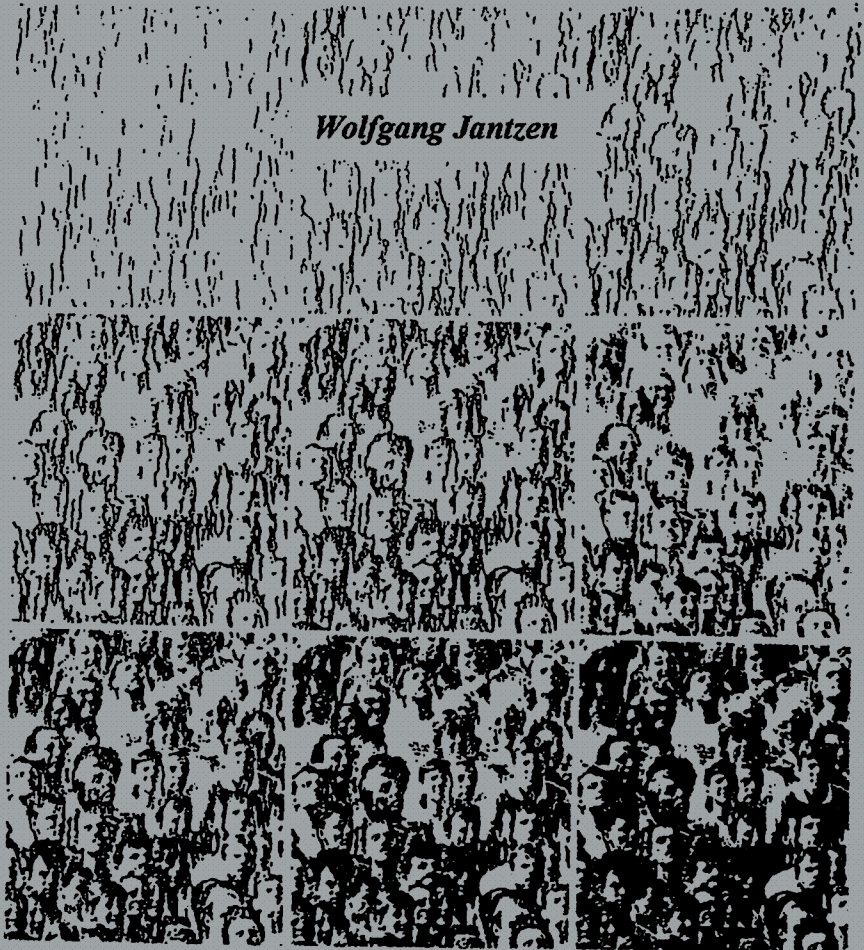


METHODOLOGISCHE ASPEKTE EINER POSTMODERNEN ETHIK

Wolfgang Jantzen



Wolfgang Jantzen

**METHODOLOGISCHE ASPEKTE
EINER POSTMODERNEN ETHIK**

TEXTE ZUR PHILOSOPHIE

Im Auftrag der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V.
herausgegeben von Volker Caysa, Helmut Seidel und Dieter Wittich

Heft 10

ISBN 3-89819-126-5

© ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN e. V. 2002
Harkortstr. 10
D-04107 Leipzig

Redaktion und Satz: Olaf Kirchner
Herstellung: GNN Verlag Sachsen/Berlin GmbH
Badeweg 1, D-04435 Schkeuditz

Inhalt

1	Vorbemerkungen zur gegenwärtigen Situation	5
2	Überlegungen zu klassischer, moderner und postmoderner Ethik	11
3	Sollen und Sein: Methodologische Vorüberlegungen zu einer Weiterführung der Debatte um postmoderne Ethik	21
4	Materialistische Anthropologie	27
	Methodologie	27
	Was ist Leben?	28
	Die Genesis der Gesellschaftlichkeit der Individuen	39
5	Schlußbemerkungen	73
6	Zum Autor	75
7	Weitere Veröffentlichungen der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen	77

Vorbemerkungen zur gegenwärtigen Situation

»Einig sein soll man mit den Leiden der Menschen:
der kleinste Schritt zu ihren Freuden hin
ist einer der Verhärtung des Leidens.«¹
(Theodor W. Adorno in »Minima Moralia«)

»Die Kritik der Religion endet mit der Lehre,
daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei,
also mit dem kategorischen Imperativ,
alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes,
ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.«²
(Karl Marx in der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«)

»Die postsäkulare Gesellschaft setzt die Arbeit,
die die Religion am Mythos vollbracht hat,
an der Religion selbst fort.
Freilich nicht in der hybriden Absicht einer feindlichen Übernahme,
sondern aus dem Interesse, im eigenen Haus der schleichenden Entropie
der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken.«³
(Jürgen Habermas in der Rede zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels)

Der Titel des Bandes »Das Sisyphos-Prinzip – Gesellschaftsanalytische und sozialpolitische Reflexionen in der Heilpädagogik« verweist zu Recht auf die ersichtliche Ergebnislosigkeit humanen Handelns in einem Gebiet, das allzu lange als wohlthätiger Raum mit eigenen Gesetzmäßigkeiten, daß heißt als (teil)autonomes Subgebiet gesamtgesellschaftlicher Prozesse verstanden wurde. Die Wahrnehmung einer Situation, in der eigenes wohlthätiges Wollen und Handeln letztlich durch Prozesse der Ökonomie

-
- 1 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* Frankfurt am Main 1987 (im weiteren Theodor W. Adorno: *Minima Moralia ...*). S. 22.
 - 2 Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.* In: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke* (im weiteren MEW). Bd. 1. S. 385.
 - 3 Jürgen Habermas: *Der Riss der Sprachlosigkeit.* In: »Frankfurter Rundschau« vom 16. Oktober 2001. S. 18.

in den Diskursen über Bioethik, »Euthanasie«, Qualitätssicherung und anderes mehr hinterrücks in sein Gegenteil verkehrt wird, ist schmerzhaft.⁴ Trotzdem ist die Wahrnehmung vergleichbarer Situationen für das Fach nicht neu. Als Meinung von Einzelpersonen ist sie schon lange vor einer gesellschaftskritischen Auffassung von Behinderung und Behindertenpädagogik oder vor einer Realisierung von Integration und Entospitalisierung zu finden.⁵ Neu ist, daß sie in Anbetracht der massiven Folgen gesamtgesellschaftlicher Prozesse, für welche die Stichworte Globalisierung, Ökonomisierung, Deregulierung, Liberalisierung und Entsolidarisierung stehen, zunehmend in den Focus der fachlichen Diskussion tritt. Dies ist spätestens ab Mitte der neunziger Jahre zu konstatieren.⁶

Die Ankunft einer Teilkultur in jener gesamtgesellschaftlichen Realität, für die Speck innerhalb des Faches als einer der ersten den Begriff der *Postmoderne* bemüht hat, ist wie gesagt nicht schmerzfrei. Ein derartiger Zustand ist die Regel beim Zerfall traditioneller Lebensformen. Folglich sind auch in der gegenwärtigen Situation des Faches jene unterschiedlichen Bewegungen festzustellen, die Habermas 2001 in seiner Rede zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels, reflektierend auf das Attentat am 11. September, als Erscheinungen des Säkularisierungsprozesses hervorgehoben hat.

4 »Stimmt es wirklich, daß Professionalität wissenschaftlich schmutzige Mitleid – um ein Wort aus dem Wörterbuch des Unmenschen zu gebrauchen – obsoleter Gutmenschen historisch ablöst?« (Andreas Möckel: Kritische Rezension zu G. Weber/F. Hillebrandt: Soziale Hilfe – ein Teilsystem der Gesellschaft? In: Zeitschrift für Heilpädagogik. 52(2001)9. S. 295).

5 An der Schwelle der wissenschaftlichen Behindertenpädagogik spricht Eduard Séguin 1866 von der liberalen Schule der Philosophie, als einer der drei, die um 1830–1840 um die geistige Vorherrschaft streben: »Dann die eklektische Schule, deren höchstes Ziel ›Klassifikation nach der Kapazität und Belohnung nach der Produktion‹ war [...] In der Tat eine liberale Schule, die vom Embryo an klassifizierte, vom Fötus an ungleich machte.« (Eduard Séguin: Die Idiotie und ihre Behandlung nach physiologischer Methode. Wien 1912. S. 38).

6 Ich verweise u. a. auf die Arbeiten von Speck (siehe z. B. Otto Speck: Die Ökonomisierung sozialer Qualität. Zur Qualitätsdiskussion in Behindertenhilfe und Sozialer Arbeit. München 1999), darüber hinaus jedoch auf die Diskussionen im VdS – Fachverband für Behindertenpädagogik insbesondere zu Problemen der Bioethik. Die Debatte um Peter Singer dürfte bezogen auf das Fach als ganzes der erste Schritt gewesen sein, innerhalb derer die Ambivalenz der postmodernen Situation (siehe Zygmunt Bauman: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Frankfurt am Main 1995) in der Behindertenpädagogik aufgenommen wurde.

Neben dem *erstens* noch *ungebrochenen Glauben an die Kraft der Moderne*, also den gesellschaftlichen Fortschritt, welcher die heute noch existierenden Probleme des gesellschaftlichen Zusammenlebens human zu lösen verspricht, existiert *zweitens* nach wie vor die Beteuerung *religiöser Werte als tiefere Grundlage* des Handelns, die nicht verlorengehen darf.

Auch der im heilpädagogischen Feld zunehmende Bezug auf den von mir sehr geschätzten jüdischen Philosophen Lévinas steht m. E. oft für eine Erneuerung religiösen Denkens, mit dem man hofft, der Fortschrittsideologie standhalten zu können.⁷

Habermas verweist jedoch darauf, daß sowohl das *fortschrittsoptimistische Verdrängungsmodell* (durch den wissenschaftlichen Fortschritt verschwindet zunehmend der Obskurantismus)⁸ als auch das *fortschrittspessimistische Enteignungsmodell* (religiöse Begründung verschwindet in einem »szientistischen Fortschrittsglauben, einem kruden Naturalismus, der die Moral untergräbt«)⁹ zu kurz greifen. Beide Lesarten, so Habermas, machen denselben Fehler. »Sie betrachten die Säkularisierung als eine Art Nullsummenspiel zwischen den kapitalistisch entfesselten Produktivkräften von Wissenschaft und Technik auf der einen, den haltenden Kräften von Religion und Kirche auf der anderen Seite. Einer kann nur auf Kosten des anderen gewinnen. Dieses Bild paßt nicht zu einer postsäkularen Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt. Ausgeblendet bleibt die zivilisatorische Rolle eines demokratisch aufgeklärten Commonsense, der sich im kulturkämpferischen Stimmungengewirr zwischen Wissenschaft und Religion einen eigenen Weg bahnt.«

7 Adornos Einwand gegen Buber (siehe Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt am Main 1965) wäre insofern auch für diese Art von Debatte heranzuziehen, die in einem »Jargon der Eigentlichkeit« jenes unkritisch heranzieht, was vernunftkritisch im Gesamt der Verhältnisse erst neu zu begründen wäre (so Adorno selbst z. B. im Schlußteil der »Negativen Dialektik«).

8 Karl Klauer steht beispielhaft für eine derartig krude, gänzlich empiristische Argumentation in der Behindertenpädagogik. Siehe Karl J. Klauer: Zur Neuordnung der Ausbildung der Sonderschullehrer. In: Zeitschrift für Heilpädagogik. 51(2001)1. S. 33 bis 37.

9 Siehe Manfred Thalhammers von religiösen Werten angereicherte Begründung von Heilpädagogik in Manfred Thalhammer: »Sinngrundlagen« einer modernen Heilpädagogik. In: G. Opp/F. Peterander (Hrsg.): Focus Heilpädagogik. Projekt Zukunft. München 1996. S. 74–83.

Diesen *Commonsense* (als drittes Moment) bestimmt Habermas mit Bezug auf Hegel auf der Basis alltäglicher Anerkennungsverhältnisse als »*rechenschaftspflichtige Autorschaft des einzelnen Bürgers*. Diese Verantwortlichkeit ist der Kern eines Selbstverständnisses, daß sich nur aus der Perspektive eines Beteiligten erschließt.¹⁰

»Der Commonsense ist [...] mit dem Bewußtsein von Personen ver- schränkt, die Initiativen ergreifen, Fehler machen und Fehler korrigieren können. Er behauptet gegenüber den Wissenschaften seine eigensinnige Perspektivenstruktur. Dieses selbe, naturalistisch nicht greifbare Auto- nomiebewußtsein begründet auf der anderen Seite auch den Abstand zu einer religiösen Überzeugung, von deren normativen Gehalt wir gleich- wohl zehren.«¹¹

Wenn ich Habermas recht verstehe, so bedarf es insbesondere der Leistungen jenes zivilgesellschaftlichen Commonsense, damit in postsä- kularen Gesellschaften – jenseits von bloßer Religiosität – ebenso wie jenseits bloßen Fortschrittsglaubens mit dem »Bewußtsein der eigenen Fehlbarkeit gewaltlos, also ohne das soziale Band eines politischen Gemeinwesens zu zerreißen« umgegangen werden kann. Dem kann ich im Prinzip völlig zustimmen. Trotzdem bleiben Fragen.

Wie ist persönliche Verantwortlichkeit unter gesellschaftlichen Bedin- gungen zu erreichen, welche selbst auf spezifischen Formen struktureller Gewalt fußen, also auf Bedingungen, die Hannah Arendt als »Vernunft- falle« skizziert?¹² Und was bedeutet die Forderung des gewaltlosen Um- gangs in einem politischen Gemeinwesen, wenn mit Negri und Hardt gelten kann, daß die Ethik der Verantwortlichkeit (im systemtheoreti- schen ebenso wie im kommunitaristischen Sinn¹³) »dem System admini- strativen Zusammenhalts und instrumenteller logischer Folgen vollständig unterworfen« ist? »In all diesen Fällen geht so die maximale Macht des

10 In ähnliche Richtung argumentiert Barber im Hinblick auf eine demokratische Zivil- gesellschaft jenseits ihrer liberalen oder kommunitaristischen Ausprägung (siehe Benjamin R. Barber: *Zivile Gesellschaft*. In: *Lettre International*. Berlin 39(1997)4. S. 42–45).

11 Bestimmung des common sense ist es, so Adorno mit Hegel »gerade nicht vom com- mon sense sich leiten zu lassen, sondern diesem zu widersprechen« (Theodor W. Adorno: *Minima Moralia ...* S. 87f.).

12 »Sich vernünftig zu benehmen, wo die Vernunft zur Falle wird, ist nicht »rational«, so wie es nicht irrational ist, in Selbstverteidigung zur Gewalt zu greifen.« (Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*. München 1970. S. 67).

13 Dies gilt in gleicher Weise auch für die Diskursethik.

Politischen mit der äußersten Neutralisierung des sozialen Raums einher.«¹⁴ Wie kann diese Macht gebrochen und der soziale Raum erneut ins Spiel gebracht werden?

Ich versuche im folgenden, diesen Zusammenhängen in einer Reihe von Schritten nachzugehen.

14 Antonio Negri/Michael Hardt: Die Arbeit des Dionysos. Materialistische Staatskritik in der Postmoderne. Berlin 1997 (im weiteren Antonio Negri/Michael Hardt: Die Arbeit des Dionysos ...). S. 133f.

Überlegungen zu klassischer, moderner und postmoderner Ethik¹

*Klassische Ethiken*² sind jene, die den Grund für moralisches Handeln in äußeren Ursachen suchen, *moderne Ethiken* jene, die hierfür innere Gründe benennen.³ So suchen religiöse klassische Ethiken den Grund sittlichen Handelns in den Geboten Gottes, moderne Ethiken suchen den Grund der Ethik im Erkennenden selbst, so Kants deontologische Begründung des kategorischen Imperativs oder die utilitaristische Begründung auf der Basis eines individuellen Hedonismus. Dies geschieht z. T. in Form methodologisch kontrollierter Metaphysik, so z. B. bei Kant in der Setzung des synthetischen Apriori »es ist ein Gott« und der zugleich vernunftkritisch festgestellten, für die Vernunft unlösbaren Antinomie: Zur Welt gehört als Teil oder Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen (also Gott) – es existiert kein schlechthin notwendiges Wesen.

Postmoderne Ethiken hingegen verbinden aufs neue innere und äußere Gründe, setzen diese nicht mehr absolut, sondern relational, und erkennen, da sie die Konstitution moralischen Handelns in notwendige Prozesse der Vermittlung von äußeren und inneren Gründen legen, deutlicher dessen Ambivalenz. Die in der folgenden Tabelle⁴ entsprechend klassifizierten Ansätze gehen diesen Weg in vergleichbarer Weise, bei im Detail großen Unterschieden.

-
- 1 Obleich das Attribut »postsäkular«, das Habermas verwendet, möglicherweise besser geeignet ist, meine Intention auszudrücken, bleibe ich aus einer Reihe von Gründen bei dem Begriff »postmoderne Ethik«.
 - 2 Ethik bedeutet philosophische Reflexion der Moral, welche sich selbst in der Sittlichkeit realisiert. Insofern ist die Sittlichkeit habituell (das, was Menschen bezogen auf Sinnerhaltung in einem Gemeinwesen tun), die Moral reflexiv auf einer ersten Stufe (das, was Menschen in einem Gemeinwesen tun sollten) und die Ethik die Reflexion auf einer zweiten Stufe (warum sie dies so und nicht anders tun sollten).
 - 3 Siehe Ulrich Steinvorth: *Klassische und moderne Ethik*. Reinbek 1990.
 - 4 Erweitert gegenüber Wolfgang Jantzen: *Die Zeit ist aus den Fugen ... – Behinderung und postmoderne Ethik. Aspekte einer Philosophie der Praxis*. Marburg 1998 (im weiteren Wolfgang Jantzen: *Die Zeit ist aus den Fugen ...*). Kapitel 12. – Siehe ebenda die ausführliche Begründung der Klassifikation.

Tabelle: Gründe der Ethik

metaphysischer Grund	äußerer Grund	innerer Grund	äußerer und innerer Grund
ja	klassische Ethik vor Kant		
<i>methodologisch kontrolliert</i>		Kant	Adorno Bauman Buber [Jonas] Lévinas Schweitzer Spinoza
<i>nein</i>		Utilitarismus Diskursethik	[Steinvorth]

Postmoderne Ethiken fallen zugleich mit dem erkenntnistheoretischen Postulat der relativen Erkennbarkeit der Welt zusammen, so etwa im 20. Jahrhundert vorzufinden bei Wittgenstein, Putnam oder Quine, jedoch bereits in Spinozas Theorie der Gemeinbegriffe angelegt.⁵

5 Spinoza verwirft Descartes Substanzdualismus von erkennender und ausgedehnter Substanz (der im Kantschen »Ich denke mich« wieder auflebt. – Siehe Gilles Deleuze: Kants kritische Philosophie. Berlin 1990) zugunsten zweier Attribute (Denken und Ausdehnung) der einen Substanz (Gott, gänzlich als Natur gedacht). Nur diese zwei Attribute von unendlich vielen sind in der Realität für uns erkennbar, da wir sie mit ihr gemeinsam haben (siehe Spinozas »Ethik«). Dies ist die erste Stufe eines qualifizierten Realismus, der m. E. dem Kantschen (erkennbares empirisches Ding und unerkennbares Ding an sich) weit überlegen ist. Die Attribute der Substanz sind aber (zweiter Schritt) auf verschiedene Weise erkennbar (siehe Baruch de Spinoza: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Hamburg 1977. – Baruch de Spinoza: Die Ethik. Hamburg 1989. Buch II): auf dem Weg der Nachahmung oder dem Hören von ihnen, auf dem Weg der rationalen Erkenntnis und auf dem Weg der Erkenntnis der dritten Art, die aufs engste damit zusammenfällt, den Gegenstand *causa sui*, aus eigener Ursache existierend, anzuerkennen. Während die ersten beiden Stufen zu Allgemeinbegriffen führen, führt nur die dritte Art der Erkenntnis, innerhalb derer der Begriff den Affekt aufhebt, insofern er selbst Affekt ist (siehe Baruch de Spinoza: Die Ethik. Hamburg 1989. Buch IV. LS 14), zu den Gemeinbegriffen, d. h. zur ebenso wahren wie adäquaten Erkenntnis. Dieser Weg zur wahren und adäquaten Erkenntnis als Weg der Läuterung der Affekte ist jedoch von der Historizität des gesellschaftlichen Austauschs abhängig (siehe Baruch de Spinoza: Theologisch-Politischer Traktat. 2. Aufl. Hamburg 1984. – Baruch de Spinoza: Die Ethik. Hamburg 1989. Buch IV).

So ist die Welt bei Adorno⁶ in negativer Dialektik erkennbar, bei der es jedoch nicht bleiben kann. Die Lebensnot will im Bedürfnis nach Denken, daß (human) gedacht wird. Der Ort der Ethik bleibt nach Zertrümmerung der großen Metaphysik daher die Mikrophysik des humanen Austauschs in der wechselseitigen Anerkennung in der Immanenz.

Diese in den Schlußpassagen der »Negativen Dialektik« sich andeutende Lösung findet ihre Aufhellung im Weg der dialogischen Philosophie von Buber und Lévinas. Dabei erweist sie sich Feuerbach in der Sache verpflichtet, der den himmlischen Gott zur Schöpfung der Menschen erklärt, und »Gott« in die sozialen interindividuellen Austauschbedingungen verlegt. Auch wenn dieser Weg z. T. seine Quellen negiert und erst in jüngster Zeit hin zu Feuerbach rekonstruiert wird,⁷ baut darüber hinaus, in dieser Rekonstruktion noch kaum wahrgenommen, Feuerbach selbst wesentlich auf Spinoza auf.

Was Spinoza ebenso wie Adorno (aber auch Marx) von diesem (dialogischen) Weg trennt, ist die einseitige Einholung der Ich-Du-Beziehungen, ohne von jenen *historischen Verhältnissen* zu reden, die den Menschen als »ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen« konstituieren; nicht trennend jedoch ist die Tatsache der Transzendenz in der Immanenz. Hierauf verweisen ebenso Walter Benjamins »Geschichtsphilosophische Thesen« wie Blochs »Prinzip Hoffnung«.

So ist für Benjamin das Bündnis von historischem Materialismus und Theologie unabdingbar, um der vorwärtsschreitenden, expandierenden Kraft des Fortschritts, der Berge von Verwüstung hinter sich läßt, standzuhalten. Der historische Materialist hat durch seine Handlung die lineare Zeit des Fortschritts in der Gegenwart außer Kraft zu setzen, indem er seine schwache messianische Kompetenz wahrnimmt, die Stimmen der Erschlagenen, der Opfer, der Unterdrückten zur Geltung zu bringen.⁸ Insofern entspricht seine Lösung jener der jüdischen Tradition, der es

6 Siehe Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. 6. Aufl. Frankfurt am Main 1990.

7 Siehe Susanne Rütter zur Linie Feuerbach, Buber, Lévinas in Susanne Rütter: *Herausforderung angesichts des Anderen. Von Feuerbach über Buber zu Lévinas*. Freiburg 2000.

8 Siehe hierzu auch die dem politischen Liberalismus verpflichtete Theorie der Ungerechtigkeit von Judith Shklar, die es als Grundmerkmal demokratischen zivilgesellschaftlichen Handelns kennzeichnet, den Opfern der Ungerechtigkeit eine Stimme zu geben und Ungerechtigkeit weder in Natur noch in Schicksal umzudefinieren (siehe Judith Shklar: *Über Ungerechtigkeit*. Berlin 1992).

verboten ist, die Zukunft zu erforschen, der dadurch aber trotzdem nicht die Zukunft »zur homogenen und leeren Zeit« wurde. »Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.«⁹

Ähnlich ist in Bubers Philosophie der Dialog als Ort der Begegnung und in Lévinas Philosophie die Anerkennung des Antlitzes des Anderen dieser Ort.¹⁰ »*Der Andere ist*«, dieser Satz wird als äußerer Grund zur Grundlage einer postmodernen Ethik, die mich (innerer Grund) kategorisch (!) verpflichtet, mich als *Geisel des Anderen* zur Verfügung zu stellen, da dieser Andere wiederum der Grund meiner selbst ist.

Dies gilt jedoch nur insofern dieser in der jeweiligen Situation jenes »erniedrigte, geknechtete, verlassene, verächtliche Wesen« ist, von dem mit Marx die Rede war. Wäre dieser nicht Gegenstand meiner Anerkennung, so würde dies bedeuten, Menschen in Dinge verwandeln, so Klaus Dörner mit Bezug auf Sartre.¹¹ Genau diese Haltung setzt aber jene *Ambivalenz*, die kennzeichnend für die postmoderne Situation ist. Ich muß zugleich anerkennen, daß ich, indem ich denke, nun in dieser Anerkennung die Interessen des Anderen wahrnehmen zu können, ihn zum Gegenstand meiner Interessen mache. Hier unterliege ich immer der Gefahr, von Berührung in Betroffenheit, von Anerkennung in wohlthäterhafte Fürsorge zu verfallen, von Vernunft in Mitleid.¹² Daß heißt, ich muß in Wahrnehmung negativer Dialektik zugleich anerkennen, daß in jenen Verhältnissen, die ich beheben will, ich Teil jener Bedingungen bin, die diese herstellen.

Für den Bereich der Psychiatrie hat Basaglia dies mit dem Begriff »*Befriedungsverbrechen*« diskutiert; sie sind zwangsläufig der Dienst-

9 Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt am Main 1965. S. 94.

10 Siehe Emmanuel Lévinas: Ethik und Unendliches. Wien 1992.

11 Siehe Klaus Dörner: Die institutionelle Umwandlung von Menschen in Sachen. Behinderte und Behinderung in der Moderne. In: M. Emmrich (Hrsg.): Im Zeitalter der Bio-Macht. 25 Jahre Gentechnik – eine kritische Bilanz. Frankfurt am Main 1999. S. 15. – An anderer Stelle faßt dies Dörner als beziehungsethischen Imperativ zusammen: »Handle in deinem Verantwortungsbereich so, daß du mit dem Einsatz deiner immer begrenzten Ressourcen an Passivität, Tragfähigkeit, Substitution, Kraft, Zeit, manpower, Aufmerksamkeit und Liebe stets beim Schwächsten beginnst, bei dem es sich am wenigsten lohnt.« (Klaus Dörner: Ärztliche Ethik als Beziehungsethik. In: Wege zum Menschen. (1998)50. S. 519). Allerdings ist dies eine Norm, die nur in dem Wissen wirksam werden kann, daß kein Mensch sie je erfüllen kann.

