifische Tradition in Anspruch – die, den Bruch vollziehen zu dürfen. Zugleich aber ist sie gerade aufgrund dieser Inanspruchnahme von Tradition gerade notwendig all das: geschichtlich, contingent, individuell und situationsabhängig, weil sie sich auf eine bestimmte, ihrerseits als historisch contingent zu begreifende Tradition bezieht. Dieses Wissen um die notwendige Traditionseingebundenheit der Vernunft stellt aber eben keine Schwäche für sie dar, sondern gewährt ihr das dynamische Potential als Vernunft. Man kann auch sagen, dass sich eben hier Freiheit realisiert.

Gleichwohl gibt es, formal betrachtet, Konstanten im Traditionsprozess, die für einen jeden Traditionsprozess tragend sind: Vertrauen und, dann, wenn dieses ethisch aufgeladen ist, (Nächsten-)Liebe. Mit

Schnädelbach muss das Vertrauen, und mit ihm die (Nächsten-)Liebe als Ausdruck des Strebens nach dem Guten, in seiner fundierenden Funktion für jede Rationalitätstheorie und jede Rationalität notwendig in den Blick genommen werden: Sofern sich Vernunft (als rationale) überhaupt nur ausgehend vom Diskurs aller Diskurse ereignen kann, muss diese Funktion des Vertrauens bezogen auf ihn und seine Annahme (die zugleich nur eine asymptotische, niemals endende, offene, praktische, situationsabhängige, auch kontingente Ausführung sein kann) gelten. Wenn weiter oben bereits die Notwendigkeit von (minimalstem, aber vielleicht auch gerade maximalstem) Irrationalismus für jede Rationalitätstheorie in Schnädelbachs Sinne angesprochen wurde, so gilt es nun, diese zu konkretisieren: Wie die Geschichte zeigt, scheint es oft genug vollkommen irrational von so etwas wie einem Vertrauen in die Vernunft (und damit von Rationalität) ausgehen zu dürfen. Aber auch der von außen betrachtete Irrationalismus, basiert – wie Schnädelbach zeigt – auf dem Vertrauen in die Möglichkeit zur Vernünftigkeit.⁹ Dieses Vertrauen als das zuletzt verbleibende Absolute der vorzustellenden Theorie und Praxis der Rationalität oder Vernunft muss gesetzt werden, da anderenfalls das Konzept der doppelten historischen Vernunft in Aporie geraten würde.

Das (ethische) Vertrauen in die Vernunft ist zugleich ein Vertrauen in das Gute und auf eine negative Dialektik angewiesen. Was das Gute konkret historisch ist, ist dabei vom ahistorisch Guten zu unterscheiden. Schnädelbach unternimmt einen Vergleich und eine Synthese der Platonischen und der Hegelschen Dialektiken, die er über Kant und die Diskurstheorie vermittelt, um die (auch in der vorliegenden Arbeit) anzustrebende „diskurstheoretisch transformierte Theorie der Rationalität“ vor dem Abfall in den radikalen Irrationalismus zu schützen. Das Ergebnis dieses Ganges beschreibt er mit folgenden Worten: „Ob es sich nun um den theoretischen oder um den praktischen Diskurs handelt – nur die negative Dialektik als kritischer platonischer Diskurs vermag die Theorie der Rationalität vor dem spekulativen Selbstabschluß zu bewahren, d.h. vor dem Hegelianismus, der heute Holismus heißt und anders als zu Hegels Zeiten Irrationalismus pro-

⁹ Vgl. Herbert Schnädelbach, „Über Irrationalität und Irrationalismus“, in: ders., *Vernunft und Geschichte*, S. 64-73.

duziert. [...] Wir brauchen sie [die negative Dialektik] in der Theorie der Rationalität als deren kritisches Korrektiv, das garantiert, daß unsere Rationalitätskonzepte immer offen und lernfähig sind. Zugespitzt formuliert: Die Dialektik als negative muß dafür sorgen, daß unsere Rationalitätstheorie rational bleibt.“¹⁰

In der vorliegenden Arbeit wird diese Dialektik als die *Dialektik aller Dialektik* bezeichnet, weil sie die Dialektik des *Diskurses aller Diskurse* ist. Als solche ist sie *die* und *durch die* diskurstheoretisch transformierte Theorie der Dialektik so wie der Diskurs aller Diskurse *die* und *durch die Dialektik* transformierte Theorie des Diskurses ist. Diese jeweilige Doppelung ergibt sich aus der jeweiligen zugleich theoretisch fundierenden wie praktisch leitenden Funktion innerhalb der Rationalitätstheorie, die immer zugleich den Vollzug von Rationalität darstellt. Sofern die Vernunft als doppelt geschichtliche bestimmt wurde, kann sie nur so, theoretisch wie praktisch, ihre zukünftige und jeweils aktuelle Geschichtlichkeit als Moment der immer möglichen und immer nötigen Selbstkritik und Selbsverwirklichung wahren. In diesem Sinne stellt die Dialektik aller Dialektik das kritische Korrektiv der Vernunft dar, und sie sorgt dafür, die von ihr selbst erkannte Vernunft als solche (d.h. als geschichtliche, kontingente, zeit-, person- und situationsabhängige begriffene) aufrecht zu erhalten.

Anders als die Hegelsche Dialektik hebt sie Geschichte und Geschichtlichkeit per se niemals in etwas ‚Höherem‘, etwas ‚Besserem‘ oder gar ‚Wahrerem‘ auf. Das konkret historisch erreichbare Höhere, Bessere, Wahrere ist und bleibt immer geschichtlich, situationsabhängig, individuell und kontingent; oder wie Schnädelbach schreibt: „Unter dem Wahren und dem Guten verstehe ich die objektiven Bedingungen der Sachangemessenheit des theoretischen und des praktischen Diskurses.“ Die Sachangemessenheit begreift er dabei mit Platon als „wesentliche(n) Bezug unserer Diskurse auf das Wahre als das Gute“, den es in die Rationalitätstheorie aufzunehmen gelte: Denn „was sollte Vernunft oder Rationalität anderes sein, als die Fähigkeit, sich im Denken, Erkennen und Handeln in einen wesentlichen Bezug zum Wahren

¹⁰ Herbert Schnädelbach „Dialektik und Diskurs“, in: ebd., *Vernunft und Geschichte*, S. 152-176. Hier S. 174.

und Guten zu setzen?“¹¹ Um es in anderen Worten auszudrücken: Vernunft/Rationalität setzt die Teilnahme am Diskurs aller Diskurse voraus, weil er allein die objektiven Bedingungen eines wesentlichen Bezugs unserer theoretischen und praktischen Diskurse auf das Wahre und Gute darstellt. In der vorliegenden Arbeit entspricht das Wahre und Gute als Bezugspunkt dem theoretisch wie praktisch zu wahren den Utopischen, das im kritischen Dialog mit der Tradition zugleich kritisiert wird. In der Praxis handelt es sich um die Bereitschaft dauerhafter Kritik im interdisziplinären und interkulturellen intersubjektiven Gespräch mit dem geschichtlich gewordenen Fremden sowie dem denkerisch (gewordenen) Fremden, die sich als die theoretische Epoché auf Ur-Tradition/Ur-Utopie in der praktischen Begegnung mit dem Außerordentlichen als dem Fremden erweist (ausführlich in Teil I dargestellt). Das wird zuletzt die Rationalitätstheorie sein, nach der wir hier suchen. Arbeit an der Tradition und Arbeit an der Utopie, die sich dialektisch vermittelt, bleibt eine Daueraufgabe der Vernunft in ihrer Vernünftigkeit und ist so wenig endgültig theoretisch fassbar und praktisch ausführbar wie der Diskurs aller Diskurse. Sie ist wesentlich Praxis und insofern praktische Vernunft in kantischem Sinne. Als solche entspricht sie dem hier veranschlagten „Konzept“ von vernünftiger Rationalität (Tradition) und zugleich rationaler Vernunft (Utopie), die sich in der Habitualität als Erziehungs- und Evolutionsprozess der Vernunft darstellt und ereignet, der ohne das entsprechende zugleich absolute (Theorie) und personale (Praxis) Vertrauen nicht vonstatten gehen kann (hierzu ausführlich in Teil IV).

Warum handelt es sich bei diesem Theoriekonzept von Rationalität um eine negative Metaphysik? Erneut mit Schnädelbach: „Wenn negative Dialektik die Praxis und die Theorie eines Diskurses ist, der sich dem Ideal des stringenten Ausdrucks unreglementierter Erfahrungen im Medium der Sprache unterstellt, dann ist die unreglementierte Erfahrung auch die Ressource für die Erfahrung negativer Metaphysik, die es aber nicht nur zu machen, sondern auch auszudrücken gilt.“¹²

¹¹ Ebd. S. 168. M.E. unterläuft Schnädelbach ein Fehler, wenn er Vernunft und Rationalität in dieser synonymisierenden Weise mit einem „oder“ verbindet. Insofern man sich fragen muss, wie eine Dialektik der Vernunft aussehen soll, die keine Differenz in sich birgt.

¹² Ebd. S. 173.

Sofern sich also die vorliegende Arbeit als Ausdruck einer negativen Metaphysik versteht, muss es in ihr etwas geben, „was nicht methodisch antizipierbar ist, sondern sich zeigen und erfahren werden muß“. Bei Wittgenstein, so Schnädelbach, war dies das Mystische, bei Heidegger das Sein, bei Adorno das Nichtidentische und bei Kant das Ding an sich sowie das höchste Gut.¹³ In der vorliegenden Arbeit ist dies das Vertrauen, das sich als personales Vertrauen in die Vernunft und damit letztlich als Selbstvertrauen sowie Vertrauen in die und durch die Gemeinschaft qua Vernunft erweist. Dieses theoretische und insofern absolut gesetzte Vertrauen ereignet sich praktisch in der Habitualität als die konkret praktische Dialektik von Vernunft (Logos-Vernunft, Utopie) und Kritik (geschichtlich gewordene Rationalität, Tradition), vice versa, d.h. von Rationalität und Kritik. Und diese ereignet sich eben in der Begegnung mit dem Fremden, dem Außerordentlichen (Waldenfels) einerseits, in der Epoché als Rückgang auf Urtradition und -utopie andererseits (Husserl), basierend auf der intersubjektiven Habitualität und Habituation, und dort wird sie durch einen Vertrauensvorschuss (das Absolutum) als vertrauensbildend und -stiftend (das Konkretum) auch erfahren. Diesem vertrauensbildenden Vertrauensvorschuss ist das Moment des Vorschusses an (Nächsten-)Liebe inhärent. Beides allerdings nur – um erneut an Schnädelbach anzuknüpfen – wenn das entsprechende, fast schon blinde Vertrauen in die so bestimmte Vernunft als offene, historische, contingente und situationsabhängige Vernunft beibehalten bleibt.

¹³ Ebd. S. 171/172.

I. Methode: Phänomenologische Grundlagen

„Nicht als ob die Fremderfahrung ein bloßes subjektives Gefühl wäre, wie es uns die Moderne vielfach weismachen will, wohl aber ist es so, daß es mehr Dinge auf der Welt gibt, als eine auf Normen, Werte und Interessen sich versteifende Schulweisheit es sich träumen läßt.“¹⁴
(Bernhard Waldenfels)

Bernhard Waldenfels' Phänomenologie des Fremden verdankt die vorliegende Arbeit wesentlichste Elemente. Denn es ist die Begegnung mit dem mehrfach Fremden, die die hier veranschlagte Dialektik aufrecht erhält und die diese zugleich aushalten können muss. So begegnet das Fremde als die a) historisch und disziplinär fremd gewordene Logos-Vernunft; die Utopie begabte Vernunft einerseits. Andererseits als die b) historisch gewordene fremde (subjektiv, intersubjektiv wie sozial fremde) Tradition; historisch konkrete Formen von Rationalität. Wird das Fremde zum Feind stilisiert, so bleiben 1. praktisch-leibliche Erfahrung/Erleben sowie 2. die theoretische und in den Diskurs als das Gespräch zwischen konkreten Individuen in konkreten Situationen mündende phänomenologische Einstellung (praktisch in die Epoché auf Urtradition und Urutopie mündend) aus. Die *angespannte Zwischensphäre der Intersubjektivität* wird dann zu einer Drohkulisse, die schließlich in die Totalabwehr mündet. Denn, so Waldenfels, „sobald das Fremde in das Arkanum der Freiheit und in das der Vernunft vor dringt, herrscht Chaosalarm. Freiheit und Vernunft greifen zu den Waffen. Wären sie nicht wehrhaft, so würden sie sich selbst aufgeben. Fremdheit schlägt schließlich um in Feindschaft, die sich als umso unerbittlicher erweist, je mehr jede Partei das Recht auf ihrer Seite zu haben glaubt. Man ist auf der Hut, man rückt zusammen. In das Netz einer Erfahrung, die von Eigenem ausgeht und im Gemeinsamen Halt sucht, sind Sicherungen eingebaut. Fremdes, von dem man annimmt,

¹⁴ Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2012 (= 4. Aufl.), S. 7.

daß es lediglich von außen kommt, muß sich ausweisen wie ein Eindringling. Es wird einer Bewertung und Beurteilung unterworfen. Ihm wird eine alltägliche, moralische, politische, religiöse, kulturelle und auch gedankliche Quarantäne zugemutet.“¹⁵ Dieser Zustand der Quarantäne und Sicherung ist gegenwärtig weltweit und mehrfach, zuhause und nebenan, zu sehen. Zum einen auf der Ebene der wissenschaftlichen Disziplinen, zum anderen auf der Bühne weltpolitischer Umbrüche, Abschottungstendenzen von Staaten, Vereinnahmungen, Inanspruchnahme von selbst befundenen Freiheitsrechten und deren befundene Verletzung, Selbstschutz und -verteidigung wie auch Angriff von Staaten auf andere Staaten. Nicht selten ein Kampf divergierender (politischer, sozialer, kultureller, religiöser) Traditionen und (darin notwendig enthaltenen) (Anti-)Utopien.

Um hier mit der veranschlagten Terminologie nicht in Schwierigkeiten zu geraten sei an dieser Stelle erwähnt: eine unreflektierte, d.h. sich nicht in der Rationalität spiegelnde Religion ist im Sinne der vorliegenden Arbeit nicht der Utopie und Logos-Vernunft, sondern der Tradition als Traditionalismus zuzuordnen. Genauer noch dem puren, unvernünftigen und massiv abwehrenden und ausschließenden Traditionalismus, der historisch betrachtet immer in Sackgassen führte, zuweilen ins radikal Böse. Man könnte nur alle Staaten dazu ermuntern, ihren metaphysischen Weisheiten oder ihren jeweiligen Glauben in rational-vernünftiger Weise an den Hochschulen zu etablieren oder überhaupt erst dort unterzubringen. Nur das würde zum einen zum Schutz und damit Fortbestehen des Glaubens, zum anderen zum Schutz vor Radikalismus und (pseudo-)politischer, pervertierter Inanspruchnahme, respektive Übernahme und Kannibalismus beitragen. Gemeinschaft, Miteinander, Nebeneinander und somit wahre Akzeptanz (auch auf der Weltbühne) sind nur möglich, wenn eine Bereitschaft zur Dialektik als rationale Vernünftigkeit und vernünftige Rationalität eingefordert wird.

Zunächst muss nun 1. mit Waldenfels bestimmt werden, wie die Begegnung mit dem Fremden auf der leiblich-personalen Ebene nicht zum (radikal) Bösen sondern zum (radikal) Guten führen kann. Daran anschließend wird diese Perspektive um 2. Husserls Konzeption der

¹⁵ Ebd., S. 7.

Epoché auf die (allen Menschen gemeinsame) Urtradition erweitert. Damit wird dann das für das Prinzip Vertrauen entscheidende Fundament aus Tradition und Utopie gelegt sein, das in Teil IV dann von Grund auf beschrieben wird, dort dann als „Hermeneutik der Lebenskunst“, basierend auf der Grundlage des allzu menschlichen Phänomens der Liebe und des Vertrauens sowie ihren diversen „Abschattungen“. Hinzugefügt sei mit dem „alten“ Erich Fromm: Die Liebe ist ein Kind der Freiheit, so wie die Freiheit ein Kind der Liebe ist. – Nur wer diese „Trias“ aus sich gegenseitig stützendem und bedingendem Vertrauen, Liebe und Freiheit von Kindheit an lernt oder als Ur-Traditum empfängt, wird sie auch leben und weitergeben, tradieren können. Und damit überhaupt tradieren und (notwendig darin eingeschlossen) auch träumen, wünschen, verändern und verbessern – hoffen können! All dies notwendig vernünftig-rational, und aus freien Stücken auch rational-vernünftig. Der Mitmensch ist ein absolutes Sollen, jeder Gott ein absolutes Wollen. Das eine muss eingefordert werden, das andere will und soll im Sinne des Mitmenschen weder verlangt noch verboten werden.

1. Die (radikal) gute Begegnung mit dem Außerordentlichen

Inwiefern sind wir außerordentlich und inwiefern ist der Andere außerordentlich für uns? Begonnen werden soll mit einer Kernaussage Waldenfels' zum „Grenzphänomen par excellence“, dem Fremden: „Es kommt von anderswoher, selbst wenn es im eigenen Haus und in der eigenen Welt auftritt. Kein Fremdes ohne Orte der Fremde.“ Was hiermit zunächst ausgesagt ist, ist, dass das Andere als das Fremde nicht wäre, wäre es nicht (auch) bei uns. Oder verkürzt ausgedrückt: Was wir nicht vor, bei oder in uns haben, davon können wir auch nichts wissen. In diesem Sinne ist das Fremde bei uns und hat auch (nur) bei uns seinen Ort. Wäre es nur an einem Ort, den wir gar nicht kennen, nicht bei uns haben, so würde es für uns gar nicht ‚erscheinen‘. „Welches Gewicht der Fremdheit zuteil wird, hängt also davon ab, wie die Ordnung beschaffen ist, in der unser Leben, unsere Erfahrung, unsere Sprache, unser Tun und unser Schaffen Gestalt annimmt. Mit dem Wandel der Ordnung wandelt sich auch das Fremde, das so vielfältig

ist wie die Ordnungen, die es übersteigt und von denen es abweicht.“¹⁶ Ausgangspunkt der Fremderfahrung ist also die eigene Ordnung, die in Teil IV als Traditionsprodukt und im Traditionsprozess stehende individuelle Vernunft beschrieben werden wird. Je verschiedener ein Anderer oder ein Etwas zu dieser Ordnung des Eigenen, desto massiver die Notiz und ‚Klassifikation‘ als Fremdes. Sofern der Mensch sich in einem steten Werden, Verändern, Reifen, Wachsen befindet, sofern verändert sich auch diese Ordnung und mit ihr das, was er in Relation zu ihr als fremd empfindet oder stellt, was er abgrenzt. Jede Ordnung, so kann man sagen, hat ihre Fremde(n), die sie übersteigen, die sie sprengen oder zu sprengen drohen. So wird das gelegenheitsmäßig gestellte, für den Moment Identität verbürgende ‚Ordnungs-Ich‘ zum Maßstab des ebenso gelegenheitsmäßigen Fremden in Korrelation zu jenem momentanen Ich. Nicht nur das Jenseits dieser Ordnungen, sondern auch ihr Zwischen werden somit zum potentiellen Ort des Fremden. Waldenfels formuliert dies zunächst auf die Begriffsebene bezogen, die er aber zugleich ontologisch austariert: „Der Ausdruck ‚das Fremde‘ ist nicht minder okkasionell als der Ausdruck ‚das Ich‘. Die Grenzonen, die sich zwischen den Ordnungen und jenseits der Ordnung ausbreiten, sind Brutstätten des Fremden.“¹⁷ In diesem Sinne ist das Fremde das Außerordentliche (und im Grunde auch das Zwischenordentliche; dazu später mehr). In diesem Sinne sind wir zuweilen außerordentlich für uns selbst (nämlich im Zustand des Übergangs von einer Ich-Ordnung zu einer anderen solchen), und sind wir das Außerordentliche des Anderen. Dies umso mehr, umso deutlicher die Ordnungen voneinander abweichen.

Nun gilt es die folgenden vier Fragen zu klären: *Was geschieht im Zwischenordentlichen? Was haben diese Ordnungen und Außerordnungen mit dem hier erörterten Prinzip Vertrauen zu tun? Was „sollen“ wir (im Kantischen Sinne), um von diesem sich immer stets in einem Zwischenordentlichen und in Korrelation zu einem mal mehr mal weniger Außerordentlichen befindenden Ordnungs-Ich zu einem außerordentlich guten solchen zu gelangen?* Nicht zuletzt und abschließend: *Was genau bezeichnet ‚das außerordentlich gute Ich‘?*

¹⁶ Ebd., S. 15.

¹⁷ Ebd., S. 15.

Der Mensch lebt bzw. ist sich selbstidentisch in einer Dynamik seiner Ordnungen. In Teil IV wird dies als die Dynamik oder Dynamis seiner Tradition beschrieben. D.h. auch: er lebt in einer Dynamik seiner Grenzen. So ist er, mit Waldenfels gesprochen, in seinem Verhalten „weder durch instinktive Regelungen noch durch künstliche Programme auf sichere Bahnen gelenkt“, sondern es ist ihm auferlegt, „sich vielmehr auf bestimmte Weise zu seinen Grenzen [zu verhalten].“ Der ‚Ort‘ der Dynamik ist somit der des Zwischenordentlichen, d.h. jener Ort an dem sich solcherlei Dynamik als Dynamis (ganz in Nitschkes¹⁸ Sinne und damit ganz im Sinne der veranschlagten Dialektik) ereignet. Und dieses Sich-Verhalten gilt, um wieder bei Waldenfels anzuknüpfen, der sich hier nicht auf den platonischen Dynamis-Begriff stützt,

-
- 18 Die dargestellte Dialektik der Vernunft lässt sich auch als ihre theoretische wie praktische Dynamis beschreiben. Wegbereiter und Begleiter hierfür ist Peter Nitschke, genauer seine Arbeit zu *Staatsräson kontra Utopie? Von Thomas Münzer bis zu Friedrich II. Von Preußen*, erschienen bereits 1995. Nitschke hat in seiner Arbeit zu *Staatsräson kontra Utopie* keinerlei gekennzeichneten oder angegebenen Bezug zu Herbert Schnädelbach. Gerade das macht seine Studie für die hier ausformulierte Rationalitätstheorie aber nicht uninteressant, sondern im Gegenteil absolut fruchtbar. Denn Nitschke geht unabhängig von Schnädelbach analoge, wenn nicht deckungsgleiche Wege. Das ist insofern ein Gewinn, als dass damit die veranschlagte Theorie der Rationalität als *Negative praktische Metaphysik*, die sich in der *Phänomenologischen Hermeneutik der Habitualität* als Lebenskunst praktisch-leiblich der Erfahrung gibt, gestärkt wird. Zwar beschäftigt sich Nitschke mit der politischen Vernünftigkeit oder dem vernünftigen Politischen, aber dieser Auseinandersetzung liegt natürlich implizit ein allgemeines Konzept von Vernunft zugrunde. Und insofern jeder Utopie eine politische Dimension zukommt, ist dieser Tatbestand auch nicht verwunderlich. Zugleich aber lässt sich die Utopie eben nicht auf das Politische beschränken. Oder: Wenn die hier vorgestellte Vernünftigkeit eben eine solche ist, so muss sie auch im Bereich des Politischen zu finden sein. Nitschke gelangt zu einer Konzeption, die sich als identisch mit der oben und mit Hilfe von Schnädelbach ermittelten Dialektik aller Dialektik erweist: „Ontologische Dialektik als Methodologie ist somit nicht nur eine Dialektik in Bezug auf die Diskurs-Inhalte, die zu besprechen sind – sondern vielmehr noch eine Dialektik des Dialektischen selbst, die unisono zu reflektieren ist.“ (Nitschke, S. 22) Für die Dimension des Politischen erarbeitet Nitschke entsprechend eine Dialektik von Staatsräson und Utopie, die, allgemeiner begriffen als die Dialektik von Tradition (Rationalität) und Utopie (Logos-Vernunft), den dann genau gleichen Grundlagen der hier dargestellten Dialektik von Tradition und Utopie untersteht: Vertrauen, Liebe, Begegnung und Gespräch als Bedingung zur Möglichkeit von Habitualität als konkret ausgeführte und auszuführende Vernünftigkeit überhaupt. Vgl.: Peter Nitschke, *Staatsräson kontra Utopie? Von Thomas Münzer bis zu Friedrich II. von Preußen*, Stuttgart/Weimar 1995.

„für Orts- und Zeitgrenzen [im geometrisch geografisch raum-zeitlichen Sinne], die unser Hier- und Jetztsein bestimmen, aber auch für Verbotsgrenzen, die unseren Wünschen und Taten Schranken auferlegen.“ Nicht zuletzt und damit einhergehend jedoch gilt es auch „für Begriffsgrenzen, die das Denken zügeln.“ „Kein Wunder“, konstatiert Waldenfels, „daß die Frage nach den Grenzen des Daseins und nach den Grenzen der Welt zu den großen Themen der Menschheitsgeschichte gehört, sei es Jehova, der das Licht von der Finsternis scheidet, seien es die Grenzen der Seele, die niemand ermessen kann, sei es der neuzeitliche Philosoph, der die Grenzen der reinen Vernunft absteckt“.¹⁹ Gerade dieses Verhalten beschrieben als Dynamis-Prozess beschreibt und bedingt zugleich die Unermesslichkeit der hier veranschlagten Rationalität-Vernunft-Dialektik. Diese wird noch verstärkt durch die Variablen Raum und Zeit. Zudem wird die Suche und der Wunsch des Menschen zur Begrenzung der Welt und schließlich auch der Begrenzung des Menschen selbst, seiner Identität folgend, im rekonstruierten Gang der Vernunft durch die Geschichte, als Prozess vom Versuch der Welt- zur Menschssicherung beschrieben, d.h. von der Sicherung einer (rein) göttlichen Vernunft hin zur Abschottung und Sicherung einer (rein) menschlichen Vernunft, einer reinen Rationalität.

Zunächst aber sind damit, und für diese erste grobe Skizze ausreichend, die beiden ersten Fragen beantwortet. Nun kann der Blick auf das „Sollen“ als das dem guten Außerordentlichen Ordnungs-Ich zukommenden gerichtet werden. Alles, was hier beschrieben wird, bezieht sich lediglich auf das Sollen im Bezug auf das denkerisch Vernünftige des Ordnungs-Ich, ist aber ebenso übertragbar auf habituell-Vernünftiges, sofern ersteres von letzterem abhängig ist. Auch dazu ausführlich in Teil IV. Zunächst besteht dieses Sollen ganz im Kantischen Sinne in der Einsicht in die Grenzen der reinen Vernunft, aber eben allgemein auch in die Grenzen der Vernunft überhaupt, als Orte der Dynamis. Das weitaus bedeutendere Sollen jedoch hin zum guten Außerordentlichen ist bestimmt durch die Pflicht, den Mut und den Willen sich auf diese Dynamis-Prozesse einzulassen. Und es ist eine Doppelleistung, die hier vollbracht werden soll: das Zuhören-Fragen

¹⁹ Ebd., S. 15/16.

und das Reden-Antworten.²⁰ Auch diese Doppelleistung wird jedoch wieder gedoppelt, da es sich zum einen um das fragend-antwortende Gespräch mit dem Anderen; zum anderen aber auch um das ebensolche Gespräch mit dem anderen eigenen Ich, konkret dem Ich der Abwehr oder Übernahme des Fremden im Eigenen handelt, der Ort also, an dem das Fremde subjektiv stattfindet. Man könnte letzteres Gespräch als die in die Subjektivität übergehende Intersubjektivität beschreiben. Eine solche als Sollen erkannte antwortend-fragende-Verhaltensweise im doppelten (d.h. fremd- und selbstkritischen) Sinne macht das gute Außerordentliche Ordnungs-Ich aus. Phänomenologisch wird dies in Teil IV als das Phänomen der Übernahme und der Enttäuschung beschrieben.

Diese Parameter reichen allerdings nicht aus, wenn der praktischen Ebene auch eine abstrakt theoretische hinzufügt werden soll, die sowohl für die Tradition respektive Rationalität, als auch für die Utopie, respektive Logos-Vernunft (als der geschichtliche Ursprung oder Ausgangspunkt der Rationalität) eine unerlässliche ist. Denn beide schöpfen ihre Legitimation aus einer Anknüpfung an die Zukunft; sei dies als Traditionsgebot zur Aufrechterhaltung von möglicher Dauer und Konstanz (in etwa von Rationalität), sei dies als das Herstellen von und auch die Freiheit zur Utopie als vorgreifende ideale Zukunft und damit der Möglichkeit zu konkretem Träumen und freiheitlich konkretem Hoffen. Eine solche theoretische Ebene soll nun folgend mit Husserls Konzeption der Urtradition und der dazu gehörigen theoretischen Einstellung (der Epoché auf diese Urtradition) beschrieben werden.

2. Von der Epoché auf Urtradition als Fundament der Urutopie

In diesem Abschnitt geht es nicht darum, bereits die Hermeneutik der Lebenskunst als Hermeneutik der Habitualität der Tradition (und Utopie) darzustellen. Dies wird ausführlich in Teil IV geschehen. Hier nun geht es um die Vorwegnahme und Beschreibung der Husserlschen

²⁰ Waldenfels hat sich bekanntermaßen ausführlich mit dem „Zwischenreich des Dialogs“, mit einer Philosophie der Responsivität und der Aufmerksamkeit auseinandergesetzt; um nur wenige Stichpunkte zu nennen.

Konzeption der Urtradition und den Aufweis, wie diese zugleich als Urutopie begriffen werden kann bzw. muss und entsprechend fungiert. Wie bereits angedeutet wurde, geschieht die entsprechend notwendige Epoché nur in der Begegnung eines guten Außerordentlichen mit dem anderen Außerordentlichen. Sofern es sich bei beiden um Subjekte, d.h. menschliche Individuen handelt ist der Idealzustand (im Sinne der pathetischen Utopie) dann erreicht, wenn beide sich als außerordentlich gute Individuen erweisen, oder: als zwei gute Außerordentliche. So nur kann Epoché nicht in ein einseitiges oder gar einsames, sondern ein gemeinsames Gespräch münden, in den Diskurs aller Diskurse als konkret praktischer, geschichtlicher und kontingenter, als zeit- und situationsabhängiger Vollzug der epochálen Wende. Dann kann das Außerordentliche ohne Schutzreflex zur Sphäre des Guten im Sinne der hier veranschlagten Dialektik von Tradition und Utopie werden. Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem, was nur in der theoretischen Ebene, idealiter und abstrakt zu fassen ist, d. h. epochéal (Urtradition und Urutopie); und dem, was als konkret geschichtliche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunftshoffnung davon sedimentiert vorliegt und in der Möglichkeit und epochálen Chance ergriffen, d.h. konkret geschichtlich ausgearbeitet und (gemeinsam) angestrebt, übernommen, verändert oder abgelehnt/verworfen werden kann. Eine rational-vernünftige Utopie außerhalb der Grundlage von Tradition ist damit ebenso ausgeschlossen, wie eine vernünftig-rationale Tradition, die kein Moment von Utopie als Ausweis für ihre Tragfähigkeit auch in die Zukunft hinein kennt. Tradition und Utopie müssen in zeitlich entgegenlaufenden Achsen die Frage nach dem Warum ihrer Übernahme vernünftig beantworten können: Warum soll ein Gut aus der Vergangenheit auch für die Zukunft sinnvoll und verstehbar sein? Warum soll ein Wunsch an die Zukunft aufgrund vergangener Erfahrungswerte sinnvoll und verstehbar sein? All diesen Momenten wird sich die Untersuchung folgend schrittweise annähern.

Vom Was der Urtradition bei Husserl

Es ist notwendig, nun unmittelbar in Husserls Text hineinzugehen, um seine Konzeption von Urtradition zu begreifen. Dazu gilt es eine zentrale Stelle in der *Phänomenologie der Intersubjektivität* zu betrachten,

an der sich Husserl mit der Frage nach dem Verhältnis von „Universale Selbstbesinnung und Wissenschaft“ befasst. Wie sooft beginnt er seine Überlegungen Stichwortartig:

„Traditionale und originale, unechte und echte Wissenschaft. Relativität dieser Echtheit und Unechtheit. Wie ist radikal echte Wissenschaft, universale Wissenschaft, möglich? Wissenschaft unter radikaler Besinnung auf die traditionalen Voraussetzungen, die in ihr liegen, führt auf eine Urtradition, die der seienden Welt als vorgegebener, als allerletzt vorhandener. Es bedarf der Enthüllung dieser Urtradition, der Klärung ihres Stils vergangener und durch unser Leben fortgehender Stiftung. Die Geschichte der Wissenschaft ist Geschichte der Stiftung ihrer Methode auf dem Grund dieser Urtradition, die zum Menschenleben als vorwissenschaftlichem gehört und zum wissenschaftlichen zugleich als Unterlage mitgeht.“²¹

Einmal mehr tritt deutlich Husserls unermesslich tiefes Graben in den Schichten des geistigen und habituellen Lebens zutage, bis hinab in eine denkerische Tiefe, die nun ausgelotet werden muss: Um Echtheit ist es Husserl gelegen. Und zwar an dieser Stelle zunächst um die Echtheit a) der Wissenschaft, die sich als radikal echte zugleich als die universale erweist. Worauf er aber zugleich abzielt, und auch abzielen muss, ist b) die Echtheit des Handelns, d.h. mit Husserl „dem Handeln der Vernunft“²². Dieses Müssen ergibt sich aus der Erkenntnis der traditionalen Voraussetzungen, die sich in der radikalen Besinnung als aus „der seienden Welt als vorgegebener, als allerletzt vorhandener“ hervorgegangene Stiftungen ergeben. Das entspricht dem Hervorgehen der „historischen“, d.h. konkreten Traditionen aus der Urtradition, die eben als die allerletzt vorhandene, vorgegebene Welt zugleich zum vorwissenschaftlichen Menschenleben und zum wissenschaftlichen als „Unterlage“ mit-/gehört. Damit gehört die Urtradition zum prinzipiellen und stiftenden Handeln des Menschen, denn auch der Wissenschaftler ist ein Mensch wie jeder andere. Was ihn in besonderer Weise auszeichnet ist jedoch das Anstreben radikaler Echtheit seines Handelns, d.h. das Anstreben (radikal) vernünftigen Handelns. Radikal vernünftig ist mit Husserl jener Wissenschaftler, der auf die Grundla-

²¹ Hier und folgend zitiere ich aus: Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928*, hrsg. v. Iso Kern (= Husserliana Band XIV). Dort: „Beilage XXIX“, S. 225-232, S. 231.

²² Vgl. ebd.

gen aller Wissenschaften, also auf die Erste Philosophie und damit, kurz: auf die Phänomenologie abzielt. Husserl, so könnte man sagen, erstrebt seine eigene Echtheit, und dies wohl lebenslange. Ein zutiefst ethisches Handeln, ein zutiefst ethisches Ziel, wenn man bedenkt, dass dieses Herstellen von Echtheit maximal auf gelebter Intersubjektivität beruht. Dazu ausführlich in Teil II. Auch wenn dies in der Forschungsdebatte um Husserl nicht so sehr zum Tragen kommen mag: Husserl ist ein herausragender Philosoph der (Welt-)Gemeinschaft, ein Unternehmen, dass sich schlussendlich Phänomenologie nennt, zugleich ihre Spitze und ihr Fundament, das allzu schnell in aberzähligen Einzelphänomen-Studien verloren gehen kann. Auch wenn diese Einzelstudien enorm wichtig und notwendig sind.

Vom Wie der Urtradition: Urtradition und Urutopie

Das Was der Urtradition wurde vorgestellt. Um die phänomenologische Tiefe des Konzeptes der Urtradition nun noch weiter auszuloten, folgt erneut der Blick in Husserls Text, die Fortsetzung des obigen Abschnitts. Nun wird es um die Bedingungen der Möglichkeit der Herstellung der Echtheit gehen, und damit um das Wie der Urtradition und den in dieser Arbeit herauszustellenden Verweis der Urtradition als zugleich Ausgangspunkt bzw. Fundament der Urutopie:

„Aber ist es auf Herstellung der Echtheit abgesehen, also auf Kritik, was gehört dazu als Bedingung der Möglichkeit? Ichleben ist handelndes Leben, Leben im Ich-kann und -werde-können, in der Freiheit des praktischen Möglichkeiten in ihrer Mannigfaltigkeit Überlegen- und sich statt so anders Entscheidenkönnens. Und die Möglichkeit, mögliche Wege als selbstgebende und in Selbstgebung des Endziels überlegend konstruieren und dann das Können in ein Realisieren überführen zu können im »echten« Handeln, dem der Vernunft.“²³

Wenn Husserl jemals an Ernst Blochs *Prinzip Hoffnung* erinnert, so an dieser Stelle. Allerdings – und das macht Husserl so fruchtbar und auch tragbar – fernab jeglicher marxistischer Theorie und/oder Maxime. Damit auch fernab jeglichen Links-Hegelianismus. Wenn es bei Husserl ein „Endziel“ gibt, so besteht dieses in der dauerhaften

²³ Vgl. ebd.

Mannigfaltigkeit der Möglichkeit und der möglichen, nicht zuletzt auch individuellen Wege. Das „Endziel“ ist das Ergreifen der Freiheit der praktischen Möglichkeiten in ihrer Mannigfaltigkeit, der Übergang vom Ich-kann zum Ich-werde-können. Diese Freiheit schöpft sich aus der Möglichkeit zur Kritik am bereits aktualisierten Können, das dem Individuum im Lernprozess basierend auf historischen Traditionen als Sedimente der Urtradition, d.h. als konkrete normative Traditionen, mitgegeben wurde. Möglich ist eine solche Kritik nur durch die Erkenntnis der Urtradition als die vorgegebene Welt in Epoché, d. h. das Wissen darum, dass es ausgehend von dieser Grundlage auch anders hätte sein können, respektive hätte werden können. Jetzt ist der Augenblick erreicht, an dem die Urtradition als Fundament der Urutopie erkannt wird: An jener Stelle, an der die historischen Traditionen, d.h. die konkreten Traditionen, die das aktuelle und aktualisierte Können gewährleisten, gesprengt werden, beginnt die (partielle) Befreiung vom Vorhandenen. Die konkrete und real mögliche Utopie kommt dann in den Blick: Ich-werde-X-können. Und dies geschieht ausgehend von der gegebenen als letztvorhandener Welt, d.h. der Urtradition. Es ist also hiermit der Übergang vom aktuellen ins potentielle, mögliche Handeln geschehen. Und mit Husserl entspricht dieser Prozess einer steten Pflicht des Menschen, der als Mensch Echtheit (oder: Authentizität) dauerhaft anstreben soll. D. h. mit Husserl: er soll (utopische) Vernunft *anstreben* und vorab zunächst (tradierte) Vernunft *annehmen*. Sofern nicht ein jeder Mensch mit den entsprechenden geistigen Vermögen in radikalstem Sinne ausgestattet ist oder schlicht nicht jeder Mensch Wissenschaftler ist, sein kann oder sein möchte, obliegt es den Wissenschaften Traditionen auszubilden, die der Gemeinschaft indirekt Vernunft übermitteln. Und es obliegt ihnen, diese, ihre eigenen Traditionen immer wieder zu kritisieren, d.h. in der Epoché oder Be sinnung auf die Urtradition stets das aktualisierte Können mit dem potentiellen, noch-möglichen Können in die hier vorgestellte Dialektik zu überführen. Dies zu tun ist eine Frage des Menschseins, auch wenn das Blochsche „Endziel Heimat“, das heißt der Mensch selbst, für Husserl kein Zukunftsobjekt, sondern in seiner steten (Selbst-)Kritik bereits immer gegenwärtig ist.

Husserls zutiefst ethisches Weltverhältnis wurde angedeutet, muss nun jedoch weiter expliziert in die Überlegung mit einfließen, denn

die aufgezeigte Freiheit ist keine, – zur Verdeutlichung in radikalster Weise gesprochen: – keine Freiheit zum Töten anderer. Darin inbegriffen: keine Freiheit zum Schaden anderer. Dies wäre kein echtes Handeln, d. h. kein Handeln der Vernunft. Husserl schließt den bereits zitierten Abschnitt mit folgenden Worten: „Aber hier ist der Konkurs von Überlegungen, Erwägungen und Ausführungen einzelner und der Gemeinschaft.“²⁴ Phänomenologie und Intersubjektivität, und damit Freiheit und Intersubjektivität als Erkennen des Anderen als meinesgleichen, als Mensch mit der ebengleichen Freiheit und dem Recht sowie der Pflicht zu dieser, sind untrennbar. Für die hier lediglich zu leistende grobe Skizze der angestrebten Dialektik von Tradition und Utopie genügt es, vorwegzunehmen, dass diese Intersubjektivität auf Empathie und davon ausgehend Sympathie und Antipathie, auf Übernahme und Enttäuschung und damit auf einem Verhältnis von Eigen- und Fremdliebe beruht, wobei letztere gemeinschaftsverträgliche und -unverträgliche Abschattierungen kennen. Und damit beruht die Intersubjektivität grundlegend auf Vertrauen: dem Urvertrauen, als dem Vertrauen in sich selbst und Andere, das in Teil IV als das Moment der Urstiftung des habituellen Ich beschrieben wird.

An dieser Stelle sollte nur der Aufweis von Urtradition als Fundament der Urutopie erbracht werden und worum es in der Epoché auf sie geht. Damit ist der phänomenologische Blick auf die hier ausgeübte und vorgestellte Dialektik vollzogen. Nun endlich kann der Blick auf den Gang der Vernunft durch die Geschichte, als der Aufweis der Überlistung der Vernunft durch sich selbst hin zur reinen Rationalität als sich selbst überlistende Vernunft, vorgestellt werden. Die Möglichkeit der Gegenwart und der Zukunft werden davon ausgehend im abschließenden Teil IV abstrakt, und konkret im Kapitel „Ausblick“, also theoretisch und praktisch in den Blick genommen. Frei nach Bloch könnte man die Aufgabe jenes Teil IV als den Versuch der Überwindung des Dauersturzes nach vorne²⁵ hin zu einem möglichst stabilen und zukunftsfähigen *aufrechten Gang des homo habitus* beschreiben. –

²⁴ Ebd.

²⁵ Dieser „Dauersturz nach vorne“ bezieht sich auf die entsprechende Analyse und den entsprechenden Begriff Peter Sloterdijks. Vgl.: Peter Sloterdijk, *Die Schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*, Berlin 2014. Sloterdijk plädiert dort: „Wer dem [früher oder später erfolgenden Zu-

Woran dieser *homo habitus* zeitgenössisch leidet, das ist ein Mangel an personalem Vertrauen in sich und andere. Dieser Mangel ist ein Produkt der reinen Rationalität und führt zugleich in ihre theoretische und praktische Aporie. Deshalb soll die Anamnese des Status Quo der Vernunft mit der exkursorischen Untersuchung dieser Mänglerscheinung und der vonseiten des reinen Rationalismus vorgeschlagenen Kur derselben, die in der Blindheit des Rationalismus den Mangel nur verstärken kann, begonnen werden. Es wird also zuerst das Symptom und danach dessen Ursache und potentielle Genese erforscht.

3. Aporie des rein rationalen Vertrauens(begriffs)

Luhmann hatte in seiner funktionalen Analyse des Vertrauens²⁶ geklagt, dass „[e]ine überzeugende Erfassung [des] Tatbestandes des alter ego innerhalb der immer schon intersubjektiv konstituierten (und anders nicht vorstellbaren) Welt bisher nicht gelungen [ist] – auch im Rahmen der sich sehr grundsätzlich darum bemühenden transzendentalen Phänomenologie *Husserls* nicht.“ Das Problem der Husserlschen transzendentalen Phänomenologie sieht Luhmann darin, „daß er [Husserl] einen Vorrang der Ich-Subjektivität im Sinne des transzendentalen Subjektivismus behauptet und erst auf diesem Boden die Konstituierung des Mitmenschen, der intersubjektiven Erlebnisgemeinschaft und der Welt als ihres Horizontes zu begreifen sucht.“ Sofern ein solcher Ausgangspunkt „für das Denken in der Welt aber nur durch methodisch-bewußte Abstraktion [die *Husserl* Reduktion nennt] erreichbar“ sei, verstricke sich Husserl „in dasselbe Dilemma wie ein absoluter Funktionalismus, künstlich isolierte Perspektiven als

kehren des Rückens der reizlos gewordenen Zukunft der Überschuldeten] vorbeugen möchte, ist gut beraten, sich an einer Neufassung des »Prinzips Hoffnung« zu beteiligen, bei der für diesmal nicht verblasene politische Tagträume, sondern Fragen der Filiation und der psychopolitischen Sanierung korrupter Systeme im Zentrum stünden.“ (S. 487) Und weiter: „»Wenn das nur geht auf die Dauer.« ... Den schrecklichen Kindern der Neuzeit vermittelt er [dieser, von Napoleons Mutter 1757 ausgerufene Spruch] den Wink, es könne nicht schaden, sich in der verlernten Kunst des Dauerns zu üben.“ (S. 489.).

²⁶ Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Konstanz/München 2014 (= 5. Aufl.).

Grund behaupten zu müssen.“ Was in der Erkenntnis dieses Dilemmas nachträglich versucht wurde, um ihm zu entgehen, führte „in die schon konstituierte Welt zurück“ und verfehlte aber „schon damit den Rang des *Husserlschen Problems*.“²⁷

Ehe zur Kritik an Luhmanns Kritik übergegangen wird, ist ihm noch ein Stück weiter zu folgen: Das alter ego, dessen Erfassung er für bislang nicht gelungen hält, bestimmt Luhmann als die „erlebt[e] (wahrgenommene) und verstanden[e] subjektive Ichhaftigkeit des anderen Menschen.“²⁸ Und als solches eben sei es in der Husserlschen Phänomenologie überzeugend, als sozusagen weltlicher Tatbestand, nicht erfasst, sondern vermittels der künstlich isolierenden Reduktion lediglich gedacht. Die Frage ist, inwiefern Luhmanns Analyse wirklich zutrifft, und es gilt im Folgenden zudem darzulegen, dass in der Tat mit Husserl nicht mehr oder weniger künstlich abstrahiert wird als Luhmann selbst dies tut. Die Genese dieses alter ego wird als das Fundament jeder Tradition in Teil IV der vorliegenden Arbeit nämlich mit Husserl ganz und gar weltlich aufgewiesen. Also soll Luhmanns systemtheoretisches Vokabular hier zunächst in die Sprache der Husserlschen Phänomenologie übersetzt, respektive gespiegelt werden. Dabei wird deutlich werden, dass der Rationalismus selbst eben eine Tradition und damit vorab auf (personales) Vertrauen angewiesen ist.

„Komplexität“ als Urtradition

Die systemtheoretische „Komplexität“ nach Luhmann bezeichnet „das letzterreichbare sachliche Bezugsproblem der funktionalen Forschung. Denn die Welt als Ganzes, der Universalhorizont allen menschlichen Erlebens, ist nur unter dem Gesichtspunkt ihrer äußersten Komplexität ein mögliches Problem. Sie ist kein System, weil sie keine Grenzen hat.[...] Einzig in ihrer Relation zum Identischen-in-der-Welt gibt die Welt als solche ein Problem auf, und zwar durch ihre raum-zeitlich sich entfaltende Komplexität, durch die unübersehbare Fülle ihrer Wirklichkeiten und ihrer Möglichkeiten, die eine sichere Einstellung des einzelnen auf die Welt ausschließt.“²⁹ Mit dem Begriff Komplexität

²⁷ Ebd. S. 6.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd. S. 3 und 4.

ist damit „die Zahl der Möglichkeiten, die durch Systembildung ermöglicht werden [bezeichnet]. Er impliziert, daß Bedingungen (und somit Grenzen) der Möglichkeit angebar sind, daß also Welt konstituiert ist, und zugleich, daß die Welt mehr Möglichkeiten zuläßt, als Wirklichkeit werden können, und in diesem Sinne »offen« strukturiert ist.“³⁰ Der Luhmannsche Begriff der Komplexität entspricht damit dem Husserlschen der sedimentierten, faktischen Tradition einerseits, der Urtradition als das Feld der Möglichkeiten andererseits, wie im vorangegangenen Kapitel beschrieben wurde.

