

Konstruktion und Grenzen der Konstruierbarkeit

Sinn und Geschichte in der menschlichen Lebensform

Emil Angehrn

1 Einleitung: Konstruktionen des Lebens

Leben heißt Tätigsein. Menschliches Leben ist nicht ein mechanischer oder natürlicher Prozess wie das Ticken einer Uhr oder das Funktionieren eines Organs. Es unterscheidet sich vom animalischen Leben als ein denkendes, wollendes, handelndes, hervorbringendes Tätigsein. Leben ist ein Prozess, den das Subjekt aktiv vollzieht und in dem es seine Welt und sich selbst hervorbringt. Die Prozessualität des Lebens ist kein Vorgegebenes, keine ansichseiende Bewegtheit wie die Bewegung der Sterne, sondern ein Hervorgebrachtes und sich selbst Hervorbringendes. Zur menschlichen Lebensform gehört wesensmäßig Konstruktivität.

Nun ist die Rede von Konstruktion mit Bezug auf das menschliche Leben zweideutig. Sie wird in zwei verschiedenen Bedeutungen bzw. auf zwei verschiedenen Ebenen verwendet. Zum einen geht es darum, dass die menschliche Lebensform selbst ein Konstrukt, ein evolutionär Entstandenes oder auch ein im menschlichen Leben und Handeln fortwährend Produziertes ist. Zum anderen steht in Frage, inwiefern menschliches Leben die Dimension des Konstruierens, des Machens und Hervorbringens in sich enthält und wesentlich durch sie definiert ist. Es geht einerseits um die Konstruktivität *der* menschlichen Lebensform, andererseits um die Konstruktivität *in* der menschlichen Lebensform. Die erste Frageperspektive, die in einem entwicklungstheoretischen Horizont interessiert und die etwa in den Schriften von Günter Dux facettenreich verhandelt wird, ist hier *nicht* mein vorrangiges Thema. Die Überlegungen, denen ich im Folgenden nachgehen möchte, betreffen die zweite Frage: die Frage, inwiefern Konstruktivität *im* menschlichen Leben einen zentralen Platz einnimmt. Es ist die Frage, in welchem Sinn menschliches Leben wesentlich kreativ, produzierend ist – und wo menschliche Konstruktivität an ihre Grenzen stößt. Allerdings bedeutet diese analytische Distinktion der Fragerichtungen keine schlichte Trennung in der Sache. Als kreativ-schaffendes

Subjekt bringt der Mensch nicht nur Werke aller Art, sondern zugleich die eigene, genuin menschliche, kulturelle Lebensform hervor.

Die nähere Perspektive der folgenden Erörterungen ist eine im Grundzug hermeneutische: Sie interessiert sich für die Sinnhaftigkeit des Lebens und der menschlichen Welt – dafür, wie diese Sinnhaftigkeit zustande kommt, inwiefern sie für menschliches Leben konstitutiv ist und wo sie brüchig und problematisch wird, an ihre Grenzen stößt. Diese Frage möchte ich in auf zwei Ebenen entfalten.

Zum einen geht es um die Sinnhaftigkeit als solche. Menschen leben so, dass ihr Wahrnehmen, Erleben und Handeln immer in einem Sinnhorizont stattfindet, von einem Verständnis ihrer selbst, der anderen und der Welt getragen ist; in allem, was sie tun und erfahren, sind sie immer schon verstehend und deutend. Dies ist gleichsam eine transzendente Bestimmung des humanen Lebens, die die anthropologische Differenz gegenüber anderen Seins- und Lebensformen definiert. Solcher Sinn haftet nicht den Dingen an sich an, sondern wird im Tun und Erleben der Subjekte konstituiert, worin den Dingen eine bestimmte Bewandnis im menschlichen Dasein zuwächst – doch nicht beliebig und nicht autark: Sinnbildung stößt auf den Widerstand des Realen und auf Grenzen in sich selbst. Zu zeigen ist, wie gerade die Verschränkung des Verstehens mit seinen Grenzen, des Sinns mit dem Nichtsinn die menschliche Seinsform kennzeichnet.

Zum anderen geht es um die sinnhafte Ordnung der realen Lebensverhältnisse, wie sie im Horizont der Geschichte zum Thema werden: Emphatische Geschichtsphilosophie entfaltet das Projekt einer selbstbestimmten, rationalen Gestaltung der menschlichen Welt. In der Idee einer vernünftig beherrschbaren, machbaren Geschichte erfährt das Motiv der Konstruktion eine emphatische Ausformulierung – die nicht ohne Widerspruch bleibt: als Widerständigkeit der realen Verhältnisse ebenso wie als begrifflicher Einspruch im historischen Diskurs. Auch hier steht in Frage, inwiefern nicht gerade die Erfahrung der Endlichkeit und der Grenzen die spezifische Geschichtlichkeit menschlichen Lebens kennzeichnet.

2 Konstruktion als Seinsverfassung und Ideal

2.1 Sinnbildung als Schöpfung

Natur ist ohne Sinn. Für sich genommen, ist sie weder schön noch wertvoll noch (als ganze) zweckmäßig und sinnvoll. Sie ist all dies *für* den Menschen, mit Bezug auf ihn, sein Verstehen, Wollen und Deuten; Sinn ist wesensmäßig subjektiv, keine ansichseiende Eigenschaft von Dingen oder Sachverhalten. Sein Status ist