12 Siehe Baruch de Spinoza: Die Ethik. Hamburg 1989. Buch IV. LS 50. – »Güte selber ist die Deformation des Guten.« (Theodor W. Adorno: Minima Moralia ... S. 117).

barkeit der Intellektuellen im sozialen Bereich inhärent. »Es ist grotesk und tragisch, daß Intellektuelle, indem sie sich an die Institutionen der Macht anbinden, unter dem Schein der Hilfeleistung die Opfer der Macht völlig entwaffnen: In der Pose des Samariters geben sie ihnen den tödlichen Kuß.«¹³ Entsprechend thematisiert Bauman diese *Aporie der Nähe*,¹⁴ insofern der anerkannte Andere immer »als meine Schöpfung umgestaltet ist« und es naheliegt, die notwendige Offenheit der Anerkennung technisch zu schließen, indem ich durch mein Handeln eben diese Schöpfung bestätige. »Zwischen Fürsorge und Unterdrückung ist nur eine feine Linie gezogen; die Tücke der Unachtsamkeit erwartet jene, die dies wissen und vorsichtig, sich des Überschreitens bewußt, weitergehen.«¹⁵

Gegenüber diesen, die Figur der Beziehung und in ihr die Verpflichtung von äußeren und inneren Gründen stark favorisierenden Entwürfen einer postmodernen Ethik, scheinen diese Aspekte bei Jonas und Steinvoth kaum auf, so daß man sie auch z. T. als bloße Rückkehr zu einer klassischen Ethik lesen könnte. Für Jonas geht Gott als metaphysischer Grund der Ethik im Augenblick der Schöpfung in das Universum selbst über.¹⁶ Hiermit wird das Dilemma vermieden, einen all-liebenden Gott, der zugleich all-mächtig ist, nach Auschwitz nicht mehr begründen zu können. Da Gott hierdurch identisch ist mit dem Sein, kommt der Erhaltung des Seins als äußerem Grund erste Priorität zu. Der Beziehungsaspekt und ein verantwortungsbewußtes Handeln im Rahmen einer Beziehungsethik bleibt dem gebenüber unterbestimmt, wird aber immerhin mit der Forderung mit einer Ethik nach dem Modell von Mutter-Kind-Beziehungen ins Spiel gebracht.¹⁷ Wesentliches Grundprinzip der Jonasschen Ethik ist ihre antiutopische, gegenwartsbezogene Begründung, die es verlangt, die möglichen negativen Folgen zu antizipieren und gegenzubesetzen sowie im Handeln niemals alles auf eine Karte zu setzen.

13 Franco Basaglia et al. (Hrsg.): *Befriedungsverbrechen. Über die Dienstbarkeit der Intellektuellen*. Frankfurt am Main 1980. S. 22.

14 Siehe Zygmunt Bauman: *Postmoderne Ethik*. Hamburg 1995. S. 139.

15 Ebenda. S. 141.

16 Siehe Hans Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Frankfurt am Main 1987. – Indem er sich vergegenständlicht, geht seine gegenstandslose Macht in das Universum über. Denn nur insofern er nicht völlig all-mächtig ist, kann er zugleich als liebender Gott verstehbar sein (siehe ebenda).

17 Siehe Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am Main 1984.

Für Steinvorth liegt der äußere Grund der Ethik in der *Steigerbarkeit des Seins*, moderne Ethiken hingegen hält er für falsch verstandene politische Theorien, die sich im Vergleich zur unbedingten Pflicht, das Sein in seiner Steigerbarkeit zu erhalten, lediglich mit verdienstvollen Handlungen beschäftigen.¹⁸

Albert Schweitzer schließlich geht von einem historischen Jesus als Kern einer methodologisch kontrollierten Metaphysik aus.¹⁹ Moralische Pflichten leiten sich nicht aus der Existenz Gottes, sondern aus der Existenz des Lebens ab: »Ich bin Leben das leben will, inmitten von Leben das Leben will«,²⁰ so der Kernsatz der Schweitzerschen Ethik. Aber ebenso wie bei Kant bleibt hier der Wille unhintergehbare Entität der Selbstwahrnehmung, bis zur Sphäre der Motive wird nicht vorgedrungen.²¹

Fassen wir wesentliche Dimensionen postmoderner Ethiken zusammen, so zielen sie alle deutlich auf ein der Immanenz, der gelebten Gegenwart verpflichtetes Handeln. Mehr oder weniger sind sie antiutopisch. Der Vergangenheit ebenso wie der Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse sind sie in unterschiedlicher Weise verpflichtet, am deutlichsten kommt dies bei Adorno und Benjamin zur Geltung.

Sie sind in dieser Beziehung ein Resultat der großen Kränkungen durch Kopernikus (die Erde ist nicht Zentrum des Universums), Darwin (der Mensch ist Teil der Natur), Freud (das Bewußtsein ist nicht Herr im eigenen Haus), Spinoza, Feuerbach, Nietzsche (Gott ist tot) und durch das Ende der großen Erzählungen von einem Himmelreich auf Erden (und entsprechenden Ersatzgöttern wie technischer Fortschritt oder real existierender Sozialismus).

Da folglich weder der Verfaßtheit menschlicher Natur weiter vertraut werden kann noch einem höheren Wesen oder dessen irdischer Stellvertretung müssen postmoderne Ethiken ethische Gründe für das moralische Handeln des je einzelnen, selbstverantwortlichen Menschen im historischen Verhältnis von Subjekt und Welt ausmachen. Sie fragen statt nach absoluten inneren oder äußeren Gründen, welche katego-

18 Siehe Ulrich Steinvorth: *Klassische und moderne Ethik*. Reinbek 1990.

19 Siehe Wolfgang Jantzen: *Am Anfang war der Sinn. Zur Naturgeschichte, Psychologie und Philosophie von Tätigkeit, Sinn und Dialog*. Marburg 1994 (im weiteren Wolfgang Jantzen: *Am Anfang war der Sinn ...*). Kapitel 11 und 12.

20 Albert Schweitzer: *Kultur und Ethik*. München 1960.

21 Vergleichbar fehlt auch bei Jonas die Ebene der motivgeleiteten Tätigkeit gegenüber der ziel- und zweckbestimmten Handlung völlig (siehe Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am Main 1984).

rische Urteile a priori begründen, nach relationalen Gründen, welche historische Urteile ermöglichen, die in verschiedenen historischen Situationen (unterschiedlichen) kategorischen Gehalt haben und haben können. Sie verfolgen also eine historische und fraktale Gesichtswiese, die nach der Selbstähnlichkeit der Herausbildung kategorialer Kerne in verschiedenen historischen Situationen fragt.

Vergleicht man die Entwürfe, so erweisen sich in verschiedener Hinsicht (einzeln sowie insgesamt) als unterbestimmt:

Erstens: Wie ist das Verhältnis der verschiedenen genannten äußeren Gründe moralischen Handelns? Genannt werden das Sein (Jonas), das Sein in seiner Steigerbarkeit (Steinvorth), das Leben das Leben will (Schweitzer), die verschütteten Perspektiven der Verlierer der Geschichte (Benjamin)²², das Du (Buber) bzw. das Antlitz des Anderen, das in Form »der Andere ist« Kants synthetischen Satz a priori »Gott ist« von einer absoluten in eine relationale Setzung überführt.²³ Bei Spinoza finden wir im Buch V der »Ethik« die intellektuelle Liebe Gottes zu sich selbst (amor dei intellectualis), die als Substanz (Gott) nur im Modus des ethischen Handelns der Menschen existiert, sofern diese sub specie aeternitatis (unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit) die Sphäre ihres Begreifens und ihrer Affekte gestalten.

Ich selbst schlage hier vor, über Jonas und Steinvorth hinausgehend vom *sinnvollen Sein und seiner Steigerbarkeit als Grund der Ethik* auszugehen.²⁴

22 Zu konkretisieren insbesondere als jene, die über den historischen Jesus hinaus (siehe Ernst Bloch sowie die katholische Kritik, welche die Einmaligkeit Jesu zu retten versucht. – Siehe Richard Schaeffler: Was dürfen wir hoffen? Darmstadt 1979. S. 302) für die Menschheit gestorben sind und nicht nur an der Menschheit. Lifton und Marcuse sprechen von ihnen als Trägern des humanen Gattungserbes und nennen u. a. Gandhi, Martin Luther King (siehe Robert J. Lifton/Eric Marcuse: Die Psychologie des Völkermordes. Atomkrieg und Holocaust. Stuttgart 1992). – In ähnliche Richtung argumentiert Simone Weil, daß wir als Bezugspunkt unseres eigenen Handelns die Vergangenheit wo wir sie lieben, also in ihrer auskristallisierten menschlichen Form, nutzen sollten (siehe Simone Weil: *Schwerkraft und Gnade*. München 1989).

23 Siehe Wolfgang Jantzen: Vernunft – Natur – Normalität. Zur Kritik der relationalen Vernunft. In: Ulrike Schildmann (Hrsg.): *Normalität, Behinderung und Geschlecht. Ansätze und Perspektiven der Forschung*. Opladen 2001 (im weiteren Wolfgang Jantzen: *Vernunft – Natur – Normalität ...*). S. 77–94.

24 Siehe Wolfgang Jantzen: *Am Anfang war der Sinn ...* – Wolfgang Jantzen: *Transempirische Räume – Sinn und Bedeutung in Lebenszusammenhängen*. In: J. Fischbeck (Hrsg.): *Wahrnehmung des Lebens*. Neukirchen-Vluyn 1999 (im weiteren Wolfgang Jantzen: *Transempirische Räume ...*). S. 123–144.

Zweitens: Was sind die inneren Gründe moralischen Handelns? Als deren Grundlage werden bei Jonas und Schweitzer der Wille (bei Schweitzer inhaltlich bezogen auf das »ich bin Leben, das Leben will«) bemüht, bei Adorno das Bedürfnis nach Denken in der Situation der Lebensnot, bei Bauman die vorgesellschaftliche Determiniertheit ethischen Handelns.²⁵

Hier schlage ich vor, von der zentralen Kategorie des *Sinns* auszugehen, welche sich psychologisch in den Traditionen einer Spinoza verpflichteten Herangehensweise (Wygotski, Leontjew jedoch auch Freud)²⁶ als spezifische zentrale Dimension im System der psychischen Prozesse bestimmen läßt.

Die kategoriale Bestimmung beider Dimensionen erlaubt ein kohärentes und konsistentes Denksystem (siehe unten) zur ethischen Begründung äußerer und innerer Gründe moralischen Handelns.

*Drittens: Eine restlos relationale Ethik verlangt, diese allgemeinen Gründe (entsprechend der Marxschen Methode des Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten,²⁷ in eine *historische Situation* zu setzen, denn*

25 Innere und äußere Gründe sind hier – mehr oder weniger deutlich – jeweils relational aufeinander bezogen.

26 Siehe z. B. Wolfgang Jantzen: Freud und Leontjew oder: Die Aufhebung der Psychoanalyse im Marxismus. In: Jahrbuch für Psychopathologie und Psychotherapie. Bd. 9. O. O. 1989. S. 44–68.

27 Marx entwickelt diese Methode als Kernstruktur wissenschaftlicher Methodologie in der »Einleitung zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie«. In philosophischer Hinsicht ist sie von E. W. Iljenkow (siehe Ewald Iljenkow: Die Dialektik von Abstraktem und Konkretem. In: M. M. Rosenthal u. a. (Hrsg.): Geschichte der marxistischen Dialektik. Von der Entstehung des Marxismus bis zur Leninschen Etappe. Berlin 1974 (im weiteren Ewald Iljenkow: Die Dialektik von Abstraktem und Konkretem ...). S. 211–233) weiter begründet worden. Ihre wesentlichen Schritte beruhen darin, eine verständige Ausgangsabstraktion zu finden, welche die analytische Potenz hat, eine ganzheitlich erfaßte Situation theoretisch zu generieren. In der genannten Analyse untersucht Marx die strukturellen Momente des Systems ökonomischen Handelns (Distribution, Produktion, Zirkulation, Konsumtion) in ihren wechselseitigen Abhängigkeiten und analysiert, daß die Produktion selbst das übergreifende Moment ist, welche den strukturellen Zusammenhang generiert. Wird die ökonomisch bewegende, weil den Menschen real und daher auch motivational Nutzen bringende Seite der Produktion (Veränderung der Bedürfnisse) in der widersprüchlichen Einheit der Ware als Gebrauchswert und Wert aufgedeckt, so kann nunmehr (siehe den Weg der Argumentation im »Kapital«) diese Abstraktion – gewonnen aus den historisch entwickeltesten Verhältnissen – in die Fülle des Seins eingesetzt werden, um die Bewegung dieser Verhältnisse zu rekonstruieren und zu simulieren. Für die Anwendung dieser Überlegung auf das Gebiet einer rehistorisierenden Diagnostik

kategorische (unbedingte) und hypothetische Urteile (im Sinne von bedingten Wenn-dann-Beziehungen) können relational nur noch in historischen Situationen begründet werden, freilich immer mit Rückgriff auf die bisherige Geschichte.²⁸ Ansätze hierzu finden sich in der Debatte bezogen auf die kapitalistische Gesellschaft bei Benjamin und Adorno, bezogen auf Gemeinschaft und Gesellschaft bei Spinoza.²⁹ Auch die anderen Autoren wie Jonas oder Steinvorth verweisen auf höchst relevante ökologische und politische Dimensionen. Und auch bei Schweitzer oder Buber und Lévinas finden sich im Gesamtwerk in dieser Richtung interessante Ansätze.

Wie kann also das historisch und kulturelle Ganze heutiger Gesellschaften im Zeitalter der Globalisierung gedacht werden? Dies ist die Frage, die zumindest in Grundzügen methodologisch zu klären ist. Reicht die vorweg bereits zitierte Analyse von Habermas bzw. welche Ebenen darüber hinaus sind in welchem methodologischen Zusammenhang zu rekonstruieren (siehe meine anfangs gestellten Fragen)?

Doch zunächst einige methodologische Vorbemerkungen.

siehe Wolfgang Jantzen: Syndromanalyse und romantische Wissenschaft. Perspektiven einer allgemeinen Theorie des Diagnostizierens. In: Wolfgang Jantzen (Hrsg.): Die neuronalen Verstrickungen des Bewußtseins. Zur Aktualität von A. R. Lurijas Neuropsychologie. Münster 1994 (im weiteren Wolfgang Jantzen: Syndromanalyse und romantische Wissenschaft ...). S. 125–158.

- 28 Wir könnten insofern auch von einer kulturellen Relationalität in der gegebenen Situation sprechen, die zurückvermittelt ist in Akte des Erinnerns, also in eine historische Relationalität (Geschichte der Kultur der Gesellschaft, Menschheitsgeschichte, Geschichte des Lebens).
- 29 Siehe Wolfgang Jantzen: Gemeinschaft und Gesellschaft im Lichte von Spinozas Philosophie. In: Jahrbuch für systematische Philosophie. Marburg 1995. S. 152–159.

Sollen und Sein: Methodologische Vorüberlegungen zu einer Weiterführung der Debatte um postmoderne Ethik

Zur Gewährleistung begrifflicher Klarheit wissenschaftlicher Debatten sind bestimmte methodologische Regeln einzuhalten. Entsprechend sollen bei Debatten um Ethik im interdisziplinären Diskurs, so Albert aus der Sicht der analytischen Philosophie,¹ drei Brückenprinzipien Anwendung finden, um die Kluft zwischen Seins- und Sollens-Aussagen zu überbrücken:

– Nur solche Ziele sollen aufgestellt werden, über deren mögliche Realisierung einschließlich ihrer Folgen man sich entsprechende Gedanken gemacht hat (*Realisierungspostulat*).

– Aus normativen oder wertmäßigen Zusammenhängen sollen solche Bestandteile gestrichen werden, die mit der zeitgemäßen wissenschaftlichen Erkenntnis nicht mehr in Einklang zu bringen sind (*Kongruenzpostulat*).

– Und schließlich sollen ethische Systeme widerspruchsfrei sein, d. h. aber auch, sie müssen argumentative Widersprüche aus anderen philosophischen Systemen rational aufnehmen und diskutieren, ohne sich dieser Diskussion zu verweigern (*Konsistenzpostulat*).

Nun zeigen aber gerade die gegenwärtigen Debatten (Bioethik, Embryonenschutz u. a. m.), daß in ihrem Kontext vielfältige Verstöße gegen das Konsistenzpostulat auftreten. So wird in der Debatte um neue »Euthanasie« ein höchst restriktiver Begriff von »Person«, losgelöst von der menschlichen Gattungszugehörigkeit bemüht, der in einer konsistenten philosophischen Diskussion nicht begründet werden kann.²

Aber auch die Verstöße gegen das Kongruenzpostulat und das Realisierungspostulat sind entsprechend häufig.³

1 Siehe Hans Albert: Kritische Vernunft und menschliche Praxis. Stuttgart 1977.

2 Siehe Wolfgang Jantzen: Die Zeit ist aus den Fugen ... S. 55ff. und S. 83ff. – Wolfgang Jantzen: Nicht Zellhaufen, nicht Person – Postmoderne Ethik und Embryonenschutz. In: Forum Wissenschaft. Berlin 16(2001)4. S. 47–51.

3 Siehe Wolfgang Jantzen: Das Ganze muß verändert werden ... Zum Verhältnis von Behinderung, Ethik und Gewalt. Berlin 1993. Teil II. – Wolfgang Jantzen: Singerdebatte und postmoderne Ethik. In: Marxistische Blätter. Essen 36(1998)2. S. 50–61. – Wolfgang Jantzen: Transempirische Räume ... S. 123–144.

Dies verwundert nicht in Anbetracht einer philosophischen Debatte, die mit dem Übergang zu modernen Ethiken nach dem danach zunehmenden Verlust (methodologisch kontrollierter) metaphysischer Gründe⁴ in der Tat nur pragmatisch nach der Brauchbarkeit von ethischen Entscheidungsregeln im Alltag fragen kann (so Singer, Hegselmann und andere mehr). Daß dieser scheinbar universalistische Standpunkt selbst Ausdruck einer historisch begründeten und beschränkten Philosophie ist, wird dabei übersehen. Vielmehr gerinnt der Liberalismus selbst zu einer überzeitlichen Philosophie mit Absolutheitsanspruch ebenso wie der Kapitalismus und die vorgebliche Naturgegebenheit (im Sinne von durch menschliche Handlungen nicht beeinflussbar) ökonomischer Prozesse des »freien« Marktes als ewig betrachtet werden. Entsprechend bedeutet die Rede vom »Ende der Geschichte« zugleich die Rede von der unabänderlichen Natur des kapitalistisch organisierten ökonomischen Austauschs.⁵

Insofern ist die ethische Debatte in einer postmodernen Situation, die voller Ambivalenzen steckt, neu aufzunehmen und zu führen, wobei ich geneigt bin, mit Habermas lieber von einer postsäkularen Situation zu sprechen. Krisenhafte Umbrüche verlangen zweierlei, die Aneignung der Krise und die Entwicklung eines neuen Denkrahmens. Dies ist das Geschäft der Wissenschaft. Geht es jedoch um eine Krise, innerhalb der auch Sinn obsolet geworden ist, so reicht keineswegs ein Paradigmawechsel in *einer* Wissenschaft, vielmehr ist das Gesamt der wissenschaftlichen und philosophischen Fragen neu zu bedenken. Gerade hierzu ist der gesellschaftliche Ort der Behindertenpädagogik par excellence geeignet, da diese in besonderer Weise das Zusammendenken zahlreicher Ebenen der menschlichen Existenz verlangt. Der »Stein, den die Bauleute verworfen haben« ist in dieser Beziehung zum »Eckstein« geworden.

4 Kants Philosophie wird von Carmelo Lacorte als verkapptes Rettungsunternehmen für die Religion eingeschätzt. Entfallen jedoch die beiden synthetischen Apriori (ich denke, Gott ist) als absolute (siehe Carmelo Lacorte: Kant. Die Versöhnung von Moral und Philosophie. Hamburg 1989. – Wolfgang Jantzen: Vernunft – Natur – Normalität ... S. 77–94), dann ist dieses Rettungsunternehmen gescheitert. Entweder geht der verborgene Sinngehalt dieses Unternehmens völlig verloren, oder es muß zu einer postmodernen Position der Begründung (siehe Zygmunt Bauman: Postmoderne Ethik. Hamburg 1995) übergegangen werden.

5 Dessen »erstes Menschenrecht« wäre nach Karl Marx die *gleiche Exploitation der Arbeitskraft*. Wir können heute in Anbetracht der globalen ökologischen Krise einfügen: *und der Natur* (siehe Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: MEW. Bd. 23. S. 309).

Mit Rückbezug auf die Kritik der postmodernen Ethik an der modernen Ethik und unter Berücksichtigung ihrer eigenen Unterbestimmtheit ist entsprechend den genannten methodologischen Postulaten zunächst ihre innere Konsistenz zu sichern. Gemäß dem Kohärenzprinzip sind darüber hinaus Widersprüche zu den modernen Humanwissenschaften zu vermeiden und zu überwinden. Dies verlangt aber deren Synthese und Erforschung, wie wir es selbst in Herausarbeitung und Begründung einer Allgemeinen Behindertenpädagogik begonnen haben.⁶

Wie also kann ein entsprechendes Ideal der Naturordnung bezogen auf die Existenz des Menschen entwickelt und gedacht werden? Denn dies zu können, legt den Keim zur Überwindung einer paradigmatischen Krise. Dabei gilt, daß jedes Ideal durch größeren abstraktiven Abstand zugleich ein Mehr an begrifflicher Klarheit hervorbringen kann.⁷

Einige Regeln für diesen Weg können genannt werden. Hierbei folge ich insbesondere Wygotski.⁸

So gilt, daß in der Geschichte der Wissenschaften ein Übergang vom *Beschreibungswissen* zum *Erklärungswissen* stattfindet. Damit entsteht eine eigene, theoriebildende, allgemeine Ebene wissenschaftlicher Forschung, die das bisherige Beschreibungs- und Erklärungswissen zum Gegenstand der Forschung hat [einen vergleichbaren Prozeß finden wir in der Herausbildung vereinheitlichter Theorien in der Physik]. Dies verlangt, die Verhältnisse der Begriffe zum Gegenstand, der Begriffe unter-

6 Siehe Wolfgang Jantzen: Allgemeine Behindertenpädagogik. Bd. 1: Sozialwissenschaftliche und psychologische Grundlagen. Weinheim 1987 (im weiteren Wolfgang Jantzen: Allgemeine Behindertenpädagogik. Bd. 1 ...). – Wolfgang Jantzen: Allgemeine Behindertenpädagogik. Bd. 2: Neurowissenschaftliche Grundlagen, Diagnostik, Pädagogik und Therapie. Weinheim 1990 (im weiteren Wolfgang Jantzen: Allgemeine Behindertenpädagogik. Bd. 2 ...). – Georg Feuser: Behinderte Kinder und Jugendliche zwischen Integration und Aussonderung. Darmstadt 1995.

7 Siehe Stephen Toulmin: Voraussicht und Verstehen. Ein Versuch über die Ziele der Wissenschaft. Frankfurt am Main 1968. – Toulmin gibt folgendes Beispiel: Ein Ideal der Naturordnung ist der Aristotelische Bewegungsbegriff: Die Fahrt eines Schiffes ist durch den Anknüpfungshafen bestimmt (causa finalis). Ein Paradigmawechsel erfolgt zu Galilei. Bei ihm ist die Bewegung des Schiffes nicht mehr durch das Ziel bestimmt; es würde unendlich lange auf dem Ozean fahren, wenn nicht die Reibung wäre. Bei Newton würde es auf gerader Linie in den Weltraum segeln, wenn nicht die Schwerkraft wäre. Und man könnte hinzufügen, bei Einstein würden alle auf dem Schiff Lebenden, würde es mit Lichtgeschwindigkeit in den Weltraum fliegen und zu einem bestimmten Zeitpunkt zur Erde zurückkehren, ihre eigenen Enkel im Alter ihrer eigenen Großeltern wiederfinden.

8 Siehe L. S. Wygotski: Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Köln 1985.

einander, der verschiedenen Begriffsebenen zueinander und der Methodologie zum jeweiligen Forschungsgegenstand [sowie umgekehrt] zu untersuchen. Dies geschieht strikt nach einer naturwissenschaftlichen, induktiv-analytischen Methode, insofern Begriffssysteme ihre induktive Basis so analytisch verallgemeinern müssen, daß deren Vielheit negiert wird. Theoriebildung verlangt demnach zu allererst wechselseitige Justierung von Begriffen und Begriffssystemen. Jeder Begriff ist demnach nur so gut, wie das System von Begriffen, auf das er verweist.

Dabei gilt aus der Sicht des dialektischen Materialismus, daß im Rahmen der Analyse Verhältniskategorien zu entwickeln sind,⁹ welche die elementare Einheit der Ganzheitlichkeit des Gegenstandes reproduzieren. Hierbei hat Wygotski den Marxschen Begriff der *Ware* als Einheit von *Wert* (bestimmt als geronnene Form gesellschaftlich durchschnittlicher Verausgabung von abstrakter Arbeit) und *Gebrauchswert* (bestimmt als Resultat konkreter, spezifische Güter des menschlichen Gebrauchs hervorbringender Arbeit) vor Augen. Diese *Zelle* der begrifflichen Rekonstruktion gilt auf der Ebene des *historischen Materialismus*.¹⁰

Auf der Ebene des *naturwissenschaftlichen Materialismus* könnten wir z. B. die Einsteinsche Weltformel $E = mc^2$ oder die Boltzmannsche Entropieformel $S = k \log P$ nennen. Was ist jedoch die Zelle eines *psychologischen Materialismus*, der es mit dem Verhältnis von Denken und Ausdehnung in der körperlichen Existenz des ganzheitlichen Menschen in der Welt zu tun hat? Wygotski spricht in seinem Spätwerk hier u. a. von der Einheit des *Erlebens*, der ihrerseits die Einheit von *Kognition und Emotion* zugrunde liegt.¹¹ Bei Leontjew ist von einer Einheit von *Sinn und Bedeutungen* die Rede, bei Spinoza von einer Überwindung der Affekte durch den Begriff, welche in der Erkenntnis der dritten Art

9 Siehe Lucien Sève: *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit*. Frankfurt am Main 1973. – Lev S. Wygotskij: *Die Krise der Psychologie in ihrer historischen Bedeutung*. In: L. S. Wygotski: *Ausgewählte Schriften*. Bd. 1. Köln 1985 (im weiteren Lev S. Wygotskij: *Die Krise der Psychologie ...*). S. 57–278.

10 Siehe weiter oben die Bemerkungen zur Methode des Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten sowie Marxens »Kapital« (insbesondere Kapitel 1) und weiter unten den Abschnitt 4.3.2.1.

11 Siehe Wolfgang Jantzen: *Vygotskij und das Problem der elementaren Einheit der psychischen Prozesse*. In: Wolfgang Jantzen (Hrsg.): *Jeder Mensch kann lernen – Perspektiven einer kulturhistorischen (Behinderten-)Pädagogik*. Neuwied und Berlin 2001 (im weiteren Wolfgang Jantzen: *Vygotskij und das Problem der elementaren Einheit der psychischen Prozesse ...*). S. 221–243.

(wahre und adäquate Erkenntnis) dadurch realisiert wird, daß der Begriff zugleich ein Affekt ist.¹² Dies alles spricht dafür, daß wir jene widersprüchliche Einheit von Wissen und Glauben in Form eines demokratischen Commonsense, von der Habermas spricht, oder in Form persönlicher Verantwortung statt technisch-formaler Verantwortung, von der bei Bauman die Rede ist,¹³ nur dann bestimmen können, wenn wir Wissen und Glauben zuvor nicht soweit auseinandergerissen haben, wie Spinoza dies dem Substanzdualismus des Descartes vorhält, daß nur Gott sie wieder zusammenfügen kann.

Dies bedeutet jedoch, die Frage nach der Vermittlung von Kognition und Emotion, Sinn und Bedeutungen, Affekt und Begriff, Wissen und Glauben dort aufzunehmen, wo in der Naturgeschichte selbst der Anlaß für die cartesianische Trennung von Körper und Seele entsteht, als deren Folge das Leib-Seele-Problem sowie der anscheinend unhintergehbare Dualismus von Emotion und Kognition zu betrachten sind. Dieser Ort fällt mit der *Entstehung des Lebens* selbst zusammen.

