

### 3 Zur Topologie ontologischer und postontologischer Realitätsmodelle

---

Mit dem Niedergang des kosmo-theologischen Weltbildes beginnt eine Geschichte des Wandels der Referenzmodelle, die hier nicht im Detail ausgebreitet, jedoch in einigen ihrer prägnantesten Aspekte konturiert werden kann. Dabei wird versucht, anhand einiger signifikanter Beispiele eine Topologie zu motivieren, die zeigt, dass sich gewisse schematische oder typische Bezugsweisen isolieren lassen, denen (auch heterogene) Konzeptionen über Realität zugeordnet werden können, und zwar anhand der Art ihrer Referenz.<sup>1</sup> Das bedeutet praktisch, von der grundlegenden ontologischen Unterscheidung Sein/Nichtsein bzw. Seiendes/Nichtseiendes – als Schema einer Art kultureller Selbstreflexion, die in Form von Institutionen wie der Philosophie und (später) Theologie etabliert und auf Dauer gestellt wurde – auszugehen und zu fragen, wo dieses Sein festgemacht wird, auf welche Weise der Ort (die Referenz) bezeichnet wird, an dem man (bzw. das Denken) sich *orientieren* muss. Dass sich ontologische Bezugnahmen (die natürlich dann auch epistemologische Standards definieren) aufzeigen lassen, ist bereits im vorhergehenden Kapitel anhand der Problematik der »Referenz der Bilder« deutlich geworden. Im Folgenden geht es mithin darum, wie man sie (historisch und systematisch) unterscheiden kann.

---

1 | Für den Referenzbegriff vgl. oben S. 19, insbes. dort Fußnote 10.

### 3.1 Transzendenz vs. weltliche Immanenz

*Grosso modo* kann man wohl zumindest für den »Mainstream« des antiken und mittelalterlichen Denkens sagen, dass dort Vorstellungen vom Typ des »ens realissimum« vorherrschend sind. Im Zuge des Universalienstreits jedoch, nicht zuletzt auch ein Machtkampf um Legitimationsmittel der seit dem Investiturstreit angeschlagenen Stellung der Kirche,<sup>2</sup> machten die Positionen extremer »Nominalisten« wie Roscellinus oder Ockham – nach heutiger Terminologie Realisten, die also jegliche Realität von Begriffen und Ideen radikal zurückwiesen – deutlich, dass die seit der Antike (zwar nicht dem Wort, aber der Sache nach)<sup>3</sup> gebräuchliche Differenz zwischen transzendent-göttlicher und immanent-weltlicher Sphäre tatsächlich eine nutzbare *Option* darstellt. Es wird *denkbar*, was bei Aristoteles bereits angedacht war: dass die Realität nicht im unaussprechlichen Höchsten, sondern im identifizierbaren Einzelding liegen kann – eine Entwicklung, die den Umbruch der Episteme von der »prosaischen Welt« (Foucault 1974), für welche Erkenntnis im endlosen Auffinden von Ähnlichkeitsbeziehungen bestand, zum Zeitalter der Repräsentation, für welches die identifikatorischen Verfahren der *mathesis* und der Taxinomie den Wahrheitsbezug von Aussagen herstellten (ebd. 107), einleitete.

### 3.2 Außenwelt vs. Innenwelt

Die zweite Differenz, mit dieser Entwicklung einhergehend, ist die zwischen äußerer und innerer Welt, die bekanntermaßen in Descartes' Trennung von *res cogitans* auf der einen und *res extensa* auf der anderen Seite Gestalt und Legitimität erhielt, der strukturell (sicherlich nicht inhaltlich) dem christlichen Gedanken der Innerlichkeit, wie ihn Augustinus in den *Bekennnissen* entwickelt hatte, entspricht. Daher kann er diesen

---

2 | Als Kämpfe um die »eigentliche« Wirklichkeit sind Kosmologien, Metaphysiken, Ontologien und Epistemologien – fernab des gängigen Vorurteils der Weltfremdheit von Philosophie, das noch in der berühmten Feuerbachthese sich artikuliert – Arenen politischer und pädagogischer Auseinandersetzungen, was wohl nur an wenigen historischen Ereignissen so plastisch sichtbar wird wie am Universalienstreit.

3 | Vgl. Simons (1974:1541 f.).

ablösen: Wenn man sagen kann, dass sich bei Augustinus der Innerlichkeitsgedanke nur als Transzendenz, als innerer Weg zu Gott (wie er oben im Kontext des Entbildungsgedankens bereits angesprochen wurde), entfalten konnte, emanzipiert sich die neuzeitliche Innerlichkeit (in verschiedenen Graden) vom Bezug auf Transzendenz. Deutlich wird dies bereits bei Descartes daran, dass die *res cogitans* nicht mehr unmittelbar göttlich (wie die oberen Seelenteile in der Antike) oder als Weg zu Gott gedacht wird, sondern dass Gott die Position eines Dritten einnimmt, welches den Bezug von Vernunft und Welt – bei den Occasionalisten dann schließlich bei jedem einzelnen Erkenntnisakt – sicherstellt.<sup>4</sup> Gott durfte, salopp formuliert, an der Zirbeldrüse erkenntnisteknische Korrekturarbeiten leisten, mehr aber auch nicht.<sup>5</sup> Schon bei Locke, der, wenn man der Darstellung Charles Taylors folgt, das »desengagierte« cartesiansche Subjekt zu einem »punktförmigen Selbst« zusammenzog (Taylor 1996:292) – einer durch Selbstreflexivität ausgezeichneten Struktur, die grundsätzlich nicht anders als die Dinge der Welt, nämlich als Erfahrungstatsache (und nicht als konstituierendes *ego*) gegeben war<sup>6</sup> – kann