„Systembildung“ als Traditionsbildung

Die so bestimmte Komplexität der Welt ist „[f]ür reale Systeme in der Welt, und seien es physische oder biologische Einheiten ... übermäßig komplex“. Denn, so Luhmann weiter, „[s]ie enthält mehr Möglichkeiten als die, auf die das System sich selbst erhaltend reagieren kann.“ Infolge dessen wendet sich jedes System als Bezugspunkt an „eine selektiv konstituierte »Umwelt« und zerbricht an etwaigen Diskrepanzen zwischen Umwelt und Welt.“³¹ Eben dies ist phänomenologisch beschrieben als die immer selektive, von der Urtradition sedimentierte Erschaffung faktischer Traditionen, die nicht minder eben diese Umwelt konstituieren. Der Mensch als System ist phänomenologisch der Mensch mit seiner individuellen/subjektiven Tradition, die schon immer – wie in Teil IV dargestellt werden wird – auf die Intersubjektivität angewiesen ist, dies ganz und gar weltlich in Gestalt des Selbst- und Fremdvertrauens sowie der Liebe der für den Säugling Fürsorgepflichtigen, von der sie zunächst getragen wird. Davon ausgehend wird die Liebe – ebenfalls nicht in künstlich hergestellte Perspektiven sich verstrickend – zum Stifter des alter ego und, in eins damit, des Habituellen-Ich als die Grundlage jeder individuellen Tradition, sprich jedes Menschen als Systems, wenn man es rationalistisch fassen möchte. Dies wird in der Beschreibung der *Phänomenologischen Hermeneutik der Habitualität* ausführlich aufgewiesen.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd. S. 5.

„Selbsterhaltung des Systems Mensch“ als Traditionsgeschehen

Dem Menschen würde diese Komplexität der Welt „und damit auch die Selektivität seiner Umwelt bewußt und dadurch Bezugsproblem seiner Selbsterhaltung.“ Ausgehend hiervon könnte der Mensch sich als einer erkennen, „der entscheiden muß.“ Nun kommt der für die phänomenologische Übersetzung entscheidende Punkt: „Beides, Weltentwurf und eigene Identität, wird ihm zum Bestandteil seiner eigenen Systemstruktur und zur Verhaltensgrundlage dadurch, daß er andere Menschen erlebt, die jeweils aktuell erleben, was für ihn nur Möglichkeit ist, ihm also Welt vermitteln, und die zugleich ihn als Objekt identifizieren, so daß er ihre Sichtweisen übernehmen und sich selbst identifizieren kann.“³² Diese anderen sind in der phänomenologischen Be trachtung nicht irgendwelche anderen Menschen, sondern zunächst die allerersten Bezugspersonen des Menschen, d.h. seine Erziehungsberechtigten, jene Menschen, die sich um ihn als Säugling, Kind und Jugendlicher kümmern. Als solche geben sie ihre individuellen und zugleich sozial sanktionierten Traditionen, als Weltansicht und darauf bezogene Verhaltensweisen an den Neugeborenen und v.a. an das Kleinkind und Kind weiter. Sie verschaffen ihm im Laufe der Zeit damit aller erst ein Selbstbewusstsein, das später dann, wie es systemtheoretisch formuliert ist: „als Mechanismus der Generalisierung und der Selektivität“, neben der Sprache, einen „Mechanismus der Reduktion von Komplexität“ darstellt. All dies basiert phänomenologisch auf dem Vertrauen und der Liebe, welche die ersten Bezugspersonen des Säuglings in diesen haben und davon ausgehend ihm Selbstvertrauen und Selbstliebe ermöglichen. Deshalb nun der Blick auf die Analogie vom systemtheoretisch und phänomenologisch betrachteten Vertrauen.

Das „Vertrauen“ in der Systemtheorie und in der Phänomenologie

„Wo es Vertrauen gibt, gibt es mehr Möglichkeiten des Erlebens und Handelns, steigt Komplexität des sozialen Systems, also die Zahl der Möglichkeiten, die es mit seiner Struktur vereinbaren kann, weil im Vertrauen eine wirksame Form der Reduktion von Komplexität zur

³² Ebd. S. 6.

Verfügung steht.“³³ Dem kann phänomenologisch nur zugestimmt werden. Allerdings basiert dieses Vertrauen phänomenologisch auf Gemeinsamkeiten von individuellen/subjektiven Traditionen als dem konkreten Vertrauen zweier Menschen bezogen aufeinander. Anders gesprochen: Gibt es eine Übereinstimmung von dem Individuum wesentlichen Tradita (Dogmen und Axiome, vgl. Teil IV), so ist eine Basis für prinzipielles Vertrauen und damit auch Offenheit gelegt. Soziale Traditionen (soziale Systeme) haben einen mittelbaren und unmittelbaren positiv und negativ sanktionierenden Einfluss auf diese individuellen Traditionen und das entsprechende Vertrauen. Zugleich aber können soziale Traditionen (Systeme) durch individuelle und intersubjektive Traditionen erweitert und in diesem Sinne für die mögliche Mannigfaltigkeit von Traditionen (als Sedimente der Urtradition oder als faktisch gewordene Verweise auf die Komplexität) geöffnet werden.

*Radikale Diskrepanz zwischen Systemtheorie und Phänomenologie:
Reiner Rationalismus contra personalem Vertrauen und personales
Vertrauen contra reinem Rationalismus*

Seine Untersuchung des „soziale Komplexität reduzierenden Mechanismus Vertrauen“ schließt Luhmann mit einer Darstellung der „Rationalität von Vertrauen und Mißtrauen“ ab. Phänomenologisch betrachtet ist Vertrauen die Grundlage von Rationalität, sofern letztere der aktuell universalen Tradition entspricht. Alleine deshalb ist es phänomenologisch schon unsinnig von einer Rationalität des Vertrauens zu sprechen. Und dies ist auch der Punkt, an dem sich Systemtheorie und Phänomenologie radikal voneinander scheiden, an dem die Systemtheorie das ist, was sie ist: system- bzw. traditionsimmanent im Sinne des Rationalismus, den es hier nicht zuletzt gerade deshalb als reinen solchen zu überwinden gilt. Eine Rationalität des Vertrauens entspricht der Genese von Vertrauen als Metapher, und zwar absolute solche. Eine solche Rationalität des Vertrauens ist funktionelles aber inhaltsleeres Säkularistat das als solches die Universaltradition Rationalismus zementiert. Wie das systemtheoretisch vonstatten geht, soll also nun aufgezeigt und zugleich kritisiert werden.

³³ Ebd. S. 8/9.

Im Grunde beginnt die Sache grotesk, insofern Luhmann auf die Phänomenologie rekurriert, um zu begründen, inwiefern es zweifelhaft erscheine, dass „eine Ethik, die über richtiges persönliches Entscheiden unterrichten will, für unser Problem der Rationalität des Vertrauens zureicht.“ Denn besonders die Sozialpsychologie und Phänomenologie hätten ein „Tieferlegen der Sozialdimension ..., die Einsicht in das Mitfungieren sozialer Beziehungen bei allem Erleben“ vollzogen.³⁴ Inwiefern dieses Tieferlegen nicht mehr oder minder als die Systemtheorie auf künstlichen Perspektiven beruht und zudem vollständig weltlich verankert ist, wurde bereits skizziert (in Teil IV wird dies ausführlich dargestellt).

Nun muss aber zunächst geklärt werden, was Luhmann selbst unter dem Terminus „rational“ versteht: „rational“ [bezieht sich] nicht auf Entscheidungen über bestimmte Handlungen, sondern auf Systeme und Systemerhaltungsfunktionen.“ Dies insofern, funktionsanalytisch verstanden, „alle Leistungen [als rational gelten], die dazu dienen, menschliches Handeln in einer äußerst komplexen Welt sinnvoller zu orientieren, also das menschliche Fassungs- und Reduktionsvermögen für Komplexität zu steigern. Das kann nur mit Hilfe von Systembildung geschehen.“³⁵ Phänomenologisch umformuliert lässt sich dieser Sachverhalt so darstellen: als „rational“ gelten alle Leistungen, die dazu dienen, menschliches Handeln in einer Mannigfaltigkeit der Traditionen sinnvoller zu orientieren, also das menschliche Fassungs- und Reduktionsvermögen für Mannigfaltigkeit zu steigern. Das kann nur mit Hilfe von Traditionsbildung geschehen. „rational“ bezieht sich deshalb auf Traditionen und Traditionserhaltungsfunktionen. Vertrauen ist für Luhmann, von seinem Ansatz ausgehend, insofern „rational“ als ihm die Funktion zukomme, „Systempotential für Komplexität zu erhöhen“.³⁶ Phänomenologisch gesprochen: Vertrauen ist „rational“, sofern ihm die Funktion zukommt, Traditionspotential für Mannigfaltigkeit zu erhöhen. Die Paradoxie hierbei ist: Rationalität ist selbst bereits eine Tradition (respektive ein System) und bedarf also aller erst selbst des Vertrauens, um ihr Potential, in etwa als Beschreibung von Vertrauen und Misstrauen, entfalten zu können.

34 Ebd. S. 114.

35 Ebd. S. 116/117.

36 Ebd. S. 116/117.

Davon ausgehend kommt nun dem Rationalismus als Tradition selbst das zu, was er funktionsanalytisch als Hilfsmittel des Vertrauens beschreibt: „Vertrauen erfordert zahlreiche Hilfsmechanismen des Lernens, Symbolisierens, Kontrollierens, Sanktionierens, und strukturiert die Weise der Erlebnisverarbeitung in einer Form, die Kraft und Aufmerksamkeit kostet. Vor allem aber ist das Vertrauen nicht nur im Einzelfall, sondern erst recht auf Systemebene darauf angewiesen, daß die Risikoneigung unter Kontrolle gehalten wird und die Enttäuschungsquote nicht zu groß wird.“³⁷ Nun, die Enttäuschungsquote des Rationalismus ist, wider seinen lehrenden, symbolisierenden, kontrollierenden, sanktionierenden und seine Weise der Erlebnisverarbeitung in einer Form strukturierenden, Kraft und Aufmerksamkeit kostenden Bemühungen, in den vergangenen Jahren doch relativ hoch angestiegen. Deshalb auch ist das Vertrauen in ihn geschwunden.

Die aktuelle Lage kann von daher mit Luhmann und gegen Luhmann noch drastischer dargestellt werden, die auf die Substitution von Vertrauen (als individuelles und sozial sanktioniertes Vertrauen in den Rationalismus) durch Wahrscheinlichkeitsrechnung hinaus läuft, womit der Prozess der absoluten Metaphernbildung des Vertrauens im Rationalismus und für den Rationalismus zu seiner Selbsterhaltung abgeschlossen ist: „Je stärker die Umwelt eines Systems durch übergreifende Systeme vor allzu starken, unvorhersehbaren Fluktuationen bewahrt wird, desto stärker kann das System dazu übergehen, sein Handeln an intern rationalisierten Entscheidungstechniken auszurichten und Wahrscheinlichkeitsrechnung für Vertrauenserweise zu substituieren.“ So kann dann auch „scheinbar »irrational« zustandekommendes Vertrauen für rational [gehalten werden], wenn und soweit es Funktionen erfüllt, die der Systemerhaltung dienen.“³⁸ Der so von sich selbst abgesicherte Rationalismus kann in diesem Sinne jedes Vertrauen in ihn als rationales solches ausweisen. Und das tut Luhmann ja auch! Wie könnte eine Theorie selbstironischer sein als diese. Aber um das so genutzte und als Metapher missbrauchte Vertrauen im Dienste des Rationalismus noch bis zu seinem bitteren Ende zu führen: „Das Vertrauen in Systeme als Ganzes kann, wie wir sahen, entscheidend

³⁷ Ebd. S. 117/118.

³⁸ Ebd., S. 124.

davon abhängen, daß an kritischen Stellen das Vertrauen unterbrochen und Mißtrauen eingeschaltet wird. Umgekehrt kann nur in Systemen, denen vertraut wird, Mißtrauen so institutionalisiert und begrenzt werden, daß es nicht persönlich zugerechnet und zurückgegeben wird, also vor Ausuferung in Konflikte bewahrt bleibt.“ Konflikte möchte der Rationalismus ganz sicher keine. Wie also stellt er dies an? Er muss die „Leistung dieser verschiedenen Mechanismen [steigern], muß ihre Kombination unabhängig von persönlichen Motivstrukturen und Risikoneigungen [sicherstellen].“ Wie tut er dies? Durch „Organisation ..., die neue, unpersönliche Handlungsmotive substituiert.“ Was geschieht dann mit dem Vertrauen im Bezug auf den organisierten Rationalismus? Organisation, so Luhmann, mache „Vertrauen und Mißtrauen keineswegs überflüssig, aber sie entpersönlicht diese Mechanismen. Wer vertraut, tut das nicht mehr auf eigenes Risiko, sondern auf das Risiko des Systems; er muß nur noch darauf achten, daß ihm beim Vertrauenserweis keine nachweisbaren Fehler unterlaufen.“ Da fühlt man sich an manche Politiker erinnert, denen solche nachweisbaren Fehler unterliefen, obwohl sie doch schon von der Verantwortlichkeit für ihr Handeln vom System/Rationalismus befreit waren. Aber es gibt auch einen Lichtblick, denn was für das Vertrauen im Bezug auf den Rationalismus gilt, das gilt ebenso für das Misstrauen: „Wer mißtraut, tut dies nicht mehr unter Rückgriff auf eigene Reduktionsweisen wie persönliche Feindschaft, Kampf oder Sicherheitsvorsorge, sondern ebenfalls auf Grund des Systems“.³⁹ In der Tat, eine persönliche Feindschaft oder Kampf gegenüber dem Rationalismus und dessen Vertretern ist keinesfalls gegeben. Mit der persönlichen Sicherheitsvorsorge allerdings sieht es etwas anders aus, sofern der Rationalismus als zeitgenössische Universaltradition alle Lebensbereiche auch des Individuums bestimmt: Gesundheit (Definition und Maßnahmen, die im Falle von vom Rationalismus als solche definierte ‚Krankheit‘ zu treffen sind), Finanzen, Bildung usw. usf. Das System hat „die Verhaltensweisen für den Enttäuschungsfall schon vorprogrammiert und [schützt so] den Mißtrauischen gegen alle Weiterungen“.⁴⁰ Der Rationalismus sorgt also selbst dafür, dass der Vertrauensschwund in ihn

39 Ebd., S. 124/125.

40 Ebd. S. 125.

nicht allzu groß wird, indem er in etwa angibt, beschreiben zu können, wie Vertrauen überhaupt im Bezug auf ihn funktioniert: zuweilen irrational. Aber man darf beruhigt sein, denn das ist kein persönliches Problem, das gehört einfach zum Rationalismus dazu, dass er sich gelegentlich selbst widerspricht respektive überlistet. Wie er dieses sein selbstüberlistendes Wesen selbst generierte und kultiviert, wird nun der Gang durch seine Geschichte im Spiegel der Traditionsmodele zeigen.

II. Tradition als (Überlebens-)Kunst und Strategie

Was sollte die Welt sein? Was sollte der Mensch sein? Diese beiden Fragen begründen und bestimmen unsere Institutionen, unsere Sprachen und Begriffe, unsere Normen und Konventionen, unsere Wissenschaften und ihrer Erzeugnisse, unsere Ethiken. All diese „Dinge“ sind zugleich Produkt und Träger unserer Traditionen, die sich in all diesen Dingen als contingent und geschichtlich erweisen. In formaler Hinsicht, auf der objektiven Ebene als zu tradierende Traditionen sind sie notwendig geschlossene Systeme; auf der Inhaltsebene, der subjektiven, als tradiert werdende Traditionen hingegen notwendig offene, dynamische Systeme. Im Wechselspiel dieser beiden Aspekte ereignet sich das Vermögen der Tradition im doppelten Sinne, das die vorliegende Untersuchung bestimmen möchte: als Vermögen des tradierenden Subjekts einerseits; als Vermögen der Tradition gegenüber dem Subjekt andererseits.

Inwiefern sind die beiden benannten Fragen nach dem Menschen und der Welt konstitutiv für unsere Traditionen und wie hängen sie mit der Frage nach dem Vermögen der Traditionen zusammen? Worin besteht dieses Vermögen? Und wieso kann (und muss) heute danach gefragt werden? Oder anders: Wie kommt man von der Frage nach dem Sein der Welt und dem Sein des Menschen zur Behauptung einer gegenwärtig notwendigen Frage nach einem doppelten Vermögen der Tradition(en)?

1966 analysierte Michel Foucault die Folgen des Bezugspunkts der „drei kritischen Fragen“ Kants: „[D]ie drei kritischen Fragen (1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?)“, so Foucault, „sind auf eine vierte bezogen und gewissermaßen ihr in Rechnung gestellt: »Was ist der Mensch?« Diese Frage durchzieht ... das Denken seit dem Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Sie nimmt unter der Hand und im voraus die Vermengungen des Empirischen und Transzendentalen vor, deren Teilung Kant indessen gezeigt hat-

te.“⁴¹ Aufgrund dieser Vermengung, die von Kants Bezugsfrage ihren Ausgangspunkt nimmt, hat sich die moderne Philosophie, so Foucaults Analyse, in einen neuen Schlaf gewogen, in jenen der Anthropologie: „Die Sorge um den Menschen, die sie nicht nur in ihren Diskursen, sondern auch in ihrem Pathos in Anspruch nimmt, die Sorgfalt, mit der sie ihn als lebendiges Wesen, als arbeitendes Individuum oder als sprechendes Subjekt zu definieren versucht, signalisiert nur für die schönen Seelen das schließlich wiedergekommene Jahr eines menschlichen Reichs. Tatsächlich handelt es sich ... um eine empirisch-kritische Reduplizierung, durch die man den Menschen der Natur, des Warenaustauschs und des Diskurses als Grundlage seiner eigenen Endlichkeit zur Geltung bringen will.“⁴² Mit anderen Worten könnte man sagen, der Mensch des modernen Denkens respektive der Anthropologie und neuzeitlichen Rationalität ist der neue Gott des Menschen. Insofern gibt er auch nur den schönen, d.h. den sich in quasi neuplatonisch-transzendentalen Bezug zu diesem Gott-Menschen erkennenden Seelen, Hoffnung auf die Rückkehr in das diesem Gott-Menschen zukommende Gott-Mensch-Paradies, also in den so erdachten Urgrund des endlichen Menschen. Der empirisch-kritisch (rational) geschaffene Gott-Mensch, als Abklatsch oder Idee des endlichen Menschen in Gestalt seiner Bedingungen zur Möglichkeit, scheint so die Antwort auf die Frage nach dem Sein des Menschen geschaffen zu haben, indem der kritisch-empirische Mensch sich denkend reduplizierte: Im Denken schuf der endliche Mensch den Gott-Menschen, der ihm dann zum dauerhaften Schöpfer und Retter aus seiner Endlichkeit gereichen soll. Die Folge: „In dieser Wendung bedeckt die transzendentale Funktion mit ihrem gebieterischen Raster den untätigen und grauen Raum der Empirizität. Umgekehrt beleben sich die empirischen Inhalte, richten sich allmählich auf, stehen und werden sogleich in einen Diskurs aufgenommen, der ihre transzendentale Anmaßung in die Ferne rückt. Und plötzlich hat die Philosophie in dieser Wendung einen neuen Schlaf gefunden, nicht mehr den des Dogmatismus, sondern den der

41 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1974 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 96, 1. Aufl.), S. 410.

42 Ebd., S. 410/411.

Anthropologie.“⁴³ In der vorliegenden Arbeit wird dieser Schlaf als Schlaf der Rationalität respektive Tradition in ihrer Selbstüberlistung begriffen. Also als Schlaf des zeitgenössischen reinen Rationalismus. Ausgehend von dieser Analyse ist das Verschwinden des Menschen zu konstatieren, der sich auflöst in den Bedingungen zur Möglichkeit, sobald sich der philosophische Reflex auf ihn richtet, er ist im Rationalitätsschlaf versunken. Damit ist auch die Bezugsfrage in die Leere gelaufen und bleibt nur in der Erinnerung, als geschichtliches Faktum eines erfüllten Traumes, der aber eben nicht mehr und nicht weniger als ein Traum ist (in der vorliegenden Arbeit: die vergangene Utopie). Die Frage kann nun nur noch in der Vergangenheitsform eines Wunschtraumes nach Antwort gestellt werden: *Was sollte der Mensch sein?*

Hans Blumenberg würde das, was Foucault als Reduplizierungen der empirisch-kritischen Vernunft zur Grundlage der menschlichen Endlichkeit beschreibt mit dem Begriff der Säkularisate fassen. Der Mensch hat sich gewissermaßen das Säkularisat seines Seins geschaffen. Foucault spricht die Anthropologie freilich nicht als säkularisierte Theologie und damit auch nicht als säkularisierte Eschatologie an, gerade einer solchen Kennzeichnung begegnet er polemisch, indem er ihr den Zustand des neuen Schlaufes vorhält. Foucault entzieht damit seinen spielerisch theologischen Formulierungen gerade ihre Sinnhaftigkeit, sie sind lediglich polemischer Ausdruck der unterschwelligen Hilflosigkeit, die er der modernen Philosophie unterstellt und aufgrund derer sie in die Leere laufen muss und im Schlaf versinkt. So liegt er implizit mit Blumenberg auf einer Erkenntnisstufe, wenn dieser, zunächst bezüglich der sprachlichen Ebene, schreibt: „Die Dauerhaftigkeit sakral geprägter Sprachelemente sehe ich nicht als ein quasi-mechanisches Phänomen ihrer Trägheit an, sondern als einen aufschlußhaltigen und interpretierbaren Sachverhalt. Die Umbesetzung von Systemfunktionen im Prozeß des Epochentwandels bedingt die sprachliche Konstanz in vielfältiger Weise. [...] Dieser Vorgang ähnelt am ehesten der Ritualisierung: Einer traditionell eingebürgten Handlungsform ist der sie motivierende Vorstellungsgehalt und damit ihre Verständlichkeit verloren gegangen, das Handlungsschema steht zur Disposition für eine nachträgliche Ausdeutung und Integration in

⁴³ Ebd., S. 411.

einen neuen Sinnzusammenhang, der sich damit vor allem ihrer sanktionierten Fraglosigkeit bedient und versichert. So bezeichnet auch das fortdauernde, aus der Sakralsphäre kommende Sprachelement eine Stelle, an die nicht gerührt werden darf und die zugleich Vertrautheit und Weihe für das Bewußtsein besitzt.“⁴⁴ Nicht jedoch das Festhalten an der Sprache, sondern das Festhalten an den großen Fragen bildet die eigentliche Grundlage für eine Geschichtsauffassung im Sinne der Säkularisierung, der Blumenberg entschieden entgegentritt. Zu diesen großen Fragen gehören jene nach der Welt und dem Menschen: „Als Erklärungsformel geschichtlicher Vorgänge konnte »Säkularisierung« überhaupt nur dadurch so plausibel erscheinen, daß vermeintlich weltliche Vorstellungen weitgehend auf eine Identität im geschichtlichen Prozeß zurückgeführt werden können. Diese Identität freilich ist nach der hier vertretenen These nicht eine solche der Inhalte, sondern der Funktionen. Es können eben ganz heterogene Inhalte an bestimmten Stellen des Systems der Welt- und Selbstdeutung des Menschen identische Funktionen übernehmen.“⁴⁵ Dies heißt letztlich nichts anderes als dass das neuzeitliche Denken, d.h. das rationale Denken keinen Erkenntnis- und damit Freiheitsgewinn, sondern lediglich eine Erkenntnis- und Freiheitsdoppelung erzeugte. Für das moderne Denken, das Foucault anspricht, bedeutet dies, dass es im Grunde gar nicht anders konnte, als in der Ablehnung des dogmatischen Schlafs, in jenen neuen Schlaf der Anthropologie zu verfallen, insofern die christliche Theologie, folgt man Blumenberg, „neue »Stellen« in den Rahmen der über die Welt und den Menschen möglichen und erwartbaren Aussagen eingebracht [hatte], die nicht ohne weiteres wieder eingespart oder in theoretische Ökonomie unbesetzt gehalten werden konnten.“⁴⁶ Die traditionell eingübte traditionelle Handlungsform als solche bleibt eben erhalten. Deshalb gilt es, sich fragend an diese zu wenden, insofern man *aufwachen* und damit einher (utopisch) träumen können möchte. Was der Rationalität so zum Verhängnis wurde, stellte für die Theologie keine Schwierigkeit dar: „Unbeantwortbare Fragen nach der Totalität der Welt und der Geschichte, nach der Herkunft des Menschen und der Bestimmung seines Daseins brauchte es für die Theolo-

44 Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 88.

45 Ebd., S. 73.

46 Ebd.

gie nicht zu geben. Darin begründet die Leichtigkeit, mit der sie Titel in den Haushalt der menschlichen Wissensbedürfnisse eingebracht hat, deren Einlösung jede sich nicht gleicherweise auf transzendentale Quellen berufende Erkenntnis schwer oder gar unmöglich werden mußte.“⁴⁷ Das neuzeitliche – und mit Foucault in der Folge das moderne Denken – ist diesem Problem des so von der christlichen Theologie mit Leichtigkeit (d.h. mit Foucault gesprochen: im Korrespondenz-Denken) gefüllten menschlichen Haushalt der Wissensbedürfnisse, das Blumenberg als ein allgemeines der Epochenschwelle beschreibt, ausgeliefert: „Die Problematik des Fragenüberhangs ist vor allem eine solche der Epochenschwellen, der Phasen sich mehr oder weniger schnell wandelnder Grundsätze für die Beschaffung sehr allgemeiner Erklärungen. Der Vorwurf, ein theoretisches System leiste zu wenig für das Welt- und Selbstverständnis des Menschen im großen und ganzen, wird seltener ausgesprochen, als er tatsächlich den Urhebern und vor allem den epigonalen Verfechtern solcher Systeme gegenwärtig zu sein scheint, wenn sie deren umfassenden Problembewältigungsnachweis antreten müssen zu glauben. Nicht so sehr der »Totalitätsanspruch« der neuzeitlichen Vernunft als vielmehr deren Totalitätspflicht könnte als Säkularisat beschrieben werden.“⁴⁸ Eine solche Pflicht bedingt die Absolutheit der Tradition der Rationalität in der gegenwärtigen Gestalt des Reinen Rationalismus als Universaltradition. In gleicherweise ist die Anthropologie das Säkularisat des modernen Denkens. Das heißt: Funktional hängt sie an den großen Fragen, die sie mit anderem Inhalt, namentlich mit dem Sein des Menschen als ein redupliziertes füllt. Jedoch gilt, mit Blumenberg, „daß wir uns von der Vorstellung frei machen müssen [werden], es gebe einen festen Kanon der »großen Fragen«, die durch die Geschichte in konstanter Dringlichkeit die menschliche Wißbegierde beschäftigen und den Anspruch auf Welt- und Selbstdeutung motivieren.“⁴⁹ Neue Fragen ergeben sich aus dem Schwund von Glaubwürdigkeit und Geltung von als „Urzeugungen“ gegründeten Antworten. D.h. von „spontan [entstandenen], aus der Autorität nicht-rationaler Verkündigungen hervorgehende »Urzeugungen« der großen und akut wirksamen Behauptungen vom

47 Ebd., S. 74.

48 Ebd., S. 76.

49 Ebd., S. 75.

Typus der eschatologischen Naherwartung, der Schöpfungslehre oder der Erbsündendoktrin.“⁵⁰ Es sei daran erinnert, dass mit Foucault das moderne Denken in der Anthropologie eine solche eschatologische Naherwartung (die Wiederkehr des Reichs des Menschen) als Antwort erzeugt hatte, eben aufgrund des vorgefundenen Fragenüberhanges. Dem ist nur zu entgehen, wenn „es gelingt, die Frage[n] selbst kritisch zu destruieren und am System der Welterklärung Amputationen vorzunehmen.“⁵¹ Und die Frage, die kritisch zu destruieren ist, ist – sowohl mit Foucault als auch mit Blumenberg – die Frage nach dem Sein des Menschen (und die damit zugleich gestiftete Aussicht auf sein Heil). Was Blumenberg für die neuzeitliche Philosophie geltend macht, gilt in der Folge nicht weniger für die moderne Philosophie: „Auch wo sich die neuzeitliche Philosophie im schärfsten Widerspruch zu ihrer als »überwunden« erklärten theologischen Vorgeschichte begreift, ist sie an den Bezugsrahmen ihrer Absagen gebunden.“⁵² In diesem Sinne gilt es ein dialektisches Verhältnis zur Tradition (Rationalität) einzunehmen und zwar eines, das die Absagen mit einbezieht, namentlich das, was hier als Logos-Vernunft, respektive Utopie begriffen wird, die Blumenbergschen Ansichten, Träume, Wünsche, Hoffnungen.⁵³

Blumenberg stellt die großen Fragen konsequent nur in der Vergangenheitsform. In Anlehnung an Kant fragt er: „Was wollten wir wissen?“, und fügt hinzu, dass man sich bei dieser Frage „nicht durch die Einsicht abschrecken lassen [darf], die Ansprüche würden in der Geschichte allemal von den Resultate unterboten.“ Vielmehr sei zu vermuten, „daß auch die Enttäuschungen des Studiums wert sind, weil ihre bohrende Unbestimmtheit ein Moment geschichtlicher Grundstimmung auf der Skala von der Resignation bis zum Weltzorn ist. Was war es, was das Wissen zu bieten schien, als Verheißung vorstellte? Wie musste, wie sollte die Welt sich darbieten, wenn die Ungewissheit nicht mehr Unbehagen bereiten sollte, woran man mit ihr wäre?“⁵⁴ Blumenbergs Bezugspunkt ist also zunächst nicht das Sein des Menschen, son-

50 Ebd., S. 76.

51 Ebd.

52 Ebd., S. 79.

53 Vgl. hierzu: Hans Blumenberg, „Über dieses Buch“, in: ders., *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main 1986 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 592).

54 Ebd.

dern seine Art und Weise der Welterschließung, die Geschichte seines Begriffs von Welt, der ihm im aufrechten Gang als Horizont erscheint, dem er, so fixiert, ohne Furcht und Unbehagen gegenüberstehen kann. Blumenbergs Bezugsfrage kann man damit wie folgt formulieren: *Was sollte die Welt sein?* Oder auch: *Worin bestand die Utopie und welche Tradition hat sich daraus ergeben?*

Diesen beiden Fragen – Was sollte der Mensch sein? Was sollte die Welt sein? – wird die vorliegende Untersuchung also bei der Betrachtung der Traditionsmodelle und den damit konstituierten verschiedenen Traditionsbegriffen (respektive Mensch- und Weltbegriffe) nachgehen. Denn von dort ausgehend haben sich die Verheißenungen und Hoffnungen, aber auch die Enttäuschungen ihrer Antworten in Institutionen, Normen und Konventionen, in der Sprache, in den Wissenschaften, kurzum in den ihn umgebenden und beheimatenden „Dingen“ niedergeschlagen und abgelagert. Nicht zuletzt in seiner Vernunft, genauer noch als seine Vernunft (als Reine Rationalität). In ihnen jedoch entdeckt sich, erneut mit Foucault gesprochen, „der [moderne] Mensch nur als mit einer bereits geschaffenen Geschichtlichkeit verbunden:

er ist niemals Zeitgenosse jenes Ursprungs, der durch die Zeit der Dinge hindurch sich abzeichnet und sich verheimlicht. Wenn er sich als Lebewesen zu definieren versucht, entdeckt er seinen eigenen Anfang nur auf dem Hintergrund eines Lebens, das selbst lange vor ihm begonnen hat. Wenn er versucht, sich als arbeitendes Wesen zu erfassen, bringt er die rudimentärsten Formen davon nur an den Tag innerhalb einer menschlichen Zeit und eines menschlichen Raumes, die bereits institutionalisiert, bereits von der Gesellschaft beherrscht sind. Wenn er seine Essenz als die eines sprechenden Subjekts zu definieren versucht, diesseits jeder effektiv konstituierten Sprache, findet er stets nur die Möglichkeit der bereits entfalteten Sprache und nicht das Gestammel, das erste Wort, von dem aus alle Sprachen und Sprache selbst möglich geworden sind. Stets auf dem Hintergrund eines bereits Begonnenen kann der Mensch das denken, was für ihn als Ursprung gilt.“⁵⁵

Auf dem bereits Begonnenen also, auf dem Fundament, das die nicht zu ihrem Ursprung zurückverfolgbare, niemals in der Rückschau einzuholende Zeit der Dinge als eine dann und dann begonnene gibt, das Fundament, auf das er zum Zeitpunkt seiner Geburt als Geworfener

⁵⁵ Foucault, *Ordnung der Dinge*, S. 398.

geworfen wird, dort kann der Mensch sich seinen Ursprung erschließen. Damit ist sein Ursprung „für ihn absolut nicht der Beginn, eine Art erster Morgen der Geschichte, seit dem sich alle späteren Errungenschaften aufgehäuft hätten.“ Der Ursprung erweist sich vielmehr als „dünne Oberfläche“ des Ursprünglichen. „Der Ursprung liegt eher in der Weise, in der der Mensch im allgemeinen, jeder Mensch sich nach dem bereits Begonnenen der Arbeit, des Lebens und der Sprache artikuliert. [...] In diesem Sinne ist zweifellos die Ebene des Ursprünglichen für den Menschen das, was ihm am nächsten ist: jene Oberfläche, die er unschuldig, stets zum ersten Mal beschreitet“. Doch diese ist „völlig bevölkert mit jenen komplexen Vermittlungen, die in ihrer eigenen Geschichte die Arbeit, das Leben und die Sprache gebildet und niedergelegt haben.“ Der Mensch wiederbelebt demzufolge „stets die Vermittlungen einer ihn fast unendlich beherrschenden Zeit, [ohne es zu wissen] ... [A]ber es muss doch auf eine bestimmte Art gewusst werden, weil dadurch die Menschen in Kommunikation treten und sich in dem bereits geknüpften Raster des Verstehens befinden.“ Dieses Wissen erweist sich als „begrenzt diagonal und partiell, weil es von allen Seiten mit einem immensen Gebiet an Schatten umgeben ist, in dem die Arbeit, das Leben und die Sprache ihre Wahrheit (und ihren eigenen Ursprung) sogar denen verbergen, die sprechen, existieren und sich an der Arbeit befinden.“⁵⁶

Das Wissen, von dem Foucault hier spricht, wird in der vorliegenden Arbeit als Tradition begriffen; das Gebiet an Schatten hingegen, entspricht dem Bereich der Utopie. In der Tat betonte auch Blumenberg, dass das, was wir je wissen wollten, zumeist in Enttäuschung endete, so dass er der Aufdeckung der *Ansichten*, die gewissermaßen als unerfüllte und unerfüllbare Wahrheitsvorentwürfe gelten können, die nicht von *Einsichten* eingeholt, evident gemacht werden konnten, einen höheren Stellenwert zuordnete (im Sinne der Arbeit: der (vergangenen) Utopie).⁵⁷ Die erhoffte Zukunft liegt im Schatten, nur das Wollen erscheint im Licht der Gegenwart, um zu erlöschen, wenn es sich nicht in den Dingen ablagern konnte, sondern enttäuscht wurde. Die archäologischen Schichten bestehen aus den Überresten des ent-

56 Ebd., S. 398/399.

57 Blumenberg, „Über dieses Buch“, in: ders., *Die Lesbarkeit der Welt*.

täuschten Gewollten, dessen Ursprung als Utopie hingegen bergen sie nicht.

Foucault sah die zeitgenössische Philosophie in wohligen anthropologischem Schlaf versunken. Zugleich war für ihn die Anthropologie als „grundlegende Disposition“ des Philosophischen Denkens seit Kant „im Begriff, sich unter unseren Augen aufzulösen“. Wir würden beginnen, so Foucaults Analyse, in dieser Disposition „gleichzeitig das Vergessen des Anfangs, der sie möglich gemacht hat, und das hartnäckige Hindernis, das sich widerspenstig einem künftigen Denken entgegenstellt, zu erkennen und kritisch zu denunzieren.“ Das Ende des Menschen, das in dieser doppelten Bewegung prognostizierbar wird, gibt die „Leere des verschwundenen Menschen ... als die Entfaltung eines Raums, in dem es schließlich möglich ist, zu denken.“ Und „[a]llen, die noch vom Menschen, von seiner Herrschaft oder seiner Befreiung sprechen wollen, all jenen, die noch fragen nach dem Menschen in seiner Essenz, jenen, die von ihm ausgehen wollen, um zur Wahrheit zu gelangen, jenen umgekehrt, die alle Erkenntnis auf die Wahrheit des Menschen selbst zurückführen, allen, die nicht formalisieren wollen, ohne zu anthropologisieren, die nicht mythologisieren wollen, ohne zu demystifizieren, die nicht denken wollen, ohne so gleich zu denken, daß es der Mensch ist, der denkt, all diesen Formen linker und linkischer Reflexion“ setzt Foucault „ein philosophisches Lachen [entgegen] – das heißt: ein zum Teil schweigendes Lachen.“⁵⁸ In jenem Moment, in dem Foucault philosophisch lacht, könnte man in einem Ausbruch der Enttäuschung und Erschöpfung getrost auch philosophisch weinen: Was überhaupt vermag der Mensch? Und was sollte er in Anbetracht der Lage vermögen? Da schweigt Foucault, außer dass er ihm den neu entstehenden Denkraum zugesteht. Diesen mit einer – wie auch immer gearteten – modernen positiven Metaphysik zu füllen, würde in den dogamischen Schlaf zurückführen, als Versuch der Umkehr eines Prozesses, der nicht umkehrbar ist, „so oft ihn rückgängig zu machen auch versucht worden ist, am radikalsten durch die reformatorische Theologie“⁵⁹ Mit anderen Worten: es wäre absurd dem Denken nun erneut absolute Heilserwartungen als Inhalt anzusetzen.

⁵⁸ Foucault, *Ordnung der Dinge*, S. 412.

⁵⁹ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 77.

bieten. Jedoch ist es legitim, über die „komplexen Vermittlungen“ Foucaults sowie die „Handlungsmuster“ Blumenbergs nachzudenken, über das gleichzeitige Wissen und Unwissen, das Raster des Verstehens, das nicht der Mensch selbst ist, und ihm dennoch seine Ursprünglichkeit, respektive seine Identität und Individualität als eine zu ermöglichte ermöglicht. Das Denken über diese ist nach Foucault ein legitimes Denken im entstandenen Raum (dem im Grunde immer „leeren Raum von Welt und Ich“⁶⁰) Die vorliegende Untersuchung begreift diese „komplexen Vermittlungen“ und „Handlungsmuster“ als Traditionen und Traditionsgeschehen sowie deren Niederschlag. Als solche haben sie ein spezifisches Vermögen in Potenzialität, das auf ein Vermögen im Menschen trifft, um gleichsam aktualisiert zu werden. Namentlich das Vermögen der Vertrauensstiftung, nicht gegen, sondern mit der Zeit und dem Raum. Nur vor diesem Hintergrund vermag der Mensch – er vermag die Kunst des Lebens, die jedoch immer die Kritik am Traditionalen einschließt, d.h. in eine Dialektik der Vernunft mündet. In Teil IV wird aufgewiesen, dass dieses als Lebenskunst bestimmte Vermögen eines der Habitualität, und zwar jener der Tradition ist, die der Habitualität der dialektischen Vernunft im kulturell evolutionären Prozess entspricht.

Wenn der Mensch im Denken verschwunden ist, so ist er dort, in der Lebenskunst und -praxis zu finden, und der leere Raum als immer gegebene Spielwiese für neues Denken kann mit der Frage nach einem Vermögen gefüllt werden, das weder des Menschen Herrschaft, noch seine Befreiung ist, noch die Frage nach seiner Essenz. Es ist keine Frage nach der Wahrheit, keine anthropologisierte Formalisierung, noch demystifizierende Mythologie, und auch ist nicht das Denken als Denken des Menschen in den Gedanken genommen. Was der Mensch ist, bleibt mit dieser Frage kontingent und geschichtlich, ebenso seine

60 Diesen „leeren Raum von Welt und Ich“ hat Gottfried Benn in seinem Gedicht *Ein Wort* beschrieben: Ein Wort. Ein Wort, ein Satz –: aus Chiffren steigen / erkanntes Leben, jäher Sinn, / die Sonne steht, die Spären schweigen / und alles ballt sich zu ihm hin. / Ein Wort –, ein Glanz, ein Flug, ein Feuer, / ein Flammenwurf, ein Sternenstrich –/ und wieder Dunkel, ungeheuer, / im leeren Raum um Welt und Ich. Gottfried Benn, *Gedichte. In der Fassung der Erstdrucke*, mit einer Einführung hrsg. v. Bruno Hillebrand, Frankfurt am Main 1999 (= 13. Aufl.; Reihe: Gottfried Benn. Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke. Vier Bände, textkritisch durchgesehen und hrsg. v. Bruno Hillebrand). Hier: S. 304.

Überzeugungen vom Sein oder Wesen der Welt. Und selbst die als Traditionen begriffenen „komplexen Vermittlungen“ und „Handlungsmuster“ werden in ihrer kontingenaten und zeitlichen Wandlung gefasst, ohne die Geschichte zum neuen Gott oder zum Wirken eines absoluten Geistes zu erklären. Die Frage nach dem Vermögen und dem Vertrauen bleibt eine dauerhaft in der individuellen Lebenskunst zu beantwortende Frage, eine Herausforderung, die niemals endgültiges Heil in einer definitiven, gleichsam universalen, totalen Antwort findet. Traditionen sind formal nur relativ geschlossene, ‚heile‘ Systeme; auf der Inhaltsebene erweisen sie sich als andauernd aufgebrochen und insofern offene Systeme. So paradox dies im ersten Moment erscheint, sind es aber genau eben jene „Verwundungen“, die die Fortdauer einer formalen relativen Geschlossenheit als ‚heile Totalität‘ gewährleisten. Ein solches heiles Ganzes besteht durch die Erkenntnis seiner Verletzlichkeit und Mannigfaltigkeit, die nicht nur als Binsenweisheit gerade seine Stärke und Stabilität bedingt. Was also ist das Vermögen der Traditionen, und inwiefern beginnt an ihren Grenzen die Utopie? Kurz: worin besteht die Lebenskunst? Diese Frage soll sich ganz am Ende der vorliegenden Arbeit beantwortet finden. Nun gilt es zunächst danach zu fragen, wie der Mensch und wie die Welt bislang sein sollten, zudem welche Funktionen dabei der Tradition *als* Tradition zugesprochen wurde.

III. Horror Vacui: Tradition als Vernunft

Was Tradition ist, kann philosophisch zunächst nicht unabhängig von der Frage nach ihrem Begriff beantwortet werden. Dabei erweist sich ihr Begriff in doppelter Weise plural: er ist plural im Sinne der geisteswissenschaftlichen Disziplinen, die sich seiner bemächtigen und/oder ihn untersuchen; und er ist plural im Sinne der Zeiten bzw. Epochen, in denen er entsteht und/oder auf die er rekuriert. Eine philosophische Untersuchung muss sich dieser Vielfalt, also dem disziplinären und historischen Spektrum des Begriffes stellen. Dabei wird keine Begriffsgeschichte im Sinne einer Chronologie geschrieben. Vielmehr ist von einer *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* auszugehen, insofern ein Begriff zwar historisch verortet werden kann, seine Dauer oder Aktualität aber nicht von der Dauer der Epoche abhängig ist, in der er begründet wurde oder auf die er rekuriert. Die Modelle werden vielmehr gewissermaßen zeitlos unterteilt in: a) absolute und b) empathische Modelle. Insgesamt kann hierbei allerdings dennoch und insofern eine historische Entwicklungslinie aufgezeigt werden, als die empathischen Modelle die absoluten aufklären wollen. Man kann diese Entwicklung der Modelle beschreiben als die Entwicklung oder Fortschreibung des Traditionsbegriffes von der Welt- und Ordnungssicherung zur zunehmenden Identitätssicherung des Menschen als geschichtliches Wesen. Oder: Vom Traditionabsolutismus über eine Traditionsaufklärung, zur Traditionsmoderne und schließlich Traditionspostmoderne, d.h. vom Schlaf des Dogmatismus zum anthropologischen, hermeneutischen und schließlich rationalistischen Schlaf. So gleich ist damit die Geschichte eines Vermögens angesprochen, namentlich des Vermögens der Tradition in doppelter Weise: 1. als Vermögen des tradierenden Subjekts 2. als Vermögen der zu tradierenden Tradition. Es ist die Geschichte einer Selbstbehauptung, die sich auch und gerade gegenwärtig als Selbstbehauptung der Traditionen in ihrer Mannigfaltigkeit und als Selbstbehauptung des Subjekts und der Weltgemeinschaft in Anbetracht dieser Mannigfaltig erweist.

Das Faktum der Gleichzeitigkeit verschiedener Traditionen und Traditionsbegriffe begreift die vorliegende Untersuchung als Herausforderung, der sich nicht nur der Philosoph, sondern auch die Traditionen respektive ihre Träger bzw. Traditionen stellen müssen, wenn sie sich vor Traditionsinzest und Traditionskannibalismus schützen wollen. Im Dazwischen der beiden Extreme (Abschottung und Ausschlachtung von, bis hin zur Vernichtung und gewaltsamen Einverleibung anderer Traditionen) ereignet sich die besagte Lebenskunst: das Vermögen der Traditionen in doppelter Weise, d.h. Übernahme und Kritik. Eine Lebenskunst, die in Teil IV als *Phänomenologische Hermeneutik der Habitualität* beschrieben werden wird.

Die untersuchten Traditionsmodele sind exemplarisch. Das bedeutet, dass sich vielleicht auch noch weitere Vertreter für das jeweilige Modell und verschiedensten Abschattierungen finden lassen. Hier wird gewissermaßen von *Idealtypen* im Weberschen Sinne ausgegangen. Dabei fragt die Untersuchung des Gangs der Vernunft durch die Geschichte im Spiegel dieser Traditionsmodele und -begriffe nach jeweils vier Aspekten der Tradition in den vorgestellten Traditionsmodellen: zum einen nach der a) jeweiligen *Vermittlungsstruktur*, zum anderen nach dem b) jeweiligen Inhalt, d. h. dem *Traditum*; darüber hinaus fragt sie nach dem c) jeweiligen *Vermögen der Tradition* und, zuletzt, dem d) *korrespondierenden Vermögen auf Seiten des (tradierenden) Subjekts*. Diese vier Aspekte entstammen dem Pieperschen Traditionsmodell, dem Anfangspunkt der Untersuchung. Insofern Josef Pieper den unaufgeklärten Begriff von Tradition wider der Aufklärung verteidigt ist in dieser Struktur die Logos-Vernunft als unaufgeklärte Vernunft ausgedrückt. Deshalb bietet sie sich als Analyseinstrument für den Gang durch die Geschichte an: Das, was Blumenberg als Fragenüberhang und als Systemfunktionen inklusive ihrer Übernahmen beschreibt, ist in diesen vier Aspekten als Momente des traditional eingübten traditionalen Handelns ausgedrückt. Dadurch können sie in ihrer formalen und systematischen Statik (die zugleich die Dynamik transportiert), den Blick auf die Ersetzungsleistungen lenken und insofern aufzeigen, inwiefern die Logos-Vernunft im Gang durch die Geschichte als Funktion übernommen und zugleich verdrängt wurde. Dabei gibt die Vermittlungsstruktur Auskunft über die jeweilige als solche erfasste Vernünftigkeit von Tradition; der Inhalt ist Ausdruck

der (vergangenen) Utopie; das Vermögen der Tradition sowie des Subjekts gibt Auskunft über die jeweiligen Vorstellungen von Welt und Mensch oder Mensch in der Welt (Tradition).

1. Das absolute Traditionsmodell Josef Piepers: „Heilige Tradition“ als Thesaurus der Menschheit

Das folgend analysierte Traditionsmodell wird als „absolutes“ solches bezeichnet, weil es im Anschluss an die und entgegen der Aufklärung von einem absoluten Traditionsbegriff ausgeht. Josef Pieper verdrängt die Aufklärung gewissermaßen und hält in diesem Sinne an einem absoluten Begriff der christlichen Tradition fest. Die Schwäche dieses Modells ist grundgelegt mit seinem absoluten Begriff von Tradition.

