

6. Von der Transzendenz der Formen zur exakten Wissenschaft

Mit dem sich ausweitenden Gruppenzusammenhang werden immer umfassendere Organisationsleistungen erforderlich, wie andererseits der soziale Raum immer umfassender die Stabilisierung symbolischer Formen vorantreibt. Kommunikation wird zur Lebensnotwendigkeit, die Zunahme an Kommunikation wird zu dem luxurierenden Faktor schlechthin, der die Stabilisierung der Wahrnehmungswelt wesentlich beschleunigt. Damit verschiebt sich die Bedeutungsvariation der symbolischen Formen zunehmend von der individuellen auf die soziale Ebene, die Bedeutung variiert nun vorwiegend nicht mehr für jeden Organismus individuell, sondern zunehmend auf der Gruppenebene. Diese Verschiebung auf die Ebene des Gruppenganzes ist möglich, weil sich diese Umorganisation für den Einzelnen als vorteilhaft erweist. Die „Gruppeninnenumwelt“ wird immer umfassender beruhigt, so dass die Variationen innerhalb dieses Insulationsschutzes für den Einzelnen immer bedeutungsloser werden, während die Gruppe nun sozusagen als Stellvertreter die Bedeutungsvariationen ihrer Umwelt „verkräften“, diese zum Schutze ihrer Mitglieder abfangen muss. Die Variabilität der Bedeutung der symbolischen Formen, die das Gruppeninnenleben anbetreffen, verringert sich sukzessive, einhergehend mit den luxurierenden Folgen für den Einzelnen *und* für die Gruppe.

Doch bleiben alle Formen Teil des Systems, das insgesamt nach wie vor den Erhalt der Unterscheidung von Organismus und Umwelt zu sichern hat, entsprechend kommt die Bedeutungsvariation aller Formen auch mit dem Erreichen des dauerstabilisierten Gruppenschutzes nicht zum Erliegen. Auch auf diesem Niveau wird die enge Verklammerung von Gruppe und Umwelt durch einfache Anpassungserfolge und Fehlleistungen, also Real-Falsifikationen ohne katastrophale Folgen, sichergestellt. Jeder Umweltveränderung muss mit Anpassungsleistungen in der Gruppenorganisation, also dem Gesamtsystem ihrer symbolischen Formen begegnet werden, Verände-

rungen in der Gruppe können nur im Falle der weiteren Kompatibilität mit der Gruppenaußenumwelt aufrechterhalten werden.

Für die längste Zeit muss in diesem Sinne auch hier eine „Identität“ von Gruppe und ihrer Umwelt angenommen werden, die längste Zeit bleibt die Ganzheit von Gruppe und Umwelt die umfassende Erfahrung der Gruppenmitglieder, vor deren Hintergrund sich jedoch ein „unbewusstes Bewusstsein“, ein Gefühl von der besonderen Bedeutung des Gruppenschutzes entwickelt. Gruppe und erste Umwelt „[...] unterscheiden sich, ohne sich voneinander zu scheiden“ (Cassirer 1953b: 71). Die Gruppe wird zunächst Abbild der ersten Umwelt, in ihr ist die erste Umwelt noch einmal enthalten, kann daher auch im Sinne der sympathetischen Magie *unmittelbar* die erste Umwelt beeinflusst werden, so wie die erste Umwelt unmittelbar die Gruppe beeinflusst. Im ständigen Abgleich stellt die Gruppe sicher, dass erste und zweite Umwelt ineinander überführbar bleiben. Dieser Abgleich findet schon statt, bevor sich die Gruppe und damit auch die erste Umwelt als Formen „objektiviert“ haben, die Objektivierung ist sekundär gegenüber der tatsächlichen Wirksamkeit der Unterscheidung. Lange vor einem Bewusstsein von der Unterscheidung von erster und zweiter Umwelt hat dieser Unterschied in allen Handlungen bereits einen festen Platz. So werden *im Kollektiv* „[...] drohende Ereignisse und Katastrophen durch Gesang, durch lautes Schreien und Rufen abgewehrt und ‚beschworen‘ [...]. Sonnen- und Mondfinsternisse, schwere Stürme und Gewitter werden auf diese Weise durch Geschrei und Geräusch zu bannen gesucht“ (ebd.: 53).

In dieser Unvermitteltheit zeichnet sich jedoch die Verschiedenheit der beiden Sphären allmählich ab. Trotz aller Durchlässigkeit der Formen drängt die Notwendigkeit der Unterscheidung von Gruppe und erster Umwelt selbst immer stärker zu einer beobachtbaren Form und schließlich zu „Bewusstsein“, allerdings ohne „Wissen“ davon, was die erste Umwelt *ist*, die ihren Charakter weiterhin verbirgt, die weiterhin unbestimmt bleibt.

„In dem Maße, als die verschiedenen Kreise seines *Tuns* sich voneinander abscheiden und in ihrem besonderen Sinn und Wert erfasst werden, weicht die anfängliche Unbestimmtheit der mythischen Empfindung zurück und die Anschauung eines in sich gegliederten mythischen Kosmos, die Anschauung einer Götterwelt und eines Götterstaates beginnt zu entstehen“ (ebd.: 88, Hervorhebung im Original gesperrt).

Mit dem Entstehen des „Götterstaates“ ist wiederum eine entscheidende Bedingung dafür erreicht, dass sich die Formenwelt noch umfassender beruhigt. Am Ende dieses Prozesses der Beruhigung der Formenwelt steht eine Welt der scheinbar objektiven Fakten einer Welt des offenbar unbestimmten Sozialen gegenüber. Wie es zum Artefakt dieses absoluten quali-

tativen Unterschiedes hat kommen können, wird im Folgenden Gliederungspunkt ausführlicher rekonstruiert.

6.1 Der große Organisator: das Heilige

Besondere „Merkmale“ der ersten Umwelt werden schon lange besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen und einen herausragenden Status zugeschrieben bekommen haben. Der rhythmische Wechsel von Tag und Nacht und der Jahreszeiten wie auch die Himmelsrichtungen waren in diesem Sinn gewiss früh vor anderen Formen „ausgezeichnet“. Der Sonnenaufgang sowie der Osten, in dem die Sonne zuerst erscheint, wird auf eine besondere Bezeichnung geradezu gedrungen haben. Das Merkmal „Heiligkeit“ ist also keinesfalls, so Cassirer, „[...] von Anfang an auf bestimmte Objekte und Objektgruppen eingeschränkt – sondern jeder noch so ‚gleichgültige‘ Inhalt kann plötzlich an diesem Merkmal teilhaben“ (Cassirer 1953b: 95). Doch bietet die zentrale Unterscheidung zwischen Gruppe und erster Umwelt, die bereits alle Formen entlang eines Vektors „vorgeordnet“ hat, ihre Ordnung geradezu an, die nunmehr in der Unterscheidung von „heilig“ und „profan“ fortgeführt wird. Mit dem Erreichen des Insulationsschutzes sind die Bedingungen gegeben, die sich zur Unterscheidung von Heiligem und Profanem kristallisieren. Die gesamte Wahrnehmungswelt ist bereits entlang des zentralen Vektors der Unterscheidung von Gruppe und erster Umwelt geordnet. Nun aber wird das gesamte System symbolischer Formen auch gezielt, gleichsam „instrumentell“ mit ebenfalls stabilisierten Beeinflussungstechniken, insbesondere durch das Opfer, der einen oder der anderen Seite zugeordnet. Alle „Elemente“ erhalten eine spezifische Tönung je nachdem, ob sie mehr dem „Heiligen“ oder mehr dem „Profanen“ zugeordnet werden, sie bleiben aber in dieser Tönung in einem ganzheitlichen kontinuierlichen Zusammenhang aufgehoben und können zu jedem Zeitpunkt ihre Bedeutung innerhalb dieses Zusammenhanges variieren. Das Profane kann so im nächsten Augenblick heilig werden, je nach dem Zusammenhang, in dem es gerade betrachtet wird. Die Bedeutung der Form variiert je nach der Stellung, die sie aus der Handlung heraus in dieser zentralen Unterscheidung zugewiesen bekommt.

Doppelte Disziplinierung durch das Heilige

Dieter Claessens sieht in der Unterscheidung von Heiligem und Profanem den „[...] Versuch der totalen Einbindung der auseinanderstrebenden Tendenzen des Menschen [...]“ (Claessens 1993: 296). Die Unterscheidung ermöglige es, einander diametral gegenüberstehende Erfahrungen in einen

einzigem Zusammenhang einzubinden, sie vermag eine gesamte Bevölkerung, eine ganze Gesellschaft einzuschließen oder zu strafen. Das Profane kann als Sünde oder Erbsünde verallgemeinert werden, die Schuld kann aber auch individualisiert werden, um Vergehen gegen das nach wie vor letztlich unbestimmte, umfassende Heilige zu bestrafen. „Das ‚Heilige‘ stellt also eine besonders konzentrierte Form der Überbrückung der Spannung zwischen dem Konkret-Sinnlichen [...] und dem Abstrakten [...] dar“ (ebd.: 297). Es verbindet das Alltägliche, die Erfahrung der zweiten, der Gruppenumwelt mit den Ereignissen, die aus dem unbestimmten, als Heiliges nun jedoch relativ bestimmtem Hintergrund heraus auf den befriedeten Raum Anpassungsdruck ausüben. In dieser Verbindung ist bereits die „Aufforderung zum Abgleich“, zur Reorganisation der Gruppeninnenwelt enthalten, das aus dem unbestimmten Hintergrund hervortretende Abstrakte erfordert Anpassungsmaßnahmen, denn *irgendetwas* hat die Götter verärgert.

Die umfassende Wirkung der Unterscheidung liege, so Claessens, vor allem darin begründet, dass sie das Gruppenganze ebenso erreicht wie jeden Einzelnen. Sie wirkt daher zugleich als

„[...] ein doppelter Disziplinierungsmechanismus, der geeignet ist, sowohl größere menschliche Verbände zusammenzuhalten, d.h., die Gefühle vieler Menschen auf sich zu konzentrieren, als auch Einzelne sehr persönlich anzusprechen. Die Masse kann angenommen oder verworfen werden; aber in der Konfrontation mit dem Heiligen ist der einzelne Mensch noch in derselben Situation, wie vor Hausdämonen oder Hausgöttern: Er muß sich *persönlich* vergewissern, ob er angenommen oder verworfen ist“ (ebd.: 297, Hervorhebung im Original).

Damit erreicht die Unterscheidung von Heiligem und Profanem genau das, was für den Erhalt des einzelnen Gruppenmitgliedes erste Notwendigkeit ist: Den sich ausweitenden Gruppenschutz auf Dauer zu stabilisieren. Wie oben bereits gesagt, ist dieser Schutz schon lange wirksam, *bevor* seine Notwendigkeit auch in der Unterscheidung von Heiligem und Profanem nun eine verobjektivierte Form annimmt. Mit dieser Objektivierung drängt ein Verhältnis, eine Verklammerung von Organismus und Umwelt, eine Organisationsleistung zur Form, dessen umfassende Wirkung längst schon „anwesend“ ist. Diese Wirkung liegt nicht spezifisch in dieser einen Form begründet, sondern im gesamten System aller symbolischen Formen, das Bedingung der Möglichkeit der Objektivierung der Form des Heiligen ist. Die Unterscheidung symbolisiert den Nomos, sie zeigt die Bedeutung des Erhaltes der Grenze als Unterscheidung von Form und Umwelt an, wobei die Erscheinung wiederum nur Symbol ist, ohne zu sein, was sie zu sein

vorgibt. Gerade an der Kategorie des Heiligen ist aber noch bis in die Moderne hinein plausibilisierbar, ereilt noch den Astrophysiker ein Gefühl, dass sie für mehr steht, als mit ihr beschrieben oder gesagt werden kann. Sie bleibt noch bis heute Symbol für die Eingebundenheit des Daseins in die umfassende Einheit des Seins, das Mysterium schlechthin.

Die Herleitung der Unterscheidung von Heiligem und Profanem aus der grundlegenden Notwendigkeit der Aufrechterhaltung der Grenze zwischen erster und zweiter Umwelt führt also zu einer pantheistischen Erklärung. Das Heilige erweist sich als für den (frühen) Menschen fundamentale Form, weil es als Abbild der grundlegenden und die menschliche Organisationsform nunmehr bedingenden Unterscheidung von Gruppe und Gruppenumwelt nicht nur das erreichte Organisationsniveau sichert, sondern darüber hinaus erst die Organisation abermals größerer Zusammenhänge ermöglicht. Im Heiligen spiegelt sich die Gruppe, und Veränderungen im Spiegelbild fordern die Gruppe zum sofortigen Ergreifen von Anpassungsmaßnahmen auf. Aus dem Heiligen spricht tatsächlich ein „göttliches Prinzip“, weil es das nun durch den Bezug aller Formen zum Heiligen *in allen Formen anwesende*, bezeichnete Unbestimmte ist, das nun selbst zur Gruppe durch Sprecher, Schamanen und Priester mit konkreten Handlungsanweisungen spricht. Das Heilige ist auf diesem Niveau die dem sprachbegabten Menschen adäquate Form der Kommunikation mit sich selbst, oder besser, mit seiner Organisationsform. Aus dem Heiligen spricht die evolutionär residual in allen symbolischen Formen durchgehaltene Notwendigkeit der Unterscheidung der Grenze zwischen Organismus und Umwelt, die dem Menschen nun objektiv gegenübertritt. Als residuale Kategorie verkörpert das Heilige diese unmittelbaren Notwendigkeiten von Abstimmung und Unterscheidung von Gruppe und Umwelt, ohne dabei seinen tatsächlichen Gehalt preiszugeben.

Idée directrice

Es lohnt sich, an dieser Stelle eine Kategorie einzuführen, die Arnold Gehlen als „idée directrice“ bezeichnet¹, denn diese Kategorie hilft, die Form des Heiligen als Ausdruck, als Objektivation der Vorgabe des Überlebens, der Beharrungstendenz, des Nomos näher zu charakterisieren, sie verdichtet diese Charakteristika in einem Begriff. Eine idée directrice ist, so Gehlen, der „geistige Sinn“ von in der Außenwelt stabilisierten Formen (bei

1 Gehlen (vgl. Gehlen 1986a: 178) schreibt den Begriff dem Physiologen Claude Bernard zu, er nennt allerdings an anderen Stellen auch den Rechtsphilosophen Maurice Hauriou als Quelle, auf den der Begriff gemeinhin zurückgeführt wird, worauf Karl-Siegbert Rehberg aufmerksam macht (vgl. Rehberg 1990: 137 FN 31).

Gehlen: Institutionen), ihre „Idee“, die als Norm und Motiv „geradezu Handlung im Initialzustand“ ist, mit der besonderen Charakteristik, gerade einem bewusst instrumentell-planenden Zugriff unzugänglich zu sein (vgl. Gehlen 1986a: 257). Eine *idée directrice*, die Gehlen gelegentlich auch als „Führungssystem“ bezeichnet, hält die objektiven, übergreifenden Zweckmäßigkeiten fest, die sich durch sämtliche Handlungsformen hindurch und aus diesen heraus kristallisieren. „Eine *idée directrice* muß anschaulich symbolisierbar sein, in Handlungen entwickelbar, sie muß teilindeterminiert sein und nur im sozialen Zusammenhang evident, ‚subjektiv‘ gar nicht echt nachvollziehbar. Und sie muß einen ‚Endgültigkeitston‘ haben, also einen realen oder auch nur ersetzten Stabilisierungseffekt“ (ebd.: 178).

Indeterminiertheit soll heißen, dass sie nicht direkt ihren eigentlichen Gehalt offenbaren darf, um Motiv bleiben zu können, weil sie andernfalls zur bloßen Vorstellung würde, von der mehr oder weniger bewusst Abstand genommen werden könnte, so erläutert Gehlen seine Definition (vgl. ebd.: 178). Ein Bewusstsein, das diesen Führungssystemen folge, ohne sich dessen bewusst zu sein, noch einer solchen reflexiven Bestätigung bedürfe, bezeichnet er entsprechend als „ideatives Bewusstsein“: „Die grundsätzlich irrationale, nicht wissenschaftsfähige und nicht direkt kontrollierbare ‚breite‘ Erfahrung hat *ihre* Wahrheit: es ist die Gewissheit. Und sie hat *ihre* Form des Handelns, das nichtexperimentelle, aus Tradition, Instinkt, Gewohnheit oder Überzeugung“ (Gehlen 1993: 357). Deshalb seien die Gewissheiten des ideativen Bewusstseins ihrer Natur nach

„[...] ‚krisenfest‘, durch Misserfolge sehr lange nicht enttäuschbar, und ihre Veränderung vollzieht sich jenseits der Horizonte des Einzellebens. Experimentell gesehen sind sie unlogisch. [...] Bei einer sehr praktischen Gruppe dieser Gewissheiten, den ethischen, zeigt sich dieses Unlogische gerade darin, daß sie auf Begründung überhaupt verzichten, d.h. als Sollregeln auftreten“ (ebd.: 358).

Idees directrices führen den Menschen entlang einer übergreifenden objektiven Zweckmäßigkeit (vgl. ebd.: 479) und stabilisieren ihn dynamisch in seiner Umwelt, während das instrumentelle Bewusstsein die Natur ausbeutet, so Gehlen: „In der Natur sind alle dynamischen Gleichgewichte bereits Ausgleichsformen widerstrebender Momente. In den organischen Prozeß sind antagonistische Kräfte in unübersehbarer Kompliziertheit eingebaut [...]“ (ebd.: 467).

Das Heilige läßt sich derart als „*idée directrice*“ kennzeichnen, es führt den Menschen ohne Bewusstsein davon entlang einer übergreifenden Zweckmäßigkeit, nämlich der Aufrechterhaltung der Unterscheidung von Form und Umwelt, während es zugleich dynamische Fortentwicklung, sogar Luxurierung, sprich „Komplexitätssteigerung“ ermöglicht. Doch kann

es diese Funktion einer *idée directrice* nur so lange ausüben, wie es *relativ unbestimmt, indeterminiert* bleibt, andernfalls verblasste es zu einer bloßen Vorstellung, die gerade den Bedeutungsüberschuss verlöre, der die *idée directrice* zu dem werden lässt, was sie ist.² Das Heilige „funktioniert“ nur, *weil es unbestimmt ist*, weil es verbirgt, was es ist, denn nur solange seine Funktion nicht bestimmt ist, kann es nicht zum Gegenstand reflexiver Auseinandersetzung werden, was dem ideativen Bewusstsein seine Krisenfestigkeit nähme.³ Das ideative Bewusstsein sichert die Aufrechterhaltung der Grenze zur ersten Umwelt vorab jeden Bewusstseins von dieser Notwendigkeit, es gibt dem Menschen die Form vor, die ihm dann Ausgangspunkt aller Reflexion ist.