4 | Vgl. Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, insbes. Meditatio IV

5 | Leibniz hatte in dieser Beziehung, um im Bild zu bleiben, einen besseren Mechaniker ersonnen, dessen Monaden durch die »praestablierte Harmonie« ein für allemal mit vollkommener Genauigkeit miteinander synchronisiert waren. Gerade dadurch aber konnten sie im Grunde auf den göttlichen Uhrmacher, nach getaner Arbeit, verzichten. Leibniz hat daher die Monadologie durch eine verantwortungsbasierte Persontheorie ergänzt, so dass die Personen das Gute wählen müssen, um nicht die Harmonie zu stören, andernfalls diese durch Bestrafung des Störers wiederhergestellt werden müsse. Dafür musste Leibniz allerdings einen tiefgehenden konzeptionellen Bruch innerhalb seines Systems in Kauf nehmen, der allerdings lange Zeit übersehen wurde; vgl. dazu die begriffstheoretische Arbeit von Christian Hauser (1994) sowie Jörissen (2000:46 ff.).

6 | Locke geht von der »Idee« der Identität als einer Erfahrungstatsache aus: »Eine weitere Gelegenheit zum Vergleichen ergibt sich für den Geist aus dem Dasein der Dinge selbst. Wir betrachten ein Ding als zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort existierend und vergleichen es dann mit sich selbst, wie es zu anderer Zeit existiert; danach bilden wir die Ideen der Identität und Verschiedenheit«, so Locke zu Beginn des Identitätskapitels im *Versuch über den menschlichen Verstand* (Kap. XXVII/1, Herv. im Orig.). In dieser Weise lässt sich, in aufsteigender Reihenfolge, die Identität von Pflanzen, Tieren, Menschen und schließlich der Person beschreiben. Letztere ist vor den anderen dadurch ausgezeichnet, sich *selbst als Erfahrungstatsache* reflektieren zu können: »Meiner Meinung nach bezeichnet dieses Wort ein denkendes, verständiges Wesen, das Vernunft und Überlegung besitzt und sich selbst als sich selbst betrachten kann. Das heißt, es erfasst sich als dasselbe

selbst von einem derartig residualen Bezug auf Transzendenz keine Rede mehr sein. Michel Foucaults Analyse des Zeitalters der Repräsentation macht diesen Umstand als Wesenszug neuzeitlichen Denkens sichtbar, wenn er das Denken dieser Epoche durch die Umstellung des Zeichens von der Triade Mensch-Welt-Kosmos auf »die binäre Logik des Zeichens« charakterisiert (Foucault 1974:98). Das bedeutet nicht etwa, dass die Differenz transzendent/immanent *als* Differenz aufgehoben wurde – eher handelt es sich um einen Ablösungsprozess von Transzendenz, also die Trennung von Erkenntnis und transzendtem Bezug (Glauben, Religiosität, theologische Dogmen), der allerdings in den Bewegungen der Empfindsamkeit und Romantik bereits wieder erodierte. Doch zumindest kann man aufgrund der Dominanz nicht-transzendenzorientierter Erkenntnismodelle sagen, dass ein Wechsel der Leitdifferenz stattgefunden hat: primär ist der Referenzbereich von Realität die Ratio oder die empirische Welt; nachgeordnet ist die Frage, ob dabei ein Bezug zur Transzendenz mitgedacht ist oder nicht. Die Kreuzung beider Differenzen erlaubt, eine erste Topologie von Referenzmodellen zu beschreiben, innerhalb derer sich die Realitätsvorstellungen bis zur hier verhandelten Zeit verorten lassen:

Tabelle 1: Topologie ontologischer Modelle

	transzendent		immanent	
innen/Denken	II.	Seele/Gott (christliches MA)	III.	Ego cogito, Vernunft (Neuzeit)
außen/Welt	I.	Kosmos/Ideen (Antike)	IV.	empirische Realität (Neuzeit)

### 3.3 Die Dimension der Zeitlichkeit

Die Differenz innen/außen wird schließlich in ihrer Bedeutung durch eine dritte Dimension abgelöst, die eine *zeitliche* ist und in gewisser Weise die (als Erkenntnisreferenz) zur Irrelevanz herabgesunkene Transzen-

*Ding*, das zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten denkt.« (ebd. XXVII/9; Herv. v. mir. B.J.).

denz substituiert, zumindest aber sich gegen die Prädominanz des »flachen« Immanenzdenkens richtet. Noch Newton hat Zeit objektiviert, also im Sinne des IV. Referenzmodells der obigen Tabelle als äußere, nichttranszendente Größe verortet. Doch die wirkmächtige Wiederentdeckung der Innerlichkeit als göttlicher Natur durch Rousseau,<sup>7</sup> die unverkennbar im Rückbezug auf Augustinus' Innerlichkeitskonzeption geschah (Taylor 1996:619 ff.), brachte zugleich mit der Innerlichkeit die Vorstellung einer *inneren Zeit* in den Diskurs ein, und zwar tatsächlich in den beiden von Augustinus vorgezeichneten Gestalten.