dem vergleichbar, was die empiristische Tradition als ‚sekundäre‘ Eigenschaften (‚blau‘, ‚süß‘, im Gegensatz zu ‚groß‘, ‚eckig‘) definierte. Indessen ist Sinn nicht nur *für*, sondern *durch* das Subjekt. Dass ein bestimmtes körperliches Verhalten die Bedeutung einer Ritualhandlung oder eines Trainings hat, ist durch den interpretativen Akt (des Handelnden oder des Betrachters) bestimmt, der in es eingeht, es gleichsam überformt und zu dem macht, als was es in einem bestimmten Kontext fungiert. Gegenstände und Sachverhalte der sozialen Welt sind ‚interpretationsimprägniert‘ (Lenk 2000, S. 161 pass.) und kraft ihrer sinnhaften Besetzung das, was sie sind. Mit großem Nachdruck hat Cornelius Castoriadis den kreativen Anteil in der Schaffung der sozialen Welt betont, wobei er das Schöpferische wesentlich an deren unableitbarer Sinnhaftigkeit festmacht (Castoriadis 1975). Sie ist weder aus Antezedenzen noch aus Rahmenbedingungen oder materialen Grundlagen herzuleiten, sondern verdankt sich einer Setzung, die Castoriadis geradezu als *creatio ex nihilo* beschreibt. Viele haben das aktiv-konstruktive Moment aller Interpretation betont. Berühmt ist Nietzsches Satz „Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen“ (Nietzsche 1980, Bd. 12, S. 315), der zum Emblem eines radikalen Konstruktivismus geworden ist. Hans Lenk und Günter Abel haben in den vergangenen Jahrzehnten Grundzüge eines Interpretationismus ausgearbeitet, nach welchem alle Formen unseres kognitiven und praktischen Weltbezugs interpretative Konstrukte sind oder auf solchen beruhen (Abel 1993, 1999; Lenk 1994, 1995). Dies betrifft von der basalen Empfindung und Gegenstandswahrnehmung, dem ‚etwas als etwas‘ Auffassen über die Deutung lebensweltlicher und historischer Ereignisse bis hin zur Interpretation der eigenen Lebensführung. Die Gestaltung der Existenz vollzieht sich im Medium von Selbstbeschreibungen, in denen der Mensch – das ‚sich selbst interpretierende Lebewesen‘ (Taylor 1985) – seinen Bedürfnissen, Erlebnissen und Handlungen ihre Bestimmtheit und Bedeutung verleiht. Ein Ereignis hat nicht als *factum brutum*, sondern erst als verstandenes, in bestimmter Weise ausgelegtes Faktum seinen Ort im menschlichen Leben. Interpretation ist ebenso grundlegend wie umfassend: Wir können nicht hinter das Interpretieren zurück, und wir kommen nicht über Interpretationen hinaus.

Dass uns die Welt nur vermittelt Interpretationen zugänglich ist, betont auf der einen Seite den Perspektivismus, auf der anderen den Konstruktivismus unseres Wirklichkeitsbezugs – die Perspektivität, der wir unterliegen, die Konstruktivität, die wir hinzubringen. In beidem wird die metaphysische Intuition außer Kraft gesetzt, dass die Welt etwas fertig Vorgegebenes sei, dass sie sich von sich aus in die Dinge, Ereignisse und Arten einteile, die wir in ihr wahrnehmen, und von sich aus die Einheit herstelle, unter der wir sie als die eine Welt erfassen. Unser Verständnis der Welt ist abhängig von der Grammatik und den Grundbegriffen der Sprache, mit der wir sie erfassen; in welchen Welten wir leben, ist abhängig

von den Beschreibungen, mittels derer wir sie erzeugen. Nach Nelson Goodman haben wir in solchen *Weisen der Welterzeugung* nicht nur mit einer Pluralität von Lesarten ein und derselben Welt, sondern mit einer „Vielheit wirklicher Welten“ zu tun, wobei sich die Differenz zwischen Welt und Weltversion selbst verflüchtigt und die Forderung, die unterschiedlichen Versionen auf eine grundlegende, ansichseiende Welt zurückzubeziehen, als obsolet und „praktisch leer“ erweist (Goodman 1984, S. 14ff.).

Solche konstruktive Formierung findet, wie gesagt, auf verschiedenen Ebenen statt, von basalen Schematisierungen über konkrete Wahrnehmungsformen bis zu narrativen und theoretischen Deutungssystemen. Letztlich erstreckt sie sich, über partikuläre Beschreibungen hinaus, auf Kulturen als deren Horizont und Ermöglichungsgrund selbst. Dass der Mensch ein Kulturwesen sei, meint nicht nur sein Angewiesensein auf eine in allem Tun und Sprechen je schon vorausliegende kulturelle Welt, sondern ebenso seine Potenz, diese Welt weiterzubilden, sie zu verändern und selbst neu hervorzubringen.

2.2 Das Machen der Geschichte

Nun betrifft das menschliche Schöpfungsvermögen nicht nur die Sinndimension und die verschiedenen Sinnordnungen, sondern ebenso die realen Lebensverhältnisse. Dass diese nicht als vorgegebene über den Menschen herrschen, sondern von ihm frei gestaltet werden, benennt ein emanzipatorisches Projekt, das einen Leitfaden moderner Geschichtsphilosophie darstellt. Bisher, so meint Karl Marx, machen die Menschen zwar „ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbst gewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (Marx 1957, S. 115). Die Geschichte in die eigene Hand zu nehmen, ist das politische und menschheitliche Postulat. Doch ist es nicht nur eine sozialrevolutionäre Forderung oder ein technokratisches Ideal der universalen Machbarkeit. Schon Immanuel Kants Entwurf einer *allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* geht von der Leitidee einer rationalen Lenkung der menschlichen Verhältnisse aus und entwirft das Ideal einer „planmäßigen Geschichte“, in welcher die Menschen „nach einem verabredeten Plane im ganzen verfahren“ (Kant 1966, S. 34). Geschichtsphilosophie orientiert sich am Ideal eines rationalen, aufgeklärten und moralisch handelnden Menschen, der in der Lage wäre, das Ziel des gemeinsamen Lebens, das Wohlergehen der Menschen und den Frieden zwischen den Völkern zu verwirklichen: Geschichte wäre dann nichts anderes als die Umsetzung ihres vernünftigen gemeinsamen Handlungsplans. Allerdings vermerkt Kant selbst die problematische Grundlage solcher Visionen,

