

**NORM** **ALITÄT**  
**ALISIERUNG**  
**ATIVITÄT**

---

HEFT 1

# IWK

---

## NORMALITÄT, NORMALISIERUNG, NORMATIVITÄT

HEFT 1

HRSG. VON ULRIKE KADI UND GERHARD UNTERTHURNER

<i>Ulrike Kadi, Gerhard Unterthurner</i> Einleitung .....	2
<i>Thomas Rolf</i> SOSEIN UND SEINSOLLEN Lebensphilosophische Erwägungen zum Normalitätsproblem .....	2
Hans-Herbert Kögler NORMALITÄT ALS NORMALISIERUNG? Zur Theorie des Subjekts in Moderne und Postmoderne .....	11
Ramón Reichert MEDIEN DES LEBENS Interdependenzen von Immunologie, Kybernetik und Politik .....	21
Christoph Caspar Pfisterer WITTGENSTEIN ÜBER DAS MÜSSEN .....	28
Margareth Lanzinger „UND WERDEN SEIN DIE ZWEY EIN FLEISCH“ Das Eheverbot der Schwägerschaft .....	36
DIE AUTOR/INN/EN .....	43

ISSN: 0020 - 2320

MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST

61. JAHRGANG 2006, NR. 1-2, EURO 12,50

Linie des Blattes: Verständigung der Öffentlichkeit über die Arbeit des Instituts für Wissenschaft und Kunst sowie Veröffentlichungen von wissenschaftlichen Arbeiten, die damit in Zusammenhang stehen. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben die Meinung der AutorInnen wieder und müssen nicht mit der redaktionellen Auffassung übereinstimmen.

Eigentümer, Herausgeber und Verleger: Institut für Wissenschaft und Kunst. Redaktion und Layout: Helga Kaschl. Lektorat: Thomas Hübel. Alle: 1090 Wien, Berggasse 17/1, Telefon / Fax: (1) 317 43 42, email: [iwk.institut@aon.at](mailto:iwk.institut@aon.at), Homepage: <http://www.univie.ac.at/iwk>

Druck: AV + Astoria Druck, 1030 Wien, Faradaygasse 6, Telefon: (1) 797 85-0 / Fax: (1) 797 85-218

## EINLEITUNG

---

Normal ist, wenn die Füße eines Menschen ungefähr gleich lang sind. Es ist normal, in der Nacht zu schlafen und am Tag zu arbeiten. Wer normal ist, kann zwischen Träumen und der Realität unterscheiden. Normal erscheint uns, woran wir uns gewöhnt haben. Was normal sein soll, sagt ein Gesetz.

Normalität ist ein Begriff, der im Alltag, in den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen (wie z. B. der Politik), aber auch in vielen Wissenschaften (z. B. Psychopathologie, Medizin, Soziologie, Ethnologie, Philosophie) ein zentraler Begriff ist, auch wenn er oft nicht eigens reflektiert wird. Normalität schillert dabei zwischen einem deskriptiven Begriff (im Sinne des Alltäglichen, Selbstverständlichen, Gewöhnlichen, Regelmäßigen, Durchschnittlichen) und einem präskriptiven Begriff: Normalität wird oft stillschweigend mit Normativität gekoppelt. Auf diese Weise wird das Normale mit dem Richtigen, dem Gesunden, dem Wahren, dem Sozialen, dem Eigentlichen identifiziert. Darauf antworten andere wiederum mit einer Parteinahme für das Abnormale, kritisieren ein zur Norm erstarrtes Normales.

Die Unterscheidung von normal und abnormal bildet ein umkämpftes Interpretationsfeld und fällt nicht vom Himmel. Sie verweist auf einen Prozess der Normalisierung, in dem Normen verkörpert und eine bestimmte Struktur der Erfahrung, ein Habitus und gesellschaftliche Lebensformen hervorgebracht werden. In der Moderne sind der Begriff der Normalität und die Gegenbegriffe des Abnormalen, Anomalen oder Pathologischen zu einer zentralen Leitdifferenz für die Lebensweise des Einzelnen, aber auch vieler gesellschaftlicher Bereiche geworden. Michel Foucault und Jürgen Link sprechen in diesem Sinn von einer „Normalisierungsgesellschaft“.