Der Bezug auf ein unbestimmtes Jenseitiges bewahrt das vormoderne Weltbild noch bis zur Aufklärung vor der „entdinglichenden Kraft eines hypothetischen Denkens“ (vgl. Imhof/Romano 1996: 33f.), es schützt selbst noch die bereits weitgehend „rationalisierten Weltbilder“ (vgl. Habermas 1997: 296) vor ihrer radikalen Infragestellung, so Kurt Imhof in der zusammen mit Gaetano Romano veröffentlichten Arbeit zur „Diskontinuität des sozialen Wandels“. „Die Fragilität und Innovativität der Moderne wird erst dadurch möglich, wenn das hypothetische Denken keine letzten, transzendenten Prinzipien als solche mehr anerkennt“ (Imhof/Romano 1996: 34), so Imhof weiter. Dann nämlich muss sich alles vor der Vernunft rechtefertigen, auch noch die letzten Prinzipien werden fragwürdig⁴, so auch der

- 2 Deshalb lässt sich in den Gehlen'schen Überlegungen zur „*idée directrice*“ eine von ihm selbst bereits revidierte, die Notwendigkeit von Stabilität relativierende Institutionentheorie hineinlesen. Siehe dazu Rehberg 1990.
- 3 Dieser Gedanke, dass eine *idée directrice* nur dann den Menschen ohne Bewusstsein von dieser Funktion zu führen vermag, wenn sie unbestimmt bleibt, wäre etwa für eine Nachhaltigkeitstheorie zu entfalten. Hier nämlich wird das Problem schlagend, dass die Bestimmung von Nachhaltigkeitskriterien stets zur Folge hat, dass der Mensch beginnt, sich entsprechend dieser definierten Kriterien zu verhalten, er verändert damit aber sogleich die Bedingungen, die der Definition dieser Kriterien zugrunde lagen, rückwirkend, so dass letztlich jedes operationalisierte Konzept von Nachhaltigkeit zu unerwünschten Nebenfolgen führen muss, die die erwünschten Folgen schnell überwiegen (vgl. dazu Voss 2003b).
- 4 Dazu Kurt Imhof: „Erst die Entwicklung einer religiösen Symbolisierung in Form einer Besetzung des mythischen Kosmos mit Göttern erlaubt eine erste Differenzierung zwischen Erscheinung und Ursprung und damit die Durchbrechung einer alles ineinanderblendenden Totalität“ (Imhof/Romano 1996: 24). Von dieser ersten Differenzierung ausgehend werde dann schließlich die „Entzauberung“ (Max Weber) des mythischen Weltbildes möglich, die letztlich zur Fragilität der Moderne führe, die eben erst sich radikalisieren konnte, als die letzten transzendenten Prinzipien aus dem hypothetischen Denken verschwanden (vgl. ebda.: 34). Der „Verlust an Transzendenz“ habe jedoch ein „fundamentales Legitimations- und Orientierungsproblem“ zu Folge: „Das

Bezug auf einen gemeinsamen Hintergrund, der dem Gruppenzusammenhang seine Stabilität verlieh. Diese Infragestellung der „letzten transzendenten Prinzipien“ ist jedoch erst möglich, nachdem sich bestimmte Formen derart deutlich stabilisiert haben, dass sie als solche in Frage gestellt werden, dass sie also als Objekt angesprochen werden können. Hier ist noch einmal einen Schritt zurückzutreten und der Prozess dieser Stabilisierung der Formen erneut ins Auge zu fassen.

Umfassende Beruhigung der Wahrnehmungswelt als Folge der Ausrichtung auf das Heilige

Die Stabilisierung kultischer Techniken der Vermittlung zwischen Gruppe und der *idée directrice*, dem Heiligen, führt zur sukzessiven Umwertung der Bedeutung aller Bereiche; insbesondere das Opfer als Entsagung von der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung bedeutet, so Cassirer, ein neues, verändertes Verhältnis des Selbsts zur Götterschaft: Alles wird als *Mittel* zu ihrer Beeinflussung bedeutsam. (vgl. Cassirer 1953a: 266ff.). Das Opfer setzt stärker noch als andere kultische Techniken alle Formen – in gegenüber der früheren Form des mythischen Denkens veränderter Weise – mit dem Heiligen in Beziehung: Standen sie immer schon *vorab jedes Bewusstseins* mit dem unbestimmten Hintergrund in Verbindung, deuten nun alle Formen diese Verbindung zugleich an, sie bringen sie zur Darstellung, ohne dabei doch ihr Eigentlichstes zu offenbaren. Ohne dass die Gruppe tatsächlich um die Bedeutung des Heiligen wüsste, kann und wird sie nun alle Formen immer gezielter auf dieses Fixzentrum ausrichten, während sich die Formen von anderen Bedeutungsüberschüssen und aus anderen Zusammenhängen befreien.

Das unbestimmte Heilige wird also zunehmend relativ bestimmter, so wie die Techniken zur Beeinflussung des Heiligen, zum Abgleich der symbolischen Formen mit der ersten Umwelt relativ stabiler werden. Die Gesamtheit der symbolischen Formen wird durch immer einheitlichere Formen auf diesen zentralen Fluchtpunkt des Heiligen ausgerichtet. Mittels des Opfers als gezielter egozentrischer Technik zur Steigerung der phy-

Problem der Rechtfertigung individuellen wie kollektiven Handelns und das Problem der Orientierung auf eine nicht mehr dem unerfindlichen göttlichen Heilsplan gehorchende Zukunft machen Ideologien und Aushandlungsprozesse zur Bedingung des Handelns wie der sozialen Ordnung. Der Verlust an Transzendenz läßt sich dadurch jedoch nicht wettmachen [...]“ (ebd.: 16). Zwar würden Ideologien an die Stelle der Transzendenz treten und als neue Orientierungsgeber fundieren, diese hätten aber „[...] nicht nur kürzere Halbwertzeiten als religiöse Ethiken, ihre handlungsorientierende und sozial-integrative Kraft ist von der Erfüllung der durch sie geweckten Zukunftserwartungen abhängig“ (ebd.).

sisch-magischen Gewalt und Wirksamkeit (vgl. ebd.: 266) wird die gesamte Welt der symbolischen Formen überformt, umgedeutet und neu strukturiert, alle Formen werden nach ihrer jeweiligen spezifizierten Bedeutung im Bezug auf das Heilige gezielt (um-)bewertet. Es entsteht somit erstmals eine als solche dem Menschen gegenüber tretende umfassende „Hierarchie“ aller Wahrnehmungsformen, die sich auch als Götterhierarchie auf der Seite des Heiligen abbildet: „Die sinnlichen Wünsche und Begierden strömen nicht mehr gleichmäßig nach allen Seiten hin aus, sie suchen sich nicht mehr unmittelbar und ungehemmt in Wirklichkeit umzusetzen, sondern sie beschränken sich an bestimmten Punkten, damit die hier zurückgehaltene und gewissermaßen aufgespeicherte Kraft für andere Zwecke frei wird“ (ebd.). Diese Konzentration auf gesonderte Bereiche lasse dann „[...] das Begehren seinem *Inhalt* nach erst zu seiner höchsten intensiven Zusammenfassung und damit zu einer neuen Form der Bewusstheit“ (ebd., Hervorhebung im Original gesperrt) kommen, so Cassirer.

Jede Form wird weiterhin regelmäßig daraufhin überprüft, ob sie mit den Ansprüchen des Heiligen, also mit der ersten Umwelt im Einlang steht. Für alle anderen Zeiten aber können die Formen nun ganz auf die praktischen alltäglichen Zwecke hin ausgerichtet und die diesen Zwecken adäquaten Kausalitätsvektoren immer weiter stabilisiert werden. Im Heiligen findet sich also die Form, die der Notwendigkeit der relativen Stabilisierung von Formen ebenso sehr entspricht, wie der Notwendigkeit, Bedeutungen variabel für notwendige Anpassungsleistungen zu halten. Das Heilige ist somit für die Entwicklung zum nun schon fast „modernen“ Menschen das „ökonomische Prinzip“ schlechthin, es ermöglicht relative Stabilität der Formen, also Sicherheit, während es die notwendige Unsicherheit noch weitgehend aufrechterhält, weshalb schwerwiegende Fehlentwicklungen unwahrscheinlich bleiben – Alltagsbildung ist zwar bereits angelegt, sie wirkt sich aber doch nur selten bedrohlich aus.

Diese „Ökonomie“ macht somit erst die relative Fixierung der Differenz von Objekt und Subjekt möglich, erst jetzt können „Dinge“ ebenso wie Relationen etc., aber auch das „Ich“ des Einzelnen wie das „Du“ des anderen immer häufiger und über immer längere Zeiträume hinweg als „objektiv“, von Raum und Zeit (relativ) unabhängig beobachtet werden. Allmählich klärt sich die Vielfalt der Bedeutungen zu zwei zentralen: Der Bedeutung des „objektiven“ (i.S. von Gegenständen, auf die sich das Subjekt bezieht), invarianten und instrumentalisierbaren Seins mit all seinen (relativ) unabhängig, für sich bestehenden Kausalitätsvektoren und Bedeutungszentren auf der einen und der Bedeutung, die diese selben Objekte im Bezug auf das Heilige haben, auf der anderen Seite. Etwas kann nun „Substanz“ sein, das doch *zugleich* seine „wirkliche“ Form erst von etwas Transzendentelem, dem Göttlichen her erhält.

Diese zentrale Dualität sichert noch lange⁵, eben auf höchst ökonomische Weise, die notwendige, auf zu erbringende Anpassungsleistungen sensibilisierte Variationsbereitschaft der symbolischen Formen. Allerdings steigt die Anpassungsschwelle bereits in hohem Maße. Zunehmend wird das Gruppenganze bedeutsamer als der Einzelne in ihr, der Verlust einiger Gruppenmitglieder als Folge der Alltagsbildung ist bereits zu verkraften, er kann durch Rückgriff auf unterschiedliche Götterfiguren „erklärt“ werden, er führt nicht mehr notwendiger Weise zur radikalen Veränderung der gesamten Gruppenorganisation (nicht das Transzendente schlechthin, nicht *die Götter* sind auf alle zornig, sondern Athene straft die untrainierten Kämpfer), solange begrenzte Maßnahmen zur Korrektur des beobachteten Misstandes ergriffen werden können (härter trainieren). Aber diese Maßnahmen *werden* ergriffen, damit verändert sich letztlich auch weiterhin das gesamte Organisationssystem (jeder nimmt an dem Schicksal der Kämpfer teil und lehrt es seinen Söhnen und Töchtern), die „materiale Kultur“ im Sinne Clausens Modell der Katastrophe wird noch weitestgehend von allen gemeinsam getragen. Das Heilige wird milde gestimmt, angesichts der ergriffenen Maßnahmen wird es genau auf seine Reaktionen hin beobachtet. Die Verbindung stellt das Opfer her, es verbindet weiterhin den Einzelnen wie die Gruppe mit dem übergreifenden Ganzen.

6.2 Die Anfänge des wissenschaftlichen Begriffs

Das Opfer als objektivierte kultische Beeinflussungsform wertet alle Äußerungen, also alle symbolischen Formen des magisch-mythischen Bewusstseins um, alle diese Objektivationen werden nun selbst zum Mittel, besser: als Mittel *betrachtet*. Ihnen wird nun eine relativ bestimmte Bedeutung im Bezug auf das Heilige *zugeschrieben*, die ihnen im Bezug auf die durch das Heilige symbolisierte erste Umwelt ja immer schon zukam, ohne dass sie diese jedoch offen gezeigt, also zu „Bewusstsein“ gebracht hätten. Mit dieser Objektivierung einer durchgängigen Bedeutung im Bezug auf einen gemeinsamen, jedoch lediglich symbolisch, als *idée directrice* bestimmten Fixpunkt (man könnte wohl auch in Anlehnung an Kant von einem „Focus imaginarius“, einer regulativen bzw. transzendentalen Idee sprechen⁶), verfestigt sich das System der symbolischen Formen so weit, dass sich ein „Alltagsbereich“ herauskristallisieren kann, in dem die Formen hinsichtlich

5 Nämlich bis an die Schwelle zur Neuzeit bzw. zur Aufklärung (vgl. dazu Imhof/Romano 1996: 33f.), dies wird zentraler Gegenstand auch der folgenden Überlegungen in dieser Arbeit sein.

6 Vgl. zum Begriff der regulativen Idee resp. dem „focus imaginarius“ bspw. Kant 1995, Bd. 2: 565 (B 672, 673) sowie 582ff. (B 697ff.).

ihrer alltagsfunktionalen Bedeutung immer geringfügiger variieren. Diese immer umfassendere relative Stabilität der Formen lässt dann wiederum in konzentrischen Kreisen immer umfassendere Gemeinsamkeiten zwischen den „Dingen“ erkennen, die sich im Zuge des gesamten Stabilisierungsprozesses in diese „eingeschrieben“ haben. Mit den Worten Plessners kann, nachdem die Wahrnehmungswelt einmal so weit beruhigt ist, jetzt erst der Mensch die Muster in den Dingen entdecken, die er selbst zuvor in sie hineingelegt, nach denen er sie zuvor angeordnet hat – nun aber als objektive, in den Dingen seiende Ordnungen. Die Welt „ist“ durch und durch strukturiert, der „glückliche Griff“ erweist sich eben darin, dass alles schon so ist, wie der Mensch es braucht, die Tatsache, dass alles auf *das transzendente Heilige* ausgerichtet ist, erscheint ihm als „Harmonie der Sphären“⁷.

Abbau von Bedeutungsüberschüssen

Die Technik des Kultes als symbolische Form stabilisiert das System der symbolischen Formen immer umfassender auf dieses eine symbolische Zentrum hin; sie sichert die Anpassung des Organismus an seine Umwelt ab, sie produziert dabei aber zugleich die „Objekte“, die sich dann immer gezielter bearbeiten lassen. Die einheitliche Strukturierung der Wahrnehmungswelt bedeutet das allmähliche Verblässen der zahllosen „Bedeutungsinseln“, die symbolische Formen zuvor bildeten. Damit schafft der Kult zum einen die Grundlage einer alles miteinander in eine einheitliche, durchgehende Beziehung setzenden „Rationalität“. Mit der Vereinheitlichung der Vielzahl magischer Bedeutungen vereinheitlicht sich zum anderen in einem Jahrtausende dauernden Prozess auch die Welt vieler „Götter“.

Gehlen beschreibt den sich vollziehenden Wandel als einen Prozess des „Abbaus von Außenweltstützen“: Die sich ankündigende neue Epoche des „bildlosen Monotheismus“ verlegt die letzten Evidenzen der Religion sukzessive in das Innere des Menschen (vgl. Gehlen 1986a: 57), der nunmehr „glaubt“. Dieser Glaube ist freilich hochgradig voraussetzungsvoll, die Wahrnehmungswelt, insbesondere das Heilige sowie das Ich des Gläubigen müssen dazu bereits hochgradig geformt sein, der Glaube nimmt seine Form in dem Zuge an, wie die einheitliche Strukturierung aller Formen auf das Heilige hin fortschreitet. Die Vielzahl der mit unterschiedlichsten, für jeden Menschen individuell variierenden Bedeutungen aufgeladenen Formen wird rituell entlang dieses zentralen Vektors vereinheitlicht, was den Blick für das „objektive Sein“ – d.h. das überindividuelle, nämlich für alle Gruppenmitglieder bedeutungsvolle Sein – der Formen freigibt. Das

7 Diese Harmonie entdeckten bereits die Pythagoreer, siehe dazu Gliederungspunkt 6.3, S. 239-243.

„Ganze“ der symbolischen Formen verändert grundlegend seine Modalität, es verliert, so Cassirer, gewissermaßen sukzessive seine jeweils individuelle Seele, seinen Bedeutungsüberschuss, und wird zur „toten Sache“ herabgesetzt (vgl. Cassirer 1953b: 286).⁸ Formen waren immer jeweils für den Einzelnen und gemäß der jeweiligen Situation, aus der heraus sie beobachtet wurden, bedeutungsvoll. Indem nun aber das „Im-Bezug-auf-das-Heilige-bedeutend-sein“ selbst zur Form wird, sich also objektiviert, kann sich der mythische Haushalt „entrümpeln“, kann er all jene aus vergangenen Zeiten stammenden und ehemals für das individuelle Überleben entscheidenden Bedeutungsüberschüsse ablegen, die angesichts der viel ökonomischeren neuen Organisationsform – zumindest für den Moment – überflüssig geworden sind.

Nun erscheinen mehr und mehr Formen derart stabil, dass sie dem Menschen als fast nur mehr in der Dimension des Heiligen variierend gegenüber treten, in jeder anderen Hinsicht aber geben sie sich „objektiv“ nahezu stabil. Die tatsächlichen Bedeutungsvariationen verblassen bis ins Unkenntliche, die Formen verändern sich nur noch so weit bzw. schon etwas weniger, als es die Notwendigkeit unbedingt erfordert, inzwischen ist sogar die Stabilität selbst zu einem gleichsam „objektiven“ Wert geworden, weshalb vorübergehende Infragestellungen der tatsächlichen Beschaffenheit von Formen zunehmend ignoriert werden. Es setzen also nun vermehrt Prozesse der Alltagsbildung und des Ausblendens erster einsetzender Nebenfolgen ein.

8 Für Cassirer konstituiert sich allerdings die Religion in der *Abwendung* von der „mythisch-sinnlichen Direktheit“ des Daseins und der religiös-symbolischen Aufladung des Daseins. Dies kann hier so nicht geteilt werden, denn nach dem hier vertretenen Verständnis symbolischer Formen war keine Form jemals sinnlich-direkt, alle Formen werden erst im symbolischen Aufeinander-bezogen-Sein konstituiert, werden also stets vermittelt über andere Formen wahrgenommen, sie zeigen stets etwas anderes an, das über sie hinausweist. Auch die einfachsten Formen sind demnach für einen beobachtenden Organismus symbolisch-bedeutungsvoll, diese Eigenschaft kommt gerade nicht erst dem religiösen Denken zu. Der Unterschied liegt allein in der einheitlicheren Strukturierung auf ein gemeinsames Zentrum, die das Sein der Formen weiter stabilisiert und diese schließlich „objektiv“ seiend erscheinen lässt.

Beschleunigte Objektivierung abstrakter Verhältniskategorien

Die umfassende Beruhigung der Wahrnehmungswelt ermöglicht auf der anderen Seite die Ausbildung immer allgemeinerer Begriffe, denn erst durch diese Fixierung werden nun immer umfassendere Zusammenhänge ersichtlich. Der Zugewinn an Ordnung und der infolgedessen gewonnenen Freiheit der Übersicht über die verwirrende Vielfalt der Einzelercheinungen und ihrer verwobenen Bedeutungsstrukturen führt zur fortschreitenden Objektivierung von abstrakteren Verhältniskategorien. Die Erscheinungswelt nimmt immer „objektiveren“ Charakter an, immer allgemeinere Formen, wie die der *Stabilität* der „objektiven Ordnung“, dann Normen, Werte usw. objektivieren sich. Damit ist die Schwelle zum wissenschaftlichen Begriff erreicht, der sich als Ausdruck dieser Relationen entfaltet.

Im mythischen Bewusstsein kann noch alles mit allem identisch gesetzt werden und sich der Zusammenhang allen Seins somit in allem als Form Wahrgenommenen in vielfältiger Variation konkretisieren. Sukzessive bilden sich im mythischen Denken, wie oben beschrieben, immer umfassendere Kausalitätsvektoren, bis schließlich das gesamte Sein an dem zentralen symbolischen Fluchtpunkt des Heiligen ausgerichtet ist. Beziehungen objektivieren sich zwischen den ebenfalls in diesem Prozess erst deutlicher auseinander tretenden Formen. Die nunmehr nahezu „versteinerten“, aber doch nach wie vor auf das noch immer nur unbestimmt-bestimmte Ganze erster Ordnung ausgerichteten und entsprechend weiterhin auch untereinander, nur eben kaum mehr bemerkbar variierenden Formen werden im wissenschaftlichen Begriff noch weiter fixiert.

Die zwischen den Formen beobachtbaren Relationen und Beziehungen erhalten selbst Bezeichnungen und bilden somit sukzessive die „konkrete“, zu „Objekten“ erstarrte Welt in abstrakten Formeln ab, dabei wird jedoch die Distanz zu diesen relativ stabilisierten Formen ständig vergrößert. Immer umfassendere Relationen zwischen diesen Formen lassen sich erkennen, was sich erst im Nachhinein als Vorteil für das Gruppenganze und also viabel oder als Nachteil und daher als zu verwerfen oder umzuorganisieren erweisen wird. Tendenziell aber bedeutet die Wahrnehmung immer umfassenderer Zusammenhänge einen stetigen, aber noch verkräftbaren Sensibilitätsverlust für die kleinen Variationen, die nach wie vor in den konkreten symbolischen Formen stattfinden. Der Bedeutungswandel eines einzelnen Objektes, etwa eines Kruges, den dieser im Verlauf der Zeit erfährt, wird mehr und mehr zu etwas Akzidentiellem, das dem Krug anhaftet, während der Krug aber doch dabei mit sich selbst identisch erscheint. Allmählich verblasst der Bedeutungswandel – noch immer vor seinem gänzlichen „Verschwinden“ durch seinen Bezug auf das Heilige geschützt, der alles

nach wie vor mit einem unbestimmbaren „Mehrwert“ auflädt – so sehr, dass zwei Seinsweisen immer deutlicher auseinander treten: Das *wahre* Sein und das *nur scheinbare*, eben akzidentielle Dasein, kündigen sich an. Nur mehr die Akzidenzien werden als variierend beobachtet, während sich der tatsächlich nach wie vor stattfindende Wandel des Formganzen zunehmend der Wahrnehmbarkeit entzieht. Diese sich allmählich andeutende Trennung von wahren Sein und bloß Akzidentiellem bildet dann die Grundlage für die modernen wissenschaftlichen Begriffe, die von dem bloß akzidentiellen gänzlich abzusehen trachten, um sich *nur* mehr dem „eigentlichen“, dem „unveränderlichen“ *wahren* Sein zuzuwenden.