die in der Natur des Menschen liegt, der kein reines Vernunftwesen ist, sondern den natürlich-egoistischen Leidenschaften unterliegt. Als endliches Lebewesen mit begrenzten Kräften, welches nicht souverän über sein Schicksal verfügt, ist er nicht von sich aus zur kollektiven vernünftigen Selbstbestimmung befähigt und kann jenes Ziel nie vollständig erreichen: „Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“ (Kant 1966, S. 41). Für die Geschichtsphilosophie bedeutet dies, dass sie auf die Mithilfe der Natur rekurrieren muss, welche die Gerichtetheit allen Lebens trägt und – ähnlich Hegels ‚List der Vernunft‘ – das selbstsüchtige Streben gleichsam gegen sich selbst wendet und die menschliche Ungeselligkeit als Mittel der Vergesellschaftung einsetzt. Im Ganzen zeichnet Kant das Bild einer menschlichen Geschichte, worin sich das aufklärerisch-emanzipatorische Ideal mit dem Bewusstsein der Schwäche der menschlichen Natur, dem Eingeständnis der nur begrenzten Gestaltbarkeit der Geschichte verschränkt.

Unter den Zeitgenossen Kants haben andere Autoren ein ungebrocheneres Vertrauen in die Realisierbarkeit geschichtsphilosophischer Ziele geäußert. Der Aufklärungsoptimismus von Turgot und Condorcet gilt dem Glauben in die Vervollkommnung des Menschen in allen Lebensbereichen: als Vorankommen in der Erforschung der Wahrheit, in den spekulativen wie angewandten Wissenschaften, den schönen und mechanischen Künsten, in der Besiegung von Vorurteil und Aberglauben. Geschichtsphilosophie stützt sich auf die allgemeinen Gesetze der Geschichte, welche auch die künftigen Fortschritte der Menschheit „auf dem Wege der Wahrheit, der Tugend und des Glücks“ vorauszusehen, „zu lenken und zu beschleunigen“ erlauben (Condorcet 1976, S. 193, 221). Es ist die Überzeugung von einer unbegrenzten Perfektibilität, die alle Dimensionen des Menschlichen umfasst, von der Besiegung der Krankheiten und dem Hinausschieben des Todes bis zur moralischen Vervollkommnung; in der Fluchtlinie solcher Projektionen münden technologische Utopien in die Idee einer Transformation der Natur, einer Absorbierung der Natur in Kunst bis hin zur Herstellbarkeit des Menschen – überschwängliche Projekte der Machbarkeit, die heutigen gentechnologischen Visionen nicht fremd sind. Solcher Vernunft- und Fortschrittsglaube begegnet im Historismus des 19. Jahrhundert der Desillusion und radikalen Kritik.

Zeitgleich melden soziale Bewegungen das Postulat einer machbaren Geschichte als politische Forderung an. Karl Marx verbindet sie mit einer Begriffsrevision im Verständnis von Geschichte: Alle bisherigen, entfremdeten Lebensformen bilden nach ihm erst die Vorgeschichte, nicht die wirkliche Geschichte des Menschen. Von einer solchen kann nach ihm erst dort die Rede sein, wo Menschen ihre Verhältnisse frei bestimmen und selbsttätig hervorbringen; solches aber ist nach Marx erst möglich nach dem revolutionären Umsturz, der nicht im institutionell-politischen Überbau,

sondern in den materiellen Lebensbedingungen der Gesellschaft stattfinden muss. Marx übernimmt Hegels Idee der Arbeit als Selbsterzeugung des Lebens und weitet sie aus über die soziale Emanzipation bis hin zum bewussten Machen der Geschichte. Die Machbarkeit der Geschichte wird zum Kennzeichen des befreiten Menschen. Geschichte, die als entfremdete wie ein blindes Schicksal über die Individuen herrscht, wäre in ihrer wahren, menschlichen Gestalt – ähnlich wie für Kant – ein Geschehen nach einem „Gesamtplan frei vereinigter Individuen“ (Marx/Engels 1969, S. 72). Dabei bedarf Marx keiner Abstützung auf eine fürsorgliche Natur, sondern begründet die Gewissheit seiner Prognose auf der Unausweichlichkeit des Umsturzes und der Aufhebung von Unrecht und Leiden, wobei er die zugespitzte Negativität zum Motor der Umwälzung macht: Als eine Klasse, die „kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin“, den „völligen Verlust des Menschen“ erleidet, ist das Proletariat zum Vollstrecker der menschlichen Emanzipation berufen (Marx 1970, S. 390). Entscheidend ist nicht der moralische Einspruch, sondern die reale, treibende Dynamik: Menschliches Leben kann nicht anders als die Abschaffung aller Verhältnisse, in denen der Mensch entwürdigt ist, erstreben. Das Machen, das eigentätige Konstruieren der Geschichte wird zum Imperativ und zur inneren Notwendigkeit der Geschichte selbst.

Es ist ein Ideal, das bekanntlich nicht nur an der Unzulänglichkeit der Menschen und der Widerständigkeit der Welt gescheitert ist, sondern auch innertheoretisch vielfachen Einspruch provoziert hat. Ich will im Folgenden Aspekte der Einschränkung oder der Absage an die Konstruktionsidee erörtern, indem ich, gleichsam in umgekehrter Reihenfolge, vom konkreten Handeln und Herstellen der menschlichen Welt zur basaleren Sinnhaftigkeit des Lebens und ihrer Genese zurückgehe.