Augustinus beschreibt (im zehnten Buch der *Bekenntnisse*) den Weg ins Innere (also den Weg zu Gott) als über die Erinnerung vermittelt.<sup>8</sup> In dieser abstrahierenden Rückwendungsbewegung findet Augustinus (analog zur platonischen Anamnesislehre) den Bezug zu den Dingen als schon vorgängig im »Geiste« befindlich (*Bekenntnisse*, S. 511). Die Frage nach dieser Vorgängigkeit führt zur Thematisierung der Zeit (im elften Buch) und damit zu dem hier relevanten Aspekt der *inneren Zeit*. Augustinus verbleibt grundsätzlich im antiken Schema von Äon als »zeitlose[r] Erhabenheit stets gegenwärtiger Ewigkeit« (*Bekenntnisse*, S. 627) und Chronos, der Zeit, die »dem Nichtsein zuflieht« (ebd. 629). Doch er verortet die Weltzeit nicht mehr in der Bewegung des äußeren Kosmos (ebd. 647) oder überhaupt irgendeines äußeren Körpers (ebd. 653). Nach kurzer Erörterung kommt Augustinus von dort aus zu der Erkenntnis:

»In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten. Es ist so; lärme mir nicht dagegen mit dem Schwall deiner sinnlichen Eindrücke! [...] Der Eindruck, der von den Erscheinungen bei ihrem Vorüberziehen in dir erzeugt wird und in dir zurückbleibt, wenn die Erscheinungen vorüber sind, der ist es, den ich messe als etwas Gegenwärtiges, nicht das, was da, den Eindruck erzeugend, vorüberging; nur ihn, den Eindruck messe ich, wenn ich Zeiten messe. Also sind entweder die Eindrücke die Zeiten, oder ich messe die Zeiten überhaupt nicht. (ebd. 661).

7 | Vgl. die *Rede des savoyischen Vikars*. Rousseau, *Emil*, S. 300 ff.

8 | Es geht Augustinus um eine Überwindung des Körpers durch den Rückgang in das Innere des Gedächtnisses: »Übersteigen will ich diese meine Kraft, durch welche ich dem Leibe verbunden bin [...]. Nicht mit dieser Kraft finde ich meinen Gott: denn sonst fänden ihn auch ›Pferd und Maultier, denen kein Verstand gegeben; leben doch von jener gleichen Kraft auch ihre Körper. [...] Hinausschreiten also will ich auch über dieses Teil meines Wesens und auf Stufen mich zu Dem erheben, der mich geschaffen hat. Da komme ich denn in die Gefilde und die weiten Hallen des Gedächtnisses [...]«. (Augustinus, *Bekenntnisse*, S. 503).

Zeit ist damit nicht mehr etwas, was in der äußeren Welt verortbar ist, sondern ein inneres Prinzip des »Messens« von zeitlichen Abständen, die *außerhalb* dieser Tätigkeit des Geistes, wie Augustinus argumentiert, *keine eigene Zeitlichkeit* besitzen. Darin steckt eine formale Bestimmung von Zeitlichkeit selbst, die Augustinus gleichsam existential ausführt, indem er Zeit in ihren Dimensionen von einer punktuellen Gegenwart her bestimmt als *Erinnerung* an Vergangenes, *Erwartung* von Künftigem sowie – dieser Gedanke ist immens modern – als ausgedehnte Gegenwart der Wahrnehmungsdauer (ebd. 663).

Innerlichkeit in diesem Sinne muss als mit einer eigenen Zeitlichkeit, auch mit einer eigenen *Geschichtlichkeit* (nicht nur: Geschichte, als eines Ablaufs *in* einer äußeren Zeit) ausgestattet verstanden werden, und zugleich entstammt diese Zeit der Tiefe einer zeitlosen Geschichte (d.h. einer Ewigkeit, die zeitliche Wesen nur als Abfolge, als Geschichte auflösen können). Wie Augustinus anmerkt, ist diese Herkunft daher nicht in eine ferne Vergangenheit zu schieben, denn vom Standpunkt der »gegenwärtigen Ewigkeit« aus gibt es keine Vergangenheit. In der Konsequenz bedeutet dies, dass für Augustinus in der Gegenwartigkeit ein aktueller und *lebendiger Bezug* zur gegenwärtigen Ewigkeit besteht, dass die Gegenwart aus den Tiefen einer zeitlosen Geschichte heraus verstanden muss, die sich in ihr »vergegenwärtigt«.