Diese und die folgende – im Herbst 2006 erscheinende – Doppelnummer der „Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst“ versammeln einige der Vorträge der Reihe „Psyche und Soma“, die sich vom Wintersemester 2002 bis zum Sommersemester 2005 dem Thema „Normalität, Normalisierung, Normativität“ gewidmet hat.

Ulrike Kadi, Gerhard Unterthurner

---

THOMAS ROLF

### SOSEIN UND SEINSOLLEN

#### Lebensphilosophische Erwägungen zum Normalitätsproblem

---

„Es gibt kein Leben ohne Lebensnormen, und der Krankheitszustand ist immer noch eine bestimmte Form des Lebens.“ (Georges Canguilhem)

#### SCHWIERIGKEITEN MIT DER LEBENSPHILOSOPHIE

Wie der Philosoph Herbert Schnädelbach in seinem Abriss zur Lebensphilosophie feststellt, hat sich der Lebensbegriff – und mit ihm die Rezeption derjenigen Bewegung, die sich um 1900 als Lebensphilosophie herauskristallisierte – aus dem philosophischen Diskurs der Gegenwart fast völlig zurückgezogen. Rückzug bedeutet dabei laut Schnädelbach nicht nur, dass Anknüpfungen an die historischen Gestalten der Lebensphilosophie selten geworden sind. Es bedeutet auch, dass sich der *Begriff* sowie das *Problem* des Lebens aus der Philosophie verabschiedet hat und von hier aus vor allem in die Biowissenschaften abgewandert ist. Dass eine solche Abwanderungsbewegung bis vor nicht allzu langer Zeit als Kuriosität gegolten hätte, zeigt eine Passage zu Anfang von Heideggers „Sein und Zeit“ (1927), in der die Philosophie im Ganzen mit der Reflexion auf das Leben gleichgesetzt wird. Während Heidegger an besagter Stelle

noch wie selbstverständlich davon spricht, dass der Terminus Lebensphilosophie eigentlich redundant sei – der Begriff bedeute im Grunde so viel wie „Botanik der Pflanzen“ (Heidegger 1986, S. 46) –, ist die akademische Philosophie der Gegenwart mit ziemlich vielem befasst – aber nur selten mit der Frage nach dem Leben.

Sucht man nach Gründen für die gegenwärtige Randständigkeit lebensphilosophischen Denkens, so wird man zu meist auf eine ideenpolitische Erklärung verwiesen. Spätestens seit Georg Lukács' Buch über die „Zerstörung der Vernunft“ (1954) wird die Ausblendung der Lebensphilosophie oft damit begründet, dass man ihre Hauptvertreter als geistige Wegbereiter des Nationalsozialismus ansieht – was freilich nur dann gelingt, wenn man der Lebensphilosophie mit Lukács eine grundsätzliche Tendenz zu geistfeindlichem Irrationalismus unterstellt. Bereits die lockerste gedankliche Assoziation der Lebensphilosophen mit der Naziideologie reicht aus, um eine philosophische Strömung zur Gänze aus dem geistigen Verkehr zu ziehen. Sieht man jedoch einmal von der ideenpolitisch motivierten Anklage gegen die Lebensphilosophie ab, so treten stärker systematische Gründe für das Ausbleiben der Lebensphilosophierezeption in den Sichtkreis. Eines der sachlichen Hauptmotive für die Schwierigkeiten mit der Lebensphilosophie dürfte dabei im Begriff des Lebens selber oder genauer: in der spezifischen