3 Grenzen der Konstruierbarkeit

3.1 Geschichte als Geschehen und die Grenze der Handlungsmacht

Die Einwände gegen das politisch-theoretische Programm einer machbaren Geschichte sind von unterschiedlicher Art. Die nächstliegende, wissenschaftstheoretische Kritik (etwa von K. R. Popper oder A. C. Danto) gilt dem geschichtsphilosophischen Prophetismus, dessen Prognosen durch den realen Verlauf ohnehin widerlegt worden sind. Ein anderer, politisch-ethischer Einwand richtet sich gegen das Ziel einer Überwindung der bürgerlich-liberalen Wirtschaftsordnung zugunsten einer klassenlosen Gesellschaft. Ich lasse beide Einwände hier auf sich

beruhen, um einen dritten in den Vordergrund zu rücken, der dem Verständnis von Geschichte als solchem gilt. Er widersetzt sich der gedanklichen Konvergenz von Geschichte und Handeln. Geschichte, so der von Hermann Lübbe variierte Gedanke, ist dasjenige, was geschieht und uns zustößt, nicht die Ausführung eines Handlungsplans. Sie ist wesensmäßig nicht prognostizierbar, sondern ergibt sich aus den nicht-beabsichtigten Nebenfolgen des Handelns und der Interferenz unterschiedlicher Handlungsstränge. Etwas (eine Geschichte) zu erzählen hat derjenige, dem etwas passiert ist, nicht wer einen Plan ausgeführt hat. Geschichte ist das Reich der Kontingenz und der Faktizität, und wer dagegen das Ideal einer machbaren Geschichte aufstellt, überfordert nicht nur die menschliche Handlungskompetenz, sondern begeht einen Kategorienfehler (Lübbe 2012). Wenn man nicht einfach die Begriffe umdefinieren will, ist nicht einzusehen, wieso das, was wir normalerweise Geschichte nennen, nur die „sogenannte“ Weltgeschichte, bloße „Vorbereitungs-, Entwicklungsgeschichte“ sein soll, während umgekehrt das völlig transparent gewordene Geschehen, das unmittelbare Produkt des Handelns ist, zur „wirklichen Geschichte des Menschen“ erklärt wird (Marx 1968, S. 544ff., 579). Typischerweise verbindet sich die konzeptuelle Richtigstellung mit der inhaltlichen Kritik an einem Zerrbild menschlicher Autonomie oder einer übersteigerten politischen Vision; wie gegen ein falsches Verständnis der Geschichte kann sie sich gegen ein ideologisches Konzept des Politischen wenden, das die Endlichkeit der *conditio humana* überspringt (Sternberger 1978).

Diese Kritik an der Machbarkeit der menschlichen Verhältnisse wird von Hannah Arendt spezifiziert, indem sie die Ideen des Tuns und Produzierens präzisiert. Ihr Ausgangspunkt ist eine handlungstheoretische Unterscheidung verschiedener Tätigkeitsformen, deren Vermengung nach ihr die Problematik der neuzeitlichen zivilisatorischen Irrwege mit ausmacht. Die „verhängnisvolle Vermischung von Politik und Geschichte“, die zur Gleichsetzung von Handeln und „Geschichte-Machen“ führt, gründet danach in einer anderen, basaleren Vermischung, welche „vielleicht die älteste Sünde aller politischen Philosophie des Abendlandes“ ist, nämlich in der „Verwechslung von Herstellen und Handeln“ (Arendt 1957, S. 102f.; vgl. 1960). Die auf Aristoteles zurückgehende Unterscheidung dieser beiden Tätigkeitsformen stellt ein Fundament der praktischen Philosophie dar; signifikant ist nach Arendt die in der Neuzeit einsetzende Umkehrung der traditionellen Hierarchie, die zu einer Aufwertung der (dem Naturverhältnis zugeordneten) Arbeit und des instrumentellen Herstellens gegenüber dem (originär zwischenmenschlichen) Handeln führt. Die historische Enttäuschung über die Nichtmachbarkeit einer vernünftigen Politik, wie sie exemplarisch in der Verkehrung der Französischen Revolution zur Schreckensherrschaft erfahren wurde, motiviert einerseits den Versuch, in der Geschichte einen Sinn jenseits der partikularen Handlungszwecke

zu erblicken, andererseits dazu, dem kontrollierbaren Herstellungsprozess den Vorrang einzuräumen gegenüber dem sozialen Handeln, welches ein Sicheinlassen in nicht-vorhersehbare Zusammenhänge beinhaltet. Die Verbindung beider Seiten ergibt ein Geschichtskonzept, das als Ganzes an das Herstellungsmodell angelehnt ist: die Vorstellung eines seine Zwecke realisierenden menschheitlichen Subjekts.

Die Vermengung der Tätigkeitsmodelle affiziert die Zeitperspektiven: Während Geschichte im normalen Verständnis vergangenheitsorientiert und intentionales Handeln zukunftsgerichtet ist, deutet eine aktivistische Geschichtskonzeption den Sinn der Geschichte in einen herstellbaren ‚Zweck‘ um. Dabei erlaubt Arendts Begrifflichkeit einen differenzierteren Umgang mit der Problematik der Machbarkeit von Geschichte. Nach ihr ist nicht – wie bei Lübke – die Orientierung am Handeln als solchem, sondern dessen Überformung durch das Modell des Herstellens der kategoriale Fehlgriff in der Beschreibung von Geschichte. Geschichte hat sehr wohl mit Handeln zu tun, doch mit einem Handeln, das sich im Zwischenmenschlichen vollzieht und auf eine offene, nicht-antizipierbare Zukunft einlässt. Worauf es ankommt, ist, den Handlungs- und Zukunftsbezug als einen zu denken, der nicht in der Macht des Subjekts steht, sondern auf Kontingenz und das Ereignis des Neuen geöffnet ist. Geschichte ist wesensmäßig nicht machbar, doch bedeutet dies nicht, sie von der menschlichen Verantwortung und Handlungsmacht abzukoppeln, von einem Handeln, das sich in gesellschaftlich-geschichtliche Verhältnisse einlässt, die nicht seiner Kontrolle unterstehen, sondern einen dem Subjekt vorausliegenden und über es hinausgehenden Geschehenszusammenhang bilden. Die manifeste Grenze der Machbarkeit, die nicht nur die technische Naturbeherrschung, sondern ebenso die soziale und politische Lebensform betrifft, löst menschliche Geschichte nicht von den Idealen der Mündigkeit und kollektiven Emanzipation ab.