Der Schritt vom *Verblassen* des symbolischen Bedeutungsüberschusses zur *Negation* jedes symbolischen Mehrwertes ist jedoch noch immer hochgradig voraussetzungsvoll und insgesamt unwahrscheinlich. Er wird nur im Okzident vollzogen, *während der Bezug auf ein transzendentes Drittes in allen anderen Gesellschaftsformen noch bis heute dafür sorgt, dass alle Formen für alle Beobachter stets mehr bedeuten, als sie offen anzeigen*. Dies ist detaillierter zu begründen, ist es doch dieses – vor dem Hintergrund des nunmehr skizzierten Prozesses der Formenkristallisation – vollkommen unwahrscheinliche, methodisch (insbesondere durch den Satz vom ausgeschlossenen Dritten) gesicherte Absehen von sämtlichen Bedeutungsüberschüssen der Formen, das, so die zentrale These dieser Arbeit, zur sukzessiven und schließlich zur exponentiellen Häufung von Katastrophenphänomenen führt. Dazu müssen die Anfänge der griechischen Philosophie und der Prozess des Wandels der Transzendenz der Formen bis an die Schwelle zur Moderne hin untersucht werden. Obgleich erneut tief in philosophische Fragen eindringend, geht es dabei doch primär um die Genealogie der Moderne, um die Frage, wie sich das philosophische Denken der Transzendenz veränderte und welche Folgen dieser Wandel zeitigte, im Grunde also weiterhin um eine soziale Anthropologie, nun lediglich mit anderen Mitteln. Es geht also gleichsam um eine Soziologie der Philosophiegeschichte, um die *sozialen* und zugleich sehr *realen* Konsequenzen philosophischen Denkens für die weitere Entwicklung des Menschen. Die Rekonstruktion zum einen der Weise der „praktischen“ Auseinandersetzung mit der Transzendenz und zum anderen des Wandels der Bedeutung, die der Transzendenz im Laufe der okzidental Philosophiegeschichte beigemessen wurde, ist entscheidend, wenn es darum geht, die Katastrophe umfassend zu begreifen.

6.3 Der Wandel der Transzendenz seit den Anfängen der okzidentalen Philosophie

Die Anfänge der griechischen Philosophie kennzeichnen einen bedeutenden Wandel, der sich bereits in den obigen Ausführungen zur Herausbildung des Erkenntnisbewusstseins aus seinen mythischen Grundlagen heraus ankündigte. Es ist dies der Beginn der Reflexion über die Grundlagen der Erkenntnis, es sind die Anfänge der Ontologie, die sich nun fragend den Bedingungen des Seins zuwendet. Die bereits umfassenden Befriedigungsleistungen der inneren Umwelt haben derart luxuriöse Bedingungen hervorgebracht, dass die Versuchung, den Schleier der Sais, der das Unbestimmte bisher verhüllte, zu lüften, immer größer wird. Es ist dies die Geschichte des Odysseus, der sich dem Gesang der Sirenen aussetzt. Wie Odysseus treffen auch die ersten Philosophen noch allerlei Vorsichtsmaßnahmen. Die Vorsicht nimmt nach dem „Sündenfall“, nachdem die Frage nach dem bis dahin unbestimmten Grund allen Seins einmal gestellt ist, jedoch kontinuierlich ab. Dies ist im Folgenden nachzuzeichnen.

Die vorsichtige Frage nach dem Grund des Seins bei den ersten Philosophen

Die ersten griechischen Philosophen dachten im 6. und 5. Jahrhundert v.Chr. darüber nach, wie *das Werden* als möglich begriffen werden kann. Gemein ist den Denkern dieser Zeit, dass sie die Antwort auf diese Frage in einem Dritten suchten, das weder vergänglich, noch beständig, sondern unentstanden, unveränderlich und unvergänglich, also *unbestimmt* ist: „Dieser Gedanke lag den naturphilosophischen Überlegungen der ionischen Philosophen über ein Ur-Element zugrunde, er leitete die Spekulation der Eleaten und führte schließlich zu Theorien wie der atomistischen Konzeption der Materie“, so Wolfgang Röd (Röd 2000: 20).

Der Anfang der Philosophie ist zugleich gekennzeichnet durch die Zuwendung zur Frage nach den *Bedingungen* von Erkenntnis, wie es also überhaupt möglich sein kann, Aussagen nicht bloß über diesen unbestimmten Grund, sondern ganz allgemein, also über das Sein als Ganzes machen zu können. Die beiden Denkrichtungen, die Thematisierung des Unbestimmten auf der einen und die Suche nach den Bedingungen der Erkenntnis, also die Frage nach dem Sein auf der anderen, erscheinen in diesen Anfängen noch untrennbar miteinander verwoben. Die meisten Interpreten dieser Zeit sehen hier jedoch einen bedeutenden Wandel einsetzen, der allmählich das Denken aus seinem „mythischen“ Grund in eine „rationale“ Struktur transformiert. Die verwirrende Vielfalt der mythischen Götterwelt wurde nach und nach systematisiert und Begründungen und Erklärungen für

bislang Unhinterfragtes wurden gesucht und gefunden (vgl. ebd.: 35). Doch begann diese Suche *vor dem Hintergrund des Mythos*, eingehüllt in einen sympathetischen Schleier. Während bereits der „rationale Geist“ sich fragend dem Wesen des Seins zuwendet, stand doch noch immer unhinterfragt fest, dass alles letztlich seinen Grund in der (unbestimmbaren) Götterwelt findet.

So wird berichtet, dass der als Begründer der griechischen Philosophie genannte Mileser Thales (geb. um 620) die Frage nach dem Ursprung der Welt gestellt habe (vgl. ebd.: 41). Thales soll die Frage dahingehend beantwortet haben⁹, dass alles aus einem *bestimmten* Stoff entstanden sei: Alles sei aus dem Wasser hervorgegangen, doch wie das Wasser wäre auch alles andere zugleich voll von Göttern (vgl. Russell 2002: 47).¹⁰ In dieser Grundlegung der Philosophie wird gemeinhin noch deutlich das „mythische Erbe“, identifiziert, alles wird noch anthropozentrisch als belebt gedeutet. Man könnte von einem „Pantheismus“ sprechen, weil das Göttliche, von dem alles ausgeht, das als erste Ursache (*causa prima*) hinter allem steht, in allem *zugleich* anwesend ist. Bei Thales wird zwar die Frage nach dem Grund (*Arché*) gestellt und mit dem Wasser (dessen letzte Ursache das Göttliche ist) beantwortet, *zugleich* spricht aber aus der physischen Wirklichkeitserfahrung ein Göttliches, von dem alles voll ist. Damit, so Johannes Hirschberger, steht Thales symbolisch für den Ursprung der griechischen Philosophie, die sich fragend dem „wahren Sein“ zuwendet, über dessen Eingangstor jedoch der Satz Heraklits stehen könnte: „Tretet ein, auch hier sind Götter“ (vgl. Hirschberger 1976: 29f).

Anaximander nahm die Frage nach der *Arché* ebenfalls auf, beantwortete sie jedoch mit keinem bestimmten, sondern durch Einführung eines *unbestimmten* Stoffes, den er „*ápeiron*“ nannte. *Apeiron* kann sowohl im Sinne qualitativer Unbestimmtheit, als auch im Sinne von „grenzenlos“ (vgl. Röd 2000: 42), als das unbestimmt Unendliche oder unendlich Unbestimmte (vgl. Hirschberger 1976: 20f.) verstanden werden, ohne dass damit allerdings die erste Ursache, also „Gott“, *direkt* thematisiert werden würde. Anaximander versucht konsequent alle Ableitungsprobleme dadurch zu überwinden, die *Arché* gänzlich unbestimmt zu denken, um alles Sein aus ihm hervorgehen lassen zu können. Das *Apeiron* wird als etwas Göttliches, Unendliches,

9 Von Thales sind keinerlei Schriften erhalten, alles, was über ihn und sein philosophisches Vermächtnis gesagt wird, ist also späteren Autoren zu verdanken und mit entsprechender Skepsis zu betrachten.

10 Russel merkt allerdings an, dass angezweifelt werde, ob dieser Spruch tatsächlich von Thales stamme (Russel 2002: 47 FN 2).

Unsterbliches und Unvergängliches gedacht (vgl. Hirschberger 1976: 21, ebenso Röd 2000: 43).¹¹

Mit Anaximander setzt zugleich eine Entwicklung ein, die als beginnende Mathematisierung des Weltbildes bezeichnet werden kann. Er leistete die bedeutende Vorarbeit, an die der Pythagoreismus anschließen konnte. Er abstrahierte bereits von der wahrgenommenen Wirklichkeit zu einer geometrischen Konstruktion der Welt: „Die frühen Naturphilosophen waren freilich noch nicht imstande, qualitative Bestimmungen tatsächlich auf quantitative Verhältnisse zu reduzieren; sie taten aber einen ersten Schritt auf einem Wege, der schließlich zur Erklärung von Tatsachen mit Hilfe mathematisch formulierter Naturgesetze führte“ (Röd 2000: 44), so Wolfgang Röd. Doch durchdringt das „Göttliche“ noch immer vollkommen selbstverständlich alle „Philosophie“; ohne das nunmehr als „Apeiron“ bezeichnete „Unbestimmte“ ließe sich keiner dieser ersten Denker, ließe sich die „Mathematisierung des Weltbildes“, die nun durch die Pythagoreer vorangetrieben wurde, nicht verstehen.

Im Pythagoreismus¹² kamen einige Motive hinzu, die dem Denken des Thales und des Anaximander noch fremd gewesen waren. Neben moralischen Lebensregeln (vgl. ebd.: 47) verdankt die Philosophie den Pythagoreern vor allem bemerkenswerte Ergebnisse in der Mathematik. Nicht nur der vermutlich fälschlicherweise Pythagoras zugeschriebene Lehrsatz ist hier zu nennen, von mindestens ebenso großer Bedeutung war wohl die Entdeckung, dass die Intervalle innerhalb einer Tonleiter als Verhältnisse ganzer Zahlen ausgedrückt werden können. „Dies veranlaßte die Pythagoreer zu einer kühnen Verallgemeinerung: Sie erklärten, die Wirklichkeit als solche sei mathematisch bestimmt, ja das Wesen der Dinge bestehe geradezu aus Zahlen“ (ebd.: 48). So gelangten sie zu der Idee einer umfassenden mathematischen Ordnung der Welt (der „Harmonie der Sphären“) und in der

11 Röd merkt an, dass das Apeiron, wenngleich etwas Göttliches bezeichnend, nicht als geistiges Prinzip aufgefasst werden dürfe, dass Anaximander es als stofflich auffasste (vgl. Röd 2000: 43); der Gegensatz von Materie und Geist spielte allerdings zu jener Zeit noch nicht die Rolle, die ihr heute zukommt.

12 Pythagoras gilt als wesentlich durch den Dichter Orpheus beeinflusst, wobei allerdings tatsächlich ungeklärt ist, ob Orpheus tatsächlich ein Dichter war. Um seine Erscheinung ranken sich allerlei Geschichten, Bertrand Russell nennt ihn daher eine „dunkle und interessante Erscheinung“, von der manche glaubten, er habe wirklich gelebt (eben als Dichter, Priester oder/und Philosoph), andere halten ihn für eine Göttergestalt. Auf jeden Fall wird Orpheus zugeschrieben, er habe vieles in die griechische Kultur eingebracht, was einen Ursprung in Ägypten gehabt habe, so die Lehre von der Seelenwanderung, woraus die Notwendigkeit einer strengen Lebensführung abgeleitet wird (vgl. Russell 2002: 38-45).

Folge dieser Idee entwickelte sich die Mathematik zu einer unabhängigen Wissenschaft (vgl. ebd.).

Doch auch hier bleibt festzustellen, dass die Mathematik der Pythagoreer im Sinne des überzeugenden deduktiven Beweises nicht ohne ihren Mystizismus zu verstehen ist (vgl. Russell 2002: 51), denn die Zahl tritt nicht voraussetzungslos ihren Siegeszug an, vielmehr tritt sie dem Apeiron als notwendiges Komplement gegenüber, das die Ionier vernachlässigt hatten. Während Thales und Anaximander stets von dem allen Dingen gemeinsam zugrunde Liegenden (Arché) sprachen, dabei aber übersahen, dass auch die individuelle Einzelart der Dinge nach Erklärungen verlangt, setzten die Pythagoreer dem Unbegrenzten (Apeiron) das Begrenzte (peras) gegenüber: „Groß, allvollendend, allwirkend und himmlischen wie menschlichen Lebens Urgrund und Führerin, teilhabend an allem, ist die Kraft der Zahl [...] ohne diese ist alles unbegrenzt, unklar und unsichtbar“, so Aristoteles im Bericht über die Pythagoreer (Aristoteles: Metaphysik 44 B II, zitiert nach Hirschberger 1976: 25). Die Zahl ist nicht minder mystisch aufgeladen als das Apeiron, nur in dieser Opposition sind beide auch bei den Pythagoreern zu verstehen. Die Zahl zeigt das in diesem Sinne noch immer „mythisch“ zu denkende *Wesen* der Dinge an, das *Eigentliche*, das *wahre* Sein, das sich in den Formen verbirgt.

Damit wird der bedeutende Schritt der Trennung von wahrnehmbarer und gedachter Wirklichkeit in einer zuvor unbekanntem Deutlichkeit getan. Die *tatsächliche* Harmonie der Töne wird nun nicht mehr in ihrem wahrnehmbaren Klang, sondern in ihrer mathematischen „Reinheit“ gesehen, nur mehr der Bereich der vernünftig erfassbaren Gegenstände wird nun als die „wahre“ Wirklichkeit gehandelt, während alles Wahrnehmbare zur bloßen Erscheinung herabsinkt (vgl. Röd 2000: 49). Das „wahre“, von den Dingen angezeigte, aber in ihnen verborgene Sein lässt im Pythagoreismus erstmals das Apeiron, die Bedeutung des Unbestimmten, deutlich verblasen. War bislang das Unbestimmte unhinterfragt der Hintergrund allen Seins, auf das alles Seiende bezogen war, verringert sich die Bedeutung des Unbestimmten immer weiter, lassen sich die wahren Eigenschaften nun besser „aus den Dingen selbst“ heraus erklären, dazu bedarf es nicht mehr des ständigen Rückgriffes auf das Apeiron. Doch wird das Göttliche noch nicht tatsächlich ausgeblendet, es darf noch immer nicht direkt thematisiert werden, was notwendig wäre, um es „abschaffen“ zu können. Das Göttliche ist noch immer „tabu“ und damit vor direkter Infragestellung geschützt¹³. Dennoch ist dieser Schritt ein inkrementaler Schritt auf dem Weg zur Be-

13 Vgl. dazu abermals Imhof und Romano, deren zentrale Aussage die ist, dass die Fragilität der Moderne gerade aus der Kritizierbarkeit der letzten transzendenten Gründe resultiert (vgl. Imhof/Romano 1996: insbes. 33ff.).

stimmung des Unbestimmten, des Apeiron selbst, ein Schritt, an den Heraklit anschließt.¹⁴

Gegensätzlichkeit und Einheit des Logos bei Heraklit

Herakleitos von Ephesos, der wohl um 500 v.Chr. lebte, wird nicht zuletzt deshalb „der Dunkle“ genannt, weil sein Werk, wohl beabsichtigt „[...] un-systematisch, sich verbergend vor unberufenen Augen [...] das Wahre in einer kurzen, paradoxen und tief stoßenden Wendung als plötzliche Enthüllung zum Ausdruck [...]“ (Schilling 1951: 87), bringt, so Kurt Schilling. Seine Lehre von der die Wirklichkeit beherrschenden Gegensätzlichkeit wirkte schon deshalb weit in die Philosophiegeschichte hinein, weil die These, dass die Dinge in jedem Augenblick gegensätzliche Bestimmungen hätten, ihm etwa die Kritik Platos und Aristoteles' einbrachte, die darin die Aufhebung des Widerspruchsprinzips sahen (vgl. Röd 2000: 55). Für die vorliegende Arbeit von noch größerer Bedeutung aber war Heraklit als derjenige, der überhaupt erst die Bedingungen schuf, von denen her sich das Denken dem Sein in einer bis dahin nicht da gewesenen Form zuwenden konnte.

Heraklit unterschied zwei „Seinssphären“, die des Alltags der Menschen, die „blind und irrtumserfüllt“ (vgl. Schilling 1951: 87) ist, und die wahre Welt des Seins, dem *Logos*, der als letzter Sinn der Welt besteht, und der nur dem Philosophen zugänglich ist. Zu sämtlichen Erscheinungen denkt Heraklit ein logisches Negativ: Wo Tag ist, muss auch Nacht gedacht werden, hell gibt es nicht ohne das logische Gegenstück des Dunkels. Keine Erscheinung besteht jemals für sich, sie ist stets auf das Andere, auf ihr Gegenteil bezogen (vgl. ebd.: 89). Der Sprachgebrauch der gewöhnlichen Sterblichen besitzt nicht die Möglichkeit der Einsicht der Einheit, der *Koinzidenz* dieser Gegensätze,¹⁵ hier wird jedes Ding nur mit seinem eigenen,

14 Nur in einer Hinsicht ist Xenophanes hier zu erwähnen. War bei den bisher erwähnten Philosophen die Ablösung des Denkens aus dem Mythos noch erfolgt, ohne dass dieser Prozess reflektiert worden wäre, war Xenophanes der erste, der sich ausdrücklich von den mythischen Göttervorstellungen distanzierte. Xenophanes trug zum Verblässen des Apeiron bei, welches die Verschiebung des Aufmerksamkeitsschwerpunktes hin zu der „sauberen“ Unterscheidung von *wahrem* und *falschem* Sein vorbereitet. Doch knüpfte auch Xenophanes noch an das Apeiron des Anaximander an, denn Gott ist, so vermutet Wolfgang Röd, auch bei ihm unbeweglich, unentstanden und unvergänglich, während er zugleich alles bewegt und alles weiß: „Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen am größten, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich, noch in Gedanken“ (Xenophanes, zitiert nach Röd 2000: 50).

15 An diesen Gedanken der Koinzidenz schließt im 15. Jahrhundert Nikolaus von Kues an, siehe dazu S. 258-262.

privaten Namen, mit einem vereinzelt Wort angesprochen, ohne zu diesem einen Namen immer auch den Gegensatz hinzuzudenken, obwohl erst beide Formen zusammen „einen wahren Logos bilden“ (vgl. ebd.).¹⁶ Für Heraklit ist in diesem Sinne Tag dasselbe wie Nacht, Tod dasselbe wie Leben, weil in jedem der beiden Gegensätze das jeweils Andere mit gegenwärtig ist, und indem diese Einheit *symbolisch* bezeichnet wird, „[...] wird der gemeinsame Grund der Welt, das Sein selber, offenbar“ (ebd.: 90)¹⁷, das Heraklit ausdrücklich *das Göttliche* nennt. Der Logos, das Weltgesetz, ist das Göttliche, ist *die Natur*, im stetigen Wandel und in Gegensätzen hin und her gehend alles regelnd, so auch die allen Menschen gemeinsame Vernunft, die die Einheit der Gegensätze zu sehen vermag, wenn sie über die Verschiedenartigkeit ihrer Anlagen hinwegsähen, so die Interpretation Kurt Schillings.