Nicht einmal ansatzweise kann an dieser Stelle ein Überblick über die vielfältigen Implikationen dieser bereits bei Augustinus einsetzenden Verzeitlichungsdynamik gegeben werden. »Das Zeitalter der Geschichte« nannte Foucault (1974:269) die moderne *episteme*, und greift damit eigentlich noch zu kurz. Eher könnte man wohl von einem »Zeitalter der Zeitlichkeit« sprechen (und mit der Wortwahl zugleich bekennen, diesem anzugehören). Denn die Geschichtlichkeit in ihren historiographischen Varianten wie Naturgeschichte, Kulturgeschichte, Genealogie, Archäologie, Biographie, steht im Rückblick mindestens gleichwertig neben der Bedeutung von *Gegenwärtigkeit* und *Ereignis*.

Weil die Frage der Zeit für das gegenwärtige Denken konstitutiv ist, man also Zeit nicht dekonstruieren kann (dafür aber begriffen hat, ihre Paradoxien fruchtbar zu machen; vgl. etwa Kaempfer 1997), ist es nicht einfach möglich, eine »Differenz der Zeit« nach dem Muster etwa der Differenz innen/außen zu bezeichnen. Was man jedoch beobachten

kann, ist etwa, dass im – über Rousseau auf Augustinus zurückgehenden – Gedanken der Innerlichkeit, wie er in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts entfaltet wurde, Zeitlichkeit in verschiedenen Formen eine konstitutive Rolle spielt. So erscheint der Blick nach innen oder die Frage nach der eigenen Subjektivität, praktisch nach augustinischem Schema, immer verzeitlicht, sei es im Sinne einer Lebensgeschichte (Rousseaus Bekenntnisse), einer Bildungsgeschichte (Goethes *Wilhelm Meister*), oder der Eigenzeitlichkeit der Erfahrung. Charles Taylor fasst unter dem Titel des ›Expressivismus‹ den Kerngedanken des Innerlichkeitsdenkens dahingehend zusammen, »daß die Verwirklichung der Natur in jedem von uns zugleich eine Form von Ausdruck ist« (Taylor 1996:651). Die Artikulation von Natur ist *Poiesis*. Sie steht nicht in einem Repräsentationsverhältnis zur universellen ›Quelle‹ der Natur, sondern ist ihr unmittelbarer, ursprünglich-identischer Ausdruck. Schelling bringt dies im *System des transzendentalen Idealismus* mit der These auf den Punkt, dass in der ästhetischen »Thätigkeit« das bewusste Wirken der Natur und das bewusste des Wollens als identisch aufgezeigt werden, die in einem dialektischen (also: geschichtlichen) Prozess des Werdens entfaltet werden: »Die objektive Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes [...]« (Schelling 1985:417). Der damit entstandene epistemologische Wandel wird in seinen Ausmaßen am Modell der Wahrheit besonders deutlich. Diese kann bereits hier nicht mehr als *adaequatio*, sondern nur noch als – zeitgebundener und ereignishafter – Prozess des Erscheinens (Gegenwart) als Resultat eines Werdens (Naturgeschichte) gedacht werden.

Anders bei Kant, dessen Rationalitätsorientierung dem empfindungsorientierten Denken des ›expressivistischen‹ Denkens und Empfindens diametral entgegenstand. Bei Kant wird die innere Zeit nicht wie im Expressivismus ›existentiell‹, sondern formal-erkenntnistheoretisch als reine Form der sinnlichen Anschauung (Kant, *KdrV* B46 ff.) ausgelegt. Die innere Zeit des transzendentalen Subjekts wird damit zum ermöglichenden Grund jeder Realitätserzeugung überhaupt. Kant stellt damit ein Modell der Wirklichkeitskonstruktion vor, das zwar als transzendentalphilosophisches durchaus nicht individualistisch gedacht war, dennoch für die moderne Vorstellung individueller Wirklichkeitskonstruktio-

on, wie sie etwa vom Radikalen Konstruktivismus vertreten wird, Pate stand (Nassehi 1992:46).<sup>9</sup>

Man muss von hier aus zwei Linien verfolgen. Die eine weist, über Hegel, auf die Entstehung der Soziologie und die Vorstellung der sozialen Konstitution von Realität. Die andere nimmt das expressivistische Erbe auf (so etwa wenn der Kantianer Schopenhauer Kants ›Ding an sich‹ als Wille interpretiert) und lässt sich im Sinne einer äußerst heterogenen Artikulationsgeschichte des Referenzmodells, das ursprünglich von der Idee des unergründbaren, temporalisierten Inneren geformt wurde, lesen. Dies schließt, um eine Orientierung zu geben, Namen wie Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan, Adorno; Konzeptionen wie *Wille*, das *Es*, das *Sein*, das *Reale*, das *Nichtidentische* ein, die bei aller Verschiedenheit doch Familienähnlichkeiten und theoriehistorische Verbindungslinien aufweisen.