In Auswertung der Debatte der Humanwissenschaften insgesamt führt dies zu einer Reihe von Annahmen im Rahmen einer *materialistischen Anthropologie*, deren wichtigste ich im folgenden wiedergebe.¹⁴ Diese Versuche können als Anstrengung verstanden werden, auf dem Hintergrund der Spinozanischen, Hegelschen und Marxschen Philosophie eine Strategie für die Beantwortung der vierten Kantschen Frage zu skizzieren: *Was ist der Mensch?* Denn die Stellung und Behandlung dieser Frage ist Voraussetzung, um die Frage der menschlichen Möglichkeiten in einem humanen Gemeinwesen und damit auch die Fragen des Sollens auf einem neuen Niveau erörtern zu können.

12 Siehe zum Beispiel A. N. Leont'ev: Tätigkeit, Bewußtsein, Persönlichkeit. Berlin 1979. – Baruch de Spinoza: Die Ethik. Hamburg 1989. Buch IV. LS 14.

13 Siehe Zygmunt Bauman: Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. Hamburg 1992. – Zygmunt Bauman: Postmoderne Ethik. Hamburg 1995.

14 Siehe zu näheren Details Wolfgang Jantzen: Allgemeine Behindertenpädagogik. Bd. 1 ... – Wolfgang Jantzen: Allgemeine Behindertenpädagogik. Bd. 2 ... – Wolfgang Jantzen: Mensch. In: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. 4 Bde. Hamburg 1990 (im weiteren Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Europäische Enzyklopädie ...). Bd. III. S. 336–358. – Wolfgang Jantzen: Glück, Leiden, Humanität. Eine Kritik der »Praktischen Ethik« Peter Singers. In: Zeitschrift für Heilpädagogik. 42(1991)4. S. 217–229. – Wolfgang Jantzen: Am Anfang war der Sinn ...

Materialistische Anthropologie

1. METHODOLOGIE

Zurückgehen auf die Entstehung des Lebens bedeutet im Kontext einer materialistischen und marxistischen Anthropologie vom Standpunkt der je höheren Einheit die Möglichkeiten ihrer Genesis zu rekonstruieren.¹ Bei Karl Marx liest sich dies so: »Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneten Tierarten könne dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc.«² Eine solche Äußerung macht nur Sinn, wenn in die Erkenntnis des Höheren bereits Wissen um seine Konstruktion und seine Grundlagen eingegangen ist. Genau genommen bedeutet es, daß sich, ausgehend von den analytischen Polen des Prozesses und des Resultats einer historischen Entwicklung, das Verständnis des Ganzen wechselseitig aneinander emporrankt. Anknüpfend an Leontjews Versuch einer Naturgeschichte des Psychischen und unter Berücksichtigung seines Postulats der Wechselwirkung der verschiedenen Ebenen des ganzheitlichen Menschen³ sowie unter Aufgreifen der evolutionsbiologischen, ethologischen, psychologischen und sozialwissenschaftlichen Debatte habe ich in einer Reihe von Publikationen eine derartige Rekonstruktion der Genesis der psychischen Prozesse in Phylo- und Ontoge-

-
- 1 Siehe Wolfgang Jantzen: Mensch. In: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Europäische Enzyklopädie ... Bd. III. S. 336–358. – Wolfgang Jantzen: Glück, Leiden, Humanität. Eine Kritik der »Praktischen Ethik« Peter Singers. In: Zeitschrift für Heilpädagogik. 42(1991)4. S. 217–229
 - 2 Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: MEW. Bd. 42. S. 39.
 - 3 Siehe A. N. Leont'ev: Probleme der Entwicklung des Psychischen. Frankfurt am Main 1973. – »Das allgemeine Prinzip, dem die Beziehungen zwischen den Ebenen folgen, besteht darin, daß *die jeweilige Ebene stets die führende bleibt, sie sich aber nur mit Hilfe der tiefer liegenden Ebenen realisieren kann und darin von ihnen abhängt.*« (A. N. Leont'ev: Tätigkeit, Bewußtsein, Persönlichkeit. Berlin 1979. S. 221 – Hervorhebung im Original).

nese versucht,⁴ auf deren Resultate ich im folgenden in gebotener Kürze eingehe.

2. WAS IST LEBEN?

Traditionelle Definitionen des Lebens beschränken sich meist auf die Angabe innerer Gründe. Häufig wird die identische Selbstreduplikation bemüht, neuere Autoren machen darauf aufmerksam, daß Erbllichkeit und Metabolismus Grundlage jeder Definition von Leben zu sein haben, wobei Smith und Szathmáry aufgrund der zellulären Eingebundenheit der Erbsubstanz von einer *Einheit von inneren und äußeren Gründen* (epigenetisches Feld) als Grundeinheit der Vererbung ausgehen.⁵

2.1. *Innere Gründe*

Greift man auf Überlegungen von Leontjew zur Existenz elementarer psychischer Prozesse bei Einzellern zurück,⁶ erweitert man sie um den Gedanken einer *vorausiehenden Widerspiegelung* (nach Maßgabe der jeweiligen artspezifischen Verfaßtheit), die Anochin auf allen Niveaus des Lebens für gegeben hält,⁷ so muß man im Kontext von Theorien der Selbstorganisation⁸ ebenso wie von zahlreichen empirischen Befunden zum Zellverhalten⁹ Prozesse des Psychischen auf allen Niveaus des Lebens annehmen.

4 Siehe Wolfgang Jantzen: *Abbild und Tätigkeit. Studien zur Entwicklung des Psychischen*. Solms/L. 1986. – Wolfgang Jantzen: *Allgemeine Behindertenpädagogik*. Bd. 1 – Wolfgang Jantzen: *Am Anfang war der Sinn ...* – Wolfgang Jantzen: *Transempirische Räume ...* S. 123–144.

5 Siehe John M. Smith/Eörs Szathmáry: *The Origins of Life. From the Birth of Life to the Origins of Language*. Oxford 2000.

6 Siehe A. N. Leont'ev: *Probleme der Entwicklung des Psychischen*. Frankfurt am Main 1973.

7 Siehe P. K. Anochin: *Beiträge zur allgemeinen Theorie des funktionellen Systems*. Jena 1978.

8 Siehe Humberto Maturana: *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*. Braunschweig 1982.

9 Siehe Ruth Bellairs et al. (Eds.): *Cell Behaviour*. London 1982. – Dennis Bray: *Cell Movements*. New York 1992. – David B. Dusenbery: *Verborgene Welten. Verhalten und Ökologie von Mikroorganismen*. Heidelberg 1998.

Wie aber sind diese Prozesse organisiert? Es gibt gute Gründe, auf allen Niveaus des Lebens eine Reihe von *vergleichbaren Dimensionen des psychischen Raumes* anzunehmen. Die unterschiedlichen Niveaus der Realisierung der Psyche und des Bewußtseins könnten dann als Resultat der Hierarchisierung betrachtet werden, die durch die Herausbildung eines Organs der »vorausseilenden Widerspiegelung« der Wirklichkeit, d. h. des Nervensystems und seiner Zentralisierung im Gehirn entsteht.¹⁰

Nach Auffassung von Maturana sind Lebewesen autopoetische Systeme (Autopoiesis = Selbstschöpfung).¹¹ Daß heißt, fern vom thermodynamischen Gleichgewicht ihrer Umgebung »schöpfen« sie sich selbst durch ihr Handeln in der Welt, indem sie sich durch ihren kognitiven Bereich auf die Welt beziehen. Diese ist ihnen jedoch niemals direkt gegeben, sondern nur über ihren körperlichen Rand. Ereignisse der Welt werden als Fluktuationen der Peripherie wahrgenommen, deren Trivialität durch Handeln wieder hergestellt wird. Der Geist als Konstruktion des Körpers bezogen auf die Weltereignisse, denen der Körper ausgesetzt ist, bleibt hier jedoch im Unterschied zu Anochins oder Bernsteins Ansatz¹² ohne zeitliche Dimension von Zukunft. Zudem treten in der Theorie Maturanas – im Unterschied zur spinozanischen Philosophie oder zur Psychologie Leontjews – zumindest, was ihren harten konstruktivistischen Kern betrifft, keine Affekte oder Emotionen auf.¹³ Insofern formuliert sie zwar einige notwendige, jedoch keineswegs hinreichende Annahmen über die Organisation des Lebens allgemein.

10 Siehe P. K. Anochin: Beiträge zur allgemeinen Theorie des funktionellen Systems. Jena 1978.

11 Siehe Humberto Maturana: Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Braunschweig 1982. – Humberto Maturana/Francisco Varela: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens. München 1987 (im weiteren Humberto Maturana/Francisco Varela: Der Baum der Erkenntnis ...).

12 Siehe P. K. Anochin: Beiträge zur allgemeinen Theorie des funktionellen Systems. Jena 1978. – Nicolai A. Bernstein: Bewegungsphysiologie. 2. Aufl. Leipzig 1987.

13 Siehe Humberto Maturana und Gerda Verden-Zöllner zur Biologie der Liebe in Humberto Maturana/Gerda Verden-Zöllner: Biology of Love. In: G. Opp/F. Peterander (Hrsg.): Focus Heilpädagogik. Projekt Zukunft. München 1996. S. 119–127. In einer weiteren Arbeit von Maturana werden Emotionen als körperliche Dispositionen, welche Handlungsbereiche spezifizieren, definiert und ihr Übergehen ineinander (»Emotionieren«) als Grundlage des Handlungsflusses hervorgehoben (siehe Humberto Maturana: Ontologie des Konversierens. In: K. W. Kratky/F. Wallner (Hrsg.): Grundprinzipien der Selbstorganisation. Darmstadt 1990. S. 143f.). Die systematische Einarbeitung in die konstruktivistische Theorie der Autopoiese steht hier jedoch aus.

Wenn Lebewesen Weltannahmen nur über die Fluktuationen ihres Randes konstruieren, so müssen sie gleichzeitig die körperlichen Fluktuationen des Randes von allen anderen körperlichen Fluktuationen unterscheiden, die nicht unmittelbar den Einwirkungen der Welt (passiv über die Wahrnehmungsorgane, aktiv über die Bewegungsorgane) geschuldet sind. Handlungen haben zeitliche Dimensionen, da sie sich auf einen *nützlichen Endeffekt* (Anochin) bezogen strukturieren (vorausseilende Widerspiegelung). Sie stehen dabei in Relationen zu Körperprozessen mit ebenfalls zeitlichen Strukturen, da der Körper spezifische Energie- und Materietransfers benötigt = *Bedarf* (die psychische Existenzform des Bedarfs nenne ich mit Leontjew *Bedürfnis*). Denn Lebewesen haben permanent ein *energetisches Dilemma* in der Weise zu lösen, daß sie fern vom thermodynamischen Gleichgewicht weiterexistieren können: Handeln verbraucht Energiereserven, aber es muß gehandelt werden, um Energiereserven antizipativ im Hinblick auf künftige Lebensnotwendigkeiten zu erneuern. Und zudem müssen beide Zeitreihen, beide Zeitkonstruktionen (»vorausseilende Widerspiegelungen«) ständig so aufeinander abgestimmt werden, daß dies »gut« für das Individuum ist – nach Maßgabe seiner Gattungs- und individuellen Voraussetzungen. Die hiermit ins Spiel kommende dritte Zeitachse haben wir in physiologischer Hinsicht als *Systemzeit* gekennzeichnet.¹⁴ In psychologischer Hinsicht ist sie Grundlage der *Emotionen*, insofern ihr Oszillieren zwischen den Polen des (intero- und propriozeptiv konstruierten) Körperbildes und des (exterozeptiv konstruierten) Weltbildes sowie ihr Zurückkehren zur eigenen Zeitstruktur als Kern der Bewertungsstruktur des Subjekts begriffen werden kann.¹⁵ Insofern sind *Emotionen auf allen Niveaus der Phylo- und Ontogenese selbstähnliche, fraktale Kerne der Prozesse des Psychischen und des Bewußtseins*.¹⁶

Kern der Prozesse des Psychischen ist eine zeitliche Konstruktion bezogen auf die Topologie des Körpers (*körperbezogene Eigenzeit*) im Verhältnis zur Systemzeit. Gleichzeitig dient dieser Bezug der Herstellung

14 Siehe Wolfgang Jantzen/Georg Feuser: Die Entstehung des Sinns in der Weltgeschichte. In: Wolfgang Jantzen: Am Anfang war der Sinn ... S. 79–113.

15 Siehe auch Wolfgang Jantzen: Allgemeine Behindertenpädagogik. Bd. 1 ... Kapitel 6.3.4. – sowie Wolfgang Jantzen: Allgemeine Behindertenpädagogik. Bd. 2 ... Kapitel 7.4.

16 Siehe auch Wolfgang Jantzen: Zeit und Eigenzeit als Dimensionen der Behindertenpädagogik. In: Christiane Hofmann (Hrsg.): Zeit und Eigenzeit als Dimensionen der Sonderpädagogik. Luzern 2001. S. 11–34.

von Weltereignissen nach Maßgabe von *Erbkoordinationen* (Appetenz- bzw. Vermeidungsverhalten gegenüber stofflichen Gegebenheiten der Umwelt [Nähr- und Schadstoffe] sowie anderen Individuen der Umwelt). Erbkoordination bedeutet in dieser Hinsicht die strukturelle Koppelung der Systemzeit mit einer bevorzugten funktionellen Struktur der weltbezogenen Peripherie des Körpers (*weltbezogene Eigenzeit*).¹⁷ Die Systemzeit wird damit zur *Determinante* eines weltbezogenen, funktionellen Systems.¹⁸

Bezogen auf psychische Prozesse – also im Hinblick auf die zeitliche Regulation der Verhältnisse von Körper und Welt im Bezug auf die Welt – realisiert die Systemzeit den Übergang zwischen körperlichen und psychischen Prozessen (in Termini der topologischen Struktur und ihrer Oszillationen). Bezogen auf den Körper ist die Systemzeit einerseits (in zeitlicher Hinsicht) Resultat der körperlichen Organisation, andererseits (in inhaltlicher Hinsicht) Resultat der Koppelung dieser Struktur mit spezifischen Bereichen des Körpers (beziehungsweise des Gehirns, das in dieser Hinsicht Körper im Körper ist).¹⁹ Bezogen auf das Psychische ist die Systemzeit über die Topologie und funktionelle Organisation der Wahrnehmung und Bewegung beeinflussbar durch die Zeitprozesse in der Welt, vermittelt über die topologische und zeitliche Struktur der äußeren und/oder inneren Peripherie. Dies entspricht Spinozas Lösung, daß Körper und Geist nichts gemeinsam haben außer den Affekten. Und diese, so unsere Lösung, sind zeitlicher Natur. Der für den Organismus/das Individuum tolerierbare Schwankungsbereich der Systemzeit zwischen Neu-

17 Erkenntnistheoretisch führt uns diese Annahme zu einem qualifizierten (siehe William V. Quine: *Unterwegs zur Wahrheit*. Paderborn 1995. – Gerald M. Edelman: *The Remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*. New York 1989. Kapitel 15) bzw. direkten Realismus (siehe Hilary Putnam: *Vom internen zum direkten Realismus*. Hilary Putnam im Gespräch mit Alex Burri. In: *Information Philosophie*. (1994)4. S. 22–34). Zwar sind uns die Sinnesereignisse nur als Konstruktionen gegeben, jedoch ihre zeitlichen Fluktuationen verwiesen auf die zeitlichen Fluktuationen der realen Welt, die uns nach Maßgabe der gattungsspezifischen Möglichkeiten unserer Weltkonstruktion zugänglich sind. Spinozas Theorie der Gemeinbegriffe erfährt hiermit eine vertiefte Ausarbeitung. Die Welt ist – im Gegensatz zu den Annahmen des sogenannten »radikalen Konstruktivismus« – erkennbar, da wir und insoweit wir mit ihr zeitliche Fluktuationen teilen.

18 Siehe Wolfgang Jantzen: *Allgemeine Behindertenpädagogik*. Bd. 2 ... Kapitel 7.

19 Siehe das weiter unten dargestellte Verhältnis von intrinsischem Motivationssystem (IMF) und emotional motorischem Ausdruckssystem (EMS) in der neuropsychologischen Theorie von Trevarthen und Aitken.

heit und Vertrautheit schafft den Bereich sicherer Konstruktionen der Welt.²⁰

Hierdurch kommen jedoch von Anfang an überindividuelle, soziale Konstruktionen ins Spiel. Wie von René Spitz bereits sehr früh weitsichtig bemerkt,²¹ treffen Lebewesen ihre Unterscheidungen zwischen belebter und unbelebter Welt auf der Basis der zeitlichen Reziprozität der Bestätigung ihrer eigenen zeitlichen Fluktuationen (Handlungen) durch jene der Welt. Dies ist die Basis des *Dialogs*. Und über diese Konstruktionen entsteht *Bindung* auf allen Niveaus des Lebens.²² Moderne psychophysiologische Bindungsforschung arbeitet zudem eine *wechselseitige chronobiologische Phasenkoppelung* als Grundlage des Attachments heraus.²³ Stringente theoretische Analysen empirischer Befunde zur temporären Mehrzelligkeit bei Einzellern führen auch dort zu der zwingenden Annahme von emotionaler Regulation und Bindungsverhalten.²⁴ Leben ist damit zu jedem Zeitpunkt *feldabhängig* erstens von sozialen Attraktoren, die (vor allem innerartlich) zu einer Stabilisierung der Systemzeit (Bindung) führen, sowie zweitens von sonstigen Attraktoren. Diese werden auf der Basis von Appetenz- und Vermeidungskonstruktionen – bezogen auf die über die weltbezogene Körperperipherie wahrgenommenen zeitlichen Fluktuationen – klassifiziert und emotional bewertet. Die Evolution des Gehirns ermöglicht durch Klassifikationen von Klassifikationen eine zunehmende Befreiung von erbkoordinierten Strukturen des kognitiven Raumes.²⁵ Voraussetzung hierzu ist, daß die höhe-

20 Siehe Erich Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist. München 1979. – André Zimpel: Polarisierung der Aufmerksamkeit – eine pädagogisch-mathematische Studie. In: Mitteilungen der Luria-Gesellschaft. Bremen 2(1995)2. S. 37.

21 Siehe René A. Spitz: Das Leben und der Dialog. In: Psyche. 26(1972)4. S. 249–264. – René A. Spitz: Der Dialog entgleist. In: Ebenda. 28(1974)2. S. 135–156. – Siehe auch Wolfgang Jantzen: Allgemeine Behindertenpädagogik. Bd. 2 ... S. 212f.

22 Für den gesamten Bereich mehrzelliger Organismen siehe Norbert Bischof: Das Rätsel Ödipus. Die biologischen Wurzeln des Urkonflikts von Intimität und Autonomie. München 1989.

23 Siehe Tiffany Field: Attachment and Separation in Young Children. In: Annual Review of Psychology. (1996)47. S. 541–561.

24 Siehe Wolfgang Jantzen/Georg Feuser: Die Entstehung des Sinns in der Weltgeschichte. In: Wolfgang Jantzen: Am Anfang war der Sinn ... S. 79–113. – Wolfgang Jantzen: Syndromanalyse und romantische Wissenschaft ... S. 125–158. – Wolfgang Jantzen: Transempirische Räume ... S. 123–144.

25 Siehe Gerald M. Edelman: Göttliche Luft, vernichtendes Feuer. Wie der Geist im Gehirn entsteht – die revolutionäre Vision des Medizin-Nobelpreisträgers. München

ren Niveaus durch die kognitive Konstruktion von sozialen Objekten sicherer Bindung selbst hinreichend emotional abgesichert sind.²⁶ Adolf Portmanns Annahme, daß das Lebendige auf allen Niveaus als »vorbereitete Beziehung«²⁷ zu begreifen ist, darf insofern als bestätigt gelten.

2.2. Äußere Gründe

Die Evolution des Lebens ist eingeschlossen in die *Evolution der Biosphäre*. In dieser Evolution verschränken sich zunehmend Makro- und Mikroaspekt.²⁸ In einem rekursiven Prozeß, innerhalb dessen – auf der Basis der Umwandlung der Geosphäre²⁹ – das Leben die Biosphäre ebenso hervorbringt wie die Biosphäre das Leben, wirken auf allen Ebenen globale und individuelle Strukturen im Rahmen ihrer regionalen und art-spezifischen Verbesonderungen zusammen. Das artspezifische Leben hat dabei Voraussetzungen in der Gesamtheit der Biosphäre (Sauerstoff, Nährstoffe, Existenz spezifischer anderer Arten usw.). Hieraus entstehen zahlreiche Wechselbeziehungen, die im Verlauf der Entwicklung des Lebens in allgemeiner und in besonderer Form in den Erwartungshorizont des Lebendigen eingetragen werden. Hierdurch ergeben sich vielfältige Wechselbeziehungen, so daß die evolutionäre Auslese (sofern man den sehr unspezifischen und unterbestimmten Begriff der Selektion wei-

1995. Teil III. – Humberto Maturana/Francisco Varela: Der Baum der Erkenntnis ... Kapitel 9.

- 26 Entsprechend dem in der Psychoanalyse unterstellten Prozeß der Objektbesetzung unterliegen diese Konstruktionen (bezogen auf körperbezogene und weltbezogene Eigenzeit) dort wiederum der emotionalen Justierung (Systemzeit) auf höherem Niveau. Dieser Aspekt wurde durch Leontjew mit der Kategorie »Sinn« in die Psychologie eingeführt. Siehe Wolfgang Jantzen: *Abbild und Tätigkeit. Studien zur Entwicklung des Psychischen*. Solms/L. 1986. – Wolfgang Jantzen: *Allgemeine Behindertenpädagogik*. Bd. I ... – Wolfgang Jantzen: *Am Anfang war der Sinn ...*
- 27 Adolf Portmann: *Aufbruch der Lebensforschung*. Zürich 1965. – Beispiele wären: Das Zirpen der Grille ist in ein »Wir-Feld« integriert und vom Gesamt des dort realisierten Zirpens der anderen Grillen feldabhängig; die Gestalt und Oberfläche eines Organismus gewinnt zugleich Signalbedeutung für andere Individuen u. a. m. (siehe ebenda. S. 13 ff.).
- 28 Siehe Erich Jantsch: *Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist*. München 1979.
- 29 Siehe V. I. Vernadskij: *The biosphere*. New York 1998.

terverwenden will³⁰) auf sehr verschiedenen Ebenen einsetzt. Besondere Bedeutung als eigenständige Ebene für das Ansetzen der Selektion besitzt die Ebene der *wechselseitigen Beziehungen*, so die Evolutionsbiologen John Smith und Eörs Szathmáry.³¹ Auf allen Niveaus und zwischen allen Niveaus des Lebens gibt es Beziehungen der *Symbiose*.

Dies gilt insbesondere auch für die mehrzellige Konstruktion von Organismen (und somit Prozesse »innerer Selektion«). Oft sieht es weit eher danach aus, als bringe eine veränderte Situation auf dem Weg der »genetischen Assimilation«³² neue mutative Kompetenzen hervor, die in einem spezifischen Feld mehr oder weniger *kooperative Bestätigung* erfahren, als daß irgendeine Art von »Auslese« (oder gar »Ausmerze«) stattfinde.

Darüber hinaus sind die Beziehungen der Wechselseitigkeit innerhalb und zwischen den Arten durch vielfältige Dimensionen der *Kommunikation* so geregelt, daß selektive Mechanismen in hohem Maße gedämpft werden.³³ Langandauernde, wiederkehrende Gefährdungen in Raubtier-Beute-Beziehungen sind in der Regel ebenso in das Ethogramm einer Art eingetragen (z. B. die Raubvogelsilhouette in das Ethogramm eines Hühnerküken) wie Appetenz- oder Vermeidungsverhalten gegenüber anderen Beziehungen zur Umwelt (Geschmacksrezeption, Thermorezeption u. a. m.). Insofern ist ein Gedanke, den Lotman in die Semiotik einge-

30 Die Überbetonung dieses Aspekts ist ein theoretisches Haupthindernis moderner Evolutionstheorien. Siehe zu dieser Debatte Wolfgang Jantzen: Evolutionstheorien II: Biologische Evolutionstheorien. In: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Europäische Enzyklopädie ... Bd. I. S. 369–371. Eine dezidiert ablehnende Position zum Selektionsbegriff vertreten Lima de Faria sowie Maturana und Varela (siehe Antonio Lima de Faria: *Evolution without Selection*. Amsterdam 1988. – Humberto Maturana/Francisco Varela: *Der Baum der Erkenntnis ...*).

31 Siehe John M. Smith/Eörs Szathmáry: *The Origins of Life. From the Birth of Life to the Origins of Language*. Oxford 2000. Kapitel 9.

32 Siehe Conrad Waddington: *The Evolution of an Evolutionist*. Edinburgh 1975.

33 Siehe Günter Tembrock: *Biokommunikation*. Reinbek 1975. – Insofern ist der klassische Selektionsgedanke des »struggle for life« ebenso ein anthropo- und ethnozentristisches Kind seiner Zeit (insbesondere der ideologischen Begründung der sozialen Selektion im frühkapitalistischen England) wie Dawkins' Erfindung des »egoistischen Gens« im Kontext einer durch Globalisierung sich durchsetzenden realen Subsumtion des Individuums unter die Geldform betrachtet werden muß (siehe Richard Dawkins: *Das egoistische Gen*. Reinbek 1996). »Zu allem sind sie fähig, selbst zur Liebe, doch stets treulos. Sie betrügen nicht aus Trieb, sondern aus Prinzip: noch sich selbst werten sie als Profit, den sie keinem anderen gönnen.« (Theodor W. Adorno: *Minima Moralia ...* S. 19).

führt hat,³⁴ als naturhistorischer Tatstand in der gesamten Geschichte des Lebens verankert.

In seinen Überlegungen setzt Juri Lotman an der Theorie der *Noosphäre* von Wernadski an. Die Noosphäre ist der von den Menschen umgestaltete und veränderte Teil der Biosphäre. Er ist in diese eingebettet und wirkt auf sie zurück, ebenso wie die Biosphäre in die Geosphäre eingebettet ist und auf diese zurückwirkt.³⁵ Auf menschlichem Niveau geht Lotman entsprechend von einer *Semiosphäre* innerhalb beziehungsweise als Bestandteil der Noosphäre aus. Genauer gesagt unterscheidet er Semiosphären verschiedener Struktur und verschiedener Niveaus (Sprachraum, Kulturraum, spezifisches soziales Milieu usw.). Ebenso wie die unterschiedlichen Ökotope Verbesserungen der Biosphäre sind und diese zugleich als Allgemeines hervorbringen, so sind die einzelnen Semiosphären in ihrer Gesamtheit Teil der globalen Semiosphäre und bringen diese hervor. Auf den individuellen Pol bezogen realisiert letztlich jedes Individuum als Einzelnes in dieser Dialektik von Allgemeinem, Besonderen und Einzelem seine eigene Semiosphäre.³⁶

Semiosphären sind die Basis der Produktion von Texten. Sie verfügen über ein *Zentrum* und einen *Rand*. Die Randzone ist *bilingual* und unterliegt schnelleren Veränderungen als das Zentrum. Im Zentrum selbst existieren *hierarchische, institutionelle Grammatiken*, die durch Tradition entstehen und gefestigt werden (ähnlich Wittgensteins Metapher der Sprache als »alter Stadt«, deren verschiedene Viertel unterschiedliche Straßennetze und damit andere Handlungsgrammatiken haben³⁷). Bilin-

34 Siehe J. M. Lotman: Über die Semiosphäre. In: Zeitschrift für Semiotik. 12(1990)4. S. 287–305. – Juri M. Lotman: Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture. London 1990.