Schilling merkt nun aber auch an, dass Heraklit sich des Problems wohl bewusst gewesen sei, dass der Logos kein *reines* Denken sein kann, denn dieses reine Denken führt immer nur auf ein ewiges, starres Sein, es vermag aber die *Einheit* der Gegensätze (die Koinzidenz) nicht zu erfassen, als die Heraklit den Logos verstanden wissen will. Deshalb bleibt Heraklit nicht beim reinen Denken stehen, sondern fügt dem Logos immer wieder nicht-logische Funktionen hinzu: „[...] teils halbsinnliche, wie das Sehen und Hören mit Verstand, die Wachheit des Geistes, teils absichtlich irrationale wie die wortlose Andeutung, die der Herr des Orakels übt, oder das Finden des Unerwarteten, der Einfall oder Symbol und Gleichnis“ (ebd.: 91). Um den Logos derart zu fassen, löst sich für Heraklit die ganze Natur zu Gleichnissen auf, in denen er das Sein als Werden begriff. Dies aber sei, so Schilling weiter, etwas gänzlich anderes, als, wie immer wieder behauptet werde, dem Sein das Werden *gegenüber* zu stellen (vgl. ebd.). Mit Heraklit wird das Göttliche zum Logos, zur Einheit der Gegensätze, welche als solche unbestimmt bleibt, weil diese Einheit nur unter zur Hilfenahme nichtrationaler, eben widersprüchlicher Prinzipien oder einer rein metaphorischen Sprache, die sich in Gleichnissen ausdrückt und damit „dunkel“ bleibt, überhaupt in einer sprachlichen Form ausdrückbar ist.

Das Apeiron taucht bei Heraklit nicht mehr auf. Er ist damit vielleicht der erste Philosoph, der für die Frage nach den Ursprüngen keine eigene Form mehr annimmt, mit deren Hilfe noch bei seinen philosophischen Vor-

16 „Deswegen sind die Menschen in ihrem Alltag ohnmächtig der Natur gegenüber, sie sind wie Schlafende, denn sie *vergessen* von Stunde zu Stunde, was gewesen ist; sie sind, wie das Sprichwort sagt, immer abwesend, obwohl sie doch dabei sind mit ihrem Reden und Handeln“, so Kurt Schilling (Schilling 1951: 89, Hervorhebung im Original). Schilling bezieht sich hier auf das Fragment 34 des Heraklit.

17 Hier verweist Schilling auf das Fragment 123 des Heraklit.

fahren das Göttliche thematisiert werden konnte, ohne dieses tatsächlich *direkt* anzusprechen. Während etwa bei den Pythagoreern das Apeiron als das Unbegrenzte, Unendliche, Unbestimmte diente, über das gesprochen werden konnte, ohne die Götter direkt ansprechen zu müssen, das das Göttliche zwar symbolisierte, ohne jedoch tatsächlich dieses Göttliche zu sein, verzichtet Heraklit auf eine solche Unterscheidung. Bei ihm fließt das Göttliche zunehmend mit dem Gottesbegriff selbst ineinander, ist der Logos nicht mehr nur Symbol für „Gott“, sondern „Gott“ selbst. Der letzte Grund steht damit nicht mehr *hinter* allem, sondern ist nun unmittelbarer Untersuchungsgegenstand, obgleich – und das ist von entscheidender Bedeutung – doch noch immer nicht ganz unmittelbar, sondern lediglich metaphorisch; tatsächlich beschreibbar ist das Göttliche noch immer nicht, es bleibt das, was nicht zu beschreiben, was nur *erfahrbar* ist. Doch führt nun erstmals ein Weg, der freilich nur den Philosophen offen steht, von der Einsicht in die Beschaffenheit der Substanzen als widersprüchliche auch zur *Einsicht in das Göttliche selbst*, zurück zur ersten Ursache, von der alles ausgeht.

Wahres Sein, Nichts und Offenbarung: Das Lehrgedicht des Parmenides und der dritte Weg

Etwa zeitgleich mit Heraklit wirkte derjenige Denker, der für viele den Anfang der Metaphysik im engeren Sinne markiert: Parmenides von Elea (gestorben um 460 v.Chr.). Heraklit vermochte jeden einzelnen Vorgang isoliert, dabei jedoch zugleich als Verweis auf das mit diesem Vorgang symbolisch angezeigte Ganze des Seins, oder mit den Worten Schillings, „[...] das Sein in den Symbolen des Seienden zu betrachten“ (Schilling 1951: 92). Das symbolisierte Eine ist für ihn das Wahre, das jenseits aller einzelnen Dinge liegt, die Einheit, die Koinzidenz der aufeinander bezogenen Gegensätze in Bewegung. Auch für Parmenides ist Philosophie der Rückgang zu einem allein beständigen Grund der Welt, doch ist für diesen dieses Ganze gerade nicht Bewegung, sondern starres Sein, und auch die Methode, dorthin zu gelangen, ist, so wird zumindest behauptet, eine andere, nämlich eben das von Heraklit vermiedene *reine Denken* (vgl. ebd.: 88).

Für Parmenides ist das „wahre“, das „evidente“ Sein das Eine, von dem die bloße Meinung, die Empirie (*doxa*) geschieden ist, er weigert sich, diese empirisch-physikalische Welt der ionischen Denker einfach als gegeben zu akzeptieren. Parmenides widerspricht den Ioniern: Von den Erscheinungen her führe kein Weg zum wahren Sein, nur der Weg des Denkens, so wird Parmenides gemeinhin interpretiert, eröffne dem Philosophen die Wahrheit (vgl. Habermehl 1995). In diesem Sinne ist mit Parmenides die Grundlage einer rationalistisch-zweiwertigen Logik gelegt, die nur entweder Wahres,

das Sein (das was ist), oder Unwahres, das also *nicht* Sein ist (das was nicht ist), zulässt, ein Drittes aber, also jeglichen symbolischen Bedeutungsüberschuss, durch den auch Widersprüchliches am gleichen „Gegenstand“ möglich wäre, ausschließt (*tertium non datur*). Weil es sich um einen für die weitere Entwicklung des okzidentalen Denkens, insbesondere für den Prozess der umfassenden Stabilisierung der symbolischen Formen so bedeutungsvollen Text handelt, lohnt eine kurze Untersuchung, ob diese Interpretation trifft, ob dieser Urtext der zweiwertig-rationalen Logik tatsächlich nur von zwei Werten handelt.

Die Lehre von den zwei Wegen

Das Lehrgedicht des Parmenides gibt seit jeher den Philosophen Anlass zum erbitterten Streit.¹⁸ Der nur fragmentarisch erhaltene Text wirft etwa zeitgleich mit Heraklit die Frage nach dem Sein auf, die Frage also, die am Anfang aller Metaphysik steht.¹⁹ Mit Heraklit, deutlicher noch mit Parmenides, wendet sich das Denken seinen eigenen Grundlagen zu, es fragt nun nach seinen eigenen Voraussetzungen, die bislang (auch noch bei den Ioniern) noch weitgehend unreflektiert vorgegeben blieben. Das in der Homerischen Form des Hexameters verfasste Lehrgedicht des Parmenides beschreibt, in aller Kürze zusammengefasst, die von Pferden gezogene Autofahrt des jungen Parmenides zum „großen Tor der Wege von Tag und

18 Schon Platon sah die Konfliktträchtigkeit des Parmenides. Im Theaitetos lässt er Sokrates zu Theodoros sprechen: „Parmenides [...] ist nach dem Homeros ‚ehrenwert mir‘ und zugleich ‚furchtbar‘. Denn ich habe Gemeinschaft mit dem Manne gehabt, noch ganz jung, da er schon alt war, und es offenbarte sich mir in ihm eine ganz seltene herrliche Tiefe des Geistes. Ich fürchte daher, daß wir teils, was er gesagt hat, nicht verstehen, teils, was er damit gemeint, noch viel weiter dahinten lassen werden [...]“ (Platon 1967: 150). Auf diese Stelle macht Ernst Heitsch aufmerksam, um damit die Hoffnung gering zu stufen, dass sich die Frage nach der Bedeutung, die Parmenides mit dem Begriff des Seins verband, überhaupt jemals beantworten ließe, wenn schon Platon „[...] von Parmenides durch eine Kluft getrennt gewesen zu sein“ scheint (Heitsch 1970: 3).

19 Das Lehrgedicht des Parmenides gilt als einer der „Ur-Texte“ der Philosophie vor allem deshalb, weil sich eben hier in aller Deutlichkeit das Denken dem Denken selbst zuzuwenden beginnt, damit also der Übergang von der Frage nach der *Bedeutung* des Seienden zu der Frage nach seinem „Wesen“ vollzogen wird. Homer etwa wandte sich noch ganz der *Bedeutung* von „Ereignissen“, selbst noch von „Naturkatastrophen“, wie Überschwemmungen und Erdbeben zu, ohne aber deren Sein als von dieser Bedeutung gelöst einer eigenständigen Untersuchung zu unterziehen. Zu einer Rekonstruktion dieses Wandels von der auf Bedeutung gerichteten Beschreibung in der Versform des Epos zu einer „historischen“ Betrachtung bei den Griechen siehe die sehr gut lesbare und aufschlussreiche Schrift Wolfgang Schadewaldts zu den „Anfängen der Geschichtsschreibung bei den Griechen“ (Schadewaldt 1995, hier insbes. 118).

Nacht“ (vgl. Fragment B1 nach Heitsch 1995: 10), das ihm durch Dike als Richterin des Rechten geöffnet wird. Parmenides wird dann von einer namentlich nicht genannten Göttin begrüßt und in die Geheimnisse der Wahrheit²⁰ eingeführt: „Du sollst aber alles erfahren, sowohl der überzeugenden Evidenz unerschütterliches Herz wie auch die Eindrücke der Menschen, die ohne evidenten Beweis sind; gleichwohl wirst Du auch das hören, wie das Geltende notwendigerweise gültig sein musste durch alle Zeit hin insgesamt [...]“ (Fragment B1 nach ebd.: 13).

Die *unbenannte* Göttin benennt dem Parmenides sodann zwei Wege des Untersuchens, sie gibt ihm seine Aufgabe, was für ihn „das zu Denkende“ sein wird, das, „[...] was fortan in der Geschichte der Wahrheit das anfänglich zu Denkende bleibt“ (Heidegger 1982: 21):

„Der eine, (der da lautet) ‚es ist, und Sein ist notwendig‘, ist der Weg der Überzeugung; denn sie folgt der Evidenz. Der andere, (der da lautet), es ist nicht, und Nicht-Sein ist notwendig‘, der ist, wie ich dir zeige, ein völlig unerfahrbarer Weg; denn das Nicht-Seiende kannst Du weder erkennen – denn das lässt sich nicht verwirklichen – noch aufzeigen“ (Fragment B2 nach Heitsch 1995: 15).

Damit wird das Sein zum Gegenstand der Philosophie, zum Gegenstand der Betrachtung, wie etwa Hegel meinte²¹. Mit diesen zwei Wegen formuliert das Lehrgedicht die Grundlagen aller modernen aristotelisch-zweiwertigen Wissenschaft, es formuliert nach einer gängigen Interpretation *die Bedingungen der Wahrheit*: Demzufolge ist der erste Weg wahr, weil nur das, was ist, gedacht und ausgesagt werden kann, während der zweite Weg darum

20 Es mache allerdings noch nicht viel Sinn, so Heidegger, die Göttin, von der im Lehrgedicht die Wahrheit gehört wird, einfach zur „Göttin der Wahrheit“ zu personifizieren (vgl. Heidegger 1982: 14). Das griechische ἀλήθεια, das in der Regel mit „Wahrheit“ übersetzt, wörtlich aber als „Unverborgenheit“ zu übersetzen wäre, erschließe sich in seiner Bedeutung nur, „[...] wenn das übersetzende Wort ‚Unverborgenheit‘ uns übersetzt in den Erfahrungsbereich und die Erfahrungsart, aus dem das Griechentum und im jetzigen Fall der anfängliche Denker Parmenides das Wort ἀλήθεια sagt“ (ebd.: 16). So sind auch die Versuche anderer Philosophen, der Göttin ihren Namen zu geben, nur in ihrem jeweiligen Interpretationszusammenhang zu verstehen, letztlich aber bleibt der Name wohl unbestimmt und gerade darin liegt vielleicht die ideale Übersetzung verborgen. Verbreitet ist allerdings die Ansicht, die auch von Popper vertreten wird, dass es sich einfach erneut um Dike handelt (vgl. Popper 1998: 185).

21 Bei Hegel heißt es wörtlich: „Wenn bei Xenophanes durch den Satz ‚aus Nichts wird Nichts‘ das Entstehen, und was damit zusammenhängt oder darauf zurückgeführt werden kann, überhaupt negiert ist, so tritt bei Parmenides der Gegensatz von Sein und Nichtsein bestimmter, obgleich noch ohne Bewußtsein auf“ (Hegel 1971: 286).

notwendig unwahr ist, denn das, was nicht ist, kann notwendig weder gedacht noch ausgesagt werden. Allerdings sind beide Wege im menschlichen, alltäglichen „empirischen“ Denken und Reden schon immer miteinander verbunden, so Jörg Jantzen,

„[...] denn indem ein Seiendes bestimmt gedacht und ausgesagt wird, wird es gegen anderes, das es nicht ist, abgegrenzt. Logisch ist die Behauptung von Differenz (Nicht-Sein) Grundlage der Erfahrungserkenntnis, die das Wirkliche als Vieles und Bewegtes sieht und damit schon ein Verhältnis von Sein und Nicht-Sein als Struktur der Wirklichkeit annimmt“ (Jantzen 1988: 514).

Das Denken des Seins kann also nicht gelingen, ohne das Nicht-Sein zu denken, das es somit – logisch – auch *gibt*. Dieses Problem hatte Heraklit noch umgangen, indem er das Sein als Einheit der Gegensätze dachte, welche eben nicht über das *reine* Denken zu erreichen ist. Wie aber ist das wahre Sein, von dem Parmenides spricht, dann zugänglich? Die Sache wird noch schwieriger, weil Parmenides in dem zweiten Teil des Lehrgedichtes der bloßen Meinung der „Sterblichen“ doch eine Bedeutung einräumt. Der Weg der Benennungen (des *Daseins*), der in dem tatsächlich ungeteilten, undifferenzierten Sein Unterscheidungen vornimmt, ist zwar nicht *tatsächlich*, wohl aber für die Menschen, die nichts von der tatsächlichen Wahrheit wissen, wahr. Dennoch bleibt es bei der Aussage, dass es von dieser Wahrheit keinen Übergang zur tatsächlichen Wahrheit des Seins gibt.

Die Möglichkeit des dritten Weges am Anfang der Philosophie

Ernst Heitsch zufolge war es zuerst Karl Reinhardt, der zu Beginn des 20. Jahrhundert mit der Interpretation hervortrat, dass Parmenides nicht von zwei, sondern von drei „Wegen der Forschung“ spreche, doch wird, wenn schon dieser dritte Weg überhaupt akzeptiert wird, bis heute kontrovers diskutiert, wer oder was mit dem dritten Weg gemeint sei (vgl. dazu Heitsch 1970: 37 sowie Reinhardt 1916, insbes. 34-36).²² Diese Diskussion kann hier in keiner Weise angemessen dargestellt werden,²³ doch bietet Karl-

22 Nach Ernst Heitsch ist dieser dritte Weg in der wissenschaftlichen Diskussion sogleich aufgenommen worden, es sei aber bis heute kontrovers geblieben, „[...] wer mit dem zweiten und wer mit dem dritten Weg gemeint ist“ (Heitsch 1970: 37). Homann dagegen meint, dass die meisten Gegenwartsforscher bestreiten, dass es einen dritten Weg gäbe (vgl. Hohmann 2002: 19). Heitsch gibt in dem Kommentar zu der von ihm übersetzten Version der Fragmente des Parmenides explizit Auskunft über die Stellen, an denen sich die Hinweise auf zwei bzw. drei Wege finden (vgl. Heitsch 1995: 85ff.).

23 Einen guten und doch lesbar gehaltenen Überblick zu den zahlreichen, einander oft diametral gegenüberliegenden Positionen, die am Parmenides festgemacht werden, gibt Christoph Rapp (vgl. Rapp 1997: 101-148).

Dieter Hohmann (2002) eine Interpretation an, die für diese Arbeit aufgenommen werden soll. Die im Lehrgedicht vorgestellte Alternative von zwei Wegen ist, wie gesagt, zunächst nur eine scheinbare, denn zu wählen ist an sich immer nur der erste der beiden Wege, nämlich der des Seienden (des Unverborgenen, das Evidente), weil sich niemand für den zweiten, des Nicht-Seins entscheidet. Nur das Sein ist, sonst ist nichts, alles Nicht-Seiende ist bloße *doxa*, empirische Meinung. Die Menschen aber leben in der Welt der Meinungen, denn neben dieser Wahrheit als „göttlichem Weg“, dem sicheren Wissen, besteht die Möglichkeit des Irrtums, der „Empirie“, das auf tradierten Ansichten beruht, die daher als wahr gelten. Auch dieser Form der „Wahrheit“ räumt die unbenannte Göttin eine Bedeutung ein²⁴, weshalb sie dem Parmenides neben dem ersten Weg auch diesen zweiten offenbart: „[...] gleichwohl wirst Du auch das hören, wie das Geltende *notwendigerweise* gültig sein musste durch alle Zeiten und insgesamt [...]“ (Fragment B1 nach Heitsch 1995: 13).²⁵ Dieser Weg ist also der Weg der Menschen, der Weg der „Empirie“, oder mit den Worten Reinhardts: „Die Menschen haben sich ein Gesetz gemacht, die Welt ist eine Konvention, aus einem sanktionierten Irrtum folgerichtig entwickelt“²⁶, und Hohmann er-

- 24 Wie Christoph Rapp anmerkt (vgl. Rapp 1997: insbes. 101-104 und 147-149), frappt das Lehrgedicht nicht zuletzt deshalb, weil es sich wohl primär der Trennung des „eigentlich Wahren“ vom „Falschen“, dem Nichtseienden widmet, der erste Teil des Lehrgedichtes die Phänomene der wahrnehmbaren Welt aber überhaupt nicht belange, während sich der zweite Teil den wahrnehmbaren Formen zuwendet, ohne dass aber die Verbindung zum ersten Teil eindeutig wäre. Es gäbe die Ansicht, so Rapp, dass das Gedicht zu allererst eine Kritik an dem kosmologischen Denken der Vorgänger des Parmenides sein sollte, deren Theorien die Entstehung der Welt und der darin enthaltenen Einzelphänomene unreflektiert zum Gegenstand haben, und dass das Lehrgedicht also „stillschweigend“ auf diese Theorien referiere, deren Kenntnis es bedarf, um das Lehrgedicht verstehen zu können. Die diesen Theorien zugrunde liegenden Annahmen, dass das, was ist, entstanden, diskontinuierlich, bewegt usw. sei, seien falsch, wie Parmenides in aller Deutlichkeit zeigt. So scheint es, als ginge es in dem Gedicht *nicht* um eine Bestimmung des Verhältnisses von „falschem“ und „wahrem“ *empirischen* Wissen, dieses ist als solches immer falsch, denn das einzig Wahre ist eben das Sein ohne jegliche Unterscheidung. Worum es aber tatsächlich in dem Gedicht geht, bleibt wohl Gegenstand der philosophischen Diskussionen.
- 25 Hervorhebung hier wie bei Homann (Homann 2002: 17), der nach Heitsch zitiert. Im Original ohne Hervorhebung.
- 26 So legt Reinhardt (Reinhardt 1977: 31) den Schlussatz des Lehrgedichtes aus, der da lautet: „So also sind – nach dem Eindruck (den die Menschen haben) – diese Dinge geworden und sie sind jetzt und werden von nun an in Zukunft wachsen und vergehen. Die Menschen aber haben ihnen einen Namen gegeben, einen bezeichnenden für jedes Ding“ (Fragment B 19 nach Heitsch 1970: 53).

gänzt: „Neben die Wahrheit tritt die in sich geschlossene konsequente Hypothese“ (Homann 2002: 21).