*Zunächst zur ersten Linie:* Der enge Blick auf das Innere des Subjekts, bei Kant zudem mit dem »Skandalon« des unerklärten/unerklärbaren *Ding an sich* belastet, weitete sich, indem das Subjekt/Objekt-Schema, in dem Kant noch befangen blieb, zunehmend durch das Modell der Subjekt-Subjekt-Beziehung ersetzt wurde – zunächst noch als negiertes Subjekt im Fichteschen Nicht-Ich (aber als solches immerhin auch eine Art Ich und nicht nur Ding), dann als zum Geist erhobene Natur und »Beinahe-Bewusstsein«<sup>10</sup> bei Schelling. Schließlich konnte Hegel, nach der ›Aufhebung‹ des gesamten Bereichs der Natur als »Idee in der Form des *Andersseins*« (Hegel, *Enz.* §247) den Standpunkt vertreten, »daß nichts wirklich ist als die Idee« (Hegel, *Rechtsphilosophie*, S. 25), und das heißt mit dem bekannten Diktum: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig« (ebd. 24). Die Figur des *absoluten Geistes* fungiert als Vermittlungsgestalt des subjektiven und des objekti-

9 | Das heißt nicht unbedingt, dass die Begründer des Radikalen Konstruktivismus sich dieser Tatsache auch bewusst waren. Wenn hier einmal von »Realitätskonstruktion« und dann von »Wirklichkeitskonstruktion« gesprochen wird, so liegt das daran, dass diese Termini heute eher umgekehrt verwendet werden; vgl. unten die Einträge zu Kant und Roth in Tabelle 3, S. 143).

10 | »Steckt zwar ein Riesengeist darinnen,/Ist aber versteinert mit seinen Sinnen,/Kann nicht aus dem engen Panzer heraus/Noch sprengen das eisern Kerkerhaus./Obgleich er oft die Flügel regt, sich gewaltig dehnt und bewegt./In toten und lebend'gen Dingen/Tut mächtig nach Bewußtsein ringen« – so Schelling 1799 im *Epikurisch Glaubensbekenntniss Heinz Widerporstens*, zitiert nach Frank/Kurz 1975, S. 149f.

ven Geistes, welche den objektiven Geist als – geschichtlich vermittelt – »in der Form der Realität« hervorgebrachte Welt versteht und auf den *Begriff* bringt (Hegel, *Enz.* §385). Diese Vermittlungsfigur bringt eine ideengeschichtlich neue, nichtcartesiansche und mit innerer Geschichtlichkeit ausgestattete Kategorie »sozialer Gegenstand« hervor (Brandom 2001) – und damit ein neues Referenzmodell, das, wie man wohl sagen kann, für die Entstehung der Soziologie als Wissenschaft solcher »sozialer Realitäten«, die aus den Interaktionen von Subjekten und im Kontext derselben zu erklären sind (wie etwa soziale Tatsachen i.S. Durkheims, Identität sprachlicher Symbole, Institutionalisierungen, objektive Sinnstrukturen etc.), maßgeblich ist.

Um dies an einem Beispiel zu demonstrieren, das bis in die Wortwahl hinein (*Bewusstsein, Synthese, individueller Geist*) an Hegel erinnert, eine Passage aus Durkheims Untersuchung über *Soziologie und Philosophie*:

»Daß die Vorstellungen [des Bewusstseins, B.J.], wenn sie einmal existieren, auch weiterhin durch sich selbst fortbestehen, ihr Vorhandensein also nicht unaufhörlich von dem Zustand der nervösen Zentren abhängt; daß sie fähig sind, unmittelbar aufeinander zu wirken, sich nach eigenen Gesetzen miteinander zu verbinden, bedeutet also, daß sie Realitäten sind [...]« (Durkheim 1976:70) Durkheim führt dazu aus: »Daß man in gewisser Hinsicht sagen kann, die kollektiven Vorstellungen lägen außerhalb des individuellen Bewußtseins, gründet darin, daß sie nicht von den isolierten Individuen herrühren, sondern von ihrem Zusammenwirken; was etwas ganz anderes ist. [...] Da diese Synthese das Werk des Ganzen ist, ist auch das Ganze ihr Schauplatz. Die sich ergebende Resultante weist also über jeden *individuellen Geist* hinaus, so wie das Ganze über den Teil hinausweist. Sie ist im Ganzen, wie sie durch das Ganze ist. [...] es ist dieses Aggregat, das denkt, fühlt, will, wiewohl es nur mittels des Einzelbewußtseins wollen, fühlen oder handeln kann« (ebd. 73; Herv. von mir, B.J.).

Man kann, was den Aspekt der Zeitlichkeit betrifft, ferner beobachten, dass um die Wende zum zwanzigsten Jahrhundert und danach die *Gegenwart* eine gegenüber der Vergangenheit gesteigerte Bedeutung erhielt: In der Zeitphilosophie Bergsons etwa, der phänomenologischen Zeittheorie Husserls, der Kosmologie Whiteheads oder im Begriff der *present* als »locus of reality« bei George Herbert Mead schiebt sich die zeitli-