35 Siehe Wladimir I. Vernadsky: The Biosphere and the Noosphere. In: American Scientist. 33(1945)1. S. 243–265. – V. I. Vernadskij: Der Mensch in der Biosphäre. Zur Naturgeschichte der Vernunft. Frankfurt am Main 1997. – Die Art der kooperativen Wechselwirkungen dieser Beziehungen hat man sich gemäß jener der verschiedenen Ebenen des ganzheitlichen Menschen vorzustellen (siehe die Bemerkungen über das Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten). Die Rede der Synergetik von Versklavung statt von Kooperation (siehe Hermann Haken: Erfolgsgeheimnisse der Natur. Synergetik: Die Lehre vom Zusammenleben. 3. Aufl. Stuttgart 1983) sagt mehr über den Standpunkt des Beobachters als über das Beobachtete aus.

36 Dies entspricht Wittgensteins Begriff des logischen Raums eines Individuums (siehe Hans-Johann Glock (Hrsg.): Wittgenstein Lexikon. Darmstadt 2000. S. 227ff.).

37 Siehe Chris Bezzel: Wittgenstein zur Einführung. Hamburg 1989.

guale Randzonen bestehen sowohl zu anderen semiotischen Räumen als auch zu nichtsemiotischen Räumen (beispielsweise handwerkliche Beziehungen zur Natur). Kern der Bilingualität ist es, daß eine Verknüpfung in Form reziproker Erwidering stattfindet und diese zugleich durch konventionalisierte Bedeutungen überlagert wird. Diese *Bedeutungen*, die letztlich den sozial konventionalisierten Texten nur durch die Individuen zuerteilt werden können (siehe Leontjews Theorie der Bedeutungen) *brechen die Symmetrie der reziproken Bestätigung* und eröffnen die Möglichkeit und Notwendigkeit der Bestätigung auf neuem Niveau. Die Sprachform ist daher dem Gedanken nichts Äußerliches, sondern realisiert sich ebenso durch den Gedanken hindurch, wie sie zugleich sein Medium ist.³⁸

Interpretiert man Lotmans Theorie in dieser Form, so ist die Entwicklung der Semiosphären zwangsläufig ein *Resultat der gesamten Naturgeschichte*, denn in dieser beginnt im subhumanen Bereich bereits die *soziale Konventionalisierung von Zeichen*. Zuvor sind Zeichen weitgehend als *psychobiotische Konventionalisierungen* in das Gattungserbe eingetragen ist. Die Ethologie spricht an dieser Stelle von *Schlüsselreizen* im Rahmen von angeborenen Auslösemechanismen (AAM) als Teil von Erbkoordinationen.³⁹

Semiosphären haben jedoch nicht nur den Aspekt der Bedeutungen. Sie sind von Anfang an, da sie seitens des Subjekts Konstruktionen weltbezogener Eigenzeit umfassen, in die Herausbildung der Zeitstrukturen der kooperierenden und kommunizierenden Subjekte integriert. Insofern sind die in ihnen bilingual vermittelten Prototexte und Texte jeweils Produktionen in einem durch Sinn konfigurierten psychischen Raum (ich spreche von Prototexten vor dem Niveau der Sprache, die erst mit der sozialen Konventionalisierung von bedeutungsverweisenden Zeichen die Bühne betritt). Dieser *sinnhafte Raum* (den Wittgenstein für aufzeigbar, aber nicht erklärbar erachtet) entsteht durch das Zusammenwirken von *Sphären der Bindung auf verschiedenen Niveaus*. In diesen Sphären der Bindung wird durch Reziprozität, also durch die Bestätigung der Systemzeit durch die Handlungen anderer (Dialog), die Sicherheit der gegebenen kognitiven Räume realisiert. Ich habe in Anlehnung an Wer-

38 Siehe Janette Friedrich: Der Gehalt der Sprachform. Paradigmen von Vygotskij bis Bachtin. Berlin 1993.

39 Siehe Konrad Lorenz: Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlicher Erkenntnis. München 1973.

nadski und Lotman diesen Aspekt mit dem Begriff *Agapesphäre* zu analysieren versucht.⁴⁰

Dieser Term steht im gleichen Verhältnis zu Semiosphäre wie Sinn zu Bedeutung.

Ein Beispiel für die Existenz derartiger Sphären und zugleich für den Beginn ihrer sozialen Tradierung ist das *Prägungs- bzw. Fehlprägungsverhalten* von Jungvögeln. Neugeschlüpfte Entenküken entwickeln nach einiger Zeit hyperaktives Suchverhalten. Dabei orientieren sie sich an der Signalbedeutung eines bewegten Objektes. Dies ist in der Regel das Muttertier. Gelingt die Prägung, so erwirbt/konstruiert das Küken das Bild eines verallgemeinerten Anderen der eigenen Gattung. Gleichzeitig erfolgt durch Kategorisierung eine Individualisierung des Muttertieres als vertraut und aller anderen Enten als fremd.⁴¹ Der Schlüsselreiz steht für ein Sinnerfüllungsversprechen, das getäuscht werden kann, sei es durch die Prägung auf einen Ethologen oder auf irgendein bewegtes Objekt (Spielzeugeisenbahn u. ä.). Säugetiere sind bereits nicht mehr auf ein unbelebtes Objekt prägbar, hier kommt der Akt der sozialen Reziprozität weit mehr ins Spiel (auch das Entenküken ist nur dann auf die Bewegung eines Objektes prägbar, wenn die durch das Muttertier ansonsten gegebene reziproke Bestätigung auf sein Piepen, z. B. Schnattern, entfällt *und* die Bewegung des Muttertiers durch eine andere Bewegung substituiert wird). Durch den Akt der Fehlprägung wird das gattungsspezifische Objekt zum fremden Objekt und das fremde Objekt zum sinnerfüllenden Objekt. In ähnlicher Weise sind die Wirkungen der Af-fensubstitute in den Harlowschen Experimenten zu erklären.⁴²

Insgesamt sind höhere Wirbeltiere mit der Öffnung ihrer Sinnggebung für eine individuelle, sozial vermittelte, reziproke Bestätigung der Systemzeit (also der emotionalen Achse der psychischen Prozesse) für Prozesse der Sinnvermittlung offen. Der biologische Sinn evolviert zum individuellen und später zum persönlichen Sinn.⁴³ Die *Evolution des Sinns* als Bedingung der Möglichkeit der kognitiven Evolution höherer Wirbel-

40 Siehe Wolfgang Jantzen: Psychologischer Materialismus, Tätigkeitstheorie, Marxistische Anthropologie. Berlin 1991.

41 Siehe Gerald Edelman: Unser Gehirn ein dynamisches System. Die Theorie des neuronalen Darwinismus und die biologischen Grundlagen der Wahrnehmung. München 1993. S. 352ff.

42 Siehe Emil Schmalohr: Frühe Mutterentbehrung bei Mensch und Tier. 2. Aufl. München 1975. Teil VII.

43 Siehe Wolfgang Jantzen: Am Anfang war der Sinn ... Kapitel 1.

tiere schafft zugleich die Möglichkeit der *Psychopathologie*. So führt schwere maternale Deprivation bei Säugetieren zu autismusähnlichen Syndromen (wie sie auch im frühkindlichen Hospitalismus festzustellen sind),⁴⁴ d. h. zu langfristigen Verstellungen der Streßbewältigungsachse. Aber auch Deprivation von gattungsnormalen Lebensbedingungen kann vergleichbare Veränderungen hervorrufen, so z. B. stereotypisiertes Verhalten bei Zootieren.⁴⁵

Auf menschlichem Niveau gehen Trevarthen und Aitken – u. a. im Kontext ihrer neuropsychologischen Theorie des Autismus⁴⁶ – davon aus, daß mit der ersten Realisation von Stammhirnfunktionen im sich entwickelnden Embryo zwischen der fünften und achten Woche ein *intrinsisches Motiv-System (IMF)* entsteht,⁴⁷ das sich später mit einem *emotionalen Ausdruckssystem* der Mund- und Gesichtsmotorik (EMS) verknüpft (bedingt durch das Einwachsen der Gehirnnerven). Dieses IMF beinhaltet nach Auffassung der Theorie ein *virtuelles Selbst* sowie einen *virtuellen Anderen*. Es zielt auf die *Existenz eines freundlichen Begleiters*. In funktioneller Hinsicht realisiert dieses IMF die Raum-Zeit-Koordination der psychischen Prozesse innerhalb des Körperselbst nach Maßgabe und Integration von dessen räumlich-zeitlicher Organisation (nervale Muster in der Bewegung unterschiedlicher Körpersysteme).

Diese Anpassung der Eigenzeit der körperlichen Prozesse an die Systemzeit in einem vorgeburtlichen »attuning«-Prozeß, so ist zu folgern, bedarf bei der Aneignung einer komplexen Welt im nachgeburtlichen Bereich eines äußeren »attuning«. Entsprechend (siehe oben) verweisen Forschungen zur neurobiologischen Grundlage von Bindungsprozessen

44 Siehe Urie Bronfenbrenner: Isolation in Mammals. In: G. Newton/S. Levine (Eds.): *Early Experience and Behavior*. Springfield/Illinois 1971. S. 627–764.

45 Siehe Alistair B. Lawrence/Jeffrey Rushen: *Stereotypic Animal Behaviour. Fundamentals and Applications to Welfare*. Wallingford/UK 1993.

46 Siehe Colwyn Trevarthen/Kenneth J. Aitken: Brain development, Infant Communication, and Empathy Disorders: Intrinsic Factors in Child Mental Health. In: *Development and Psychopathology*. London (1994)6 (im weiteren Colwyn Trevarthen/Kenneth J. Aitken: *Brain development ...*). S. 597–633. – Kenneth J. Aitken/Colwyn Trevarthen: *Self/Other Organization in Human Psychological Development*. In: *Development and Psychopathology*. London (1997)9. S. 653–677. – Zur neuropsychologischen Theorie des Autismus siehe Colwyn Trevarthen: *Children with Autism. Diagnosis and Interventions to Meet Their Needs*. 2. Aufl. London 1998.

47 Siehe Colwyn Trevarthen/Kenneth J. Aitken: *Brain development ...* S. 613. – »This is the heart of the developing mind.« (Colwyn Trevarthen: *Children with Autism. Diagnosis and Interventions to Meet Their Needs*. 2. Aufl. London 1998. S. 67).

(Attachment) auf die theoretisch zu fordernde wechselseitige zeitliche Koordination einer Reihe von basalen biologischen Rhythmen.⁴⁸

Ähnlich hat bereits Wallon in den vierziger Jahren angenommen, daß reziproke Bestätigung der Emotionalität die Basis aller höheren Bewußtseinsprozesse ist.⁴⁹ Im Kontext dieser Annahme geht er in Auseinandersetzung mit Piaget – jedoch schließlich von diesem anerkannt⁵⁰ – davon aus, daß die Entwicklung der höheren psychischen Prozesse nicht auf der Quelle der *sensomotorischen* Intelligenz, sondern auf der Quelle der *diskursiven* Intelligenz aufbaut, jener also, die sich in Dialog und Imitation aufbaut. Erst in einer *triadischen Struktur* von *Selbst*, *bedeutsamen Anderem* und *Weltereignissen* (so Aitken und Trevarthen [1997] zum Kern der geteilten Aufmerksamkeit), die in Form invarianter Bedeutungsstrukturen etwa um den 8. Monat bei Menschen auftritt, können sich dann durch Imitation soziale Ereignisse zwischen die Akteure schieben und auf höheren Niveaus durch symbolische Beziehungen ersetzt werden.⁵¹ Wallon geht ferner davon aus, daß die soziale Organisation emotionaler Strukturen (Tanz, Rhythmik, Musik usw.) auf allen Niveaus des Sozialen von höchster Bedeutung ist. Was aber ist die Spezifik von menschlichem Leben und menschlicher Kultur, die nun vermittelnd zwischen die einzelnen Individuen und ihre Verhältnisse zur Welt tritt (Noosphäre, Semiosphäre, Agapesphäre usw.)?

3. DIE GENESIS DER GESELLSCHAFTLICHKEIT DER INDIVIDUEN

3.1. Innere Gründe

Ähnlich wie Lew Wygotski⁵² bin ich davon ausgegangen, daß die von Marx im Band 1 des »Kapital« (insbesondere im Kapitel 5) getroffenen

48 Siehe Tiffany Field: Attachment and Separation in Young Children. In: Annual Review of Psychology. (1996)47. S. 541–561.

49 Siehe Gilbert Voyat (Ed.): The World of Henri Wallon. New York 1984.

50 Siehe Jean Piaget: The Role of Imitation in the Development of Representational Thought. In: Gilbert Voyat (Ed.): The World of Henri Wallon. New York 1984. S. 105–114.

51 Siehe Wolfgang Jantzen: Identitätsentwicklung und pädagogische Situation behinderter Kinder und Jugendlicher. Teilergebnisse zum 11. Kinder- und Jugendbericht. München 2002 (im Druck).

52 Siehe Lev S. Wygotskij: Das Bewußtsein als Problem der Psychologie des Verhaltens. In: L. S. Wygotski: Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Köln 1985. S. 279–308.

anthropologischen Überlegungen auf eine psychologische Dimension verweisen. Die Anatomie des Menschen unterscheidet sich von der des Affen durch die Fähigkeit zu Arbeit und Sprache (siehe Karl Marx und Friedrich Engels in der »Deutschen Ideologie«); die Psychologie des Menschen unterscheidet sich von jener der Tiere durch die Struktur des menschlichen Bewußtseins. Dieses ist psychologisch nichts anderes, als die Fähigkeit – auch des schlechtesten Baumeisters⁵³ – das *Produkt vorweg im Kopf zu bauen*. Entsprechend setzt dies die psychische Verfügbarkeit verschiedener Klassen von invarianten Bedeutungsstrukturen voraus,⁵⁴ die Marx dort, bezogen auf die Realisation der Arbeit, unter Rückgriff auf Hegel als »*einfache Momente*« des *Arbeitsprozesses* unterscheidet: *Gegenstand, Mittel und Tätigkeit*. Ihre Anwendung selbst setzt zudem die Negation der Konsumtion in der Produktion und die der Produktion in der Konsumtion voraus, also ein *reflexives Selbst*: »Das Produkt der individuellen Konsumtion ist daher der Konsument selbst, das Resultat der produktiven Konsumtion ein vom Konsumenten unterschiednes Produkt.«⁵⁵

Dieser Prozeß der Selbstwerdung realisiert sich, so die Auswertung verschiedener Entwicklungstheorien unter Rückgriff auf einen Gedanken von Leontjew⁵⁶ als *zweifache Geburt der Persönlichkeit*.

Im Übergang vom Kleinkindalter zum Vorschulalter erfolgt in der ersten, *individuellen Geburt der Persönlichkeit* die Herausbildung eines symbolisch repräsentierten, individuellen Ichs und auf diese Struktur bezogen bedeutsamer, symbolisch repräsentierter Anderer. Durch die Verlagerung der symbolischen biographischen Repräsentation der eigenen Erfahrungen in die innere Sprache und die Herausbildung einer inneren Position entsteht ab dem späten Vorschulalter zunehmend die Möglichkeit der geistigen Bewegung im inneren Raum, ohne daß noch auf aktu-

53 Siehe Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: MEW. Bd. 23. S. 192.

54 Siehe Wolfgang Jantzen: Allgemeine Behindertenpädagogik. Bd. 1 ... Kapitel 1.

55 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: MEW. Bd. 23. S. 198. – Kapitel 5 des »Kapital« ist nicht nur in dieser Hinsicht ein Meisterwerk relationaler Analyse.

56 Siehe Wolfgang Jantzen: Allgemeine Behindertenpädagogik. Bd. 1 ... Kapitel 5. – Siehe auch, hier zusätzlich bezogen auf Wallon, Wolfgang Jantzen: Identitätsentwicklung und pädagogische Situation behinderter Kinder und Jugendlicher. Teilergebnisse zum 11. Kinder- und Jugendbericht. München 2002 (im Druck). – A. N. Leont'ev: Tätigkeit, Bewußtsein, Persönlichkeit. Berlin 1979.

elle äußere Repräsentanzen von Ereignissen zurückgegriffen werden muß. In dieser »fünften Quasidimension« des *Bewußtseins*⁵⁷ kommt es in der Pubertät (zweite, *soziale Geburt der Persönlichkeit*) zu einer erneuten Umgestaltung und Justierung des inneren, triangulären Raums (Ich, bedeutsame Andere, Weltereignisse). Hinter den repräsentierten sozialen Gegenständen und sozialen Werkzeugen erscheint die eigene Tätigkeit als motivierte. Die Überprüfung der eigenen Motive in der Pubertät vor dem Hintergrund bedeutsamer Menschen schafft die Voraussetzung zur Konstruktion eines eigenen, sozialen Ichs. Auf dem Hintergrund verallgemeinerter Motive, eigener wie der von bedeutsamen Anderen entsteht das *reflexive Ich* (Ich als Du in der inneren Position) als *Knoten der Persönlichkeit*. Es orientiert sich – um hier einen Gedanken von Holzkamp aufzunehmen⁵⁸ – an der »*verallgemeinerten Vorsorge für*« (andere Menschen, aber ebenso für den Prozeß der Natur wie auch für sich selbst). Dieses »für« kann sich im Rahmen restringierter Handlungsfähigkeit auf Personengruppen, soziale Milieus, Nation, Klasse, Geschlecht usw. beziehen oder im Rahmen verallgemeinerter Handlungsfähigkeit auf die Menschheit als Gattung.⁵⁹ Genau dies verweist jedoch erneut auf einen überindividuellen, sozialen, gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Raum.

3.2. Äußere Gründe

Im Prozeß der Menschwerdung treten sozial geschaffene *Werkzeuge* (der Mensch ist ein »*tool making animal*«) als Vermittlungsglied zwischen Mensch und Natur. In der *Kooperation* treten andere Menschen als »Werkzeuge« zwischen Individuum und Natur.⁶⁰ Im Rahmen früher sozialer Arbeitsteilung entstehen ebenso Werkzeugnutzung wie Symbolisierungsfähigkeit. *Arbeit* und *Sprache* vermitteln das Leben der Menschen.

57 Siehe Andrej N. Leont'ev: Psychologie des Abbilds. In: Forum Kritische Psychologie. (1981)9. S. 5–19.

58 Siehe Klaus Holzkamp: Grundlegung der Psychologie. Frankfurt am Main 1983.

59 Andrej Leont'jew spricht hier mit Bezug auf eine Passage bei Marx mit Maxim Gorki davon, daß der Mensch »Mensch der Menschheit wird« (A. N. Leont'ev: Tätigkeit, Bewußtsein, Persönlichkeit. Berlin 1979. S. 218).

60 Siehe Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: MEW. Bd. 23. Kapitel 10.

Gleichzeitig entstehen Noosphäre und menschliche Semiosphäre, zunächst regional, später global und möglicherweise in verschiedenen Zentren der Menschwerdung gleichzeitig.⁶¹ Damit entstehen zwangsläufig neue Verhältnisse zwischen den Menschen. Die Auswirkungen der *Produktion*, die allmählich die Biosphäre in die Noosphäre wandeln, ändern nicht nur die Verhältnisse der Menschen und zur Natur, sondern auch die Verhältnisse untereinander, da die Menschen arbeitsteilig innerhalb und zwischen regionalen Gruppen in sozialen Austausch treten.

Entsprechend der *regionalen Distribution* der Menschen und Naturereignisse entstehen an unterschiedlichen Orten unterschiedliche Beziehungen zwischen den Menschen sowie zwischen ihnen und der Natur die zugleich spezifische Regeln des sozialen Austauschs beinhalten (z. B. Heiratsregeln). Zudem konstruieren die Menschen in Wahrnehmung der Einwirkungen der Natur Theorien und Mythen über die Natur sowie über sich selbst.

Indem sie sich selbst in der Konsumtion als Produkt wahrnehmen, abstrahieren sie sich von der Natur (keineswegs im Sinn unseres modernen Ich, d. h. diachron, abgetrennt vom Gemeinwesen, sondern synchron mit den Geistern ihrer Ahnen, die ständig präsent sind)⁶². Ein *soziales Bewußtsein* (Semiosphäre) entsteht oberhalb der Bedingungen des materiellen Seins und zugleich an die Gesamtheit der hier eingegangenen vielfältigen Wechselbeziehungen gebunden.⁶³ In diesem nunmehr gesellschaftlichen Universum der Bedeutungen in Produktion und Sprache gehen die Menschen vielfältige *Tauschbeziehungen* ein.

61 Bezogen auf die Verhältnisse von Noosphäre, Semiosphäre, Agapesphäre usw. gehe ich davon aus, daß diese Begriffe verschiedene Aspekte regionaler und globaler Art bezeichnen, die – wie dies Juri Lotman am Beispiel der Semiosphäre aufzeigt – in ihren Zentren hierarchisiert und institutionalisiert sind. Alles weitere ist zu untersuchen.

62 Siehe z. B. Igor Kon: Die Entdeckung des Ichs. Köln 1983.

63 Nahezu immer mißverstanden beziehen sich die Überlegungen von Marx und Engels auf diesen überindividuellen Raum, also auf den Hegelschen »Weltgeist«, materialistisch verstanden. »Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.« »Bewußtsein ist von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren.« (Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW. Bd. 3. S. 26 und 35). Ähnlich versucht später Ewald Iljenkow diesen überindividuellen Raum mit der Kategorie »Ideelles« zu bestimmen (siehe E. V. Il'enkow: Dialektik des Ideellen. Münster 1994).

3.2.1. Die Emanzipation der Wertform: Money makes the world go round

Getauscht werden kann prinzipiell nur dann, wenn der Tausch über ein gemeinsames Drittes reguliert wird. Irgend etwas muß ein Äquivalent, etwas gleichwertiges darstellen, das zwischen den Individuen vermittelt. Die große Entdeckung von Karl Marx im »Kapital« (Kapitel 1) ist es, daß dieses Äquivalent (allerdings erst auf dem Niveau der Geldform erkennbar) durch die abstrakte Arbeit entsteht.

Abstrakte Arbeit ist das energetische Maß der Verausgabung der Arbeitskraft in einem Arbeitsprozeß, es entspricht dem physikalischen Begriff der Arbeit. Bei Einsatz von Energie wird durch physikalische Arbeit (unter Freisetzung von Wärme) ein Ding in ein anderes umwandelt.⁶⁴ Vergleichbar verlangt die Herstellung eines jeglichen nützlichen Gutes nicht nur Arbeitsmittel (Werkzeuge), die ihm entsprechen, die seinen *Gebrauchswert* als nützliches Gut schaffen, sondern auch einen energetischen Durchsatz (Anstrengung des Arbeiters) bei seiner Produktion, der seinen *Wert* als tauschbares Gut schafft.⁶⁵

Da die Menschen in der *Konsumtion* sich selbst zum Produkt machen,⁶⁶ schaffen sie sich zugleich einen habituellen *Werthorizont*, was jedes gesellschaftliches Verhältnis, jedes materielle und soziale Werkzeug für diese Reproduktion bedeutet. Dies ermöglicht es ihnen, den Gebrauchswert eines beliebigen Gutes, einer beliebigen sozialen Beziehung, eines beliebigen Naturverhältnisses als Resultat konkreter Arbeit zu ermessen. *Konkrete Arbeit* ist jener Aspekt der Arbeit, der unter Einsatz von Werkzeugen einen Rohstoff in ein (meist nützliches) Gut mit einem (in der Regel vorhandenen) spezifischen Gebrauchswert umwandelt. Indem Menschen ein Gut herstellen oder den Arbeitsaufwand imaginieren, den seine Herstellung oder sein Zur-Verfügung-stellen erfordert (abstrakte Arbeit), gewinnen sie gleichzeitig einen Wertmaßstab für den Austausch beliebiger Güter in andere. Durch die Distribution von Gütern

64 Siehe Peter W. Atkins: Wärme und Bewegung. Heidelberg 1986.

65 Insofern existiert die Ware prinzipiell in einer *Doppelform*: als *Naturalform* und als *Wertform*.

66 Naturhistorisch ist dies ein Resultat der Trennung von körperbezogener und weltbezogener Eigenzeit (siehe oben).

und Menschen in einem Netz sozialer Beziehungen entstehen *historisch bestimmte Austauschregeln*, an welche die Individuen gebunden sind.⁶⁷

In Termini der relationalen Soziologie Bourdieus schlagen sich diese Beziehungen im *Habitus* der Individuen nieder. Am jeweiligen gesellschaftlichen Ort erwerben die Individuen eine Reihe von Zeichen und Tauschregeln, die sie im Alltag realisieren, ohne daß ihnen dies bewußt ist. Die Verzögerung eines Grußes läßt ein Individuum als hochmütig erscheinen, der zu schnelle Gruß als unterwürfig. Die Ordnung des Hauses in der Kabylei (einer vorindustriellen Region in Algerien) setzt die Frau in ein anderes Zentrum der Tauschbeziehungen als die Ordnung außerhalb des Hauses usw.⁶⁸ Die *gemeinschaftlichen Beziehungen* der Menschen entstehen in einer bestimmten institutionalisierten Form, die zugleich in den Habitus der Individuen eingetragen ist und die sich nach dem Modus des *Äquivalenttauschs* reguliert.⁶⁹

Dieser Tausch wird im sozialen Bereich noch nicht an der Geldform bemessen (auch wenn im ökonomischen Bereich die allgemeine Wertform [Vieh oder ähnliches] bereits durch die Geldform ersetzt wurde), sondern zum Beispiel in Termini der *Zuerteilung von Ehre* (symbolischem Kapital). Diese bemißt sich daraus, was an Verausgabung von eigener Arbeit bzw. ihrer geronnenen Form als Geschenk notwendig ist, um die eigene Ehre zu erhalten und die Ehre des Anderen zu gewährleisten. Die Einführung der Geldform ist zwar möglich, führt aber sofort zur Aberkennung der eigenen Ehre: so das Beispiel eines Rückkehrers aus Frankreich, der nach Hilfe bei einem Hausbau, statt der sozial üblichen Form der Einladung zu einem großen Fest, sich die Auszahlung in Geld erbat.

67 Der Austausch erfolgt unmittelbar nach der Regel »do ut des«. Die eine soziale Handlung des einen Individuums (Gruß) tauscht sich gegen die andere des anderen Individuums (Erwiderung des Grußes). Marx spricht im I. Kapitel des »Kapital« auf diesem Niveau von »Äquivalentform« als Form der »unmittelbaren Austauschbarkeit« ohne in ein spezifisches Mittel des Tausches (Vieh, Geld usw.) transformiert worden zu sein. Da aber das jeweilige Produkt, das getauscht wird, vom Produzenten immer auch unter dem Gesichtspunkt realisierter abstrakter Arbeit getauscht wird, sind diese »relative Wertform« und die Äquivalentform immer eine untrennbare Einheit. In dieser Einheit hat jede Tauschbeziehung ihre »besondere Äquivalentform«.

68 Siehe Pierre Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Frankfurt am Main 1976. – Pierre Bourdieu: Sozialer Sinn – Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main 1987.

69 Habitus und Institution regeln sich wechselseitig vergleichbar den oben behandelten Beziehungen (Biosphäre, Semiosphäre).