Hohmann schlägt nun die Interpretation vor, die beiden Teile des Parmenides als *zwei verschiedene Wahrheiten* zu interpretieren, die durch den *Mythos* als *dritten Weg* zusammengehalten werden (vgl. ebd.). Das Lehrgedicht sei nicht hinlänglich zu verstehen, wenn man es lediglich – einer „modernen“ Logik folgend – nach der Unterscheidung von Sein und Nicht-Sein beurteile (vgl. ebd.: 23). Vielmehr spielte für Parmenides der Mythos noch eine ganz entscheidende Rolle, die hier zum Ausdruck kommt: Es ist die unbenannte Göttin selbst, die den dritten Wert verkörpert, die als Unbenannte selbst *unbestimmt* und doch *Bedingung* der Unterscheidung von Sein und Nicht-Sein bleibt, die sie dem Parmenides *offenbart*. Heitsch hatte die drei Wege derart interpretiert, dass die Vorgabe der Alternative zweier Wege gerade nicht bedeute, dass der eine der beiden Wege der richtige, der andere dagegen der falsche sei (vgl. Heitsch 1995: 89). Vielmehr ist die Erkenntnis, dass es beide Wege gäbe, der dritte Weg (in dem die Gegensätze wie bei Heraklit und später bei Cusanus koinzidieren), den die Göttin *offenbart*, nicht ohne davor zu warnen, den „dritten Weg“ zu betreten – hier also verstanden als Versuch, *sie selbst in ihrer Göttlichkeit noch zu bestimmen*: „Denn zuallererst halte Dich von dem Weg des Sprechens fern“ (Fragment B 6 nach Heitsch 1995: 23).

Die Göttin selbst bleibt „als Weg“ unbestimmt, „tabu“, und doch zugleich Bedingung der beiden Wege, deren ausgeschlossenes Drittes sie ist. Weder der eine, noch der andere Weg ist „falsch“ oder „richtig“, die Erkenntnis der Gabelung beider Wege ist das, was wahr ist, in denen Sein ungeteiltes, unbestimmbares Sein „erster Ordnung“ ist. Nur das ungeteilte Sein ist wahr, dies aber kann nur offenbart werden, es zu ergründen ist dem Menschen nicht möglich, weil er sich nur auf einem der beiden Wege bewegen kann; die Erkenntnis der Gabelung selbst kann dagegen nur in einem Dritten gefunden werden.²⁷ Damit aber wäre Parmenides zu Unrecht als der

27 Popper freilich sieht zwar lediglich zwei Wege, von denen der eine die „rationale“ Erkenntnis beschreibt, der andere aber den „falschen“ Weg, der von den Sinnen, von der Empirie ausgeht: „Der Parmenides, den wir kennen, der Autor der zwei Wege, ist einer der radikalsten Rationalisten die jemals eine Erkenntnistheorie hervorbrachten. Sein radikaler Rationalismus könnte als Intellektualismus oder sogar Logizismus bezeichnet werden. Er mußte diese Haltung fast zwangsweise annehmen, nachdem er seine Ablehnung der Sinneserfahrung, der Wahrnehmung [...] verallgemeinert hat“ (Popper 1998: 171). Im gleichen Artikel aber stellt auch Popper die Bedeutung der Göttin heraus (ohne allerdings ihr den „dritten Weg“ zuzusprechen), wenn er sagt: „Es gibt keinen logischen Weg von der Widerlegung einer Illusion, einer falschen Ansicht – wie dem Zu- und Abnehmen des Mondes – zu der Enthüllung der Wahrheit, zu einer wahren Theorie. Es gibt keine logische Brücke, die von

Vater einer zweiwertigen Logik bezeichnet, die das Dritte ausschließt, vielmehr hätte er das Dritte als notwendige Bedingung der Erkenntnis von Wahrheit benannt, wäre er also als der Vater einer „dreiwertigen Logik“ an erster Stelle zu nennen.

Noch bis in die Scholastik und an die Grenze zur Moderne heran war der Gedanke eines allen zugrunde liegenden Dritten, das sämtliche Formen mit einem Bedeutungsüberschuss auflud, omnipräsent. Das unbestimmte und unbestimmbare Dritte spielte noch lange Zeit darüber hinaus eine bedeutende Rolle innerhalb der philosophischen Schulen, zuletzt noch als in seinem „Handlungsradius“ bereits weitgehend eingeschränkter „Gott“ oder gar als „Weltgeist“²⁸. Doch bereits in den Werken Platons und Aristoteles’ zeichnet sich ein für die weitere Entwicklung bedeutender Wandel ab, in dem hier der eigentliche Übergang vom mythischen zum modernen Weltbild gesehen wird: Die Philosophie drängt unaufhaltsam auf die Bestimmung des bislang Unbestimmten, darauf, den *Begriff von etwas*, das stets mehr ist, als es zu sein scheint, mit dem *durch den Begriff Bezeichneten, Identischen und Bestimmten* gleichzusetzen.

Platons Begegnung der Krise des Normativen

Platon war ein Kind der Krise. Angesichts des Peloponnesischen Krieges (431-404) mit all seinen Normen zerrüttenden Ereignissen und Folgen

der empirischen Widerlegung zur Wahrheit führt. Und wie er tatsächlich selbst gespürt haben mag, ist das bei jeder Entdeckung der Fall: Die neue Einsicht ist ein Geschenk, eine Offenbarung der Götter“ (ebd.: 169). Popper hätte daraus den Schluss ziehen können, dass dieses Nichtlogische – als ein Drittes – Teil der Parmenidischen Ontologie ist.

- 28 Für Hegel ist das, was nach Aufhebung aller Vermittlung noch vorhanden ist, das unmittelbare unbestimmte Sein, das innerhalb der Phänomenologie des Geistes erschlossen und als reines Wissen zum Anfang aller Wissenschaft werden soll: „Das reine Wissen, als in diese *Einheit* zusammengegangen, hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben; es ist das Unterschiedslose; dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu sein; es ist nur *einfache Unmittelbarkeit* vorhanden“ (Hegel 1928: 72, Hervorhebungen im Original gesperrt). Der Anfang aller Wissenschaft könne, so Hegel, nicht in der Form eines Satzes oder eines Urteils liegen, weil diese immer schon vermittelt seien. „So muß der Anfang *absoluter* oder, was hier gleichbedeutend ist, abstrakter Anfang sein; er darf so *nichts voraussetzen*, muß durch nichts vermittelt sein noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft sein. Er muß daher schlechthin *ein Unmittelbares* sein oder vielmehr nur *das Unmittelbare* selbst. Wie er nicht gegen Anderes eine Bestimmung haben kann, so kann er auch keine in sich, keinen Inhalt enthalten, denn dergleichen wäre Unterscheidung und Beziehung von Verschiedenem aufeinander, somit eine Vermittlung. Der Anfang ist also *das reine Sein*“ (ebd: 73, Hervorhebungen im Original gesperrt).

(etwa die Pest von 430²⁹) für die ethische, noch homerische Tradition, stand für Platon, so Jürgen Mittelstraß, die dringliche Aufgabe an, gegen die „Gefahr eines ethischen und erkenntnistheoretischen Relativismus“ (Mittelstraß 1981: 50), der seiner Meinung nach insbesondere von Seiten der Sophisten drohte, die Sokratische Frage nach dem Guten zu einer Art ausgleichender regulativen Idee auszubauen: „[...] die schwindende Tragfähigkeit moralischer Traditionen soll durch den Aufbau eines verlässlichen moralischen Wissens anstelle der bloß auf ‚Meinung‘ beruhenden Empfehlungen der Sophisten wieder ausgeglichen werden“ (ebd.). In vielerlei Hinsicht von Parmenides beeinflusst, ja in weiten Teilen des Werkes mit diesem übereinstimmend, unterscheidet sich Platon in diesem Punkt sehr deutlich von seinem Lehrer: Angesichts des Zerfalles des sich bisher im Zustand der Hintergrunderfüllung befindenden, selbstverständlichen und alles durchdringenden Wertekanons konnte dieser nun gerade nicht mehr als unhinterfragt vorausgesetzt werden. So konnte Platon nicht bei dem parmenidischen *Einen* stehen bleiben, das es nunmehr erst, intellektuell, also kraft der menschlichen Vernunft, herzuleiten galt (vgl. Russell 2002: 152).

Platon ist damit wohl der erste, der der Vernunft mehr zutraut als der regulativen Idee des unbestimmten Unbestimmbaren. Für ihn stellte sich angesichts erodierender verinnerlichter Normen insbesondere jenes dringliche Problem, der Vernunft einerseits eine derart starke Position einräumen zu wollen, dem Menschen damit größere Handlungsgewalt zu verleihen, dabei aber zugleich die regulative Idee des unbestimmten Unbestimmbaren

29 Wie einschneidend die Pest in Athen das Normensystem in Frage stellte, ja gänzlich verwarf, zeigt Thukydides beeindruckend: „Diese Krankheitsart war furchtbarer, als Worte es beschreiben können; sie befahl jeden mit einer Gewalt, die über Menschennatur ging. Auch in Folgendem zeigte es sich deutlich, dass sie etwas anderes als die herkömmlichen Krankheiten war: Die Vögel und Tiere, die sonst von Leichen fressen, gingen entweder an die vielen Unbeerdigten überhaupt nicht heran, oder verendeten, wenn sie davon fraßen“ (Thukydides 2000: 147f.). Und weiter: „Völlig überwältigt vom Leid und ratlos, was aus ihnen werden sollte, kehrten sie sich nicht mehr an göttliches und menschliches Gebot. Alle Bräuche, an die sie sich früher bei Begräbnissen gehalten hatten, wurden in der allgemeinen Verwirrung erschüttert; jeder begrub, wie er konnte. [...] Auf einen fremden Scheiterhaufen legten sie ihren Toten, bevor noch die, die ihn aufgeschichtet, dazukamen, und zündeten ihn an; andere warfen die Leiche, die sie trugen, auf eine schon brennende obendrauf und gingen fort. Auch sonst war die Pest für Athen der Anfang der Sittenlosigkeit“ (ebd.: 149). „So hielten sie es für recht, das Angenehme möglichst rasch und lustvoll zu genießen, da ihnen ja Leben und Geld gleichermaßen nur für den einen Tag gegeben seien. Sich im Voraus um ein edles Ziel abzumühen, war niemand bereit, erschien es ihm doch zu unsicher, ob er nicht, ehe er es erreicht, schon ums Leben gekommen sei. Genuss für den Augenblick und alles, was dem diente, das galt als schön und nützlich“ (ebd.: 150.).

in ihrer verbleibenden Kraft nicht noch weiter einschränken zu dürfen. Während das eine Ganze auch für ihn etwas Göttliches, als unbewegter Beweger Unbestimmtes behalten muss, ist zugleich das Wesen, die Idee dieses leitenden Göttlichen der Vernunft zugänglich zu machen, wozu das Unbenennbare doch benannt werden muss.

Mit seiner Ideenlehre hatte Platon, so Jürgen Mittelstraß, zunächst vor allem dem Missstand zu begegnen versucht,

„[...] daß mit dem die griechische Idee der Geometrie konstituierenden Übergang zu theoretischen Sätzen, die sich auf relevante Eigenschaften geometrischer Figuren beziehen, die Frage bislang unbeantwortet geblieben war, welchen Status die geometrischen Gegenstände selbst, d.h. die Rede von geometrischen Eigenschaften, eigentlich haben. Diese Gegenstände sind keine *empirischen* Gegenstände; was aber sind sie dann?“ (Mittelstraß 1981: 46, Hervorhebung im Original)

Für ihn sind eben die Gegenstände der Geometrie nicht die Gegenstände *in ihrer Erscheinung*, als die sie im Zuge der Mathematisierung des Weltbildes zunehmend gedeutet wurden, sondern *in ihrem Wesen*, in dem, was das Dreieck zur allgemeinen Form des Dreieckes macht, wohingegen jedes empirisch vorfindbare Dreieck dieser idealen Form niemals absolut entspricht. Wie Parmenides unterscheidet Platon also zunächst zwischen einer sinnlichen Welt der konkreten Erscheinungen, der Meinungen, die, wie bei Heraklit, jeweils etwas von ihrem Gegenteil in sich tragen und der *wahren* Welt der Erkenntnisse, die allein intellektuell erschaut werden kann. Und doch muss, wer von einem Dreieck spricht, sich auf einen Gegenstand beziehen, der, wie Platon folgerte, wenn er kein empirisch wahrnehmbares Ding ist, ein nur vernünftig erschaubarer Gegenstand sein muss, eine allgemeine Entität (vgl. Röd 2000: 106), also eine Universalie, eine *Idee* die den Gedanken des Dreieckes als solchen in dem Beobachter hervorruft. Nur diese Idee, also etwa die Idee einer „universalen Katzenheit“ ist der Lehre zufolge wirklich, während die Katze, die an dieser universalen Idee *teilhat*, doch dieser Wahrheit immer nur in unvollkommener Weise entspricht, eben bloß Schatten ist (vgl. Russel 2002: 143). Die Ideen entsprechen den Bedingungen, die Parmenides der wahren Wirklichkeit zugeschrieben hatte, auch sie sind nicht dem Werden, der Zeit und dem Raum unterworfen, sie sind unwandelbar, unentstanden und unvergänglich (vgl. Röd 2000: 109). Platon verlegte die Ideen ebenfalls in einen Bereich jenseits der Erfahrungswirklichkeit, dachte also alles Seiende auf etwas ganz Anderes bezogen.

Zugleich galt sein Interesse aber, so die hier mit Jürgen Mittelstraß vertretende Interpretation, der intellektualistischen Neubegründung einer Idee des Guten als normativer Leitidee, als Komplement für die seiner Meinung

nach in Auflösung begriffene, unbestimmte und unbestimmbare, transzendente regulative Idee des „Göttlichen an sich“. Dieses Komplement musste aber auf das Unbestimmbare rekurrieren, musste dieses also zumindest bedingt, eben als das Gute (hinter dem dann zugleich noch immer das Göttliche steht (vgl. Russel 2002: 151) bestimmen. Um zu zeigen, dass sich die geometrischen Ausdrücke nicht auf empirische Objekte, sondern auf theoretische Objekte, auf Ideen beziehen, musste Platon eine Vielzahl von Ideen annehmen, diese Vielzahl aber musste in der Idee des Guten als objektives und absolutes Kriterium konvergieren. Während Parmenides wie Heraklit die daraus resultierenden Probleme des Verhältnisses von Vielheit und Einheit durch das Unbestimmtheitspostulat, also den dritten logischen Wert vermieden (eben auf die Bestimmung des Guten und damit auch seines Verhältnisses zu den empirischen Formen verzichteten), sah sich Platon in Folge seines normativ-reformatorischen Anspruches großen begrifflichen Schwierigkeiten ausgesetzt.

Im Parmenides-Dialog (vgl. Platon 1967: 61-102) sieht sich der junge Sokrates zunächst gegenüber Parmenides genötigt, diese Ungereimtheiten der Ideenlehre einzuräumen, die sich aus der Frage nach der Teilhabe des Einzelnen an der Idee ergaben, ob das Einzelne an der *ganzen* Idee oder nur an einem *Teil* Anteil habe (vgl. ebd.: 66f.). Dann aber zeigt sich, dass Parmenides immer wieder aus den Formen bzw. den Ideen Beispiele ihrer selbst, aus der Form der Ähnlichkeit eine verdinglichte Form der Ähnlichkeit macht, Ähnlichkeit also als empirisches Ding mit allen notwendig zu empirischen Dingen gehörenden Eigenschaften interpretiert. In den von ihm angeführten Fällen entsteht daher das Problem, dass Teilhabe in der Tat Zerstückelung eines Dinges bedeutet, nicht aber die von Platon gemeinte Verwirklichung einer Form (vgl. ebd.: 67ff. sowie Suhr 1992: 106). Der Fehler liegt also in der Trennung des Einen und Vielen und in ihrer Behandlung als Stücke. Im zweiten Teil des Dialoges führt Platon in der Form des mündlichen Lehrgespräches *praktisch* vor, dass das eigentliche Problem in der *Isolierung* von Begriffen, von Ideen liegt, der *gekonnte Umgang* mit den Begriffen diese Probleme dagegen nicht aufkommen ließe (vgl. Martens 1995: 685). Formen sind nicht als materiell-empirische Dinge anzunehmen, nicht als Einzelnes, sondern als wiederholbare Form, als Allgemeines, so Martin Suhr. Dieser fragt dann:

„Aber worin liegt dieses Allgemeine? Wenn das, was ein Tisch ist, dadurch definiert wird, daß er eine bestimmte Funktion für uns hat, daß wir ihn in bestimmter Weise für die Befriedigung bestimmter Bedürfnisse gebrauchen, liegt das Allgemeine offenbar in der wiederholbaren Struktur der Situation, in unseren Gewohnheiten, bestimmte Zwecke zu verfolgen, in unserer Reaktion auf bestimmte Formen, die diesen Zwecken genügen, in unseren Erwartungen, nach bestimmten

Formen Ausschau zu halten. Das, was Platon die Form [oder den Begriff, M.V.] des Tisches nennt, ist also ein bestimmtes Muster von Aktivitäten auf Seiten des Tischlers oder auf Seiten des Benutzers“ (Suhr 1992: 110).

Die Ideen wären demnach für Platon *dynamische* Wesenheiten an sich, die ihre Bedeutung zum einen aus den ihnen gegenüberstehenden Substanzen beziehen, denen sie selbst Bedeutung verleihen, wie zum anderen aus dem transzendental Unbestimmten, zugleich aber als Gutes bestimmten und der Vernunft zugänglichen göttlichen Ganzen. Tatsächlich ist also auch die platonische Metaphysik auf ein transzendentales Unbestimmtes ausgerichtet, das sich in der Idee des Guten und durch dieses in allen Ideen ausdrückt, damit bleiben Ideen dynamisch auf Anpassung an Umweltvariationen ausgerichtet. Zugleich steigt jedoch das *der Vernunft zugängliche Gute* nunmehr zur *eigentlichen* Kraft auf. Gegenüber dieser Kraft kann sich das Göttliche dann nicht mehr lange behaupten, ihr ist es auf kurz oder lang zwangsläufig ausgesetzt.

Aristoteles' Trias von Zahl, Grenze und Unbegrenztem

Selbst für Aristoteles stellte sich nicht die Frage, wie das Sein schlechthin intellegibel begriffen werden könne, noch meinte er, Prinzipien *allein* aus der Erfahrung ableiten zu können, die ihm das Sein als Ganzes erschlossen, obgleich er gegenüber Platon die Bedeutung der Wahrnehmung hervorhob. Auch und gerade Aristoteles fand im Göttlichen die letzte Ursache, in dem als unbewegtem Beweger alle Naturphänomene zusammenfielen. Gerade Aristoteles lieferte für die christliche Scholastik die bedeutende neue Interpretation von „Gott“, die diesen nicht mehr in der Abkehr von der Erfahrungswelt, sondern gerade „im rationalen Durchgang durch die Erfahrungswelt“ erkennt, ihn aber zugleich nicht als in der Erfahrung wahrnehmbar denkt (vgl. Höffe 1981b: 78) „Gott“ wird bei Aristoteles erstmalig als *Bedingung der Möglichkeit* genannt, die Erfahrungswelt als Einheit zu denken: „Als erster Beweger alles Bewegten ist er – auf die Weise eines höchsten Zwecks allen Begehrens – der haltgebende Grund der gesamten Natur“ (ebd.). Für Aristoteles ist „Gott“ das Unbestimmte, in dem alles Daseiende zusammenfließen kann, weil in ihm die Widersprüche, beginnend mit der Frage nach der ersten Bewegung, aufgehoben sind, sie also wie bei Heraklit und Parmenides koinzidieren. Erst daran anschließend stellt sich für ihn die Aufgabe der Logik, das Sein als das Wahre im Sinne des Wißbaren zu erkennen (vgl. ebd.: 81).