Ausgehend von vier Elementen des Begriffs – der Überliefernde, der Empfänger, das zu Überliefernde/das Überlieferte, die zeitliche Auseinanderfolge – entfaltet Josef Pieper einen Traditionsbegriff, der wesentlich auf der Kategorie absoluter, nicht weiter hintergebarer Zeit, respektive göttlicher Ewigkeit beruht. Infolge dieser Setzung erweisen sich alle vier hier zu untersuchenden Aspekte, a) die Vermittlungsstruktur, b) das *Traditum*, c) das Vermögen der Tradition, d) das Vermögen des tradierenden Subjekts, als absolut und nicht hintergebar. Dabei verbirgt Piepers formale Untersuchung zunächst ihre Bedingung zur Möglichkeit. D. h. in Piepers Überlegung wird zum Endpunkt, was implizit schon immer Anfangspunkt der gesamten Untersuchung gewesen: der christliche Gott. Er ist als absolute Autoritäten die Grundlage der *Vermittlungsstruktur* der so verstandenen Tradition; er ist als absolute Wahrheit zugleich das *Traditum* der Tradition; als absolute Grundlage allen Seins und dessen Heils ist er das *Vermögen der Tradition*; und zuletzt ist er als Offenbarung und Gnade auch das *korrespondierende Vermögen auf Seiten des Subjekts*. Nichts in diesem Traditionsmodeell und -begriff entzieht sich dem Absoluten als dem christlichen Gott. Dies soll im Folgenden nun ausführlich dargestellt werden, beginnend mit der Analyse der Vermittlungsstruktur, um das Modell anschließend der Kritik zu unterziehen.

a) Die Vermittlungsstruktur

„Tradition als Weitergabe von unkritisch Empfangenem schließt, Kraft Definition, in sich, daß der Empfängende sich stützt und verläßt auf die ursprungsnähere Kraft eines anderen und: daß dieser andere einen unmittelbareren Zugang besitzt zu dem Ursprung des Traditionum – unmittelbarer, als er dem Empfängenden offensteht.“⁶¹

Pieper gibt in seinen Überlegungen zu Tradition an, nur den „unabgeschwächten Begriff der Tradition“⁶², „Überlieferung in einem absoluten Sinn“⁶³ herausarbeiten zu wollen. Das heißt für ihn, dass Tradition kein Dialog und damit weder ein Austauschprozess auf Augenhöhe, noch ein Lernprozess ist. Ein Dialog als Austauschprozess würde sich in der Gleichzeitigkeit vollziehen. „Überlieferung hingegen vollzieht sich nicht in der Gleichzeitigkeit. Der Überliefernde meint den Empfängenden als einen Nachfolgenden, als den Sohn, den »Jüngeren«, den Erben, der das Mitgeteilte für die Zukunft, für die kommenden Generationen in Empfang nimmt.“ Da man hier noch immer einen Lernprozess annehmen könnte (der Jüngere lernt vom Älteren), arbeitet Pieper ein ihm zufolge nur dem Begriff der Tradition zukommendes Begriffselement heraus, namentlich die Mitteilung als die Mitteilung eines zuvor Empfangenen. Pieper leitet dieses Element ethymologisch ab: „Das »trans«, das in Tradition steckt, enthält, so scheint es, den Hinweis auf drei Orte: erstens auf den Ort, von wo etwas zu Überlieferndes geholt wird; zweitens auf den Ort, wohin es gebracht wird; drittens auf den Ort an dem der Überliefernde sich befindet. [...] Als ein Akt der Überlieferung, der traditio, wird, streng genommen, nur jene Form der Mitteilung bezeichnet, in welcher etwas kundgetan wird, das »von anderswoher« genommen ist.“⁶⁴ Deshalb entspricht die Vermittlungsstruktur in Piepers Modell wesentlich der Struktur von autoritärem Sender und untergebenem Empfänger, die sich letztlich auf die Struktur Gott und (auserwählter oder begnadeter) Mensch respektive kirchliche Autorität und Laie reduzieren lässt.

61 Josef Pieper, „Über den Begriff der Tradition“, in: *Traditionen im Industriezeitalter*, hrsg. v. Vorstand des Landesverbandes nordrhein-westfälischer Geschichtslehrer, Düsseldorf 1959, S. 9-13. Hier: S. 15.

62 Ebd.

63 Ebd., S. 17.

64 Ebd., S. 14/15.

Tradition, so Pieper, zeichne sich durch den Prozess des Durchgangs aus, namentlich des Durchgangs von ‚den Alten‘ zu den Nachfolgenden. Dabei verbürgen ‚die Alten‘ jene Autorität, die notwendig ist, um gewissermaßen überhaupt Tradition möglich zu machen. Da aber das Weiterzugebende so immer ein zuvor Empfangenes sein muss, um überhaupt Traditum zu sein, verlief die Traditionsgeschehen in einen regressus ad infinitum, würde also in eine nicht einzuholende unendliche Vergangenheit verweisen, gäbe es nicht jene absolute, göttliche Autorität, die das Traditum vor und außer jeder Zeit setzte. Für Pieper sind ‚die Alten‘ nicht die historisch oder physiologisch Alten. ‚Die Alten‘ findet Pieper vielmehr bei Platon als „die Weisen“ angesprochen, dort zeichneten sie sich durch ihre Nähe zum Göttlichen aus. „Gesagt ist“, in Platons *Philebos*, so Pieper, „der Rang und die Autorität der Alten seien darin begründet, daß sie aus göttlicher Quelle eine Kunde empfangen haben, und das auf solche Weise Empfangene weitergeben. Hierdurch sind sie »die Alten«!“, so Pieper im Duktus des Imperativ.⁶⁵ Damit sind diese Alten „auf eine ganz und gar ungewöhnliche Weise die Empfänger einer ganz und gar ungewöhnlichen Gabe“, ihr Rang „begründet sich nicht durch die Genialität und Kühnheit ihrer Gedanken“.⁶⁶ Diese so empfangene Gabe verschafft ihnen demnach a) den Zugang zum Traditum, b) jene Autorität, die sie vorweisen müssen, um das Traditum nicht nur als Erhaltenes weitergeben zu können, sondern auch um vom Empfänger das Empfangen einfordern zu können. Autorität im Traditionsgeschehen hat nach Pieper also jenes Subjekt, dass relativ näher am Ursprung des Traditiums, d. h. an der göttlichen Quelle ist. Damit ist das Problem des regressus ad infinitum gelöst, der Ursprung ist der göttliche Spruch.⁶⁷ Deshalb kann für Pieper Tradition im Allgemeinen bzw. im strengen Sinne, den er seiner Untersuchung zumutet, nur dann gedacht werden, wenn „man zugleich akzeptiert, daß das in ihr Überlieferte auf eine göttliche Rede zurückgeht, auf Offenbarung im strengen Sinn.“ Daraus folgert er für die Idee der Überlieferung per se: „Die Idee der Überlieferung ist am reinsten realisiert in der heiligen Überlieferung“. Hier bleibt Pieper allerdings keinesfalls stehen, sondern geht weiter: „und: der Kern aller geschichtlich antreff-

⁶⁵ Ebd., S. 20.

⁶⁶ Ebd., S. 21.

⁶⁷ Ebd.

baren Überlieferung ist die heilige Überlieferung, in welcher ein göttlicher Spruch durch die Zeit hin gegenwärtig gehalten wird.“ Neben dieser absoluten Voraussetzung der Heiligen Überlieferung, räumt Pieper nochmals die bereits erläuterte, nicht weniger absolute Voraussetzung seiner Untersuchung ein: „Freilich ist noch die andere Voraussetzung mitgedacht: daß nämlich nicht jeder einzelne von sich aus einen unmittelbaren Zugang besitze zu dieser Offenbarung; das also »die Alten« eine Kunde empfangen haben, an welcher die Nachgeborenen nur dadurch Anteil gewinnen, daß sie mit den »Alten« hörend verbunden sind.“⁶⁸ Nur die göttlich Begnadeten sind also in der Lage weiterzugeben, insofern nur sie zuvor wahrlich empfangen-Habende sind.

Pieper gibt zwar an v. a. von jener Tradition zu handeln, deren Inhalt die Wahrheitsüberlieferung ist⁶⁹, zugleich will er aber „von vorn beginnend, nach den Elementen [fragen], die den Begriff »Tradition«, »Überlieferung«, konstituieren, so wie dieser im allgemein menschlichen Sprach- und Denkgebrauch lebendig ist.“⁷⁰ Seine Untersuchung führt zuletzt zu einem universalen und singulären Traditionsbegriff, der jeden anderen ausschließt bzw. einverleibt. Tradition kann nur das sein, was als Vermittlungsstruktur das Verhältnis von absoluter Autorität des göttlichen Wortes und Menschen/Laien aufweist. Andere Traditionen gibt es in Pieperschem Sinne nicht, jedenfalls keine „reinen“. Aber was sollte dies anderes bedeuten, als dass die beschriebene, namentlich christliche Tradition, die allen übergeordnete Tradition und damit grundlegende Tradition ist? Sie ist absolut, und alles, was sich als Tradition ausgeben will, muss in genau diesem Sinne absolut sein, muss sich zu dieser Tradition letztlich bekennen, sonst fehlt ihr der „Traditionskern“⁷¹.

b) *Traditum*

.... es geht um die Reinerhaltung und die Unversehrtheit der eigentlichen menschlichen Lebenshabe, jener urtümlichen Mitgift an Wahrheit über den Menschen selbst und über die Welt, um die Bewahrung jenes Erbes, wovon

68 Ebd., S. 22.

69 Ebd., S. 14.

70 Ebd., S. 13.

71 Vgl. oben.

der Mensch, nicht alleine der erkennende, sondern auch der tätige, sich nährt und wovon er im Grunde lebt.“⁷²

Die inhaltliche Ebene des Pieperschen Traditionsmodells ist mit der formalen (der eben beschriebenen Vermittlungsstruktur) bereits gegeben bzw. sie ist als Setzung der Beschreibung der formalen Struktur vorausgegangen. Pieper räumt diesen Sachverhalt in einer unscheinbaren umklammerten Aussage selbst ein: „Dieser bisher erörterte Traditionsbegriff, [ist] ein, wie gesagt, noch ganz formaler Begriff (vom Inhalt ist noch gar nicht ausdrücklich die Rede gewesen – obwohl natürlich alles Bisherige schon auf eine bestimmte Vorstellung vom Überlieferungs-Inhalt hin gesagt ist)“.⁷³ Diese bestimmte Vorstellung bezieht sich auf die göttliche Überlieferung in der heiligen Schrift, und zwar in ihrer christlichen Ausdeutung. Das, was als Traditum bewahrt und in seiner Unversehrtheit weitergegeben wird, ist der „thesaurus, [der] zu hüttende Schatz“ oder auch das „depositum, [das] „anvertraut[e] Gut[e]“, das unantastbar ist und der Verfügungsgewalt des Aufbewahrenden entzogen.“ Mit nochmals anderen Worten ist für dieses Traditum kennzeichnend, „daß gerade keine Akkumulation stattfindet. Der Begriff des Fortschritts hat hier keinen legitimen Platz, sowenig wie die Vorstellung individueller Originalität. Zwar kann es eine verschiedenen kräftige Teilhabe an der Überlieferung geben; immer aber ist es die Teilhabe an dem seit je selbigen Bestand.“⁷⁴ Das Traditum bestimmt Pieper näher als „Weltaussage, deren Wahrheit schlechthin der eigenen menschlichen Nachprüfung entzogen ist“.⁷⁵ Worum aber handelt es sich bei dieser Weltaussage? Um nichts geringeres als etwas, das „die Mitte der Welt und das Ganze des Daseins [betrifft].“ Und um es noch präziser zu fassen, handelt es sich beim Traditum, um „die göttliche Verbürgung der Welt und des menschlichen Heils.“ Diese findet Pieper bereits bei Platon und Aristoteles angesprochen, dort handle die Weisheit der „Alten“ vom selben Thema, „das in der christlichen Lehrtradition gleichfalls, wenn auch auf völlig neue Weise, zur Rede steht.“ Pieper resumiert: „Von solcher Art also sind die tradita, die in

⁷² Josef Pieper, „Tradition in der sich wandelnden Welt“ (1960), in: *Josef Pieper. Werke in acht Bänden*, Bd. 8,1, (2005), S. 185–199. Hier S. 188.

⁷³ Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, S. 17.

⁷⁴ Ebd., S. 18.

⁷⁵ Ebd., S. 19.

der auf den Ursprung einer göttlichen Kundgabe zurückgehenden Überlieferung, welche die Mitte aller Traditionen ist, empfangen und weitergegeben werden, damit sie wiederum empfangen werden.“⁷⁶ Man fühlt sich hier zurecht an Augustinische Argumentationsstruktur erinnert, insofern auch Augustinus in den platonischen Schriften die christliche Lehre bereits ausbuchstabiert fand. Pieper fühlt sich wohl in einer ähnlichen Lage wie Augustin, der sich vorgenommen hatte, allen „geistig nicht gesunden“ Vorstellungen von der Welt und dem Menschen, durch Verkündung der einen, der christlichen Wahrheit den Garaus zu machen.⁷⁷ So erklärte Pieper in seinem Aufsatz *Tradition in der sich wandelnden Welt* von 1960, dass die „Sorge um die Substanz des wahrhaft Menschlichen weithin identisch geworden [ist] mit der Sorge um die Tradition.“⁷⁸ Wo Augustinus um die Durchsetzung der christlichen Theologie gekämpft hatte, ringt Pieper um deren Erhalt, denn sie alleine verbürge die Substanz des wahrhaft Menschlichen, das heißt seine Substanz als göttlich erschaffenes und in diesem Ursprung zum Heil zurückkehrendes Wesen. Die „völlig neue Weise“ in der das gleiche, schon immer bestehende Traditum in der christlichen Lehrtradition (und eben anders als bei Aristoteles und Platon) zur Rede steht, ergibt sich aus der Erscheinung Jesus Christus in der Welt. Aber eine Uroffenbarung hatte es eben schon zuvor gegeben. Pieper beschreibt mit den Worten Augustinus: „ich zitiere nur das erstaunliche ... Wort des späten Augustinus: »Die Sache selbst, welche jetzt „christliche Religion“ genannt wird, hat es auch bei den Alten gegeben, ja sie ist seit Beginn des menschlichen Geschlechts nicht abwesend gewesen, bis daß Christus im Fleische erschien: von da an begann die wahre Religion, welche es schon gab, „christliche Religion“ genannt zu werden.“⁷⁹

Für Pieper ist das so bestimmte Traditum auch in den Mythen aufbewahrt und darüber hinaus als „unbewußtes Wissen“ in unserer Psy-

76 Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, S. 22/23.

77 Vgl. im Folgenden. Augustinus drückt dies so aus: „Wem ein Teil deiner Schöpfung missfällt, ist geistig nicht gesund“. In: Aurelius Augustinus, *Confessiones*, übers., hersg. u. kommentiert v. Kurt Flasch und Burkhard Mojisch, mit einer Einleitung v. Kurt Flasch, Stuttgart 2012. Hier: XIV, 20.

78 Pieper, „Tradition in der sich wandelnden Welt“, S. 188.

79 Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, S. 26.

che. Es gibt für Pieper somit „drei Orte“, an denen der Mensch das Traditum empfangen kann und die es zur Sprache bringen, d.h. als was es ist sichtbar machen: die christliche Lehrüberlieferung, die Uroffenerbung im Mythos und unser Unbewusstes. Für letzteres gibt Pieper an, dass C. G. Jung folgend erstens „unbewußte Gewissheiten“ anzunehmen sind, „deren Gegenstand die fundamentalen Existenzsachverhalte sind, Heil, Unheil, Schuld, Strafe, Glück, Einklang; zweitens, der Wahrheit dieser Grundannahmen sind wir, obwohl sie rational nicht nachprüfbar ist, so sehr gewiß, daß wir faktisch unser Leben danach einrichten und daß wir uneins werden mit uns selbst, wenn wir anders zu leben versuchen.“⁸⁰ Auch hier wird man, noch bevor Pieper es selbst ausdrücklich macht, an das augustinische Konzept vom „richtigen“ und „verkehrten“ Willen erinnert; der Mensch, der seinen Willen dem „Gesetz des Fleisches“ anhängt, ist uneins mit seinem wahren Wesen, das seinem Willen nach dem „Gesetz des Geistes“ anhängt.⁸¹ Für die Weitergabe der unbewussten Gewissheiten als tradita gilt – und nun wird es wahrlich explizit augustinisch – „daß sie statt durch Mitteilung und Lehre durch einen tiefer in den Fortzeugungsprozeß eingesenkten und darin verborgenen Kommunikationsvorgang geschehe. Der Weg »herwärts« ist seiner Natur nach der unmittelbaren Erfahrung entzogen; aber die Erinnerung geht ihn zurück und bezeugt so seine Realität.“ An dieser Stelle hält Pieper kurz inne; nur mit „allem gebotenen Vorbehalt“ würde er diesen mit C.G. Jung vermutbaren Sachverhalt erwähnen. Allerdings findet er sodann in Augustinus' memoria-Begriff die Vermutung solcher Art unbewussten Gewissheiten und deren Weitergabe gewissermaßen grundgelegt bzw. erstmals angesprochen. Auf Gilsons Augustinus-Biografie bezugnehmend schreibt Pieper also: „Immerhin ist zu bedenken, daß Augustins memoria-Begriff ... alleine von solchen Vorstellungen her adäquat erfaßt werden kann.“ Piepers eigenem Traditionsverständnis folgend, erscheint es nur allzu naheliegend, dass Vorstellungen des Heiligen Augustin Wahrheiten in sich bergen, auch wenn Psychologen des 21. Jahrhunderts diese so nicht teilen würden. „Und Augustinus“, so Pieper weiter, „hat unter memoria nicht bloß etwas »Transpsychologisches« verstanden, son-

80 Josef Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, S. 27.

81 Vgl. Augustinus, *Confessiones*.

dern auch etwas Überindividuelles, eine Kraft, die über die Generationenfolge hinwegzudringen und Erfahrungen zurückzurufen vermöge, die dem Menschen in der Ursprungsfrühe seiner Geschichte zuteil worden sind.“⁸² Die angesprochenen ursprungsfrühen Erfahrungen kann man (auch wenn Pieper dies nicht explizit macht) in dieser Logik nicht als andere als jene im Paradies und Sündenfall gemachten begreifen, die tatsächlich in der augustinischen Ausdeutung mit jenen angenommenen unbewussten Gewissheiten übereinstimmen: Heil, Unheil, Schuld, Strafe, Glück, Einklang. Bei Augustinus heißt das: Der Mensch des Paradies war im Heil und Einklang mit sich, durch seine eigene Schuld (Sündenfall) kam er ins Unheil, in der Folge erfährt er Strafe einerseits (das Tränental des menschlich irdischen Lebens) und Glück andererseits (die göttliche Gnade), und das Gefühl des Einklangs, kann er nur durch Umkehr seines Willens wieder erreichen, die letzten Endes aber einen Akt göttlicher Gnade voraussetzt.

c) *Vermögen der Tradition*

„[D]ie Einheit des Menschengeschlechts letzthin wurzelt in der Gemeinsamkeit von Tradition im strengen Sinn, das heißt: in der gemeinsamen Teilhabe an der, auf die Rede Gottes zurückgehende, heilige Überlieferung.“⁸³

In einem absoluten, formell wie inhaltlich geschlossenen System ist notwendig alles absolut, so auch das Vermögen der Tradition im Pieperschen TraditionsmodeLL. Was also vermag die so begriffene Tradition? Wieso existiert sie und zwar notwendig? Sie ist mit Pieper die Wurzel der „Einheit des Menschengeschlechts“, und dies ist sie, da sie (und nur sie) sein wahres Sein, gewissermaßen „die menschliche Substanz“ verbürgt. Ihr Vermögen ist letztlich Gottes Vermögen, der Grund und das Heil allen Seins. Sie (alleine) kann also den Menschen zu seinem Heil führen und ihr hat er dieses Sein zu verdanken, so wie die Welt nicht wäre, hätte Gott sie nicht erschaffen. Das Vermögen der Tradition entspricht also dem göttlichen Vermögen respektive dessen Allmacht und Absolutheit als außerzeitlicher Schöpfer der Welt und des Menschen.

82 Josef Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, S. 27.

83 Ebd., S. 30.

d) Vermögen des Subjekts

„Wer immer davon überzeugt ist, daß es einen der kritischen Nachprüfung durch menschliches Denken prinzipiell entzogenen Überlieferungsinhalt schlechterdings nicht gebe oder nicht geben könne, der muss folgerichtig sagen: Alle Überlieferung ist etwas Vorläufiges und Provisorisches.“⁸⁴

In Anbetracht der eruierten Vermittlungsstruktur, des Inhalts und des Vermögens der Tradition des Pieperschen Modells, darf man bei der Betrachtung des letzten der vier Aspekte fragen: Kann es in diesem Modell überhaupt ein Vermögen aufseiten des tradierenden Subjekts geben? Es muss eines geben, denn ohne Empfangen auch keine Weitergabe. Das notwendige Vermögen des Subjekts erweist sich allerdings als ein wesentlich nicht-autonomes: das Subjekt muss glauben. Und auch hier schwingt Augustinus mit, denn es muss nicht nur glauben, sondern es muss auch glauben können. Bei der Teilhabe an einer Tradition im Pieperschen Sinne handelt es sich, „im genauen Wortverständ um ein Empfangen, um ein Hören und sich-etwas-sagen-lassen, nicht um Sehen und Selber-wissen. Es wird mir durch einen anderen etwas gegeben – womit einschlüßweise gesagt ist, daß ich es mir nicht selber verschaffe.“⁸⁵ Dieses absolute, kritiklose Empfangen des Tradition als Glauben, also nichts anderes als der christliche Glauben selbst, ist für Pieper Maßstab aller Traditionen. Wer ihn ablehnt, muss davon ausgehen, dass jegliches Tradition – gleich welcher Tradition – „etwas Vorläufiges und Provisorisches“ ist. Für Pieper ist der christliche Glaube die Idee und Substanz von Tradition überhaupt, als solcherart Grundlage darf sich auch ihr Inhalt – Form und Inhalt sind eines – nicht verändern. Gleichwohl fordert er für das Traditionsgeschehen eine „schöpferische Verjüngung und »Häutung«“ der „alten Wahrheiten“. Allerdings ist dies keine Aufgabe, die dem empfangenden Subjekt zukommt, sondern nur all jenen, die die Autorität des Gott-Näheren besitzen, also der Weitergeber der göttlichen Kunde oder noch präziser (auch wenn Pieper dies selbst nicht sagt) der kirchlichen Würdenträger. Für diese gilt: „Wer etwas überliefern will, der muss nicht von „Tradition“ reden, sondern er muß dafür sorgen, daß die zu überliefernden Inhalte, die »alten Wahrheiten«, wirklich präsent gehalten

84 Ebd., S. 16/17.

85 Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, S. 16.

werden – zum Beispiel durch eine lebendige Sprache ..., durch unablässige Konfrontation mit dem unmittelbar Gegenwärtigen und vor allem mit dem Zukünftigen, das ja im menschlichen Bereich das allein wahrhaft Reale ist.“⁸⁶ Eine solche Verjüngungskur kann nicht mehr als eine oberflächliche sein, eine die sich gewissermaßen der Mode anpasst, die die „alten Wahrheiten“ zudem auf die geschichtliche Situation münzt, ohne sie in ihrem Absolutheitsanspruch anzutasten. Die Verjüngung erweist sich somit als ein Reagieren, nicht als ein Agieren und das oberste Gebot bleibt, die prinzipielle und absolute Geschlossenheit des Systems zu verfechten. Es findet kein Prozess der Selbstkritik statt. Wenn die Botschaft, das Traditum, nicht angenommen wird, so nur, weil es falsch vermittelt wurde. Das empfangende Subjekt bleibt aber gänzlich der kirchlichen Autorität unterworfen und darüber hinaus der Uroffenbarung, der es sich nicht entziehen kann, ganz unabhängig davon, ob es das Wirken dieser in sich vernimmt oder nicht. Wenn es, darüber hinaus, sich nicht glaubend verhält, wird es, vermittelt der in ihm vor aller Zeit angelegten „unbewussten Gewissheiten“, ganz im augustinischen Sinne in seinem irdischen Dasein nicht zur Ruhe kommen, uneins mit sich selbst sein.

„Glauben“ könne, so Pieper, „auf zweifache Weise aufgehoben werden: erstens durch die Verweigerung der Zustimmung, durch »Unglauben«; zweitens durch Nachprüfen und Selber-sehen.“ Pieper hält die Aneignung eines als „etwas von mir selbst Nachgeprüftes und kritisch Gewußtes“ für „etwas durchaus Wünschbares“, auch wenn dann nicht mehr von Tradition gesprochen werden könne.⁸⁷ Allerdings ist dieses Zugeständnis in seinem Modell nicht durchzuhalten: wenn Pieper seinen Begriff von „Überlieferung in einem absoluten Sinn“ aufrechterhalten will, muß es Tradita geben, „die ihrer Natur nach durch Erfahrung und Argument nicht nachgeprüft, nicht »bewahrheitet« und verifiziert werden können.“⁸⁸ Sie müssen geglaubt werden, nur der Ungläubige kann sich ihnen entziehen, und muss sich – das zumindest impliziert Piepers Modell – dann aber nicht wundern, wenn er leidet.

86 Pieper, „Tradition in der sich wandelnden Welt“, S. 188.

87 Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, S. 16.

88 Ebd., S. 17.

Ein kritischer Blick auf das absolute Modell mit Paul Ricoeurs Hermeneutik

Dreh- und Angelpunkt des Pieperschen Modells ist das Wort Gottes, niedergeschrieben im Neuen und Alten Testament, aufbewahrt in der christlichen Lehrtradition. Mit ihm fällt und steht das Modell, es ist seine absolute Stärke, deshalb aber auch seine absolute Schwäche, seine Achillesferse. Deshalb soll das Modell einmal von seiner Ferse an auf den Kopf gestellt werden: Der christliche Gott verbürgt den Ursprung der im Pieperschen Sinne verstandenen Tradition, da er ihr Setzer ist. Das Traditionsgeschehen nimmt von seinem, Gottes Wort seinen Ursprung und gelangt, getragen durch die Autorität der „Gott-Näheren“, d.h. der kirchlichen Würdenträger, von dort aus in die Gegenwart. (Dies verbürgt ihren historischen oder auch zeitlichen, neben ihrem – mit Pieper in den unbewussten Gewissheiten des Menschen verankerten – überzeitlichen Bestand). Pieper gesteht ein, dass die Herleitung des formalen Traditionsbegriffs bei ihm schon immer den inhaltlichen (eben den christlichen Gott/Glaube) voraussetzt. Wie aber gelangt man zu diesem Inhalt der Tradition? Man muss ihn glauben. Die aufgezeigte Vermittlungsstruktur des Modells (autoritärer Vermittler und glaubender Empfänger) ist also bereits in seinem Ursprung gelegt und unterscheidet sich von diesem nur graduell. Formaler und inhaltlicher Begriff unterscheiden sich nicht. Warum sollte ein Subjekt an diesen Ursprung glauben? Mit Pieper ist die Antwort einfach: weil dies eine Autorität, die sich auf die Autorität Gottes beruft, einfordern kann. Pieper räumt ein, dass dies „eine Weise des Überliefern [voraussetzt], die [solches] Annehmen begünstigt oder wenigstens ermöglicht, jedenfalls nicht verhindert. Auch das nämlich ist denkbar; es gibt auch die »schlechte Bewahrung«, die deshalb keine Zukunft hat, weil sie es versäumt, das Überkommene wahrhaft zu vergegenwärtigen.“⁸⁹ Sofern also die Autorität nicht zum Glauben (gewaltsam) zwingt, muss sie in irgendeiner Weise ihn begünstigen oder ermöglichen durch Vergegenwärtigung. Im besten Falle muss sie also wohl zugleich als natürliche Autorität auftreten, d.h. als ein Subjekt, dem der Empfänger (aus eigener Motivation heraus) vertraut. Wo diese Überzeugung und dieses Vertrauen ausbleibt, wird nicht empfangen. Deshalb muss die Vermitt-

89 Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, S. 15.

lungsstruktur ergänzt werden: Traditionsgeschehen setzt eine überzeugende und vertrauenswürdige vermittelnde Person voraus, dem das empfangende Subjekt glaubt, auch wenn es (zunächst) keine eigene kritische Nachprüfung am Traditum vornehmen kann. Das ist dann der eigentliche Kern (um beim Pieperschen Begriff zu bleiben) von Tradition, das Innere der Tradition, ihr formaler Begriff.

Das, was Pieper als „äußere Traditionen“ fasst (die Kulturtraditionen; im Gegensatz zur einzigen wahren, der „heiligen Tradition“ als „Kern“ aller Traditionen) entspricht lediglich dem Äußeren einer (jeden) Tradition, ihrem inhaltlichen Begriff. Dieses Äußere ist kontingent, historisch und provisorisch, da es von eigener Einsicht eingeholt, verändert und erweitert, darüber hinaus sogar abgelehnt werden kann und auch zuweilen abgelehnt wird. Pieper scheint die Aufklärung rückgängig machen zu wollen, was nichts anderem gleicht als dem Versuch, einen Vertrauenschwund rückgängig machen zu wollen (jenen in den theologischen Absolutismus) und der Autonomie der Vernunft ihren Boden zu entziehen. In der Tat ist für Pieper „[d]ie auf die Weise des Vergessens erschlichene Freiheit [d.h. eine Freiheit ohne christliche Tradition] leer.“⁹⁰ Freilich lässt sich die christliche Tradition mit guten Gründen in die Moderne einbeziehen, aber nicht als absolute. Sie ist so wenig absolut wie jede andere Tradition. Absolut – im Sinne einer absoluten, ahistorischen und nicht kontingennten Bedingung zur Möglichkeit – ist nur ihr Inneres, ihre Formale Struktur (hier bestimmt als: natürliche Autorität, der vertraut wird), die sie mit jeder anderen Tradition teilt und die weder vom Sein des Menschen, noch vom Sein der Welt handeln kann. Jedes Handeln vom Sein der Welt und dem Sein des Menschen ist und bleibt als ein äußeres einer Tradition (also ihr Inhalt) historisch und kontingennt.

Mit Paul Ricoeur gesprochen, muss sich Pieper den Vorwurf der „dogmatisierten Traditionalität“, d. h. einen „unkritischen Gebrauch des Traditionsgedankens“ gefallen lassen, „ein Gedächtnis dem die kritische Dimension der Geschichte [fehlt], ... [die] bloße Forderung nach Treue“.⁹¹ Was hat es mit dieser bloßen Treue auf sich, und wieso

⁹⁰ Pieper, „Tradition in der sich wandelnden Welt“, S. 199.

⁹¹ Paul Ricoeuer, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, übers. v. A. Breitling u. a., mit einem Vorwort von Burkhard Liebsch, Essen 1998 (=Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge; Bd. 2). Hier S. 130.

mündet ihre Einforderung in dogmatisierte Traditionalität? Die bloße Treue entspricht mit Ricoeur dem fast schon zwanghaften Festhalten an Erinnerungen, respektive an den Gründungsmythen, den großen Erzählungen von Traditionen wider dem Erfahrungsraum der Geschichte. Statt Erinnerungsarbeit zu leisten, die auch Trauerarbeit sein kann, in etwa an der Trauer darüber, dass Wünsche und Hoffnungen der Vergangenheit unerfüllt blieben, wird die vergangene Erwartung, als Agieren wider der Tatsächlichkeit ihrer Enttäuschung, stetig wiederholt und als noch immer gültige erinnert. So wird der Erfahrungsraum und mit ihm der Erwartungshorizont fixiert, gewissermaßen gerade so, als ob manche Ereignisse nicht stattgefunden hätten, im Pieperschen Falle: das Ereignis der Aufklärung. „In einem gewissem Sinne“, so Ricoeuer, „sind Tradition und Gedächtnis Phänomene, welche zusammengehören und dieselbe narrative Struktur aufweisen. Aber unter dem Druck der historischen Kritik muß man lernen, das Phänomen der Tradition zu verdoppeln, so wie wir gelernt haben, das Gedächtnis zu verdoppeln. Die Tradition als ein toter Bestand entstammt demselben Wiederholungzwang wie die traumatische Erinnerung. Und dadurch, daß die nicht gehaltenen oder durch den weiteren Verlauf der Geschichte verhinderten oder verdrängten Versprechen mittels der Historie befreit werden, können ein Volk, eine Nation, ein Kulturkreis eine offene und lebendige Auffassung ihrer Tradition erlangen.“ Ricoeuer nennt eine solche Verhaltensweise einen „guten Gebrauch der Tradition“.⁹² Die angesprochene Verdoppelung der Tradition besteht im Einhalten des „Gebot[s], man solle lernen, anders zu erzählen und die Erzählungen der anderen zu durchlaufen, genauer: die Geschichtsschreibung von Historikern, die einem anderen Volk als dem unseren angehören – beziehungsweise einer anderen großen Kultur als denjenigen, die am Gewebe der Gründungskulturen unseres Kulturkreises mitgewirkt haben.“ Dieser „Austausch der Erinnerung auf dem Weg über den Austausch der historischen Erzählung“ bildet die Grundlage für den angesprochenen guten Umgang mit Tradition.⁹³ Er entspricht der bewussten Praxis der Dialektik von Geschichte und Gedächtnis, für die Ricoeuer sich – insbesondere für die Zeit nach

⁹² Ebd., S. 129.

⁹³ Ebd.

dem Kalten Krieg – stark machte. Auch Pieper hatte zu einer guten Tradition gemahnt. Für ihn bestand diese allerdings nicht in der angesprochenen Dialektik, sondern in der „unablässige[n] Konfrontation mit dem unmittelbar Gegenwärtigen und vor allem mit dem Zukünftigen, das ja im menschlichen Bereich das allein wahrhaft Reale ist.“⁹⁴ Die (kritische) Konfrontation mit dem Vergangenen bleibt bei ihm also gerade ausgespart, das Vergangene in Piepers Konzeption ist und bleibt die göttliche Offenbarung und davon abgeleitet auch der theologische Absolutismus, ungeachtet der Tatsache, dass die Menschen der Vergangenheit, ausgehend von ihrer Erfahrung mit diesem, neuen Erwartungshorizonte entworfen hatten. Pieper löst seinen Traditionsbegriff von jedem Erfahrungsraum ab und setzt an seine Stelle die absolute Autorität. An die Stelle des *geschichtlichen Bewusstseins* tritt bei ihm das *christliche Bewusstsein*, also die einseitige und selektive Erinnerung, die jede andere Erinnerung und Erzählung radikal verdrängt. Eine Tradition, eine Erinnerung, eine Erzählung, ein Bewusstsein. Alles andere scheint bei ihm unwesentlicher Geschichtsprozess oder mehr noch unerwünschter Geschichtsprozess zu sein, der verdrängt und auf ein angeblich in ihm enthaltenen Kern (die christliche Tradition) reduziert wird, als das einzige und notwendigerweise Bewahrenswerte. Pieper hält sich damit an eine „große Geschichte“, namentlich an jene des neuen und alten Testaments und davon ausgehend jener der kirchlichen Institution oder auch der kirchlichen Autorität wie sie dort verbürgt sein soll. Problematisch ist dies insofern, als dass damit im Grunde der „Krieg“ (Aufklärung contra theologischer Absolutismus, aber auch all jene Kriege, die auf großen Schlachtfeldern zur Durchsetzung des christlichen Glaubens ausgetragen wurden) aufrechterhalten wird. Pieper vertritt im Grunde das, was Ricoeuer als die Erinnerung eines „offizielles Gedächtnis“ begreift, d.h. eines Gedächtnis einer Institution, in Piepers Fall der katholischen Kirche. Solcher Art Erinnerung übernimmt „die soziale Rolle eines »gelehrten Gedächtnisses«“. Durch das Einwirken oder Zulassen einer kritischen Geschichte „steht die Identität auf dem Spiel, welche von den Kollektiven und Gemeinschaften gefordert wird; eine Identität, die im Hinblick auf die offizielle Geschichte die Rolle der Rechtfertigung spielt.“ Und in

94 Pieper, „Tradition in der sich wandelnden Welt“, S. 188.

der Tat kann man Piepers Traditionsmodell als Rechtfertigung – und zwar in radikalster Weise – der christlichen Tradition und Identität begreifen. Ein Zulassen der kritischen Geschichte hingegen würde bedeuten, dass „[d]er Krieg in das Innere der Geschichte hineingetragen [würde], zwischen die kritische und offizielle Geschichte.“⁹⁵ Das heißt: man kann durch das Zulassen der Erzählung der kritischen Geschichte (und darüber hinaus der Erzählungen anderer Traditionen) in eine Dialektik eintreten, die – um ganz beim Ricoeurschen Modell zu bleiben – eine therapeutische Wirkung entfalten kann. Die zwanghafte Treue als Agieren wider einem drohenden Identitätsverlust kann damit entlastet und gelöst werden, Fronten können aufgeweicht werden. Denn: „Wenn Tatsachen [F.K. wie in etwa die in der Aufklärung geschehene Ablehnung des theologischen Absolutismus, aber ebenso die Kriege, die im Namen dieses absoluten Anspruchs zuvor geführt wurden] auch wirklich unauslöschlich sind, wenn man auch weder das Geschehene ungeschehen machen noch bewirken kann, daß das, was sich zutrug, sich nicht zugetragen hat, so steht andererseits der Sinn dessen, was sich zutrug, nicht ein für alle Mal fest; abgesehen davon, daß Ereignisse der Vergangenheit anders interpretiert werden können, kann die moralische Last, die mit dem Verhältnis der Schuld zur Vergangenheit zusammenhängt, schwerer oder leichter werden – je nachdem, ob der Vorwurf den Schuldigen in das schmerzliche Gefühl des Unwiderruflichen bannt oder ob das Verzeihen die Aussicht auf eine Erlösung von der Schuld eröffnet, was einer Verwandlung des Sinns des Ereignisses selbst gleichkommt.“ Ricoeur begreift diesen Prozess der Umwandlung des Sinnes als „Rückwirkung der Zukunftsorientierung auf die Auffassung des Vergangenen“.⁹⁶ In diesem Sinne ist das Piepersche Traditionsmodell unhaltbar.

⁹⁵ Ricoeuer, *Das Rätsel der Vergangenheit*, S. 124.

⁹⁶ Ebd., S. 125/126.

2. Das emphatische Modell Hans-Georg Gadamers: Tradition als Wirkungsgeschichte

Die ἐμφασις (Emphasis) ist ein Begriff der antiken Rhetorik und als solcher bei Quintilian dargestellt. Als die Verdeutlichung, indem man aufzeigt, sichtbar macht, bildet er den Ordnungsbegriff des hier nun vorzustellenden Modells von Hans-Georg Gadamer, insofern bei Gadamer die Tradition die menschliche Identität sichtbar macht als das geschichtliche, notwendig in Vorurteilen verstrickte Sein des Menschen.

Bekanntermaßen hat Hans-Georg Gadamer kritische Geschichte und Tradition zu versöhnen versucht. Tradition als einen wirksamen Teil unseres geschichtlichen Bewusstseins zu erkennen, das verdanken wir zu großen Teilen ihm. Darüber hinaus verdanken wir ihm aber auch die Einsicht, dass eine unserer Hauptaufgaben darin besteht, in den Dialog mit anderen Traditionen einzutreten. 1983 blickte Hans-Georg Gadamer in einem Artikel, der zunächst in der *Neuen Zürcher Zeitung* erschien, unter der Überschrift „Die Aufgabe der Philosophie“ auf sein bisheriges philosophischen Leben und Schaffen zurück und resümierte:⁹⁷ „Gewiss ist mir bewußt, ... daß ich am Ende in die große Linie der Kritiker am Idealismus hineingehöre ... Auch hege ich keine Illusion, ob ich die von Heidegger ausgehenden Denkanstöße voll aufzunehmen wußte – wer hat das schon gekonnt? Aber daß die Sprache nicht nur das Haus des Seins ist, sondern auch das Haus des Menschen, in dem er wohnt, sich einrichtet, sich begegnet, sich im Anderen begegnet ... scheint mir noch immer wahr.“ Edward Shils hatte im Bezug auf Tradition zu einer ähnlichen Metapher gegriffen: Gesellschaften hätten weder die materiellen Ressourcen, noch das intellektuelle, moralische, noch das nötige Wahrnehmungsvermögen, um das bereitzustellen, was sie benötigen, um ein Zuhause in dieser Welt zu finden, wenn sie der Ausstattung der Tradition beraubt würden.⁹⁸ Auch für Gadamer sind es die Traditionen, die Überlieferung, mit de-

97 Hans-Georg Gadamer, „Die Aufgabe der Philosophie“ (1983), in: Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas. Beiträge*, Frankfurt am Main 1989, S. 166-173. Folgend: S. 173.

98 Ausgehend von seiner Zeitanalyse „Tradition in Disrepute“, zeigt Edward Shils in seiner Monographie *Tradition* auf, dass eine menschliche Gesellschaft ohne Tradi-

nen der Mensch seine Wohnstätte einrichtet, insofern Sprache als Vermittler und Träger der Überlieferung fungiert. „Auf alles zu hören“, so Gadamer weiter in seinem Resümee, „was uns etwas sagt, und es uns gesagt sein zu lassen, darin liegt der hohe Anspruch, der an jeden Menschen gestellt ist ... Es für alle und für alle überzeugend zu tun ist die Aufgabe der Philosophie.“⁹⁹ Dieses sich-etwas-sagen-lassen und Zuhören, das sich – im radikalen Unterschied zu Piepers „Hören“ – als Gespräch ereignet, bezieht sich auf den gegenwärtigen Anderen, aber ebenso auf den vergangenen Anderen, und in beiden Fällen geht es zuletzt darum, „sich von der Überlieferung angesprochen zu sehen“.¹⁰⁰ Denn „Verstehen ist ... als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen [zu denken], in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln.“¹⁰¹ Mit anderen Worten kann man die Sprache als den Ort bezeichnen, an dem diese Vermittlung stattfindet. Diese Vermittlung ereignet sich nicht nur im Lesen eines historischen Dokuments oder bei der Betrachtung eines Kunstwerkes, also im quasi-Gespräch mit der Vergangenheit, sondern ebenso im Gespräch mit dem gegenwärtig Anderen als dem Mitmenschen. Denn „[w]ir stehen ... ständig in Überlieferung, und dieses Darinstehen ist kein vergegenständlichendes Verhalten, so daß das, was die Überlieferung sagt, als ein anderes, Fremdes gedacht wäre – es ist immer schon ein Eigenes, Vorbild und

tionen unmöglich ist. Diesen Umstand beschreibt er in einem sehr einprägsamen Bild: „They have neither the material resources, nor the intellectuel nor the moral nor the visual powers to supply what they need to find a home in the world if they were deprived of the furnishing of tradition.“ Traditionen verändern sich bzw. werden notwendig verändert und können von anderen Traditionen abgelöst werden, aber jeder Versuch der Traditionlosigkeit scheitert notwendig. Die zahlreichen Beispiele, die Shils Untersuchung sehr reich und umfänglich machen, könnte man zu einer Art „Geschichte der Tradition in der westlichen Welt“ zusammenfassen und ausweiten, wobei Shils selbst ein solches Unternehmen aber nicht verfolgt, sondern eine Soziologie der Tradition formuliert. Er sucht also nach überzeitlichen Aspekten des Phänomens, Aspekte, die Traditionen unabhängig von ihrer geschichtlichen Situation und ihrem Inhalt gemein haben. Dazu gehören ihre anthropologischen Voraussetzungen, ihre materiellen Voraussetzungen sowie ihre formale Struktur. Vgl.: Edward Shils, *Tradition*, Chicago 1983. Hier: S. 213.

⁹⁹ Gadamer, *Die Aufgabe der Philosophie*, S. 173.

¹⁰⁰ Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 2010 (= Hans-Georg Gadamer. Gesammelte Werke, Bd. 1; 7. durchg. Aufl.). Hier: S. 287.

¹⁰¹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 295.

Abschreckung, ein Sichwiedererkennen, in dem für unser späteres historisches Nachurteil kaum noch Erkennen, sondern unbefangenste Anverwandlung der Überlieferung zu gewahren ist.“¹⁰² Im Bezug auf unsere Sprache, ereignet sich diese Anverwandlung als Anverwandlung einer Weltansicht, die sich je nach Kulturraum unterscheiden. Und diese ist „[a]ls sprachlich verfasste ... von sich aus für jede Erweiterung ihres eigenen Weltbildes offen und entsprechend für andere zugänglich.“¹⁰³

Zunächst soll aber in gewohnter Weise nach den vier Aspekten des Gadamerischen Traditionsmodells gefragt werden, denn diese sehr verkürzte erste Darstellung bildet gewissermaßen lediglich die Spitze des Eisberges des Gadamerischen Traditionsmodells, jenen Punkt, an dem es ums Ganze, um das Sein verschiedenster Völker miteinander geht.

a) Vermittlungsstruktur

„Das durch Überlieferung und Herkommen Geheiligte hat eine namenlos gewordene Autorität, und unser geschichtliches endliches Sein ist dadurch bestimmt, daß stets auch Autorität des Überkommenen – und nicht nur das aus Gründen Einsichtige – über unser Handeln und Verhalten Gewalt hat.“¹⁰⁴

Die Vermittlungsstruktur ist mit Gadamer in der Konstitution unseres Seins als einem geschichtlich endlichen gegeben. Der Mensch ist in den „Netzen der Überlieferung“, er „steht ständig“ in ihr und die „Anverwandlung der Überlieferung“ ist sein „natürliches Verhalten zur Vergangenheit“. In diesem „menschlichen Verhältnis zur Vergangenheit von jeher“ findet sich das „Moment der Tradition“, bei dem ihm das Überlieferte „immer schon ein Eigenes [ist]“¹⁰⁶ Die Vermittlungsstruktur ist damit letztlich als Selbstverständigung des Menschen in der

¹⁰² Ebd., S. 286/287.

¹⁰³ Ebd., S. 451.

¹⁰⁴ Ebd., S. 285.

¹⁰⁵ Vgl. hierzu den gleichlautenden Aufsatz von: Hans-Helmut Gander, „In den Netzen der Überlieferung. Eine hermeneutische Analyse zur Geschichtlichkeit des Erkennens“, in: Günter Figal (Hg.), *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen 2000, S. 257–267.

¹⁰⁶ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 286/287.

Welt in das menschliche Bewusstsein gelegt, denn dort begegnen ihm die Traditionen als seine Vorurteile, an denen er als „namenlos gewordenen Autoritäten“ sein Denken, Handeln und Verhalten orientiert, ohne sich deren Herkunft aus Überlieferung bewusst zu sein; sie erscheinen ihm als sein eigenes. Ihren Platz im menschlichen Bewusstsein erhalten die Vorurteile durch Erziehung, durch das Erlernen einer Sprache, aber auch schon bereits dadurch, dass „wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben [verstehen]“, dass wir in diese „großen geschichtlichen Wirklichkeiten“ hineingeboren werden. „Die Selbstbestimmung des Individuums ist [somit] nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens.“, so Gadamer. Die Vorurteile, nicht seine Urteile, sind „weit mehr ... die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.“¹⁰⁷ Den Menschen zur totalen Überwindung seiner Vorurteile zu ermutigen oder aufzufordern, wie es die Aufklärung getan hatte, würde damit bedeuten, ihn der entscheidenden Grundlagen seiner Wirklichkeit zu berauben. Tatsächlich hat die Aufklärung auch nicht deshalb wirken können, weil sie Vorurteile sämtlich verwarf, sondern weil sie neue Vorurteile schuf, in etwa jenes, dass die Freiheit des Menschen ausschließlich im Gebrauch seiner eigenen Vernunft jenseits von Traditionen bestünde. Gadamer hat das von der Aufklärung verworfene Vorurteil rehabilitiert, indem er auf die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes verwies: „An sich heißt Vorurteil ein Urteil, das vor der endgültigen Prüfung aller sachlich bestimmenden Momente gefällt wird. [...] „Vorurteil“ heißt also durchaus nicht notwendig falsches Urteil. In seinem Begriff liegt, daß es positiv und negativ bewertet werden kann.“¹⁰⁸ Dieses „legitime Vorurteil“ (im Gegensatz zum illegitimen des übereilten Schlusses) ist es, das im Traditionsgeschehen als namenlos gewordene Autorität in unser Bewusstsein gelangt. In dieser Weise wirken die Traditionen in uns, sofern wir sie in der „Anverwandlung“ zwar permanent neu bewerten, zuweilen auch gänzlich verwerfen können, unser Bewusstsein jedoch niemals vorurteilsfrei sein kann, insofern wir spätestens mit der Sprache dauerhaft in Vorurteile verstrickt

¹⁰⁷ Ebd., S. 281.

¹⁰⁸ Ebd., S. 275.

bleiben und wir auch keinesfalls imstande sind, sie alle zu entlarven; wir können sie nicht vollständig hintergehen.