che Differenz vor die Differenz innen/außen.<sup>11</sup> Die Gegenwart (und nicht die Vergangenheit/Geschichte, die aus dieser Perspektive, ganz wie schon bei Augustinus, als gegenwärtiges Konstrukt aufgefasst wird) wird für diese Theorien zur primären, anticartesianischen Referenz der Beantwortung der Frage nach Realität. Erst in der Aufwertung der Gegenwart, so könnte man sagen, kommt das Individuum, das im Kontext der objektiven Geschichts- und Gesellschaftskonzeptionen letztlich in den Hintergrund gedrängt wurde, wieder zur Geltung – nun allerdings nicht mehr, wie am Pragmatismus (Nagl 1998:15 f.) und vor allem der Wissenssoziologie Karl Mannheims, Alfred Schütz' und Thomas Berger/Peter Luckmanns<sup>12</sup> gut zu beobachten ist, in der Form einer entzogenen Innerlichkeit, sondern als dialektisches Geschehen, in welchem die Gegenwärtigkeit die Bedeutung des Einzelnen als Ort, an dem die soziale Realität zur

---

11 | Vgl. Waldenfels (2001:33 f.); Wiehl (1998:36 ff.); Joas (1989:164 ff.).

12 | Vgl. Geulen (1989:53 ff.). Berger/Luckmann (1980) beschreiben zwar »soziale Realitäten« i.S.v. Institutionen, Rollen, Normen etc. als vom Einzelbewusstsein unabhängige Sachverhalte, würden daraus jedoch nicht mehr wie etwa noch Mead oder Dewey eine Theorie der Erzeugung von ›Natur‹ verstehen wollen – vgl. etwa Meads Aufsatz zur *Objektiven Realität von Perspektiven* (Mead 1985), dazu Joas (1989:143 ff.) sowie Dewey, *Experience and Nature*, dazu Neubert 1999:97 ff.). Daher ist der Sozialkonstruktivismus dieser Prägung gegenüber der Ontologiematik (quasi mit Absicht) völlig indifferent (vgl. auch die Adaption des Sozialkonstruktivismus in der hermeneutischen Wissenssoziologie; Hitzler/Reichertz/Schröer 1999). Man kann etwa in seinem Sinne (nicht im pragmatistischen Kontext, aber im wissenssoziologischen) ohne weiteres etwa die These aufstellen, ein bestimmter Gegenstand sei ein soziales Konstrukt im Sinne seiner pragmatischen und symbolischen Bedeutung für soziale Prozesse, als Gegenstand aber in einer externen Realität verortet, und nur deshalb können sich an diesen Gegenstand soziale Konstruktionen gleichsam anlagern. Genau diese Re-Ontologisierung des Sozialkonstruktivismus (den wir aufgrund seiner ontologischen Indifferenz im Rahmen dieser Arbeit ansonsten nicht weiter behandeln) betreibt John R. Searle (vgl. dazu die Diskussion des »externen Realismus« Searles in Kap. 5.1). Man hat anscheinend Husserls phänomenologischen ›Antirealismus‹, der Wirklichkeit ausschließlich als »Korrelat evidenter Bewährung« zulässt, verlassen. Vgl. etwa die *Cartesischen Meditationen*, S. 61 f.: »Es ist klar, daß Wahrheit bzw. wahre Wirklichkeit von Gegenständen nur aus der Evidenz zu schöpfen ist, und daß sie es allein ist, wodurch ›wirklich‹ seiender, wahrhafter, rechtmäßig geltender Gegenstand, welcher Form oder Art immer, für uns Sinn hat [...]. Jedes Recht stammt von daher, stammt also aus unserer transzendentalen Subjektivität selbst, jede erdenkliche Adäquation entspringt als unsere Bewährung, ist unsere Synthesis, hat in uns den letzten transzendentalen Grund.« Vgl. dazu unten die beobachtungstheoretische »Aufhebung« dieser Position (Kap. 7).

Handlungsrealität aktualisiert (und dabei perpetuiert oder verändert) wird, garantiert.

*Zur zweiten Linie:* Eine Fiktionalisierung dieser Realitätskonzeption abseits des Mainstreams ist spätestens seit Jacques Lacans strukturalistischer Dekonstruktion der symbolischen Ordnung – der Sprache, die in Lacans Psychoanalyse das Subjekt konstituiert und »gleichsam seinen ganzen Kosmos [überzieht], so daß alles Mögliche Sinn und Bedeutung erhält und unendlich viele Substitutionen möglich sind« (Widmer 1997:48) – als Effekt von Differenzen, des von der Sprache ausgegrenzten »Realen« (ebd. 50) artikulierbar. Die Figur dieses Realen als eines »Nichts, das doch nicht nichts« sei (ebd.), lässt sich unschwer als transformiertes Erbe der Romantik identifizieren: als der Gedanke eines Verborgenen, das in Kunst und Sprache artikuliert wird (man denke etwa an Freuds ›talking cure‹, die ursprünglich auf dem Gedanken der Artikulation basierte), jedoch niemals im Sinne einer ›habbaren‹ Realität als vorhanden gedacht werden kann. Ironischer Weise ist es ausgerechnet Kants – dieses grandiosen Kartographen der Rationalität – *Ding an sich*, das Skandalon der subjektivistischen Kantinterpreten,<sup>13</sup> welches wesentlich dazu beiträgt, diese epistemische Figuration über die Romantik hinaus in die Moderne zu übersetzen.