Allerdings entwirft Aristoteles in der Schrift „Kategorien“³⁰ eine Klassifizierung alles Seienden, nach der zunächst Substanzen (erste Substanzen, Einzelsubstanzen) und Nichtsubstanzen (zweite Substanzen, Arten und Gattungen) voneinander unterschieden werden. Substanzen sind gegenüber den Nicht-Substanzen keiner anderen Sache bedürftig, sie dienen vielmehr als Subjekte bzw. Träger für alles andere, das demgegenüber als Nicht-Substanz bezeichnet wird, weil es eben eines anderen bedarf, einer Substanz, der sie als Eigenschaft zugerechnet werden kann (vgl. Rapp 2001: 147). So ist der einzelne Mensch Substanz und damit zugleich Träger für Nicht-Substanzen wie etwa der Eigenschaft der Klugheit, des Geizes, aber auch der Gattung Mensch usw. Das bedeutendste Merkmal der ersten Substanzen ist, dass sie kontextual unabhängig sind, dass sie also in jeder Situation und zu jedem Zeitpunkt derselbe Gegenstand bleiben, während ihre akzidentellen Eigenschaften kommen und gehen (vgl. ebd.: 150). Damit unterscheidet sich Aristoteles, obgleich der Unterschied bei genauerer Betrachtung seiner und der Lehre Platons wieder verschimmt³¹, für den hier interessierenden Gesichtspunkt deutlich von der Ideenlehre Platons, dass eben den Substanzen selbst nunmehr unveränderliche Eigenschaften zukommen, er dieses Ideale, unabhängig von Zeit und Raum Gleichbleibende nicht mehr in einer eigenständigen Realitätsschicht sucht, sondern die Ideen sozusagen in den Substanzen selbst findet. Platon stellte den Bezug zur alles umfassenden „göttlichen Transzendenz“ über die Ideen vermittelt her, das alles einigende transzendente Transzendente bildete den letzten Bezugspunkt alles Seienden und Nichtseienden, aus dem heraus alles überhaupt seine Bedeutung erst bezog. Jedes Ding bezieht seine Bedeutung in jedem Augenblick aus etwas Anderem, aus einer Idee.

Auch für Aristoteles bildet „Gott“ als der unbewegte Beweger als Ursprung aller Bewegung den haltgebenden Grund der gesamten Natur, doch tritt das Unbestimmte mit ihm³², spätestens aber in seiner Wirkungsge-

30 Siehe dazu allgemein das Buch Rainer Thiels (2004): „Aristoteles' Kategorienschrift in ihrer antiken Kommentierung“.

31 Die Diskussion, ob Aristoteles tatsächlich als der große Widersacher Platons bezeichnet werden kann, entzündet sich wohl in erster Linie an der Problematik, dass Aristoteles in der Kategorien-Schrift eine zumindest auf den ersten Blick der in der späteren *Metaphysik* vertretenen Position widersprechende Vorstellung von ersten und zweiten Substanzen vertritt, die deren Verhältnis gerade umzukehren scheint. Das Problem soll und kann hier nicht abgehandelt werden. Hier interessiert allein, wie Aristoteles auf die Geschichte der philosophischen Idee der Transzendenz wirkte.

32 Man muss wohl besser sagen, dass das Unbestimmte *wieder* in den Hintergrund verlegt wird, aus dem es erst nach Parmenides hervorgetreten war, mit dem bedeutenden Unterschied allerdings, dass sich die Form des Unbestimmten nach diesem „Sündenfall“ der Nach-Parmenidischen Philosophie, die sich dem unbestimmten Transzendenten reflektierend zugewendet hatte,

schichte, in den Hintergrund, tritt mit Aristoteles an die Stelle des Unbestimmten die (prinzipiell bestimmbare) *Substanz* als der gemeinsame Bezugspunkt für alle Bedeutungen von „seiend“:

„Von Seiendem spricht man einerseits, weil es sich um Substanzen handelt, andererseits, weil es sich um Affektionen von Substanzen handelt oder weil es der Weg zur Substanz oder Vergehen oder Privation oder Qualität oder Schaffendes oder Erzeugendes der Substanz oder von etwas im Bezug auf Substanz Ausgesagten ist oder die Verneinung von etwas von diesem oder von der Substanz (deswegen sagen wir ja auch, das Nichtseiende sei nichtseiend)“ (Aristoteles: *Metaphysik* 1003b, 6f., zitiert nach Rapp 2001: 155).

Aristoteles verwirft die Vorstellung Platons, das Allgemeine, die Arten und Gattungen, seien gesonderte Ideen als „hybride und überflüssige Konstruktion“, so Ottfried Höffe: „Denn [...] allgemeine Gegenstände [seien M.V.] zwar denknotwendig. Mit Kants ontologischem Argument vergleichbar, ließe sich aber aus dieser Denknotwendigkeit nicht auf die Existenz schließen“ (Höffe 1981b: 80). Aristoteles erachtete die Ideen als denknotwendig, stritt jedoch zugleich deren Existenz als für sich seiende Entitäten ab, das Allgemeine lässt sich seiner Ansicht nach vielmehr als Abstraktion aus der Wahrnehmung des Seienden begreifen, es ist die Form, die allen Erscheinungen einer Art gemeinsam ist (vgl. Röd 2000: 157). Damit verkehrt sich die Problematik Platons, von Ideen als Substanzen sprechen zu müssen, dabei aber Teilhabe im oben erläuterten Sinn zu meinen, in ihr Gegenteil, zur Problematik Aristoteles', allgemeine Gegenstände annehmen zu müssen, ihnen aber zugleich eine tatsächliche Existenz abzuspochen. Aristoteles' Weg aber eröffnet dem Logos, verstanden gleichermaßen als Vernunft, ihrer Artikulation in der Sprache und deren Sinn, die Möglichkeit, „[...] das Seiende als das anzusprechen, was es ist und warum es ist“ (vgl. Höffe 1981b: 81). Die Aufgabe des Logos liegt nunmehr im angemessenen Zur-Erscheinung-bringen des Seienden und seiner Gründe, sie liegt in der Wahrheit, die sich dem Logos in der Korrespondenz von Denken und Sache offenbart. Die Sätze vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten sichern dieses Denken gegen Heraklitishe oder Platonische Relativierungen der Substanz ab.³³ Nicht die eigenständig seienden Ideen

nun für alle Zeiten geändert hatte. Es kann nie wieder zum unreflektierten, unbestimmten, transzendenten Hintergrund werden, nachdem es sich der Vernunft einmal gezeigt hat.

33 Der Satz vom Widerspruch ist nach Aristoteles der fundamentalste und sicherste aller Grundsätze, demnach „[...] ist es nicht möglich, daß dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukommt und nicht zukommt“, es „[...] ist [...] nicht möglich, daß es ein Mittleres zwischen den beiden Glied-

richten die Dinge in ihrer Bedeutung auf das allem zugrunde liegende unbestimmte Transzendente, auf das göttliche Prinzip aus, das „Télos“, das diese Verbindung herstellt, die Zweckmäßigkeit eines Organismus etwa, liegt nun von Anbeginn an im Organismus selbst. Diese innere Zweckmäßigkeit, die „Entelechie“, steuert die Entwicklung des Keimes bis zu seiner vollendeten Form (vgl. Röd 2000: 159). So ist auch die aristotelische Natur letztlich auf ein göttliches Prinzip als höchsten Zweck bezogen. Schließlich bleibt Aristotels Platon nahe: Aristoteles Antwort auf die Frage, wie „Gott“ bzw. die göttliche Substanz als unbewegter Beweger letztlich diesen Zweck setzt, also bewegen kann, ohne selbst bewegt zu sein, bleibt höchst idealistisch: „Gott“ bewegt „[...] wie ein Geliebtes“, so Rapp, „nicht als mechanische Ursache, sondern als ein Zweck oder Ziel (telos)“ (Rapp 2001: 173).

Mit Platon und Aristoteles hat sich die Bedeutung der Transzendenz der Formen in unterschiedlicher Weise gewandelt. Beide Philosophen haben aber die Vorarbeit geleistet, dass in ihrer Nachfolge die Formen ihren Bedeutungsüberschuss, ihren Unbestimmtheitscharakter verlieren konnten, die Vorarbeit für einen nie zuvor da gewesenen *fundamentalen* Paradigmenwandel also, waren Formen doch bislang stets mehr als bloßes „Ding“. Der mit Thales markierte Beginn der Reflexion über die Bedingungen des Seins führte unweigerlich in Richtung auf die Bestimmung des unbestimmten Transzendenten, das sämtliche Formen mit einem Bedeutungsüberschuss auflud und sie davor bewahrte, als bloße für sich objektiv seiende Substanzen gedeutet zu werden, die sie niemals waren. Dennoch dauert es nach Thales noch etwa zwei Jahrtausende bis das Transzendente tatsächlich als bestimmt gedacht, bis „Gott“ tatsächlich für tot erklärt wurde.

Substanz oder Koinzidenz der Gegensätze: Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues (Cusanus)

Thomas von Aquin zählt zumindest *auch* deshalb zu den bedeutendsten Personen innerhalb der abendländischen Philosophiegeschichte, weil er den metaphysischen Gehalt der platonischen und auch der aristotelischen Lehre mit der des Christentums zusammenführte. In seinem kurzen, zu seinem Frühwerk gehörenden Traktat „Über das Seiende und das Wesen“ (De ente et essentia, entst. etwa 1252-1255, vgl. Elders 1988: 103) unterscheidet Thomas zwei Arten von Substanzen, die zusammengesetzte und die einfache Substanz: Das Wesen der zusammengesetzten Substanz umfasse Form und Materie, das Wesen der einfachen Substanz jedoch nur Form, woraus zwei weitere Unterschiede entstünden. Das Wesen der zusammengesetzten

den des Widerspruchs gibt“ (Aristoteles: Metaphysik 1005b 19, zitiert nach Röd 2000: 157).

Substanz könne sowohl als Ganzes als auch als Teil bezeichnet werden, „[...] bei einem einfachen Dinge aber, welches eben seine Form ist, kann als Wesen immer nur das Ganze bezeichnet werden, weil dort außer der Form nichts anderes vorfindlich ist, das gewissermaßen eine Form annähme“ (Aquino 1965: 46). Diese einfache Substanz sei also bloßes Sein, ohne dass irgendetwas von diesem Sein verschieden gedacht werden könne, dieses Sein verträge „[...] keinerlei Beifügung eines unterscheidenden Merkmales, weil es dann sofort nicht mehr Sein, sondern ein Sein und überdies irgendeine Form wäre [...]“ (ebd.: 48). Dieses Sein könne es also auch nur einmal geben und so folgert er: „Demnach müssen auch die Geister aus Form und Sein bestehen und ihr Sein von einem ersten Seienden her haben, welches nur Sein ist. Dieses aber ist die erste Ursache, d.h. Gott“ (ebd.: 50).

Thomas von Aquin zufolge sind alle Lebewesen beseelt und in ihrer Form von „Gott“ erschaffen. Die gesamte christliche Lehre wird also von ihm, an die aristotelisch-griechische Tradition anknüpfend, auf eine reine Idealität (einfache Substanz) transzendental ausgerichtet, deren Wesen von allem Wandel frei ist, während der Mensch sich Gottes Ansichten anzunähern vermag. Form und Substanz werden aufeinander in einem Dritten, Unbestimmten, transzendenten Transzendentalen (als Bedingung ihrer Möglichkeit) bezogen, ohne ineinander überführbar zu sein, doch führt Thomas von Aquin eine deutliche Trennung zwischen „zusammengesetzten Substanzen“ und „einfachen Substanzen“ ein, wie sie der *christlichen* Einheitslehre bis dahin unbekannt war. Diese Unterscheidung ist die Voraussetzung für eine undogmatische Herangehensweise an die Substanzen, Voraussetzung also für die moderne Wissenschaft.

Dennoch hielt sich die Vorstellung der Unüberführbarkeit von Form und Materie, also der Glaube an die Unbestimmbarkeit des Ganzen, mehr oder weniger, sich gegenüber allen Angriffen behauptend, noch bis an die Schwelle zur Neuzeit. Auch knapp einhundert Jahre nach Thomas galt noch für Nikolaus von Kues (auch Cusanus, 1401-1464), dass der Mensch das Ganze des Seins zwar in Annäherung, niemals aber vollständig erfassen könne. Die Welt als Ganze sei ein Geistesprodukt, so Cusanus: Die Welt „an sich“ Produkt des unendlichen Geistes Gottes, die Welt „für uns“ Produkt des endlichen menschlichen Geistes (vgl. Stallmach 1989: 44). Die Welt der menschlichen Formen ist vom Menschen selbst geformt. Die Welt an sich aber habe „Gott“ nach dem Vorbild der Zahl erschaffen, weshalb der Mensch mittels der von ihm selbst erschaffenen Mathematik und der gewöhnlichen Logik als Verstandesmittel sich der göttlichen Welt, der Harmonie der Zahlen, *annähern* (conjectura) könne (vgl. Scheldrake 2002: 40). „Wie Gott die absolute Seiendheit (entitas absoluta) ist, die alles Seienden Ineinsfaltung ist, so unser Geist jener unendlichen Seienden Bild

[...]" (Cusanus: „Ideota de mente“, zitiert nach Stallmach 1989: 44.) so Cusanus. Doch ist es dem *Verstand* unmöglich, das Ganze zu erblicken, der menschliche Verstand bleibt stets in den Grenzen des menschlichen Geistes gefangen (entia rationis):

„Der *Verstand* ordnet die sinnlichen Eindrücke, indem er sie *bestimmt*. Diese Bestimmtheiten müssen gegeneinander abgesetzt sein. Die Funktion des Verstandes ist daher nur möglich, wenn er Gegensätze schafft und bestehen lässt. Das gegensatzlose Unendliche kann er innerhalb seines Gesichtskreises nicht zulassen, weil es sich seinem Prinzip des gegensatzbezogenen Bestimmens nicht unterwerfen lässt“ (vgl. Flasch 1978: 259),

so fasst Kurt Flasch die Worte Cusanus' zusammen. „In“ der *Vernunft* aber kann dem Menschen Einsicht in die Einheit des durch den Verstand Geschiedenen, die „Koinzidenz der Gegensätze“ (coincidentia oppositorum) gelingen (vgl. Flasch 2001: 22ff.). In der Vernunft fallen die Gegensätze zusammen, die sich aber gerade darin dem Verstand entziehen. Die unendliche göttliche Einheit ist dem Verstand unzugänglich, weil sie „einigende Einheit“ (unitas uniens) ist, eine „dynamisch-komplikative Einheit“ (vgl. Stallmach 1989: 109), welcher „[...] eigentümlich [ist, M.V.] (unitatis conditio est), das Seiende aus sich zu entfalten (explicare entia), da sie das Sein (entitas) ist, das in seiner Einfachheit das Seiende entfaltet (entia complicans)“ (Cusanus: „De coniecturis“, zitiert nach Stallmach 1989: 109). Die unendliche Einheit sei also für Cusanus, so Kurt Flasch, „[...] nicht die einfache Wurzel der Gegensätze“, vielmehr stehe die göttliche Einheit „[...] über dem Zusammenfall der Gegensätze“ (Flasch 1978: 259, Hervorhebungen im Original), sie ist also nicht mit dem Begriff „Vernunft“ zu versehen, sondern Voraussetzung der Vernunft. Die Vernunft lässt sich wiederum bloß durch den Verstand denken, sie zu denken ist stets schon Differenz, ihr Vollzug aber ist Einheit, in ihr ist das Sein als Ganzes ungeteilt.

Mit der Koinzidenzlehre widersprach Cusanus dem Aristotelischen Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Gegensätzliche Bestimmungen könnten demnach durchaus an einem und demselben Ding vorkommen, doch wären diese Gegensätze durch ein gleichberechtigtes drittes Prinzip zu verbinden, während sie voneinander getrennt gedacht bleiben müssten (vgl. Flasch 2001: 102): „In diesem dritten Prinzip, in der gleichwesentlichen Verbindung, fallen die Widersprüche (contradictoria), also nicht nur die konträren Gegensätze (contraria), zusammen, bevor sie in Zweiheit und Gegensatz auseinandertreten“ (vgl. ebd.: 104). Vor jeder Verstandestätigkeit besteht Einheit der Gegensätze, das unendliche Göttliche ist ohne jede Trennung, erst der menschliche Verstand zieht in seine Wahrnehmungswelt jene Grenzscheiden ein:

„Der Löffel hat außer der Idee in unserem Geist kein weiteres Urbild [...]. Dabei ahme ich nämlich nicht die Gestalt irgendeines Naturdinges nach. Solche Formen [...] kommen allein durch menschliche Kunst zustande. Meine Kunst besteht darum mehr im Zustandbringen als einem (bloßen) Nachahmen geschaffener Gestalten, und darin ist sie der unendlichen Kunst ähnlicher“ (Cusanus: „Ideota de mente“, zitiert nach Stallmach 1989: 45).

Wenngleich der Verstand nicht anders kann als zu trennen, kann doch der Bezug auf ein verbindendes Drittes die Einheit des Geschiedenen wieder herstellen. Mit dieser Neubestimmung des Verhältnisses von Formen und ihrer Verbindung in einem gemeinsamen unbestimmten Ursprung meinte Cusanus, die Physik auf vollkommen neue Grundlagen gestellt zu haben, so Kurt Flasch: „Das neue Wissen geht davon aus, daß ein metaphysisches Prinzip nicht den Teilungsmodi seiner Principiata unterliegt. Es steht vor deren Auseinandertreten in die Gegensätzlichkeit“ (Flasch 2001: 106). In diesem metaphysischen Prinzip fänden diese Gegensätze daher „logisch“ wieder zusammen, in allen Formen wäre demnach das Unteilbare zugleich mit anwesend. Auf diese Weise hoffte Cusanus, dass sich die seit Platon und Aristoteles bestehenden Streitigkeiten um das Verhältnis von Form und Substanz überwinden ließen (vgl. ebd.: 132). Die aufeinander prallenden Gegensätze versuchte er mit Hilfe mathematischer und geometrischer Erkenntnis zu überbrücken. Die mathematischen Gegenstände seien endlich und könnten das Unendliche niemals erreichen, doch wären sie Anhaltspunkte, nach denen das Unendliche „erschlossen“ werden könne; die Unendlichkeit, also die Formlosigkeit selbst sei zwar nicht zu begreifen, wohl aber kann der Geist über diese „belehrt“ werden.

Cusanus steht damit an der Schwelle zur Neuzeit als ein Denker in der Parmenidischen und Herakliteschen Tradition, der das Unendliche, das Unbestimmte als Einheit der Gegensätze, als das Unbestimmbare schlechthin begreift. Doch schon kurze Zeit später setzte Giordano Bruno an die Stelle der Unendlichkeit Gottes die „Unendlichkeit der Natur“ (vgl. Werner 1995: 632). Von der Möglichkeit der Annäherung an das göttliche Unendliche bis hin zum festen Glauben an die Bestimmbarkeit der „Natur“ war es offenbar nur mehr ein kleiner Schritt. In der gesellschaftlichen Situation im 14. und 15. Jahrhundert war der Glaube ohnehin insgesamt geschwächt. Die überkommenen antiken Strukturen waren im Zuge der Völkerwanderungen zerstört, die große Pest in Europa zwischen 1347 und 1352, der hundertjährige Krieg (1337/39-1453) um die französische Krone verschärften das Theodizeeproblem, Bauernrevolten waren zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert verbreitet, der Handel, auch der Fernhandel (Hanse) und damit der Austausch (auch kultureller Art) mit anderen Gesellschaften nahm bedeutend zu, selbst die Kirche wurde ökonomisiert (Ablasshandel); alles in allem be-

fand sich Europa seit dem 12. Jahrhundert in einem umfassenden Wandel, ja in einer umfassenden Krise, so Immanuel Wallerstein: „Diese Krise war [...] auch auf kulturellen Ebenen spürbar. Die mittelalterliche christliche Synthesis erlebte vielfältige Angriffe in all den Formen, die später als die ersten Regungen des ‚modernen‘ westlichen Denkens bezeichnet werden sollten“ (Wallerstein 1986: 46).³⁴ Diese Krise ließ zwei Entwicklungsoptionen einander als gleichwertige gegenüberreten: Restauration, also Wiederherstellung der Lehre von der Unantastbarkeit des Göttlichen nach der Lehre Cusanus’ oder „endgültige“ Abwendung von „Gott“. Vor dem Hintergrund dieser Krise traten Galileo Galilei und dann René Descartes auf die Bühne der Wissenschaft.