Wenn im Alltag von Grenzen des Machens und Steuerns die Rede ist, sind zwar weniger solche geschichtsphilosophischen Extrapolationen als technische, ökonomische und soziale Probleme im Blick. ‚Machbarkeitsstudien‘ (feasibility studies) sind vorgängige Prüfungen der Realisierbarkeit eines Projekts, welche die Eignung der vorgesehenen oder verfügbaren Mittel sowie die objektiven Chancen, ein Vorhaben unter bestimmten zeitlichen, administrativen, sozialen Rahmenbedingungen durchzuführen, evaluieren. Das Bewusstsein solcher Grenzen hat sich in den vergangenen Jahrzehnten vielfach als Thema aufgedrängt – mit Bezug auf Grenzen des Wachstums, der Technik und ihrer Kontrolle, aber auch Grenzen politischen Handelns im Blick auf die Sicherung des Weltfriedens, die Abschaffung des Hungers, die Beseitigung von Armut und Ungleichheit. Solche Grenzen haben ihre Virulenz vor dem Hintergrund der gleichzeitig ins Unermessliche gesteigerten technischen Möglichkeiten und des neuzeitlichen Fortschrittsglaubens, der seine optimistischen Visionen auf all diese Handlungsfelder projizierte. Das Gewähr-

werden des Auseinanderklaffens zwischen Entwurf und Scheitern wird zu einem praktischen Problem und trägt etwas von der ‚Kränkung‘ an sich, die Freud dem entmächtigten Subjekt und dezentrierten Bewusstsein attestierte. Mit Bezug auf all dies umreißt Geschichte einen äußersten Horizont. Ihre (Nicht-)Machbarkeit ist Stichwort für die umfassende Handlungsmacht des modernen Subjekts und Ort der Erprobung (bzw. der Problematisierung oder des Scheiterns) seiner Souveränität.

3.2 Widerstand des Realen und entgegenkommender Sinn

Von der äußeren Handlungsmacht ist zu jener basaleren Leistung zurückzugehen, mittels derer der Mensch seine Welt als eine menschliche, sinnhafte konstituiert. Dass auch die Konstruktion von Sinn an Grenzen stößt, scheint in verschiedener Hinsicht unübersehbar. Wir können ein Gedicht nicht mit beliebigen Deutungen versehen, ohne seinen Sinn zu verfehlen. Der konstruktive Sinnentwurf muss eine Verankerung in der Sache, um die es geht, besitzen. Dies gilt auch dort, wo scheinbar kein fester Sinnbestand wie bei einem überlieferten Text oder einem historischen Ereignis gegeben ist. Auch wenn ich mich frage, als was ich mich selbst interpretiere und wie ich mein Leben gestalten will, geht es nicht um eine voluntaristische Selbstfestlegung. Eine Selbstverständigung, in der ich meine Identität finde, muss zu mir ‚passen‘, mit meinen Bedürfnissen und längerfristigen Wünschen zu tun haben, und sie schließt normalerweise an frühere Selbstbeschreibungen und Erfahrungen mit mir selbst an. In gleicher Weise ist die Begegnung mit einem Kunstwerk, auch das Experimentieren mit neuen Ausdrucks- und Rezeptionsformen nicht der willkürlichen Auslegung und Gestaltgebung überlassen; ebensowenig kann eine dekonstruktive Neuaneignung der Vergangenheit den Realitätskern des Faktischen in eine perspektivische Setzung verwandeln. Entschieden hat Umberto Eco gegen die konstruktivistische Verabsolutierung die *Grenzen der Interpretation* betont (Eco 1992). Interpretation unterliegt Kriterien, die über ihre Adäquatheit, idealiter ihre Wahrheit entscheiden. In gewisser Weise lässt sich ihre Richtigkeit in Analogie zu etablierten Wahrheitskonzepten (Kohärenz, Korrespondenz, Nützlichkeit) bestimmen. Interpretationen müssen ‚passen‘, indem sie einerseits unter sich in einem einsehbaren, kohärenten Verhältnis stehen, andererseits mit Bezug auf den Kontext und Zweck der Deutung sinnvoll sind und eine wissenschaftliche wie lebensweltliche Aneignung ermöglichen, schließlich mit der eigenen Bestimmtheit der Sache, ihren empirischen Vorgaben und ihrem sachlichen Kern nicht in Widerspruch treten, sondern sich als deren mögliche Artikulation und Auslegung anbieten. Zwar gehört ein kreativer Anteil zu jeder Selbstfindung wie zur lebendigen Geschichtsan eignung oder produktiven Textlektüre; die Rezeptionsästhetik hat den

unverzichtbaren Anteil der interpretatorischen Formgebung am Zustandekommen des Werks betont. Doch bleibt solche konstruktive Entfaltung beim Leser wie beim Autor auf den Fundus dessen angewiesen, was im Text zur Artikulation kommt. Sinnproduktion ist so wenig wie Sinnrezeption ohne Halt in der Sache, Sinn keine rein subjektive Setzung. Gegen die Willkür und Absolutheit der Konstruktion steht nicht nur der Anspruch auf Wahrheit, sondern auch der Widerstand des Realen. Das Ansichsein der Dinge ist nicht in ihr Für-uns-Sein, das Faktum nicht ins Fiktum aufzulösen; in diesem Sinn haben sich gegen den diffundierten Konstruktivismus der Postmoderne Stimmen eines ‚Neuen Realismus‘ als Antithese formiert (Ferraris 2013; Gabriel 2013). Die Frontstellung ist eine, die im weiteren epistemologischen wie ontologischen Horizont entfaltet und diskutiert wird; im vorliegenden Zusammenhang interessiert der engere Fokus der Frage nach dem Ursprung, der Macht und den Grenzen konstruktiver Sinnbildung.