Art und Weise, in der die Lebensphilosophen das Lebensphänomen aufgegriffen haben, bestehen. Aus lebensphilosophischer Perspektive ist das Leben, um es zunächst recht unverbindlich zu sagen, von einer Aura der Rätselhaftigkeit und Unpositivierbarkeit umgeben. Und eine Aussicht darauf, es zumindest in einigen wesentlichen Aspekten wissenschaftlich zu positivieren, hat für die Lebensphilosophen nur ein Denken, das die Metamorphosen des Lebensrätsels in einer gleichsam mimetischen Bewegung nachvollzieht, ohne dabei das strukturelle Ganze des Lebens objektivistisch aufzulösen. Ein solcher Nachvollzug kostet Zeit, und er erfordert intensive phänomenologische Rückfragen speziell an den biowissenschaftlichen Lebensdiskurs. Vor allem aber zwingt er das Bewusstsein zu nuanzenreichen Wahrnehmungen der strukturellen Vielfalt der Lebenserscheinungen – zu Wahrnehmungen, die es gegen einen kulturell dominierenden Aktivismus und Zweckrationalismus ebenso schwer haben wie gegen ein Übermaß an konstruktivistischer Rationalität auf philosophischer Ebene. Die zunächst einmal bloß zweckfrei miterlebende *Repräsentation* des Lebens ist heute, um mit Paul Rabinow zu sprechen, einem gesteigerten Willen zur *Intervention* in das Leben gewichen; ein Wille, der das Leben, noch bevor es überhaupt zum Thema besonnener phänomenologischer Beschreibungen werden kann, immer schon als ein *praktisches Problem*, d. h. als eine implizite oder ausdrückliche Aufforderung zu wirklichkeitsveränderndem Handeln begreift (vgl. Rabinow 2004, S. 85–97). Unfreiwillig und doch treffend bringt so vielleicht Karl Raimund Poppers bekanntes Diktum „Alles Leben ist Problemlösung“ die Schwierigkeiten auf den Punkt, welche die gegenwärtige Philosophie und Wissenschaft mit dem Lebensphänomen haben.

#### IN-DER-WELT-SEIN UND FÜR-DIE-WELT-SEIN: DIE AMBIVALENZ DES LEBENSBEGRIFFS

Das entscheidende Merkmal des lebensphilosophisch verstandenen Lebens besteht in seiner konstitutiven Ambivalenz – in einer Zweideutigkeit, welche verhindert, dass das Leben jemals ein *Totalobjekt* menschlichen Erkennens oder ein *Totalprojekt* menschlichen Handelns zu werden vermag. Der Begründer der Phänomenologie Edmund Husserl bringt diese Ambivalenz bündig zum Ausdruck, wenn er in der *Krisis*-Schrift (1938) vom Subjektsein des Menschen *für die Welt* und dem gleichzeitigen Objektsein des Menschen *in der Welt* spricht – also eine Strukturformel aufstellt, in der die wert- und zwecksetzende Aktivität des Menschen sich mit der ursprünglichen Passivität seines lebensweltlichen Daseinsvollzugs zusammengefasst findet (vgl. Husserl 1976, § 53). Als Subjekt *für* die Welt, so lässt sich Husserls Formel kommentieren, reguliert der Mensch sein natürliches und kulturelles Leben durch normative Akte des Erkennens und Handelns. Er tritt als Konstrukteur des Lebens auf, welchem er dabei in normativer Distanz als Beobachter oder auch als Designer gegenübertritt. Dieser theoretische wie praktische Konstruktivismus, der das Leben zum Objekt von Urteilen oder Interventionen macht, ist jedoch nicht gänzlich souverän. Flankiert wird die konstruktiv-normie-

rende Aktivität des Menschen von derjenigen Verweltlichung des Bewusstseins, aufgrund der jeder Erkennende oder Handelnde immer zugleich mit der von ihm konstruierten Realität faktisch *leben* muss. Das Subjektsein für die Welt und das gleichzeitige Objektsein in der Welt erzeugt eine Ambivalenz, in der sich das zeitweise Über-den-Dingen-Stehen des Menschen mit seiner Verstrickung in das Leben unauflöslich verbindet. Mit seiner Entdeckung dieser ihrerseits keineswegs konstruierten, sondern alltäglich gelebten und subjektiv erlebbaren Zweideutigkeit bringt Husserl – dessen späte Lebensweltphänomenologie zu Recht als eine Phase in der Entwicklung der Lebensphilosophie eingeschätzt worden ist (vgl. Fellmann 1993) – die Quintessenz des lebensphilosophischen Lebensbegriffs auf den Punkt. Schon für die Klassiker der Lebensphilosophie deutet der Lebensbegriff aufgrund seiner wesenhaften Ambivalenz nicht auf ein substantielles Sein, sondern vielmehr auf eine *Struktur*, die in ihrer ambivalenten Positivität zwischen dem Normativen und dem Normalen einen mittleren Weg der menschlichen Erfahrung beschreibt.