So beansprucht Schopenhauer den bereits im frühen Neukantianismus vakanten Platz mit der Setzung, dass »Kants ›Ding an sich‹, oder das letzte Substrat jeder Erscheinung, der Wille sei« – womit zugleich der Körper ins Spiel kommt, da der »organische Leib selbst nichts Anderes sei, als der in die Vorstellung getretene Wille, der in der Erkenntnißform des Raums angeschaute Wille selbst« (Schopenhauer, *Ueber den Willen*, S. 233).<sup>14</sup> Der Einfluss Schopenhauers auf Freuds Konzeption des Unbewussten bzw. des *Es* ist hinlänglich bekannt (vgl. etwa Gödde 1999). Lacans Begriff des Realen wiederum entspricht einer strukturalistischen

13 | Vgl. über das »Noumenon« als Grenzbegriff Kant, KdRV B310. Bereits Fichte hat das Ding-an-sich in seinem Nachweis der Identität von Ideal- und Realgrund kassiert (Fichte, *Grundlage d. ges. Wissenschaftslehre* S. 309 f. bzw. §4.E.I).

14 | Theodor W. Adorno, um einen der wichtigsten modernen Erben dieser spätromantischen Idee anzuführen, liest Kants Insistenz, »hartnäckig das transzendente Ding an sich« zu verteidigen als frühe Form der Achtung des »Vorrangs des Objekts« als einem Nicht-Identischen – denn ihm, so Adorno, »stand vor Augen, daß es dem Begriff eines Objekts schlechthin nicht widerspräche, an sich zu sein« (Adorno 2002:335).

Transformation dieses Nicht-Symbolisierbaren (Widmer 1997:156). Interessant an der Lacanschen Terminologie ist (in Abstraktion von den psychoanalytischen Implikationen dieser Konzepte), dass die Trias Symbolisches/Imaginäres/Reales in gewisser Weise die herausgearbeiteten neuzeitlichen Referenzmodelle aufnimmt: die konstruierende, weltentwerfende Tätigkeit des Subjekts (das Imaginäre), die soziale Realität der Institutionen, Normen und Konventionen (das Symbolische, das sich bei Lacan allerdings in hohem Maße dem Strukturalismus Lévi-Strauss' verdankt<sup>15</sup>), und eben das Unerreichbare des kantischen *Ding an sich*, der verborgenen inneren *Natur* der Romantik, die nur in der poetischen Artikulation aufblitzt, dem *Körper* bei Nietzsche, der die Illusion der Realität entlarvt,<sup>16</sup> dem *Sein* Heideggers, das sich nur in der Form des Ereignisses denken lässt.<sup>17</sup>

### 3.4 Postontologische Referenzmodelle

Es geht – das sei noch einmal betont – bei der hier versuchten Konstruktion von Referenzmodellen keineswegs darum, die inhaltlichen Differenzen zwischen den genannten Begriffen und Theorien zu verwischen. Es ist unbestritten, dass etwa zwischen den »sozialen Tatsachen« Durkheims und den »objektiven Perspektiven« Meads erhebliche Unterschiede bestehen. Und doch beschreiben die herausgearbeiteten Topoi (nicht zuletzt da die sie bildenden Differenzen historischen Problemlagen abgewonnen wurden) so etwas wie einen historischen (und selbstverständlich grundsätzlich zukunfts-offenen) Möglichkeitsraum für Referenzierungen.<sup>18</sup>

Deutlich wird dann allerdings auch der Umstand, dass die Idee der Referenz *selbst* zumindest teilweise einem historischen Erosionsprozess unterliegt. Während Kosmos, Seele, Vernunft (*ego cogito*) und empirische Realität problemlos als Referenzbereiche fungieren können, wird die Lage unter dem Paradigma der verzeitlichten Zeit wesentlich komplizier-

---

15 | Für diesen Hinweis danke ich Birgit Althans.

16 | Vgl. etwa Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 77.

17 | Vgl. Heidegger, *Vom Ereignis*.

18 | Vgl. hierzu die historiographische Rekonstruktion Hermann Veiths (2001), der diese Idee der »Unterschiedlichkeit auf gemeinsamer Ebene« aus sozialisationstheoretischer und -historischer Perspektive sehr detailliert entwickelt und umsetzt.

ter. Die Zeit wird auf eine andere Art wirkmächtig als die vorhergehenden ontologischen Differenzen, denn sie greift die Leitdifferenz Sein/Nichtsein an. Wenn man Zeit nicht mehr als objektive »Tatsache« voraussetzen kann, findet man sich in der Lage erklären zu müssen, was Zeit »ist«. Wenn man dann in einer zweiten Stufe zudem einsieht, dass dieses »ist« selbst Zeit beansprucht (sowohl im Vollzug der Sprache als auch in Form einer vorgängigen Geschichte, einer Sprache, einer Existenz etc.), so erkennt man, dass Zeit grundsätzlich nicht im Schema von Sein/Nichtsein thematisierbar ist. Dies wird in seiner ganzen Konsequenz zuerst von Martin Heidegger in *Sein und Zeit* gesehen:

»Demgegenüber ist auf dem Boden der ausgearbeiteten Frage nach dem Sinn von Sein zu zeigen, daß und wie im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist.« (*Sein und Zeit*, S. 18; Herv. im Orig.)