Wichtig ist, dass in der unstrittigen Konfrontation mit Sinnengrenzen nicht nur die negative Schranke subjektiver Konstruktionsmacht erfahren wird. Diese wird in phänomenologisch-hermeneutischen Konzepten gleichzeitig als Negativfolie einer zweifachen positiven Erfahrung wahrgenommen – eines Gegebenseins von Sinn wie einer Empfänglichkeit für den Sinn. In dieser Umkehrung sieht Hans-Georg Gadamer die Pointe einer Hermeneutik, die das Verstehen nicht als eine Methode, als subjektiv regulierbares Dispositiv, sondern als ein Geschehen auffasst, in welches wir involviert sind, wie das Vorwort zur zweiten Auflage von *Wahrheit und Methode* bündig festhält: „Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage“ (Gadamer 1993, S. 438). Sinn wird nicht nur gemacht, sondern auch und zuvor empfangen. Er ist zuletzt nicht Produkt eines Herstellens, sondern ein Prozess, den Gadamer mit Heidegger als ein Wahrheitsgeschehen beschreibt, in welchem etwas sich zeigt und sich zu verstehen gibt. Ihm entspricht von Seiten des Subjekts jenseits der passiven Rezeptivität ein dialogisches Aufnehmen und Antworten. Verschiedene Autoren der phänomenologischen Tradition haben das Sichverhalten des Menschen zur Welt als das einer grundlegenden Responsivität beschrieben; namentlich Bernhard Waldenfels hat diesem Phänomen eindringliche Analysen gewidmet (Waldenfels 1994). In prägnanter Weise kennzeichnet der dialogische Weltbezug etwa die späten Schriften von Maurice Merleau-Ponty, in denen er unter den Stichworten der Reversibilität und des Chiasmus zur Sprache kommt – exemplarisch in der Tätigkeit des Künstlers, der im Hervorbringen eines Werks mit der Welt kommuniziert und einem Angesprochensein durch die Dinge antwortet, eine Initiative aufnimmt, die von den Dingen ausgeht. Der Maler lässt zur Erscheinung kommen, was *sich* zeigt, der Dichter verleiht dem Sprache, was ihm die Dinge sagen. So realisiert sich im sinnhaften Weltbezug eine eigentüm-

liche Umwendung der Grenzerfahrung. Das interpretierende, sinnbildende Tun, so unersetzbar es für die Sinnhaftigkeit unseres Weltbezugs ist, ist nicht reine Schöpfung, sondern gleichzeitig auf „entgegenkommendem Sinn“ (Roland Barthes 1990) in den Texten und Erscheinungen der Welt angewiesen; die unabdingbare Konstruktivität des Erkennens hat zugleich mit dem initialen „Sich-Geben“ dessen, was „sich zeigt“ (Marion 1998), zu tun. In diesem Sinne hat Martin Heidegger die Aufgabe phänomenologischer Beschreibung geradezu dahingehend bestimmt, „das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selber her sehen zu lassen“ (Heidegger 1963, S. 34).

Mit dieser Inversion – beziehungsweise diesem inversiven Element – in der Sinnbildung wird die Aktivität des Subjekts nicht einfach depotenziert und in ihr Gegenteil, in pure Passivität verkehrt. Sie wird zugleich in ihrer affirmativen Empfänglichkeit, ihrem rezeptiven Potential zum Tragen gebracht, in welchem das Andere ihr nicht nur Grenze und Entzug ist, sondern auch dasjenige, mittels dessen subjektive Sinnapperzeption am Wirklichen teilhat und im Seienden verankert ist. Dabei geht es nicht nur um die Realitätshaftung, gleichsam eine Erdung der interpretativen Konstruktion, sondern um die Fähigkeit, mit der eigenen Sprache der Dinge zu kommunizieren und der Wahrheit des Textes, die diesem womöglich selbst entzogen ist, gerecht zu werden. Der Konstitutionsakt des Subjekts wird in solcher Dialogik unter dem Aspekt der Nachträglichkeit reflektiert, des Antwortens auf einen Appell und Anspruch, auf eine Vorleistung und Gabe, auf eine Frage oder Herausforderung. Die Responsivität des Verhaltens, die mit einer vertieften Sensibilität für das Fremde einhergeht und in gewisser Weise das Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen umkehrt, degradiert indessen die Initiative des Selbst nicht einfach zu einem Nachträglichen und Zweiten, sondern lässt sie zugleich als originäre und unverzichtbare Leistung des Subjekts zur Geltung kommen, die aber als solche von einem Anderen her ermöglicht und getragen ist. Die ‚Responsivität‘ überträgt dem Maler oder Dichter, wie jedem Subjekt in seiner Welterkundung und Selbstausslegung, eine Aufgabe und Verantwortung (eine ‚Responsibilität‘), der es aber nicht rein aus sich heraus nachkommt und zu genügen vermag. Im eigensten Tun und Hervorbringen kommuniziert Interpretation mit dem, was zu ihr spricht und was sie gleichzeitig zur Sprache bringt.