Jedes Tauschprodukt kann die Form der *Ware* annehmen, da die Arbeitsteilung nach Seiten der Gesellschaft zugleich das Eigentum der Individuen schafft. Denn die Ware vermittelt den Kreislauf von Produktion, Zirkulation, Konsumtion und Distribution. Gleichzeitig transformiert sie die Austauschverhältnisse von der Ebene des gemeinschaftlichen in den gesellschaftlichen Bereich. Der *Warentausch* schafft in der (Natural-)Form gemeinschaftlicher Verhältnisse zugleich gesellschaftliche Verhältnisse hinter den Rücken der Individuen. Er erzwingt die *allgemeine Wertform*, also einen allgemeinen Vergleichsmaßstab wie Vieh usw. und schließlich die *Geldform*.⁷⁰ Da Geld angehäuft werden kann und mit der Entwicklung der maschinellen Produktion sich selbst verwerten kann, indem in die Produktion gestecktes Geld sich durch günstigen Verkauf der Produkte vermehren kann (Profit), entsteht ein Interesse am Geld als Geld, gleichgültig über welche Naturalform der Warenproduktion es erwirtschaftet wird.⁷¹ *Kapital* als seiner Logik nach sich möglichst ungehemmt selbstverwertender Wert setzt eine Entwicklungsspirale von Ausbeutung, Machtkonzentration, Ungleichverteilung in Gang, die in letzter Konsequenz alles menschliche Leben und alle Austauschverhältnisse zur Natur ökonomischer Sichtweise unterwirft. Darüber hinaus bewirkt die Selbstverwertung der Werte durch den Prozeß der Konkurrenz und Konzentration sowie durch die Spekulation auf die künftige Selbstverwertung (Entwicklung des Finanzkapitals), daß eine immer schnellere Vernichtung durch Konkurrenz, durch Spekulation, durch moralischen Verschleiß in der Tendenz zu einem *ständig gesteigerten Energiedurchsatz* führt. Dieser Mechanismus, der zugunsten der Akkumulation von

70 Gleichzeitig bringt dieser Prozeß der Emanzipation der Ökonomie Institutionen hervor, die ihm Rechnung tragen. So sichert der Staat (der sich historisch selbst verändert) die Gesamtheit der sich verändernden zunächst gemeinschaftlichen und zunehmend gesellschaftlichen Verhältnisse.

71 Die luzide Analyse von Marx erweist, daß hinter dem Profit, für dessen Bestimmung der Kapitalist vorgeschossene Produktionsmittel (als konstantes Kapital) und den Preis der Arbeitskraft (als variables Kapital) ins Verhältnis zum Geldertrag setzt, der Mehrwert steht. Denn nur die Arbeitskraft des Arbeiters (abstrakte Arbeit) ist es, die mit Hilfe der Werkzeuge (konkrete Arbeit) dem Geld (geronnene Form abstrakter Arbeit) weiteren Wert hinzufügt. Dies führt zur Selbstverwertung des Wertes, zum Kapital als Verhältnis. Entgegen der Auffassung mancher »Marxisten« kann dieses Mehrwertgesetz ebenso wenig wie das Wertgesetz (Waren tauschen sich nach dem Ausmaß der durchschnittlich in ihnen vergegenständlichten abstrakten Arbeit) außer Kraft gesetzt werden, wohl aber kann die Verteilung des erwirtschafteten Neuwerts gesellschaftlich gesteuert werden.

Geld das *Sein in das Nichts verwandelt*,⁷² ist für die Erhaltung der Biosphäre sicherlich ebenso bedrohlich wie die Vernichtung der biotischen und sozialen Diversität.⁷³ Insofern durch diesen Prozeß der Produktion von Gesellschaft hinter der Gemeinschaft in Form der Durchsetzung der Wertform als selbstverwertender Wert die Individuen »ihres wirklichen Lebensinhalts beraubt, abstrakte Individuen«⁷⁴ geworden sind, sind diese gleichzeitig hierdurch in Stand gesetzt, auf neue Weise miteinander in Beziehung zu treten.

Die »*Logik des Kapitals*« markiert, wie aus dem Zitat ersichtlich, in der relationalen Betrachtungsweise von Marx nur *einen* Attraktor in einem Feld von Beziehungen, dessen andere Attraktoren ebenfalls zu untersuchen sind. Zudem kann sich die Wertform immer nur im Kontext der Naturalform entwickeln, die Sphäre abstrakter Arbeit in der Noosphäre ist prinzipiell an die Existenz konkreter Arbeit gebunden, sei es in der Produktion oder in der Reproduktion der Menschen. Die Entwicklung des Kapitals ist an die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft gebunden und daher immer auch Resultat der insgesamt in dieser Gesellschaft wirkenden Kräfte. Auf einige Aspekte dieser widersprüchlichen Prozesse gehe ich am Beispiel der modernen Zivilgesellschaft weiter unten ein. Zunächst ist jedoch nach der Rekonstruktion der Logik der Wertform als fortwirkendes Moment der (unreflektierten) Fortschrittsentwicklung⁷⁵ im

72 Bei Entlassungen steigen die Aktienkurse, die Abwanderung von Spekulanten führt ganze Nationalökonomien in den Ruin (siehe Viviane Forrester: *Der Terror der Ökonomie*. Wien 1997. – Hans-Peter Martin/Harald Schumann: *Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand*. Reinbek 1996). Umweltzerstörung und Ausbeutung der »Dritten Welt« begleiten den Erfolg der westlichen Industrien (siehe Fidel Castro: *Wenn wir überleben wollen ...* Essen 1983. – Johan Galtung: *Der Preis der Modernisierung: Struktur und Kultur im Weltsystem*. Wien 1997).

73 Siehe Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am Main 1984 zur Begrenztheit des energetischen Durchsatzes. Ernst Ulrich von Weizsäcker verwendet für die energetischen Lasten jedes Produkts den Begriff »ökologischer Rucksack« (siehe Ernst Ulrich von Weizsäcker u. a.: *Faktor vier. Doppelter Wohlstand – halbiertes Naturverbrauch*. München 1997. S. 267–270). Diesem wären jedoch zusätzlich die permanent durch die Spekulationsbewegungen des Finanzkapitals hervorgerufenen energetischen Belastungen hinzuzuzählen. Zu dessen Bewegungen siehe Jörg Huffs Schmid: *Politische Ökonomie der Finanzmärkte*. Hamburg 1999.

74 Karl Marx/Friedrich Engels: *Die deutsche Ideologie*. In: MEW. Bd. 3. S. 67.

75 Im Prozeß der Globalisierung der Kapital- und Finanzmärkte zeigt sich in extremer Form ein auf diese Logik setzender »ungebrochenen Glaube an die Kraft der Moderne« (Jürgen Habermas: *Der Riss der Sprachlosigkeit*. In: »Frankfurter Rundschau« vom 16. Oktober 2001. S. 18).

folgenden auch jene Logik zu rekonstruieren, die sich auf der Oberfläche als »Beteuerung religiöser Werte als tiefere Grundlage des Handelns«⁷⁶ niederschlägt.

3.2.2. Emanzipation und Zerfall des Sinns: Love makes the world go round

Einerseits schaffen Arbeit und Sprache in ihren wechselseitigen Verhältnissen die Bedeutungsstrukturen und Tauschverhältnisse in Noosphäre und Semiosphäre, andererseits sind durch sie, wie auf allen anderen Niveaus des Lebens, *Sinnbildungsprozesse* nicht substituiert, sondern werden auf ein *neues Niveau* gehoben. Sie werden Teil jener ideellen Räume auf die Hegels »Weltgeist«, Marx' und Engels' »gesellschaftliches Bewußtsein«, Iljenkows »Ideelles« verweist. Besser gesagt, sie bilden als »*Agapesphären*« die *Sinnhüllen* der oben erwähnten semiotischen und nichtsemiotischen Räume des Ideellen, die ohne ihre Existenz kollabieren würden. Diese Sinnhüllen existieren auf verschiedenen Niveaus. Bubers Begriff des Dialogs als Ich-Du-Beziehung, Hegels Begriffe der Anerkennung in der Liebe, in der Ehre und im Absoluten, Bourdieus Begriff der »philia« in der Familie im Unterschied zum »do ut des« in Gemeinschaft und Gesellschaft, massenpsychologische Prozesse unterschiedlicher Art⁷⁷ verweisen ebenso auf derartige Strukturen wie die vielfältige Existenz von Religionen und Ersatzreligionen.

Ludwig Feuerbachs Versuch, Gott als Konstruktion der Menschen zu begreifen, die aus der Logik der Ich-Du-Beziehungen entsteht⁷⁸ verweist auf den Erkenntnisweg, der weiter zu beschreiten ist.⁷⁹ Geht man davon aus, daß »*Gott*« selbst eine *Konstruktion der Menschen* ist und

76 Ebenda.

77 Siehe Serge Moscovici: Das Zeitalter der Massen. Reinbek 1986. – Wolfgang Jantzen: Am Anfang war der Sinn ... Kapitel 10.

78 Hier setzt das dialogische Paradigma der Philosophie von Buber, Rosenzweig, Lévinas an (siehe Susanne Rütter: Herausforderung angesichts des Anderen. Von Feuerbach über Buber zu Lévinas. Freiburg 2000).

79 Zum folgenden siehe verschiedene Teilkapitel in Wolfgang Jantzen: Das Ganze muß verändert werden ... Zum Verhältnis von Behinderung, Ethik und Gewalt. Berlin 1993. – Wolfgang Jantzen: Am Anfang war der Sinn ... – Wolfgang Jantzen: Die Zeit ist aus den Fugen ... – Wolfgang Jantzen: Vernunft – Natur – Normalität ... S. 77 bis 94.

nichts anderes meint, als eine spezifische Ausprägung der Sphären von Bindung und Anerkennung, die Bestandteil und Voraussetzung allen sozialen Lebens sind, dann kann man mit Sölle unter Bezug auf Heyward Gott als die »Kraft der Beziehung zueinander, zur Menschheit und zur ganzen Schöpfung« definieren, eine Kraft, die nur in der Immanenz auftreten kann.⁸⁰ »Gott« als Begriff wäre das Resultat einer emotionalen, dialogischen Spiegelung des Subjekts (und damit Bindung) in einer imaginären emotionalen, dialogischen Reziprozität, die sich auf den in der zweiten Geburt der Persönlichkeit erworbenen *Begriff des verallgemeinerten Menschen als Gattungssubjekt* bezieht.

Da Sinn durch das Leben entsteht und der Bedeutungen bedarf, um sich auszudrücken, besteht auf allen Ebenen emotionaler, durch Dialoge vermittelter Reziprozität (wie schon bei den fehlgeprägten Entenküken) die Möglichkeit, daß der Sinn »keine ihn adäquat verkörpernden objektiven Bedeutungen finden (kann) und beginnt dann in fremden Kleidern zu leben [...] Dies schafft auch die Möglichkeit, in sein (des Menschen – W. J.) Bewußtsein entstellte oder phantastische Vorstellungen und Ideen hineinzutragen, ihm dabei auch solche aufzudrängen, die in der realen, praktischen Lebenserfahrung keinerlei realen Boden haben.« Dieses Bodens beraubt werden sie zu *Stereotypen*.⁸¹ Dies gilt wie im Falle von Religionen auch in anderen sozialpsychologischen, insbesondere massenpsychologischen Dimensionen. Von daher können die unterschiedlichen Ebenen der massenpsychologischen strukturellen, d. h. reziproken affektiven Koppelung in persönlichkeits-theoretischer Hinsicht völlig unterschiedlichen Charakter haben.

Unter Bezug auf Neumann lassen sich affektiv-regressive Bindungen von affektiv-neutralen, und affektiv-kooperativen Beziehungen unterscheiden.⁸²

80 Dorothee Sölle: *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*. Stuttgart 1985. S. 44. – »Authentisch christliches Verhalten ist heute praktisch a-theistisches Verhalten, und die Annahme oder Ablehnung eines himmlischen Wesens ist für den Entwurf Christi ohne konstitutive Bedeutung.« »Die Voraussetzungen seines Entwurfs gründen [...] nicht in einer theistischen Anschauung sondern in einigen anthropologisch faßbaren Bedürfnissen von Menschen. Es sind Bedürfnisse nach Sinn, Ziel, Begründung und Verwirklichung eines authentischen Lebens.« (Dorothee Sölle: *Das Recht auf ein anderes Glück*. Stuttgart 1992. S. 62 und 70).

81 Siehe A. N. Leont'ev: *Tätigkeit, Bewußtsein, Persönlichkeit*. Berlin 1979. S. 148. Siehe auch Wolfgang Jantzen: *Allgemeine Behindertenpädagogik*. Bd. 1 ... Kapitel 6.

82 Siehe Franz Neumann: *Demokratischer und autoritärer Staat*. Frankfurt am Main 1986. S. 269. – Siehe auch Wolfgang Jantzen: *Am Anfang war der Sinn ...* S. 174ff.

Affektiv-regressive Bindungen beziehen sich auf Führer und Propheten. Sie entstehen durch Imagination und Manipulation (siehe die Reden von Hitler und Goebbels) und beinhalten meist auch Prozesse der kollektiven Autosuggestion (Fans beim Fußballspiel).

Affektiv-neutrale Bindungen finden sich bei Kirche, Armee, staatlichen Institutionen usw. Allerdings sieht es nur so aus, als seien sie affektiv neutral. Oft liegen ihnen quasireligiöse Selbstverpflichtungen an den Nationalstaat, an Institutionen, Bürokratien, Organisationen usw. zugrunde⁸³ und häufig wird der Fortschritt zum weltlichen Gott.⁸⁴ Ihr Kern sind in letzter Konsequenz *paternalistische Strukturen*, die bei Unterwerfung des Subjekts (Staatsbürger) unter das große SUBJEKT (Staat) diesem zugleich Anerkennung garantieren (Althusser).

Analysiert man spezifische Strukturen paternalistischer Unterwerfung – ein noch junges sozialwissenschaftliches Gebiet – so findet man Strukturen von Reziprozität, in denen für Unterwerfung unter die Strukturen der Herrschenden zugleich Sympathie und Liebe versprochen, Abweichung hingegen kriminalisiert wird (siehe dazu die Regulative der Normalität in Schule, Familie, Heimen, Gesellschaft). Grundstruktur dieses Denkens ist es, daß die Oberen in wohlmeinender Fürsorge besser die Interessen der Unteren vertreten können als diese selbst. »Freundschaft und Zuneigung werden den Unteren angeboten unter der strikt auferlegten Bedingung, daß sie sich in die ausbeuterischen Arrangements fügen.«⁸⁵ Die psychische Abwehr der Unteren kollabiert unter diesen Umständen, die Oberen werden zu positiv emotional besetzten (geliebten, geachteten, anerkannten) Introjekten in der Psyche der Unteren. »Love makes the world go round«, so Jackman.⁸⁶

83 Siehe z. B. die in der Staatstheorie von Althusser analysierten Anrufungsprozesse (siehe Wolfgang F. Haug et al. (Hrsg.): Theorien über Ideologie. Argument-Sonderband 40. Berlin 1979).

84 Siehe Elisabeth Sledziwski: Fortschritt. In: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Europäische Enzyklopädie ... Bd. II. S. 95–104.

85 Mary Jackman: The Velvet Glove. Paternalism and Conflict in Gender, Class, and Race Relations. Berkeley 1996. S. 362.

86 Siehe Ebenda. – Zum Paternalismus allgemein siehe Rolf Sartorius (Ed.): Paternalism. Minneapolis 1983. – Zum neuen Paternalismus in der Sozialpolitik siehe Lawrence M. Mead (Ed.): The New Paternalism. Supervisory Approaches to Poverty. Washington D. C. 1997. – Zur Wirkweise des Paternalismus in der Behindertenpädagogik siehe Wolfgang Jantzen: Unterdrückung mit Samthandschuhen – Über paternalistische Gewaltausübung (in) der Behindertenpädagogik. In: A. Müller (Hrsg.): Sonderpädagogik provokant. Luzern 2001. S. 57–68.

Setzt man statt Zuneigung »Beziehung« im Sinn von Beziehungen haben, so reicht Paternalismus sehr viel weiter als bei Jackman beschrieben. »Die Verängstigten, vom Arbeitslosen bis zum Prominenten, der sich im nächsten Augenblick den Zorn jener, deren Investition er darstellt, zuziehen kann, glauben nur durch Einfühlung, Beflissenheit, zur Verfügung Stehen, durch Schliche und Tücke der als allgegenwärtig vorgestellten Exekutive sich zu empfehlen, durch Händlerqualitäten, und bald gibt es keine Beziehung mehr, die es nicht auf Beziehungen abgesehen hätte, keine Regung, die nicht einer Vorzensur unterstünde, ob man nicht von dem Genehmen abweicht«, so noch Adorno.⁸⁷ Heute hingegen rühmt sich jeder, der eine Beziehung dieser Art zu Oberen hat, gleichzeitig deren Freundschaft.

Affektiv-kooperative Prozesse zeigen sich dort, wo Individuen in *solidarischer Selbstvergesellschaftung*⁸⁸ in Prozessen gewaltlosen Widerstandes – so beispielsweise Gandhi, die amerikanische Bürgerrechtsbewegung oder für einen kurzen Moment die Demonstrationen in Leipzig im Herbst 1989 (»Wir sind das Volk!« oder »Keine Gewalt!«) – die ideologische Besetzung durch Herrschaft abwerfen, ohne einer neuen zu verfallen. Insofern sie hier »wie in einem Geiste« (Spinoza) Vernunft repräsentieren und human handeln,⁸⁹ entsprechen sie jener dritten Art der Erkenntnis, die Spinoza im Buch V der »Ethik« in Form der Selbsterkenntnis des ethisch handelnden Subjekts »unter dem Blickwinkel der Ewigkeit« behandelt.⁹⁰ Insofern sie gewaltlos, in Vernunft und in der Immanenz der Möglichkeit nach (latent) einander ebenso emotional verbunden, wie jenen, die vor ihnen in gleicher humaner Absicht gehandelt haben, realisieren sie die intellektuelle Liebe Gottes zu sich selbst (»amor dei intellectualis«). Sie repräsentieren damit einer jener Pforten, durch welches das Göttliche (als von den Menschen geschaffene und sie schaffende Agapesphäre) die Welt betritt. Gott in dieser Auffassung ist

87 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia* ... S. 18.

88 Siehe Kaspar Maase: »Leben einzeln und frei wie ein Baum und brüderlich wie ein Wald ...« – Wandel der Arbeiterkultur und Zukunft der Lebensweise. Frankfurt am Main 1985.

89 Siehe Wolfgang Jantzen: *Am Anfang war der Sinn* ... Kapitel 10. – Wolfgang Jantzen: *Gemeinschaft und Gesellschaft im Lichte von Spinozas Philosophie*. In: *Jahrbuch für systematische Philosophie*. Marburg 1995. S. 152–159.

90 Entsprechend könnte man die beiden anderen Arten massenpsychologischer Bindung (affektiv-regressiv bzw. affektiv-neutral) der Erkenntnis der ersten bzw. zweiten Art zuordnen.

ebenso Resultat der Naturgeschichte wie Schöpfung der Menschen, auf deren Existenz sie angewiesen sind. Andere Pforten öffnen sich in der Geschlechterliebe⁹¹ oder in der Anerkennung des Antlitzes des Anderen, von der Lévinas, Bauman oder Dörner (siehe oben) sprechen. Nur die anerkennende Vernunft der Menschen sichert jedoch, ob durch diese Pforte des individuelle, kollektiv oder durch einen imaginierten Gott berührt werden, das Gute oder das Böse tritt. Was aber ist diese anerkennende Vernunft?

3.3. *Anerkennende Vernunft und Zivilgesellschaft: »Leben einzeln und frei wie ein Baum aber brüderlich wie ein Wald ...«*⁹²

»Güte selbst ist die Deformation des Guten. Indem sie das moralische Prinzip vom gesellschaftlichen abtrennt und in die private Gesinnung verlegt, beschränkt sie es im doppelten Sinn. Sie verzichtet auf die Verwirklichung des im moralischen Prinzips mitgesetzten menschenwürdigen Zustands. Jeder ihrer Handlungen ist etwas von tröstender Resignation einbeschrieben, sie zielt auf Milderung ab, nicht auf Heilung, und das Bewußtsein der Unheilbarkeit paktiert am Ende mit ihr.«⁹³

Die Aufhebung dieser Spaltung ist der Grundsatz anerkennender Vernunft.⁹⁴

3.3.1. Anerkennende Vernunft als soziales Verhältnis

Jede Definition von Vernunft hat auf dem Hintergrund unserer bisherigen Überlegungen sowohl einer inneren Struktur psychischer Prozesse von Individuen Rechnung zu tragen wie einem überindividuellen, sozialen Vernunftraum.

91 Siehe Luce Irigaray: Ethik der sexuellen Differenz. Frankfurt am Main 1991.

92 »Leben einzeln und frei wie ein Baum aber brüderlich wie ein Wald ist unsere Sehnsucht« (Nazim Hikmet: Sie haben Angst vor unseren Liedern. Hrsg. vom Türkischen Akademiker- und Künstlerverein e. V. Berlin 1977).

93 Theodor W. Adorno: Minima Moralia ... S. 117.

94 Siehe Baruch de Spinoza: Die Ethik. Hamburg 1989. Buch IV. LS 50 (»Mitleid ist bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an sich schlecht und unnütz.«) sowie die näheren Ausführungen hierzu (Beweis, Folgesatz und Anmerkung siehe ebenda).

Besser wäre es allerdings hier von einem *Zeitgefüge der Vernunft* zu sprechen, innerhalb dessen reversible (zirkuläre) und nicht reversible Zeit Vermittlungen hervorbringen und Unterschiede schaffen.⁹⁵ Gilles Deleuze geht, hierzu vergleichbar, in »Differenz und Wiederholung« davon aus, daß in einem Individuationsfeld die Wiederholung⁹⁶ integriert und die Differenz (insofern das Subjekt Tatbestände der Welt erfährt, die – im spinozanischen Sinne – nicht seiner antizipierten Tätigkeit entsprechen) das Subjekt zwingt, seine Binnenwelten zu strukturieren und ihnen in einer Reihe von Synthesen Dauer zu verleihen, d. h. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft.

Die Vernunft ist in dieser Hinsicht das Resultat dialektischer Wechselwirkung, d. h. eines Zeitgefüges von individuellen und sozialen Vernunftträumen, vermittelt über die gesellschaftliche Tätigkeit (in der Noosphäre usw.). Dieser gesellschaftliche (gemeinschaftliche, dialogische) Raum reguliert sich über die *Produktion* und über die *Anerkennung*. Insofern wäre es unnötig von »*aner kennender Vernunft*« zu sprechen, gäbe es nicht jenen tiefen gesellschaftlichen Riß zwischen Sinn und Bedeutungen, den Spinozas Ethik ebenso wie Kants Vernunftkritiken, Hegels Anerkennungsphilosophie⁹⁷ und Marxens Analyse der *Entfremdung* thematisieren.⁹⁸

95 Siehe Wolfgang Jantzen: *Zeit und Eigenzeit als Dimensionen der Behindertenpädagogik*. In: Christiane Hofmann (Hrsg.): *Zeit und Eigenzeit als Dimensionen der Sonderpädagogik*. Luzern 2001. S. 11–34. – Im Gegensatz dazu siehe Friedrich Cramer: *Der Zeitbaum. Grundlegung einer allgemeinen Zeittheorie*. Frankfurt am Main 1994.

96 Siehe Gilles Deleuze: *Wiederholung und Differenz*. München 1992. – Den Begriff der Wiederholung gewinnt Deleuze aus Nietzsches Begriff des Willens (zur Macht). Da die Kategorie Wille tätigkeitstheoretisch nur auf die Kategorie Handlung bezogen gedacht werden kann (die Kategorie Motiv, deren Grundlage und Resultat der *Sinn* ist, zielt – diesem Verhältnis vergleichbar – auf die Tätigkeit, welche die Handlung ebenso generiert wie einschließt. – Siehe Wolfgang Jantzen: *Am Anfang war der Sinn ...*), muß diese Lösung in letzter Konsequenz durch Bezug auf die Kategorie Sinn ersetzt werden.

97 Siehe Ludwig Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main 2000.

98 Siehe die Pariser Manuskripte von 1844 des jungen Marx (siehe Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: MEW. Ergänzungsband. I. Teil. S. 510ff.) ebenso wie das »Kapital« (siehe Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. In: MEW. Bd. 23. Kapitel 1.4. sowie Kapitel 2); dort in der Analyse der Verwandlung von gesellschaftlichen Verhältnissen in dinghafte Erscheinungen.

Habermas sieht zu Recht im Bedürfnis der Selbstvergewisserung angesichts der Entfremdung den zentralen Impetus des *philosophischen Diskurses der Moderne*.⁹⁹ Zugleich verfehlt er jedoch dessen Rekonstruktion und Weiterführung, insofern er dem *Produktionsparadigma* bei Marx und bei Hegel, das er nur als undialektisches Fortschrittsdenken zu lesen vermag, den *postmodernen Diskurs der Subjektivität* entgegenstellt, den er nur als *Diskurs der subjektiven Verweigerung* von Nietzsche bis Foucault zu lesen vermag. Der von ihm selbst angedachte, *kommunikationstheoretische* Versuch der Vermittlung beider Diskurse muß jedoch scheitern, da Kommunikation nur eine spezifische Austauschebene menschlicher Existenz fokussiert. Sie ist ihrerseits eingebettet in gesellschaftliche Verkehrs- und Austauschverhältnisse, denen wiederum die Sphären der materiellen Produktion (Produktionsparadigma) und Reproduktion (postmoderne subjektphilosophische Verweigerung) zugrunde liegen.

Die Vermittlung von Subjektivität und Produktion zielt zunächst auf die *Kooperation in der Distribution* der Verhältnisse.¹⁰⁰ Bezogen auf die Prozesse der materiellen Produktion von Gütern und Menschen sind diesen Kooperationsprozessen die Prozesse der Kommunikation sekundär, was keineswegs Wirkungslosigkeit bedeutet.¹⁰¹ Ganz im Gegenteil: Erst die auf dieser Kooperation aufbauende Kommunikation als Bestandteil des sozialen Verkehrs schafft jene gesellschaftliche Reflexivität, die es ermöglicht, aktiv verändernd in die Prozesse einzugreifen. Anknüpfend an Hegels Institutionenlehre könnte hier mit Pierre Bourdieus relationaler Soziologie die Genesis der Vernunft aus der Dialektik von Reflexion und Habitus¹⁰² in sozialen Feldern erschlossen werden. Ganz abgesehen davon, daß Jürgen Habermas die subjektphilosophische Reflexion innerhalb des Marxismus (insbesondere kulturhistorische Theorie, Tätigkeitstheo-

99 Siehe Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main 1983.

100 In sozialwissenschaftlicher Hinsicht entspricht diesem Zusammenhang die Kategorie »Infrastruktur« (siehe Bernd Güther: *Staat und Infrastruktur. Zur Entwicklung der allgemeinen Produktionsbedingungen in der BRD 1950–1977*. Marburg 1977).

101 Siehe Leontjews Behandlung des Ebenenproblems (siehe A. N. Leont'ev: *Probleme der Entwicklung des Psychischen*. Frankfurt am Main 1973).