Insofern ist das ›Zeitalter der Zeitlichkeit‹ zugleich auch das der De-Ontologisierungen. Wie an den genannten Theorien ersichtlich, verlaufen die Versuche zur Überwindung des ontologischen Schemas zunächst nicht über seine Einebnung, sondern formal betrachtet so, dass die Differenz Sein/Nichtsein auf beiden Seiten dieser Differenz wieder eingeschrieben wird und so von Identitäten auf Differenzen umgestellt wird:<sup>19</sup> Sein ist auf Nichts verwiesen (z.B. die »Lichtung« bei Heidegger, das »Nichts« bei Sartre), und Nichtsein ist Sein: ein »Nichts, das doch nicht Nichts« ist, wie Lacan die Kategorie des »Realen« erläutert;<sup>20</sup> das Nichtidentische ist die »Identität der Sache gegen ihre Identifikationen« (Adorno), und die begriffliche Identität selbst schlägt in Nichtidentität um, wenn sie, wie in der Negativen Dialektik, zu Ende gedacht wird; die *différance* ist das Prinzip der Verschiebung von Signifikanten (in der Zeit), doch kann sie nur im erstarrten, »metaphysischen« Namen (Derrida 1990:109) genannt werden: das Sich-Unterscheiden wird immer nur als Form, als aktuelle Manifestation sichtbar, und die Form ›unterscheidet sich‹ gleichsam in ihre Unterschiede. Man könnte dieses Referenz-

19 | Vgl. hierzu auch die vergleichende Untersuchung von Jean Clam (2002) zu den Differenzkonzeptionen und De-Ontologisierungsstrategien bei Luhmann und Heidegger, die diesen Aspekt deutlich hervorhebt.

20 | Lacan, *Seminar XI* S. 70, zit. n. Widmer (1997:50).

modell, der bereits den Referenzgedanken in Ansätzen subvertiert, mit einem Begriff Adornos als das »*Ineffable*« bezeichnen.

Man kann nicht umhin zu sehen, dass De-Ontologisierungen mit einer verdinglichenden Quasi-Identifizierung des Nichts, Realen, Nichtidentischen etc. umzugehen haben, die sozusagen kommunikativ unvermeidbar ist (vgl. unten Kap. 7.1). Aus den daraus resultierenden Legitimationsproblematiken kann man zwei Konsequenzen ziehen: entweder man hört auf, ontologische bzw. ontologisierende Termini zu verwenden (das ist der pragmatistisch inspirierte Vorschlag Richard Rortys; s. Kap. 5), oder man schafft eine selbstreferentielle Theorie, die in der Lage ist, ihre eigenen Ontologisierungen zu reflektieren (das ist der Vorschlag Niklas Luhmanns; vgl. Kap. 7).

Selbstverständlich ist der paradigmatische Verlauf von Referenzmodellen nicht so eingeleisig, wie er in der linearen Darstellung erscheint. Tatsächlich führten die Differenzwechsel faktisch zu einer *Pluralisierung* von Referenzmodellen, die zwar i.d.R. als konkurrierend zu betrachten sind, jedoch in je verschiedenen Diskursen als legitimiert oder legitimierbar gelten. Es versteht sich vor diesem Hintergrund, dass in dieser Situation Thesen der »Derealisierung« oder »Entwirklichung«, die sich innerhalb der denkmöglichen Referenzmodelle bewegen müssen, mindestens<sup>21</sup> ebenso plural verfasst sind wie die zur Verfügung stehenden ontologischen oder postontologischen Bezugsrahmen. Das folgende Kapitel fokussiert daher auf ein Theoriemodell, das für die gegenwärtige erziehungswissenschaftliche Auffassung vom menschlichen Weltverhältnis und menschlicher Wirklichkeitskonstruktion eine besondere Rolle spielt: die historisch-anthropologische Mimesistheorie.

---

21 | »Mindestens« muss man deshalb sagen, weil es sich in der Debatte eingebürgert hat, den Terminus »Wirklichkeit« mit einer Sorglosigkeit zu verwenden, die ihresgleichen sucht. Berger/Luckmann (1980) geben dafür ein in dieser Hinsicht unrühmliches Vorbild. Schon im zweiten Absatz der Einleitung dieses (zweifelsohne hochverdienten) sozialisationstheoretischen Klassikers wird man informiert, eigentlich müsse das Wort Wirklichkeit im ganzen Band in Klammern gesetzt werden. Man fragt sich, warum diese Distanzierung nicht zumindest im Titel des Bandes angedeutet wurde. Viele Beiträge, wie etwa wie die medienkritischen Einwürfe Hartmut von Hentigs, die das »Verschwinden der Wirklichkeit« im Titel tragen (v. Hentig 1984, 2002), verzichten weitestgehend auf eine Klärung dieses doch offenbar für sie bedeutungsvollen Begriffs.