Erreichbarkeit der „Natur“ und Negation der Transzendenz: Galileo Galilei und René Descartes

Galileo Galilei (1564-1642), der die Physik zuerst in der Form der aristotelischen Scholastik kennen lernte, wird bald zu deren erbittertem Gegner und bricht aus der Denkweise einer allumfassenden Naturphilosophie aus (vgl. Heckl 1995: 300). Die Infragestellung der aristotelischen Physik, wohl vor allem durch Cusanus, sowie die Aufwertung der Mathematik waren Bedingungen der Möglichkeit dieser Loslösung des Galilei von seinen scholastischen Anfängen. Galilei erscheint nach dieser Betrachtung als „Vollstrecker“ eines in jeder Hinsicht logisch zu erfolgenden Schrittes. Er ist derjenige, der, von der philosophischen Tradition der Untersuchung des Verhältnisses von Substanz und Form befreit, die allgemeine Unruhe im wissenschaftlichen Diskurs zur grundlegenden Neuformulierung des Heliozentrischen Weltbildes nutzen *kann*, und er ist derjenige, der sie nutzt. Im 14. und beginnenden 15. Jahrhundert wurden die überkommenen Weltbilder derart gründlich von allen Transendenzen befreit, bis sie schließlich im Laufe des 16. Jahrhundert offen für eine neue Synthese waren (vgl. Fischer 1983: 36). So lautet denn das berühmte Zitat, das diese Loslösung Galileis von den philosophisch-theologischen Altlasten am deutlichsten zu kennzeichnen vermag:

„Die Philosophie steht in jenem großen Buch geschrieben, das uns ständig offen vor Augen liegt (ich spreche vom Universum). Aber dieses Buch ist nicht zu verstehen, ehe man nicht gelernt hat, die Sprache zu verstehen, und die Buchstaben kennt, in denen es geschrieben ist. Es ist in der Sprache der Mathematik geschrieben, und die Buchstaben sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren.

34 Siehe dazu bei Wallerstein (1986) auch die ergiebige Analyse der Bedingungen, die zu dieser Krise auf gesellschaftlich- und ökonomischer Ebene geführt haben, sowie der Folgen, die die Krise nach sich zog.

Ohne diese Mittel ist es dem Menschen unmöglich, ein einziges Wort davon zu verstehen; ohne sie ist es ein vergebliches Umherirren in einem dunklen Labyrinth“ (Galilei 1623: 631-632).

Zwar geht auch bei Galilei die mathematische Ordnung auf „Gott“ zurück, in diesem Sinne schließt er an Cusanus an und bleibt mit der antichristlichen Tradition verbunden. Doch geht der Gedanke der Unerreichbarkeit des Absoluten in den dazwischen liegenden gut 150 Jahren verloren. Für Galilei ist das Buch der Philosophie von „Gott“ in der mathematischen Sprache geschrieben, *um vom Menschen entziffert werden zu können*. Nicht die *Annäherung* an das göttliche Unendliche ist mehr das Ziel, sondern die absolute Erkenntnis der (damit auch endlichen) Natur. Wieder ist es zunächst nur eine graduelle Verschiebung, die beide Positionen voneinander trennt. So sagt Galilei:

„Obwohl es zwecklos ist, die wahre Natur der Sonnenflecken erkennen zu wollen, können wir doch einige ihrer Eigenschaften erkennen, etwa Ort, Bewegung, Gestalt, Größe, Helligkeit, Veränderung, Entstehung und Auflösung. Die Erfassung dieser Eigenschaften wiederum versetzt uns in die Lage, auch über andere und kontroversere Qualitäten der Natursubstanzen nachzudenken und unseren Blick auf das höchste Ziel all unserer Bemühungen zu richten: auf die Liebe zum göttlichen Schöpfer. Es bestärkt unsere Hoffnung, daß uns auch das Erfassen aller anderen Wahrheiten, die in ihm, der Quelle allen Lichts und der Wahrheit sind, vergönnt sein wird“ (Galilei 1957: 114).

„Gott“ verblasst damit wieder mehr und mehr zum *bloßen* Hintergrund³⁵, der kaum einer Erwähnung bedarf.

Es ist kaum jemals sinnvoll zu sagen, dass der eine oder der andere Autor für einen epochalen Umbruch „verantwortlich“ gewesen wäre. Stets sind die diskursiven Felder der Zeit Bedingung dafür, dass eine Leistung, und ist sie auch noch so bedeutsam, überhaupt auf ein interessiertes Publikum trifft, das diese zu würdigen weiß. Viele andere Faktoren spielen eine Rolle. Auch verändert sich die Bedeutung von Autoren im Nachhinein, je nach dem „Zeitgeist“, aus dem heraus sie betrachtet werden. Entsprechend könnte René Descartes sicher nicht sagen, dass er derjenige gewesen sei, mit dem das Mittelalter sein Ende und die Neuzeit ihren Anfang genommen hätte. Auch wären, um eine solche Aussage zumindest plausibel werden zu lassen, vielfältige ergänzende Erläuterungen notwendig, es wären zudem

35 Dieser Hintergrund bleibt aber als solcher noch immer selbstverständlich, er verschwindet noch immer nicht ganz.

weitere bedeutende Personen, etwa Isaac Newton oder Francis Bacon³⁶ oder noch andere zu nennen.

In dieser Arbeit steht jedoch nicht die Bewertung der einzelnen herangezogenen Personen an, sie will auch keine Geschichte der Wissenschaften schreiben, es geht ihr lediglich um den exemplarischen Nachweis, dass einsetzend mit der antiken Philosophie ein bedeutender Wandel stattgefunden hat, ein Wandel der Bedeutung, die der Frage nach dem Verhältnis von Teil und Ganzem, von Substanz und Form beigemessen wurde. Diese Diskussion ist keine rein akademische, sondern eine weit in das Denken und Handeln ganzer Epochen hineinreichende. Hinter der Diskussion steht die Frage nach der Form, in der Gesellschaften sich selbst in ein Verhältnis zum Sein setzen, nach der Bedeutung ihrer selbst, nach dem Sinn des Seins, nach ihrem Verhältnis zu dem der „Verstandestätigkeit“ Unzugänglichen, ihrer insgesamt unbestimmbaren Umwelt.

Bis in das Denken Cusanus' hinein ist der Gedanke der Teilhabe des Teiles an einem unendlichen Ganzen zentral. Das Ganze, das als solches niemals abschließend bestimmt ist, steht in einem wie auch immer gearteten Verhältnis zum Teil, wodurch das Teil seine Form, seinen Sinn erhält. Ob diese Form nun immanent, also als aristotelische Psyche oder von außen, als Idee an die Substanz herangetragen wird, bleibt belanglos in Hinsicht auf die Sinnfrage, denn in beiden Fällen ist die Transzendenz auf ein Drittes, sinnstiftendes und Formen als symbolische markierendes Moment noch gegeben. Die umwälzenden sozialen Veränderungen hatten die Frage nach diesem transzendenten Dritten derart grundsätzlich aufgeworfen, dass nun auch die Grundlagen selbst zur Diskussion standen. Erstmals zumindest innerhalb der modernen Zeitrechnung stand nicht mehr allein die Frage nach dem Verhältnis des Teiles zu seinem Ganzen zur Diskussion, mit René Descartes (1596-1650) wurde nun zeitgleich zu der Zerstörung des helio-

36 Für Lorraine Daston ist es Bacon, der als radikaler Reformator angetreten sei, die „zentralen Lehren der aristotelischen Naturphilosophie zu zerstören“, der gerade in außernatürlichen Erscheinungen eine Herausforderung für die Wissenschaften sah: Die Naturphilosophie müsse sich nicht nur Einzeldingen überhaupt, sondern gerade den außernatürlichen Erscheinungen zuwenden (vgl. Daston 2003: 49). „Auf diese Weise also fielen im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts die außernatürlichen Phänomene sozusagen aus dem fast übernatürlichen Extrem des Vorzeichens in das beinahe natürliche Extrem der Tatsache im Baconischen Sinne. Sie hatten ihre Karriere als Inbegriff des Zeichens begonnen und wurden schließlich unwiderruflich ‚bedeutungsfrei‘. Der entscheidende Schritt auf dem Wege dieser erstaunlichen Verwandlung war die Neutralisierung der außernatürlichen Phänomene“, so Daston (ebd.: 51). Meines Erachtens war diese Neutralisierung allerdings nicht Ursache, sondern Teil des andauernden Prozesses, dessen entscheidende Phase bereits in die Homerischen Zeit und der klassischen Zeit der griechischen Antike zu datieren ist.

zentrischen Weltbildes durch Galilei offen die Frage gestellt, *ob dieses Verhältnis überhaupt für die menschliche Existenz von Bedeutung sei*. Der radikale Zweifel des Descartes wendet sich, einmal aufgeworfen, schon innerhalb seines eigenen Schaffens sofort gegen sich selbst, er entfaltet noch in seinem eigenen Werk eine eigene Dynamik, von der die nachfolgende Philosophie und Sozialgeschichte sich nicht mehr lösen konnte.

Die Mathematik, die in der Renaissance weiter an Bedeutung gewann, erhielt durch die ökonomische Entwicklung zusätzlichen Auftrieb. Der Handel, insbesondere in den sich entfaltenden Städten, hier wiederum vor allem der Hanse, stellte neue Anforderungen auch an die Wissenschaften. Die ersten Universitäten förderten den wissenschaftlichen Austausch und trugen – wie der schleichende Bedeutungsverlust der Kirche – zu einer grundlegenden Abkehr von der mittelalterlichen Scholastik und einer Hinwendung zur antiken Philosophie bei. Schon der Gedanke, dass die Natur ihrem Wesen nach mathematischer Struktur sei, wie er zuerst von den Pythagoreern, dann für die Moderne von Kepler und Galilei formuliert wurde, trug den Keim zur Infragestellung der Notwendigkeit eines anderen einheitlichen Prinzips neben der rationalen Mathematik in sich. Descartes führte diesen Gedanken der zentralen und vorrangigen Bedeutung der Mathematik bis an ihr radikalisiertes Ende: Die Struktur der Außenwelt ist *ihrem Wesen nach* mathematischer Art, und zwischen ihr und dem mathematischen Denken des menschlichen Geistes besteht eine natürliche Harmonie (vgl. Dijksterhuis 1983: 451).

Doch wird diese Idealisierung der rationalen Mathematik erst durch den zweiten Aspekt der Cartesianischen Philosophie umwälzend für die Philosophiegeschichte: durch den radikalen Zweifel („doute universel“), denn erst in dieser Kombination löst sich die Sintranszendenz grundlegend auf.³⁷ Zunächst beabsichtigte Descartes, wie er selbst sagt, „[...] all das als völlig falsch [zu, M.V.] verwerfen, wofür ich mir nur den geringsten Zweifel ausdenken könnte, um zu sehen, ob danach nicht irgendeine Überzeugung zurückbliebe, die gänzlich unbezweifelbar wäre“ (Descartes 1997: 53). Dieser Zweifel führte, wie Winfried Weier feststellt, Descartes den entscheidenden Schritt über den bereits in der Tradition Ockhams und Montaignes angelegten allgemeinen Zweifel an der Wahrhaftigkeit der Erscheinungen hinaus (vgl. Weier 1988: 110). Descartes stellte nicht mehr allein die Frage, ob die Erscheinungen mit dem übereinstimmen, was sich der „naiven“ Anschauung darbietet, ob diese von „Gott“ gegebenen Ideen den Objekten in der Außenwelt direkt korrespondierten. Sein entscheiden-

37 Siehe hierzu und im Folgenden den hervorragenden Text von Winfried Weier zur „Grundlegung der Neuzeit“ (vgl. Weier 1988, darin insbes. 109ff. zur „Auflösung der Sintranszendenz“).

der Schritt liegt in der „[...] grundsätzlichen Annahme der Möglichkeit uneingeschränkter Sinnwidrigkeit, d.h. nicht nur Sinnfremdheit, sondern Sinngegensätzlichkeit“ (ebd.: 111. Im Original kursiv). Er hält es also für möglich, dass die bisher unhinterfragt angenommene letzte Instanz, wie auch immer sie beschaffen sei, *nicht gelte*. Diese Radikalität führte schon Descartes selbst in große Erklärungsnot, etwa hinsichtlich der Frage nach der Geltung des Zweifels, wenn doch *alles* grundsätzlich anzweifelbar wäre. Doch „[...] alle nachträglichen Bemühungen Descartes‘, diesen Gedanken wieder zu entschärfen und so in gewisser Weise diesen Schritt wieder rückgängig zu machen, ändern [...] nichts daran, daß er nicht mehr wie noch Ockham die Möglichkeit absoluter Sinnwidrigkeit ausschließt [...]“ (ebd.). Damit, so Winfried Weier, rüttelt Descartes in uneingeschränkter Weise „[...] an der Metaphysik des Sinnedenkens, an der Vorstellung eines Denken und Sein übergreifenden Sinnhorizontes, an dem beide Bereiche teilhaben [...]“ (ebd.: 112).

Für den hier zu behandelnden Zusammenhang sind die Bemühungen Descartes, sich des Sinnhorizontes doch wieder zu vergewissern, den er ja benötigt, um doch den Zweifel selbst rechtfertigen zu können, von weniger großer Bedeutung. Durchaus ist zu bemerken und festzuhalten, dass der „Sinnhorizont“ auch mit Descartes nicht auf einen Schlag abhanden kommt, dazu ist er, wie alle Denker seiner Zeit, in den überkommenen Seins- und damit Denkregionen viel zu tief verankert. Im Cartesianischen Denken nehmen die beiden Gottesbeweise eine zentrale Position ein. Dennoch kennzeichnet Descartes diese Zäsur des erstmaligen qualitativen Umschlags der Fragestellung. Er hat, wie kein anderer vor ihm,

„[...] den Gedanken an einen Sinn, der sich in den verschiedenen heterogenen Seinsbereichen in analoger Weise verwirklicht und an dem die verschiedenen Seienden gemäß ihrer Fassungskraft teilhaben, als Urvoraussetzung des Denkens, als Urpostulat des Philosophierens, als nicht beweisbare, eben nur aufweisbare Voraussetzung des Denkens zutiefst zu erschüttern und aufzugeben gesucht“ (ebd.: 114).

Der Cartesianische Dualismus von „res cogitans“ als denkender und „res extensa“ als ausgedehnter Sache, formuliert das Geist-Seele Problem unter veränderten Vorzeichen neu. Einheit finden beide nun nicht mehr in der Transzendenz, sondern in dem Subjekt selbst: „Cogito ergo sum“, das „ich denke, also bin ich“ braucht „Gott“ nicht, der – als „Betrüger“ entlarvt – diesen Beweis nicht zu erbringen vermag. Descartes wird damit zum „geistigen Vater“ des Materialismus, indem er der res extensa jegliche unmittelbare Verbindung zur res cogitans abspricht, deren ganzes Wesen es auf der anderen Seite ist, zu denken, womit zugleich der moderne Subjektivismus geboren ist. Die bisherige Einheit von Substanz und Form bricht auf

in zwei einander gegenüberstehende „Substanzen“, deren Zusammenspiel zwar wiederum in einer letztlich auf „Gott“ zurückgehenden Harmonie begründet liegt. Für die sich abzeichnende Ausdifferenzierung des wissenschaftlichen Betriebes und der bereits sich vollziehenden Trennung von Kirche und Wissenschaft bedeutet dieser Dualismus jedoch die Trennung der Aufgaben. Mechanismus und Subjektivismus erforschen nun je eigene Bereiche, und die Frage nach deren Zusammenhang wird der Theologie überlassen, während die Frage nach den Bedingungen des Lebendigen damit erstmals überhaupt virulent wird. War das Leben trotz Platon und Aristoteles noch mehr oder weniger unhinterfragt als von, in und durch „Gott“ gegeben gedacht, verlangte es nun nach einer dem neuen Weltbild angemessenen, also *naturwissenschaftlich* begründbaren Erklärung, der sich jede Disziplin einzeln zuwendete, ohne mehr die Frage nach dem Ganzen zu stellen. Erstmals erschien eine materiale Welt am Horizont der neuen Wissenschaften, bestehend aus unveränderlichen, transparenten, nach Gesetzen beschreibbaren und nach dem Vorbild der mathematischen Rationalität geformten Substanzen ohne jeglichen Verweisungsüberschuss. Es erschien eine Welt aus Formen, die nicht mehr eingebunden sind in einen sie übergreifenden Zusammenhang, denen sich nun die Welt des Sozialen als kategorisch Anderes ohne Verbindung gegenübergestellt sieht.

6.4 Von den Anfängen der okzidentalen Philosophie zum Phänomen der Katastrophe

Bis an die Schwelle zur Neuzeit, dies wurde in diesem Kapitel gezeigt, blieben alle bereits hochgradig stabilisierten Formen der menschlichen Wahrnehmung eingebunden in einen übergreifenden Zusammenhang. Diese Transzendenz der Formen machte es unmöglich, irgendetwas als bloß für sich seiend zu behandeln, *stets ist das, was sich zeigt, zugleich ein anderes, das sich verbirgt*. Der sympathetische Zusammenhang aller wahrgenommenen Formen war seit jeher die Bedingung dafür, dass sich nichts dauerhaft entgegen dem „Auftrag zum Überleben“, der Vorgabe der Grenzerhaltung zwischen Form und Umwelt hatte entwickeln können. Schwerwiegende Fehlentwicklungen waren unwahrscheinlich, weil sich ständig alles an Umweltveränderungen anpasste, während zugleich sich viable Formen entfalten und relativ stabilisieren konnten, die insgesamt „Luxurierung der Lebensverhältnisse“ bedeuteten; Bedingungen entstanden also, welche die Entwicklung organischer Formen bis hin zum Menschen ermöglichten.

Dem Heiligen kam dabei eine ganz besondere Bedeutung zu: Es schuf besonders günstige Bedingungen dafür, dass sich weitaus komplexere Zusammenhänge als zuvor entfalten konnten. Höhere Komplexität von Grup-

pen ist deshalb unwahrscheinlich, weil mehr Organisationsnotwendigkeiten dauerhaft gesichert sein müssen, weil also mit steigendem Komplexitätsgrad ein höheres Maß an Stabilität erforderlich ist, während zugleich doch das Organisationsganze ständig mit unvorhersehbaren Umweltveränderungen zu rechnen hat und mit diesen umgehen können muss. Das Heilige vermochte diese beiden, auf den ersten Blick unvereinbaren Ansprüche, miteinander in insgesamt für die weitere Entwicklung günstiger Weise zu vereinbaren. Es ermöglichte die Ausrichtung eines größer werdenden Gruppenzusammenhanges entlang eines einzigen zentralen Vektors, es verringerte also die Reibungsflächen innerhalb der Gruppe und es stellte die Techniken, mit Hilfe derer die in jedem Gruppenzusammenhang wirkenden Zentrifugalkräfte gebändigt werden konnten. Gleichzeitig sicherte es sämtliche Formen gegen eine totale Erstarrung ab, welche den Verlust der Fähigkeit bedeutet hätte, ständig auf Umweltveränderungen, also auf unbestimmte Gefahren in höchstmöglichem Maß eingestellt zu sein.

Das Heilige als Bezugspunkt aller Formen war die Bedingung der Möglichkeit, dass etwas bloß es selbst *und zugleich* ein anderes sein konnte; wahrgenommene Formen können nun für den Alltag Substanz *und* in der Auseinandersetzung mit dem Heiligen Symbol sein, durch das hindurch die Umwelt zu dem Menschen spricht, ohne dass die Form doch jemals auf eine der beiden Bedeutungen zu reduzieren wäre. Dinge können jetzt umfassender denn je als für sich seiend genommen werden, ohne doch den konkreten Umweltbezug, ihre Historizität zu vergessen. Mit der Trennung zwischen Wissenschaft und Theologie insbesondere durch Descartes aber wurde es erstmals in der Geschichte des Menschen möglich, Formen *gänzlich* unabhängig von ihren konkreten Entstehungsbedingungen zu denken und als solche entsprechend zu behandeln. Etwas kann nun *bloße* Substanz sein, klar, rein, unveränderlich, mit sich selbst über die Zeit identisch, durch Gesetze beschreibbar, man kann es zerteilen, analysieren, wieder zusammensetzen, es bleibt doch dasselbe Objekt, dasselbe Ding; dieses Ding, dieses Objekt spricht nicht mehr, es ist nur mehr tote Sache.