102 Siehe Klaus Roth: *Freiheit und Institutionen in der politischen Philosophie Hegels*. Rheinfelden 1989. – Habitus ist die in sozialen Austauschbeziehungen entwickelte Einstellung und Kompetenz, im jeweiligen gesellschaftlichen Raumzeitgefüge aktiv zu handeln.

rie¹⁰³) nicht zur Kenntnis nimmt, übersieht er völlig das *dialogische Paradigma*, das sich über Feuerbach, Buber, Rosenzweig und Lévinas konstituiert und in der postmodernen Philosophie einen fruchtbaren Gegenpol zu Foucault bildet.¹⁰⁴

Wenn also von anerkennender Vernunft die Rede sein soll, so darf man ihr grundlegendes Gefüge nicht zuvor so auseinanderreißen, daß nur Gott es wieder zusammenfügen kann.¹⁰⁵

Was aber ist anerkennende Vernunft? – so erneut die Frage.

Ersichtlich zielt sie auf eine Aneignung der *Sozialität und Humanität der Menschen* in einer solchen Form, daß durch die Rekonstruktion gesellschaftlicher und individueller, natürlicher und sozialer Prozesse deren – nur scheinbar dinghafte – Existenz als Wirklichkeit *causa sui* (Spinoza) begriffen und anerkannt werden kann. Auf diese gemeinsame und verschiedene Genesis von Ankerkennung und Vernunft in der anerkennenden Vernunft zielt Spinozas Differenz zwischen wahrer und adäquater Erkenntnis:¹⁰⁶

Die *adäquate Erkenntnis* bringt den Gegenstand in ein spezifisches Verhältnis zur Affektivität des Menschen: Adäquat ist sie dann (innerer Grund), wenn Begriff (Idee) und Affekt übereinstimmen. In dieser Beziehung wird der Begriff nur zum Begriff, indem er zugleich Affekt ist. Bezogen auf die oben mit Leontjew diskutierte Dialektik von Sinn und Bedeutungen, entsteht hier der Sinn (adäquater Begriff) durch das Leben, indem er Kleider findet. Aber: Dies schließt die Bedingung der Mög-

103 Siehe zu Vygotskij Wolfgang Jantzen: *Abbild und Tätigkeit. Studien zur Entwicklung des Psychischen*. Solms/L. 1986. – Siehe auch Wolfgang Jantzen: *Vygotskij und das Problem der elementaren Einheit der psychischen Prozesse ...* S. 221–243. – Zu Leontjew und Iljenkow siehe Wolfgang Jantzen: *Leontjew, Iljenkow und die Meschtscherjakow-Debatte – Methodologische Bemerkungen*. In: V. Oittinen (Ed.): *Evald Iljenkov's Philosophy Revisited*. Helsinki 2000. S. 79–95.

104 Ganz abgesehen davon, daß mit der Habermaschen Einteilung auch Deleuze in keiner Weise begriffen werden kann, dem ja immerhin Foucault selbst herausragende Bedeutung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts zuerkennt.

105 Siehe Spinozas Kritik an Descartes Substanzenlehre in der Vorrede zum Buch V der »Ethik«. Und »Gott« selbst, also die Sphäre des überindividuellen Sinns im Sein, kann man, bei aller Würdigung seiner Intention, nicht so an der Oberfläche einführen, wie Habermas dies in seiner Paulskirchenrede unternimmt (siehe Jürgen Habermas: *Der Riss der Sprachlosigkeit*. In: »Frankfurter Rundschau« vom 16. Oktober 2001. S. 18).

106 Siehe Baruch de Spinoza: *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*. Hamburg 1977. – Baruch de Spinoza: *Die Ethik*. Hamburg 1989.

lichkeit ein, daß diese Kleider ihm nicht entsprechen, unangemessene Vorstellungen in das Bewußtsein eintreten und zu unangemessenen Bedeutungen führen. So ist auch die durch Hörensagen und Imagination erzielbare Erkenntnis adäquat, wenn auch nicht wahr. Erst in der Konfrontation mit den Bedingungen der Welt erweist sich ihr stereotyper Charakter, wird sie dann zur inadäquaten Idee, indem sie zu Affekten der Leidenschaft und nicht der Handlung führt.¹⁰⁷

Wahre Erkenntnis hat (äußere Gründe) ihr Kriterium am Gegenstand. Je nach Art der Erkenntnis akzentuiert diese Erkenntnis lediglich den Gegenstand im Gefüge von Gegenständen (Erkenntnis der zweiten Art, die zur Genesis allgemeiner Begriffe führt; »*Vernunft*« = ratio). Oder sie akzentuiert diese Erkenntnis auf dem Wege der Rekonstruktion der Genesis des Gegenstandes (sub specie aeternitatis: unter dem Blickwinkel der Ewigkeit; Erkenntnis der dritten Art; »*anschauendes Wissen*« = scientia intuitiva). Unter diesem Blickwinkel eröffnet der Gegenstand auf dem Weg der *Gemeinbegriffe*, also seiner Gemeinsamkeit und Differenz zum Subjekt selbst sowie zur Genesis anderer Gegenstände, die Möglichkeit der wahren Erkenntnis. Gemeinsam ist der Erkenntnis dritter Art mit jener der zweiten Art die Begriffsbildung durch Negation: »determinatio est negatio«. Unterschieden ist sie von dieser in letzter Konsequenz durch die Art des Zusammenfallen von wahrer und adäquater Erkenntnis im Erkenntnisakt, der damit zugleich zum Anerkennungsakt wird. Daß heißt, die Erkenntnis der dritten Art hat eine andere Selbstbezüglichkeit des erkennenden Subjekts. Es setzt als Schlüssel zum Erfassen der Genesis die Anschauung (qua Intuition) des ganzheitlichen Objekts – ähnlich der Marx'schen, »induktiv-analytischen« Methode,¹⁰⁸ in welcher vom Standpunkt des Höheren dessen Genesis in der Anatomie des niedrigeren rekonstruiert wird (siehe oben zur Methodologie). Die genetische Er-

107 »Unter Affekt verstehe ich die Affektionen des Körpers, durch die die Wirkungskraft des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen. Wenn wir daher von einer dieser Affektionen die adäquate Ursache sein können, dann verstehe ich unter dem Affekt eine Handlung, im anderen Falle eine Leidenschaft.« (Baruch de Spinoza: Die Ethik. Hamburg 1989. Buch III. Def. 3).

108 Siehe Lev S. Vygotskij: Die Krise der Psychologie ... – Den vorausgesetzten Aspekt des Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten (siehe auch weiter oben) erörtere ich hier nicht erneut (siehe Ewald Iljenkow: Die Dialektik von Abstraktem und Konkretem ... S. 211–233. – Wolfgang Jantzen: Syndromanalyse und romantische Wissenschaft ... S. 125–158).

kenntnis »sub specie aeternitatis« setzt das *Ding* als *Niederschlag eines historischen Prozesses*, als *Modus der Existenz* ebenso wie ich selbst Modus der Existenz in der »Fülle des Seins« bin.¹⁰⁹

Hierdurch entsteht gleichzeitig mit der Erkenntnis, daß etwas so ist, die Erkenntnis, daß es nicht anderes sein kann als es ist, und daß mein Werturteil selbst, z. B. gut oder böse, das Resultat meines Beobachtersandpunktes ist. Dies wiederum erhöht die Adäquatheit meiner Erkenntnis als zugleich wahrer Erkenntnis.¹¹⁰ Da aber wir uns am meisten über die Erkenntnis dessen freuen, was am meisten mit uns gemein hat (und dies ist der Mensch), ist schon vor aller Vernunft in Spinozas Theorie eine Theorie überindividueller Vermittlung angelegt (ähnlich der später von Buber über den Nachhall Spinozas in Feuerbach herausgearbeiteten Kategorie des Dialogs).

Folglich kann moralisches Handeln nicht nur über die ethische Reflexion des Philosophen die Welt betreten, sondern – und hier öffnet Spinoza die Pforte zu einer Philosophie der Praxis – es ist der Fall denkbar, daß wahre und adäquate Erkenntnis auf der Ebene der ersten Art der Erkenntnis zusammenfallen. Dies geschieht durch die Anerkennung der (goldenen) Regel »Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst«, welches als einziges zu befolgendes Gesetz Gottes die Menschen sich selbst gegeben haben, so der »Theologisch-politische Traktat«.¹¹¹ Auf dem Hintergrund der Theorie der Gemeinbegriffe in der »Ethik« wird sichtbar, daß hier in einem ursprünglichen Anerkennungsakt das Subjekt sich zugleich selbst setzt. Dies ist der Kern der »moralischen Gewißheit«, die jedem möglich

109 Siehe Antonio Negri: Die wilde Anomalie. Spinozas Theorie einer freien Gesellschaft. Berlin (West) 1982.

110 Das Problem des Erkenntnisrelativismus löst Spinoza so, daß nur zwei Attribute der unendlichen vielen Attribute der Substanz für uns erkennbar sind, da wir etwas mit ihnen gemeinsam haben: das sind die von Descartes übernommenen Dimensionen des Denkens und der Ausdehnung. Insofern Gott als liebender Gott für uns zu erkennen ist, ist er Modus und nicht Attribut der Substanz.

111 »[...] das ganze Gesetz besteht in dem einen, nämlich in der Liebe gegen den Nächsten« (Baruch de Spinoza: Theologisch-Politischer Traktat. 2. Aufl. Hamburg 1984. S. 214). Für das göttliche Recht, das den Naturzustand ohne Religion und ohne Gesetz beendet, gilt, »daß es erst mit der Zeit beginnt, zu der die Menschen durch ausdrücklichen Bund versprochen haben, Gott in allem zu gehorchen, womit sie gleichsam auf ihre natürliche Freiheit verzichten und ihr Recht auf Gott übertragen haben, wie es nach meinen Ausführungen im bürgerlichen Zustand der Fall ist« (ebenda. S. 245).

ist, während jedoch der Begründungsweg durch die Philosophie ein gänzlich anderer und komplizierter ist.

Vergleichbar Spinoza findet sich ebenso bei Hegel und Marx eine Vernunftauffassung, die Vernunft relational, als Moment und Resultat sozialer Austauschprozesse in individueller wie überindividueller Hinsicht beschreibt.

Wie aber soll diese anerkennende Vernunft von der Möglichkeit zur Wirklichkeit werden? Oder ist, wie die Lektüre von Adornos »Negativer Dialektik« vermuten läßt, dieser Weg nur insoweit möglich, als die negative Dialektik wieder den gesellschaftlichen Charakter der zunächst als Natureigenschaften der Dinge im Alltagsbewußtsein¹¹² wahrgenommen Verhältnisse zurückspiegelt? Insofern wäre ihre Vernunftkonzeption der düstere Spiegel zur Vernunftkonzeption der Aufklärung. »Die fast unlösbare Aufgabe besteht darin, weder von der Macht der anderen, noch von der eigenen Ohnmacht sich dumm machen zu lassen.«¹¹³ Wo aber liegt die Basis für die Überwindung der Dummheit?

3.3.2. »Setze den Menschen als Menschen ...«

»Ohne Hoffnung wäre die Idee der Wahrheit kaum nur zu denken, und es ist die kardinale Unwahrheit, das als schlecht erkannte Dasein für die Wahrheit auszugeben, nur weil es einmal erkannt ward. Hier viel eher als im Gegenteil liegt das Verbrechen der Theologie ...«, so Adorno in den »Minima Moralia«.¹¹⁴ Erneut wird das Thema aufgegriffen in der »Negativen Dialektik«: »Es liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, daß sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total, dies ist ihre Gestalt von Hoffnung.«¹¹⁵ Von dieser *Hoffnung* hat Kant etwas in der *Transzendenz* des absoluten Dinges aufgezeigt, freilich der Identität nicht zugänglich, metaphysisch von ihr isoliert. Aufklärung läßt von diesem metaphysischen Wahrheitsgehalt nichts übrig, die Metaphysik wandert in die Mi-

112 »Das Geheimnisvolle der Warenform besteht [...] darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt ...« (Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie Erster Band. In: MEW. Bd. 23. S. 86).

113 Theodor W. Adorno: Minima Moralia ... S. 67.

114 Ebenda. S. 123f.

115 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. 6. Aufl. Frankfurt am Main 1990. S. 398.

krologie ein. »Kein Absolutes ist anders auszudrücken als in Stoffen und Kategorien der Immanenz, während doch weder diese noch ihr totaler Inbegriff zu vergotten ist [...] Danach wäre sie (die Metaphysik – W. J.) möglich allein als lesbare Konstellation von Seiendem.«¹¹⁶ Anthropologisch in der *Immanenz* verortet, will das *Bedürfnis* im *Denken*, resultierend aus der *Lebensnot*, daß gedacht wird. Es muß dazu im Denken jedoch verschwinden, damit es sich real befriedigt: »und in dieser Negation vertritt es in der innersten Zelle seines Gedankens, was nicht seinesgleichen ist.«¹¹⁷ Was aber ist nicht seinesgleichen? Ersichtlich das Absolute, gänzlich in die Immanenz verlegt. Gänzlich jeder eschatologischen, chiliastischen, millenarischen Besetzung entzogen expliziert es sich in der »*Jetztzeit*« (Benjamin). Hierdurch wird die *Zukunft* jedoch nicht zur homogenen und leeren *Zeit*. »Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.«¹¹⁸

Die *Zukunft*, die als *Hoffnung* gedacht werden kann und muß, eröffnet sich durch die anerkennende Vernunft nur in der *Jetztzeit*, indem die *leere und homogene Zeit des Fortschritts* außer Kraft gesetzt werden kann, einen anderen Inhalt erhält. Die Zentrierung der Erkenntnis auf die Besiegten, also jene, die unter den Bedingungen ihrer *Lebensnot* Meinesgleichen sind, konstituiert erneut eine Gegenwart mit Dimensionen von Vergangenheit und *Zukunft*, jenseits der eschatologischen Setzung irdischer und himmlischer Götter und jenseits eines Glaubens auf Erlösung außer in der *Immanenz*. Die Erkenntnis aus den »*Minima Moralia*«, daß es das Wesen des Besiegten ist »in seiner Ohnmacht unwesentlich, abseitig, skurril zu scheinen«¹¹⁹ verbindet sich in den Schlußpassagen der »*Negativen Dialektik*« mit der *Genesis* der *Hoffnung*. »Die kleinsten innerweltlichen Züge hätten Relevanz fürs Absolute, denn der mikrologische Blick zertrümmert die Schalen des nach dem Maß des subsumierenden Oberbegriffs hilflos Vereinzelten und sprengt seine Identität, den Trug, er wäre bloß Exemplar. Solches Denken ist solidarisch mit der Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes.«¹²⁰

116 Ebenda. S. 399.

117 Ebenda. S. 400.

118 Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt am Main 1965. S. 94.

119 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia* ... S. 200.

120 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. 6. Aufl. Frankfurt am Main 1990. S. 400.

Erst hier und nur hier kann erneut das Thema der Anerkennung aufgegriffen werden, denn Anerkennung, wenn sie nicht Schein, sondern Wirklichkeit sein will, kann dies in philosophischer Hinsicht nicht ohne den Durchgang durch die »Negative Dialektik«. Erst hier erhält die dialogische Philosophie ihren Ort und ihr Recht, ohne den sie, im »Jargon der Eigentlichkeit«¹²¹ von den Herrschenden jederzeit aufgegriffen werden kann, zu einem »Fetisch« (Marx) wird, in den Worten von Festrednern als anthropologische Konstante ebenso von politischen Verhältnissen getrennt wie Güte oder Mitleid. »Der Andere ist«, dies ist mit Lévinas Grundlage meiner eigenen Existenz, aber der Andere ist immer in bestimmten historischen und sozialen Verhältnissen. Und diese bestimmen zunächst und unmittelbar, da sie durch mich – als mein »Habitus« – hindurchgehen, wer mein Nächster ist und wer als bloße Natur oder als Unmensch zu erscheinen hat.

»Setze den *Menschen als Menschen* und sein Verhältnis zur Welt als menschliches voraus, so kannst Du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc.«, so der junge Marx in seinen »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« (1844) gegen die »verkehrende Macht« des Geldes. Was aber ist der hier gesetzte Mensch, der bei Kant oder Singer, Lévinas oder in der Hirntoddebatte jeweils gänzlich anders im Verhältnis zur sogenannten Natur gesetzt ist? Immer ist er das Resultat unserer Setzung und immer unter historischen Umständen.

3.3.3. Das menschliche Gattungswesen als »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«

»Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«, so Marx in der 6. These über Feuerbach.¹²² Das menschliche Wesen (als Gattungswesen) ist den Menschen folglich »außermittig«;¹²³ sie sind seitlich hineinversetzt in den gesellschaftlichen

121 Siehe Theodor W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie.* Frankfurt am Main 1965.

122 Karl Marx: [Thesen über Feuerbach]. In: MEW. Bd. 3. S. 6.

123 Siehe Lucien Sève: *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit.* Frankfurt am Main 1973.

Prozeß. In gewisser Hinsicht, insofern es auf Transzendenz angelegt ist, deren Charakter ich oben mit der Naturgeschichte von Sinn und Bindung herausgearbeitet habe, ist das Subjekt nicht Teil der Welt, sondern »Grenze der Welt«.¹²⁴ Es ist auf die Explikation eines sozialen Raumes angewiesen, damit es sich explizieren kann.

Entsprechend zeigt die Genesis der gesellschaftlichen Verhältnisse als Prozeß der Herausbildung der Noosphäre, von Arbeit und Kultur, Sprache und Produktion usw. nicht nur eine auf die Bedeutungssphäre bezogene Genesis der Vernunft, sondern ebenso eine Herausbildung von sinnbildenden Instanzen und Zentren im sozialen Verkehr. Waren es zunächst die eigenen Ahnen, in deren imaginiertes geistiger Fortexistenz das Subjekt sich symbolisch als kontinuierlich ebenso im Verhältnis zur Geschichte wie über die bloße Gegenwart hinaus erfährt, so wandeln sich mit der »neolithischen Revolution« und dem Übergang zur Selbsttätigkeit und zur Stadtbildung allmählich die Objekte der überindividuellen Bindung.

An die Stelle der Ahnen und Naturgötter treten die Herrschergötter und an deren Stelle tritt, in allen großen *Kulturen der Achsenzeit* (dies ist der Zeitraum von 1000 v. bis 100 n. Chr.) die Vorstellung einer *transzendenten Ordnung*.¹²⁵

Durch die Trennung der Bindungsobjekte von Politik und von Religion entsteht gleichzeitig die Idee einer überweltlichen Autorität Gottes und die Möglichkeit, den Herrscher zu richten. »Mit der Entstehung des Begriffs von der Verantwortlichkeit des Herrschers bildete sich das Recht als autonome, von den askriptiv gebundenen Sitten und vom bloßen Gewohnheitsrecht abgesonderte Sphäre heraus.«¹²⁶ Damit aber entstehen neue Eliten und spezifische innere Spannungen zwischen Religion und Politik. Dies geschieht in unterschiedlicher Weise für die verschiedenen Kulturen der Achsenzeit. So wird in den »griechischen und hellenistischen Traditionen mit der Ernennung der Vernunft (logos) zum

124 Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Philosophische Untersuchungen. Leipzig 1990. S. 5.632. – In der Auffassung von Marx ist die Religion »das Selbstbewußtsein des Menschen, der sich entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat«. (Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: MEW. Bd. I. S. 378).

125 Siehe Smuel M. Eisenstadt: *Die Antinomien der Moderne*. Frankfurt am Main 1998. – Siehe auch S. A. Tokarew: *Die Religion in der Geschichte der Völker*. Köln 1968.

126 Smuel M. Eisenstadt: *Die Antinomien der Moderne*. Frankfurt am Main 1998. S. 13.

regierenden Prinzip des Universums die Diskrepanz zwischen der transzendenten und der weltlichen Ordnung nicht so stark betont wie in den außerweltlichen oder in den monotheistischen Religionen.«¹²⁷ Die unterschiedlichen Lösungen dieses Spannungsverhältnisses dauern bis in die Moderne.

Heinsohn zeigt z. B., wie in der jüdischen Geschichte durch Verzicht auf das Menschenopfer, die Erfindung eines monotheistischen Gottes und die Offenlegung der eigenen Geschichte dann über die »imitatio dei«, die Nachahmung Gottes, Konfigurationen der Ethik entstanden, die bis heute wirksam sind.¹²⁸ Gott ist der *verallgemeinerte Mensch*, auf den ich mich in der »imitatio dei« beziehe und damit der Bezugspunkt eines Begriffs des Menschen unabhängig von Klasse, Rasse, Geschlecht und Nation. Dieses in die Transzendenz verlagerte Anerkennungsverhältnis – Gott ist im Menschen, insofern der Mensch in Gott ist, also sein Gebot der Nächstenliebe befolgt – sichert das Spannungsverhältnis von anerkennender Vernunft zum Pol der Anerkennung hin. Mit dem Neuen Testament und der historischen Figur von Jesus Christus erweitert sich die Notwendigkeit der Anerkennung auf bis dahin ausgegrenzte Gruppen (Aussätziges, geistig Schwache, Prostituierte, Wucherer usw.), sprengt also vorgegebene gesellschaftliche Dissoziationen. In dieser Form bildet die christliche Religion einen Gegenpol zum römischen Imperium.

»In this process an enormous potential of subjectivity was constructed and consolidated in terms of the prophecy of world to come, a chiliastic project. This new subjectivity offered an absolute alternative to the spirit of imperial right – a new ontological basis.«¹²⁹

Das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse konstituiert sich demnach, wie diese Konstruktion von Utopie ebenso zeigt wie vordem der Rückbezug auf die Ahnengötter, als Zeitgefüge, das diversen Spannungen ausgesetzt ist. Seine Verzerrungen und Verformungen im Prozeß der Moderne, so Eisenstadt,¹³⁰ führen zu neuen utopischen Konstruktionen. Neben progressive, auf den Fortschritt der Moderne bezogene Utopien, treten fundamentalistische Utopien mit vergangenheitsorientierten

127 Ebenda. S. 19.

128 Siehe Gunnar Heinsohn: Die Erschaffung der Götter. Das Opfer als Ursprung der Religion. Reinbek 1997.

129 Michael Hardt/Antonio Negri: Empire. Cambridge/Mass. 2000. S. 21.

130 Siehe Smuel M. Eisenstadt: Die Antinomien der Moderne. Frankfurt am Main 1998. S. 40f. – Siehe außerdem weiter oben das Kapitel 2.

Visionen, alle jeweils als auf die gesamte Menschheit anwendbare Konzeptionen gedacht. Ihre Durchsetzung hat immer eine vertikale (Beeinflussung des Machtzentrums der Gesellschaft) und eine horizontale Komponente (Auseinandersetzung mit anderen Konzeptionen). Bezugspunkt sind dabei immer anthropologische Vorstellungen, insbesondere Konzeptionen der »Menschenrechte«.

Habermas' Paulskirchenrede übergeht die vertikale Dimension nahezu vollständig. Mit seiner Formulierung der »rechenschaftspflichtigen Autorschaft« erfaßt er zwar durchaus relevante Aspekte der horizontalen Dimension (ohne allerdings auf ihre Genesis zu rekurrieren) als notwendigen zivilgesellschaftlichen Prozeß der Pazifizierung. Er übergeht jedoch völlig die hinter diesem Problem sich verbergende Frage des Verhältnisses von Anerkennung und Vernunft, insofern anerkennende Vernunft in der Auffassung von Adorno – den er zitiert – das Bestehende sowohl in negativer Dialektik zu dekonstruieren als in der Jetztzeit zu transzendieren hätte. Dies bedeutet als zivilgesellschaftliche Verantwortung aber vor allem, die Prozesse der Jetztzeit im gesellschaftlichen Zeitgefüge neu zu justieren.

3.3.4. »Die Zeit ist aus den Fugen ...« – Anerkennende Vernunft im Zeitgefüge

Wenn wir ständig im *Horizont der Gegenwart* leben (in der »Fülle des Seins«¹³¹), so sind wir nur hier veränderungsmächtig, erfahren und geben nur hier Anerkennung, nur in der Immanenz berührt uns das Immaterielle unseres Gattungswesen (als Transzendenz im Augenblick ihres Sturzes, so Adorno). Dann gilt aber Spinozas »in dem Ewigen [gibt] es kein Wann, kein Vor und kein Nach« zumindest für diesen Augenblick.¹³²

Die *Substanz* (Gott = Natur) kann sich uns nur insofern zeigen, als die Dinge vermöge der Wesenheit Gottes (also der Natur) die *Existenz* in sich schließen. Hierdurch kommt ihnen eine gewisse *Art von Ewigkeit* zu.¹³³ Daß heißt, wenn wir die Dinge als notwendig (oder in Gott) erken-

131 Siehe Antonio Negri: Die wilde Anomalie. Spinozas Theorie einer freien Gesellschaft. Berlin (West) 1982.

132 Siehe Baruch de Spinoza: Die Ethik. Hamburg 1989. LS 33. Anmerkung 2. – Ewigkeit kann in einer strikt immanenzphilosophischen Auffassung der Welt nur in der fließenden Gegenwart, in der »Jetztzeit« gedacht werden.

133 Siehe ebenda. Buch II. LS 44. FS 2.

nen, erkennen wir sie daher unter einer Art der Ewigkeit, sub specie aeternitatis.¹³⁴ Das heißt aber, daß wir die Ewigkeit der Dinge genau und nur dann wahrnehmen, wo unsere Affekte sie als Übereinstimmung mit dem Akt der Erkenntnis bestätigen (im Augenblick des Zusammenfallens von wahrer und adäquater Erkenntnis).

Das Zusammenfallen von in der Tätigkeit Expliziertem und sich in der Welt Explizierendem vermittelt die implizite Ordnung des handelnden Menschen mit der impliziten Ordnung seines Gattungswesens¹³⁵ und setzt zugleich die Grenze dieser Vermittlung. Denn die Vermittlung selbst geht im Augenblick des Überschreitens verloren. Leontjew – mit einem tiefen Gespür für diesen Prozeß des Übergangs – spricht hier von einer *Dialektik von Abbildniveau und Tätigkeitsniveau*, d. h. einer Dialektik von Bedeutungen und Sinn. Das Tätigkeitsniveau (als Ausdruck des Motivs, in dem sich der Sinn expliziert) ist dem Abbildniveau (in dem sich die Hierarchien und Wechselverhältnisse der Bedeutungen explizieren (siehe Wittgensteins Begriff des logischen Raums) stets eine Stufe voraus. »Genauer gesagt: Eine Übereinstimmung gibt es nur im Moment des Übergangs von einer Entwicklungsstufe zur anderen. In diesem Augenblick, in dem eine neue Form der Widerspiegelung entsteht, eröffnen sich der Tätigkeit neue Möglichkeiten und verhelfen ihr zu einer höheren Struktur. Damit ergibt sich zwischen Tätigkeit und Widerspiegelung ein neuer Widerspruch, diesmal jedoch auf einem höheren Niveau.«¹³⁶

Wir erfahren daher die *Möglichkeit* als in die Wirklichkeit eingebettete ontische/ontologische Kategorie in einer doppelten Weise: Zum einen durch die Gewinnung von *Sinn*, zum anderen durch die Herausbildung

134 Siehe ebenda. Buch V. LS 29.

135 Den vorweg bereits mehrfach verwendeten Begriff der impliziten und expliziten Ordnung verdanke ich dem Werk des Quantenphysikers David Bohm (siehe David Bohm: *Wholeness and the Implicate Order*. New York 1995).