Die Anwendung der Begriffe Normativität und Normalität bei der Rekonstruktion von Husserls Ambivalenzformel kann als Ausdruck des Versuchs gewertet werden, die Zweideutigkeit des lebensphilosophischen Lebensbegriffs möglichst unmetaphysisch einzuführen. Bildet man die husserlsche Rede vom Sein für die Welt und dem Sein in der Welt auf die Pole von Normalität und Normativität ab, so gelangt man zu folgendem Ergebnis: Im Subjektsein *für* die Welt verhält sich das Bewusstsein normativ; der Mensch ist in dieser Hinsicht zugleich Maß, Autor und Gestalter aller Dinge, die ihm in der Welt begegnen können. Im Objektsein *in* der Welt dagegen findet sich das Subjekt der Erfahrung zugleich als Gegenstand, d. h. als Objekt unter allen übrigen Produkten des Denkens und Handelns wieder. Menschen erfahren sich unter diesem Blickwinkel als verstrickt in die faktische Normalität einer anonym vollzogenen Lebendigkeit, wobei das Leben – freilich im metaphorischen Sinne – nunmehr selbst zum Subjekt, zum Agenten sowie zum Maß der Dinge wird; etwa dort, wo es heißt, „das Leben geht weiter“ oder „so ist das Leben“. Da die beiden genannten Erfahrungsweisen nicht reale Teile eines Gegenstandes, sondern dialektisch verklammerte Momente derjenigen Struktur sind, die als solche *Leben* heißt, liegt die ursprüngliche Phänomenalität des Lebensphänomens im Zwischenfeld von Normalität und Normativität. Am Leben selbst, so könnte man auch sagen, gehören die Pole des Normalen und des Normativen, des Faktischen und des Idealen untrennbar zusammen. Tatsächliches Sosein und ideales Seinsollen oder auch Seinkönnen sind im Leben, insofern es zwischen der dumpfen Prozessualität des Alltags und der Idealität eines aus theoretischer Perspektive für gut, wahr oder (im heideggerschen Sinne) eigentlich bewerteten Lebens oszilliert, nicht voneinander zu trennen. Bemüht man sich daher um eine Klärung des Verhältnisses von Normalität und Normativität aus der Perspektive eines lebensphilosophisch akzentuierten Lebensbegriffs, so wird man sich auf das Niveau der von Husserl explizierten Ambivalenzformel begeben müssen, in der – zumal Husserl auf der Gleichzeitigkeit beider Erfahrungsperspektiven

besteht – Sosein und Seinsollen zwei untrennbare Momente desselben Phänomens bilden.

#### DIE AUFNAHME DES AMBIVALENZTHEMAS BEI GEORGES CANGUILHEM

Es ist der französische Philosoph und Wissenschaftshistoriker Georges Canguilhem, der nach Meinung von Normalitätstheoretikern wie Bernhard Waldenfels (1998) oder Jürgen Link (1997) die bislang noch immer maßgebende Studie zum Normalitätsthema abgeliefert hat. Gemeint ist Canguilhems medizinische *thèse* über „Das Normale und das Pathologische“ (1943), die fünf Jahre nach Erscheinen der husserlschen „Krisis“-Abhandlung entstanden ist.<sup>1</sup> Vordergründig bewahrheitet sich in dieser Abhandlung das spätere Urteil von Canguilhems Schüler (und späterem Kritiker) Michel Foucault, welches besagt, dass Canguilhem primär ein Philosoph des Begriffs und der Rationalität, weniger dagegen ein Theoretiker der Erfahrung und des gelebten Sinns ist (vgl. Foucault 1988). Denn über weite Strecken seines Buches widmet sich Canguilhem der Herausbildung eines wissenschaftlichen Normalitätsverständnisses im biomedizinischen Positivismus des 19. Jahrhunderts, wobei er unter Berücksichtigung von Autoren wie Comte, Broussais, Quetelet oder Bernard vor allem den interdiskursiven Verbindungen zwischen biomedizinischem und soziologischem Normalismus nachspürt. Und doch erkennt man hinter den wissenschaftshistorischen Passagen des Buches immer wieder Canguilhems systematisches Anliegen, das sich, entgegen dem Urteil Foucaults, sehr wohl auf das subjektive *Erlebnis* des Normalen und des Pathologischen sowie auf den anthropologischen *Sinn* des Normalitätsbegriffs bezieht. Wo dieses Anliegen in den Mittelpunkt rückt, dort lassen sich Canguilhems Ideen mit dem Geist der Lebensphilosophie verbinden – und zwar auch dann, wenn man direkte Anspielungen auf die Klassiker lebensphilosophischen Denkens vergeblich sucht. Canguilhems Hauptforschungsfeld ist der medizinische Diskurs, und entsprechend ist sein Lebensbegriff biologisch zugespitzt. Die Affinitäten zur Lebensphilosophie sind aber dennoch insofern beachtlich, als der Begriff des Lebens an vielen Stellen der canguilhemschen Schrift an Subjektposition auftritt.<sup>2</sup> Der direkte Zugriff auf das Lebensphänomen und die damit aus medizinischer Sicht zusammenhängende Frage nach der Bedeutung der Begriffe Gesundheit und Krankheit ist es denn auch, was die canguilhemsche These von den primär diskurstheoretischen Untersuchungen Foucaults zur Biomacht unterscheidet.