Die Autorität der Lehrer, Experten, Erzieher usw. ist hingegen nicht namenlos. Gadamer hat nicht nur das Vorurteil sondern auch die Autorität rehabilitiert, indem er sie aus dem Gegensatzpaar Vernunft/Freiheit – Autorität herauslöste, auf das sie die Aufklärung beschränkt und damit zum Bezugspunkt eines blinden Gehorsams gemacht hatte. Autorität hat mit Gadamer gesprochen „nichts mit Gehorsam, sondern mit *Erkenntnis* zu tun.“ Dies deshalb, weil Autorität, die immer Autorität einer Person ist, „ihren letzten Grund nicht in einem Akte der Unterwerfung und der Abdikation der Vernunft, sondern in einem Akt der Anerkennung und der Erkenntnis – der Erkenntnis nämlich, daß der andere einem an Urteil und Einsicht überlegen ist und daß daher sein Urteil vorgeht, d.h. vor dem eigenen Urteil Vorrang hat. [...] Sie beruht auf Anerkennung und insofern auf einer Handlung der Vernunft selbst, die, ihrer Grenzen inne, anderen bessere Einsicht zutraut.“¹⁰⁹ Was Gadamer hier anspricht, namentlich, dass Autorität sich aus dem freiwilligen und vernünftigen Akt der Anerkennung einer überlegenen Einsicht ergebe, sie durch diese Anerkennung erst erworben wird, kann man auch mit dem Begriff der *natürlichen Autorität* fassen. Mit den Traditionen und damit mit den Vorurteilen hängt sie insofern zusammen, als dass diese natürlichen Autoritäten als „der Erzieher, der Vorgesetzte, der Fachmann“ die Vorurteile „einpfanzten“. Damit kann man die Vermittlungsstruktur des Gadamer-schen Modells zunächst zusammenfassen als Vermittlung zwischen natürlicher Autorität und diese aus Freiheit anerkennendem Subjekt.

b) *Traditum*

„Das Traditionswissen ... gründete sich auf das, was man Metaphysik nannte. [...] es war ein verständliches Ganzes, als was sich das Ordnungsge-schehen der Natur unserem Augenschein darstellte, und entsprach ganz dem, wie Menschen sich verhalten, wie sie als Gesellschaft ihr Leben for-men, Gesetze und Einrichtungen schaffen und durch zweckmäßige Arbeit das gemeinsame Wohl besorgen. Ein großer homogener Zug von Ordnungs-

¹⁰⁹ Ebd.

und Zweckbestimmtheit ging durch dieses Weltbild, das in der Metaphysik seine letzte Begründung fand.“¹¹⁰

Für Gadamer stellt Traditionswissen das Gegenstück zum „pfeilgeraden Willen“ der modernen Wissenschaften dar, „der Möglichkeiten erdenkt, konstruktiv durchforscht und sie am Ende ins Sein heraufführt, ausstellt und zustande bringt“. Auf diese Weise „[stößt]“ die moderne Wissenschaft „überall ins Unbekannte [vor].“ Dem gegenüber „findet sich die menschliche Gesellschaft seit Jahrtausenden in diese Welt eingebettet, mit ihr vertraut und in ihr heimisch, ein vielfältiges Ganzes von Einrichtungen, Sitten und Bräuchen“, in einem „vertrauten und verständlichen Lebenswissen“.¹¹¹ Man wird Gadamer nicht unrecht tun, wenn man unter den „Einrichtungen“ Institutionen wie Staat und Kirche, aber auch Familie, Sprache, Ehe, Kunst usw. versteht. Mit den Sitten und Bräuchen bilden sie das, was unsere „Lebenswelt“ ausmacht, in die wir in der „Praxis“ verstrickt sind. D. h. „[w]ir sind von unseren Erwartungen und Hoffnungen, unseren Vorurteilen und Befürchtungen immer schon erfüllt, wenn wir auch nur in der Weise etwas als etwas nehmen, wie ich [ein] Wasserglas nehme, um einen Schluck daraus zu trinken.“¹¹² Der Inhalt der Tradition in Gadamers Modell lässt sich damit allgemeiner bestimmten als wie auch immer sich darstellende aus der Vergangenheit übernommene Vorurteile, die unsere Praxis in der Lebenswelt leiten. Zugleich – so kann man sagen – müssen sich diese aber auch in eben dieser Praxis bewähren. Die entsprechende Tauglichkeitsprüfung liegt auf Seiten des Vermögens des Subjekts, und wird deshalb auch unter dem entsprechenden Punkt betrachtet werden. Zunächst aber zum Vermögen der Tradition, das bereits in der hier vorgenommenen Bestimmung des Inhalts angeklungen, keinesfalls aber vollständig gefasst ist.

¹¹⁰ Hans-Georg Gadamer „Die Vielfalt Europas. Erbe und Zukunft“ (1985), in: ders., *Das Erbe Europas. Beiträge*, Frankfurt am Main 1989, S. 7-34. Hier S. 17/18.

¹¹¹ Ebd., S. 17/18.

¹¹² Ebd., S. 26.

c) Vermögen der Tradition

„Die Heimatlosigkeit, mit der die moderne Industriewelt den Menschen bedroht, lässt nach Heimat suchen.“¹¹³

Gadamer begreift die sprachlichen und sprachlich vermittelten Traditionen als das Fundament der Geisteswissenschaften. Dadurch stünden letztere „dem Leben der Kulturen, ihrem geschichtlichen Gewordensein und ihrer nicht nur Erkenntnis, sondern Anerkennung verlangenden Andersheit besonders nahe, näher als die großartig klare Konstruktion, die in den Naturwissenschaften den Forschungsprozeß trägt.“¹¹⁴ Die Geisteswissenschaften umfassen damit den „Kosmos der zumeist auf sprachliche Überlieferung gegründeten Weltorientierung.“ Diese Weltorientierung ist das, was uns im Gadamerischen Sinne Heimat bietet.¹¹⁵ Von dieser Analyse ausgehend entwickelt er eine allgemeine Ethik, die sich – so könnte man sagen – der eigenen und der Sprache des Anderen (sei es des kulturellen oder des historisch Anderen) in der Weise verpflichtet, als dass es im Dialog darum geht, „die Andersheit des anderen in seinem Anderssein an unseren eigenen Voreingenommenheiten immer wieder erfahren [zu] lernen.“ Dies sei „das Äußerste und Höchste, was wir anstreben und erreichen können, am Anderen teilzuhaben, am Anderen teilzugewinnen.“ Das bedeutet zugleich: seine eigenen Voreingenommenheiten immer wieder „von der Erfahrung korrigieren lassen“.¹¹⁶ Traditionen sind dem geschichtlich gewordenen Sein die Grundlage zu Toleranz im eigentlichen Sinne, wenn sie sich ihrer eignen Stärke bewusst sind. „Toleranz für eine Tugend zu halten, die darauf verzichtet, auf dem Eigenen zu bestehen, und die gleiche Geltung des anderen vertritt“ sei ein „weitverbreiteter Irrtum“. Toleranz erfordert Stärke, „vor allem die Stärke der eigenen Existenzgewissheit“, indem man sich „seines eigenen unaufgebaren Seins“ voll bewusst ist. Erst dann ist Toleranz überhaupt möglich.¹¹⁷

Auf der etwas niederen ethischen Stufe des Alltags liefern Traditionen als Vorurteile die Anleitung und Orientierung unserer Lebenssprache.

¹¹³ Gadamer, *Die Vielfalt Europas*, S. 59.

¹¹⁴ Ebd., S. 32.

¹¹⁵ Ebd., S. 44.

¹¹⁶ Ebd., S. 33.

¹¹⁷ Ebd., S. 59.

xis, sie ermöglichen uns Heimat. Denn sie bilden in ihrer Gesamtheit unseren Erfahrungshorizont als wirkungsgeschichtlicher Horizont, den wir nicht hintergehen können. Dadurch nicht hintergehbaren Erfahrungshorizont auszubilden, sind Traditionen zugleich die Matrix von Verstehen überhaupt: das ist es, was die „hermeneutische Situation“ ausmacht; man ist immer wieder aufgefordert seine eigenen Vorurteile am Anderen zu überprüfen und zu korrigieren. Diese nicht auflösbare Situation ist die Spannweite unseres Verstehens. Was aber bedeutet diese Überprüfung konkret? Das muss im Folgenden geklärt werden.

d) *Vermögen des Subjekts*

„Überlieferung ist als solche kein organisches Geschehen, sondern beruht auf der bewußten Anstrengung, Vergangenes zu bewahren.“¹¹⁸

Im Traditionsgeschehen muss das Subjekt zunächst die natürlichen Autoritäten anerkennen. Die ersten natürlichen Autoritäten, die ihm begegnen, sind seine Eltern oder, allgemeiner: seine Erziehungsberechtigten und Familienangehörigen. Von jenen erlernt es im Mindesten die Sprache. Ihnen folgen die staatlichen Erzieher, in Kindergarten und Schule, die Experten, die Vorgesetzten usw. All dies bedeutet allerdings nicht, dass nicht auch ein Sohn/eine Tochter, ein Schüler, ein Lehrling, ein Angestellter oder ein Quereinsteiger, der mit besonderer Begabung ausgestattet ist, dieses Verhältnis gewissermaßen umkehren und selbst zur natürlichen Autorität werden kann. Das drückt Gadamer zwar nicht explizit aus, aber genau eine solche Umkehr steckt ja im Begriff der natürlichen Autorität, dass eben nicht ein Amt, ein äußerlicher Status, sondern die Begabung oder Überzeugungskraft die Autorität bedingt. Aber selbst wenn man durch Begabung oder durch den Eintritt in die „Reife der Mündigkeit“ von solcherlei Autoritäten sich nichts mehr sagen lassen muss, bedeute dies nicht, „daß [man] von allem Herkommen und aller Überlieferung frei würde.“ Gadamer nennt als Beispiel „[die] Wirklichkeit der Sitten“, die „in weitem Umfange eine Geltung aus Herkommen und Überlieferung [ist und bleibt].“ Sie würden „in Freiheit übernommen, aber keineswegs aus freier Einsicht

¹¹⁸ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 43.

geschaffen oder in ihrer Geltung begründet. Eben das ist es vielmehr, was wir Tradition nennen: ohne Begründung zu gelten.¹¹⁹ Damit ergibt sich für das Vermögen des Subjekts, dass es aus freien Stücken die Traditionen respektive Vorurteile annimmt und bewahrt und zwar auch dann, wenn ihnen keinerlei Begründung zukommt. Insofern in Gadamers Modell die gesamte Lebenswelt von Vorurteilen strukturiert oder getragen ist, kann man einen solchen Prozess noch präziser als Auswahlverfahren beschreiben: das Subjekt kann aus den bestehenden Vorurteilen wählen, welche es annimmt und durch „Bejahung“, „Ergreifung“ und „Pflege“ „bewahrt“. Eine solche Bewahrung erweist sich als „eine Tat der Vernunft“, allerdings eine, „die durch Unauffälligkeit ausgezeichnet ist.“ Als solche ist sie auch „im geschichtlichen Wandel mit tätig“: „Selbst wo das Leben sich sturmgleich verändert, wie in revolutionären Zeiten, bewahrt sich im vermeintlichen Wandel aller Dinge weit mehr vom Alten, als irgendeiner weiß, und schließt sich mit dem Neuen zu neuer Geltung zusammen. Jedenfalls ist Bewahrung nicht minder ein Verhalten aus Freiheit, wie es Umsturz und Neuerungen sind.“¹²⁰ Hieran lässt sich die angesprochene Tauglichkeitsprüfung ablesen, denen Traditionen als Vorurteile in der Praxis standhalten müssen und also ggf. mit Neuem verbunden werden. Dass dies bei Gadamer als ein scheinbar unbewusster Vorgang abläuft, tut dem Faktum keinen Abbruch. Offen bleibt allerdings, woher das Neue stammt und welche Rolle dabei der Gadamerschen Norm des „Klassischen“ zukommt, das im bisher Dargestellten bewusst noch keine Berücksichtigung gefunden hat und deshalb nun abschließend dargestellt werden muss.

Jenseits der Vorurteile gibt es also dieses weiteres wesentliches Traditum innerhalb des Gadamerschen Modells: „das Klassische“ als normatives, sich selbst wider dem Wandel der Zeit verbürgendes Traditum, das jedoch bei Gadamer nur beispielhaft geschildert wird, und letztlich jenseits seines konkreten, aus einer bestimmten geschichtlichen Situation hervorgegangenen Inhalts, auf die prinzipielle Geschichtlichkeit des Verstehens verweist. Wider dem Wandel der Zeit verbürgt es sich selbst als Traditum, insofern es der Tauglichkeitsprü-

¹¹⁹ Ebd., 284/285.

¹²⁰ Ebd., S. 286.

fung, denen Vorurteile unterzogen werden müssen, standhält, mehr noch als ein Werkzeug ebendieser Prüfung fungieren kann. Deshalb wird es hier im Rahmen des Vermögens des Subjekts dargestellt.

Letzten Endes können alle Epochenbegriffe, die zugleich Stilbegriffe sind (in etwa das Barocke, die Aufklärung, das Antike, das Absolutistische) als solche sich selbst verbürgende Tradita begriffen werden, insofern die ihnen zukommenden Gattungen einen Höhepunkt und damit das Erreichen eines Gattungsideal innerhalb einer konkreten historischen Zeitspanne ausmachen, wobei dieses Gattungsideal selbst geschichtslos ist, als Ideal der Zeit enthoben. Die Geschichte der jeweiligen Gattungen ergibt sich dann als ein Vorher und Nachher dieses Höhepunktes. Was sie jedoch damit zugleich verbürgen, ist eine vergangene Welt, die aber die ebenselbe Welt wie jene der Gegenwart ist, und so werden sie zum selbst zeitlosen Bindeglied von Vergangenheit und Gegenwart. Sie beschreiben nicht das Wie eines Traditionssprozesses, sondern das Dass eines solchen. Vorurteile könnte man hiervon ausgehend als jeweiliges Vor und Nach solcher Höhepunkte beschreiben. Damit verweisen diese sich selbst verbürgenden Begriffe auf eine menschliche Substanz, die dem Menschen als ein in-der-Welt-Seinender und sich als solche begreifender zukommt, namentlich das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ohne welches eine Orientierung des Menschen in der Welt als selbst Gattung schlechterdings unmöglich wäre. Man könnte sie als Garanten der Vernünftigkeit einer Tradition begreifen, sofern sie jeder Tradition ermöglichen, sich als eben solche und damit auch wandelbare und wandlungsbedürftige zu begreifen. Was nicht solcher Begriff als zeitloses Ideal zur Orientierung ist, ist Zeit gebundene und abhängige, und in diesem Sinne mittelbare Tradition. All dies gilt es nun jedoch im Detail darzustellen.

Alaida Assmann hat sich im besonderen auf die „Norm des Klassischen“ im Bezug auf Gadamers Traditionverständnis als Dreh- und Angelpunkt seiner Vermittlungsleistung von Geschichte und Tradition gestützt. So schreibt sie unter Bezugnahme auf *Wahrheit und Methode*: „Am Beispiel des Klassischen macht Gadamer deutlich, wie er sich die Vermittlung von normativem und historischem Sinn vorstellt. Das Klassische entsteht nicht gegen die Geschichte, sondern in der Geschichte. Dieses Klassische wird verstanden als ein Werturteil, das der historischen Kritik nicht grundsätzlich entzogen ist, sondern »ihr ge-

genüber standhält« und »sich in ihr durchhält«. »So gipfelt im ‚Klassischen‘ ein allgemeiner Charakter des geschichtlichen Seins, Bewahrung im Ruin der Zeit zu sein.“¹²¹ Assmann sieht hierin eine „diplomatische Vermittlungsleistung“ und hält für „bemerkenswert, daß sie ... zu einer Einsicht in die gegenseitige Verschränkung, in die Ko-Evolution von Geschichte und Tradition vorstößt.“ Sie fasst dies auf als die „Verschränkung von Zeit und Zeitlosigkeit“, die als „Problem“ „im Begriff der Tradition“ enthalten sei.¹²¹ Dieses Problem wird Assmann in ihrer eigene Theorie als die Herstellung von Dauer qua Tradition darstellen, indem sie eine Substitution des *Wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein* durch das *Kulturelle Gedächtnis* vornimmt.

Ein unmittelbarer Blick in Gadamers Hermeneutik soll nun klären, inwiefern für ihn die Herstellung von Dauer qua Tradition in irgendeiner Weise relevant war oder worum es ihm beim Beispiel des Klassischen überhaupt gegangen war. Es wird schrittweise vorgegangen: Zunächst einmal liege „in der Konsequenz des Selbstverständnisses des historischen Bewußtseins“, dem Gadamer die eigene Historizität aufgebürdet hatte, indem er das historische Bewusstsein selbst in seiner Historizität begriff, „daß alle normative Bedeutung von der Vergangenheit schließlich von der souverän gewordenen historischen Vernunft zersetzt wird.“¹²² Ein sich durch die Zeit und wider dem Wandel durchhaltendes normatives Klassisches ist dem Bewusstsein insofern fremd. Hegel hatte dafür gesorgt, dass das Klassische „zu einem deskriptiven Stilbegriff“ wurde, zumal zu einem historischen solchen, der sich zunächst auf seine konkrete historische Erfüllung im klassischen Altertum bezog.¹²³ Allerdings sorgte die einsetzende Selbtkritik des historischen Bewusstseins dafür, dass „der allgemeine Wertbegriff des Klassischen auf dem Umweg über seine besondere historische Erfüllung zu einem wiederum allgemeinen historischen Stilbegriff“ wurde. Dies insofern, als dass im klassischen Altertum, historisch betrachtet, ein „Höhepunkt“ der literarischen Gattungen zu verorten ist. Denn die Autoren des Altertums, als „Repräsentanten jeweils bestimmter Gattungen“, „galten als die perfekte Erfüllung solcher Gattungsnorm,

¹²¹ Alaida Assmann, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln/Weimar/Wien, 1999 (= Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 15). Hier: S. 75.

¹²² Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 290.

¹²³ Ebd. S. 291.

ein in der Retrospektive der literarischen Kritik sichtbares Ideal.“ Davor ausgehend, erweist sich die Geschichte dieser Gattungen im Vorher und Nachher zu diesem geschichtlichen Höhepunkt. Im klassischen Altertum verschmilzt so der Epochenbegriff mit dem Stilbegriff, und wird damit „einer universalen Ausweitung auf jede »Entwicklung« fähig“, indem er nun Anwendung auf die Blütezeiten aller Kulturen finden kann, „in denen sich die betreffende Kultur auf vielen Gebieten durch besondere Leistungen dokumentiert.“¹²⁴

Von dieser, vom Humanismus und neuen Humanismus getragenen Selbstkritik des historischen Bewusstsein ausgehend, erhält „[d]as Werturteil, das im Begriff des Klassischen impliziert ist“ Gadamer zufolge „seine eigentliche Legitimation: Klassisch ist, was der historischen Kritik gegenüber standhält, weil seine geschichtliche Herrschaft, die verpflichtende Macht seiner sich überliefernden und bewahrenden Geltung, aller historischen Reflexion schon vorausliegt und sich in ihr durchhält.“¹²⁵ Die historische Reflexion setzt sich, wie oben dargelegt, gerade in Bezug zu dieser Geltung des Klassischen. Als klassisch geltende Werke stellen jenseits der geschichtlich verortbaren Idealsetzung dem historischen Bewusstsein dennoch „historische Erkenntnisaufgaben“, namentlich jene, „das klassische Vorbild [nicht mehr] unmittelbar in Anspruch zu nehmen, sondern es als eine geschichtliche Erscheinung zu wissen, die nur aus ihrer eigenen Zeit zu verstehen ist.“ Aber über die „historische Konstruktion der vergangenen »Welt«, der das Werk zugehörte“, wird der so Verstehende auch „immer zugleich ein Bewußtsein der Mitzugehörigkeit dieser Welt enthalten.“ So und zugleich wird auch das klassische Werk als mitzugehörig zu unserer Welt erkannt. „Eben das“, resümiert Gadamer, „sagt das Wort »klassisch«, daß die Fortdauer der unmittelbaren Sagkraft eines Werkes grundsätzlich unbegrenzt ist.“¹²⁶ Das Klassische sagt also unmittelbar etwas über die Welt, der wir als gegenwärtig Seiende ebenfalls zugehören und der zukünftig Gegenwärtige zugehören werden. Es entspringt der persönlichen Erfahrung eines Menschen mit der Welt als in-der-Welt-Seiender und bildet zugleich eine Artikulation über diese Welt als menschlich erfahrene jenseits der konkreten, persönlichen Welterfah-

¹²⁴ Ebd. S. 294.

¹²⁵ Ebd. S. 292.

¹²⁶ Ebd. S. 295.

rung, als menschliche Welterfahrung und -bewältigung allgemein. Insofern sind Werke geschichtliche Objektivationen des menschlichen Welt- und Selbsterfahrens, die sich als Beispiele oder auch Vorlagen über die Zeit durchhalten.¹²⁷ Damit unterscheidet sich das Klassische von „zeitgenössische[n] Produktion[en]“, die in einer „gleichsam elektrischen Berührung“ als „die Erfüllung einer alles bewußte Erwarten übersteigenden Sinn-Ahnung augenblickhaft erfahren“ werden. Das Klassische ist „herausgehoben aus der Differenz wechselnder Zeit und ihres wandelbaren Geschmacks – es ist auf eine unmittelbare Weise zugänglich“, insofern es nicht durch eine solche augenblickliche Erfüllung, sondern durch sein Moment des sich-bewahrt-Habens ausgezeichnet ist: „ein Bewußtsein des Bleibendseins, der unverlierbaren, von allen Zeitumständen unabhängigen Bedeutung … – eine Art zeitloser Gegenwart, die für jede Gegenwart Gleichzeitigkeit bedeutet.“¹²⁸

An dieser Stelle ist nun ersichtlich, inwiefern Assmann von Gadamer's Beschreibung des Klassischen ausgehend zu einer Theorie der Tradition als Konstruktionen von Dauer übergehen konnte. Worum aber war es Gadamer selbst bei dieser Erörterung gegangen, denn sie „beansprucht keine selbständige Bedeutung“. Vielmehr möchte Gadamer mit ihr eine „allgemeine Frage wecken“, namentlich jene, ob „am Ende solche geschichtliche Vermittlung der Vergangenheit mit der Gegenwart … allem historischen Verhalten als wirksames Substrat zugrunde [liegt]“. Sein Blick geht damit nicht auf die Dauer als das Sich-durchhalten von Geschichtlichem als Zeitlosem wider allen Zeitumständen, sondern, letztlich, auf ein wirksames Substrat im Bezug auf unser Verstehen. Denn nicht nur das Geschehen ist im Ausgang der Selbstkritik des historischen Bewusstseins als geschichtliches zu erkennen, sondern auch das Verstehen (in etwa eines solchen Geschehens). Damit überwindet Gadamer die romantische Hermeneutik, die das Verstehen „als eine Handlung der Subjektivität“ als „kongenial Verstehende[s] aus aller geschichtlichen Bedingtheit herausgelöst“ hatte. Verstehen erweist sich selbst nun als „Einrücken in ein Überlieferte-

¹²⁷ In Anlehnung an: Hans-Helmut Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt am Main 2006 (= Philosophische Abhandlungen, Bd. 80; 2. unver. Auf.). Hier: S. 29–31.

¹²⁸ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 293.

rungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln.“ So bedarf die Hermeneutik eben nicht insbesondere eines Verfahrens oder einer Methode, sondern zunächst einmal des Einschlusses des so am Beispiel des Klassischen deutlich gewordenen wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins.¹²⁹ Als solches ermöglicht es Kritik an bestehenden Vorurteilen als Tradita, insofern es diese als solche und das menschliche Sein in solchen aufdeckt. Was das Subjekt also im Bezug auf die Tradition leisten muss, ist: qua Erkenntnis der Geschichtlichkeit seines Verstehens bzw. seiner Vernunft immer wieder dieses Verstehen (und diese Vernunft) als ein Verstehen (und eine Vernunft) qua Vorurteilen zu begreifen und die Nützlichkeit dieser Vorurteile im Hinblick auf ihr Vermögen, die Gegenwart adäquat bewältigen zu können, zu prüfen. Und das heißt bei Gadamer letzten Endes: inwiefern können die Vorurteile zu einer wahren Toleranz beitragen, die letztlich den Menschen in seinem in-der-Welt-Sein schützt ohne ihn seiner qua Tradition verbürgten und verbürgenden Heimat zu berauben.

Ein kritischer Blick auf das emphatische Modell mit Jürgen Habermas' Kritischer Theorie

Gadamers „Modell“, das nicht weniger als das Kernstück seiner Hermeneutik ist und das Leben des Menschen, dessen Dasein in der Welt als die korrespondierende hermeneutische Situation begreift, ist ebenso überzeugend wie Kritik herausfordernd. Deshalb soll nun mit Jürgen Habermas die von Gadamer aufgezeigte Unhintergehrbarkeit des wirkungsgeschichtlichen Horizontes infrage gestellt und zugleich Gadamers produktive Verteidigung seiner Position dargestellt werden.

Bei der Betrachtung des Vermögens des Subjekts im Gadamer-schen Modell wurde festgestellt, dass dieses der Durchführung einer Tauglichkeitsprüfung in Bezug auf die zu übernehmenden Tradition entspricht. Des weiteren wurde darauf hingewiesen, dass eine solche Prüfung sich letztlich nur als Auswahlverfahren ereignen kann. Kurzgefasst bedeutet dies, dass das Subjekt aus dem Traditionszusammenhang respektive aus dem wirkungsgeschichtlichen Horizont und dem

¹²⁹ Ebd. S. 295.

ihm anstehenden wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein nicht herausreten kann. Gadamer hatte fast beiläufig erwähnt, dass bei jedem Umsturz im Neuen weit mehr vom Alten enthalten sei als dem Bewusstsein klar vorstünde. Nun muss jedoch gefragt werden, wo dieses beiläufig erwähnte Neue seinen Ursprung findet. Letztlich kann das Neue mit Gadamer nur als Umwertung eines Alten begriffen werden. Die Maßstäbe für diese Umwertungen müssten aber, Gadamer zufolge, auch wieder selbst Altes, Überlieferung, Vorurteil sein, es sei denn sie speisen sich aus der Norm des Klassischen, wie es oben dargestellt wurde.

Habermas Kritik jedenfalls setzt im sogenannten *Hermeneutikstreit*¹³⁰ an dieser Stelle an und stellt dem Gadamerschen Universal der Tradition, das sich aus der „Absolutsetzung der hermeneutischen Erfahrung“ in der „hermeneutischen Selbstreflexion“ ergäbe, die „transzendierende Kraft der Reflexion“ anbei, die er vom Weg eines „relativen Idealismus“ weg und zur Ideologiekritik hin überführen möchte.¹³¹ Diese Überwindung des relativen Idealismus, in den die hermeneutische Selbstreflexion verlaufen müsse, leistet Habermas indem er die „Metainstitution der Sprache als Tradition“, von der Gadamer ausgegangen war, in der Abhängigkeit „von gesellschaftlichen Prozessen, die nicht in normativen Zusammenhängen aufgehen“ stellt: „Sprache ist *auch* ein Medium von Herrschaft und sozialer Macht. Sie dient der Legitimation von Beziehungen organisierter Gewalt. Soweit die Legitimationen das Gewaltverhältnis, dessen Institutionalisierung sie ermöglichen, nicht aussprechen, soweit dieses in den Legitimationen sich nur ausdrückt, ist Sprache *auch* ideologisch.“¹³² Daraus ergibt sich die „Täuschung mit Sprache als solcher“ neben den „Täuschungen in einer Sprache“, die prinzipiell auch mit Gadamer korrigierbar sind ohne aus dem Überlieferungszusammenhang auszubrechen. „Die hermeneutische Erfahrung, die auf eine solche Abhängigkeit des symboli-

¹³⁰ Der Streit ist dokumentiert in: J. Habermas, D. Henrich, J. Taubens (Hg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans-Joachim Giegel, Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 1971 (= Theorie-Diskussion, 15-17 Tsd.).

¹³¹ Jürgen Habermas, „Zu Gadamers >Wahrheit und Methode<“, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, S. 45-56. Hier S. 52.

¹³² Ebd. S. 52/53.

schen Zusammenhangs von faktischen Verhältnissen stößt, geht in Ideologiekritik über.“¹³³ Habermas erweitert das Spektrum der faktischen Verhältnisse der „nichtnormativen Gewalten“ darüber hinaus um das Faktum der „gesellschaftliche[n] Arbeit“ als „instrumentalen Bereich erfolgskontrollierten Handelns“.¹³⁴ Damit hat Habermas für die Soziologie ein Bezugssystem geschaffen, das „Tradition als solche und in ihrem Verhältnis zu anderen Momenten des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs begreiflich machen [dürfte], damit wir Bedingungen außerhalb von Tradition angeben können, unter denen transzendentale Regeln der Weltauffassung und des Handelns empirisch sich ändern.“¹³⁵ Denn Sprache wird, so verstanden, nicht nur von „oben“ regelrecht beherrscht, „sondern alte Muster der Interpretation werden auch »von unten« durch eine neue Praxis angegriffen und umgewälzt.“¹³⁶ Diese beiden Momente fasst Habermas unter dem Begriff der „Realitätszwänge“, die unabhängig von der Überlieferung an der Konstitution der „sprachlichen Infrastruktur der Gesellschaft“ mitwirken: zum Einen der „Zwang der äußeren Natur, der in die Verfahren technischer Verfügung eingeht“, zum Anderen der „Zwang der inneren Natur, der sich in den Repressionen gesellschaftlicher Gewaltverhältnisse spiegelt.“ Und weiter: „Beide Kategorien von Zwang sind nicht nur Gegenstand von Interpretationen; hinter dem Rücken der Sprache wirken sie auch auf die grammatischen Regeln selber, nach denen wir die Welt interpretieren.“¹³⁷ Mit dieser Analyse ist der Weg aus dem Dilemma des relativen Idealismus gebahnt, und den Traditionen ist gewissermaßen eine Empirie des Handelns gegenübergestellt, nicht zuletzt des kommunikativen Handelns. Die Hermeneutik müsste sich demnach nun in eine Revision begeben, wenn sie sich vom Vorwurf des relativen Idealismus befreien möchte.

Gadamer hat bekanntermaßen selbst auf Habermas’ Kritik reagiert und jegliche Revisionsbedürftigkeit seiner Hermeneutik abgewie-

¹³³ Ebd. S. 53.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Ebd. S. 55.

¹³⁶ Ebd. S. 53.

¹³⁷ Ebd. S. 54.

sen.¹³⁸ Darüber hinaus jedoch hat er die zunächst radikal erschienene Opposition von Geistes- und Naturwissenschaft, respektive Lebenswelt und Technik aufgelöst, um aufzuzeigen, welche Rolle der Tradition bzw. Überlieferung auch innerhalb der Naturwissenschaften zu kommen muss. Die Rhetorik wird zum Bindeglied zwischen Geistes- und Naturwissenschaft. In seiner Antwort auf Habermas' Kritik formuliert Gadamer: „Überzeugen und Einleuchten, ohne eines Beweises fähig zu sein, ist offenbar ebenso sehr das Ziel und Maß des Verstehens und Auslegens wie der Rede- und Überredungskunst – und dieses ganze weite Reich der einleuchtenden Überzeugungen und der allgemein herrschenden Ansichten wird nicht etwa durch den Fortschritt der Wissenschaft allmählich eingeengt, so groß der auch sei, sondern dehnt sich vielmehr auf jede neue Erkenntnis der Forschung aus, um sie für sich in Anspruch zu nehmen und sie sich anzupassen.“¹³⁹ Daraus folgt: „Die Ubiquität der Rhetorik ist eine unbeschränkte. Erst durch sie wird Wissenschaft zu einem gesellschaftlichen Faktor des Lebens. Was wüßten wir von der modernen Physik, die unser Dasein so sichtbarlich umgestaltet, alleine aus der Physik? Alle Darstellungen derselben, die sich über den Kreis der Fachleute hinaus richten, verdanken ihre Wirkung dem rhetorischen Element, das sie trägt. [...] An ihrer fundamentalen Funktion innerhalb des sozialen Lebens kann kein Zweifel sein. Alle Wissenschaft, welche praktisch werden soll, ist auf sie angewiesen.“¹⁴⁰ Denn „die Unverständlichkeit oder Mißverständlichkeit überliefelter Texte, die sie ursprünglich auf den Plan gerufen hat, ist nur ein Sonderfall dessen, was in aller menschlichen Weltorientierung das »atopon«, das Seltsame begegnet, das sich in den gewohnten Erwartungshorizont der Erfahrung nirgends unterbringen läßt. Und wie im Fortschritt der Erkenntnis die mirabilia ihre Befremdlichkeit verlieren, sowie sie verstanden worden sind, so löst sich auch jede gelingende Aneignung von Überlieferung in eine neue, eigene Vertraulichkeit auf, in der sie uns gehört und in der wir ihr gehö-

¹³⁸ Vgl. dazu seinen entsprechenden Beitrag: Hans-Georg Gadamer „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu >Wahrheit und Methode<“, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, S. 57–82.

¹³⁹ Ebd. S. 63.

¹⁴⁰ Ebd. S. 63/64.

ren.“¹⁴¹ Im Bezug auf die Naturwissenschaften kann also zunächst festgehalten werden, dass diese sich – wenn sie ihre gesellschaftstragende Rolle ernst nehmen und sich zudem nicht aus der Verantwortung in Bezug auf die Praxis herausnehmen – am überlieferten Sprachschatz in gewisser Weise abarbeiten müssen. So müssen sie entweder neue, verstehbare Begriffe einführen oder bereits bestehende Begriffe plausibel umdeuten. Damit arbeiten sie an dem „grenzenlosen Element“ der „menschlichen Sprachlichkeit“, das mit Gadamer „alles trägt, nicht nur die durch Sprache überlieferte Kultur, sondern schlechthin alles, weil alles in die Verständlichkeit hereingeholt wird, in der wir uns miteinander bewegen.“¹⁴² Auf diese Weise löst Gadamer den Habermaschen Einwand auf, dass die Hermeneutik keinerlei Universalitätsanspruch behaupten könne insofern sie die realen Zwänge missachte, sondern: „Die Verschränkung mit der Rhetorik ist also geeignet, den Schein aufzulösen, als wäre Hermeneutik auf die ästhetisch-humanistische Tradition alleine beschränkt und als habe es die hermeneutische Philosophie mit einer der Welt des »realen« Seins entgegengesetzten Welt des »Sinnes« zu tun, die sich in der »kulturellen Überlieferung« ausbreitet.“¹⁴³ Gadamer hat die Tendenz zur Einheitssprache im Bereich der Naturwissenschaften kritisch betrachtet, eben weil dies mit einer kulturellen Vereinheitlichung einhergeht. Darüber hinaus sah er das – so könnte man formulieren – Ausweichen vor der gesellschaftlichen Verantwortung, indem nämlich Spezial- und Expertensprachen gerade nicht die Rhetorik bemühen, sondern die Arbeit an der (überlieferten) Sprache gewissermaßen aussparen, kritisch. Erst in einer solchen sprachlichen Abgrenzung werden die Naturwissenschaften zu einer Opposition zur Lebenswelt und gerade an dieser Stelle muss deshalb die Hermeneutik ansetzen und das leisten, was die Naturwissenschaften von sich aus nicht auf sich nehmen. Denn: Was der Nicht-Experte nicht versteht und aufgrund der so produzierten „Sprachlosigkeit“ der Naturwissenschaften auch nicht verstehen kann, das kann er auch nicht kritisch beurteilen. Dieser Konnex von Tradition und Naturwissenschaft erweist sich also als ein wünschenswerter, aber nicht als ein für die Naturwissenschaften notwendiger. Der Na-

¹⁴¹ Ebd. S. 64.

¹⁴² Ebd., S. 64.

¹⁴³ Ebd., S. 65.

turwissenschaftler kann, aber er muss sich nicht mit der Herkunft seiner Expertensprache beschäftigen (und damit mit den Vorurteilen seiner Wissenschaft), um seiner Forschung nachzugehen. Inwiefern diese Auseinandersetzung jedoch tatsächlich den Naturwissenschaften als ihre Existenzbedingung grundlegend zukommen, wird im Ausblick der vorliegenden Arbeit anhand der Mengenlehre als die Grundlegung der Mathematik aufgezeigt.

Fazit: Von der Ordnungs- zur Identitätssicherung

Sofern sich Piepers absolutes Modell als Produkt der Verdrängung der Aufklärung erwies, wird es hier exemplarisch als voraufgeklärtes Traditionverständnis nochmals zusammengefasst und problematisiert.

Das Problematische an Piepers Modell ist für den Philosophen nicht die darin implizite Bestätigung kirchlicher Autorität und Hierarchie als gottgegebene und notwendige, verbürgt durch das in ihm enthaltene augustinische Gnadenprinzip, das für die Glaubenden Gültigkeit besitzen soll. Die Kritik am Modell ergibt sich für den Philosophen aus dem ausbuchstabierten Absolutheitsanspruch der christlichen Wahrheit und die damit grundgelegte Vernichtung beziehungsweise Einverleibung jedes anderen traditionellen Glaubensinhaltes und jedes anderen traditionellen Weltverständnisses. Piepers Modell spricht jedem anderen Welt- und Menschenverständnis die Legitimation ab, indem er die Legitimation der christlichen Tradition als Legitimationskern jeder anderen setzt. Das Faktum anderer als der christlichen Tradition, erweist sich mit ihm als Illusion. Der Mensch ist Christ (und muss sich und die Welt in der Form des christlichen Glaubens begreifen), und jede andere Einsicht wird sich über kurz oder lang als eine lediglich historische erweisen. „Pioniere und Bahnbrecher im Bezirk der Wissenschaft [in etwa]; sie mögen zwar gleichfalls in Ehren gehalten werden; aber sie sind durch den von ihnen selbst in Gang gebrachten Fortschritt überholt und korrigiert; und ihre Funde sind nur noch von „historischem“ Interesse.“¹⁴⁴ Und auch für die Philosophie gilt mit Pieper: „wenn man unter Philosophie das versteht, was Platon

¹⁴⁴ Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, S. 22.

und Aristoteles darunter verstanden haben, dann kann die philosophierende Bedenkung der vollen Realität des Wirklichen sich kaum dispensieren von der – schwierigen und höchst anspruchsvollen – Aufgabe, zum mindesten zu fragen: ob es, unter Berücksichtigung alles dessen, was wir kritisch von der Welt und vom Menschen wissen, sinnvoll sei und welchen Sinn es haben könnte, zu sagen: »Gott hat auf eine dem Menschen vernehmliche Weise gesprochen«.¹⁴⁵ In anderen Worten: eine Philosophie kann sich nur dann als solche bezeichnen, wenn sie positive Metaphysik ist. Es gibt mit Pieper keine philosophische Tradition, lediglich eine christliche, es gibt überhaupt nur in wahrer Sinne den christlichen Gott als die Grundlage allen Seins und Denkens. Dieser kann zwar nicht mit der Vernunft eingesehen werden, aber dem Philosophen obliege es, dem Sinn des christlichen Glaubens sich denkend anzunähern.

Die christliche Tradition, mit Pieper die einzige wahre Tradition, ist ihm zufolge für alle Menschen verpflichtend. Damit setzt sie sich von dem ab, was Pieper unter dem Begriff der Kulturtradition als „äußere Tradition“ zusammenfasst, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass diese strenggenommen keine Tradition ist, maximal in ihrer „ersten Phase“, gewissermaßen einen Augenblick lang. Denn sie verlangt keinerlei Bewahrung des Überlieferten, sondern vielmehr fügt „jede neue Generation die Umgestaltung dieses gleichen Bestandes, das Neue und Eigene, das Nie-zuvor-Erreichte erst [hinz]u.“ Das, was an jeder Kulturtradition jedoch als ihr „Kern ... unverändert empfangen und weitergegeben werden [muß]“ ist „die innere Zelle des Empfangenen und Weitergegebenen, die heilige Überlieferung, die, wie gesagt, die Mitte jeder Überlieferung ist.“ Die Begründung für dieses Müssten ist für Pieper ebenso evident: „Warum? Hierauf kann sehr präzise geantwortet werden: weil er [dieser Kern] aus göttlicher Quelle stammt, weil jede Menschengeneration seiner bedarf und weil keine Generation und kein genialer einzelner ihm aus Eigenem etwas Gültiges hinzufügen vermag.“¹⁴⁶ Auch hier klingt Augustinus durch, in etwa wenn er in den Confessiones schreibt: „Wer Einsicht gewinnt, soll sich nicht rühmen

¹⁴⁵ Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, S. 20.

¹⁴⁶ Ebd., S. 24.

als habe er nicht alles empfangen, das Eingesehene wie das Einsehen.“¹⁴⁷

Niemand kann sich dem so beschriebenen Traditionsgeschehen entziehen, er ist ein vom christlichen Gott geschaffener, seine Einsichten sind das Gnadenwerk Gottes und wahre Einsicht kann er im irdischen Leben ohnehin nicht erlangen. Das Piepersche TraditionsmodeLL lässt sich im Grunde darauf reduzieren, dass es lediglich eine Tradition gibt, die für den Menschen notwendig und verpflichtend ist, so lange er (wahrhaft) ist. Deshalb entspricht für Pieper „die Abweisung [der] theologischen Begründung des Seinsverständnisses durch die neuzeitliche Philosophie eine[m] Traditionsvorlust im vollen Sinne“. Wenn dieser Verlust ein totaler würde, würde das mit Pieper einen Verlust der „entscheidend[en] Stetigkeit der Menschengeschichte und auch die letzte entscheidende Einheit des Menschengeschlechts durch allen Wechsel im Politischen, im Feld der Technik, in den äußeren Lebensformen hindurch“¹⁴⁸ bedeuten, also nichts anderes als das Ende der Menschheit. Alles, was nicht christlicher Glaube ist, ist für Pieper lediglich „äußere Tradition“¹⁴⁹ und nicht in der Lage, das Sein des Menschen zu tragen, sei es, weil sie dieses gar nicht als Traditum beinhaltet, sei es, dass sie es anders als theologisch begründet. Zwar spricht er diesen „äußeren Traditionen“ nicht ihre Existenzberechtigung ab, doch im wesentlichen sind sie verzichtbar und stehen darüber hinaus in der Pflicht ihren „inneren Kern“, also die christliche Lehrtradition anzuerkennen. Ein solches Traditionverständnis und ein solcher Traditionszwang führten zur Aufklärung.

Das empathische Modell von Hans-Georg Gadamer ermittelte Tradition als die Summe emphatisch überzeugender Vorurteile als Bedingung zur Möglichkeit von Identität und Weltverständnis. So erwies sich der tradierende Mensch als absolut sinnvoll (Pieper) und als historisch bewusstseidend wirkend (Gadamer).

Beiden Begriffen und Modellen von Tradition liegt im- oder explizit die elterliche und weiterführende *Erziehung zu Tradition als Tradition innerhalb von Tradition* zugrunde. Dieses Faktum problematisieren und analysieren die Modelle aber nicht. Zudem erweisen sie sich beide

¹⁴⁷ Augustinus, *Confessiones*, Buch 7, XXI. 27.

¹⁴⁸ Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, S. 25.

¹⁴⁹ Ebd.

als *Vertrauens bedürftig*: der sinnvoll handelnde Mensch der absolut wertvollen Tradition bei Pieper bedarf des Vertrauens in die „Älteren“ und „Weisen“. Der empathisch vom Vorurteil überzeugt historisch bewusst seiend handelnde Mensch bedarf des Vertrauens in die Überlegenheit seiner Erzieher. Und bei all diesem Vertrauen ist bereits eine Urteilstskraft respektive Verstandestätigkeit vorausgesetzt. *Keines der Modelle nimmt den Menschen als körperlich und materiell sondern als wesentlich geistig bedürftiges Wesen in den Blick*, das in und aufgrund dieser Bedürftigkeit der Tradition bedarf, um Selbst- und Weltidentität zu sichern. *Der Mensch dieser Modelle hat jedoch bereits einen Traditionssprozess hinter sich ehe er als tradierender in den Blick kommt*: Ihm wurde Vertrauensfähigkeit qua traditioneller Vernunft tradiert, die aber in diesen Modellen nicht thematisch wird, da sie letztlich von bereits erwachsenen Menschen ausgehen.

In der Kritik an Piepers Modell wurde mit Paul Ricoeur gefordert, den Kern einer jeden Tradition als unbedingtes Vertrauen anstelle von unbedingtem Glauben zu bestimmen, sowie auf der weltlichen Heil bringenden Anerkennung der Mannigfaltigkeit von Tradition zu bestehen. Gadamers Modell wurde mit Jürgen Habermas' Kritischer Theorie der Realitätszwang anbei gestellt.

Was also im Folgenden zu beachten ist, um diese überlistete und sich selbst überlistende Rationalität als (realitätsblind) Traditionalismus zu überwinden, ist die Frage nach dem Ursprung des unbedingten Vertrauens im (zunächst elterlichen) Erziehungsprozess unter Berücksichtigung der emotionalen, leiblichen und geistigen Verfasstheit des Menschen als Bedingung zur Möglichkeit von Vernunftfähigkeit. Zudem gilt es die Mannigfaltigkeit der Kulturen und Traditionen anzuerkennen und zu wahren sowie die Grundlagen der Freiheit im benannten Sinne innerhalb des Prozess der Tradition zu bestimmen. Der emotional und materiell leiblich verfasste Mensch befindet sich wesentlich in einem *Unbehagen in der Kultur*, das jedem Vertrauen sowie der Individualität entgegensteht. Deshalb muss der Realitätszwang integriert und nach den Quellen des Selbst gefragt werden, beides im Hinblick auf die Generation und Aufrechterhaltung des Vertrauens des Individuums in seine eigene, individuelle Vernunftfähigkeit und die Vernunftfähigkeit seiner Mitmenschen. Noch vor jeder Tradition als

Existenzmöglichkeit (Heidegger)¹⁵⁰ muss das Wie und Was des traditionalen Menschen als Voraussetzung der Abhängigkeit von und zugleich Möglichkeit zu der Ergreifung einer solchen traditional gegebenen Existenzmöglichkeit in Korrelation zum Vertrauen begriffen werden; diese Voraussetzung macht als solche das Sein des Menschen als Dasein aller erst möglich. Auch Heidegger selbst bildet eine (fundamentalontologische) Tradition aus, ein „abschließendes Vokabular“ mit Richard Rorty gesprochen¹⁵¹, das mindestens von Heideggers großem

¹⁵⁰ Hierzu ein Blick in Heideggers TraditionsmodeLL, das *Sein und Zeit* immanent ist. Die Autorin hat sich ausführlich damit beschäftigt, hier jedoch nur eine verkürzte Darstellung. Heidegger schreibt: „Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlich Existierens *aus dem Erbe*, das sie als geworfene übernimmt.“ D.h. das Dasein hat erkannt, dass ihm verschiedene Existenzmöglichkeiten als die Möglichkeiten seiner Vorfahren zur Verfügung stehen und kann sich entsprechend entschließen. Damit lässt sich das Traditum bei Heidegger ganz allgemein als Existenzmöglichkeit bestimmen. Dass für ihn selbst nur jene Existenzmöglichkeit Eigentlichkeit beanspruchen kann, die sich der Frage nach dem Sein zuwendet, ist für die vorliegende Untersuchung nicht entscheidend. Zu seinem Modell der Tradition als Existenzmöglichkeit vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006 (= unv. Nachdr. d. 15. Aufl.; Aufl. 19). Hier zitiert: S. 383. Sowie T. A. Winters Analyse: Thomas Arne Winter, „Verdeckungsgeschichte. Heideggers phänomenologische Traditionskritik“, in: *Concepts of Tradition in Phenomenology*, (= Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology; Bd. 11/2011), S. 99-115.

¹⁵¹ Rorty würdigt Heideggers Beitrag zu Tradition als dessen „bedeutendsten Beitrag“. Indem Heidegger nämlich „uns die Anfänge der cartesianischen Metaphorik bei den Griechen und ihre Metamorphosen durch die vergangenen drei Jahrhunderte hindurch [zeigt]“, ermögliche er es uns, „uns von der Tradition zu »distanzieren.«“ Allerdings erhelle er nicht die „sozial[e] Perspektive“ der Spiegelmetaphorik. Er beschäftige sich „mit höchst begünstigten Individuen statt mit der Gesellschaft – mit den Chancen, sich aus der banalen Selbsttäuschung herauszuhalten, die für die letzten Tage einer verfallenden Tradition typisch ist.“ Mit den höchst begünstigten Individuen ist sicherlich jene eigenartige Spezies angesprochen, die sich Philosophen nennt, und die deshalb auch Zugang zu philosophiegeschichtlichen Erörterungen jenseits sozialer Betrachtungsweisen hat. Die Heideggersche Zielsetzung möchte Rorty allerdings beibehalten, also die Möglichkeit sich von der Tradition zu distanzieren. Die Kritik an Heideggers TraditionsmodeLL erweist sich mit Rorty als pragmatische Erweiterung und Enttheoretisierung der Ironie des Modells. Und diese ist im Kontext einer Arbeit, die sich allgemein – und nicht Philosophie intern – mit dem Phänomen Tradition befasst, auch notwendig. Zugleich stellt sie eine Radikalisierung dar, insofern Rorty Heidegger als immer noch in der Tradition verhaftet erkennt, und zwar in der Weise, daß

Selbstvertrauen, vielleicht aber auch von Narzissmus sowie einer Anleitung zu einem solchen zeugt.