136 A. N. Leont'ev: *Probleme der Entwicklung des Psychischen*. Frankfurt am Main 1973. S. 191. – Siehe auch A. N. Leont'ev: *Tätigkeit, Bewußtsein, Persönlichkeit*. Berlin 1979. – Die Kategorien Abbild und Widerspiegelung stehen in der modernen dialektisch-materialistischen Diskussion für eine höchst differenzierte Vermittlung durch Tätigkeit, Handlung und Konstruktion mit der realen Welt (siehe Wolfgang Jantzen: *Abbild und Tätigkeit. Studien zur Entwicklung des Psychischen*. Solms/L. 1986. – Wolfgang Jantzen: *Allgemeine Behindertenpädagogik*. Bd. 1 ... – Wolfgang Jantzen: *Am Anfang war der Sinn ...* – Hans-Heinz Holz: *Gottfried Wilhelm Leibniz*. Frankfurt am Main 1992. S. 134ff. – Hans-Heinz Holz: *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik der Neuzeit*. Bd. 3. Stuttgart 1997. Kapitel III).

neuer *Bedeutungen*. Auf beides gleichzeitig zielt die Tätigkeit (sensu Leontjew): Als dem Bedürfnis entspringende Dimension realisiert sich das Motiv als Kategorie der subjektiven Möglichkeit (unter dem Aspekt der Bedürfnisrealisierung, der Sinnerfüllung) erst am motivbildenden Gegenstand. Die Tätigkeit kann sich aber bezogen auf die objektive Wirklichkeit des Handelns in der Welt nur in der Form der (möglichen) Handlung realisieren, indem sie sich über Ziele und Zwecke (Bedeutungen) auf die (objektiv mögliche) Praxis des Subjekts in der wirklichen Welt bezieht.¹³⁷

Es ist unschwer zu sehen, daß diese doppelte Möglichkeit der Tätigkeit im Prozeß der Zivilisation eine Dezentrierung und Institutionalisierung in der Aufspaltung von *weltlichen Bedeutungen* (politischer Handlungsraum) und *auf Transzendenz zielenden Bedeutungen* (religiöser Handlungsraum) erfährt. Dazwischen schiebt sich im klassischen Griechenland der *Raum der Vernunft* (logos), der seiner Zentrierung zwischen beiden Dimensionen und in beiden Dimensionen bedarf. Nicht nur die Vernunft ist es jedoch, die dies Unterfangen leistet, sondern zugleich und daneben die Ästhetik.¹³⁸ Spuren hiervon finden wir in Lukács großartigem, aber dennoch zum Scheitern verurteilten Versuch, die Ästhetik an die Stelle des Religiösen zu setzen.¹³⁹ Soll der Vernunftraum selbst jedoch nicht durch die Spannungen zwischen beiden Dimensionen, also durch die Dialektik von Sinn und Bedeutungen, destruiert werden, so ist in besonderer Weise seiner Raum-Zeit-Struktur, seinem Zeitgefüge Aufmerksamkeit zu schenken, insbesondere dann, wenn die Zeit im Prozeß des Fortschritts »aus den Fugen« gerät.¹⁴⁰

Vernunft hätte sowohl im Vergangenheitsbezug als auch im Zukunftsbezug beide Dimensionen (weltliche und auf Transzendenz zielende Be-

137 In der Auffassung Leontjews realisieren Handlungen die Vermittlung von Tätigkeit und Operationen. Operationen sind auskristallisierte Bedeutungen (im Rahmen hierarchisch und vertikal strukturierter Bedeutungsnetzwerke). Siehe Andrej N. Leont'ev: Der allgemeine Tätigkeitsbegriff. In: A. A. Leont'ev et al. (Hrsg.): Grundfragen einer Theorie der sprachlichen Tätigkeit. Stuttgart 1984. S. 13–30. – Wolfgang Jantzen: Tätigkeit. In: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Europäische Enzyklopädie ... Bd. IV. S. 509–516.

138 Sie kommt zum Beispiel in der Philosophie Simone Weils als »Verwundbarkeit der schönen Dinge« als Merkmal ihrer Existenz ins Spiel, bei Hegel als »Schönheit der Wahrheit«.

139 Siehe Georg Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen. 2 Bde. Berlin und Weimar 1987.

140 Siehe Wolfgang Jantzen: Die Zeit ist aus den Fugen ...

deutungen) voneinander zu trennen, sonst wirkt der Sog der vereinten Kräfte verzerrend auf die Gegenwart.

So kann und darf sich das »Prinzip Hoffnung«¹⁴¹ im Konkreten nur auf die Pforte der möglichen Berührung/Erlösung in der Gegenwart beziehen. Gegen alles andere hält Hans Jonas zu Recht dagegen, daß der eigentliche Mensch nicht erst noch kommt, sondern *immer schon da* ist.¹⁴² In dieser Beziehung ist die berühmte Passage des »Manifests der Kommunistischen Partei«, daß »die freie Entwicklung eines jeden, die Bedingung der freien Entwicklung aller ist«, gänzlich aus dem Bereich des Künftigen in die »Jetztzeit« zu verlegen und nicht an das Ende eines historischen Prozesses der Humanisierung, wie Marx und Engels dies vermuteten.¹⁴³

Zum anderen – und gerade deshalb – heißt dies in keiner Weise, auf das Denken der Totalität zu verzichten, auf die Möglichkeit einer freien menschlichen Gesellschaft, die diesem Prinzip verpflichtet ist.¹⁴⁴ Allerdings ist jede Art von *Utopismus* zu verwerfen, soweit er sich auf eine »aktive Futurologie« (Lem) bezieht. Eine solche versucht von einem lokalisierten Zukunftsraum auszugehen und eine Transformation dorthin zu finden (Tausendjähriges Reich, Paradies, Gottesstaat, Kommunismus usw.).¹⁴⁵

141 Siehe Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. In: Ernst Bloch: Werke. Bd. 5 (in 3 Bänden). Frankfurt am Main 1985.

142 Siehe Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt am Main 1984.

143 Siehe Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW. Bd. 4. S. 482.

144 »Das Ablehnen eines jeden Jenseits wirft weder Erkenntnis noch Gewissen auf eine isolierte Individualität zurück, wie im alten Materialismus, sondern statuiert im Gegenteil eine innige, freilich widerspruchsvolle, vielfach vermittelte Verbundenheit zwischen dem Menschen als Persönlichkeit und als Gattungswesen.« (Georg Lukács: Die soziale Verantwortung des Philosophen. In: R. Dannemann/W. Jung (Hrsg.): Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács »Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins«. Opladen 1995 (im weiteren Georg Lukács: Die soziale Verantwortung des Philosophen ...). S. 25).

145 »Doch ein real erreichbares System von Operationen bzw. Wegen aufzufinden, die unseren Raum in einen projektierten überleiten, ist eine der schwersten existierenden Aufgaben. Wer solche Räume entwirft, kann sich jedoch die massenhafte und gewöhnlich auch unfruchtbare Mühe schenken, einzelne Erscheinungstrajektorien blind zu zeichnen (= sich irgendwelche Szenarien auszudenken). Denn diese Räume haben Phasen, Phasenübergänge, kritische Punkte und auch Grenz- sowie Randgebiete, die sich durch lokale Besonderheiten auszeichnen.« (Stanislav Lem: Phantastik und Futurologie. Bd. I und II. Frankfurt am Main 1977. S. 168).

Sehr wohl kann aber in einer »passiven Futurologie« relational, bezogen auf die eigene historische Situation und die lokalen Besonderheiten Zukunft konstruiert werden, wenn zugleich die *Eschatologie* strikt auf die Jetztzeit beschränkt bleibt und zudem in die Vergangenheit zurückgebunden wird. Denn in dieser ist als (erinnerte) Gegenwart die Möglichkeit der Erlösung »immer schon da« gewesen und kann deshalb wiederkehren.¹⁴⁶

Es ist kein schlechter Rat, sondern zwingend notwendig, dabei prinzipiell der »Dialektik der Aufklärung« zu entsprechen und nie und unter keinen Umständen auf das Instrument der negativen Dialektik zu verzichten (als Bedingung der Möglichkeit, die Anerkennung des Anderen unten allen Umständen wieder einholen zu können, Moral und Politik nicht in zwei prinzipiell getrennte Sphären zerfallen zu lassen). Allerdings darf die negative Dialektik nicht bei sich selbst stehen bleiben. Zu sich zurückkehrend (zum Bedürfnis, daß in der Lebensnot gedacht wird), übernimmt sie auch die *Verantwortung* für den Einsatz von Mitteln, die dem Ziel entsprechen müssen, und damit auch die Verantwortung für die Weiterverwendung, Umgestaltung oder Ablehnung der bisher angewendeten Mittel,¹⁴⁷ wie dies Lukács am Beispiel des Pazifismus erörtert. »Das hier ausgesprochene Nein [ist] nicht mehr eine abstrakte Negativität, wie im Pazifismus; es enthält davon unabtrennbar ein gesellschaftliches Gegenmittel, die Pflicht, eine gesellschaftliche Gegenmacht wider den Krieg zu entfachen.«¹⁴⁸ Dies aber bedarf der Bestandsaufnahme der Erfahrungen aus der eigenen und der gesellschaftlichen Vergangenheit. Und beide Vergangenheiten kommen doppelt ins Spiel als Aufspaltung zwischen weltlichen sowie auf Transzendenz zielenden Bedeutungen im persönlichen und im gesellschaftlichen Raum-Zeit-Gefüge.

Auf die Welt der Vergangenheit zielende und auf Transzendenz gerichtete Bedeutungen verbinden sich in *nostalgischen* Konstruktionen, in denen die »eigentliche« Explikation des menschlichen Gattungswesens¹⁴⁹

146 Siehe Wolfgang Jantzen: Geistige Behinderung – Menschenrechte – menschliche Natur. In: Marxistische Blätter. Essen 37(1999)6. S. 27–31.

147 Siehe Georg Lukács: Die soziale Verantwortung des Philosophen S. 28f. – »Vom ethischen Standpunkt bin ich für alles verantwortlich, worauf einwirken kann. Nur für dieses, aber für dies alles.« (Lucien Sève: Wissen und Verantwortung. In: Annalen für dialektische Philosophie. Bd. IV. O. O. 1988. S. 336).

148 Georg Lukács: Die soziale Verantwortung des Philosophen S. 29.

149 Siehe Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt am Main 1965.

als »immer schon da« zurück in eine fiktive Vergangenheit gelegt wird, die wiederherzustellen sei bzw. die den Horizont gemeinschaftsorientierter Rituale bildet. Die Erfindung des »guten Wilden«, der »ländlichen Idylle«, der »verlorenen Kindheit«, des »unberührten Waldes«, die Konstruktion des Weihnachtsfestes in seiner heutigen Form usw. usf. sind Produktionen nostalgischer Idylle. Sie führen zur »Verdammung der Gegenwart« und zur »Kontrolle der Zukunft« (Jasper). »Doch nur bestimmte Formen von Tugend werden auf die Vergangenheit projiziert; Zusammenhalt, Einigkeit, Zielstrebigkeit, Gemeinschaftlichkeit, Bindung. Es ist die alte, gefährliche Phantasie vom Einssein mit dem Universum.«¹⁵⁰

Meist sind es historische Traumata (Krieg, nationale Unterdrückung, schneller Umsturz oder auch nur Wandel der Lebensverhältnisse), die solche Denkformen begünstigen, doch ist ein Rückzug in derartige Phantasien keine Lösung. Um so mehr nicht, als nostalgische Bilder verwendbar sind, »tödliche Veränderungsprogramme zu rationalisieren«. »Die Vergangenheit vom Pathologischen der Gegenwart zu befreien heißt, die Zukunft von der Vergangenheit zu befreien.«¹⁵¹

Wie aber ist eine Rückbindung an die Vergangenheit ohne Nostalgie möglich? – denn dies ist der Prozeß, den eine in die Gegenwart verlagerte Eschatologie und eine auf die Zukunft hin als »passive Futurologie« gedachte Utopie benötigt.

Erste Antworten finden sich bei Walter Benjamin und Simone Weil. Insofern Benjamins »Geschichtsphilosophische Thesen« auf das Stilllegen der historischen linearen Zeit in der »Jetztzeit« verweisen, eröffnen sie den Bezugspunkt des Erinnerens: Es sind die Unterlegenen, deren Gedanken aufgenommen werden und gegen die Sieger der Geschichte erneut und weitergedacht werden müssen. Mit der Hervorhebung unserer schwachen messianischen Kompetenz gegenüber den Unterlegenen der Geschichte öffnet Benjamin jedoch nur einen Aspekt der Öffnung der Vergangenheit für die anerkennende Vernunft.¹⁵²

Hinzu kommt der folgende: Indem wir zu den realen Lebensverhältnissen unserer Vorläufer geistig zurückkehren, sie ohne Verklärung als

150 James M. Jasper: Nostalgie. Verdammung der Gegenwart. Kontrolle der Zukunft. In: *Lettre International*. Berlin 47(1999)4. S. 79.

151 Ebenda. S. 81.

152 Siehe Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt am Main 1965.

das was sie waren, also keine Heroinnen oder Heroen, sondern historische, kämpfende, liebende, leidende und irrende Menschen, also als Unseresgleichen rekonstruieren, eröffnen wir zugleich mit ihnen einen Dialog als unseren *geistigen Ahnen*. Ähnlich der Gemeinschaft der Ahnen als Ahnengötter vor den Herrschergöttern und den Kulturen der Achsenzeit¹⁵³ justiert diese Beziehung unseren inneren Raum, unser inneres Zeitgefüge, insofern mir – vom Prinzip her – jederzeit die Begegnung mit meinen geistigen Ahnen im Medium sinnhafter Bedeutungen möglich ist. Und hier gibt es – in der Tat – gewisse Berührungspunkte mit der Ästhetik, worauf nicht zuletzt Peter Weiss' vieldiskutierter historischer Roman »Die Ästhetik des Widerstands« verweist.¹⁵⁴

Wo aber gewinne ich darüber hinaus den Sinn in meinem Sein, die Möglichkeit meiner »Erlösung« strikt im Horizont der Gegenwart?

Simone Weil schlägt einen doppelten Bezugsrahmen vor:¹⁵⁵ Zum einen ist der Ort dieser »Erlösung« die Jetztzeit, in der ich z. B. durch die »Verwundbarkeit der schönen Dinge« (welche ein Merkmal ihrer Existenz ist) berührt werde (und hieraus als Subjekt der Verantwortung mich setze). Diese Figur entspricht z. T. der Denkform von Lévinas und ihr verwandten Positionen im Rahmen postmoderner Ethik.

Zum anderen muß die *Konstruktion von Utopien* (die Weil in diesem Kontext ersichtlich als Konstruktionen »aktiver Futurologie« bestimmt) ihr schlechthin Unmögliches respektieren. Daß heißt, die Utopie darf nicht mit der Wirklichkeit verwechselt werden. Das Gute (in reiner Form) als ideale, aber niemals reale Möglichkeit gibt der *Hoffnung* eine andere Richtung, daß das Böse endlich ist.¹⁵⁶ Genauer genommen, so präzisiere ich, daß im Rahmen unserer konkreten Handlungen das »Gute« die Welt betreten kann und betreten wird, insofern die Existenz jener, die vor mir waren und mit mir sind, diese Möglichkeit aufzeigt. Die im *Überschreiten* meiner gegenwärtigen Situation gegebene Bedingung der Möglichkeit der *Berührung durch die Ewigkeit in der Immanenz* dimensioniert als Bedingung der Möglichkeit meines eigenen Anerkannt-Seins den *Horizont meines Sollens*. Woher soll aber die Erlö-

153 Siehe S. A. Tokarew: Die Religion in der Geschichte der Völker. Köln 1968.

154 Siehe Peter Weiss: Die Ästhetik des Widerstands. Bd. 1. Frankfurt am Main 1974. – Bd. 2. Frankfurt am Main 1978. – Bd. 3 Frankfurt am Main 1981.

155 Siehe Simone Weil: Schwerkraft und Gnade. München 1989. – Siehe auch Wolfgang Jantzen: Die Zeit ist aus den Fugen ... S. 175 ff.

156 Siehe Simone Weil: Schwerkraft und Gnade. München 1989. S. 173 ff.

sung, »die Wiedergeburt kommen«, so Weil, »uns, die wir den ganzen Erdball besudelt und entleert haben?«¹⁵⁷ Ich übersetze: Woher soll die Stärke des Motivs für diese Überschreitung, woher dieser Sinn im Sein kommen? »Einzig aus der Vergangenheit, wo wir sie lieben« so die Antwort bei Weil,¹⁵⁸ d. h. aber einer Vergangenheit in reiner Form, als aus dem Gattungserbe aufgenommene Manifestationen des Gattungsselbst wie der historische Jesus (so Bloch), Gandhi, Martin Luther King (so Lifton und Markusen), Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg (so Gramsci), allerdings nicht heroisiert, sondern als Unseresgleichen, »Mensch der Menschheit« (Leontjew).

3.3.5. Zivilgesellschaft oder die »Freiheit eines jeden«

Für Gramsci ist die Zivilgesellschaft der gesellschaftliche Ort der Genesis der Vernunft.¹⁵⁹ Allerdings nicht zwangsläufig, da sie von Intellektuellen verschiedener Fraktionen gebildet wird: jenen die sich auf eine der beiden gesellschaftlichen Hauptklassen, Kapital oder Arbeit, beziehen,¹⁶⁰ und die Gramsci »*organische Intellektuelle*« einer der beiden Klassen nennt, sowie jenen, die als »*traditionelle Intellektuelle*« den Gepflogenheiten ihrer Profession (business as usual) entsprechend denken und handeln. Die Entwicklung oder Zerstörung der Vernunft¹⁶¹ erweist sich dabei als sozialer Prozeß, dessen Elemente, so Gramsci, Bildung (als begreifende Vernunft, nicht jedoch enzyklopädische Bildung) und Katharsis sind. Derartige Gruppen von Intellektuellen lassen sich vor allem in spezifischen sozialen Infrastrukturen unterschiedlicher Gesellschaftsordnungen aufspüren: von der antiken Polis über die humanistische In-

157 Ebenda. S. 232.

158 Siehe ebenda.

159 Siehe Sabine Kebir: Gramscis Zivilgesellschaft. Hamburg 1991.

160 Auch wenn die Marxsche Klassentheorie alles andere als in einem befriedigenden Zustand ist, so lohnt es sich dennoch, die Grundgedanken bei Marx nochmals zu rekonstruieren (siehe auch Hans-Peter Brenner: Der biopsychosoziale Ansatz in der Persönlichkeitstheorie. Dissertation an der Universität Bremen. Köln 2001). Es lassen sich weit mehr Kriterien für innere Differenzierungen finden (Distribution, Lebensweise usw.), als gemeinhin unterstellt. Siehe zur Frage der Klassen- und Schichtendifferenzierung auch Wolfgang Jantzen: Allgemeine Behindertenpädagogik. Bd. 1 ... S. 32. Abb. 3.

161 Siehe Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft. Bd. 1. 2. Aufl. Neuwied 1979. – Bd. 2. 2. Aufl. Neuwied 1980. – Bd. 3. Neuwied 1974.

telligenz der Renaissance bis hin in die modernen Zivilgesellschaften. Sie artikuliert sich in Vernunftträumen nostalgisch oder utopisch und manchmal auch strikt im Horizont der Gegenwart (siehe die Bürgerrechtsbewegungen).

Die Geschichte zeigt, daß es gesellschaftlich jeweils nur Minderheiten sind, die in diese privilegierte Stellung zwischen jenen kommen, die ihre menschliche Entfremdung als Herrschende und Besitzende zwar spüren, aber sich trotzdem in ihr wohl fühlen¹⁶² und jenen andren, die verdrängt werden »bis an die Grenze des Nichtseins«. ¹⁶³

Um so zentraler stellt sich die Frage nach der *Verantwortung der Intellektuellen* für die Genesis anerkennender Vernunft in einer zivilen Gesellschaft.

Allerdings ist auch dieses Gefüge der Möglichkeit zeitlicher Verzerrungen unterworfen, worauf Barber verweist.¹⁶⁴

Im *politischen Liberalismus* ist Zivilgesellschaft das Synonym für den privaten Sektor. Der öffentliche Sektor ist durch Zwang, der private durch Freiheit gekennzeichnet. Als politisches Prinzip gilt das *laissez faire*, die Regierung ist einzuschränken, die zivilen Funktionen sind zu privatisieren. Dies entspricht dem Hobbesschen Modell des Unterwerfungsstaates, zeitgenössisch ergänzt durch utilitaristische Ethik und kontrollierende Sozialpolitik (Bentham) sowie durch die Bevölkerungstheorie von Malthus. Jeder ist seines Glückes Schmied; die Unterstützung der Armen über das äußerste Minimum hinaus ist widernatürlich, mit der Entwicklung der Gesellschaft nicht vereinbar. Dieses Modell reduziert die Zeit auf die Gegenwart und vernichtet in einem Akt des »Tempo-

162 »Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als *ihre eigne Macht* und besitzt in ihr den *Schein* einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in dieser Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz.« (Friedrich Engels/Karl Marx: Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. In: MEW. 2. S. 37).

163 Jaroslava Schlegelova: Die Kraft, in einer differenten Welt Gutes zu tun. In: Jahrbuch für systematische Philosophie. Marburg 1992. S. 13. – »Den untersten Schichten bleibt der Blick auf die schwindelerregenden Höhen der sozialen Pyramide der differenten Welt versperrt. Ihren Lebenskreis symbolisiert inmitten der Zivilisation an der Schwelle vom 2. zum 3. Jahrtausend der Pappkarton, in dem sie schlafen.« (ebenda).

164 Siehe Benjamin R. Barber: Zivile Gesellschaft. In: Lettre International. Berlin 39(1997)4. S. 42–45.

zids«¹⁶⁵ zugleich Vergangenheit und Zukunft (und mit ihnen letztlich auch die Gegenwart) in einer als ewige Natur gesetzten kapitalistischen Gesellschaftsordnung (»Ende der Geschichte« und Biopolitik als wesentliche Teile globaler Gesellschaftsstruktur¹⁶⁶).

Ein zweiter Typus von ziviler Gesellschaft scheint im *Kommunitarismus* auf. Steht beim Liberalismus die Freiheit im Vordergrund, so ist es hier die Gemeinschaft, die im Schein von Gleichheit und Brüderlichkeit hinterrücks systematisch Herrschaft und Knechtschaft, Unterwerfung des Einzelnen unter das Gemeinwohl praktiziert. Diese Konzeption ist nach rückwärts gerichtet. »Die Welt, in der sie aufs neue eine zivile Gesellschaft errichten wollen, ist die Welt, die wir verloren haben, und wenn die zivile Gesellschaft von deren Wiederherstellung abhängt, dann könnte das durchaus das Ende der zivilen Gesellschaft sein«, so Barber.¹⁶⁷

Einzig eine dritte Form der zivilen Gesellschaft, welche traditionelle gemeinschaftliche Gebundenheit ebenso wie liberalistischen Individualismus und Egoismus hinter sich läßt, verweist auf eine demokratische Zukunft. Sie bildet sich im bürgerlichen Bereich im eigentlichen Sinne. Sie ist besetzt von zivilen Vereinigungen, die sich einerseits als Mitgliedergruppen qualifizieren und andererseits offen und egalitär sind. Gleichheit existiert hier in der *wechselseitigen Anerkennung* und nicht nur als Gleichheit vor einem wie immer gearteten Gesetz. Und die Wahrnehmung dieser Gleichheit gründet sich aus der *Selbstverpflichtung gegenüber dem allgemeinen Wohl*. Damit kommt der Art der Gerechtigkeitskonzeptionen, welche die Gruppen in der zivilen Gesellschaft vertreten, ebenso eine entscheidende Funktion zu wie der Wahrnehmung von Ungerechtigkeit.¹⁶⁸

Zivile Gesellschaft dieser Form »stellt eine Form der Assoziation dar, die dichter und reicher ist als die Marktbeziehungen auf vertraglicher Basis, aber nicht so verbindend wie Verwandtschaftsbeziehungen in einer idealen Gemeinschaft«, so Barber.¹⁶⁹ Sie ist nicht die Ergänzung der

165 Siehe Michail N. Epstein: *Tempozid. Prolog zu einer Auferstehung der Zeit*. In: *Lettre International*. Berlin 47(1999)4. S. 65–72.

166 Siehe Michael Hardt/Antonio Negri: *Empire*. Cambridge/Mass. 2000.

167 Benjamin R. Barber: *Zivile Gesellschaft*. In: *Lettre International*. Berlin 39(1997)4. S. 44.

168 Siehe Antonio Negri/Michael Hardt: *Die Arbeit des Dionysos ... – Judith Shklar: Über Ungerechtigkeit*. Berlin 1992.

169 Siehe Benjamin R. Barber: *Zivile Gesellschaft*. In: *Lettre International*. Berlin 39(1997)4. S. 42–45.

Demokratie sondern ihre unerläßliche Vorbedingung. Insofern entspricht sie Habermas' Gedanken der »rechenschaftspflichtigen Autorschaft«.

Wenn eine derartige Form der Kern jedes demokratischen Prozesses ist, so müssen wir ihre Bedingungen näher beschreiben. Ihr Ausgangspunkt kann nur die in den *Menschenrechten* abgesicherte *Wesengleichheit aller Menschen* sein, die sich in der Zivilgesellschaft durch die Rückverpflichtung auf das allgemeine Wohl nach dem Prinzip der Brüderlichkeit organisiert.¹⁷⁰ Die Brüderlichkeit in Verbindung mit der anerkannten Wesensgleichheit aller Menschen wäre die Grundlage für die in den Organisationen der Zivilgesellschaft auf sich genommene *bürgerliche Gleichheit*, welche als solche erst die *Freiheit* in der Gesellschaft gegenüber Staat und Ökonomie zu begründen vermag, Folglich ist die Verteidigung und Ausgestaltung von Brüderlichkeit und Wesensgleichheit der Kern dessen, was sozialer Sinn genannt wird, die Anerkennung und Durchsetzung der Menschenrechte das Fundament jeder modernen Gesellschaft. Und von ihnen her hätten sich *Toleranz* einerseits und *Widerstandsrecht gegen Unterdrückung* andererseits systematisch zu begründen. Allerdings bedürfte dies genau jener Durchdringung der gesellschaftlichen Verwandlung gesellschaftlicher Verhältnisse in scheinbare Naturverhältnisse, von der oben die Rede war.¹⁷¹

Dies aber ist eine Diskussion, die ich an dieser Stelle nicht erneut aufnehmen kann.

170 Siehe Wolfgang Jantzen: Singerdebatte und postmoderne Ethik. In: Marxistische Blätter. Essen 36(1998)2. S. 50–61. – Wolfgang Jantzen: Über utopisches Denken und die Ermittlung gesellschaftlicher Tendenzen (nicht nur) in der Behindertenpädagogik. In: Gabriele Sturny-Brossart u. a. (Hrsg.): Sonderpädagogik international: Vergleiche, Tendenzen, Perspektiven. Luzern 1999. S. 207–213.

171 Es ist bedauerlich, daß Benjamin Barber in seiner Analyse gänzlich die Dimensionen zivilgesellschaftlichen Denkens im »realen Sozialismus« außer Acht läßt, die in dieser Hinsicht weitaus aufschlußreicher sind, als z. Z. angenommen (siehe Georg Lukács: Sozialismus und Demokratisierung. Frankfurt am Main 1987. – Wolfgang Engler: Die Ostdeutschen. 2. Aufl. Berlin 1999). Aus ihnen läßt sich ebenso Aufschluß gewinnen über die Folgen einer Dominanz der Utopie wie über weltbürgerliches Handeln im Prozeß der Durchdringung der scheinbaren Naturhaftigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse.