Die Fragilität der frühen wissenschaftlichen Objekte

Allerdings bleibt diese, nach dem Vorbild der Zahlen und dem Analogieschluss auf die Welt der „wahren“ Formen gewonnene Vorstellung ein bis heute nie wirklich erreichtes Ideal. Zwar folgten auf Descartes zwei Jahrhunderte eines positivistischen szientistischen Enthusiasmus, aus dem heraus auch die Soziologie sich mit Auguste Comte (1798-1857) konstituierte; ein Zeitraum, in dem der Glaube überwiegt, die Welt als Ganze würde sich nun immer umfassender positiv bestimmen lassen, je weiter sich der

Mensch von seinen Idolen befreit, die seine Wahrnehmung trübten.³⁸ Wie Steven Shaper und Simon Sheffer aber gezeigt haben, war im 17. Jahrhundert alles andere als klar, wie die neue Wissenschaft letztlich aussehen würde (vgl. Shapin/Schaffer 1989).³⁹ Immanuel Kants „Kopernikanische Revolution“ im Jahr 1787 erschütterte dann das sich erst im Entstehen befindliche objektive Weltbild bereits wieder in seinen Grundfesten mit der Überlegung, „[...] ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser vorankommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem (sic!) Erkenntnis richten [...], anstelle wie bisher zu versuchen, die Erkenntnis nach den Gegenständen zu richten“ (Kant 1995: 25, B XVI-XVII).

Die Anfänge der Industrialisierung brachten auch von politisch-gesellschaftlicher Seite die auf der Basis der neuen Wissenschaft gewonnenen Errungenschaften wieder in Verruf. Bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert wurden die auftretenden Widersprüche zwischen den gerade erst gewonnenen „Objekten“ und „Tatsachen“⁴⁰ durch Uminterpretation zu retten versucht (so insbes. Nagel 1991: 122f.).⁴¹ Ein Jahrhundert lang rangen so die

-
- 38 Dass der Mensch sich von den die Wahrnehmung trübenden Idolen befreien müsse, um zur wahren Erkenntnis zu gelangen (vgl. Bacon 1982), forderte bereits Francis Bacon an der Schwelle zum 17. Jahrhundert. Auguste Comte war gut zweihundert Jahre später der Meinung, absolute Begriffe im Sinne letzter Ursachen würden sich zwar nicht finden lassen, es sei daher sinnlos, den Ursprung des Weltalls ermitteln und die inneren Ursachen erkennen zu wollen. „Statt dessen suchen wir, deren Gesetze durch gemeinsamen Gebrauch der Vernunft und der Beobachtung zu entdecken [...]“, so Comte (Comte 1974: 2).
- 39 Steven Shapin und Simon Schaffer (1989) rekonstruieren die Auseinandersetzungen zwischen dem Naturphilosophen Boyle und dem politischen Philosophen Hobbes als Kampf um die Erfindung einer Wissenschaft. Im Zuge dieses Kampfes konstituierte sich symmetrisch die Welt des Politischen, der Leviathan, die Macht und auf der anderen Seite die Welt der Natur, der objektiven Dinge, der Mechanismen, so Bruno Latour, der die Schrift von Shapin und Schaffer in den deutschsprachigen Diskurs eingebracht hat. Dieser Konstituierungszusammenhang aber werde im Verlaufe des 17. Jahrhunderts zunehmend verdeckt, bis schließlich der Ursprung der Welt der Wissenschaften unsichtbar werde, Natur also als geschichtslos dem Menschen gegenüber trete (vgl. Latour 2002b).
- 40 Zur Geschichte von „Objekten“ und Tatsachen empfehle ich das Buch „Wunder, Tatsachen und Beweise. Zur Geschichte der Rationalität“ von Lorraine Daston (vgl. Daston 2003). Daston, die ihre eigene Arbeit als eine „historische Epistemologie“ bezeichnet (vgl. ebd.: 15), beschreibt darin sehr detailreich und informativ die vielen miteinander wechselwirkenden Faktoren, die allesamt den historischen Charakter von „Rationalität“ hervorheben.
- 41 Es gäbe „[...] viele empirische Brüche, die man wegwerfen muß um ein reines konstantes Phänomen zu erhalten [...]“, so Johann Wolfgang Goethe in seinen naturwissenschaftlichen Schriften (vgl. Goethe 1998: 24, vgl. hierzu

„objektiven“ und die individuell-subjektiven, ja „genialen“ Kräfte des menschlichen Geistes miteinander um die Vorherrschaft, bis schließlich, wie bereits zweihundert Jahre zuvor alles Göttliche, nun alles Subjektive aus der Wissenschaft verbannt wurde (vgl. Daston 2003: 116ff.). Die Wissenschaft zog sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert in das Labor zurück⁴² im Glauben, dadurch *Natur* „objektiver“ erkennen zu können, befreit von den Verunreinigungen subjektiver Wahrnehmung – Lorraine Daston spricht diesbezüglich von der „aperspektivischen Objektivität“ (vgl. ebd.: 127ff.).⁴³

Damit aber erhöht sich zugleich der Legitimationsdruck auf die „objektive“, auf die „exakte“ Wissenschaft, die nun jeden Fehler und jede Ungenauigkeit immer offensichtlicher selbst zu verantworten hat.⁴⁴ Nun gerät die wissenschaftliche Objektivität selbst unter Druck, wovon auch die „harten“ Naturwissenschaften nicht verschont bleiben. 1905 präsentierte Albert Einstein seine berühmten fünf Artikel, mit denen er die Grundlagen nicht nur der Relativitätstheorie, mit der das Newtonsche Weltbild erschüttert werden sollte, sondern auch der Quantentheorie legte. Nur wenige Jahre später zeigte diese Quantentheorie, dass die folgerichtige Anwendung der „Naturgesetze“ zu Widersprüchen führte. Max Planck hatte gezeigt, dass Energie nur in diskreten Energiequanten emittiert und absorbiert werden kann. Dieser Gedanke aber ließ sich nicht in den überlieferten physikalischen Rahmen integrieren. (vgl. Heisenberg 1987: 3-5). Werner Heisenbergs Unschärferelation wies nach, dass in einer experimentellen Anordnung nicht zugleich der exakte Ortswert und der exakte Impulswert, also die Bewegungsrichtung und Geschwindigkeit eines Teilchens bestimmt werden kön-

auch den Artikel von Lorraine Daston [1999: 22], die diese Stelle bei Goethe nennt).

- 42 Siehe dazu Peter Weingart (2003: 68): Im Labor erlangt die Wissenschaft deshalb eine neue Qualität, weil sie die interessierenden Phänomene auswählen, variieren und reproduzieren kann – und weil sie all jene Aspekte, die in einem gegebenen Augenblick nicht interessieren, ignorieren kann. Dieses reduktionistische Vorgehen, das Abstrahieren von Kontexten (d.h. der ‚natürlichen‘ Umwelt), von Zeit und Ort, und die Manipulation der Objekte, erwies sich als außerordentlich erfolgreich bei der Suche nach Naturgesetzen. Eine wesentliche Voraussetzung und Bedingung des Erfolgs war dabei die Trennung von der Gesellschaft [...]“.
- 43 Die „Geschichte der Objektivität“, die Daston (2003) vorgelegt hat, skizziert die langen Kämpfe, die unser heutiges Bild von der Wissenschaft ergaben.
- 44 Der wissenschaftlichen Objektivität ergeht es damit nicht anders als allen „Ideologien“, die gerade in der Phase ihrer höchsten Wirksamkeit mit Nebeneffekten konfrontiert wird, die sie nun selbst zu verantworten hat, um schließlich ihre Unfähigkeit dazu eingestehen zu müssen. Dies haben Kurt Imhof und Gaetano Romano hervorragend gezeigt (vgl. Imhof/Romano 1996, insbes. 170ff.).

nen. Niels Bohrs Konzept der Komplementarität revolutionierte die Physik mit der Hypothese, dass einige Phänomene sich grundsätzlich nicht durch einzelne, sondern nur durch zwei einander ausschließende Erklärungen zusammen hinreichend erklären ließen (vgl. Esfeld 1998 insbes. 284f.).

Die realen Konsequenzen des „Mythos“ vom idealen Objekt

Alles in allem hat es das eindeutige, bestimmte, von allen kulturellen Einflüssen freie Objekt in den okzidentalischen Wissenschaften nie gegeben. Dabei unternahm überhaupt nur der Okzident diesen Versuch, irgendetwas auf diese ideale Form zu reduzieren, wie Bruno Latour feststellte:

„Alle anderen, ob Chinesen oder Amerindianer, Azande oder Barouya, können dagegen in unseren Augen nicht wirklich trennen zwischen dem, was Erkenntnis, und dem, was Gesellschaft ist; zwischen dem, was Zeichen, und dem, was Sache ist; zwischen dem, was von der Natur als solcher kommt und dem, was ihre jeweilige Kultur verlangt“ (Latour 2002b: 133f.).

Doch obwohl es auch dem Okzident nicht gelang, dieses ideale Objekt zu entdecken, liegt der Glaube an die reale Existenz solcher Objekte doch der Moderne und insbesondere ihrer Wissenschaft als leitendes Paradigma zugrunde, so auch der modernen Vorstellung von Natur.⁴⁵ Nur vor dem Hintergrund dieser Idee, dieses Glaubens, konnte sie „Natur“ *erfinden*, vor einem Hintergrund, der als solcher unbegründet bleibt. Nur vor diesem Hintergrund konnte sie sodann die Materialität *erfinden*, die dem Sozialen unüberführbar als das Andere gegenübersteht. Die Gründe dieses Mythos aber verwischen sich zusehends, je mehr man versucht, auch nur eine einzige „wissenschaftliche Tatsache“ bis an ihren Anfang zu rekonstruieren.

Harry Collins und Trevor Pinch kamen in ihrer Untersuchung des Prozesses der Wissensgenese in den Naturwissenschaften zu dem Schluss, dass „[...] die Zahl derer, die über jene Art unmittelbarer Erfahrung verfügen, die nach dem Ideal der Naturwissenschaften allein zur Wahrheit führen soll, sehr klein und ihre soziale Vernetzung schwach ist.“ Mehr noch, seien sogar

„[...] für diese wenigen die Dinge komplizierter [...], als sie gewöhnlich dargestellt werden. Denn zumindest brauchten sogar sie Zeit, um sich zur Wahrheit der Speziellen Relativitätstheorie, und noch mehr Zeit, um sich zur Wahrheit der All-

45 Entsprechend schwer fiel es seit jeher, die auftretenden Unstimmigkeiten zu verwischen, die sich ständig wieder bemerkbar machten. Siehe dazu abermals Bruno Latour, der die Anstrengungen, die dieses Paradigma den Wissenschaften seit jeher abverlangt, detailliert erörtert. (vgl. Latour 2002b, auch Latour 2001).

gemeinen Relativitätstheorie vorzuarbeiten. Dafür mussten sie den Versuchen der jeweils anderen vertrauen und sich darauf einigen, bestimmte Interpretationen der vorliegenden Daten zu akzeptieren und andere zu verwerfen sowie riesige Mengen überlieferten Wissens anzunehmen, in die diese Interpretationen eingebettet und die sie ihrerseits gar nicht überprüfen konnten“ (Collins/Pinch 1999: 218f.).

Jede Art wissenschaftlicher Erkenntnis, also auch die der Naturwissenschaften, hängt von einer Reihe von Vorannahmen ab, die sich ins Unbestimmte erstrecken. Es gibt keinen festen Grund, auf dem Wissenschaft ruht. Auch scheinbar unmittelbar evidente und unbestreitbare „Tatsachen“ – bspw. dass tot sei, wer aus einem Flugzeug ohne Fallschirm springt – erweisen sich, je tiefer die Suche nach den Gründen dringt, als keineswegs so evident, keineswegs als Fakten, die sich selbst erklären. Das Beispiel fortführend: Schon was der Tod *bedeutet* bis hin zur Frage, ob der Tod ein „reales“, vom Leben absolut geschiedenes Phänomen ist, wird von Kultur zu Kultur vollkommen unterschiedlich beantwortet, möglich gar, dass die Frage selbst auf völliges Unverständnis stößt, weil überhaupt nicht verstanden wird, worauf sich „Tod“ bezieht (vgl. Imhof/Romano 1996: 23). Was also *ist* ein Stein? Was *ist* ein Gebäude? Was *ist* eine Regel, was *ist* ein Gesetz? Was *ist* also Natur? Was unterscheidet Natur von allem anderen, dass der Mensch *als Teil seiner Umwelt* in unendlich langen Wechselwirkungsprozessen geformt und mehr oder weniger stark stabilisiert hat?

Die Antwort, die in dieser Arbeit hergeleitet wurde, muss lauten, dass es *die* Natur nicht *tatsächlich*, unabhängig von anderen Formen gibt, dass es ebenso Substanzen nicht *real*, sondern nur als Relationen gibt, dass nichts ist, das bloß für sich allein besteht, dass alles erst im Verweis auf alle anderen Formungen Geistes *wird*, als was es erscheint. Der Glaube an ein mit sich selbst identisches und in sich selbst begründetes Objekt ist ein Mythos (allerdings gegenüber dem sympathetischen Denken mit umgekehrtem Vorzeichen, vgl. dazu auch Latour 2002a und Voss 2006b), der aus der Verabsolutierung der Erfahrung hochgradiger Stabilität der Formen resultierte, der seine Macht schließlich durch die augenscheinliche Evidenz dieses Denkens in Substanzen erlangte. Die praktischen „Erfolge“ des Substanzdenkens verliehen diesem Mythos jene Kraft, von der er noch immer zehrt. Die Moderne vermochte, enthemmt von den bindenden Kräften der Transzendenz, all jene Potentiale zu erschließen, die der Mensch im Zuge seiner eigenen Entwicklung in seine Umwelt hineinlegte. Die zur Natur verdinglichte Umwelt, die er nun wissenschaftlich analysierte, passte lange Zeit sehr genau auf jene Denkkategorien, über die der Mensch verfügte – sind sie doch das Ergebnis ein und desselben Formungsprozesses – dieser „glückliche Griff“ zwang ihm den Eindruck von der Gesetzlichkeit der Natur, von der „Harmonie der Sphären“ geradezu auf.

Eine zweite Bedingung für den Erfolgsgang dieses Mythos war allerdings, dass mit „Gott“ zugleich die Transzendenz, also der symbolische Bedeutungsüberschuss, der „Mehrwert“ der Formen schlechthin negiert wurde, so dass die logische Alternative zum Substanzendenken kategorisch ausgeschlossen wurde. Nur weil diese Alternative kategorisch ausgeschlossen war, vermochte sich der analytische Mythos wirklich ungehemmt zu entfalten, obwohl er doch ständig mit Widersprüchen in Konflikt geriet, die seine Legitimität in Frage stellten. Von dieser Transzendenz und damit jeglicher Möglichkeit zur Kritik grundsätzlich befreit konnte sich die Wissenschaft an die „Eliminierung der Qualitäten“ (so Theodor W. Adorno und Max Horkheimer in der Dialektik der Aufklärung; vgl. Adorno/Horkheimer 1997: 53) machen. Sie begann die Quantifizierung der Umwelt zum (modernen) Konstrukt der „Natur“, das Herauslösen aller Formen aus ihren Zusammenhängen, die Trennung von allen „immanenten Zwecken“ (so Herbert Marcuse 1989: 161).⁴⁶ Um auftretende Widersprüche verarbeiten zu können, trennte sie zunächst zwischen einer transparenten Welt der bereits „bereinigten“ technischen Artefakte auf der einen und einer Welt des *noch nicht* gänzlich objektiv bestimmbar intransparenten Sozialen auf der anderen Seite und bot allerlei Mächte auf, diese Trennung bis heute zu erhalten (vgl. Latour 2002b). Sie schuf damit die Bedingungen, derer der Kapitalismus bedarf, die „Warenform“, die Austauschbarkeit des Unvergleichbaren.⁴⁷ Sie kappte damit die selbstregulierende Verbindung zwischen – erst dadurch tatsächlich zu Substanzen gewordenen – Formen und Umwelt, sie unterband die sich der Beobachtung entziehenden Abstimmungsweisen, die bis dato noch fundamentale Fehlentwicklungen verhinderten.

Die Moderne löst seit ihren Anfängen systematisch symbolisch über sich hinaus verweisende Formen aus ihren Entstehungszusammenhängen. Das Absehen von den Bedeutungsüberschüssen der Formen macht es möglich, im „Material“ nur mehr eindimensional bestimmte Eigenschaften zu sehen, entlang derer sich dieses Material mit anderem zu neuen Formen zusammenfügen lässt. Nun ist es nicht mehr die konkrete, historische, in der ganzen Komplexität der Wechselwirkung zwischen Umwelt und Form generierte Bedeutung, welche ständig neu erfasst wird und die somit gemäß

46 An anderer Stelle heißt es bei Marcuse: „Die beiden Dimensionen des Denkens – die der wesentlichen und die der erscheinenden Wahrheiten – wirken nicht mehr aufeinander ein, und ihre konkrete dialektische Beziehung wird zu einer abstrakten erkenntnistheoretischen oder ontologischen. An die Stelle der über die gegebene Wirklichkeit ausgesprochenen Urteile treten Sätze, die die allgemeine Form des Denkens und die Beziehungen zwischen dem Denken und seinen Gegenständen bestimmen“ (ebd.: 151).

47 Auch der Arbeiter wird zur Ware, doch ist es nicht der Kapitalismus, der ihn dazu macht, sondern das diesem selbst zugrunde liegende Denken in Substanzen, so ließe sich gegen Marx argumentieren.

der jeweils aktuellen Situation symbolisch den Zusammenhang von Form und Umwelt herstellt. Nun ist die Bedeutung der materialen Formen auf verdinglichte, invariante Eigenschaften reduziert, entlang derer sie sich mit anderen zu neuen Legierungen verschmelzen lassen. Die Mehrwertigkeit aller Formen reduziert sich auf eine einzige und erst dadurch quantifizierbare Dimension. Nun kann etwas nur noch Substanz *oder* Nicht-Substanz sein – tertium non datur – was zuvor *zugleich* Substanz, als auch unbestimmte Nicht-Substanz sein konnte und in dieser Komplementarität⁴⁸ den Menschen und schließlich komplexe Gesellschaften – transzendental – ermöglichte.

Die Formen werden aus dem komplexen und keinem Beobachter gänzlich zugängigen Abstimmungsprozess der Formen mit Umwelt in bis dahin unbekanntem Ausmaß herausgenommen und entgegen den von der Umwelt ausgehenden Wandlungsdruck stabilisiert. Diese Stabilisierung gegen den umfassenden Wandlungsdruck der Umwelt ermöglicht in begrenzten Horizonten eine hochgradige Effizienzsteigerung. Das ganz normale Scheitern kann lange Zeit unterbunden werden, ja es bleibt in vielen Fällen gänzlich aus. Gerade das Ausbleiben dieses Scheiterns aber macht es unmöglich, frühzeitig zu erkennen, wo sich Schwachstellen verstärken und von welchen Stellen her das nun umso radikalere Scheitern droht. Allmählich nehmen die „Nebenfolgen“ überhand, mehr und mehr falsifiziert die Umweltvariation die umfassend zum Alltag versteinerten Formen der Bewältigung der Probleme des Überlebens. Weil aber mit der Negation Gottes zugleich *jegliche* Transzendenz, also *jede Mehrwertigkeit* der Formen kategorisch mit negiert und also „gesperrt“ bleibt, wird zur Bewältigung dieser Real-Falsifikationen dasselbe zweiwertig-rationale Instrumentarium, also die instrumentell-systematisierende Technik und die selbst zu Quasi-Substanzen geronnenen wissenschaftlich-exakten Begriffe, eingesetzt – und zwar *ausschließlich*, stehen doch schon rein begrifflich keinerlei nicht-verdinglichende Alternativen bereit. Umso katastrophaler kollabieren am Ende die umfassend stabilisierten, entlang einer alle gesellschaftlichen Teilbereiche durchdringenden – nach den Mustern des sich lange Zeit geradezu aufdringenden Beherrschbarkeitsideals gestrickten – zweiwertigen Rationalität eng verkoppelten Formensysteme⁴⁹.

48 Hier sei noch einmal auf die Fußnote 32 auf S. 26 verwiesen, in welcher der Komplementaritätsbegriff nach Hans-Carl Jongebloed, so wie er hier gedacht wird, näher bestimmt wurde.

49 Diesen Prozess beobachtet die OECD gegenwärtig als eine Zunahme „systemischer Risiken“ (vgl. OECD 2003). Dabei handelt es sich vor dem Hintergrund der Ausführungen der vorliegenden Arbeit eher um die Rückkehr der allgegenwärtigen Gefahr, die nur vorübergehend sich ausblenden ließ (vgl. hierzu auch Voss 2005a).