Aktuell besteht die Sicherung der Identität des Menschen als Mensch durch den reinen Rationalismus. Die gesicherte Welt des Menschen besteht von ihm ausgehend in der Erkenntnis ihrer technischen Beherrschbarkeit und Vorhersagbarkeit. Was dem reinen Rationalismus fehlt, das ist die Epoché auf Urtradition, die beide Sicherungen und damit einhergehend den reinen Rationalismus als radikalierte Tradition und Monument auflöst und damit Kritik fähig macht. In diesem Sinne finden sich die beschriebenen Traditionsmodele in der phänomenologischen Darstellung von Tradition wie folgt aufgehoben:

Im phänomenologischen Modell als Hermeneutik der Habitualität finden sich Piepers „Alte“ und „Weise“ in den Erziehern und Vorbildern des Menschen wieder. Für manch Individuum mag der Gott der christlichen Offenbarung Lebensspender und damit auch der Erzieher, und Jesus ein Vorbild sein, faktisch weltlich besteht aber eine Mannigfaltigkeit von Lebensspendern, Erziehern und Vorbildern. Ihre autoritäre Stellung erhalten diese nicht über den Glauben an sondern das Vertrauen in sie als der absolute Kern einer jeden Tradition. Andernfalls wäre Freuds Infantilitätsthese der Religion zuzustimmen. Für manche Menschen mag die Uroffenbarung Fundament aller Utopie sein, für einen jeden Menschen jedoch ist dies die Urtradition. Das Heil der Welt und des Menschen ist damit nicht in der Forderung nach einer singulären absoluten, sondern gemäß der faktischen Mannigfaltigkeit vieler relativer (Zeit, Ort, Situation und Personen abhängiger zudem kontingenter) Traditionen in der Achtung dieser Mannigfaltigkeit verbürgt. Die Mannigfaltigkeit ist das absolut wertvolle und ihre Achtung gewährleistet sinnvolles Handeln. Denn sie verbürgt so eine offene und lebendige Auffassung der jeweils eigenen Tradition. Voraussetzung hierfür ist die Öffnung des von Pieper fixierten Erfahrungsraums und Erwartungshorizonts.

Heidegger versuchte, „Sprache zu einer Art Gottheit zu stilisieren, so daß menschliche Wesen bloß deren Emanationen wären.“ Dem setzt Rorty die Kontingenz der Sprache entgegen. Vgl: Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, übers. v. Michael Gebauer, Frankfurt am Main 1987 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 686). Hier zitiert: S. 17-23.

Gadamer analysierte die Situation des Menschen mit einer letztlich rhetorischen Frage: „Nun ist inzwischen die erkenntnikritische Aufgabenstellung Kants, die Geltung der Kategorien für die Erscheinungswelt beweisen zu wollen und damit den berühmten Skandal der Philosophie aus der Welt zu schaffen, über den Kant geklagt hatte, daß die Realität der Außenwelt noch immer eine unbewiesene Behauptung sei, von der Wurzel der Fragestellung selbst her in ihrer Fragwürdigkeit bewußt geworden. Gibt es das überhaupt, ein Bewußtsein, das seiner Vorstellungen inne ist und das sich der Realitätsgeltung seiner Vorstellungen gewiß werden möchte? Gehört der Mensch nicht von Anbeginn an in die große Evolution des Universums, so daß sein In-der-Welt-Sein auch naturwissenschaftlich gesehen die eigentliche Urgegenheit darstellt?“¹⁵² Phänomenologisch lässt sich bestätigend sagen: Sofern der Mensch in der Welt ist, ist er als ein auf sie als seine Urtradition epochéal bezogenes, in der Evolution und als kulturelle Evolution sich vollziehendes In-der-Welt-Sein, emotional, geistig und naturwissenschaftlich zugleich.

Vertrauen als nicht-metaphorisches individuelles menschliches Vertrauen

Das Vertrauen als absolute Metapher als Korrelat des Rationalismus dient der Absicherung eines jeden Bourdieuschen Kapitals im Spiel des Lebens. Sofern es ausgeschlossen das inhaltsvolle menschliche Vertrauen eines Individuums ist, ist es als rein funktionales Vertrauen der Aufrechterhaltung des Kapitals verpflichtet und als Spielgeld jederzeit den Mechanismen von De- und Inflation unterworfen, mit den entsprechenden kulturellen, politischen, ökonomischen usw. Folgen. Es dient so wesentlich dem Machterhalt qua Kapitalerhalt der in all diesen Bereichen Mächtigen oder dem Einritt in den Kreis der so getragenen Mächtigen. Letztlich muss dieses metaphorische Vertrauen stetig wachsen, womit sein Zerbrechen bereits vorherbestimmt ist. Unterbrechen lässt sich dieser Mechanismus und seine Folgen nur, wenn das Vertrauen allein als inhaltsvolles individuelles menschliches Vertrauen und damit als Lebenskunst legitim gemacht wird. Legitimität selbst er-

¹⁵² Gadamer, *Das Erbe Europas*, S. 54/55.

gibt sich dann aus der Kunst des Vertrauensgewinns als dem Gewinn menschlichen Vertrauens und ist von dessen Aufrechterhaltung abhängig. Der Vertrauenswürdige ist dann nicht der Kreditwürdige, sondern der Lebenskünstler der seine eigene Individualität als getragen vom Gut und Glück der Gemeinschaft begreift, er ist der Gesellschaftswürdige. Sein Vertrag ist an das personale Vertrauen, nicht ans Kapital gebunden. Sein Gewinn ist Verantwortung, nicht Profit. Er ist vollkommener Freund des Menschen, d.h. er ist vollkommener Freund der Individualität.

IV. Fides Vacui: Vernunft als Tradition

Die hier veranschlagte epochéale Wende, ausbuchstabiert als *Phänomenologische Hermeneutik der Habitualität* innerhalb der Negativen Metaphysik, die sich damit als Negative praktische Metaphysik erweist, gilt es zunächst geistesgeschichtlich rückblickend zu verfolgen. Ihr Beginn (und damit der Beginn der Befreiung der Vernunft aus ihrer Selbst-Überlistung) als Übergangsphase ist in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts anzusiedeln (1.). Sie wird hier als die geistesgeschichtliche Ausgangslage von Kritischer Theorie (a) und Hermeneutik (b) beschrieben, die zum Übergang von der Transformation der Kritischen Theorie hin zur Phänomenologischen Hermeneutik der Habitualität führt. Mit Klaus Heinrich, wird dann die logoistsche Brücke zur epochéalen Wende schlagen (c).

Von diesem so beschriebenen epochéalen Wendepunkt kann dann die epochéale Wende vollzogen werden als die Überwindung des Bourdieuschen Lebensspiels, Lebensstils und Kapitals hin zu Lebenskunst, Tradition und Vertrauen (2.). Dabei wird zunächst eine notwendige Mahnung vor Übereifer in Bezug auf Interkulturalität, Intersubjektivität und Interdisziplinarität ausgesprochen (a), ehe dann auf die Liebe (epochéal absolute und praktisch in Abschattierungen sich ereignende) als Basis der Habitualität in ethischem Sinne eingegangen wird (b). Daran anschließend kann dann das phänomenologisch-dynamische TraditionsmodeLL, als phänomenologische Hermeneutik der Habitualität und zugleich Negativen praktischen Metaphysik, vorgestellt werden (c). Dabei wird sich zeigen, wie und warum der Vollzug der epochéalen Wende der Einführung einer neuen Komponente in die Geistesgeschichte, aber nicht minder in die positiven Wissenschaften und die Geisteswissenschaften, sowie auch in jegliche (in etwa politische) Praxis entspricht. Diese Komponente wurde bereits genannt: *das (personale) Vertrauen als das apriorische Kapital allen Bourdieuschen Kapitals und damit auch aller neuzeitlichen Rationalität.*

1. Der epochéale Wendepunkt: Ausgangslage von Kritischer Theorie und Hermeneutik

Wissenschaft und Philosophie können ohne (gelebte) Tradition und Traditionalität nicht funktionieren, sind damit tatsächlich immer im produktiv-kritischen Übergang begriffen, der aber zeitgenössisch – so die These der vorliegenden Arbeit – an einem epochéalen Wendepunkt angelangt ist, der nun konkret gefasst bzw. begründet werden muss. Erneut wird zunächst Schnädelbachs Konzeption zu Rate gezogen.

Die große Leistung Schnädelbachs besteht darin, die diskurstheoretische Hinsicht in die Theorie der Rationalität und damit in die konkrete Dialektik einbezogen zu haben. Das macht – mit Blick auf den geschichtlichen Gang der geschichtlich gedoppelten Vernunft – seine Stärke und Produktivität aus. Damit hat Schnädelbach auch die Hermeneutik-Kritik der Frankfurter Schule und insbesondere Habermas’ – mindestens indirekt – aufgenommen. Jedoch hat Schnädelbach zugleich vermieden, vom einen Extrem (die Totalhermeneutik in Gadamerischen Sinne) ins andere (die Totaldiskurstheorie) zu geraten (wie dies etwa im Gegensatz dazu in jüngerer Zeit Karsten Dittmann unterlaufen ist)¹⁵³. Diskurstheorie und -ethik alleine können nicht ausreichen, um die überlistete und sich selbst überlistende Vernunft (radikal

¹⁵³ Karsten Dittmann, *Tradition und Verfahren. Philosophische Untersuchung zum Zusammenhang von kultureller Überlieferung und kommunikativer Moralität*, Norderstedt 2004. Für Karsten Dittmann stand 2004 fest, „dass die Traditionstheorie heute immer noch da ist, wo Karl R. Popper sie in einem Vortrag von 1948 sah: „Auf dem Weg zu einer rationalen Traditionstheorie“. (S. 17) Damit ist auch klar, was Dittmann selbst leisten möchte: er möchte diesen Weg weitergehen und zum Abschluss bringen. Insofern „Theorie die Reflexion auf eine Praxis ist“ und „die Entwicklung einer Theorie bereits Rationalität voraussetzt“ soll diese Unternehmung zwei Defizite überwinden, die er im bisherigen Nachdenken über Tradition ausfindig macht: a) die Betrachtung von Tradition bezogen auf Traditionsinhalte (Traditionsmaterialien) anstatt auf Tradition als Handlung, b) das Festhalten an der Opposition von Tradition und Rationalität anstelle ihrer Synthese. (S. 134) a) ergibt sich aus der Rezeption der Heiligen Tradition, b) aus dem Rekurs auf den konservativen Begriff von Tradition durch Max Weber und infolge einer unreflektierten Rezeption des Weberschen Idealtypus des traditionalen Handelns. Dabei soll die Überwindung dieser Defizite zugleich zur Vervollständigung der bisherigen Ansätze von Kultur- und Diskurstheorie führen, die im- oder explizit auf Traditionsbegriffe bezogen und angewiesen sind, ohne allerdings dieser Bezogen-

notwendig) zu befreien. Sowenig wie eine reine Vernunfthermeneutik als Sprach- oder Texthermeneutik hierzu jemals in der Lage wäre. Die Kritische Theorie muss vielmehr transformiert und transformierend sein und der „Morbus hermeneuticus“¹⁵⁴ therapiert werden. Das wollen wir nun mit Schnädelbach tun.

a) Transformation der Kritischen Theorie

Schnädelbach unternimmt einen sehr gelungenen Versuch der Einordnung sowie Beschreibung der Habermasschen *Theorie des kommunikativen Handelns* ausgehend von dem Befund, dass ein solcher bislang ebenso vehement wie irreführend betrieben wurde.¹⁵⁵ „[D]er Gesamtentwurf“ der Habermasschen Theorie sei, so Schnädelbach, „im Schnittpunkt zweier Unterscheidungen situiert, die üblicherweise als Gegensätze respektiert werden: ›Philosophie und Gesellschaftstheorie‹ sowie ›Theorie und Theoriegeschichte.‹“¹⁵⁶ Aus dieser traditionellen Gegensatzannahme ergeben sich nach Schnädelbach die irre-

heit mit einer fundierten und fundierenden Traditionstheorie gerecht zu werden. (S. 322/323) Dittmann hat also zwei Baustellen: die philosophische Reflexion von Tradition und die kritische Kulturtheorie. Erstere wird als rationale Traditionstheorie zum Kitt, der die Schlaglöcher der letzteren ausfüllen soll. Dieser Tiefbau ist mit der vollständig ausgebesserten Straße abgeschlossen: „Tradition selbst ist im Zusammenspiel von Tradieren und Akzipieren als kritisches Verfahren zur menschlichen Kultur zu begreifen, das seine Maßstäbe in entgrenzten Diskursen allmählich durch die Teilnehmenden (als Tradenten und Akzipienten) selbst entwickelt und verfeinert.“ (S. 373) Dittmanns Fokus auf das kommunikative Handeln und diskursive Verfahren als Theorie der Kulturkritik engt seinen Traditionsbegriff ein. In der Sorge um Rationalität im Sinne ethischer Verfahren kommt der affektive und/oder emotionale Aspekt dieses Traditionshandelns m.E. zu kurz. Der Mensch tradiert nicht nur (unbewusst), was ihm plausibel und glaubhaft oder/und funktionstüchtig erscheint, sondern er tradiert auch a) was ihm gefällt, was ihn emotional anspricht, b) was ihm sein Umfeld als Zugehörigkeitskriterium zu diesem Umfeld anbietet, wenn nicht vorschreibt, c) ausgehend von einer Sympathie und damit emotionalem Vertrauen dem gegenüber, der eine zu übernehmende Tradition anbietet.

¹⁵⁴ So Herbert Schnädelbachs Ausdruck. Vgl. im Folgenden.

¹⁵⁵ Herbert Schnädelbach „Transformation der Kritischen Theorie. Zu Jürgen Habermas' >Theorie des kommunikativen Handelns<“, in: ders., *Vernunft und Geschichte*, S. 238–262. Hier S. 238.

¹⁵⁶ Ebd., S. 238.

führenden Rezeptionsvorgaben zur *Theorie des kommunikativen Handelns*. Jedoch „verschränke“ Habermas beides, d.h. Philosophie und Gesellschaftstheorie als Anknüpfungspunkte zur Kritischen Theorie, in einer Weise, die zu einer Verwandlung beider führe. Und damit kommt Habermas selbst zur Erkenntnis, dass „nun“, um Schnädelbachs Verweis auf Habermas eigene Worte hier wiederzugeben: dass „nun die »Theorie der Rationalität« der »Konvergenzpunkt« [ist], auf den »die Philosophie in ihren nachmetaphysischen, posthegelischen Strömungen ... zustrebt« (I, 16), und dies im Bewußtsein, daß die »ideologiekritische Einstellung« nicht genügt, um die kritischen Maßstäbe der Gesellschaftstheorie auszuweisen.“ Und nun folgt der für die hier vorgestellte Negative praktische Metaphysik entscheidende Punkt: „Zugleich aber ist diese Theorie der Rationalität als rein philosophische Theorie nicht mehr möglich, wie es die Tradition im Zeichen von »Vernunft« prätendierte.“¹⁵⁷ Hier kann man nur zustimmen, denn möglich ist nur eine der Praxis verpflichtete, phänomenologisch fundierte negative Metaphysik. Denn was jede Theorie von Rationalität als Bewusstsein mit sich führen muss, ist, „daß die gelebte Rationalität das Resultat lebensweltlicher Implementierung von bestimmten Rationalitätskonzepten im Zuge der Rationalisierungsprozesse ist.“¹⁵⁸ Um die hier vorgestellte Negative Metaphysik als praktische begreiflich machen zu können, müssen wir Schnädelbachs Analyse zunächst noch ein wenig weiter folgen. Für Habermas, erneut in Schnädelbachs Worten wiedergegeben, bedeutet die Notwendigkeit eines solchen Bewusstseins in der Konsequenz das Folgende:

„Von der Theorie der Rationalität werden die »kritischen Maßstäbe« der Gesellschaftstheorie erwartet, während die Theorie der als Resultat gesellschaftlicher Rationalisierung verstandenen Moderne die traditionelle Philosophie der Vernunft aus dem Ghetto rein begrifflicher Immanenz (vgl. I, 369 ff.) herausführen und dazu nötigen soll, sich im Untersuchungsfeld formaler Universalpragmatik neu zu formieren. Das Tertium ist das Konzept »kommunikatives Handeln« ...: es soll Rationalitäts- und Gesellschaftstheorie so miteinander zu verbinden gestatten, daß »eine Konzeptualisierung des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs, die auf die

¹⁵⁷ Ebd., S. 239.

¹⁵⁸ Ebd.

Paradoxien des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs zugeschnitten ist« (I, 8) möglich wird.¹⁵⁹

In der Tat muss die Philosophie der Vernunft aus diesem rein-begrifflichen-Immanenz-Ghetto befreit werden und sie muss sich in der Tat auch in einem solchen, der formalen Universalpragmatik verpflichteten, Untersuchungsfeld formieren. Das Tertium der Güte hierzu ist jedoch nicht das kommunikative Handeln, sondern die Habitualität, genauer noch die Phänomenologische Hermeneutik der Habitualität. Dies deshalb, weil jedes kommunikative Handeln vorab auf den Traditionalsprozess angewiesen ist, der sich nicht auf einer rein kommunikativen Ebene abspielt, noch abspielen kann. Der gesellschaftliche Lebenszusammenhang erweist sich als einer auf der Habitualität und damit Traditionalität von Intersubjektivität fußender, der noch vor jedem kommunikativen Handeln auf Urvertrauen, Urgespräch und im ethischen Sinne Urliebe angewiesen ist. Da dies auch der Ausgangspunkt jeder gelebten Rationalität und zugleich Vernunft (letztere im Sinne dieser Arbeit: auch der Utopie) ist, ist dies zugleich die Universalpragmatik der hier vorgestellten negativen Metaphysik, die die Vernunft aus jenem Getto befördert, indem sie sie in ihrer Dynamis innerhalb der vorgestellten Dialektik begreift. In diesem Sinne ist die phänomenologische Hermeneutik der Traditionalität als Lebenskunst zu erarbeiten ohne in eine reine, abgeschlossene Universalhermeneutik des Traditionalen abzugeleiten, denn letzterer bleibt der Zugang auf Zukunft als Freiheit verstellt. Eine Zukunft, derer die Vernunft im pathetischen Sinne und als doppelt historische notwendig bedarf. Sofern sich die Urtradition Husserls als Fundament der Urutopie erweist, ist ein solches Abgleiten ausgeschlossen und zugleich der Zugang auf eine Universalpragmatik erschlossen. Es wird also nicht um das kommunikative, sondern um das habituelle Handeln als Fundament des ersten gehen. Und die Frage ist wie viele Paradoxien dann wirklich noch bestehen bleiben.

Eine ausführliche Kritik an der Habermaschen Konzeption des kommunikativen Handelns und der kommunikativen Rationalität kann an dieser Stelle nicht vorgenommen werden. Sie ist im Sinne der vorliegenden Arbeit und am Leitfaden von Schnädelbachs Analyse

¹⁵⁹ Ebd., S. 240.

möglich, sofern die hier veranschlagte Dialektik von Rationalität (Tradition) und Vernunft (Utopie, respektive auch die Logos begabte Vernunft) z.B. auch die Lebenswelt ohne Schwierigkeiten einbeziehen kann, mehr noch sie immer schon einbezogen hat. Letztere stellt keinerlei Problemfeld für eine kritische Verhaltensweise zu ihr respektive einem System dar, liefert dafür vielmehr gerade das Fundament. All dies kann der Leser sich aber vielleicht anhand des hier in Gesamtheit dargestellten selbst erschließen oder antizipieren, zudem im *Horror Vacui* nachvollziehen. An dieser Stelle war lediglich ausschlaggebend den Vorrang der Habitualität vor jeder Kommunikativität aufzuweisen.

b) Therapeutikum für den Morbus hermeneuticus

Inwiefern ist eine phänomenologische Hermeneutik der Traditionalität und damit der Habitualität, begriffen als Lebenskunst, ein Therapeutikum für den „Morbus hermeneuticus“ und worin besteht letzterer? Zunächst also, und erneut mit Schnädelbach, die Beschreibung des besagten Morbus. Wir nähern uns über seine Symptomatik dem Krankheitsherd an: „Ein Symptom dieses Leidens“, so Schnädelbach, „ist die Überzeugung, daß das Philosophieren im Lesen der Werke von Philosophen bestehe, und daß Philosophie dort stattfinde, wo philosophische Texte interpretiert werden.“ Den Krankheitsherd identifiziert Schnädelbach folgendermaßen: „Die hermeneutische Krankheit besteht in der Philologisierung der Philosophie, und sie greift nach einer kurzen analytischen Zwischenphase wieder um sich.“¹⁶⁰ Schnädelbach fordert in seiner Streitschrift, vom Text und der Sprache der Philosophie und zugleich als Philosophie (kulminierend in der hermeneutischen Ontologie) wieder zu den Inhalten zu gelangen. In diesem Sinne fordert er ein dialektisches Verhältnis zur Tradition und in diesem Sinne auch eine partielle Befreiung vom Konzept (theoretische Befreiung) und Sein (lebensweltliche Befreiung) der Wirkungsgeschichte.

Nun zur Kritik an Schnädelbachs frustrierten Ausruf: Stellt man der Sprach-, Schreib- und Lesefähigkeit des Menschen die Habituation

¹⁶⁰ Herbert Schnädelbach „Morbus hermeneuticus – Thesen über eine philosophische Krankheit“, in: ders., *Geschichte und Vernunft*, S. 279-284. Hier S. 279.

als *sina qua non* voran, so ist es durchaus möglich, die entsprechende hermeneutische Ontologie in eine phänomenologische Hermeneutik der Habitualität zu überführen und sie damit nicht länger als einen Morbus, sondern als eine notwendige Vorstufe und Eröffnung hin zur umfassenderen, auf Lebenspraxis bezogenen, handelnden und lernenden wie lehrenden Lebenswelt zu begreifen. Dies soll in der Darstellung der phänomenologischen Hermeneutik der Habitualität deutlich werden.

c) Brückenschlag mit Klaus Heinrich

Sofern Sigmund Freuds Analyse der Genese und Aufrechterhaltung des Ichgefühls in der folgend beschriebenen Phänomenologischen Hermeneutik der Habitualität einige Relevanz zukommen wird, soll an dieser Stelle eine Spiegelperspektive gewagt werden, namentlich in der Betrachtung von Klaus Heinrichs Aufsatzsammlung *Vernunft und Mythos*.¹⁶¹

„[D]as Verdrängte der Philosophie“, ihre metaphysische Grundlage, respektive ihre Entstehungsgeschichte aus dem Mythos heraus, beschäftigte Heinrich zeitlebens. Im „Stoff der Religion, speziell der Mythologie“ sah er dieses „am Werk“ als „kollektiv-verbindliche Beschreibungen der Angst vor ganz realen Bedrohungen ... und von Versuchen, damit fertig zu werden“.¹⁶² Und so bestand seine selbst gestellte Aufgabe darin, den Begriff des Ursprungsmythos, den Paul Tillich geprägt und damit „auf die Abhängigkeit des europäischen philosophischen Bewusstseins von ursprungsmystischem Denken und seinen politischen Korrelaten aufmerksam gemacht hat“, entsprechend der zeitgenössischen Erfahrung aufs Neue und neu zu betrachten. Dieser „muß“, so Heinrich, „mit unseren Erfahrungen neu konstruiert und zugleich in seiner alten genealogischen Struktur beschrieben werden, damit sein aktueller Wirkungsbereich (das, was er zugleich verschleiert und verklärt) hinreichend erkannt und zureichend kritisiert werden

¹⁶¹ Klaus Heinrich, *Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte*, Frankfurt am Main 1983.

¹⁶² Klaus Heinrich, „Zur Sache“, in: ders., *Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte*, Frankfurt am Main 1983, S. 5-9. Hier: S. 8.

kann.“¹⁶³ Dies ist der Grund, warum Heinrich auf Freud rekurrierte (wenn auch in anderer Weise als dies vorliegend unten geschehen wird). Denn die Vernunft der Philosophie gilt es ihm, im Sinne ihrer „traditionellen Grenzen“ und „im Rahmen einer Trieb und Bedürfnis einbeziehenden ... Vernunft“, zu sprengen. Dies „nicht gegen [die Philosophie]“, sondern eben über sie hinaus. In der Mythologie nämlich hatte Heinrich „ein Bild der Realität wieder[gefunden], vor denen unsere Philosophie bewahren will und vor denen sie ganz gewiß nicht bewahrt, so lange sie diese nicht wahrnimmt.“¹⁶⁴ Dem ist freilich zuzustimmen und letztlich bemüht sich auch die vorliegende Arbeit um solcherlei Trieb- und Bedürfnis-Einbeziehung, die eine fundamentalontologische Herangehensweise nicht zu leisten vermag, sofern sie ihre eigene Abhängigkeit von traditioneller Vermittlung und Instandhaltung gewissermaßen verkennt.

Heinrichs Fragen waren letztlich die gleichen, denen sich auch die vorliegende Arbeit verpflichtet fühlt: Wie ist es Menschen möglich, in einer Vielfalt der Kulturen und Religionen, „in einer polytheistischen Gesellschaft »Heil« [zu] finden“? Das ist zugleich die Frage danach, „woran sie sich klammern, wovon sie enttäuscht sind, woran sie zerbrechen.“¹⁶⁵ Und hierbei spielen Traditionen immer eine tragende Rolle. Nun aber zunächst zur Spiegelung, dem Dialog von Philosophie und Theologie wieder Schrittweise. Und zwar ohne das aufzuheben, was Heinrich gerade selbst geleistet und als Bestand aufgewiesen hat: die „Entmischung“ der Philosophie vom Mythos als ihr (berechtigtes und notwendiges) Sein sowie als ihre Genese.¹⁶⁶ Nochmals: Es geht hier nicht um die Engführung zweier Disziplinen, die zurecht voneinander getrennt gehören und gerade dadurch ein entsprechendes Gespräch und eine Dialektik aller erst möglich wurde. Die Vernunft ist sich dadurch selbst zum Gegenstand und zur Selbstkritik fähig geworden, die rationale wie die logoistische.

¹⁶³ Ebd., S. 9.

¹⁶⁴ Ebd. S. 8.

¹⁶⁵ Ebd. S. 6.

¹⁶⁶ Ebd. S. 7.

Genealogie und Mythos: Tradition und Mythos

Sofern die vorliegende Arbeit von einer Umwertung aller Tradition und aller Utopie und damit vom Rationalismus als Tradition und dem Mythos/Logos als Utopie ausgeht, gilt es immer wieder den gedanklichen Spagat zu leisten, den nahezu jede Textlektüre eines Textes über Mythos und/oder Vernunft sowie Rationalität damit bedeutet, da diese Umwertung darin eben nicht bereits explizit gemacht ist. So verhält es sich auch bei Heinrich, denn ‚rational‘ und ‚Rationalität‘ sind für Heinrich zunächst wesentlich unproblematische Begriffe, so unproblematisch wie jener des Mythos, auch wenn es ihm gerade an der Kritik beider gelegen ist, die er auch systematisch ausführt. Dennoch ist er, wie Luhmann, letztlich in der aktuellen Universaltradition eingebunden. D.h.: Das, was Heinrich über den Mythos schreibt, betrifft im Sinne der Umwertung respektive der überlisteten und überlistenden Vernunft den Rationalismus, als dem zeitgenössischen Mythos, der aber gerade als solcher sein Wesen verbirgt, d.h. auf der metaphysischen Grundlage basiert und sie zugleich verleugnet, und in diesem Sinne der Tradition entspricht. Heinrich ignoriert diesen Tatbestand freilich nicht, er deckt ihn auf! Aber er kommt eben nicht zur Dialektik von Tradition und Utopie wie sie in der vorliegenden Arbeit veranschlagt ist. Insofern also werden seine Gedanken hier nun als Spiegelung betrachtet und fruchtbar gemacht:

Für Heinrich gilt mit Blick auf den un-umgewerteten Mythos: „Die Funktion der Genealogie *im* Mythos ist die zentrale Funktion *des* Mythos.“¹⁶⁷ Dieser Sachverhalt ergibt sich zunächst aus dem Faktum der „Ur-Gestalten, Ur-Lokalitäten und Ur-Geschehniss[e]“, die den Mythos als „Träger einer unbedingten Mächtigkeit, der Mächtigkeit des Ursprungs“ ausweisen und ihm damit seine einzigartige Stellung geben. Nicht „jedes in menschlicher Rede beschworene Stück der Wirklichkeit“, kann diese „Ursprungsmächte“ aufweisen; sie sind vielmehr gerade das, was den Mythos als Mythos auszeichnet, seine unbedingte Mächtigkeit, die ihn von der „allgemeinen Mächtigkeit“ anderer menschlicher Rede unterscheidet.¹⁶⁸ Insofern stellt Heinrich die Frage

¹⁶⁷ Klaus Heinrich, „Die Funktion der Genealogie im Mythos“, in: ders., *Vernunft und Mythos*, S. 11–26. Hier: S. 12.

¹⁶⁸ Ebd., S. 11/12.

danach, inwiefern die notwendig nicht dem Ursprung angehörenden Menschen an diesen Mächten partizipieren können. Und eben diese Partizipation stellt die Genealogie sicher und wird damit zugleich zur Funktion im und des Mythos. Ehe seine entsprechende Erörterung auf die Umwertung bezogen werden kann, soll sie hier also zunächst ausführlich wiedergegeben werden:

„Zunächst: es ist nicht überflüssig, sich klarzumachen, daß der Genealogisierende nicht bloß ein intellektuelles Bedürfnis befriedigt. Auch wir spüren noch etwas davon. Die Entfernung vom Ursprung, das Losgerissensein etwa vom heimatlichen Boden oder dem mütterlichen Schoß der Familie oder dem väterlichen Schutz, den die größere soziale Gruppe des Stammes oder der Nation gewährt; das Auf-Sich-Gestelltsein in der Führung des eigenen Lebens; schon das Fehlen urbildlicher Modelle beim handwerklichen Eingriff in eine übermächtige Natur – das alles kann eine Quelle tiefer Angst bedeuten, und die genealogische Überbrückung des Bruchs zwischen dem Ursprung und allem, was dem Ursprung entspringt, kann sehr wohl die Qualität einer Heilsantwort haben. Die genealogische Rückbindung antwortet auf die Leben zerstörende Bedrohung, mit nichts identisch zu sein. Indem sie Selbst und Welt von göttlichen Urgestalten, Urformen, Urgeschehnissen herleitet, nimmt sie die Angst vor dieser Bedrohung.“¹⁶⁹

Zunächst: Im Sinne der vorliegenden Arbeit, ist es Husserls Verdienst, „Ur-Gestalten“ in die Philosophie als Phänomenologie eingeführt zu haben. Gerade diese ermöglichen die Dialektik von Tradition (Rationalität) und Utopie (Mythos/Logos), die letztlich für Husserl selbst dem Handeln der Vernunft entspricht (als einem Handeln zu vernünftiger Traditionalität), auch wenn er sie nicht als solche kennzeichnete. Mindestens jedoch ist eine Beschreibung dieser Dialektik von Husserl ausgehend und zudem in der Praxis verankert zu beschreiben. Die von Heinrich angesprochene notwendige Überbrückung des Bruchs vom Ursprung leistet bei Husserl die Epoché als Einklammerung der faktisch gewordenen Traditionen und d.h. auch der faktisch gewordenen Welt. Damit ist bei ihm die Beschränkung der Rationalität auf das Gegebene aufgehoben und ihre stets zu beanspruchende kreative Grundlage in der Utopie (zurück-)gegeben.

Die Antwort des (zeitgenössischen) Rationalismus auf die von Heinrich deutlich gemachten Bedrohungen und damit einhergehenden Ängsten hingegen, hatte sich auf die Konzentration aufs Gegebene

¹⁶⁹ Ebd., S. 13.

beschränkt und damit zur Absicherung des Menschen und der Welt beigetragen, die aber letztlich im Verschwinden beider mündet; wie Foucault aufgezeigt hatte. Die Funktionsanalyse des Systems bleibt dann die letzte Metaebene, die jedoch – wie gezeigt – die das System aller erst tragenden Bedürfnisse und Triebe des Menschen entkoppelt und damit die Vernunftüberlistung letztlich verabsolutiert, und Korruption und Vereinzelung des Menschen fördert. Identität ist damit wesentlich Systemidentität, was einer der Gründe dafür sein mag, dass Luhmann gerade von der jüngeren Generation sehr viel Begeisterung entgegengebracht wird. Als solche feiert sie sich gerade darin, vollkommen ursprunglos und damit als scheinbar besonders vernünftig gekennzeichnet zu sein. Wer das System versteht, kann sich darin bewegen und insofern sicher und als Systemkoordinate identisch mit den allgemeinen Koordinaten des Systems und in Anlehnung an diese fühlen. Er ist mehr noch das kleine System in den größeren Systemen und strebt nach größtmöglicher Beherrschung von Komplexität. Der persönliche Standpunkt bemisst sich dann im Ablesen von den zugehörigen Werten auf der x- und y-Achse, die relativ beliebig variiert werden können, immer aber systemisch bleiben. Der Nullpunkt ist unbekannt, spielt aber für diese Identitäten auch keinerlei Rolle, er tut sein nötigstes, sofern er da ist. Um dieses allzu abstrakte Bild zu verlassen und wieder philosophiegeschichtlich konkreter zu werden, kann erneut Heinrich zurate gezogen werden, da er indirekt (i.e. ohne Husserl jemals zu erwähnen) Husserls Leistung im Gegensatz zu Heideggers Verharren in einer „ursprungsmythischen Geisteslage“¹⁷⁰ fördert. Für Heinrich verharrt der Positivismus mit seinem Verfahren des zwingenden Schlusses nicht minder der ursprungsmythischen Geisteslage¹⁷¹, die er zugleich verschleiert, aber die Phänomenologie Heideggers kann diesem als, Heinrich zufolge, selbst verschleiertes Verharren eben nichts entgegensetzen. In diesem Sinne wird Heinrich für die vorliegende Arbeit und hin zur Phänomenologischen Hermeneutik der Habitualität zum Brückenbauer, sofern er sich der religionsgeschichtlichen Tradition des „Protestes gegen ein ursprungsmythisches Denken“ verpflichtet, denn für die Vertreter dieser Protest-Tradition ...

¹⁷⁰ Vgl. Heinrichs Heidegger-Analyse: ebd., S. 22/23.

¹⁷¹ Vgl. ebd., S. 19.

„... sind »Ursprung« nicht die uraltheiligen Mächte, anschaubar in ewigen Aspekten der Natur oder einer nach Naturvorbildern begriffenen Gesellschaft, sondern »Ursprung« ist der schöpferische Prozeß der Wirklichkeit, der sich mit immer wieder neu gesetzten Zielen offenbart.

In dieser Tradition – einer gleichfalls sehr alten, die in unserer Geschichte bis in die profanen Formen der Aufklärung hinein als Element des Prophetismus gegenwärtig ist – haben Philosophen und Mythologen den Stoff des Ursprungsmythos aus seiner genealogischen Bindung an eine ursprungsmythische Geisteslage gelöst. Es ist darum kein Widerspruch, wenn auch der entmythologisierende Protest gegen eine ursprungsmythische Geisteslage in mythischen Bildern vorgetragen wird.“¹⁷²

Den „Ur-Gestalten“ der Husserlschen Phänomenologie kommt eben dieser „schöpferische Prozeß der Wirklichkeit, der sich mit immer wieder neu gesetzten Zielen offenbart“, zu. Das ist die notwendige Funktion des Mythos respektive der Utopie im Sinne der Vernunft als Dialektik von Tradition und Utopie. Eben dadurch bleibt die Vernunft contingent, geschichtlich, Situation und Personen abhängig, womit sie aus dem Verharren in der mythologischen Geisteslage als verschleiertem Verharren (der dauerhaften Überlistung) ausbricht. Das bedeutet zugleich eine neue Beurteilung der Verbindung von Mythos, Rationalität und Tradition als Zwang, zunächst wieder un-umgewertet in Heinrichs Worten dargestellt:

„Allerdings: Ob die Erforscher des Mythos bewußt auch jener Tradition verpflichtet sind oder ob die Beschäftigung mit ihrem Gegenstand sie in der Beurteilung ihres Gegenstandes zu einer romantisierenden Rückbindung an die ursprungsmythische Geisteslage verleitet – das macht dann den entscheidenden Unterschied aus. Hier erst – nicht schon im Blick auf die Realität des Mythos, die zu übersehen das Verfallensein an eine ursprungsmythische Geisteslage nur befördert – scheiden sich die Traditionen des Denkens. Sie scheiden sich in ihrem Urteil über die Verbindung zwischen Mythos, Rationalität und Zwang.“¹⁷³

Man könnte formulieren: Mythos zwingt zu Rationalität, und Rationalität wiederum zwingt zu Mythos. Will man diesen Zwang aufheben, so kann dies geschehen, indem er sich nicht als genealogisch respektive traditional verbürgter und weiterhin verbürgt werdender erweist, sondern sich als Pflicht zur veranschlagten Dialektik als schöpferi-

¹⁷² Ebd. S. 25.

¹⁷³ Ebd. S. 26.

schem Prozess begreift. Jede ursprungsmythische Geisteslage ist letztlich Ausdruck von starrer Traditionalität, eines absoluten Traditionverständnisses, auch dann, wenn vorgegeben wird, gerade das Andere der Tradition zu sein, sei dies in philosophischer oder theologischer Absicht. Um es mit Rorty zu sagen: Abschließendes Vokabular verweist immer auf einen abschließenden Vernunftbegriff und ein solcher ist mythologischursprünglich verhaftet, wesentlich nicht zu Selbstkritik befähigt und damit auch nicht zum eigenen schöpferischen Prozess, zur Freiheit als Mannigfaltigkeit in Gemeinschaft.¹⁷⁴

Im Anschluss an den Durchgang durch die Traditionsmodelle sowie die Darstellung des Wendepunktes soll nun also ein phänomenologisch-dynamisches Modell erarbeitet werden, das dem doppelten (dialektischen) Charakter von Tradition gerecht wird und damit auch aus der überlisteten und sich selbst überlistenden Vernunft herausführen kann. Ihr doppelter Charakter fordert dazu auf, sich in ein kritisches Verhältnis zur Tradition (nicht zuletzt jener der Rationalität) zu stellen, ohne zugleich über das Ziel hinaus zu schießen. Damit ist eine Lebensaufgabe beschrieben, die Husserl, ausgehend von der traditionalen Bezogenheit in der natürlichen Einstellung, mit folgenden Worten beschreibt: „Da ist zu entwickeln der Begriff der Originalität eines Menschen und Menschheitslebens, und im Gegensatz der Konventionalität (Traditionalität). Tendenz auf das wahre Menschentum, auf das wahre Sein und Leben in Einzelheit und Gemeinschaft. Tendenz auf die wahre Originalität und eine Traditionalität, die als wahre aus wahrer Originalität entsprungen und durch ihre freie Reaktivierung immer wieder gerechtfertigt werden kann. Beides muss immer verbunden sein, wahres Menschsein fordert den ewigen Kampf gegen das Versinken in das Faulbett der Konventionalität [i.e. Traditionalität] oder, was im Wesen dasselbe, Leben in der faulen Vernunft statt eines Lebens aus echter Ursprünglichkeit, immer neu und immer neu das Alte erweckend und mit dem Neuen einigend.“¹⁷⁵

Um diese Aufgabe in vollem Umfange begreifen und ausbuchstäbieren zu können, muss zunächst die Situation des Menschen in der

¹⁷⁴ Vgl. oben.

¹⁷⁵ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928*, hrsg. v. Iso Kern (= Husserliana, Bd. 14). Dort: „Beilage XXIX“, S. 225-232. Hier: S. 231.

Welt beschrieben werden, die ihm diese Aufgabe aufbürdet, d. h. sein Sein in Traditionalität als Einzelner und als Gemeinschaftswesen muss expliziert werden. Dies wird folgend ausgehend von Husserls Konzeption und unter gleichzeitiger Bezugnahme auf Dorian Cairns Überlegungen zu Tradition geschehen. Dorian Cairns hat versucht, Husserls verstreute Gedanken zu Tradition zu bündeln und daraus eine erweiterte phänomenologische Beschreibung des Phänomens zu geben.¹⁷⁶ Diese kann für die vorliegende Arbeit fruchtbar gemacht werden, auch wenn sie bei Cairns den Status von Einzelüberlegungen und Notizen nicht überschritten hat. Cairns verweist in seinen entsprechenden Textfragmenten nicht auf Husserl, aber seine Terminologie und Phänomenologie entstammt eindeutig Husserls Werk, kann sogar unmittelbar konkreten Stellen in Husserls Texten zugeordnet werden. Cairns fungiert also als kreativer Kommentator bei der hier zu unternehmenden Ausarbeitung der Husserlschen „Traditionsphänomenologie“, die hier als Hermeneutik der Habitualität als Traditionalität und damit als Lebenskunst dargestellt wird, in der das Alte (Rationalität) neu erweckt und mit dem Neuen (Utopie, Logos-Vernunft) vereinigt wird.

Insofern zudem eine Erweiterung Husserls mit Waldenfels Phänomenologie vorgenommen wird, muss der Blick vorab einem anderen Themenfeld zugewandt werden, das für die Verknüpfung von Außerordentlichkeit und Epoché (oder: der epochéalen Begegnung mit dem Außerordentlichen) entscheidend sein wird, und damit für den Diskurs aller Diskurse und die Dialektik aller Dialektik, kurz: für die Vernunft-Rationalität, für DAS Gespräch. Hierbei handelt es sich um das Themenfeld ‚Heimwelt-Fremdwelt‘ (Husserl) und ‚Eigenkultur-Fremdkultur‘ (Waldenfels), aber nicht minder um jenes der Eigen- und Fremddisziplin. In ihm findet sich – wie gleich zu zeigen ist – eine produktive Zwischensphäre als das Verbindende und Trennende in der Intersubjektivität (Husserl) sowie der Interkulturalität (Waldenfels), zudem der Interdisziplinarität. Erst wenn dieser Zwischenraum beschrieben ist, kann die oben skizzierten Situation des Menschen in Husserlschem Sinne beschrieben werden.

¹⁷⁶ Publiziert wurden mehrere Papiere aus dem Nachlass Dorian Cairns: L. Embree, F. Kersten, R. A. Zaner (Hg.), „Dorian Cairns. Reflections on Tradition“, in: *Concepts of Tradition in Phenomenology*, 2011 (= Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology, Vol. XI), S. 15-27.

2. Vollzug der epochéalen Wende: Phänomenologische Hermeneutik der Habitualität

a) Intersubjektivität, Interkulturalität und Interdisziplinarität

Waldenfels' Mahnung zur Wahrung der produktiven Zwischensphäre inter den Kulturen und inter der Subjektivität, die bereits als Zwischenordnung beschrieben wurde und hier um das Inter der Disziplinen ergänzt wird, verlangt von uns, im ethischen Sinne gute Außerordentliche zu sein, oder: außerordentlich gute Menschen. D. h. sie verlangt vom Subjekt ein Minimum an (Ur-)Vertrauen und (Ur-)Liebe. Beides mag personal-leiblich oder durch einen Gott/eine Offenbarung verbürgt sein. Das soll im Folgenden durch eine Spiegelung von Waldenfels Mahnung und Max Frischs Überlegungen zur Liebe dargestellt werden, in der sich zeigen wird, dass Waldenfels geforderter Umgang mit dem fremden Anderen und Frischs geforderter Umgang mit dem geliebten Anderen eine nahezu identische Verhaltensweise einfordern. Zunächst also Waldenfels' Mahnung:

„Nimmt man ... das Wort ‚Interkulturalität‘ ernst, so gelangt man wie im Falle von Husserls Intersubjektivität oder Merleau-Pontys Interkorporeität zu einer Zwischensphäre, deren intermedialer Charakter weder auf Eigenes zurückgeführt, noch in ein Ganzes integriert, noch universalen Gesetzen unterworfen werden kann. Was sich zwischen uns abspielt, gehört weder jedem einzelnen noch allen insgesamt. Es bildet in diesem Sinne ein Niemandsland, eine Grenzlandschaft, die zugleich verbindet und trennt. Was in dieser Weise da ist, indem es sich dem eigenen Zugriff entzieht, bezeichnen wir als Fremdheit.“ Ausgehend von diesem Befund formuliert Waldenfels weiter und gemahnt zur Wahrung der Getrenntheit: „Interkulturalität, die ihren Namen verdient, gibt es nur, wenn wir von einer Scheidung in Eigen- und Fremdkultur ausgehen, ähnlich wie Husserl der Heimwelt eine Fremdwelt entgegenstellt. Eine solche Scheidung schließt nicht aus, daß es zu Prozessen der Pluralisierung, der Universalisierung oder der Globalisierung kommt, doch diese Prozesse setzen eine Fremderfahrung voraus, die sie niemals einholen. Die fremde Kultur ist wie die eigene mehr als eine Kultur unter anderen, mehr als eine Teilkultur oder als ein Tummelfeld allgemeiner Gesetze. Wird dieser ‚Mehrwert‘ getilgt,

so begeben wir uns auf die schiefe Ebene einer einseitigen Aneignung des Fremden oder einer Nivellierung der Differenz zwischen Eigenem und Fremdem. An solchen Versuchen besteht in unserer westlichen Geschichte bis in die Gegenwart hinein kein Mangel.“¹⁷⁷

Was Waldenfels hier über das Fremde, die Interkulturalität und Intersubjektivität sowie deren jeweiligen produktiven Zwischenraum schreibt, das kommt auch (neben der Interdisziplinarität) dem Phänomen zu, das sich zunächst radikal vom Fremden zu unterscheiden scheint, namentlich der Liebe. Um diese, keinesfalls zufällige Analogie aufzeigen zu können, soll nun ein Blick in Max Frischs Tagebuch geworfen werden, der dort in einen Dialog mit christlichen Glaubenslehren geht, ehe die Funktion, der Ort und die Bestimmung von Liebe im Waldenfeldschen Zwischenraum des Fremden (d.h. der Interkulturalität und Intersubjektivität, ergänzt um die Interdisziplinarität) beschrieben werden kann. Max Frisch notierte:

„Es ist bemerkenswert, dass wir gerade von dem Menschen, den wir lieben, am mindesten aussagen können, wie er sei. Wir lieben ihn einfach. Eben darin besteht ja die Liebe, das Wunderbare an der Liebe, dass sie uns in der Schwebе des Lebendigen hält, in der Bereitschaft, einem Menschen zu folgen in allen seinen möglichen Entfaltungen. Wir wissen, dass jeder Mensch, wenn man ihn liebt, sich wie verwandelt fühlt, wie entfaltet, und dass auch dem Liebenden sich alles entfaltet, das Nächste, das lange Bekannte. Vieles sieht er wie zum ersten Male. Die Liebe befreit es aus jeglichem Bildnis. [...]“

So wie das All, wie Gottes unerschöpfliche Geräumigkeit, schrankenlos, alles Möglichen voll, aller Geheimnisse voll, unfassbar ist der Mensch, den man liebt – Nur die Liebe erträgt ihn so. [...]

Du sollst dir kein Bildnis machen, heißt es, von Gott. Es dürfte auch in diesem Sinne gelten: Gott als das Lebendige in jedem Menschen, das, was nicht erfassbar ist. Es ist eine Versündigung, die wir, so wie sie an uns begangen wird, fast ohne Unterlass wieder begehen – Ausgenommen wenn wir lieben.“¹⁷⁸

Der Mensch, das andere Individuum, so Frisch, ist so „wie Gottes unerschöpfliche Geräumigkeit, schrankenlos, alles Möglichen voll, aller Geheimnisse voll, unfassbar“. Er ist uns in diesem Sinne fremd. Er hat

¹⁷⁷ Bernhard Waldenfels, „Zwischen den Kulturen“, in: Alois Wierlacher (Hg.), *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache*, 2000 (= Bd. 26), S. 245–261. Hier: S. 246.

¹⁷⁸ Max Frisch, *Tagebuch 1947–1949*, Frankfurt am Main 1985 (= suhrkamp taschenbuch 1148, 14. Aufl), S. 27.