Schlußbemerkungen

Ich habe mich in meinen Ausführungen ausdrücklich auf methodologische Aspekte zentriert. Derartige Aspekte beziehen sich nach Wygotski auf die allgemeine Philosophie des Faches.¹ Diese ist für die Ethik als philosophische Disziplin vorgegeben durch Dimensionen der Kohärenz, Konsistenz und Realisierung. Im Lauf meiner Erörterungen habe ich eine kohärente und konsistente Argumentation zu entwickeln versucht, inwiefern das sinnvolle Sein als Grund der Ethik betrachtet werden kann. Dies ermöglichte eine postmoderne, relationale Position der Ethik, die bisherige Konzeptionen vertieft diskutieren und in einer Gesamtkonzeption aneignen kann. Sie vermag zu begründen, warum es ethisch nicht verantwortbar ist, in die Keimbahn der Menschen einzugreifen, warum »Ehrfurcht vor dem Leben« (Schweitzer) in der Tat ein zentrales Regulativ sittlichen Handelns sein könnte. Sie vermag unbedingte Pflichten ebenso wie verdienstliche Handlungen über den von Steinvorth vorgelegten Ansatz hinaus zu bestimmen. Mit Hans Jonas plädiert sie für ein »Prinzip Verantwortung«, d. h. mit ihm und über ihn hinaus mit Adornos negativer Dialektik das Schlechtmöglichste zu antizipieren, damit es nicht eintreten möge. Sie substituiert aber trotzdem nicht die Hoffnung in der Immanenz in ein getrennt vom menschlichen Leben gedachtes »Gottesprinzip« und ist wiederum einig mit Jonas, niemals alles auf eine Karte zu setzen. Alles weitere positiv zu bestimmen, muß neben ersten bereits vorliegenden Arbeiten der Zukunft überlassen werden.² Da diese aber offen ist, und wir als Intellektuelle die Pflicht haben, in der Theorie Pessimisten und in der Praxis Optimisten zu sein, gehört das letzte Wort Simone Weil: »Du hättest in keiner besseren Zeit geboren werden können als dieser, in der man alles verloren hat.«³

1 Siehe Lev S. Wygotskij: Die Krise der Psychologie ...

2 Siehe Wolfgang Jantzen: Nicht Zellhaufen, nicht Person – Postmoderne Ethik und Embryonenschutz. In: Forum Wissenschaft. Berlin 16(2001)4. S. 47–51.

3 Simone Weil: Schwerkraft und Gnade. München 1989. S. 234.

Zum Autor

Prof. Dr. phil. Wolfgang Jantzen (geb. 1941); von Beruf Sonderschullehrer und Diplom-Psychologe. Seit 1974 ist er an der Universität Bremen Professor für Behindertenpädagogik. Schwerpunkte seiner Forschung waren die Theorie der Behindertenpädagogik, die Sozialgeschichte der Behinderung sowie die Ideengeschichte der Behindertenpädagogik. Von 1987 bis 1988 war er Wilhelm-Wundt-Professor für Psychologie an der Karl-Marx-Universität Leipzig. Er ist Autor bzw. Herausgeber zahlreicher Monographien und wissenschaftlicher Beiträge, darunter der zweibändigen »Allgemeinen Behindertenpädagogik« (Weinheim 1987 und 1990). Prof. Jantzen wohnt in Osterholz-Scharmbeck bei Bremen.

Weitere Veröffentlichungen der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V.

»Mitteilungen«

Heft 1: [Gründung des Rosa-Luxemburg-Vereins e. V. Leipzig]. Leipzig 1991. 28 S. – *Heft 2:* [Ostdeutscher Identitätswandel]. Leipzig 1991. 35 S. – *Heft 3:* [Faschismus- und Antifaschismusforschung]. Leipzig 1991. 33 S. – *Heft 4:* [Rechtsextremismus in den neuen Bundesländern]. Leipzig 1991. 34 S. – *Heft 5:* [Verfassungsordnung in den neuen Bundesländern]. Leipzig 1991. 45 S. – *Heft 6:* Wolfgang Schröder: Die Genossenschaftsbuchdruckerei zu Leipzig 1872–1881. Ein Lehrstück in sechs Akten. Leipzig 1992. 47 S. – *Heft 7:* [Sinti und Roma in Deutschland]. Leipzig 1992. 54 S. – *Heft 8:* Annelies Laschitzka: Rosa Luxemburg in der Verbannung? Gedanken zur gegenwärtigen und zur künftigen Rosa-Luxemburg-Rezeption. Festvortrag auf dem 1. Stiftungsfest des Rosa-Luxemburg-Vereins e. V. Leipzig am 28. März 1992. Leipzig 1992. 24 S. – *Heft 9:* Ausgaben des »Kommunistischen Manifest«. Eine Ausstellung zum 175. Geburtstag von Karl Marx. Leipzig 1993. 52 S. – *Heft 10:* In memoriam Prof. Dr. sc. phil. Gustav Seeber 23. August 1933 – 16. Juni 1992. Leipzig 1993. 58 S. – *Heft 11:* Eva Müller: Die Planwirtschaft als Wirtschaftsordnung. Leipzig 1993. 48 S. – *Heft 12:* Waltraud Seidel-Höppner: Wilhelm Weitling. Leben und politisches Wirken. Leipzig 1993. 82 S. – *Heft 13:* Streiflichter auf die Geschichte der DDR. Leipzig 1993. 54 S. – *Heft 14:* »Der kühnen Bahn nun folgen wir ...« Beiträge zum 130. Jahrestag der Gründung des ADAV. Leipzig 1993. 66 S. – *Heft 15:* Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Leipzig 1994. 83 S. – *Heft 16:* [Zur Erbedebatte in der DDR-Historiographie]. Leipzig 1995. 55 S. – *Heft 17:* Mitgliederversammlung. Chronik. Publikationen. Leipzig 1999. 60 S. – *Heft 18:* Mitgliederversammlung. Vereinsleben. Arbeitskreise. Leipzig 1999. 61 S. – *Sonderheft (1):* Verleihung des wissenschaftlichen Förderpreises der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V. für die Jahre 1996, 1997 und 1998. Leipzig 2000. 97 S. – *Heft 19:* Mitgliederversammlungen 2000 und 2001. Leipzig 117 S.

Texte zur Hochschulpolitik

Heft 1: Vierter Alternativer Hochschultag (11. März 1995). Leipzig 1995. 124 S. – *Heft 2:* Arno Hecht: Verzweigt und verhunzt, nicht weiter verwendbar. Politisches und menschlich-soziales Umfeld der Hochschulerneuerung im Beitrittsgebiet. Leipzig 1997. 115 S. – *Heft 3:* »Mitbestimmung an Hochschulen«. Alternativer Hochschultag (4. Juli 1998). Leipzig 1998. 109 S.

Texte zur politischen Bildung

Heft 1: Frauen in Sachsen. Zwischen Betroffenheit und Hoffnung. Recherchiert und kommentiert von Birgit Bütow, Helga Heidrich, Brigitte Lindert und Elke Neuke unter Mitarbeit von Brunhilde Krone und Helga Liebecke. Leipzig 1992. 48 S. (2. Aufl.) – *Heft 2:* Reimar Gilsenbach/Joachim S. Hohmann: Verfolgte ohne Heimat. Beiträge zur Geschichte der Sinti und Roma. Mit einem Titelfoto von Christiane Eisler und einer Besprechung von Ulrich Heinemann. Leipzig 1992. 51 S. – *Heft 3:* Manfred Kossok: Das Jahr 1492. Wege und Irrwege in die Moderne. Festvortrag auf der außerordentlichen Vollversammlung des Rosa-Luxemburg-Vereins e. V. Leipzig am 10. Oktober 1992. Leipzig 1992. 44 S. – *Heft 4:* Bärbel Bergmann: Arbeitsunsicherheit. Erleben und Bewältigen. Eine Studie aus dem Raum Dresden. Leipzig 1993. 44 S. – *Heft 5:* Uta Schlegel: Politische Einstellungen ostdeutscher Frauen im Wandel. Leipzig 1993. 60 S. – *Heft 6:* Walter Poeggel: Deutsch-polnische Nachbarschaft. Leipzig 1993. 74 S. – *Heft 7:* Ernst-gerg Kalbe: Aktuelles und Historisches zum jugoslawischen Konflikt. Leipzig 1993. 50 S. – *Heft 8:* Landwirtschaft in den neuen Bundesländern. Leipzig 1994. 58 S. – *Heft 9:* Gunhild Korfes: Zur Jugendgewalt in den neuen Bundesländern – Ergebnisse soziologischer Forschung. Leipzig 1994. 89 S. – *Heft 10:* Elenor Volprich: Langzeitarbeitslosigkeit in Ostsachsen. Leipzig 1994. 55 S. – *Heft 11:* Beiträge zur Geschichte des Warschauer Ghettos. Leipzig 1994. 67 S. – *Heft 12:* Joachim Tesch: Ziele und Wege der Wohnungsbauförderung. Leipzig 1994. 39 S. – *Heft 13:* Eva-Maria und Lothar Elsner: Ausländerpolitik und Ausländerfeindschaft in der DDR (1949–1990). Leipzig 1994. 92 S. – *Heft 14:* Jürgen Becher: Wohnen und Mietrecht. Ausgewählte Probleme in Ostdeutschland. Leipzig 1994. 41 S. – *Heft 15:* Sarkis Latchinian: »Maastricht« – Hoffnung für Europa? Fehlentwicklungen der europäischen Wirtschafts- und Währungsunion. Leipzig 1994. 47 S. – *Heft 16:* Antisemitismus und Massenmord. Beiträge zur Geschichte der Judenverfolgung von Helmut Eschwege, Nora Goldenbogen, Karl-Heinz Gräfe, Kurt Pätzold, Horst Schneider und Gustav Seeber. Leipzig 1994. 89 S. – *Heft 17:* Walter Poeggel: Der deutsch-tschechoslowakische Nachbarschaftsvertrag als Ausgangspunkt einer neuen Ära in den gegenseitigen Beziehungen. Leipzig 1994. 59 S. – *Heft 18:* Kurt Finker: 20. Juli 1944 bis 20. Juli 1994. Eine notwendige Nachbetrachtung. Leipzig 1995. 88 S. – *Heft 19:* Werner Bramke: Carl Goerdeler und Leipzig. Leipzig 1995. 92 S. – *Heft 20:* Walter Poeggel: Der Völkerbund als zwischenstaatliche Organisation für den Weltfrieden und die Haltung Deutschlands. Zum 75. Jahrestag der Gründung des Völkerbundes. Leipzig 1995. 66 S. – *Heft 21:* Sarkis Latchinian: »Maastricht – eine Fehlkonstruktion für Europa«. Studie zur geplanten europäischen Währungsunion. Leipzig 1996. 79 S. – *Heft 22:* Andrea Fischer-Tahir/Christian Pommerening: Zwischen Aufstand und Flucht. Zur jüngeren Geschichte Irakisch Kurdistan. Leipzig 1996. 106 S. – *Heft 23:* Horst Harych/Peter Harych: Arbeitslosigkeit und gesundheitliche Folgen in Ostdeutschland – eine Studie im Freistaat Sachsen. Ergebnisse ärztlicher Untersuchungen und Befragungen in den Jahren 1993 und 1994. Leipzig 1997. 80 S. – *Heft 24:* Der Osten im Übergang vom Industrie- zum Informationskapitalismus. Kolloquium am 30. September 1995 in Dresden. Leipzig 1997. 155 S. – *Heft 25:* Polen und Deutsche – eine schwierige Nachbarschaft? Leipzig 1997. 80 S. – *Heft 26:* Erhard John: Im Heute ist das Gestern lebendig (Zu historisch bedingten kulturell-geistigen Elementen nationaler Konfliktpotentiale in Ost- und Südosteuropa). Leipzig 1998. 84 S. – *Heft 27:* Problemfeld Globalisierung.

Leipzig 1999. 41 S. – *Heft 28*: Alexander Bolz: Nationalsozialismus und Gemeinschaftserziehung. Demagogie, Auslese, Ausmerzung. Leipzig 2001. 104 S. – *Heft 29*: Sarkis Latchinian: Brennpunkt Nahost. Palästinenser und Israel – ein Jahrhundertkonflikt und wie weiter? Leipzig 2001. 87 S.

Texte zur Philosophie

Heft 1: Eva J. Engel: Moses Mendelssohns Briefwechsel mit Lessing, Abbt und Iselin. Leipzig 1994. 42 S. – *Heft 2*: Claus Träger: Johann Gottfried Herder und der Fortschritt als Beförderung der Humanität. Leipzig 1996. 35 S. – *Heft 3*: Volker Caysa/Udo Tietz: Das Ethos der Ästhetik. Vom romantischen Antikapitalismus zum Marxismus. Der junge Lukács. Leipzig 1997. 80 S. – *Heft 4*: Rudolf Rochhausen: Die philosophische Strategie von Gottfried Wilhelm Leibniz. Leipzig 1998. 95 S. – *Heft 5*: Naturwissenschaftliches Weltbild und Gesellschaftstheorie. Kolloquium am 13. Juni 1998 in Dresden. Leipzig 1998. 86 S. – *Heft 6*: Die Aufklärung in der geistigen Auseinandersetzung unserer Tage. Kolloquium am 2. Juni 1999 in Dresden. Leipzig 2000. 100 S. – *Heft 7*: Naturwissenschaftliches Weltbild und Gesellschaftstheorie. Evolution in Natur und Gesellschaft – Gemeinsamkeiten und Gegensätze. Kolloquium am 14. April 1999 in Dresden. Leipzig o. J. [1999]. 134 S. – *Heft 8*: Naturwissenschaftliches Weltbild und Gesellschaftstheorie. Information in Natur und Gesellschaft. Kolloquium am 15. April 2000 in Dresden. Leipzig 2000. 94 S. – *Heft 9*: Naturwissenschaftliches Weltbild und Gesellschaftstheorie. Entscheidungen im Spannungsfeld von Naturprozessen und humaner Lebensgestaltung. Kolloquium am 21. April 2001 in Dresden. Leipzig 2001. 126 S.

Diskurs

Streitschriften zu Geschichte und Politik des Sozialismus

Heft 1: Fanal und Traum. Beiträge zu Geschichte und Wirkung der russischen Revolution von 1917. Leipzig 1997. 52 S. – *Heft 2*: Irrtum – Einsicht – Handeln. Beiträge zu Ideologie und Geschichte in linker Politik. Leipzig 1997. 58 S. – *Heft 3*: Klaus Kinner: »Die verlorene Zukunft«. Skizzen zu einer Geschichte des deutschen Kommunismus. Leipzig 1998. 70 S. – *Heft 4*: Linkes Denken im 20. Jahrhundert. Eine Auswahl (I). Leipzig 1999. 66 S. – *Heft 5*: Linkes Denken im 20. Jahrhundert. Eine Auswahl (II). Leipzig 2000. 122 S. – *Heft 6*: Volker Caysa: Kritik als existentielle Praktik. Leipzig 2001 54 S. – *Heft 7*: Linkes Denken im 20. Jahrhundert. Eine Auswahl (III). Leipzig 2001. 62 S. – *Heft 8*: Ernstgert Kalbe: Streit um Georgi Dimitroff. Zum Erscheinen der Tagebücher Georgi Dimitroffs. Leipzig 2001. 48 S. – *Heft 9*: Eva Müller: Das Volkseigentum in der DDR – Was es war und was daraus wurde. Mit einem Exkurs: Das öffentliche Eigentum in der Bundesrepublik im Vergleich zum Volkseigentum in der DDR. Leipzig 2001 54 S. – *Heft 10*: Siegfried Wollgast: der Utopische Sozialismus – Ewiger Traum und Unwirklichkeit. Leipzig 2001. 71 S.

Rohrbacher Manuskripte

Heft 1: Globale Probleme im Meinungsstreit. Leipzig 1995. 84 S. – *Heft 2:* Beiträge zur Methodologie der Wissenschaften. Leipzig 1996. 112 S. – *Heft 3:* Gottfried Wilhelm Leibniz – Wissenschaftliche Methoden heute. Leipzig 1997. 120 S. – *Heft 4:* Überlegungen zur geistigen Situation in unserer Zeit. Leipzig 1999. 111 S. – *Rohrbacher Kreis der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen:* VII. Interdisziplinäres Gespräch. Nachhaltigkeit, Wissenschaftsethik und Globalisierung (Dahlen, Mai 2000). Berlin 2001. 66 S. – *Rohrbacher Kreis Sonderheft:* Werner Heisenberg. Zum 100. Geburtstag. Leipzig 2002. 65 S.

Texte zur Literatur

Heft 1: Im Zwielficht des Jahrhunderts. Beiträge zur Hölderlin-Rezeption. Leipzig 1994. 72 S. – *Heft 2:* Verbrannt, verboten, verbannt. Vergessen? Kolloquium zum 60. Jahrestag der Bücherverbrennung von 1933. Leipzig 1995. 76 S. – *Heft 3:* Werner Schubert: Friedrich Nietzsche und seine Nachwelt in Weimar. Leipzig 1997. 103 S. – *Heft 4:* »Die Stimme erheben ...« Die russische Literatur in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts. Leipzig 1997. 128 S. – *Heft 5:* Leipziger Brecht-Begegnungen 1923–1994. Leipzig 1999. 139 S. – *Heft 6:* Johanna Ludwig (Hrsg.): Betty Lucas bei den Familien Freiligrath und Marx. Londoner Erinnerungen aus dem Jahre 1952. Leipzig 1998. 71 S. – *Heft 7:* Johannes R. Becher im letzten Lebensjahrzehnt. Leipzig 2000. 60 S. – *Heft 8:* Volker Braun zu Ehren. Hinze und Kunze bei Volker Braun (Nebst anderen Verwandten und Bekannten). Leipziger Kolloquium aus Anlaß des 60. Geburtstages. Leipzig 2000. 79 S. – *Heft 9:* Anna Seghers im Rückblick auf das 20. Jahrhundert. Studien und Diskussionsbeiträge. Leipzig 2001. 180 S.

Osteuropa in Tradition und Wandel

Heft 1: Sichten auf Umbrüche im Osten. Leipzig 1994. 80 S. – *Heft 2:* Zwischen sozialer Transformation und nationaler Identifikation (I). Leipzig 1995. 88 S. – *Heft 3:* Zwischen sozialer Transformation und nationaler Identifikation (II). Leipzig 1996. 128 S. – *Heft 4:* Außenpolitische Wandlungen in Osteuropa. Leipzig 1997. 132 S. – *Heft 5:* Revolution und/oder Modernisierung in Rußland. Chancen – Grenzen – Irrwege. Leipzig 1998. 151 S.

Osteuropa in Tradition und Wandel. Leipziger Jahrbücher Hrsg. von Ernstgert Kalbe, Wolfgang Geier und Holger Politt

Band 1(6): Leipzig 1999. 297 S. – *Band 2(7):* Leipzig 2000. 348 S. – *Band 3/1 (8):* Leipzig 2001. 362 S. – *Band 3/2 (9):* Leipzig 2001. 379 S.

Bücher und Monographien

Ansichten zur Geschichte der DDR. Bd. V. Im Auftrag der PDS/Linke Liste im Deutschen Bundestag und des Rosa-Luxemburg-Vereins e. V. Leipzig. Hrsg. von Jochen Cerný, Dietmar Keller und Manfred Neuhaus. Bonn, Berlin 1994. 177 S.

Rußland und Europa. Historische und kulturelle Aspekte eines Jahrhundertproblems. Hrsg. von Michael Wegner, Claus Remer sowie Erhard Hexelschneider. Leipzig 1995. 325 S.

»Wenn jemand seinen Kopf bewußt hinhielt ...« Beiträge zu Werk und Wirken von Walter Markov. Hrsg. von Manfred Neuhaus und Helmut Seidel in Verbindung mit Gerald Diesener und Matthias Middell. Leipzig 1995 (2. durchges. Aufl. Leipzig 1998). 262 S.

Michael Meyen: Leipzigs bürgerliche Presse in der Weimarer Republik. Wechselbeziehungen zwischen gesellschaftlichem Wandel und Presseentwicklung. Leipzig 1995. 325 S.

Literaturhistorische Streifzüge. Für Hans Mayer von Schülern der Leipziger Zeit. Herausgegeben von Alfred Klein, Klaus Pezold und Werner Schubert. Leipzig 1996. 312 S.

Walter Friedrich/Peter Förster. Jugend im Osten. Politische Mentalität im Wandel. Leipzig 1996. 216 S.

Rußland im Umbruch. Modernisierungsversuche in der neueren und neuesten russischen Geschichte. Hrsg. von Michael Wegner, Erhard Hexelschneider und Claus Remer. Leipzig 1997. 364 S.

Hans Mayers Leipziger Jahre. Beiträge des dritten Walter-Markov-Kolloquiums. Hrsg. von Alfred Klein, Manfred Neuhaus und Klaus Pezold. Leipzig 1997. 200 S.

»Natürlich – die Tauchaer Straße!« Beiträge zur Geschichte der »Leipziger Volkszeitung«. Hrsg. von Jürgen Schlimper. Leipzig 1997. 519 S.

Ryszard Nazarewicz: Die Vernichtung der KP Polens im Lichte der Akten des Exekutivkomitees der Kommunistischen Internationale. Leipzig 1998. 53 S.

Republik im Niemandsland. Ein Schwarzenberg-Lesebuch. Leipzig 1997. 392 S.

Die Russische Revolution 1917 und die Linke auf dem Weg in das 21. Jahrhundert. Kolloquium aus Anlaß des 80. Jahrestages der Russischen Revolution am 8. November 1997. Leipzig 1998. 152 S.

Arnulf Burckhardt: Dreizehn auf einen Streich. Die personelle Veränderung der Professorenschaft an der Veterinärmedizinischen Fakultät der Universität Leipzig 1990 bis 1993. Leipzig 1998. 125 S.

Annelies Laschitza: Die Welt ist so schön bei allem Graus. Rosa Luxemburg im internationalen Diskurs. Leipzig 1998. 151 S.

Fünf Jahre in Speziallagern des NKWD und das Leben danach. Ein Lebensbericht von Wolfgang Kretzschmar. Leipzig 1998. 174 S.

Jugendweihen in Deutschland. Idee, Geschichte und Aktualität eines Übergangsrituals. Hrsg. von Alexander Bolz, Christina Fischer und Hartmut M. Griese. Leipzig 1998. 190 S.

Matthias John: Karl Liebkecht in Leipzig. Leipzig 1999. 72 S.

Kurt Finker: Zwischen Integration und Legitimation. Der antifaschistische Widerstandskampf in Geschichtsbild und Geschichtsschreibung der DDR. Leipzig 1999. 178 S.

Ernstgert Kalbe: Von der Kosovo-Krise zur NATO-Aggression auf dem Balkan. Leipzig 1999. 52 S. (Flugschrift der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen).

Jutta Seidel: Das große Dilemma. Leipziger Antifaschisten in der SS-Sturmbrigade »Dirlewanger«. Leipzig 1999. 96 S.

»Ich habe einige Dogmen angetastet ...«. Werk und Wirken von Fritz Behrens. Beiträge des vierten Walter-Markov-Kolloquiums. Hrsg. von Eva Müller, Manfred Neuhaus und Joachim Tesch. Leipzig 1999. 158 S.

Moskau 1938. Szenarien des Großen Terrors. Hrsg. von Klaus Kinner in Verbindung mit Willi Beitz. Leipzig 1999. 196 S.

Von Dostojewski bis Kundera. Beiträge zum europäischen Roman und zur Romantheorie. Hrsg. von Willi Beitz unter Mitwirkung von Christiane Schulz und Silke Waber. Leipzig 1999. 239 S.

Weimar. Einblicke in die Geschichte einer europäischen Kulturstadt. Hrsg. von Werner Schubert. Leipzig 1999. 387 S.

Revolution – Reform – Parlamentarismus. Zeitgemäße Betrachtungen über die deutsche Linke zwischen Revolutionarismus und Reformismus achtzig Jahre nach der Deutschen Revolution 1918/1919, der Konstituierung des deutschen Parteikommunismus und der Entstehung der ersten deutschen Republik. Hrsg. von Klaus Kinner. Leipzig 1999. 204 S.

Sarkis Latchinian: Der kaspische Raum im Brennpunkt strategischer Interessen Rußlands und der USA. Leipzig 1999. 64 S. (Flugschrift der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen).

Arbeits- und Sozialwissenschaften in der DDR. Anspruch und Wirklichkeit. Beiträge des Kolloquiums zu Werk und Wirken von Hans Thalmann. Hrsg. von Rolf Emmrich, Eva Müller und Joachim Tesch. Leipzig 2000. 205 S.

Dresden, Mai 1849. Tagungsband. Wissenschaftliche Tagung »Mai 1849. Barrikaden in Dresden – Ursachen, Akteure, Ziele«, Dresden 7./8. Mai 1999. Hrsg. von Karin Jeschke und Gunda Ulbricht. Dresden 2000. 205 S.

Ein Leben für die Wissenschaft der Statistik. Werk und Wirken von Felix Burkhardt. Hrsg. von Eva Müller, Horst Richter und Joachim Tesch. Leipzig 2000. 101 S.

Christentum, Marxismus und das Werk von Emil Fuchs. Beiträge des sechsten Walter-Markov-Kolloquiums. Hrsg. von Kurt Reiprich, Kurt Schneider, Helmut Seidel und Werner Wittenberger. Leipzig 2000. 190 S.

Effiziente Pflanzenproduktion mit Hilfe der Gentechnik? – Pro & Kontra. Hrsg. von Kurt Reiprich und Joachim Tesch. Leipzig 2000. 87 S.

Rechtsextremismus und Antifaschismus. Historische und aktuelle Dimensionen. Hrsg. von Klaus Kinner und Rolf Richter. Berlin 2000. 295 S.

Werner Wolf: Bach und Leipzig. – Dieter Gleisberg: Müllers Skulpturen. Hrsg. von Ursula Wohlfeld und Klaus Kinner. Leipzig 2001. 42 S.

Hansgünter Meyer: Leben und Werk des Otto Rosenkranz. Versuch einer Biographie. Leipzig 2001. 88 S.

Ist sozialistische Marktwirtschaft möglich? Pro und Kontra. Beiträge des Kolloquiums in Leipzig am 21. April 2001. Hrsg. von Eva Müller, Horst Richter und Joachim Tesch. Leipzig 2001. 148 S.

Ungeschehene Geschichte. Bilanz nach zehn Jahren deutscher Einheit. Leipzig 2002. 118 S.

Walter Friedrich: Rechtsextremismus im Osten. Ein Ergebnis der DDR-Sozialisation? Leipzig 2002. 118 S.

Universität im Aufbruch. Leipzig 1945–1956. Beiträge des siebten Walter-Markov-Kolloquiums. Hrsg. von Volker Caysa und Helmut Seidel. Leipzig 2002. 161 S.

Rosa Luxemburg. Historische und aktuelle Dimensionen ihres theoretischen Werkes. Hrsg. von Klaus Kinner und Helmut Seidel. Berlin 2002. 335 S. (Reihe Geschichte des Kommunismus und Linkssozialismus. Band III).