4 Schluss: Endlichkeit und Schöpfungskraft

Mit alledem ist ein unverkennbarer Gegenakzent zum Konstruktivismus und Produktivismus des Interpretierens gesetzt. Es ist ein anderer Gegenakzent als derjenige, der auf die Abschwächung und Dezentrierung oder gar das Ende des Subjekts (vgl. Foucault 1966, S. 398; Derrida 1968, S. 144) und den Tod des Autors setzt. Eher kommt mit ihm in gewisser Weise eine Ermächtigung des Subjekts, eine Bekräftigung seiner Schöpfungskraft zum Tragen, die ihm aber nicht aus der eigenen Mächtigkeit und auch nicht aus einem metaphysischen Grund zuwächst, sondern aus demjenigen, worum es seinem Tun geht: aus der Sache, die in seinem Werk zur Artikulation kommt und sich in ihrer Wahrheit, in ihrem Sinn „geltend macht“ (Gadamer 1990, S. 493f.). Interpretation ist ein explizierendes Gestalten, das in der Entfaltung kreativer Möglichkeiten zugleich im Dienste der Wirklichkeitserschließung steht und sich als eigene Potenz des vernehmenden Verstehens vollzieht.

Ein Gegenakzent ist damit nicht nur gegen eine hypostasierte Setzungsmacht, sondern ebenso gegen eine bestimmte Wahrnehmung ihrer Begrenzung gesetzt. Dies ist in zweierlei Weise der Fall. Wenn im Vorigen an die von Freud evozierte Kränkung des modernen Subjekts, nicht Herr im eigenen Hause zu sein, erinnert wurde, so ist zuletzt auch dagegen ein Vorbehalt geboten: In Wahrheit geht es um eine Erfahrung eigener Endlichkeit, die nicht einfach als negativer Affront, sondern ebenso als Teil der *conditio humana* wahrzunehmen und anzueignen ist. Thomas Rentsch hat sie mit Nachdruck in die Reihe jener Negativitäten eingereiht, die – wie andere Modi der Begrenztheit und Unverfügbarkeit – zu den Prämissen der Selbstverständigung des modernen Subjekts gehören und insofern als „lebenssinnkonstitutiv“ zu gelten haben (Rentsch 2011). Zum anderen aber geht es nicht nur um das Unterlaufen der ‚Kränkung‘ in der Anerkennung der Endlichkeit, sondern um das eigene affirmative Potential, das im Wechselspiel mit dem Anderen trotz dessen Vorgängigkeit zum Tragen kommt. Gerade in der Antwort auf den Appell des Anderen ist das Subjekt in seiner eigensten Mächtigkeit herausgefordert, zur originären Schöpfung befähigt, deren die Welt zu ihrer eigenen Entfaltung bedarf. Emphatische Konzepte der Responsivität akzentuieren dies dahingehend, dass das Sichoffenbaren der Dinge auf den Zeige- und Darstellungsakt des Menschen – wie nach Heidegger die Sprache des Seins auf das Wort des Menschen (Heidegger 2004) – angewiesen ist. Die Konstruktionsmacht des Subjekts ist um der Wahrheit der Welt und des eigenen Sinns der Dinge willen gefordert.

Was im Horizont der Hermeneutik zum Tragen kommt, ist auf den Bereich der Geschichte zurückzubeziehen. Auch hier legen sich analoge Formen der Umkehrung und Umwertung nahe. Nicht nur geht es darum, dass der Mensch nicht Herr der Geschichte, dass er eher Betroffener (oder gar Opfer) als Subjekt des Geschehens ist.

Ebenso ist er Teil einer Geschichte, die ihn trägt und ihn zum Handeln und Deuten befähigt. In Anlehnung an Gadamer unterstreicht Paul Ricoeur die Zugehörigkeit zum Sinngeschehen als Grundlage historischen Verstehens und Handelns, gleichsam als positives Pendant zur Nicht-Souveränität des Menschen in der Geschichte. Die Übermacht und Vorgängigkeit der Geschichte, die jenem Begrenztwerden zugrunde liegt, erweist sich gleichzeitig als Fundament und Ressource subjektiven Aufnehmens und Produzierens. Die historiographische Konstruktion setzt nicht im leeren Raum, am Nullpunkt an, sondern ist selbst Resultat der Geschichte. Es wäre näher auszuführen, wieweit sich ein solcher Perspektivenwechsel im Ganzen der menschlichen Existenz ausmachen lässt, nicht zuletzt im Blick auf den technisch-instrumentellen Umgang mit der Natur und deren – etwa von Kant beschriebenes – entgegenkommendes Sichöffnen. Doch auch ohne auf das metaphysische Fundament eines sich offenbarenden Sinns oder einer bergenden Natur zu bauen, bleibt die existentielle Erfahrung der Begrenztheit, die mit unserer Endlichkeit unlösbar verbunden ist, aufgespannt zwischen entgegengesetzten Polen: zwischen der Negativität der Begrenzung, die unserem Wollen und Begehren, welche sich ins Unendliche aufspannen, Schranken setzt, und deren positiver Überformung durch das Sichöffnen der Rezeptivität und das entgegenkommende Sichoffenbaren des Anderen. Nicht zuletzt liegt eine befreiende Positivität in jener Selbstkorrektur des Selbstbildes, im Freiwerden von der Selbstverkenning des gekränkten, vermeintlich souveränen Subjekts. Die Konfrontation mit den Grenzen der Konstruktionsmacht ist keine Entfremdung, sondern ein Zusichkommen des Menschen.

Nur stichwortartig sei ergänzend auf den eingangs benannten weiteren Horizont der Konstruktivität *der* Lebensform als solcher zurückgeblendet. Die Begrenztheit der Schöpfungsmacht *im* menschlichen Tun und Hervorbringen ändert nichts daran, dass der Mensch in all seinem Tätigsein zugleich seine Lebensform erzeugt. Diese ist kein ontologisch vorgegebenes und kein ‚natürlich‘ Gewachsenes, sondern eine Seinsweise, die auf der Grundlage spezifisch humaner Fähigkeiten und menschlicher Handlungsvollzüge ausgebildet wird. Durch welche Faktoren und Bedingungen solche Fähigkeiten evolutionär hervorgerufen und ermöglicht werden, ist empirisch, nicht begrifflich zu erkunden. Doch ist wichtig, dass auch diese Konstellation im Wechselspiel von Affirmation und Depotenzierung subjektiver Handlungsmacht steht. Auch wenn die humane Lebensform als Ganze ein Gewordenes, dem Subjekt je Vorausliegendes ist und der Mensch nicht ein prometheischer Erzeuger seiner selbst ist, ist er doch in seinem Tätigsein, als Sinnstifter und Weltgestalter, auch Schöpfer seines Seins.