– dies wird uns später ausführlich beschäftigen – u.a. seine ganz eigene, subjektive, individuelle Tradition (zugleich Habituation), d. h. er hat seine ganz eigene, individuelle rationale Vernünftigkeit. Aber er hat eben zugleich auch seine ganz eigene Utopie, eine Logos-Vernunft (nicht zwangsläufig einer einer Religion zugewandte oder in der Theorie gar allgemein auf eine solche zu beziehende), er ist ganz und gar unantastbar in diesem Sinne. Von ihm, dem Anderen, dem Fremden gilt, dass wir „am mindesten aussagen können, wie er sei.“ Sich ein starres, statisches Bildnis zu machen, von seiner Rationalität oder/und seiner utopie-begabten Vernunft, dies wäre, so Frisch, „Versündigung“. Möglich ist diese Erkenntnis und das ihm korrelierende, in Levinas-schem Sinne *desinteressierte* Verhalten als ein ganz und gar freiwilliges, gar ein gewolltes, nur unter den Bedingungen der Liebe. Auch für die Liebe gilt, was Waldenfels zur Interkulturalität und -subjektivität schreibt, d. h. sie bildet eine „Zwischensphäre, deren intermedialer Charakter weder auf Eigenes zurückgeführt, noch in ein Ganzes integriert, noch universalen Gesetzen unterworfen werden kann. Was sich zwischen uns abspielt, gehört weder jedem einzelnen noch allen insgesamt. Es bildet in diesem Sinne ein Niemandsland, eine Grenzlandschaft, die zugleich verbindet und trennt.“ Es gibt keine andere Form der (folgend noch zu beschreibenden) produktiven, guten, erstrebenswerten epochéalen Begegnung mit dem Außerordentlichen (als dem Fremden) als jene mit einem Vorschuss an (Nächsten-)Liebe und Vertrauen. Bleibt dieser aus, so geschieht eben das, wovor Waldenfels aber auch Max Frisch uns warnen und in diesem Sinne auch mahnen: Nivellierung der Differenz zwischen dem Eigenen und dem Fremden, Nivellierung der Differenz zwischen uns und dem Anderen, dem Außerordentlichen Ich und dem Außerordentlichen Anderen. Anders gesprochen entspricht ein liebloses und misstrauendes Verhalten der Verhinderung des (allzu) Möglichen *in uns, im Anderen und zwischen uns und dem Anderen*. Die Begegnung muss – um erneut mit Levinas zu sprechen – eine „*desinteressierte*“ sein. Sonst geschieht nicht produktive Epoché und Begegnung mit dem Außerordentlichen, sondern es geschieht absolute, radikale Trennung oder Einverleibung und im äußersten Falle Gewalt. Und das eben zeigt die Geschichte bis in die Gegenwart zu oft, und zwar nicht nur die Westliche. Dann ist der Diskurs aller Diskurse, die Dialektik aller Dialektik aufgehoben, mindes-

tens unterbrochen. Dann, um es erneut zu sagen, sind sowohl die Vernunft/Utopie, jedes Träumen, jedes Hoffen, jedes Streben nach dem Guten, als auch jeder Gott tot. Aber eben auch jeder Mensch ist (innerlich, psychisch-metaphysisch, d.h. vernünftig-rational) tot, jede Form von ethisch bestimmter Rationalität/Tradition ist tot. All dies gilt nicht minder für das Inter der Disziplinen, also für die so expansiv betriebene Interdisziplinarität, die mehr einem spontanen Reagieren bzw. Agieren auf die Lage der Wissenschaften als einem tatsächlichen Eingehen auf diese Lage entspricht. Ein wahrliches Eingehen hingegen ist dann kein Agieren mehr, sondern ein wirkliches, fundiertes Reagieren und zugleich wirkliches kreatives Agieren – ein Gemeinsames, das sich in der Achtung der prinzipiellen Getrenntheit erweist und nur „liebt“, wenn diese Liebe erwidert wird. Anders gesprochen: Es ist weder wünschenswert der Phänomenologie Erkenntnisse der Neurowissenschaften regelrecht einzuverleiben, noch vice versa. Ebenso unwünschenswert ist es in eine Hass-Beziehung überzugehen.

Im Folgenden wird die Liebe phänomenologisch konkretisiert als das Wechselspiel von Übernahme und Enttäuschung respektive von Empathie getragener Sympathie und Antipathie vorläufig und grob bestimmt, um in der anschließenden Ausarbeitung der Hermeneutik der Lebenskunst die hier ausgesprochene Mahnung berücksichtigt zu finden.

b) Übernahme und Enttäuschung, Sympathie und Antipathie

Vorab soll Waldenfels Mahnung erweitert wiederholt werden. Sie ist, wie er ausführt, die Mahnung vor dem Nietzscheschen „Normalmenschen“ und die Erinnerung daran, dass wir nicht ohne Kultur existieren, d.h. im Sinne dieser Arbeit: nicht ohne Tradition und Utopie existieren. Dies – wie später ausgeführt wird – entspricht auch Husserls Konzeption des Menschen in der „Lebenswelt“ und zwar in doppelter Weise und damit in allumfassenden Sinne. Denn zur Lebenwelt gehören a) die historisch gewordenen Traditionen als sedimentierte Ur-Tradition, als das geschichtlich Gegebene, das was geworden ist (faktische Welt), faktisch-empirische Traditionen, b) die Utopie als (noch) nicht sedimentierte Ur-Tradition, als epochal auf letztere (Welt in Epoché)

bezogene dann konkret, faktisch werden könnende Utopien. In ihrem Spannungsfeld ereignet sich die Dynamis der Vernunft und damit auch der Ideen, die in Teil I aufgezeigt wurde. Nun aber zunächst Waldenfels Mahnung in Erweiterung:

„Es gibt keinen Ort jenseits der Kulturen, der uns einen unbefangenen und unbeschränkten Überblick gestatten würde. Als Europäer können wir der eigenen Kultur so wenig entfliehen wie dem eigenen Leib und der eigenen Sprache. Damit ist jedem Kulturalismus, der die eigene und die fremde Kultur schlichtweg als eine unter anderen betrachten würde, ein Riegel vorgeschoben. Ein solcher Kulturalismus würde lediglich auf der geographisch-räumlichen Ebene wiederholen, was der Historismus des 19. Jahrhunderts auf der historisch-zeitlichen Ebene durchexerziert hat. Die Musealkultur, die Nietzsche in seinen *Unzeitgemäßen Betrachtungen* angeprangert hat, würde sich lediglich vom Heimischen ins Exotische verlagern. Die Mängel einer bloßen Multikulturalität werden nur scheinbar überwunden, wenn man versucht, die Grenzen der jeweiligen Kultur zu überwinden, sei es, daß man die Einzelkulturen als Teile einer Gesamtkultur begreift, sei es, daß man sie transkulturellen Maßstäben unterwirft. Die „Vereinten Nationen“ sind eine Institution die recht und schlecht ihre Dienste verrichtet. Darauf zu warten, daß sie sich in „Vereinte Kulturen“ verwandeln, würde besagen, daß man einem interkulturellen Esperanto nachjagt, das als Sprachutopie längst ausgedient hat. Für das Verhältnis von Weltmarkt und Weltkultur gilt ähnliches. Würden wir mit Ideen handeln wie mit Aktien, so würden sie kommunikativ abgeschliffen; alles Anstachelnde und Aufrührerische ginge verloren. Nietzsches „Normalmensch“ würde in den Normalideen einer Normalkultur seine zweifelhafte Heimstatt finden.“¹⁷⁹

Nicht nur einerseits dem Kulturalismus und auch dem Traditionalismus, sondern, andererseits, auch dem reinen, puren Idealismus ist damit der Riegel vorgeschoben. Womit man hingegen rechnen muss, womit man v.a. auch umgehen können und umzugehen lernen muss (ein Lernen-Sollen mit Kant gesprochen), das sind eben jene phänomenologisch begriffene Phänomene in der Zwischensphäre: Enttäuschung und Übernahme. Was es hingegen zu verhindern gilt: Enttäuschung und Übernahme.

¹⁷⁹ Waldenfels, *Zwischen den Kulturen*, S. 245.

schung und Übernahme radikal und endgültig sein zu lassen. Das führte zu Gewalt oder unhaltbaren Spannungen zwischen den Nationen (radikale Ablehnung). Und es führte eben (im Sinne einer radikalen Übernahme) zu jener nicht wünschenswerten Musealkultur des Exotischen. Letztere basiert nicht weniger auf Gewalt, wenn auch auf einer psychologischen, weniger physiologischen Ebene wie sie uns im Falle der Spannungen zwischen den Nationen begegnen kann. Eine solche Musealkultur des Exotischen entspräche dem Diktum: Du musst mich lieben, weil ich es will! Oder auch: Lieb mich, sonst liebe ich Dich!, beides keine geringen Drohungen und Gefährdungspotenziale für das und den Anderen, bei denen die Liebe zur Einverleibung führt und insofern entweder die radikale Aufgabe von Eigenliebe oder die radikale Vereinnahmung durch Fremdliebe bedeutet. Anders gesprochen: Kulturen und Menschen, Traditionen und Individuen werden dabei vergewaltigt, kannibalisiert. Es gilt also – phänomenologisch gesprochen – das rechte Maß von Sympathie und Antipathie zu halten, und auch diese niemals radikal sein zu lassen. Das wäre dann tatsächlich *jenseits von Gut und Böse*, und es gilt im ethischen Sinne, ein solches zumindest anzustreben, rational-vernünftig.

Es gibt sie eben nicht, die eine Sprache, über die auch Waldenfels reflektierte. Sie anzustreben wäre in Max Frischs Sinne „Versündigung“, und zwar auf die Logos-Vernunft und damit Utopie bezogene „Versündigung“. Dass sie auf der Ebene der Rationalität verfolgt wird, hat ihre Schatten längst voraus geworfen. *Soll der Roboter eine Normsprache sprechen oder soll er alle Sprachen dieser Welt beherrschen?* Er wird – aufgrund dessen, was folgend noch ausgeführt wird – niemals alle Sprachen sprechen können. Ihm bleibt letztlich nur die Normsprache, weil er *radikal tot ist*. Er kann nicht alle Sprachen sprechen (diese überhaupt nur aufzufinden und dann zu programmieren wäre alleine schon ausgeschlossen). Seine Habitualität ist eine rein künstliche, eine elektronisch programmierte. Die menschliche hingegen, ihrer Funktionsweise und ihre Genese, begriffen (Husserl folgend) als individuelle, subjektive Tradition, basiert auf Liebe und Vertrauen. Und zwar auf allen ihren (phänomenologischen) Abschattungen: Mutter-/Elternliebe (erste subjektive Tradition), Freundschaftsliebe und Liebesbeziehungslove (intersubjektive Tradition), Nächstenliebe (soziale Tradition). All diese Abschattungen haben ihre eigenen Sprachen; auch das macht es

unmöglich, diese jemals in ihrer Gesamtheit, wenn überhaupt aufzufinden. Dabei ist die für das kulturelle Zusammenleben aber auch für das individuelle äußerst wichtige Form der Liebe, die all die Abschattierungen miteinander verbindet: die Eigenliebe. Sie und die Fremdliebe werden uns im Folgenden besonders beschäftigen. Selbiges gilt für das Vertrauen als Selbst- und Fremdvertrauen. Daran anschließend gilt es dann, in Sigmund Freuds *Unbehagen in der Kultur* „aufzuräumen“.¹⁸⁰ Vorab sei schon gesagt: Für das Individuum ist nicht entscheidend, welche dieser Abschattierungen es in seinem Leben kennt; Liebesbeziehungsliebe in etwa, kann durch ausreichende Freundschafts- und Familienliebe kompensiert werden, nie vollständig, aber existenziell hinreichend. Vice versa. Dasselbe gilt für das Vertrauen. Wollen wir diese Liebes- und Vertrauensabschattierungen zudem spiegeln, d.h. auf einen Gottesbegriff beziehen, so müsste er das ideale Ganze, das Ding an sich der Liebe und des Vertrauens ausmachen. Bezogen auf katholisch christliche Lehren (als Beispiel lediglich hier angeführt) hieße dies, dass die Vater-Sohn-Beziehung der Familienliebe entspräche, das Konzept des Heiligen Geistes würde hingegen keinesfalls in den Bereich der Eigenliebe fallen, sondern in jenen der Freundschaftsliebe, d.h. der intersubjektiven Liebe und geteilten individuellen Liebe. Er wäre als Epoché damit die (theoretische) Basis für die subjektive und die soziale Liebe, d.h. Eigen- und Fremdliebe im Gespräch. Der Heilige Geist hätte gerade nicht eine ausschließende (kannibalisierende, narzisstische und egoistische) Gnaden-Funktion, sondern eine integrierende Freiheits- und Liebesfunktion.

Nun aber zur spezifisch menschlichen (vernünftig-rationalen) Habituation, die folgend im Konnex von Übernahme-Enttäuschung sowie Empathie-Antipathie betrachtet wird. Sie bildet – praktisch lebensweltlich – die Grundlage von allem Faktischen und Ideellen. Dies obwohl sie – wie gezeigt wird – nicht an erster Stelle steht, sondern auf den Primat der Intersubjektivität verweist, d.h. auch: auf den Primat der Praktischen Vernunft und des Vertrauens. Diese Praktische Vernunft bildet das Feld der hier veranschlagten Lebenskunst, die als phä-

¹⁸⁰ Da die vorliegende Arbeit keine über die Liebe ist, wird die erotische Liebe an dieser Stelle ausgespart. Auch wenn sie uns bei Freud und im *Unbehagen in der Kultur* zumindest am Rande begegnen wird. Das große Thema 'Liebe' ist hier nicht zu bearbeiten.

nomenologisch gefasste Hermeneutik beschrieben werden kann und folgend auch beschrieben wird.

c) Der Homo habitus: vom Lebensspiel zur Lebenskunst

Wie eingangs bereits erwähnt, wird Dorian Cairns für das Folgende als kreativer Begleiter und Leiter herangezogen. Eine Stichwortsuche „Tradition“ im Katalog der Husserliana hätte den drei Herausgebern der Notizen Cairns’ zu Tradition sofort klargemacht, dass dessen „undoubtedly phenomenological [texts]“ zwar in der Tat „no explicit reference to method or methodology“ geben. Hingegen kann aber keinesfalls, wie die Herausgeber dies tun, von „little technical terminology“ gesprochen werden, sofern ein Blick in die Husserliana zeigt, dass Cairns Husserls Terminologie und Konzeption gewissermaßen paraphrasiert und zu allergrößten Teilen übernimmt.¹⁸¹ Die technischen Termini sind damit deckungsgleich, nur dass Husserl eben keine eigenständige Phänomenologie der Tradition geliefert hat, sondern sie in seinen Studien zur Intersubjektivität eingebettet ist. Cairns hat offenbar versucht, daraus ein Traditionsmodell in Husserlschem Sinne oder doch zumindest Husserl ganz nahe folgend zu artikulieren. Er hat in diesem Sinne auch produktiv erweitert und ergänzt, Verbindungen geknüpft, die ihre Grundlage aber allesamt in der Husserlschen Konzeption von Intersubjektivität finden. Will man Cairns verstehen, muss man Husserls Konzeption verstehen. Deshalb aber funktioniert auch der umgekehrte Weg, bei dem Cairns als Moderator und kreativer Anleiter und Erweiterer zwischen Leser und Husserls Text fungieren kann. Cairns eröffnet in diesem Sinne Perspektiven. Wie auch bei der Analyse der Traditionsmodelle im *Horror Vacui*, wird wieder nach den vier Aspekten gefragt: Vermittlungsstruktur, Inhalt/Tradita, Vermögen der Tradition und Vermögen des Subjekts. Letzteres vollzieht die Wende vom Bour-

¹⁸¹ Schade, dass Embree, L., Kersten, F., Zaner, R. A. als Herausgeber der Notizen in den *Studia Phaenomenologica* dies alles versäumt haben: Embree, L., Kersten, F., Zaner, R. A. (Hg.) „Dorian Cairns. Reflections on Tradition.“, in: *Concepts of Tradition in Phenomenology*, 2011 (= *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*, Vol. XI), S. 15–27. Hier S. 16.

dieuschen Lebensspiel, Lebenstil und Kapital zu Lebenskunst, Tradition und Vertrauen.

Vermittlungsstruktur und Tradita: Drei Arten von Tradition

Vorweg sollen nun die drei im Folgenden dann ausführlich zu erörternden Habitualitäten, namentlich die aa) Subjektive Tradition, bb) Intersubjektive Tradition, cc) Soziale Tradition skizziert werden; sie bilden in ihrer Gesamtheit die Vermittlungsstruktur des phänomenologisch-dynamischen Modells. Zudem werden ihre konkreten Inhalte, also die Tradita vorgestellt. In diesen beiden Momenten sind bereits zum einen das Vermögen der Tradition und zum anderen das Vermögen des Subjekts implizit, werden aber erst in den Einzelbetrachtungen der Traditionarten expliziert.

Einen guten Ausgangspunkt zur ersten Bestimmung der Vermittlungsstruktur des Modells sowie der zugehörigen Tradita bilden Cairns entsprechende Ausführungen. Er soll nun also zu Wort kommen: „*Tradition in general may be divided into two kinds, corresponding to two sources of tradition: individual (or subjective) and social (or better intersubjective).*“¹⁸² Im Gang der Überlegung fügt er diesen beiden Arten von Tradition, also 1. subjektive und 2. soziale Tradition und ihren Ursprüngen oder Quellen eine dritte hinzu, namentlich die „*Presocial intersubjective tradition*“, bestimmt als der Ausgangspunkt für jede intersubjektive Tradition, namentlich als das menschliche Vermögen, einen anderen ungeachtet jeder sozialen Verbindung als „*one who believes thus and so, values thus and so, acts thus and so*“ wahrzunehmen.¹⁸³ Was sich davon ausgehend (Husserl spricht von der ersten Stiftung des habituellen Ich) als Übernahme oder Ablehnung der entsprechenden Überzeugungen und Verhaltensweisen anderer ereignet, wird im Folgenden der 3. intersubjektiven Tradition zugeordnet, wobei wir bereits beim Vermögen des Subjekts angelangt sind.

Ein Blick in Husserl nun zeigt, dass diese, zunächst zwei Arten von Tradition (subjektive und soziale) seinen Ausführungen entsprechen und weisen zugleich das darin enthaltende Fundament der Utopie als

¹⁸² Cairns, *Reflections on Tradition*, S. 16.

¹⁸³ Ebd., S. 20.

sine qua non auf. Die folgende Passage ist die Vorrede zu jenem Auszug, den wir bereits weiter oben im Bezug auf die anzustrebende „Echtheit“ oder Authentizität analysiert hatten. Zunächst also zur Konzeption der subjektiven Tradition; Husserl reflektiert über „[d]as Leben in Vorurteilen, das Leben in Tradition“:¹⁸⁴ „In einem weitesten Sinne gehört zu jedem Ichleben dies, Leben in Tradition zu sein. Jede Position, jeder positionale Akt schafft eine »Tradition«, schafft im Einzel-Ich eine habituelle Fortgeltung, eine bleibende »Überzeugung«.“ Die so generierte Tradition wird Husserl später explizit die individuelle Tradition nennen. Cairns schreibt analog hierzu über den Inhalt dieser subjektiven/individuellen Tradition, dass sie „all mental attitudes established independently of others; those mental habits of believing, valuing, and acting that have derived from one's own past living“ beinhalte.¹⁸⁵

Mit Husserl nun löst sich diese veranschlagte Unabhängigkeit jedoch zunächst auf, sofern nämlich das Einzel-Ich und seine Personalität in die Gemeinschaft verflochten ist, als die „Konstitution einer Gemeinschaftshabitualität, der Tradition, die immer schon besteht mit dem Momente der Stiftung der Gemeinschaft, da sie selbst nur ist durch Stiftung einer intersubjektiven Habitualität oder Tradition.“¹⁸⁶ Hier also überschneiden sich mit Husserl die *intersubjektive* und *subjektive Tradition*. Als *soziale Tradition* wird erstere in der vorliegenden Arbeit erst dann – im Unterschied zu Cairns – begriffen, wenn sich die ihr zukommenden Habitualitäten in Institutionen und damit auch gesetzlichen Regelungen und Normierungen niederschlagen, d.h. wenn sie von juristischen Personen eingefordert und ihre Verfehlung ausdrücklich sanktioniert werden. Die soziale Tradition wird insofern wesentlich als politische begriffen, die einer jeden Gemeinschaft mit Satzungen, Regelungen, Statuten etc. zukommt; das entspricht der bewussten Zugehörigkeit zu einer explizit definierten Gemeinschaft, deren Mitglieder sich auch entsprechend ausweisen können (in etwa in Form einer Nationalität, einer Religion, einer Vereinstätigkeit, eines Wirtschaftssystems, eines Bildungssystems usw.)

¹⁸⁴ Husserl, *Beilage XXIX*, S. 230. Vollständiges Zitat vgl. oben.

¹⁸⁵ Cairns, *Reflections on Tradition*, S. 17.

¹⁸⁶ Husserl, *Beilage XXIX*, S. 230.

Den Inhalt der intersubjektiven Tradition können wir vorläufig mit dem wiedergeben, was Cairns als Inhalt der sozialen Tradition zuordnet (das muss an dieser Stelle nicht verwirren, denn Cairns wird sein Modell der sozialen Tradition später selbst aufbrechen). Dem Inhalt der intersubjektiven Tradition entsprechen nach Cairns dann im weitesten Sinne „all the doxic, axiomatic, and volitional attitudes that one individual takes over from ... others.“¹⁸⁷ Also alle urteilenden Einstellungen (Doxa), alle nicht begründeten oder deduktiv abgeleiteten Grundüberzeugungen (Axiome) sowie alle rein willentlichen Einstellungen (Volition), die ein Subjekt von anderen Subjekten übernimmt. Der Inhalt der sozialen Tradition im hier etablierten Sinne entspricht diesem Inhalt, aber die Übernahme von anderen findet dann eben nicht freiwillig sondern gezwungenermaßen statt und ihre Verfehlung wird geahndet. Dass die Übergänge von der einen zur anderen Tradition in der konkreten Lebenswelt fließende sind, liegt auf der Hand und wird in den folgenden Einzelbetrachtungen der Traditionarten auch thematisch; in der phänomenologischen Einstellung jedoch müssen und können sie getrennt betrachtet werden.

Diese grobe Einführung ist nun noch um die Funktion der Tradition als Utopie-Fundament, das jeder Tradition innewohnt, zu ergänzen. Entscheidend hierbei ist Husserls Terminus der „Stiftung“, den er oben auch schon in Bezug auf die intersubjektive Tradition verwendet hatte. Wir folgen Husserl an jener Stelle nun weiter, die zugleich auch den Übergang zu seiner Auseinandersetzung mit der „Echtheit“ und damit der Urtradition und der hier veranschlagten Urutopie darstellt:

„Das Parallele [zur Gemeinschaftshabitualität/intersubjektiven Tradition] natürlich für das Einzel-Ich, es ist nur in fortgesetzter Stiftung von Habitualität (seine individuelle Tradition) und <hat> also auch seinen wesensmässigen Anfang (schöpferischer Ansatzpunkt) in einer ersten Stiftung, durch die es sich selbst als habituelles Ich stiftet.“¹⁸⁸

Cairns spricht in diesem Kontext von der „Priority of individual tradition“, die er dem Umstand zuschreibt, dass die Grundlage dafür, andere als „psychophysical individuals in [the] world“ mit wie auch immer gearteten habituellen Einstellungen aufzufassen, jene ist, sich selbst als

¹⁸⁷ Cairns, *Reflections on Tradition*, S. 17.

¹⁸⁸ Husserl, *Beilage XXIX*, S. 230.

in einer „natural material world“ lebendes „natural psychophysical individual“ zu begreifen.¹⁸⁹ Diesen so umschriebenen schöpferischen Ansatzpunkt, den Husserl als erste Stiftung des Einzel-Ich hin zum habituellen Ich beschreibt, gilt es später (unter aa) Subjektive Tradition) genau ins Auge zu fassen. Vorwegnehmend sei gesagt, dass ein solcher nur unter der Voraussetzung von Liebe und Vertrauen sich ereignen kann. Um Husserls Gedanken noch weiter auszuführen und damit zu Urtradition und -utopie zu gelangen, folgen wir seinen Ausführungen weiter: Mit Husserl ist, über diese Ur-Stiftung hinaus, „[j]ede neue Position stiftend“. Dabei nun gilt es jedoch genauestens zwischen zwei Arten solcherlei Stiftung im Hinblick auf die „Apperzeption“ zu unterscheiden: a) die Stiftung als „die Neuheit des positionalen Aktes, die eine neuartige Apperzeption mitstiftet“, b) die Stiftung als „die Neuheit des Aktes, die nur eine neue Besonderung in Geltung setzt von traditionalem apperzeptiven Typus“¹⁹⁰ An dieser Stelle scheidet sich jetzt die a) Originalität eines Menschen von seiner b) Konventionalität oder Traditionalität, womit Husserl dann seinen epochéalen Rückgriff auf die Urtradition einleitet, der oben bereits zugleich als Griff auf Urutopie dargestellt wurde.

Folgend nun also in aller gebotenen Ausführlichkeit die nähere Bestimmung der drei Habitualitäten als vollzogene Traditionsarten, ihrer Inhalte sowie ihrer Verknüpfungen und produktiven wie destruktiven Überschneidung in der konkret lebensweltlichen Praxis als Lebenskunst. Dabei wird sich zeigen, dass mit dem Modell weder eine Welt noch eine Menschssicherung zu erreichen ist, vielmehr beides gerade abgelehnt wird, sofern nämlich eine neue Komponente ins Bourdiesche Spiel kommt: *Die Variable Vertrauen*. Sie bezeichnet die epochéale Wende, als eine Wende vom Bourdieschen Kapital zum Vertrauen. Oder auch: zum Vertrauen als das jedem Bourdieschem Kapital zugrunde liegende, apriorische und zugleich regulierende Kapital.

Die Lebenskunst wird dann anschließend als Dialektik von Vermögen des Subjekts und Vermögen der Tradition(en) als die Dialektik von Tradition/Rationalität und Utopie/Vernunft beschrieben. Sofern die intersubjektive und die soziale Tradition zunächst auf den Vermö-

¹⁸⁹ Cairns, *Reflections on Tradition*, S. 17.

¹⁹⁰ Husserl, *Beilage XXIX*, S. 230/231.

gen der Individuen sowie den Vermögen ihrer individuellen Tradition basieren, nimmt deren Beschreibung den größten Raum ein. Dass in der Praxis dort, auf der Ebene des Individuums, bereits soziale und intersubjektive Tradition – und zwar urstiftend! – hineinspielen, spielt dabei zunächst keine Rolle, sondern ermöglicht dann eben den notwendigen Übergang zur Betrachtung dieser beiden Traditionarten. *No man is an island.*

aa) Subjektive Tradition

Sofern die Vermittlungsstruktur des Modells in der Kombination der drei Traditionarten besteht, werden hier nun lediglich Inhalt/Tradition, das Vermögen der Tradition sowie das Vermögen des Subjekts in Bezug auf die Subjektive Tradition vorgestellt.

(1) Inhalt/Tradita

Auch hier bieten Cairns Notizen sich als Ausgangspunkt an. Skizzenhaft wurde der Inhalt bereits bestimmt als die Summe aller mentalen Einstellungen der Überzeugung, des Wertens und des Handelns, die ein Individuum unabhängig von anderen auf der Grundlage seines eigenen vergangenen Lebens etabliert hat. Diese mentalen Einstellungen wurden sodann in drei Arten unterteilt: Doxa, Axiome und auf Volition basierendes Verhalten. Cairns führt weiter aus, was diese drei Typen von Einstellungen jeweils umfassen: „doxic attitudes are attitudes of positive simple believing, of doubtfull believing, and of disbelieving. [...] axiomatic attitudes include attitudes of liking and disliking, loving and hating, approving and disapproving, hoping and regretting – with simple certainty and modalities of certainty corresponding to those of doxa. [...] volitional attitudes include some that manifest themselves in types of psychophysical action (actualized in order to actualize some more inclusive states of affairs): changes in bodily attitudes and position, gesture, speech etc.“¹⁹¹ Darüber hinaus wurden diese Einstellungen mit Husserl bereits als Ergebnisse der Stiftung positionaler Akte bestimmt, deren Bedingung zur Möglichkeit in der aller ersten Stiftung

¹⁹¹ Cairns, *Reflections on Tradition*, S. 17.

des Ich-Lebens hin zum habituellen Ich als dem schöpferischen Ausgangspunkt (auch: Ur-Stiftung) jeder weiteren Stiftung beschrieben wurde.

Was hier zunächst relevant ist, ist die Frage danach wie das Individuum zu diesen Doxa, Axiomen und der Voliation gelangt und wie dies mit der Urstiftung zusammenhängt. Denn die schlichte Aussage Cairns, dass sie seinem vergangenen Leben entstammen, kann hier keinesfalls als hinreichender Grund für ihre Existenz genommen werden. Insofern muss nach dem Vermögen des Subjekts, das ihm in diesem TraditionsmodeLL zukommt, gefragt werden. Um jedoch diese Frage beantworten zu können, ist von dem auszugehen, was die Tradition mit dem so bestimmten Inhalt für das Subjekt leistet, sprich es muss vorab nach dem Vermögen der Tradition gefragt werden. Erst wenn dieses offengelegt ist, kann auch begriffen werden warum, wozu und in welcher Weise sich das Subjekt diesem Vermögen gegenüber verhält.

(2) *Vermögen der Tradition: Habitualitäts- und Erfahrungshorizont*

Cairns erarbeitet zunächst den phänomenologischen Begriff der Erfahrung, sofern er die individuelle Erfahrung als die Quelle der Doxa, Axiomen und Voliation angegeben hatte: Erfahrung wird also bestimmt als „consciousness of something as itself present either perceptually or in a memorial modification of perceiving.“¹⁹² Zu jeder Habitualität im phänomenologischen Sinne gehört jedoch ein Bereich, der die Erfahrung übersteigt. Dieser soll hier als *Habitualitätshorizont* bezeichnet werden. Er führt dazu, dass die Doxa, Axiome und Voliation den Bereich des Apperzeptierten übersteigen. Um Cairns Formulierung aufzugreifen: „One believes in, values and disvalues, more than one has perceived; one's actions fulfill a habitual pattern even though experience does not reveal that such action is followed by the desired state of affairs.“¹⁹³ Was diesen Habitualitätshorizont ausmacht, das sind also die weit ausgespannten *habituellen Leitmuster (patterns)*, die sich zwar aus der Erfahrung schöpfen ihren Bereich aber übersteigen und somit den Ausgriff auf Zukünftiges (als Erträumtes, Erhofftes, Er-

¹⁹² Ebd., 17.

¹⁹³ Ebd., S. 18.

wartetes) ermöglichen. Hier ist bereits ersichtlich, dass die Tradition das Fundament zur Utopie ausbildet. Bei diesem Horizont bleibt es aber nicht: auch die phänomenologisch begriffene Erfahrung selbst hat bereits ihre *Erfahrungshorizonte*. Wieder mit Cairns gesprochen wird hier der Bereich der Husserlschen Abschattungen, sowie der Intentionalität bestehend aus Protention und Retention beschritten: „sensuous perceiving is always a believing in more than is presented: the merely seen thing is believed in as having its unseen sides and interior, its texture, weight, taste, smell, and physical properties (which would manifest themselves under circumstances of familiar types) ---- properties such as inflammability, elasticity, and luminosity.“¹⁹⁴ Die Generation dieses Erfahrungshorizonts ist also bezogen auf das *Vertrauen in die eigenen Erfahrungen* und damit die *individuelle Tradition*. Wird es enttäuscht, in etwa indem sich eine Tasse beim Abräumen schwerer als angenommen erweist, muss Vertrauen erst wieder hergestellt werden. Das heißt, dass dann vom Individuum echte Habitualität und echtes Handeln verlangt sind, das Husserl als das Handeln der Vernunft bestimmt hatte. Dieser Prozess der Generation eines neuen Vertrauens entspricht der Stiftung eines neuen positionalen Akts, wobei dieser a) originell oder b) traditionell bezogen sein kann. Dazu ausführlich im nächste Abschnitt, bei der Betrachtung des Vermögens des Subjekts.

Abschließend können wir das Vermögen der individuellen Tradition zusammenfassen als die Bereitstellung von Leitmustern zur möglichen *Homogenität des Ich-Selbst als habituelles Ich* und zwar mit der Möglichkeit zum kreativen a) utopisch ausgreifenden und b) auf der Erfahrung basierenden Blick auf zukünftig zu Apperzeptierendes. D.h. sie verbürgt die *Homogenität des Ich-Selbst in der Dauer*. Der ihr zukommende Prozess, und damit auch die fortwährende Stiftung von individueller Tradition, entspricht der Habitualität eines Menschen als die Grundlage seines traditionalen Seins, die folgend als *Lebenskunst* ausbuchstabiert wird. Das Produkt dieser Habitualität hingegen ist bestimmt als der Habitus eines Menschen, d.h. die Summe seiner Doxa, Axiome und Voliation sowie den darin eingeschlossenen *Horizonten der Habitualität und der Erfahrung* zu einem bestimmten Zeitpunkt X.

¹⁹⁴ Ebd., S. 18.

Nach Bourdieu ist der Habitus bestimmt als: *Lebensstil*. Wie flexibel und wandelbar dieser Habitus als Lebensstil ist, hängt zum einen von der Lebenskunst des Individuums ab; zum anderen davon, wie sich die Bedingung der Möglichkeit der Lebenskunst als Urstiftung des habituellen Ich ereignet. Beides muss nun folgend in den Blick genommen werden, wobei zunächst von Bourdieus Habitus-Begriff ausgegangen wird.

(3) *Vermögen des Subjekts: Vom Kapital des Lebensspiels zum Vertrauen der Lebenskunst*

Um also die Lebenskunst als das Vermögen des Subjekts in den Blick zu bekommen, wird zunächst vom gedoppelten Habitus-Begriff Bourdieus ausgegangen, sofern mit ihm die situative und zeitgebundene habituelle Lage X eines Individuums zum Zeitpunkt X beschrieben werden kann, von der ausgehend die Habitualität als Prozess und eben jene Lebenskunst dann den 1. prinzipiell möglichen und 2. zuweilen auch notwendigen Wandel dieses Habitus als einen a) originellen oder b) traditionsgebundenen Wandel beschreiben kann. Die Momente, die diese Habitualität beschreiben, ermöglichen dann, Aussagen über das Wie und Was der Urstiftung des habituellen Ich, d.h. Aussagen über jene apriorischen Vermögen zu machen, die dem Subjekt eigen sein müssen, um eine solche Urstiftung als Ausgangspunkt der Habitualität leisten zu können.

Bourdies doppelter Habitus-Begriff ist bestimmt als das „strukturierte[s] Produkt (opus operatum) derselben strukturierenden Struktur (modus operandi), von dieser hervorgebracht durch Rückübersetzungen entsprechend der spezifischen Logik eines Feldes“.¹⁹⁵ Der Habitus als opus operatum wird damit als „Lebensstil“ begriffen und ist als solcher auf die strukturierende Leistung des Habitus als modus operandi angewiesen, stellt dessen Produkt dar. Deshalb kommt ihm auch eine Doppelfunktion zu, sofern er nämlich in einem „Erzeugungsprinzip objektiv klassifizierbarer Formen von Praxis“ ist, als modus operandi; zugleich aber auch „Klassifikationssystem (principium

¹⁹⁵ Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilkraft*, übers. v. Schwibs, B. und Russer, A., Frankfurt am Main 2013 (= 23. Aufl.). Hier S. 281.

divisionis) dieser Formen“ als modus operatum.¹⁹⁶ Damit ist er, ganz analog zum phänomenologisch begriffenen Vermögen der individuellen Tradition, als zeitlichen Rück- und Vorgriff ermöglichtes Leitmuster der Habitualität beschrieben. Bourdieu fast dies Vermögen des Habitus freilich in anderen Begriffen, bietet zugleich aber einen idealen Übergang zum ihn bedingenden (als modus operatum) und voraussetzenden (als modus operandi) Vermögen des Subjekts, das Bourdieu als Lernprozess begreift. Zunächst bleibt dieser Lernprozess ganz dem Habitus als Lebensstil respektive der individuellen Tradition als Leitmuster verpflichtet, bringt damit im phänomenologischen Sinne maximal traditionelle Modifikationen und eben keine originellen solchen hervor: „Mit dem Habitus als inkorporierter Notwendigkeit, verwandelt in eine allgemeine und transponierbare, sinnvolle Praxis und sinnstiftende Wahrnehmung hervorbringende Disposition, erfährt die den jeweiligen Lernsituationen imanente Notwendigkeit über die Grenzen des direkt Gelernten hinaus systematische Anwendung“.¹⁹⁷ Phänomenologisch entspricht die vom modus operatum hervorgebrachte Disposition der individuellen Tradition, die gleichfalls, vom Begriff der Erfahrung (analog: das Gelernte) ausgehend, sinnvolle Praxis und sinnstiftende Wahrnehmung hervorbringt. Als solche gewährleisten Habitus in Bourdieuschem Sinne und individuelle Tradition im phänomenologischen Sinne die Homogenität des habituellen Ich-Selbst über die Zeit, d.h. in der Dauer. Diese Gewährleistung bezeichnet Bourdieu als die „systematische Anwendung“ der Habitus-Disposition: „Der Habitus bewirkt, daß die Gesamtheit der Praxisformen eines Akteurs (oder einer Gruppe von aus ähnlichen Soziallagen hervorgegangenen Akteuren) als Produkt der Anwendung identischer (oder wechselseitig austauschbarer) Schemata zugleich systematischen Charakter tragen und systematisch unterscheidbar sind von den konstitutiven Praxisformen eines anderen Lebensstils.“¹⁹⁸ Das entspricht dem Erkennen des Ich-Selbst als so und so habituell konditioniertes und situierte habituelles Ich-Selbst einerseits; ermöglicht jedoch zugleich das Erkennen des Anderen-Ich als anders oder ähnlich habituell konditioniertes und situiertes habituelles Ich. Bourdieu spricht von der „ur-

¹⁹⁶ Ebd., S. 277.

¹⁹⁷ Ebd., S. 278.

¹⁹⁸ Ebd., S. 278.

sprünglichen synthetischen Einheit des Habitus, dem einheitsstiftenden Erzeugungsprinzip aller Formen von Praxis ..., die dem Lebenstil zugrunde liegt“.¹⁹⁹ Die Möglichkeit zum Wandel des habituellen Ich bzw. des so beschriebenen Lebensstils in der Praxis begreift Bourdieu nicht als Lebenskunst, sondern ausgehend von einer „Dialektik von sozialer Lage und Habitus“ als „Spiel“. Ein Spiel, das als „Spiel der Kultur und Bildung“ Bourdieus gesamte, der Praxis verpflichtete Soziologie als zeitgenössisch mehrfach vermittelnde auf den Punkt bringt – „ihm entrinnt keiner!“, auch nicht der Soziologe selbst.²⁰⁰

Abschließend soll also dieses „Spiel“ bzw. das Vermögen des Subjekts zur Teilnahme daran betrachtet werden, das als solches den Übergang zur *Kunst* (als das phänomenologisch begriffene Vermögen des Subjekts zur Wandelbarkeit des habituellen Ich und damit auch der individuellen Tradition) bildet. Auch hier sind die Parallelen und Gemeinsamkeiten von Habitus-Soziologie (Lebenstil und Kultur-Bildungs-Spiel) und phänomenologischer Hermeneutik der Habitualität (Individuelle Tradition und Lebenskunst) größer als ihre Differenzen, auch wenn die Phänomenologie nicht von *Klassen* und *Kapital* sondern von *Traditionen* und ihren Tradita Doxa, Axiome und auf Voliation basiertes Verhalten sowie von dem sie bedingenden *Vertrauen* spricht. Dieses Vertrauen jedoch, kann man, angelehnt an Bourdieus Kapital-Begriff, auch beschreiben als: *ökonomisches, soziales, symbolisches, körperliches, geerbtes oder einverleibtes kulturelles und objektiviertes (vergegenständlichtes) kulturelles Vertrauen*. Dieser Übergang vom Kapital zum Vertrauen ist genau das, was die epochéale Wende in Theorie und Praxis ausmacht, und damit die *Negative praktische Metaphysik* mit der immanenten phänomenologischen Hermeneutik der Lebenskunst sowie letztere selbst zeitgenössisch einfordert und verlangt. So wird die *Bourdiesche Dialektik von sozialer Lage und Habitus* epochéal und zugleich praktisch überführt in die *phänomenologisch-metaphysische Dialektik von Vertrauen (Logos-Vernunft bzw. Utopie/Glauben und Hoffen) und Tradition (Rationalität/Wissen und Vorhersagen)*. Was Bourdieu unter „*Geschmack*“ subsumiert, wird in diesem Wandel den Blick auf die *Tradita (als Doxa, Axiome und Voliation)*

199 Ebd., S. 282/283.

200 Ebd., S. 32.

freilegen, die das Apriori jedes Geschmacks in Bourdieuschem Sinne bilden.

Was nun also in Analogie zu Bourdieus Lebensspiel als Lebenskunst beschrieben werden muss, ist a) die Dialektik von Vertrauen (Vernunft, Utopie) und Tradition innerhalb der *Habituation (modus operandi)* der *individuellen Tradition (modus operatum)*; b) der Einfluss den diese auf die Tradita nimmt. *Das Kapital, die Variable Vertrauen*, erweist sich damit zunächst als *Erzeugungsstruktur und zugleich Produkt der Homogenität der Tradita* und zwar mit Blick auf Vergangenes wie Zukünftiges; seine Basis wurde oben bereits mit den beiden Komponenten *Erfahrungshorizont und Habitualitätshorizont* beschrieben. Mit anderen Worten: Das Individuum vertraut seinen eigenen Erfahrungen und den daraus gewonnenen Doxa, Axiome und auf Voliation basierten Verhalten (als seinem Kapital); es vertraut damit zugleich Sich selbst als habituelles-Ich, noch prägnanter: es hat Selbstvertrauen. Husserl begreift es als Produkt der Selbsvergemeinschaftung, d.h. als die Gemeinschaft mit sich selbst; analog dazu die Vergemeinschaftung auf der intersubjektiven und sozialen Ebene als die Gemeinschaft mit anderen. Die Fähigkeit, dieses Selbstvertrauen als Existenzbedingung aufrechtzuerhalten, entspricht der Lebenskunst. Zu fragen ist nun also nach den Faktoren, die dieses Selbstvertrauen stärken, und nach jenen, die es schwächen.

Selbstvertrauen: Übernahme und Enttäuschung, konventionelle und originelle Neustiftung

Die vorliegende Arbeit ist sich ihrer Diskrepanz zu (zeitgenössischer) analytischer Philosophie bewusst: der neuzeitliche Rationalismus, der eine seiner Wurzeln in René Descartes Denken findet, vergisst, dass dessen Denken vorab auf dessen Selbstvertrauen, Entschlossenheit, Einsamkeit, Glaube und Vorurteilslosigkeit beruht. Jedem Dogmatiker sowie jedem Interdisziplinarist (der sich darin tatsächlich kaum vom Konsumist unterscheidet, als der aus Prinzip kaufende Konsument, also ein Dogmatiker) sei die (erneute) Lektüre des *Discours de la Méthode* empfohlen – die neuzeitliche Rationalität ist längst selbst zum Vorurteil und damit auch zum (blind wütenden) Dogmatismus geworden; Descartes selbst hätte dies als jeglichem Rationalismus zuwider laufen-

des Verhalten und zuwiderlaufende Einstellung/Haltung radikal abgelehnt. So war Descartes auch (Nacht- und Tag-)Träumen gegenüber nicht verschlossen, sofern in ihren Ideen ihm zufolge etwas Wahres liegen müsse.²⁰¹ Was jedoch den Unterschied zum Tage und Tageslicht ausmache, war für Descartes die Bewährung des Denkens bzw. seiner (in geradezu manisch vielem Schreiben entwickelten) Denkmethode und der Ideen in der konkreten Praxis. Was auch allzu oft vergessen wird, ist, dass ihm das „*Studium in sich selbst*“ und im „*Buch der Welt*“²⁰² Anleitung im Leben wie im wissenschaftlichen Denken und Arbeiten war, das letzteres also, modern gesprochen, notwendig auf Introspektion beruhte, die sich in fast manischem Text-Produzieren ihr Äußeres suchte. Das Aufgeben all dieser apriorischen Faktoren wäre bei Déscartes (der niemals etwas, das nicht von ihm selbst geschrieben ward als cartesianisch bezeichnet haben wollte) einem Aufgeben der Rationalität gleichgekommen. All diese Dinge sind und bleiben also das Fundament neuzeitlicher Rationalität: Und wenn diese sich hier als sich selbst überlistete und überlistende darstellte, so nicht zuletzt deshalb, weil sie all das als Ausgangspunkt ihrer fundierenden Metaphysik geradezu verdrängt. Deshalb muss eine Überwindung dieser Überlistung eben auch und gerade an diesen Apriori ansetzen.

*Wie also konnte, dem hier vorgestellten phänomenologischen Modell zufolge, in etwa René Descartes Selbstvertrauen haben und entschlossen beibehalten, um sich nicht dauerhaft „im Walde verirrt [zu] finden, nicht bald hierhin, bald dorthin schweifen, noch weniger auf derselben Stelle stehenbleiben, sondern immer so viel wie möglich gerade und nach derselben Richtung fortgehen ... und diese nicht aus schwachen Rücksichten verändern ..., auch wenn es anfänglich vielleicht bloß der Zufall war, der [ihn] bestimmt hat, diese Richtung zu wählen“?*²⁰³ Das gilt es nun phänomenologisch zu erarbeiten und dafür kann zunächst noch ein wenig weiter Descartes Überlegung gefolgt werden: Für Descartes galt, dass man durch das entschlossene Festhalten an einer Richtung „„wenn auch nicht, wohin [man] wolle, doch wenigstens an irgendein Ziel komm[e], wo [man] sich wahrscheinlich besser befinden werd[e] als

²⁰¹ Vgl. René Descartes, *Discourse de la Méthode*, übers. u. hrsg. v. Christian Wohlers, Hamburg 2011 (= Philosophische Bibliothek Band 624), S. 57, 63 und 67.

²⁰² Ebd., S. 19.

²⁰³ Ebd., S. 43/45.

mitte im Walde.“ Deshalb kam Descartes zu dem Schluss, dass „weil die Handlungen des Lebens oft keinen Aufschub dulden, [es] ein richtiger Grundsatz [ist], dass, wenn wir die *wahrsten* Ansichten nicht deutlich zu erkennen (discerner) vermögen, wir den *wahrscheinlichsten* folgen und selbst, wenn wir keine größere Wahrscheinlichkeit bei den einen als bei den andern bemerken, wir dennoch für eine uns entscheiden (déterminer) müssen und sie dann, soweit ihre *praktische* Bedeutung reicht, nicht mehr als zweifelhaft ansehen dürfen, sondern als ganz wahr und sicher, weil so jener Grundsatz ist, der uns zu dieser Entscheidung vermocht hat.“²⁰⁴ Dies entspricht also Descartes Beschreibung von Selbstvertrauen. Und damit unterscheidet er sich von anderen, ohne ein solches wahres oder selbstbewusstes Selbstvertrauen: Durch seine Entschlossenheit habe er „die Fähigkeit gewonnen,“ sich „von aller Reue und allen inneren Vorwürfen zu befreien, welche die Gewissen schwacher und schwankender Gemüter zu beunruhigen pflegen, die sich gehen lassen ohne feste Richtung und die Dinge als gut behandeln, die sie nachher als schlecht beurteilen.“²⁰⁵

Phänomenologisch gesprochen: In Descartes Ausführung sind die beiden genannten Horizonte der Habitualität enthalten: der Erfahrungs- und der Habitualitätshorizont, die beide, als Wahrscheinlichkeiten internalisiert bzw. gestiftet und, in dauerhafter Selbstfortstiftung tradiert, den sichern Gang in die Zukunft ermöglichen. Voraussetzung hierfür ist, sich einmal für Axiome, Dogmen oder auf Voliation basierendes Verhalten zu entscheiden bzw. entschieden zu haben. Diese Entscheidung sowie die Axiome, Dogmen etc. können zudem auf Zufall basieren. Bewähren sie sich dann in der Praxis, d.h. werden sie nicht durch die Praxis enttäuscht, so müssen sie rückwirkend als „ganz wahr und sicher“ beibehalten werden, weil sie dann als grundsätzlicher Ausgangspunkt dem entsprechen, was aller erst das Individuum „zu dieser Entscheidung vermocht hat.“ Dieser Vorgang entspricht der Selbstübernahme als Übernahme des Eigenen und ist in sich so bereits ein Traditions- bzw. Selbstvergemeinschaftungsprozess. Die Homogenität und damit das Selbstvertrauen sind nicht ins Wanken geraten sondern wurden viel mehr gestärkt.

204 Ebd., S. 45.

205 Ebd.

Problematisch, d.h. Existenz gefährdend, wird es, a) wenn die Praxis Axiome, Dogmen, Voliation enttäuscht. Oder b) wenn die Gegenwart mit Erfahrungen aufwartet, die sich als zunächst gänzlich Unbekanntes darstellen. Descartes fürchtete diese beiden Möglichkeiten (vielleicht zeitlebens) und blieb für diese Möglichkeiten deshalb auch immer offen. Um auch hier zunächst wieder Cairns zu folgen so gilt zunächst einmal in Bezug auf b) als Erfahrung des schlechthin noch nicht Erfahrenen, dass das Individuum zunächst versucht, das Neue ihm Rahmen der alten Leitmuster unterzubringen, d.h. die Erfahrung dem bereits Erfahrenen anzupassen.²⁰⁶ Bis zu einem gewissen Grade, ist dieses Verhalten auch fast immer möglich, zumal wenn der Faktor der Selektiven Wahrnehmung und – eng damit verknüpft – jener des „wishes thinking“ berücksichtigt wird: die selektive Wahrnehmung kann als Konditionierungsprodukt der individuellen Tradition verstanden werden, sofern die Doxa, Axiome und die Voliation dem Individuum immer eine Richtung vorgeben, damit auch eine Richtung der Aufmerksamkeit. Störfaktoren auf diese Richtung, die zu dominant sind, um ignoriert zu werden, können dann zu wishful thinking führen, das wiederum zu einer Stärkung oder zu einer umso größeren Enttäuschung der Tradita führen kann. Auch wenn der Terminus auf das Denken beschränkt, so ist damit nicht minder das wishful believing, wishful valuing und wishful willing angesprochen.²⁰⁷ Descartes subsumierte solches Verhalten unter dem Begriff der Entschlossenheit bei gleichzeitigem Wissen darüber, dass das faktische Ergebnis des entschlossenen Verhaltens nicht dem gewünschten Ergebnis entsprechen muss, immerhin aber ein Ergebnis ist. Gelingen diese Selbstübernahmen so sind Selbstvertrauen als zugleich Produkt und Generator von Selbstliebe beibehalten oder gar gestärkt. Scheitern diese Versuche zur Aufrechterhaltung der prinzipiellen Homogenität der Tradita, werden die Axiome etc. also endgültig respektive unübersehbar enttäuscht, so muss zur neuen Stiftung übergegangen werden.

Was nun ausgeführt wird, lässt sich auf das Verhalten der neuronalen Strukturen eines Individuums, d.h. auf das Verhalten von sogenannten Nervenbahnen und den Axonen der Neurologie übertragen,

²⁰⁶ Cairns, *Reflections on Tradition*, S. 18.

²⁰⁷ Ebd., S. 19.

bildet aber mehr als das, die Grundlage für deren ‚Verhalten‘, d.h. deren Wachstum, ihr Zusammenwachsen in neuen Bezügen und Verbindungen (*axonales Wachstum*). Sie werden in diesem Sinne von der Habitualität (*axiomales Wachstum*) konditioniert. Aus der Praxis ist bekannt, wie schwierig der Prozess des Lernens und Umlernens sein kann, zumal mit zunehmendem Alter. Das hat ebenso *neuronal-materielle-axonale* wie *habituell-immaterielle-axiomale* Gründe.

Zunächst zur 1. Neustiftung im konventionellen Sinne: sie ist eine Leistung, die das Individuum autonom vollziehen kann. Mit Husserl ist sie bestimmt als die Stiftung als „die Neuheit des Aktes, die nur eine neue Besonderung in Geltung setzt von traditionalem apperzeptiven Typus“.²⁰⁸ Um dies gewissermaßen zu übersetzen: die traditional bestimmte Richtung der Aufmerksamkeit – und damit der Habitus in Bourdieschem Sinne – bleibt prinzipiell dieselbe, was sich ihr bietet wird jedoch neu gewertet und in die Summe und das Verhältnis der Tradita zueinander aufgenommen. Das kann zu einer Umgestaltung der Verhältnisse von Axiomen und/oder Doxa führen, ggf. auch zu deren Modifizierung oder partiellen oder vollständigen Aufgabe.²⁰⁹ Das Individuum entwickelt ein *neues Verhalten, das aber am individuellen traditionalen oder konventionellen Verhalten orientiert* bleibt und somit einer Ausweitung oder Modifikation, keiner prinzipiellen Neuerung entspricht. Auf der neuronalen Ebene käme das über die Zeit der *konventionellen Herstellung neuer axonaler Verbindungen* gleich (später unten bezeichnet als: *sekundäres konventionelles axonales Wachstum*).

Nun zur 2. Neustiftung im originellen Sinne, mit Husserl bestimmt als: die Stiftung als „die Neuheit des positionalen Aktes, die eine neuartige Apperzeption mitstiftet“.²¹⁰ Sie nun führt zur radikalen Umformung von Axiomen etc. oder zur nicht-autonom zu leistenden Aufnahme gänzlich neuer Tradita. Voraussetzung hierfür ist mit Husserl das echte Handeln, d.h. das Handeln der Vernunft, wobei diese Vernunft damit einhergehend erst einmal hergestellt werden muss. D.h. die bislang erhaltene, in steter Selbstübernahme tradierte Vernunft als die Summe aller Tradita, muss durch eine andere solche abgelöst werden. Letztere Notwendigkeit schließt rein autonomes Verhalten in

²⁰⁸ Vgl. entsprechendes Zitat oben. Husserl, *Beilage XXIX*, S. 231.

²⁰⁹ Vgl. Cairns, *Reflections on Tradition*, S. 18.

²¹⁰ Husserl, *Beilage XXIX*, S. 231.

zweierlei Weisen aus: das Individuum muss entweder a) die neu zu gewinnende Vernunft von einem anderen Individuum (partiell) übernehmen oder es muss b) autonom kreativ hergestellte Vernunft von anderen Individuen bestätigt bekommen. Denn die Echtheit, um an Husserls bereits oben wiedergegebene Worte zu erinnern, steht in engem Zusammenhang mit der Gemeinschaft. Letztlich ist diese der ‚Ort‘ von dem sie kommt und in dem sie sich auch immer integrieren, bewahren oder auch bewahrheiten muss; sie ist der Ort der Descarteschen Praxis. Was (a) anbelangt, muss von daher nun über den Prozess der Erziehung gesprochen werden: Erziehung kann eine intersubjektive und eine soziale Basis haben, an dieser Stelle wird nur die intersubjektive betrachtet, sofern sie auch die Urstiftung als Bedingung zur Möglichkeit einer jeden Neustiftung anleitet. (b) hingegen ist nicht als vertikaler Erziehungsprozess, sondern als horizontaler gemeinschaftlicher Lernprozess zu beschreiben, der immer Intersubjektivität voraussetzt und den Bereich der Sozialität erreichen kann aber nicht zwangsläufig erreichen muss. In beiden Fällen ist die Übernahme von Vernunft angestrebt, die entweder (a) nur für das Individuum, (b) für das Individuum und die Gemeinschaft eine ‚neue‘ Vernunft oder doch zumindest Neuerung der Vernunft ist; das Alte wird mit Neuem versöhnt. Die vorliegende Arbeit bemüht sich um (b).

Ausgangslage für beide Prozesse ist die Enttäuschung der bisherigen individuellen Tradition, die als Summe von Axiomen, Doxa und Voliation basiertem Verhalten dem Individuum bis zum Zeitpunkt X der Enttäuschung sowohl Selbstvertrauen als auch Vernunft und Selbstliebe bedeutete, genauer das Selbstvertrauen als Vertrauen in und durch die eigene Vernunft. Als solches ist dieses Vertrauen Existenzbedingung schlechthin. Deshalb wirft die Enttäuschung das Individuum in eine Notlage. Radikal neuronal gesprochen: die Selbsterhaltung des Körpers in seiner Gesamtkonstitution ist gefährdet.

Bedingung zur Möglichkeit aus dieser Notlage herauszukommen ist in beiden Fällen, also bei (a) und (b), Empathie und damit einhergehend Vertrauen respektive Vertrauensvorschuss von außen und damit auch Fremdliebe, letztere mindestens in ihrer Minimalform der Sympathie.

Erziehung: traditionale originelle Neustiftung

Betrachtet wird nun zunächst a) die Erziehung als Mittel zum Zweck, d.h. als Möglichkeit der Überwindung und/oder Befreiung aus dieser Notlage. Die erste Notlage, in der sich das Individuum im Verlaufe seines Lebens befindet, ist mit dem Moment seiner Geburt gegeben. Jenes Moment, in dem nicht nur eine Enttäuschung der Tradita vorliegt, sondern vielmehr mit noch keinerlei Tradita zu rechnen ist. Neuronal gesprochen: Axiome sind vorhanden, aber sie und ihre Verbindungen reichen gerade einmal dazu aus, den Körper am Leben zu erhalten und zu lernen. Und selbst dies nur in einer minimalsten Weise, sofern in etwa die noch unvollständig ausgebildete Motorik des Neugeborenen alleine schon den Positionswechsel im Raum unmöglich macht. Ein Neugeborenes ist jedoch auch dann alleine nicht überlebensfähig, wenn ihm äußerer Schutz und ausreichend Nahrung gewährt wird. Was ihm zukommen muss sind Vertrauen und Fremdliebe als Basis von gelingendem Erziehungsprozess, der wiederum die Gemeinschaft von mindestens Zweien voraussetzt. Damit entspricht der Moment der Geburt auch der Urstiftung von Gemeinschaft als zugleich Urstiftung von Gemeinschaftshabitualität oder intersubjektiver Tradition. Bedingung hierfür wiederum ist das Gemeinschaftsgefühl, das die Mutter bereits während der Schwangerschaft oder, allgemeiner gesprochen, während der Zeit des Wartens und der Erwartung des Kindes (auch im Falle einer Adoption) als ein vorlaufendes entwickelt. D.h. sie hat den prinzipiellen Wunsch und/oder die Bereitschaft zur Gemeinschaft. Der Vater soll an dieser Stelle keinesfalls ausgrenzt werden; was die Urstiftung des Habituellen-Ich des Kindes anbelangt, d.h. das ursprüngliche Erziehungsmoment, kann er prinzipiell die Mutter vollständig ersetzen, sofern er den Wunsch/die Bereitschaft zur Gemeinschaft mit dem Kind hat. Ist dies gegeben, so gilt es nun die Basis der Empathie zu betrachten. Auch hierfür werden zunächst Cairns Notizen herangezogen. Über diese Basis schreibt er: „To experience a world as having another psychophysical individuel in it, one must believe in the other's body as sensiously perceived by the other – identically the body that I may sensiously perceive.“²¹¹ Dies stellt die erste Grundvoraussetzung zu Empa-

²¹¹ Cairns, *Reflections on Tradition*, S. 19.

the dar, d.h. das reine, körperliche Begreifen des Anderen, ein regelrecht taktiles Begreifen, das aber darüber hinaus auch zum kognitiven Begreifen des Anderen als „Einer wie ich.“ und des Selbst als „Ich wie jener.“ führt. So wie jener andere sich fühlt, so fühlt das Neugeborene auch sich. Dieser Prozess ist bekanntermaßen ein sehr langer. Von „Ich“ wird das Kind erst nach einigen Jahren sprechen. Bis dahin hat es v.a. erfahren, dass es andere gibt, die sich so und so taktil anfühlen, und so und so aussehen. Auch das Du ist ihm weder als Begriff im sprachlichen noch als begriffenes im taktilen Sinne gegeben. So wird es auch einige Zeit lang von sich selbst in der dritten Person sprechen; es kennt zunächst überhaupt nur dritte. Im Laufe der Entwicklung wird die erste Minimalgemeinschaft aus mindestens Zweien (Vater-Kind oder Mutter-Kind) dazu führen, dass die so hergestellte wechselseitige Empathie und das damit zugleich generierte Vertrauen, basierend auf dem vorgeschossten und bereitgestellten Vertrauen der Mutter, zur Weitergabe und Übernahme von Tradita führt. Vater oder Mutter oder beide ggf. auch Geschwister, Onkel, Tante, Freunde usw., später auch Lehrer übergeben ihre Axiome, Dogmen und Voliation an das Kind, das diese übernimmt, weil und wenn es Empathie, Liebe und Vertrauen erfährt. Selbstvertrauen ergibt sich dann aus der Praxis mit den Tradita und dem entsprechenden Erfolgserlebnis, das im Idealfall nicht nur durch den Erfolg alleine, sondern auch durch entsprechend positive Kommentierung gestärkt wird.

Diese Basisempathie wird im Laufe der Zeit – neuronal gesprochen sind nun Axiome gewachsen und Verbindungen wurden entsprechend der angebotenen und übernommenen Tradita geknüpft (das könnte als *primäres konventionell originelles neuronales/axonales Wachstum* bezeichnet werden) – ausgeweitet, überschreitet den Bereich der sinnlichen Erfahrung und ermöglicht damit auch einen freieren Erziehungsprozess (respektive *sekundäres konventionell originelles neuronales/axiomatisches Wachstum*). Dazu zunächst wieder Cairns: „Beyond that, to experience the other as behaving in manners similar to those in which I believe, with similar success, partial success, and failure, I must believe in him as believing in the same material world with a pattern similar to the pattern I take it to have. And his behavior is further intelligible because I ascribe to him value attitudes and atti-

tudes of will.“²¹² Um wieder beim Kind anzusetzen, das allmählich das Kleinkindalter erreicht hat: Nun beginnt die Zeit des „Warum?“ und der Welt. Warum ist die Welt, wie sie ist, warum soll und muss ich mich so und so in ihr verhalten, warum muss ich so und so von ihr/über sie denken, und warum verhältst du dich wie du dich verhältst und denkst von und über die Welt, wie du denkst? Was hier nun in den Blick kommt sind mehrere Variablen des Erziehungsprozesses, die das Verhältnis von Welt und Ich stärken und formen: die *Adressierung, Simulation und Imitation, die Tendenz zu Gehorchen, sowie die künstliche und natürliche Sanktion*. Nach wie vor befinden wir uns im Bereich der konventionellen oder traditionalen originellen Neustiftung als die Übernahme von Fremdvernunft, Fremdvertrauen und Fremdliebe. Sie bildet die Grundlage für die kreative originelle Neustiftung, wie sich nun zeigen wird.

Bislang ist die Welt noch nicht in Epoché. D.h. wir befinden uns nach wie vor ganz in der, phänomenologisch gesprochen, *natürlichen Einstellung* und betrachten die Vorgänge, die sich in ihr ereignen. Anders gesprochen befinden wir uns ihm Bereich der faktischen oder auch geschichtlich gewordenen Tradition, die phänomenologisch als Sediment der Urtradition vorliegt. In dieser Einstellung verharren wir nun auch noch, und betrachten die benannten Variablen.

Zunächst also die *Adressierung und Simulation*, die Cairns folgendermaßen beschreibt: „With the establishment of a social relationship, A believing in B as believing in A, one individual may »adress« another, in order to influence the other's attitudes. Thus, I may address a manifestation of my believing, liking or willing to another in order to induce him to believe, like, or will what I will. Or I may simulate an attitude to induce him to adopt an attitude similar to my simulated attitude.“²¹³ Von Interesse ist zunächst, dass die so beschriebene Adressierung und Simulation das Verhalten der Mutter, des Vaters oder einer anderen, vom Kind befragten Person beschreibt. Das Wechselspiel von Fragen und Antworten führt so zu einem steten Anwachsen der Tradita beim Kind. Aber auch erste Zweifel an eben diesen mögen sich dabei einstellen.

²¹² Ebd., S. 19.

²¹³ Ebd., S. 20.

Bekanntermaßen kann die Frage nach dem *Warum* fortlaufend gestellt werden. Wird sie gestellt, fordert sie Antworten. Wird sie nicht oder noch nicht gestellt, so gelangen wir zur Variable *Imitation*: „But apart from, and possibly prior to, any intended influencing of one person by another, a large measure of agreement between their attitudes, a body of similar tradition, is assured (1) by the similarities of self-experience by each mind, (2) by the similarities of self-experience of the same material world, [and] (3) by appreceptive empathy and imitation.“²¹⁴ Was hier nun zu Tage tritt ist die geteilte astronomische, kalendarische und historische Zeit sowie der geteilte geometrische Raum, indem zugleich eine Liebesbeziehung zwischen Kind und Anderem stattfindet. Der Einfachheit halber wird hier von Familienliebe gesprochen. So geteilte Zeit und so geteilter gemeinsamer Raum stiftet die Ähnlichkeiten von kognitiver Selbsterfahrung und Welterfahrung im materiellen Sinne.²¹⁵ Ausgehend von diesen beiden hier nun rein materiell betrachteten Dimensionen, verläuft die gegenseitige Beeinflussung von Kind und Anderem wesentlich unbewusst und in diesem Sinne als wechselseitige Imitation, wobei dem Kind hierbei die übernehmende Rolle mehr zukommt als die vorlebende.

Cairns führt das Auftreten der *Imitation* im Kleinkind- und Kindesalter auf die Unerfahrenheit des Kindes zurück. Und wie bereits oben beschrieben entspricht dies natürlich auch den realen Gegebenheiten, so wie sich Erfahrung eben auch überhaupt erst über die Zeit und nach der vorangegangenen Urstiftung des habituellen-Ich ereignen kann. Letztere bildet die Grundlage dafür, überhaupt erst zu bewusster Erfahrung befähigt zu sein. Dabei gilt: je offener und flexibler die Tradita, desto größer die Offenheit für Erfahrung und deren Integration in die individuelle Tradition, später vielleicht auch in die intersubjektive und darüber hinaus die soziale Tradition. Die Ausrichtung

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ Sowohl Alaida Assmann als auch Charles Taylor zeigen auf, welche Rolle Traditionen im Hinblick auf individuelle, d.h. intersubjektiv hergestellte subjektive Zeit- und Raumerfahrung spielen, inwiefern sie also Raum und Zeit verunsichern oder stabilisieren (subjektiv erweitern und einengen; subjektiv verlangsamen und beschleunigen) und damit auch die Person verunsichern oder stabilisieren können. Vgl.: Assmann, *Zeit und Tradition*, S. 2. Und: Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der Neuzeitlichen Identität*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1996 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1233). Hier: S. 56.

des Kindes ist noch nicht so „fixed by repeated confirmation“ wie dies bei Erwachsenen der Fall ist, zugleich ist seine individuelle Tradition, das „pattern of attitudes“, „less differentiated“. Imitation findet statt, „where the child's own experience would provide no motivation and where the mother does not intend to implant here own attitudes in her child.“²¹⁶ Das heißt: Welt- und Selbstorientierung des Kleinkindes ist wesentlich Orientierung und Übernahme an der Welt- und Selbstorientierung des vertrauten Anderen. Dies gilt aber nicht minder im Erwachsenenalter und ermöglicht dem Individuum sich nicht gleichsam in eine Notlage zu befördern. Es übernimmt in diesem Sinne wesentlich die Vernunft (und Unvernunft) der Masse. Vermittelst staatlicher Erziehung wird es freilich dazu auch angehalten. Dennoch handelt es sich hierbei um eine *Gemeinschaftshabitualität*, deren Erweiterung auch und stets von den Erweiterungen einzelner Personen abhängt, von wesentlich kreativen originellen Stiftungen. Bevor wir diese abschließend betrachten, nun aber noch zu den beiden letzten Variablen des Erziehungsprozesses.

Zunächst die *Tendenz zu gehorchen*: Cairns verweist darauf, dass dies empirisch durch das Verhalten von Menschen unter Hypnose erwiesen sei.²¹⁷ An dieser Stelle gilt es ein wenig von Cairns abzuweichen und diese Tendenz eher auf das Liebesbedürfnis des Menschen zurückzuführen, das eng mit der Suche nach Anerkennung verknüpft ist, und nicht zuletzt mit dem Bedürfnis, von anderen verstanden zu werden. Der einfachste Weg, Verständnis und Anerkennung zu erlangen, scheint jener zu sein, das Verhalten, Denken und Meinen eines anderen zu übernehmen und darüber hinaus zu bestätigen. In dieser Weise kann man Popper folgen, der darin auch das Moment der Berechenbarkeit des anderen und seiner selbst für den anderen erkannte.²¹⁸ Zu sein, wie der andere ist, bedeutet ihm keinerlei Gefahr zu sein. Denn wäre man Gefahr, so kommt es zu der abschließend letzten Variable

²¹⁶ Ebd., S. 20.

²¹⁷ Ebd., S. 21.

²¹⁸ Karl R. Popper, „Versuch einer rationalen Theorie der Tradition“, in: ders., *Vermutungen und Wiederlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis. Teilband I Vermutungen*, übers. v. Gretl Albert, Tübingen 1994 (= Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, Bd. 86), S. 175-197. Hier insbesondere: S. 192.

im Erziehungsprozess als Traditionsprozess, zu künstlicher und natürlicher Sanktion.

Cairns selbst fällt es schwer, zwischen *natürlicher und künstlicher Sanktion* zu unterscheiden. Da sein Versuch der Unterscheidung aber dennoch sehr gelungen ist, soll er auch hier fruchtbar gemacht werden, sofern diese Sanktionen für die anschließend zu erläuternde kreative Neustiftung enorm entscheidend ist. Zunächst also die *künstliche Sanktion* nach Cairns: „For example: A child does something and perceives its mothers displeasure. Though the action is otherwise satisfactory to the child, the maternal displeasure is unpleasant to him and deters him from acting that way (or, if possible, from letting the mother know that he acts that way).“²¹⁹ Künstlich ist diese Sanktion insofern das von der Mutter ausgedrückte Missfallen am Verhalten des Kindes ein ausdrückliches und bewusst Kund getanes ist. Als solches ist es eine regelrechte *Erziehungsmaßnahme*, die für einen kurzen Moment Liebesentzug bedeutet und darauf verweist, dass dieser bei Wiederholung des Verhaltens andauern, evtl. gar gestärkt werden könnte. Je nachdem wie groß die Befriedung eines Bedürfnisses des Kindes durch dieses Verhalten war, wird das Kind dieses Verhalten also entweder modifizieren, der Mutter also eine neue Variante zur Prüfung vorgeben (sofern die Mutter nicht bereits selbst eine solche zur Tradition empfahl) oder es wird sein Verhalten heimlich weiterführen oder in eine innere Emigration gehen, um beides die eigene Selbstliebe und Fremdliebe der Mutter so zu erhalten. Aber auch Selbst- und Fremdvertrauen. Die Lüge wird dann zum adäquaten Mittel, um Fremdvertrauen zu bewahren und gleichzeitig Selbstvertrauen auszubauen. Für letzteres ist dann freilich die Zustimmung, positive Sanktionierung anderer nötig, die in etwa in Büchern (seien sie wissenschaftliche oder literarische) oder Filmen aller Art, aber eben auch in allen anderen Objektivationen des geschichtlichen Lebens, auch solche die sich als Personen und Persönlichkeiten erweisen, gefunden werden kann. Der Mensch ist dann auf der Suche nach Vorbildern, nach Beispielen, die außerhalb der geteilten materiellen und geistigen Welt der Familie respektive der Mutter liegen. Dabei mag sich im Durchgang durch verschiedene solcherlei Objektivationen, rückbesinnend das Reagieren

²¹⁹ Ebd., S. 21.

der Mutter als für das Kind schlüssig und sinnvoll (vernünftig) erweisen, dann jedoch basierend auf eigener Erfahrung.

Mit der *natürlichen Sanktion* nun verhält es sich ein wenig anders. Über sie schreibt Cairns: „If the mothers displeasure is genuine and particularly if she does not intend it as a deterrent, is it not a natural sanction? As natural as the pain that deters playing with fire? But then the mother's displeasure may have been *socially* instituted.“²²⁰ Das nicht willentlich bewusst gezeigte Missfallen der Mutter ist also insofern zunächst ein natürliches, als das es nicht als bewusste Erziehungsmaßnahme eingesetzt wurde, insofern einer natürlichen Sanktion entspricht, auf die das Kind vielleicht ganz ähnlich reagieren wird, wie auf die künstliche Sanktion. Allerdings ist dieses natürliche Verhalten nicht Ausdruck eines an das Kind gerichteten Wunsches und auch nicht verbunden mit einem Verhaltensverbot. Vielmehr ist es ein Ausdruck der Irritation und einer damit einhergehenden Unsicherheit dem eigenen Kind bzw. seinem Verhalten gegenüber. Das Kind hat im Wesentlichen zwei Möglichkeiten zu reagieren: zum einen, kann es diese Irritation immer wieder bewusst herbeiführen, indem es sein Verhalten wiederholt, weil es Freude oder einen anderen Gewinn an eben diesem Verhalten oder an der Irritation der Mutter hat; dies mag der Ausgangspunkt, gewissermaßen das Moment der Ur-Stiftung von individuellem Humor sein, dazu aber später ausführlicher. Zum anderen kann es sich auf sich selbst zurückgeworfen finden, mit der Frage: Was habe ich falsch gemacht? Oder auch: Ist etwas falsch an mir?

An dieser Stelle nun wird der Einfluss der sozialen Tradition auf die Tradita, und damit einhergehend die Bewertungen und Reaktionen der Mutter, relevant. Die Summe aller Tradita bildet, wie bereits erarbeitet, die individuelle Vernunft eines Individuums. Als solche kommt sie weder aus dem Nichts, noch ist sie statisch. Vielmehr ist sie in doppelter Weise geschichtlich wie bereits dargestellt wurde. Und sie steht als solche immer in engster Verbindung mit den sozialen Traditionen über den Raum und die Zeit hinaus. Das macht die Stabilität und das Vertrauen in ein soziales System aus, das entsprechende Vorgaben und Sanktionen ausübt um Homogenität zu erhalten, Staatsräson im besten Sinne. Mit anderen Worten: die Reaktion der Mutter ist sozial oder

²²⁰ Ebd., S. 21.

auch kulturell geprägt, kann aber zu Teilen auch einer eigenen kreativen Stiftung entstammen, die aber dann bereits schon in einer Gemeinschaftshabitualität integriert sein müsste. (All das hier beschriebene geht einher mit *sekundärem originellen neuronalen/axonalen Wachstum*. Ein Rückblick in die Phylogenes des Menschen zeigt, dass die Umgestaltung seines Körpers, sicherlich ausgehend von der Umgestaltung seiner neuronalen Strukturen, ihren Ausgang aus seiner Erfahrung mit sich und der Welt als ein Habitueller-Ich in der Welt und Gemeinschaft nahm. Seine traditionalen Stiftungen, ermöglichen ihn zum einen Richtung/Aufmerksamkeit, zum anderen zunehmendes Selbstvertrauen und -bewusstsein. Darüber hinaus befähigten sie ihn den Raum seiner Erfahrungen und seiner Richtung auszuweiten und umzugestalten. Sofern sich dies dann auf die neuronalen Strukturen überträgt, wird über die Zeit auch die neuronale Ausgangsbasis des Menschen, noch vor der Urstiftung des Habituellen-Ich zunehmend komplexer und damit um Möglichkeiten in materieller Potenz erweitert, die dann wiederum Habituell aktualisiert und fortgebildet werden kann.)

Ehe wir nun die kreative originelle Neustiftung (resultierend im *primären originellen neuronalen/axonalen Wachstum*) betrachten, und damit die natürliche Einstellung verlassen, um auf Urtradition und Urutopie zu sprechen zu kommen, gilt es mit und gegen Sigmund Freud, die emotionale Ausgangslage für eine solche Stiftung zu erörtern. Folgend also zunächst ein Ausflug in das *Unbehagen in der Kultur*, das als solches bisweilen zu kreativen originellen Neustiftungen zwingt.

Das Unbehagen in der Kultur: kreative originelle Neustiftung

Die Irritation des Anderen – in etwa jene der Mutter durch das Verhalten des eigenen Kindes – bedeutet Unbehagen. Sei dies bezogen auf den genetivus subjektivus oder objektivus, also auf Seiten des Irritierenden oder des Irritierten. Was sie auf beiden Seiten zur Folge hat bzw. bereits vollzieht, das ist die Abgrenzung vom Anderen. Für Freud stellt sich diese Abgrenzung vom anderen, als Abgrenzung von der Außenwelt, entsprechend dem *Programm des Lustprinzips* ein. Dabei kann sie das *Realitätsprinzip*, d.h. das Produkt des durch die Erfahrung

mit der Realität umgestalteten Lustprinzips, berücksichtigen oder übergehen. Entsprechend beschreibt Freud verschiedenste Möglichkeiten der Abgrenzung, deren Konkretionen hier zunächst keine Rolle spielen. Was sie alle gemein haben, ist, dass sie jeweils den Versuch darstellen, das *Ichgefühl* zu erhalten. Damit kann die Irritation als Gefährdung aber auch als Quelle des Ichgefühls betrachtet werden. Um das nachvollziehen zu können und über das Lustprinzip wie auch das Realitätsprinzip im Bezug auf die vorliegende Arbeit aufzuklären zu können, gilt es zunächst mit Freud zu klären, worum genau es sich bei diesem Ichgefühl überhaupt handelt, wie es zustande kommt und inwiefern es permanent in Gefahr steht und dem Menschen damit ein prinzipielles Unbehagen in der Kultur gegeben ist.

„Normalerweise“, so Freud, „ist uns nichts gesicherter als das Gefühl unserer Selbst, unseres eigenen Ichs. Dies Ich erscheint uns selbstständig, einheitlich, gegen alles andere gut abgesetzt.“²²¹ Freud wäre nicht Freud, würde er nicht selbst den Leser immer wieder bewusst irritieren und in Unbehagen versetzen, also führt er weiter aus: „Daß dieser Anschein ein Trug ist, daß das Ich sich vielmehr nach innen ohne scharfe Grenzen in ein unbewußt seelisches Wesen fortsetzt, das wir als Es bezeichnen, dem es gleichsam als Fassade dient, das hat uns erst die psychoanalytische Forschung gelehrt, die uns noch viele Auskünfte über das Verhältnis des Ichs zum Es schuldet. Aber nach außen wenigstens scheint das Ich klare und scharfe Grenzen zu behaupten.“²²² Die Konzeption des Es, überhaupt der gesamten Psychoanalyse, kann auch als resultierend aus Freuds eigenem, zumal zeitgenössischen Unbehagen in der Kultur und damit der Erhaltung seines eigenen Ichgefühls durch Abgrenzung von der Außenwelt verstanden werden. Dazu aber später ausführlich. An dieser Stelle bleibt festzuhalten, dass die Grenzen des Ichs nicht so eindeutig sind, wie sie zunächst erscheinen, aber nach außen prinzipiell behauptet werden. Was seine Grenzen im Bezug auf das innere seelische Wesen, also im Bezug auf das Freudsche Es angeht, darüber müssen hier keine Aussagen gemacht werden. Für den Gang der vorliegenden Untersuchung spielt Es

²²¹ Sigmund Freud, „Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929])“, in: ders., *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, Frankfurt am Main 1974 (= Freud-Studienausgabe, Bd. 9; Neuausg. kart., 8. Aufl.), S. 191–270. Hier: S. 198.

²²² Ebd., S. 198.

keine Rolle. Auch Freud selbst befasst sich im Folgenden nur mit den Grenzlinien, die das Ich vom Außen abgrenzen, und lässt das Es außer Acht.

Die zunächst prinzipielle, notwendige Behauptung dieser Grenzen kennt Ausnahmen, die zu ihrer Aufhebung führen; und zwar solche, die aus einer „physiologische[n] [d.h. normale[n]] Funktion“ herrühren und andere die Freud als „Pathologien“ beschreibt. Der erste, physiologisch normale Ausnahmezustand, der sich zumal als ein vorübergehender erweist, ist mit dem Zustand der Verliebtheit gegeben: „Auf der Höhe der Verliebtheit droht die Grenze zwischen Ich und Objekt zu verschwimmen. Allen Zeugnissen der Sinne entgegen behauptet der Verliebte, daß Ich und Du eines seien, und ist bereit, sich, als ob es so wäre, zu benehmen.“²²³ Davon ausgehend schreibt Freud über die davon abzuleitenden Pathologien: „Die Pathologie lehrt uns eine große Anzahl von Zuständen kennen, in denen die Abgrenzung des Ichs gegen die Außenwelt unsicher wird oder die Grenzen wirklich unrichtig gezogen werden; Fälle, in denen uns Teile des eigenen Körpers, ja Stücke des eigenen Seelenlebens, Wahrnehmungen, Gedanken, Gefühle wie fremd und dem Ich nicht zugehörig erscheinen, andere, in denen man der Außenwelt zuschiebt, was offenbar im Ich entstanden ist und von ihm anerkannt werden sollte. Also ist auch das Ichgefühl Störungen unterworfen, und die Ichgrenzen sind nicht beständig.“²²⁴

An dieser Stelle soll Freud für eine Weile aufgehalten werden, um das, was er hier in den Bereich des Pathologischen verweist, ein wenig zu relativieren und auch einem ganz und gar gesunden Zustand zukommen zu lassen: Auch die Beziehung Mutter-Kind (respektive Vater-Kind) ist eine Liebesbeziehung, die ein Minimalmoment von „Verliebtheit“ beinhaltet. Wobei dieses Moment nur das Element der unbedingten Zugewandtheit und Liebe meint. Das Kind ist kein Liebesobjekt, sondern eines der Verantwortlichkeit und in diesem Sinne abhängig von der Mutter- respektive Vaterliebe. Es ist, um es knapp zu sagen, schutzbedürftig und bedarf der Fürsorge, Liebe und Empathie im oben dargestellten Sinne. Und in jenem dargestellten Sinne, sind die Grenzen zur Außenwelt unsicher: Das Kind übernimmt zunächst die Tradi-

²²³ Ebd, S. 199.

²²⁴ Ebd.

ta seiner Bezugspersonen. Mit zunehmendem Alter, zunehmenden kognitiven Fähigkeiten, zunehmender Fähigkeit zur eigenen Erfahrung und zunehmender Ausweitung der Bezugspersonen können diese Grenzen dem Kind als „unrichtig gezogene“ erscheinen und es beginnt der bewusste Abgrenzungsprozess, der allgemein unter dem Terminus der Pubertät zusammengefasst wird. Dann gilt in keinesfalls pathologischem Sinne, dass „uns Teile des eigenen Körpers, ja Stücke des eigenen Seelenlebens, Wahrnehmungen, Gedanken, Gefühle wie fremd und dem Ich nicht zugehörig erscheinen.“ Der Jugendliche will selbst ganz und gar über seinen Körper, sein Seelenleben, seine Wahrnehmung, seine Gedanken und Gefühle verfügen, die vormals wesentlich von der Erziehung und den damit einhergehenden Sanktionen (den positiven wie negativen) bestimmt war. Das Kind hatte sich entsprechend der Tradita der Erziehungsberechtigten und damit auch Schutzbefohlenen zu verhalten, sie wurden ihm darüber hinaus regelrecht (auch axonal) „eingeschrieben“.

Diese Fremdtradita bestimmten, wann und wie sich sein Körper wohin bewegte, wie er sich nach außen zu zeigen hatte (welche Kleider in etwa ihn verhüllten, wie er sich am Tisch zu positionieren hatte usw.); sie gaben seiner Wahrnehmung Richtung bzw. Orientierung, ebenso seinen Gedanken und Gefühlen. Er empfindet diese nun als „fremd und dem Ich nicht zugehörig“. Ausgehend davon, um die zweite Variante der Freudschen Pathologien aufzugreifen, findet der jugendliche Mensch in sich „andere [Teile des eigenen Körpers, ja Stücke des eigenen Seelenlebens, Wahrnehmungen, Gedanken, Gefühle], in denen [er] der Außenwelt zuschiebt, was offenbar im Ich entstanden ist und von ihm anerkannt werden sollte.“²²⁵ Dieses Zuschieben an die Außenwelt, muss kein pathologisches sein, sondern beschreibt im ganz gesunden Zustand die von den Erziehungsberechtigten unabhängige Erfahrung des jungen Menschen mit a) seiner selbst, b) seiner Umwelt, c) der Welt und d) der Synthese all dieser Erfahrungen als sich selbst in der unmittelbaren Umwelt und der mittelbaren Welt. Was davon ausgehend lediglich im Ich entstanden ist, das sind die korrelierenden Tradita, also Axiome, Dogmen und volitionales Verhalten, die wiederum (in Abweichung von den Tradita der Erziehungsberechtigten) von

²²⁵ Vgl. oben. Ebd., S. 199.

ihm anerkannt werden wollen, sofern sie seinen Erfahrungen und/oder Vorbildern entstammen. Was der junge Mensch dann einfordert, das ist deren Anerkennung auch von Außen; nicht er also (wie Freuds pathologische Sicht dies beschreibt) sollte all dies als seinem Ich zugehörig anerkennen, sondern die Außenwelt. In der konkreten Praxis führt das zu Streit, Frust, Diskussionen, Fluchtversuchen und Versuchen, als Schutzbefohlener die Kontrolle über den jungen Menschen doch zumindest noch halbwegs zu erhalten. Daraus ist auch ersichtlich, inwiefern sich hier auch Pathologien ereignen können, die sich dann allgemein als Störungen des sogenannten Abnabelungsprozesses erweisen, was zu einer Unselbständigkeit des Kindes und/oder der Erziehungsberechtigten führen kann. Dann bleibt das Ichgefühl in der steten Abhängigkeit, was zu zahlreichen Komplikationen im Bezug auf die Beziehungen zu anderen (seien sie privater oder beruflicher Natur) führen kann. Für die vorliegende Untersuchung soll jedoch nur der gesunde Abnabelungsprozess als Selbstbestimmung über die eigenen Tradita, damit die eigene Vernunft, das eigene Selbstvertrauen und die Selbstliebe dargestellt werden, um schlussendlich den Prozess der kreativen originellen Neustiftung als Abgrenzung des Ichs zur Außenwelt mit dem Ziel der Erhaltung des Ichgefühls beschreiben zu können. Das Ichgefühl ist dabei also wesentlich als eines von den Erfahrungen mit sich und Welt abhängiges bestimmt. Bevor die konkreten Möglichkeiten zur Abgrenzung und Anerkennung des Ichgefühls mithilfe von Freud beschrieben werden können, muss nun zunächst nach seinem Ursprung, also der Genese dieses stets der Gefahr ausgesetzten Ichgefühls gefragt werden. Das ist zugleich die Frage danach, woher das Unbehagen in der Kultur stammt und wie ihm zu entgehen ist, wie es vielleicht gar vollständig und dauerhaft, jedoch zumindest temporär überwunden werden kann. *Lust- und Realitätsprinzip* treffen dabei aufeinander.

Freud ist sich sicher, dass das Ichgefühl „nicht von Anfang an so gewesen sein kann“ wie es sich dem Erwachsenen darstellt. Es müsse also eine Entwicklung hinter sich haben, die sich Freud zufolge „begreiflicherweise nicht nachweisen, aber mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit konstruieren lässt.“²²⁶ Dieser Konstruktion (im Grunde eine

²²⁶ Ebd., S. 199.

Rekonstruktion) soll also hier zunächst gefolgt werden: „Der Säugling sondert noch nicht ein Ich von einer Außenwelt als Quelle der auf ihn einströmenden Empfindungen.“ Freud zufolge sind Ich und „Empfindungsmasse“ zunächst eines. „Er [der Säugling] lernt es [i.e. die Absonderung des Ichs von einer Außenwelt] allmählich auf verschiedene Anregungen hin.“²²⁷ Die ersten Anregungen sind ganz auf den Körper bezogen, der erst allmählich zu einem kontrollierbaren und in diesem Sinne auch bewussten wird. Seinen Regungen und Bedürfnissen zu folgen, ist er dem Säugling zunächst intuitiv und gänzlich unbewusst gegeben, er hat seinen eigenen Körper als solchen noch gar nicht erkannt, er ist ihm eine einzige Empfindungsmasse. So schreibt Freud: „Es muß ihm [dem Säugling] den stärksten Eindruck machen, daß manche der Erregungsquellen, in denen er später seine Körperorgane erkennen wird, ihm jederzeit Empfindung zusenden können, während andere sich ihm zeitweise entziehen“. Damit wird für Freud die Mutterbrust zur ersten Anregung, das Ich von der Empfindungsmasse abzulösen, denn sie gehört zu den ersten wesentlichen Erregungsquellen, die sich dem Säugling zeitweise entziehen. Mit ihr „stellt sich dem Ich zuerst ein »Objekt« entgegen, als etwas, was sich »außerhalb« befindet und erst durch eine besondere Aktion [i.e. Schreien] in die Erscheinung gedrängt wird.“²²⁸

Zugleich ist hiermit das „primäre Ichgefühl“ in Abgrenzung zum Ichgefühl des Erwachsenen bestimmt: „Unser heutiges Ichgefühl ist also nur ein eingeschrumpfter Rest eines weit umfassenderen, ja – eines allumfassenden Gefühls, welches einer innigeren Verbundenheit des Ichs mit der Umwelt entsprach.“ Freud geht davon aus, dass dieses primäre Ichgefühl als ein „Primitiv“ auf „seelischem Gebiet“, „neben den daraus entstandenen Umgewandelten“, „in größerem oder geringerem Ausmaße“ „häufig“ erhalten bleibt. Als solches bildet es „eine Art Genenstück“ zum „enger und schärfer umgrenzten Ichgefühl der Reifezeit“. Sein „Vorstellungsinhalt“ entspricht „der Unbegrenztheit und der Verbundenheit mit dem All“, und damit entspricht es einem „ozeanischen Gefühl“.²²⁹

²²⁷ Ebd.

²²⁸ Ebd., S. 199/200.

²²⁹ Ebd., S. 200/201. Der Terminus „Ozeanisches Gefühl“ geht zurück auf Romain Rolland, der Freud nach eigenen Angaben einen Brief geschrieben hatte, in dem

In welchem Zusammenhang nun steht dieses ozeanische Gefühl zum Lustprinzip einerseits, zum Realitätsprinzip andererseits? Und was bedeutete jener Zusammenhang für die Abgrenzung und Anerkennung des Ichgefühls und damit für die kreative originelle Neustiftung? Zudem: welche Möglichkeiten können, als kreative originelle Neustiftung, zum Zweck der (mindestens temporären) Überwindung des Unbehagens in der Kultur beschrieben werden? All diese Frage lassen sich in einer singulären bündeln: Was ist und was leistet die kreative originelle Neustiftung?

Das „Unbehagen in der Kultur“ wird in der vorliegenden Arbeit bestimmt als: das Gefühl der Irritation, das sich einstellt, wenn Innen und Außen nicht in Übereinstimmung sind. Das heißt letztlich: das Gefühl, das sich einstellt, wenn die innere Vernunft (auch: intrinsische und introvertierte) der äußeren Vernunft (auch: extrinsische und extrovertierte) nicht entspricht. Weiter heißt dies: wenn subjektive und intersubjektiv generierte Tradition unvereinbar sind. Oder, noch weiter fortgesetzt: wenn eine Unvereinbarkeit der subjektiven mit der sozialen Tradition, also mit der *offiziellen Vernunft* besteht, wie sie sich in Staatsräson, den Wissenschaften, der Theologie und der Philosophie ausdrückt und von dort ausgehend natürlich und künstlich positiv und negativ sanktioniert wird. Die kreative originelle Neustiftung ist das Mittel bzw. das menschliche Vermögen, mit dem all dies überwunden respektive das Unbehagen doch zumindest vermindert werden kann. Die idealste kreative originelle Neustiftung ist dabei jene, in der Lustprinzip und Realitätsprinzip zur Deckung kommen. Und für Husserl ist sie Aufgabe der Wissenschaften, genauer noch Aufgabe der Phänomenologie. Dem soll hier zweifach Folge geleistet werden, namentlich theoretisch und praktisch: es gilt diese Aufgabe zu beschreiben und

er damit die „Quelle religiöser Energien“ aufweisen wollte. Freud als großer Religionskritiker, führt in seinem Aufsatz den Nachweis, das ein solches Gefühl zwar vorhanden sein möge, keinesfalls aber als die Quelle religiöser Energien angesehen werden könne, sondern vielmehr „nachträglich in Beziehung zur Religion geraten ist“. (S. 204) Die Religion ist für Freud eine „Illusion“ und damit „Massenwahn“, der wie manch anderes, dem Versuch der Leidminderung geschuldeten Verhalten, Anschluss an das primäre Ichgefühl sucht. Dazu später ausführlich. Da der Terminus „Ozeanisches Gefühl“ ein sehr einprägsamer ist, wird er in der vorliegenden Arbeit beibehalten, aber eben in dem allgemeinen Sinne, in dem ihn Freud bestimmte.

zugleich sie auszuführen. Wobei zeitgenössisch, i.e. gegenwärtig, alleine schon die Beschreibung einem Teil der Ausführung entspricht.

Es gilt also auch, Freud gewissermaßen phänomenologisch einzufassen oder einzuholen. Das geschieht, indem 1. das Resultat der Deckung von Lust- und Realitätsprinzip als die Husserlsche „Echtheit“ (Echtheit der Vernunft und daraus resultierend echtes Handeln als Handeln der Vernunft) bestimmt wird; 2. das Lustprinzip als der Rekurs auf (Ur-)Utopie und 3. das Realitätsprinzip als Sein der (Ur-)Utopie in der Dialektik von (Ur-)Tradition (Rationalität) und (Ur-)Utopie (Vernunft) dargestellt werden. Darüber hinaus wird 4. das Ichgefühl und damit das Ozeanische Gefühl als die (fast) jedem Menschen erhalten gebliebene ursprüngliche Erfahrung nach selbstverständlicher, unversehrter, Leid loser und geschützter Einheit des Ich mit der Welt begriﬀen. Sofern das Ozeanische Gefühl nur ein Teil des gesamten Ichgefühls eines Menschen ist, bedeutet diese Erfahrung den Wunsch nach Individualität im Einklang mit der (Welt-)Gemeinschaft, und in diesem Sinne das streben nach gesicherter Freiheit. Der Prozess, der sich dabei darstellt und vollzieht, ist ein Evolutionsprozess im zweifachen Sinne: er ist die Evolution der menschlichen (immateriellen, wesentlich habituellen) Vernunft und die Evolution des menschlichen (materiellen, wesentlich neuronal-axonalen) Körpers. Als solcher beschreibt er insgesamt das Vermögen des Menschen, sein Schicksal – zu großen Teilen – selbst in die Hand zu nehmen. Einen Menschen medizinisch zu heilen heißt danach, gemeinsam mit ihm seine bisherige Tradition in den Blick zu nehmen und eine konkrete Utopie zu erarbeiten und anzugehen.

Zunächst also zum Zusammenhang von Ozeanischem Gefühl, Lustprinzip und dem aus ihm hervorgehenden Realitätsprinzip: Das Lustprinzip ist das dem Ozeanischen Gefühl zukommende Programm. Beim Säugling ist es zunächst noch „das unumschränkt herrschende Prinzip“, das alle „unvermeidlichen Schmerz- und Unlustempfindungen ... aufheben und vermeiden heißt.“ Als solches erwirkt es „die Tendenz, alles, was Quelle solcher Unlust werden kann, vom Ich abzusondern, es nach außen zu werfen, ein reines Lust-Ich zu bilden, dem ein fremdes, drohendes Draußen gegenübersteht.“²³⁰ Nun allerdings

²³⁰ Freud, S. 200.

wird die Erfahrung dieses reine Lust-Ich lehren, dass sein Programm der Realität nicht statt halten kann. Freuds folgende Formulierung, die den Übergang vom Lust- zum Realitätsprinzip markiert, erinnert nicht von ungefähr an Waldenfels' Beschreibung des Orts des Fremden, sofern das vom reinen Lust-Ich etablierte drohende Draußen auch das gewaltsam respektive aus der Not heraus etablierte Fremde ist. Deshalb erinnert es zugleich auch an den Ort des Geliebten. Freud schreibt: „Manches, was man als lustpendend nicht aufgeben möchte, ist doch nicht Ich, ist Objekt, und manche Qual, die man hinausweisen will, erweist sich doch als unabtrennbar vom Ich, als innerer Herkunft.“ Der „erste Schritt“ hin zur „Einsetzung des Realitätsprinzips“ besteht dann, dieser Erfahrung der Unmöglichkeit des a) Absonders der Unlust als Fremdes nach draußen, b) des Einverleibens der Lustquelle als Eigenes nach Innen folgend, darin, seine „Sinnestätigkeit“ und seine „Muskelaktion“ absichtlich zu lenken, um so zwischen „Innerliche[m] – dem Ich Angehörige[m] – und Äußerliche[m] – einer Außenwelt Entstammende[m] – unterscheiden [zu können].“ „Diese Unterscheidung“, so Freud weiter, „dient natürlich der praktischen Absicht, sich der verspürten und der drohenden Unlustempfindung zu erwehren.“²³¹ Man kann diesen Vorgang schlicht als den Prozess der zunehmenden Selbstkontrolle (im Bezug auf alles dem Ich/Eigenen entstammenden) und Selbstbeherrschung (im Bezug auf alles dem Anderen/Fremden entstammenden) beschreiben. Somit ist die Abgrenzung des Ichgefühls vermittelst des Realitätsprinzips als eine doppelte zu fassen: Die Abgrenzung von Außen und die Abgrenzung des Außen.

Das utopische Moment des Lustprinzips wird deutlich, wenn es Freud folgend als das Streben nach Glück erkannt wird, das als solches „den Lebenszweck [eines jeden Menschen] setzt“. Diese Utopie steht jedoch „im Hader mit der ganzen Welt, mit dem Makrokosmos ebenso wie mit dem Mikrokosmos“; das hatte das Realitätsprinzip gelehrt. Sie steht im Hader mit den historischen und fremden Traditionen. Deshalb gilt es für das Individuum einen zweiseitigen Mittelweg zu wählen, der sich aus dem doppelten Ziel des Strebens nach Glück, also der Utopie ergibt: einerseits das „negative Ziel“, als die „Abwesenheit von Schmerz und Unlust“; andererseits das „positive Ziel“, als das

²³¹ Ebd.