Literatur

- Abel, Günter. 1993. Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Abel, Günter. 1999. Sprache, Zeichen, Interpretation. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah. 1957. Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Arendt, Hannah. 1960. Vita activa. München: Piper.
- Barthes, Roland. 1990. Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Castoriadis, Cornelius. 1975. L'institution imaginaire de la société. Paris: Le Seuil.
- Condorcet, Antoine Marquis de. 1976. Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes (1794). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 1968. „Les fins de l'homme“. In: Marges de la philosophie. S. 129-164, Paris: Minuit.
- Eco, Umberto. 1992. Die Grenzen der Interpretation. München/Wien: dtv.
- Ferraris, Maurizio. 2013. Manifesto del Nuovo Realismo. Roma: Editori Laterza.
- Foucault, Michel. 1966. Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard.
- Gabriel, Markus. 2013. Warum es die Welt nicht gibt. Berlin: Ullstein.
- Gadamer, Hans-Georg. 1990. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke. Bd.1. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg. 1993. Gesammelte Werke Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Goodman, Nelson. 1984. Weisen der Welterzeugung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. ¹⁰1963. Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 2004. „Brief über den ‚Humanismus‘“. In: Wegmarken. Frankfurt am Main: Klostermann (Gesamtausgabe, Bd. 9). S. 313-364.
- Kant, Immanuel. 1966. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VI. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lenk, Hans. 1995. Interpretation und Realität. Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lenk, Hans. 2000. Erfassung der Wirklichkeit. Eine interpretationsrealistische Erkenntnistheorie. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Lenk, Hans. 1994. Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lübbe, Hermann. ²2012. Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie. Basel: Schwabe.
- Marion, Jean-Luc. ²1998. Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: Presses Universitaires de France.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich. 1969. Die deutsche Ideologie. Marx-Engels-Werke. Bd. 3. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl. 1957. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Marx-Engels-Werke. Bd. 8. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl. 1968. Philosophisch-Ökonomische Manuskripte. Marx-Engels-Werke. Ergänzungsband I. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl. 1970. Kritik des Hegelschen Staatsrechts. Marx-Engels-Werke. Bd. 1. Berlin: Dietz.

- Nietzsche, Friedrich. 1980. Kritische Studienausgabe, hg. von G. Colli und M. Montinari. München/Berlin/New York: de Gruyter / dtv.
- Rentsch, Thomas. 2011. „Unmöglichkeit und lebensweltliche Sinnkonstitution“. In: Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien. Berlin / New York: De Gruyter. S. 217-232.
- Sternberger, Dolf. 1978. Drei Wurzeln der Politik. Frankfurt am Main: Insel.
- Taylor, Charles. 1985. „Self-interpreting animals“, in: Philosophical Papers, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, S. 45-76.
- Waldenfels, Bernhard. 1994. Antwortregister. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Die Neue Bibliothek der Sozialwissenschaften versammelt Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Theoriebildung und zur Gesellschaftsdiagnose sowie paradigmatische empirische Untersuchungen. Die Edition versteht sich als Arbeit an der Nachhaltigkeit sozialwissenschaftlichen Wissens in der Gesellschaft. Ihr Ziel ist es, die sozialwissenschaftlichen Wissensbestände zugleich zu konsolidieren und fortzuentwickeln. Dazu bietet die Neue Bibliothek sowohl etablierten als auch vielversprechenden neuen Perspektiven, Inhalten und Darstellungsformen ein Forum. Jenseits der kurzen Aufmerksamkeitszyklen und Themenmoden präsentiert die Neue Bibliothek der Sozialwissenschaften Texte von Dauer.

Herausgegeben von

Prof. Dr. Jörg Rössel
Universität Zürich
Schweiz

Prof. Dr. Georg Vobruba
Universität Leipzig
Deutschland

Prof. Dr. Uwe Schimank
Universität Bremen
Deutschland

Günter Dux • Jörn Rüsen (Hrsg.)

Strukturen des Denkens

Studien zur Geschichte des Geistes

 Springer VS

Herausgeber
Günter Dux
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Deutschland

Jörn Rüsen
Universität Witten/Herdecke
Deutschland

ISBN 978-3-658-06254-5
DOI 10.1007/978-3-658-06255-2

ISBN 978-3-658-06255-2 (eBook)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2014

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Lektorat: Cori A. Mackrodt, Stefanie Loyal

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist eine Marke von Springer DE. Springer DE ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.
www.springer-vs.de

Inhalt

Zu diesem Band 7

Teil I Die soziologischen Beiträge

Geistesgeschichte als Gattungsgeschichte. Eine Einleitung in den Band 17
Günter Dux

Die Genese der Normativität. Natur und Geist im Bildungsprozess
der Normativität 35
Heinz-Jürgen Niedenzu

Wissensbestände und Erkenntnisgewinn im Alten Orient 57
Marlies Heinz

Zum Wandel des Welt- und Selbstverständnisses im achsenzeitlichen China.
Günter Dux' historisch-genetische Theorie der Kultur im Lichte klassischer
chinesischer Textzeugnisse 79
Heiner Roetz

Die Genese der Philosophie. Ihre gattungsgeschichtliche Bedeutsamkeit ... 103
Günter Dux

Zur Genese des mechanistischen Denkens am Beginn der Neuzeit 125
Bernd Remmele

Die Archäologie der Ideengeschichte. Das Archiv 145
Günter Dux