„Erleben starker Lustgefühle“.²³² Sofern, Freud folgend, letzteres kaum oder nur als „episodisches Phänomen“ möglich ist, gilt es die Quellen von Schmerz und Unlust zu erkennen und sie möglichst zu vermeiden oder in den Griff zu bekommen, mit dem Ziel der „Unabhängigkeit vom Schicksal“²³³. Bei diesen Quellen handelt es sich um 1. den eigenen Körper, 2. die Außenwelt, 3. unsere Beziehungen zu anderen Menschen.²³⁴ So gilt es dem Individuum sich dreifache Unabhängigkeit und in diesem Sinne auch Freiheit zu verschaffen: körperliche Freiheit in Form der Selbstkontrolle und -beherrschung; innere Freiheit in Form der Akzeptanz der Außenwelt und zugleich durch die Außenwelt; äußere Freiheit als Unabhängigkeit in der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft. Der Prozess ist damit immer einer der Abgrenzung des Ich (entsprechend der Utopie), der zugleich die Anerkennung dieser Abgrenzung durch die Gemeinschaft (der Tradition) einfordert, d.h. positiv sanktioniert werden soll.

Freud beschreibt verschiedenste Möglichkeiten der positiv sanktionsierten Abgrenzung, für die sich ein Mensch entscheiden kann: *Rückzug in die Einsamkeit (der Eremit), Angriff statt Abwendung durch Wissenschaft, Ablenkung durch Fantasie und Illusion, chemische und pflanzliche Beeinflussung des Körpers (Drogen)*. Die Einsamkeit kann eine innere und/oder eine äußere sein; für die innere bieten Freud zu folge generell mystische Praktiken Möglichkeit. Beide Formen führen zu Ruhe.²³⁵ Die wissenschaftliche Methode des Angriffs hingegen hält Freud für „den besseren Weg, indem man als ein Mitglied der menschlichen Gemeinschaft mit Hilfe der von der Wissenschaft geleiteten Technik zum Angriff auf die Natur übergeht und sie menschlichem Willen unterwirft. Man arbeitet dann mit allen am Glück aller.“²³⁶ Ablenkung durch Fantasie und Illusion bieten Kunst und Religion. Das Fantasieleben begreift Freud dabei als Überbleibsel des Lustprinzips (in unserem Sinne der Utopie); „es wurde seinerzeit, als sich die Entwicklung des Realitätssinnes vollzog, ausdrücklich den Ansprüchen der Realitätsprüfung entzogen und blieb für die Erfüllung schwer

²³² Ebd., S. 208.

²³³ Ebd., S. 213.

²³⁴ Ebd. S. 208/209.

²³⁵ Ebd., S. 205 und S. 209.

²³⁶ Ebd. S. 209.

durchsetzbarer Wünsche bestimmt.“ Im Gegensatz zur Wissenschaft liefert die Kunst so für Freud lediglich eine „milde Narkose ... eine flüchtige Entrückung aus den Nöten des Lebens ... und ist nicht stark genug reales Elend vergessen zu machen.“ Mit der Religion geht Freud noch ärger ins Gericht. Als Illusion entstelle sie „das Bild der realen Welt wahnhaft“. Allerdings würde sie „vielen Menschen die individuelle Neurose ersparen“, indem sie ausgehend von einer „Einschüchterung der Intelligenz, durch gewaltsame Fixierung eines psychischen Infantilismus“ den Einzelnen in einen „Massenwahn“ einbeziehe.²³⁷ Der chemische Knock-out hingegen, erscheint Freud als die „interessanteste Methode“, sofern nämlich „alles Leid nur Empfindung [ist], [nur] besteht, insofern wir es verspüren, und wir verspüren es nur infolge gewisser Einrichtungen unseres Organismus.“²³⁸ All diesen Möglichkeiten ist noch eine weitere zuzufügen, die Freud selbst nicht einbindet: der Humor als Sublimation.

Die Einsamkeit macht zu einsam; die Wissenschaft ist aufgrund von individuellen Veranlagung nicht allen zugänglich; Kunst bietet nur vorübergehenden ästhetischen Genuss; Religion hält die Intelligenz in Schranken; die scheinbar positiven Wirkungen von natürlichen und synthetischen Drogen und chemischen Substanzen bedingen zugleich ihre Gefahr und Schädlichkeit für den Menschen. Freud hält deshalb nur ein Mittel zum Zweck für jeden Menschen wahrlich und dauerhaft Ziel versprechend, eines, das „sich nicht von der Außenwelt [abwendet, sondern] sich im Gegenteil an deren Objekte [klammert] und das Glück aus einer Gefühlsbeziehung zu ihnen [gewinnt]. [Es] gibt sich dabei auch nicht mit dem gleichsam müde resignierenden Ziel der Unlustvermeidung zufrieden, eher geht [es] achtlos an diesem vorbei und hält am ursprünglichen, leidenschaftlichen Streben nach positiver Glückserfüllung fest.“ Gemeint ist die Liebe.²³⁹

Damit nun sind wir wieder am Ausgangspunkt unseres Durchgangs durch das *Unbehagen in der Kultur* angelangt: bei der wie auch immer gearteten Liebesbeziehung zu sich selbst und anderen und unserer Abhängigkeit vom durch diese generierten Fremd- und Selbstvertrauen in Korrelation zu unseren individuellen Traditionen. *Die Irritation*

²³⁷ Ebd., S. 216.

²³⁸ Ebd., S. 209.

²³⁹ Ebd., S. 213.

hatte uns dabei ins Unbehagen gestürzt und erlegt uns nun auf, erneut danach zu fragen, wie mit ihr umzugehen ist, ohne Fremd- und Selbstvertrauen sowie Fremd- und Eigenliebe einzubüßen. Dem Irritator stehen prinzipiell alle beschriebenen Möglichkeiten zur Abgrenzung offen: Rückzug (innere und/oder äußere Emigration), Wissenschaft (Streben nach Wahrheit), Kunst (Fantasie), Religion (Illusion), natürliche und synthetische Drogen (Knock-out) und Humor (Sublimation). Je nach a) individueller Veranlagung (d.h. auch übernommenen Traditionen) und b) Zugangsmöglichkeiten wird sich das Invididuum entscheiden und ausprobieren. Wozu es Zugang hat, hängt zunächst vom unmittelbaren Umfeld, also von Familie und Freunden/innen ab. Darüber hinaus sind Zugänge in Abhängigkeit der sozialen Tradition, insbesondere dem Bildungssystem sowie dem sozialen Umgang mit Religion und Drogen sowie der sozialen Einschränkung und/oder Förderung von Emigration gegeben.

Entscheidendes Kriterium für die *positive Sanktionierung* der ergriffenen Möglichkeiten ist ihre Vernünftigkeit. Sie muss mindestens einer intersubjektiven (Familie, Freunde, Bekannte) Vernünftigkeit entsprechen, damit durch Bestätigung das Selbstvertrauen und die Eigenliebe als Existenzbedingungen erhalten bleiben. Die höchstmögliche Vernünftigkeit allerdings ist sowohl Freud als auch Husserl zufolge nur durch die Wissenschaften gegeben, die in ihrer Summe die sozial sanktionierte Vernünftigkeit ausmachen. So weist in etwas die Wissenschaft die Unvernünftigkeit und Vernünftigkeit von Drogen auf und sanktioniert entsprechend deren Konsum negativ und positiv. Nicht weniger prüft sie die eigentlichen Motive von Religionsgemeinschaften und deckt entsprechende psychische und/oder finanzielle oder andere Gefährdungspotentiale auf. Ebenso entscheidet sie darüber, was allgemein als Kunst geschätzt wird und welche Fantasien in den Bereich des sozial Vertretbaren gehören, welche nicht. Darüber hinaus klärt die soziale Vernünftigkeit über die Risiken und Gefahren innerer wie äußerer Emigration auf. Deshalb ist das Inviduum letztens gut beraten sich an dieser sozialen Vernünftigkeit zu orientieren und auch von ihr Anerkennung zu erhalten oder einzufordern. Denn die Irritation, die zum Unbehagen führt, wurde oben bereits als Produkt der natürlichen, das heißt nicht bewusst erzieherischen Sanktion erkannt, die wiederum von der sozialen Vernunft bestimmt ist. Somit ist die tatsächliche krea-

tive originelle Neustiftung auch nur jene, die verändernden Einfluss auf diese soziale Vernunft als habituelle und schlussendlich, über die sehr lange Dauer, auch neuronale Vernunft nimmt (*primäres kreatives originelles axonales/neuronales Wachstum*). Jede andere kreative originelle Neustiftung ist im Grunde nur eine sekundäre, sofern sie an der sozialen Tradition orientiert bleibt. Ein Bild zu malen ist so z.B. zwar eine kreative originelle Neustiftung, eine primäre solche ist sie aber nur, wenn sie den bis dahin sozial etablierten Begriff von Kunst verändert. Um zu tatsächlicher Echtheit und damit primärer kreativer origineller Neustiftung zu gelangen, muss die natürliche Einstellung verlassen und auf die Welt in Epoché, d.h. auf Urtradition zurückgegangen werden, auf die Welt vor jeder historisch von ihr ausgehend herausgebildeten sozialen Vernunft als konkrete Tradition. In concreto bedeutet dies, die Welt ohne Vorurteile zu betrachten und davon ausgehend die Möglichkeiten zur guten Welt zu erkennen, d.h. Utopien auszubilden und ihnen entsprechend Axiome, Dogmen und volitionales Verhalten als neue Tradita (damit auch eine neue Vernunft mit der Möglichkeit zu einem anderen, neuen Selbstvertrauen) zu entwickeln. Eine solche Leistung ist zunächst die Leistung eines Individuumus: Der Mensch mit ausgeprägt erhaltenem primären Ichgefühl (ozeanischem Gefühl) entspricht dem Blochschen jungen oder junggebliebenen Menschen und ist als solcher prädestiniert, Vernunft zu evolutionieren. Es ist der Mensch, der den kreativen, nach Wahrheit suchenden Rückzug als zumindest partielle innere Emigration, hervorgerufen durch Irritation mit der Umwelt gewählt hat. Sofern er damit zumindest partiell auf sich alleine zurückgeworfen bzw. gestellt ist, ist er auch der Mensch des religiösen Glaubens, sofern ihm dieser grenzenlose, an den allzu menschlichen Schwächen vorbei gehende Liebe und Vertrauen von außerhalb dieser Welt zusichern kann. Man mag in Descartes eine Art Urtypus eines solchen Menschen erkennen, prinzipiell aber im universal interessierten und davon ausgehend auch universell sich bildenden Menschen; denn das Ozeanische Gefühl zeichnet sich ja gerade dadurch aus, keine Grenzen zu kennen. Darüber hinaus ist er, Freud folgend, ein Mensch der Leidenschaft und Liebe, sofern ihm diese die lustbringende Zuwendung zu Objekten ermöglicht; er ist also weniger Leidvermeider als Lustsucher und damit optimistisch Glücksstrebender, wobei ihm das Glück aller sein eigenes Glück bedeutet. Da-

bei ist er jedoch auf die Anerkennung seiner aus der Welt in Epoché, also ausgehend von der Urtradition neu geschöpften Axiome etc. durch andere angewiesen ist. D.h. die so generierte (universale) Vernunft muss in ein dialektisches Verhältnis zur bestehenden gebracht werden. Erst wenn dieser Prozess vollzogen ist, die neue von der alten Vernunft anerkannt wird, so ist eine Wegstrecke der immateriellen habituellen und materiellen neuronalen Evolution in Gang gebracht bzw. in Gang zu bringen. Ziel einer solchen Vernunft kann, ausgehend von Freuds ozeanischem Gefühl als Ursprungsquelle der Utopie nur die Verwirklichung von Freiheit aller als Individualität respektive Mannigfaltigkeit in Gemeinschaft sein. Sofern die vorliegende Arbeit nicht nur die Beschreibung sondern auch die Durchführung eines solchen Prozesses ist, gilt es in den Abschnitten A und B dieser Forderung gerecht zu werden und das, was sich hier nun noch im Bereich der Epoché, also der Urtradition und Urutopie befindet, in eine Dialektik von konkreter Tradition und konkreter Utopie zu überführen. Genauer gesagt: die in der phänomenologischen Einstellung gewonnenen Erkenntnisse bzw. Möglichkeiten müssen sich in der Praxis bewähren. Die hier vorgestellte Vernunft muss sich bewähren.

Vorab aber gilt es zunächst noch, die Vermögen der intersubjektiven sowie der sozialen Tradition gesondert zu explizieren, um damit die gesamte Vermittlungsstruktur des dynamisch-phänomenologischen Traditionsmodells bestmöglich dargestellt und offengelegt zu haben.

bb) Intersubjektive Tradition

Sofern die intersubjektive Tradition und ihr Vermögen oben bereits in den Blick genommen wurden, wird die folgende Darstellung lediglich darauf abzielen, ihre Scharnier-Funktion als Bindeglied von individueller und sozialer Tradition deutlich zu machen.

Dass der intersubjektiven Tradition diese Scharnier-Funktion zu kommt, hängt mit der Abhängigkeit von Empathie und Vertrauen zusammen, in der sich jede Tradition auf dem Weg hin zu ihrer Akzeptanz und damit historisch habituellen Konkretion für das Subjekt befindet, die soziale wie auch die individuelle. Das unmittelbare Umfeld, die konkreten Dialogpartner kommen hier zum Zug und bilden damit

das Feld, in dem sich Übernahme und Enttäuschung ereignen, d.h. auch Sympathie und Antipathie im Prozess der a) Vergemeinschaftung/Gemeinschaftshabitualität, b) Selbstvergemeinschaftung/individuelle Habitualität. Mit Waldenfels sind die Anderen uns als Außerordentliche gegeben, für die auch wir Außerordentliche sind. Der Zwischenraum zwischen den beiden Außerordentlichen erweist sich also also der Bereich des Zwischenordentlichen, in dem sich Schnittmengen sowie radikale Unterschiede ergeben. Die Intersubjektive Tradition ist demnach das sowohl Verbindende als auch Trennende der Zwischenmenschlichen Beziehungen. Sie ist gewissermaßen das Molekühl der übergeordneten sozialen Gemeinschaftshabitualität Staat oder Kulturreis, sowie die subjektive Tradition deren Atom darstellt. Analog zur physikalischen Chemie kann man sich das Verhalten der Atome zueinander als die Wirkung von anziehenden, verbindenden und abstoßenden trennenden Kräften vorstellen. Husserl würde ein solches Atom als Monade beschreiben.

Zumeist führen ähnliche subjektive Traditionen zu Sympathie, differierende hingegen eher zu Antipathie. Allerdings ist dies nur eine sehr grobe Beschreibung, sofern die Offenheit der Ordnungen eines Individuums darüber entscheidet, wie viel Außerordentliches ihm zuträglich ist. Dogmen bilden eine besonders unflexible Ordnung, Axiome hingegen sind durch das Argument als Mittel zur Überzeugung wesentlich flexibler. Voilation basiertes Verhalten fußt in aller Regel auf Dogmen und Axiomen, wobei der Handelnde diese oftmals verbirgt, um bestimmte Ziele zu erreichen. So kann ein Axiom oder Dogma lediglich vorgetäuscht werden, sofern erkannt wurde, dass dieses dem Gegenüber sympathisch ist. Umgekehrt kann aber auch die Provokation Antipathie erzeugen oder stärken. Dies wird insbesondere dann eingesetzt, wenn der Beziehungswunsch ein einseitiger ist. Im Zustand der Verliebtheit reicht zuweilen eine Enttäuschung alleine nicht aus, um dem anderen klarzumachen, dass die assozierte intensive intersubjektive Gemeinschaftshabitualität eher dem einseitigen Wunsch als der Wirklichkeit entspricht. Sofern mit Husserl das anzustrebende die Echtheit ist, ereignet sich zwischen den Individuen im Idealfalls Epoché auf Urtradition, in der sich Gemeinsamkeiten jenseits von faktischen Traditionen erweisen. Im Sinne des anzustrebenden echten Handelns, also dem Handeln der Vernunft, ist dem Men-

schen auferlegt, diese Epoché zu vollziehen. Davon ausgehend, können im Zwischen der Ordnungen Axiome etc. ausgehandelt werden, die das Miteinander zur Zufriedenheit beider Individuen regelt. D.h. es können auch übergeordnete, soziale Traditionen sowie die traditional verbürgte Sitte gemeinsam kritisiert und aufgehoben oder verändert werden.

cc) Soziale Tradition

Im Hinblick auf die soziale Tradition, wie sie vorliegend phänomenologisch als Habitualität im Sinne der Gemeinschaft (Gemeinschaftshabitualität) aufgefasst wird, gilt es zunächst, diese von Husserls Konzeption der traditional verbürgten „Sitte“ abzugrenzen. Sowohl Sitte als auch (*echte*) soziale Tradition liefern dem Individuum innerhalb einer Gemeinschaft oder eines Kulturreises, einer Nation, eines Staates etc. die Normen seines Handelns respektive seiner Habitualität und damit seiner Vernunft. Aber die *echte soziale Tradition* bildet gegenüber der Sitte – so wird folgend argumentiert – eine übergeordnete, kritische Instanz.

Bei der Betrachtung der „subjektiven Tradition“ wurde bereits die Funktion der sozialen Tradition als Ausgangspunkt der natürlichen und künstlichen Sanktion ausformuliert. Auch der Sitte kommt diese Funktion, Husserl folgend, zu. So schreibt er für die Situation des Menschen innerhalb der Kultur:

„[I]mmer werden wir zurückgewiesen auf einen unbestimmt offenen, und doch allgemein umgrenzten Kreis von Personen, sei es der bestimmten Umgrenzung »gute Gesellschaft«, zu der die »wohlerzogenen Menschen«, die Menschen, die »eine gute Kinderstube hatten« gehören, oder dazu noch die nationale Umgrenzung, gute Gesellschaft französischer Sitte, deutscher, englischer oder europäischer etc. Der einzelne ist da nicht als einzelner, und seine Handlung nicht als ihm allein zugehörige, für ihn alleine oder in seinem Einzelheitsleben bedeutsame beurteilt. Vielmehr ist der einzelne als Glied eines sozialen Zusammenhangs betrachtet, seine Handlung wird sozial bewertet, sie hat apperzeptiv ihre Beziehung zu einer umgrenzten empirischen Menschenklasse, und es sind Menschen, die in Beziehung auf so gestaltete Handlungen ihre Normen haben, sie als so oder so nicht so seinsollende beurteilen, ihr eigenes Handeln dieser Norm unterstellen, wechselseitig darin einstimmen, sich wechselseitig so beurteilen usw. Hierbei ist die Norm selbst und die wechselseitige Apperzeption der Personen und ihrer Handlungen unter Prädikaten der norma-

len Angemessenheit das Gemeinschaftsstiftende, den einzelnen zum Glied des Verbandes machend. Jeder einzelne als Glied dieser Gemeinschaft fühlt sich gebunden, sieht die Norm als nicht nur für sich, sondern für die Anderen gültig an, und diese *vice versa*.²⁴⁰

Nun folgt der entscheidende Punkt, an dem sich (echte) soziale Tradition und Sitte – wie vorliegend argumentiert wird: radikal – voneinander unterscheiden. Die echte soziale Tradition hat nämlich nichts mit der benannten „guten Gesellschaft“ gemein, sondern mit einer „echten Gesellschaft“, sofern sie einen Standpunkt außerhalb der faktischen, d.h. außerhalb der historischen Tradition einnimmt. Die soziale Tradition, in diesem echten Sinne verstanden, normiert die Norm der Sitte sowie die Normierung durch die Sitte. Also zunächst abschließend zum Konzept der „Sitte“ weiter, das folgend auch die veranschlagte Spiegelperspektive von Theologie und Philosophie in den Blick nimmt:

„Jeder ist solange Glied der guten Gesellschaft und erhält mit ihr Einheit, als er sich entsprechend benimmt, als er die Norm anerkennt und bestätigt. Man kann auch sagen: Wenn er sie verletzt, so gehört er ihr noch an, insofern er sie innerlich nur anerkennt und damit auch die Strafen auf sich nimmt. So wie das Gottesreich der Seligen die Sünder ausschließt und doch die Sünder in der Hölle als negatives Korrelat mit sich vereint: zu einer Gesamtwelt unter religiös-ethischer Norm stehender Seelen, so haben wir ... also als Korrelat der guten Gesellschaft die schlechte Gesellschaft, die Gesellschaft der Ausgestossenen, der gesellschaftlichen Sünder, die aber ihre Strafe haben und sich ihr unterwerfen (oder sich als strafwürdig fühlen). Ganz anders die Volkskreise, die hier jenseits von Gut und Böse stehen, die ihre eigene Sitte und ihre eigenen Scheidungen der Positivität und Negativität haben, für die die Normen der »feinen Gesellschaft« bedeutungslos sind.“²⁴¹

So gilt es nun aufzuweisen, inwiefern echte soziale Tradition jenseits der „feinen Gesellschaft“ der Sitte steht und auch stehen muss, um soziale Vernunft (als zugleich Schutz des Individuums wie auch der Gemeinschaft) dauerhaft zu gewährleisten und zu verbürgen. Dann stellt sich nicht weiter die Frage nach Gut und Böse, sondern die Frage nach doppelt historischer Vernunft und einfach historischer Unvernunft. Oder: nach historischer (faktisch aktualisierter) und möglicher (potentiell zu aktualisierender) Tradition im Sinne der Freiheit der Individua-

240 Husserl, *Beilage XXIX*, S. 227.

241 Ebd.

lität in Gemeinschaft. Die so bestimmte soziale Tradition muss „echtes Handeln“ verbürgen und im Dauerprozess der Vernunft als deren kulturellen Evolution gewährleisten. Das heißt: sie muss Wissenschaft sein. Dabei allerdings unterscheidet sie sich als solche nur insofern von der Pflicht zur permanenten Kritik und Selbstkritik (dem echten Handeln als dem Handeln der Vernunft) eines jeden Einzelmenschen und -lebens, als dass sie Universalität beansprucht. D.h. mit Husserl ist jeder Mensch dazu verpflichtet immer auch einen Standpunkt außerhalb seiner Sitte(n) (wie auch seiner Religion) einzunehmen. All dies gilt es nun also abschließend entlang Husserls Argumentation schrittweise darzustellen:

„Die Geschichte der Wissenschaft ist Geschichte der Stiftung ihrer Methode auf dem Grund [der] Urtradition, die zum Menschenleben als vorwissenschaftlichem gehört und zum wissenschaftlichen zugleich als Unterlage mitgehört. Aber ist es auf Herstellung der Echtheit abgesehen, also auf Kritik, was gehört dazu als Bedingung der Möglichkeit? Ichleben ist handelndes Leben, Leben im Ich-kann und -werde-können, in der Freiheit des praktischen Möglichkeiten in ihrer Mannigfaltigkeit Überlegen- und sich statt so anders Entscheidenkönnens. Und die Möglichkeit, mögliche Wege als selbstgebende und in Selbstgebung des Endziels überlegend konstruieren und dann das Können in ein Realisieren überführen zu können im »echten« Handeln, dem der Vernunft.“²⁴²

Nun folgt die Abgrenzung des unspezifisch gefassten individuellen Lebens eines jeden Menschen von jenem des Wissenschaftlers, das sich nur im Hinblick auf den Grad der Universalität seiner Vernunft oder Vernunftpflicht unterscheidet. Dabei wird auch ihr Standpunkt als einer außerhalb jeglicher faktischer Kultur als Sitte deutlich. Man könnte von Kultur begründender Kultur sprechen, sofern die „Gesetzlichkeiten“ der Kultur als Kultur in den Blick genommen werden:

„Was für die Wissenschaft gilt, gilt für jede Kultur, gilt für das universale Menschenleben in seiner Beziehung auf die Welt als Kulturwelt und andererseits auf die personale Welt in der Kritik ihrer personalen Echtheit. Aber die Wissenschaft umgreift alles, sofern sie in universaler erfahrender Anschauung alles überblickt und seismässig in seinem Zusammenhang erfasst und auf diesem Grund prädikativ fasst und begreift. Wissenschaft geht auf die Erkenntnis der Notwendigkeiten und, sofern sie nicht als Geschichte bloss auf die Notwendigkeiten der individuellen Zusammenhän-

²⁴² Ebd.

ge geht in ihrer zeitlichen Motivationsnotwendigkeit, sondern auf die Möglichkeiten des Andersseins, auf die Gesetzlichkeiten, die all diese Möglichkeiten beherrschen, und auf die Erklärung des Seins und Soseins des individuellen und speziellen Falles aus diesen Gesetzlichkeiten.“²⁴³

Aus diesem Befund heraus ergibt sich die (kulturelle) Norm normierende Funktion und Aufgabe der Wissenschaft als echte soziale Tradition, die dann wiederum in die Spezialvernünfte (Politik, Bildung, Naturwissenschaft usw.) als faktisch soziale Traditionen sowie die Sitten hineinwirkt und damit deren Norm normiert, d.h. positiv wie negativ sanktioniert. Dies bedeutet zugleich den Übergang von rein theoretischer zu praktischer Vernunft oder: praktischem echtem Handeln. Husserl beschreibt dies folgendermaßen:

„Solche Gesetzeswissenschaft ist Funktion des universal sich selbstbesinnenden Menschenlebens (natürlich in Verbindung auch mit der Geschichtswissenschaft), das, die unbestimmten Unendlichkeiten der Zukunftsmöglichkeiten vor sich, um vernünftig wollen und dem universalen Leben im voraus eine universale praktische Vernunftform geben zu können, der Konstitution des überhaupt Erdenklichen, dann des überhaupt praktisch Möglichen oder als praktisch möglich Erdenklichen bedarf und der Norm des praktisch Echten. Alles in allem ist universal begreifende Gesetzeswissenschaft im engeren nicht nur, sondern in einem weitesten Sinne Norm für ein im prägnanten Sinn normales, echtes oder wahres Leben mit dem Korrelat wahrer Ziele und Wege.“²⁴⁴

Dies bedeutet, um nun den letzten, abschließenden Schritt mit Husserl zu gehen, dass „wissenschaftliche Tätigkeit auf sich selbst zurückbezogen [ist] in ihrer Normhaftigkeit, sie ist selbst als echte normale und unter Normgesetzen stehend, hat über sich die »Wissenschaftstheorie«, die allgemeine Wissenschaft von der Wissenschaft als Theorie und von wissenschaftlicher Methode, die unter ihren eigenen Normen steht. All dies ist dazu da, ein normales oder echtes Menschenleben zu erfüllen, und gehört selbst mit zu seiner universalen Normalität.“²⁴⁵

Die vorliegende Arbeit hat mit der Konzeption und dem Aufweis des notwendigen absoluten (theoretischen) und personalen (praktischen) Vertrauens versucht, der Aufgabe einer „echten universalen Wissenschaft“ nachzukommen, für die Husserl, seine eigenen Überle-

²⁴³ Ebd., S. 231/232.

²⁴⁴ Ebd., S. 232.

²⁴⁵ Ebd.

gungen abschließend, fordert: sie muss „die Enthüllung der gesamten ihr zugrundeliegenden Tradition des Lebens, und sie muss in originärer Ursprünglichkeit das Tradition schaffende Leben und alle seine Möglichkeiten erforschen und in ursprünglicher Methode in Echtheit gestalten, zu begründen <in> allgemeinen Einsichten. Sie muss die Gestalt transzendentaler Wissenschaft haben, und zwar universaler.“²⁴⁶

246 Ebd.

Ausblick: Vertrauen als Überlebensstrategie

A. Vertrauen in den und in die Neurowissenschaften – Habituelle und neuronale Evolution der menschlichen Vernunft

Der Vorschlag, der bei der Betrachtung der subjektiven Tradition innerhalb des phänomenologischen Traditionsmodells oben gemacht wurde, namentlich der Habitualität, und damit dem Vertrauen, den Bärenanteil bei der Evolution des menschlichen Individuums sowie der Phylogenetese des Menschengeschlechts zuzuschreiben, soll nun nochmals gestärkt werden. Sofern im Rahmen der vorliegenden Arbeit die Erarbeitung und Ausarbeitung einer umfänglichen zeitgenössischen Utopie ausgeschlossen ist, kann dieses Unternehmen den Charakter einer Andeutung nicht übersteigen. Hierfür wäre zumal eine *echte* Interdisziplinarität nötig, d. h. das ganz konkrete und individuelle Gespräch mit Neurowissenschaftlern, die die Autorin derzeit nicht leisten kann.

Freilich also sind die Analogien, die oben (Unterkapitel „Subjektive Tradition“) zwischen dem veranschlagten habituellen axiomalen und dem materiellen axonalen Wachstum gezogen wurden, keinesfalls als eine ausgearbeitete Theorie zur Grundlage für die Neurowissenschaften zu verstehen. Der Vorschlag, der hier lediglich zum Ausdruck gebracht werden sollte, besteht in einer präziseren Erforschung der situativen, lebensweltlichen Lage eines Individuums, um davon ausgehend integrative und in diesem Sinne interdisziplinäre Erklärungsansätze für die faktisch verschiedenen Arten axonalen Wachstums erarbeiten zu können. Es wurde in diesem Sinne vorgeschlagen, das konkrete Umfeld eines Individuums, d.h. seine persönlich intersubjektive sowie seine soziale Lage als habituelle und damit traditionale Lage zu berücksichtigen und darüber hinaus dem nicht materiell nachweisbaren Vertrauen Aufmerksamkeit zu widmen. So könnte die Psychologie und Neuropsychologie erforschen, welche Botenstoffe oder/und Aktivitäten im Gehirn im Gange sind, wenn das Individuum sich im Zu-

stand des Vertrauens befindet. Sollten sich eben jene Stoffe und Aktivitäten als auch für axonales Wachstum relevante erweisen, so hätte man eine naturwissenschaftliche Basis für das *Apriori* in einem, dann als kulturell evolutionären Evolutionsprozess der Vernunft und des Gehirns zu bezeichnenden Prozess gefunden.

B. Vertrauen in der und in die Politik – Psychopolitische Sanierung

Ausgehend von der Hermeneutik der Habitualität ist für die familiäre, die intersubjektive, die soziale und damit zuletzt auch die Weltgemeinschaft letztlich das Erstreben von *Echtheit*, das heißt einer Vernunft, die sich stets im Prozess der Kritik als Dialektik von Tradition und Utopie befindet, oberstes Ziel. Da nur sie dauerhaft in einer pluralen, geschichtlichen, kontingenten Welt Vertrauen generieren und als solches auch erhalten und entsprechend der Veränderungen über die Zeit aufrecht erhalten kann. Im Konkreten bedingt dies das Selbstvertrauen des Einzelnen sowie das Fremdvertrauen in und von anderen, als Vertrauen in die eigene, die fremde und die soziale/offizielle Vernunft.

Deshalb lässt sich das ideale Verhalten in einer Gemeinschaft als das echte Verhalten als ein notwendig auf Vertrauen basierendes beschreiben. D.h.: das Individuum muss zunächst der Gemeinschaft vertrauen, vice versa die Gemeinschaft dem Individuum. Ein solches Vertrauen verlangt und basiert auf einem entsprechenden Verhalten, das sich ganz gut mit Aristoteles' Konzeption von Freundschaft beschreiben lässt, zumal dann wenn Vernunft anzustreben ist. So schreibt Aristoteles zur Freundschaft: „sie ist in Hinsicht auf das Leben (in der Gemeinschaft) höchst notwendig. [...] Freundschaft ist Hilfe: den Jüngling bewahrt sie vor Irrtum, dem Alter bietet sie Pflege und Ersatz für die aus Schwäche abnehmende Leistung, den Mann [und die Frau] auf der Höhe des Lebens spornt sie zu edlen Taten an. »Zwei miteinander voran«: dann gewinnt das Erkennen wie das Handeln an Kraft.“ Für Aristoteles ist die Freundschaft ein „Naturtrieb“, den er im Menschen und Tierreich zwischen „Erzeuger und Erzeugtem einerseits, zwischen Erzeugtem und Erzeuger andererseits“ erkennt, „auch bei Wesen gleicher Abstammung als Zusammenghörigkeitsgefühl; ganz besonders aber bei den Menschen, weshalb wir die allgemeine Menschenliebe lo-

bend anerkennen.“²⁴⁷ Ausgehend von diesem Befund des Naturtriebs „allgemeine Menschenliebe“, entwickelt Aristoteles drei Arten von Freundschaft, die hier nun für die Beschreibung des vernünftigen Verhaltens in und als Gemeinschaft in Anspruch genommen werden sollen: Die drei aristotelischen Arten von Freundschaft basieren auf drei verschiedenen Motiven, die wiederum auf drei Eigenschaften des Liebenswerten zurückzuführen sind. Als Liebenswert „gilt das, was wertvoll, lustvoll oder nützlich ist.“²⁴⁸ Daraus ergeben sich die drei Motive 1. der Wert eines individuellen/einzelnen Menschen, 2. die Lust, 3. der Nutzen, und darauf beruhend die drei zugehörigen Freundschaftsarten, die als 1. Wertfreundschaft, 2. Nutzenfreundschaft und 3. Lustfreundschaft bezeichnet werden können. Die letzten beiden Arten sind „Freundschaften im akzidentiellen Sinn. Denn nicht deshalb weil er der ist, der er ist, wird der Befreundete geschätzt, sondern insofern er irgendein Gut oder eine Lust verschafft.“²⁴⁹ Die Wertfreundschaft hingegen ist die „vollkommene“ und „echteste“ Freundschaft, „weil jeder des anderen Wesensart liebt.“ Die echte Freundschaft besteht damit in Abhängigkeit von der „Trefflichkeit“ der Freunde und dauert so lange, wie diese gegenseitig gegeben ist, und Trefflichkeit ist für Aristoteles „ein Wert, der dauert.“ Darüber hinaus schließt die echte Freundschaft die anderen beiden akzidentiellen Freundschaften mit ein, denn die Freunde sind nicht nur „trefflich an sich [sondern] auch für einander von Nutzen. Und in gleicher Weise sind sie einander auch angenehm, denn sowohl an sich sind die Trefflichen angenehm als auch für einander.“²⁵⁰

So gilt zunächst einmal, dass man Menschen und Dinge (tradierte intelligible wie tradierte materielle Dinge) *nutzen*, nicht *benutzen* soll. Wenn die eigene Person (prinzipiell) auf *Ausnutzen und Benutzen* angelegt ist, so ist jeder ‚*wahrhaftige Nutzen*‘ im Sinne der Echtheit (Husserl) ausgeschlossen. Und damit auch jener der daraus entstehenden Erzeugnisse für die Gemeinschaft. Was dann regiert sind *reine Eigenliebe* (bis hin zu Narzissmus) und *reiner Eigennutz*, letztlich Momente

²⁴⁷ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. v. Franz Dirlmeier, Stuttgart 2006. Hier: Buch VIII, 1 [1155 a 3-24].

²⁴⁸ Ebd., [1135 b 13-34].

²⁴⁹ Ebd., [1155 b 34-1156 a 20].

²⁵⁰ Ebd., [1156 b 9-28].

der Macht als Macht über sich und andere. Idealiter stehen sich *vollkommene Gemeinschaft* basierend auf der *vollkommenen Freundschaft* und *nützliche Gemeinschaft* basierend auf *Nutzenfreundschaft* gegenüber. Erstere verlangt *Ehrlichkeit, Offenheit, Vertrauen*, letzteres jede Menge (*Selbst-)Disziplin* und *gesetzlicher Regelungen*. Hier begegnen sich *reine Vernunft/Utopie* und *reine Rationalität/Tradition*, wobei für die Gemeinschaft nur die Dialektik beider theoretisch und praktisch sinnvoll und praktikabel sein kann, namentlich die *vernünftige Rationalität und rationale Vernünftigkeit*, denn sie macht die Gemeinschaft zu einer echten. Man könnte diese Dialektik für die konkrete Gemeinschaftspraxis sodann folgender Maßen beschreiben: Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser; aber eben auch: Kontrolle ist gut, Vertrauen ist besser. – Der Mittelweg, und das stete dialektische Austarieren, ist das Feld der Lebenskunst als zugleich die Kunst und das Erkennen oder Bewusstsein, immer in Gemeinschaft(en) und deren Vernünftigkeit zu leben. Die Rationalität/Tradition fordert die Nutzengemeinschaft, die Vernunft/Utopie hingegen die vollkommene Wertgemeinschaft. In Praxis und Theorie muss deren Dialektik „walten“. Dabei können die Enttäuschung und die Irritation zum aller produktivsten Faktor für die Dauer der Gemeinschaft, aber auch für die Dauer des Individuum werden, denn die vollkommene Freundschaft „braucht auch Zeit und gegenseitiges Vertraut-werden.“²⁵¹ Auch hier kann nun keine konkrete zeitgenössische Utopie ausbuchstabiert werden, die sich, ausgehend von dieser Charakteristik echter Gemeinschaft, der Frage zu stellen hat, was zu leisten ist, um eine solche Gemeinschaft als politisches System abzubilden und zu versichern. Sicherlich wäre eine Deformalisierung der Prozesse wünschenswert, sowie eine größere Gewichtung der Person als Persönlichkeit im Bezug auf politische Ämter und damit juristische Personen beim Wahlverfahren. Sofern die westliche Demokratie prinzipiell ein gutes und stabiles Modell im Sinne der Freiheit der Individualität in Gemeinschaft darstellt, müsste der Fokus einer entsprechenden Utopie auf der Weltgemeinschaft, und damit der Gemeinschaft verschiedener sozialer Traditionen liegen.

²⁵¹ Ebd., [1156 b 9-28].

C. Selbstvertrauen – Freiheit als Individualität in Gemeinschaft

Sofern die offizielle Vernunft (soziale Tradition) von der Politik letztlich sanktioniert ist muss letztere zugleich die Möglichkeit von Utopie schaffen, um selbst zukunftsfähig zu bleiben und nicht im Faulbett der Traditionalität und reinen Rationalität zu versinken. Die Privatisierungstendenz im Bereich der Bildung läuft dieser Aufgabe vollkommen zuwider, sofern sie die Begegnung mit dem (sozial und kulturell bzw. Milieu-) Fremden boykottiert und in diesem Sinne immer sozial gefilterte Spezialvernünfte vertritt und generiert. Homogenität als Grundlage von Selbst- und Fremdvertrauen bedeutet nicht von vorne herein für Homogenität zu sorgen, sondern viel mehr Homogenität trotz Mannigfaltigkeit zu ermöglichen. Man könnte also maximal von einer Homogenität der Mannigfaltigkeiten sprechen, die nur durch Aufrechterhaltung der bewussten Konfrontation mit dem Fremden praktisch verwirklicht werden kann. Das diesem Sachverhalt zukommende staatliche Bildungssystem könnte man als ein integratives bezeichnen. Es soll folgend in aller Kürze zumindest ein Vorschlag hierzu beschrieben werden.

Was zeitgenössisch in der Bildung stark unterfordert ist, das ist die Introspektion, die aber gerade für jede Hoffnung und Utopie und damit auch für jede Dauer entscheidend ist. Die Bildung muss nicht nur das Erlernen der offiziellen Vernunft als (soziale) Tradition sicherstellen, sondern auch das Entdecken individueller Vernunft als Utopie lehren respektive anleiten. Vorstellbar wäre die Einführung eines neuen Fachs, das sich schlicht und ergreifend „Utopie“ nennen würde, und damit den Schülern zumal Verantwortung für sich und die Gemeinschaft sowie für sich in der Gemeinschaft vermittelt. Eine solche Einführung dürfte in der Tat keine allzu großen Schwierigkeiten bereiten, da hierfür keine neuen Lehrer rekrutiert werden müssen. Spezialkompetenz ist in diesem Unterrichtsfach eher nicht gefragt, vielmehr obliegt dem Lehrer, den Schülern die Vorstellung ihrer zunächst ganz persönlichen Utopie aufzuerlegen, die dann gemeinsam diskutiert werden kann. Im Gespräch, dem Dialog aller Dialoge, die Wünsche, Träume und Hoffnungen der Mitschüler kennenzulernen bedeutet auch die Vertrauensbasis auszuweiten und Individualität zu fördern. Zudem ist die Privatisierungstendenz im Bildungssystem, wie oben begründet,

sehr kritisch zu betrachten, wenn nicht abzulehnen. Aber auch hierfür kann vorliegend keine vollständige Utopie geliefert werden.

D. Vertrauen in der und in die Mathematik – Die Grundlage der Mathematik als vernünftige axiomatische Mengenlehre

Abschließend gilt es über den Zusammenhang von Vertrauen als zugleich Basis und Produkt von Vernunft in der Mathematik zu sprechen. Auch die Mathematische Logik respektive Vernunft ist auf Flexibilität ihrer Axiome angewiesen, die sie insbesondere in der Mengenlehre als dem Fundament der Mathematik benötigt. Die Mathematik bedarf dieser Flexibilität als solcher, um ihre Einheitlichkeit als Wissenschaft respektive Logik zeitgenössisch zu wahren.

Die Meta-Stellung der Mengenlehre ergibt sich aus der Tatsache, dass alle mathematischen Konzepte letztlich definiert sind durch die beiden undefinierten Konzepte („primitive notions“) Menge und Zugehörigkeit. Die Axiomatische Mengenlehre formuliert deshalb Axiome über diese undefinierten Konzepte, um zumindest Basisprinzipien der Mengenlehre darzustellen und damit eben allen mathematischen Konzepten ein einheitliches Fundament zu geben.²⁵² Die Mathematik vertraut in diesem Sinne den Konzepten Menge und Zugehörigkeit. So wäre ausführlich danach zu fragen, auf welchen Axiomen und welchen Eigenschaften dieser Axiome dieses Vertrauen im Rahmen der Axiomatischen Mengenlehre basiert respektive durch welche Axiome es abgesichert wird. Dies kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit allerdings ebenfalls nicht geleistet werden, auch hierfür wäre echte Interdisziplinarität gefordert, die alleine schon den zeitlichen Rahmen des vorliegenden Unternehmens sprengt.

Über die Vernünftigkeit der hier veranschlagten Vernunft kann letztlich nur die Gemeinschaft entlang ihrer Axiome und Dogmen sowie den sich daraus ergebenden künstlichen positiven und negativen Sanktionierungen ihrer bestehenden Vernunft entscheiden. Dazu müsste nun freilich eine vollständige zeitgenössische Utopie vorgelegt

²⁵² Vgl.: Kenneth Kunen, *Set Theory. An Introduction to Independence Proofs*, Amsterdam/Boston/Heidelberg 2006 (= Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, Vol. 102; 10. Aufl.). Hier S. xi.

werden, die zumal den geschichtlichen Gang von Utopiemodellen in den Blick nehmen würde. Mit einer solchen zweiten Arbeit, wäre die hier angestrebte Kritik am reinen Rationalismus sowie die Durchführung der Negativen praktischen Metaphysik als die Dialektik aller Dialektik erst vollständig.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. v. Franz Dirlmeier, Stuttgart 2006.
- Alaida Assmann, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln/Weimar/Wien, 1999 (= Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 15).
- Aurelius Augustinus, *Confessiones*, übers., hersg. u. kommentiert v. Kurt Flasch und Burkhard Mojisch, mit einer Einführung v. Kurt Flasch, Stuttgart 2012.
- Gottfried Benn, *Gedichte. In der Fassung der Erstdrucke*, mit einer Einführung hrsg. v. Bruno Hillebrand, Frankfurt am Main 1999 (= 13. Aufl.; Reihe: Gottfried Benn. Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke. Vier Bände, textkritisch durchgesehen und hrsg. v. Bruno Hillebrand).
- Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 2013 (= Ernst Bloch Werkausgabe Bd 5; 9. Aufl.).
- Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1996 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1268).
- Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main 1986 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 592)
- Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, übers. v. Schwibs, B. und Russer, A., Frankfurt am Main 2013 (= 23. Aufl.).
- René Descartes, *Discourse de la Méthode*, übers. u. hrsg. v. Christian Wohlers, Hamburg 2011 (= Philosophische Bibliothek Band 624).
- Karsten Dittmann, *Tradition und Verfahren. Philosophische Untersuchung zum Zusammenhang von kultureller Überlieferung und kommunikativer Moralität*, Norderstedt 2004.
- L. Embree, F. Kersten, R. A. Zaner (Hg.), „Dorian Cairns. Reflections on Tradition“, in: *Concepts of Tradition in Phenomenology*, 2011 (= Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology, Vol. XI), S. 15-27.
- Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1974 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 96).
- Sigmund Freud, „Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929])“, in: ders., *Frage der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, Frankfurt am Main 1974 (= Freud-Studienausgabe, Bd. 9; Neuausg. kart., 8. Aufl.), S. 191-270.
- Sigmund Freud „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“, in: ders., *Frage der Gesellschaft Ursprünge der Religion*, hrs. v. A. Mitscherlich u.a., Frankfurt am Main 1997 (= Freud-Studienausgabe, Bd. 9; 8. Aufl.), S. 455-581.

- Max Frisch, *Tagebuch 1947-1949*, Frankfurt am Main 1985 (= suhrkamp taschenbuch 1148, 14. Aufl.).
- Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas. Beiträge*, Frankfurt am Main 1989.
- Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 2010 (= Hans-Georg Gadamer. Gesammelte Werke, Bd. 1; 7. durchg. Aufl.).
- Hans-Helmuth Gander, „In den Netzen der Überlieferung. Eine hermeneutische Analyse zur Geschichtlichkeit des Erkennens“, in: Günter Figal (Hg.), *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen 2000, S. 257-267.
- Hans-Helmuth Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt am Main 2006 (= Philosophische Abhandlungen, Bd. 80; 2. unver. Auf.).
- J. Habermas, D. Henrich, J. Taubens (Hg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans-Joachim Giegel, Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 1971 (= Theorie-Diskussion, 15-17 Tsd.).
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006 (= unv. Nachdr. d. 15. Aufl.; Aufl. 19).
- Klaus Heinrich, *Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte*, Frankfurt am Main 1983.
- Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928*, hrsg. v. Iso Kern (= Husserliana Band XIV).
- Kenneth Kunen, *Set Theory. An Introduction to Independence Proofs*, Amsterdam/Boston/Heidelberg 2006 (= Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, Vol. 102; 10. Aufl.).
- Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Konstanz/München 2014 (= 5. Aufl.).
- Justin Tatch Moore, „The Proper Forcing Axiom“, in: *Proceedings of the International Congress of Mathematicians*, Hyderabad 2010.
- Peter Nitschke, *Staatsräson kontra Utopie? Von Thomas Münzer bis zu Friedrich II. von Preußen*, Stuttgart/Weimar 1995.
- Josef Pieper, „Über den Begriff der Tradition“, in: *Traditionen im Industriezeitalter*, hrsg. v. Vorstand des Landesverbandes nordrhein-westfälischer Geschichtslehrer, Düsseldorf 1959, S. 9-13.
- Josef Pieper, „Tradition in der sich wandelnden Welt“ (1960), in: Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, Bd. 8,1, (2005), S. 185-199.
- Karl R. Popper, „Versuch einer rationalen Theorie der Tradition“, in: ders., *Vermutungen und Wiederlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis. Teilband I Vermutungen*, übers. v. Gretl Albert, Tübingen 1994 (= Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, Bd. 86), S. 175-197.

- Paul Ricoeur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, übers. v. A. Breitling u. a., mit einem Vorwort von Burkhard Liebsch, Essen 1998 (=Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge; Bd. 2).
- Paul Ricoeur. *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999)*, übers. u. hrsg. v. Peter Wesel, Hamburg 2005, S. 135-151.
- Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, übers. v. Michael Gebauer, Frankfurt am Main 1987 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 686).
- Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, übers. v. Christa Krüger, Frankfurt am Main 1991 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 981).
- Herbert Schnädelbach, *Erfahrung, Begründung und Reflexion. Versuch über den Positivismus*, Frankfurt am Main 1971, (= Reihe: J. Habermas u.a. (Hg.), Theorie).
- Herbert Schnädelbach (Hg.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main 1984.
- Herbert Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt am Main 1987.
- Edward Shils, *Tradition*, Chicago 1983.
- Peter Sloterdijk, *Die Schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*, Berlin 2014.
- Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der Neuzeitlichen Identität*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1996 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1233).
- Bernhard Waldenfels, „Zwischen den Kulturen“, in: Alois Wierlacher (Hg.), *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache*, 2000 (= Bd. 26), S. 245-261.
- Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2012 (= 4. Aufl.).
- Thomas Arne Winter, „Verdeckungsgeschichte. Heideggers phänomenologische Traditionskritik“, in: *Concepts of Tradition in Phenomenology*, (= Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology; Bd. 11/2011), S. 99-115.