In seiner kritischen Prüfung der Begriffe Normalität, Anomalie, Gesundheit und Krankheit macht Canguilhem Front gegen einen medizinischen Positivismus, für den sich das theoretische Urteil über das Normale und Pathologische primär aus der experimentellen Situation oder aus der Ermittlung gegenstandsspezifischer arithmetischer Durchschnittswerte ergibt. Canguilhem stößt sich an den positivistischen Strategien der Objektivierung der Begriffe Gesundheit und Krankheit insofern, als diese die Perspektive desjenigen Lebens, an dem sich das Normale und das

Pathologische jeweils sinnlich manifestiert und existenziell konkretisiert, außer Acht lassen. Methodische Voraussetzung für den Erfolg des positivistischen Programms ist seit Broussais und Comte das Dogma von der substanziellen Identität des Normalen und des Pathologischen. Dieses besagt, dass das Anormale gegenüber dem Normalen keine qualitativ verschiedene Substanz ist, sondern einzig auf quantitativen Verhältnissen eines Zuviel oder Zuwenig beruht. Der normale und der pathologische Zustand des Körpers werden dabei auf einem Zustandskontinuum angesiedelt, wobei es letztlich dem Urteil des medizinischen Experten vorbehalten ist anzugeben, wo Gesundheit endet und Krankheit beginnt. Dieses Urteil ist jedoch, wie Canguilhem aufdeckt, niemals so unschuldig bzw. objektiv, wie es der Positivismus programmgemäß von seinen Aussagen verlangt. Wenn etwa Broussais von Übermaß oder Mangelhaftigkeit oder wenn Geoffroy Saint-Hilaire von Monstrosität oder Fehlbildung spricht, so liegt darin niemals *nur* ein neutrales Mehr oder Weniger, sondern stets eine subjektive Wertung. Medizinische Urteile sind also stets durch implizite normative Setzungen charakterisiert, die man, wie Canguilhem meint, durchaus im Hinblick auf die unbewusst zugrunde liegenden Qualitätserwartungen befragen kann.

Canguilhems Behauptung, dass der Positivismus die Perspektive des Lebens bei der Festsetzung der Grenzen zwischen Normalität und Pathologie übersieht, weist mehrere miteinander eng zusammenhängende Bedeutungsaspekte auf. Es bedeutet *erstens*, dass der Ansatzpunkt für jede medizinische Praxis die Selbsterfahrung des kranken bzw. leidenden Menschen ist. Es bedeutet *zweitens*, dass das medizinische Urteil über das Normale und das Pathologische sich an einer Wertbekundung zu orientieren hat, die nicht selbst aus der Distanz objektiver Methoden oder Theorien, sondern eben aus der Erlebnisperspektive des Betroffenen stammt. Es bedeutet schließlich *drittens*, dass sich die Gesetze des Krankheitszustandes nicht als bloß graduelle Abweichungen von einem physiologischen Ideal her konstruieren lassen. Was Foucault später in seiner frühen Arbeit über „Psychologie und Geisteskrankheit“ (1954) aus psychopathologischer Sicht konstatiert, das gilt schon für die somatologische Auffassung Canguilhems: Die Krankheit ist niemals bloß der objektive Ausfall bzw. die bloße Negation physiologischer Leistungen, sondern sie repräsentiert immer auch die Etablierung einer qualitativ neuen Ordnung, die, wenngleich sie vom Betroffenen als ein negativer Lebenswert erfahren wird, noch immer Leben bedeutet bzw. Ausdruck einer bestimmten Form von Lebendigkeit ist. *Viertens* schließlich bedeutet die Einbeziehung der Erfahrungsperspektive des Kranken in den diagnostischen Prozess die Berücksichtigung einer spezifischen Sinndimension anormaler somatischer Erscheinungen. Da die Krankheit aufgrund ihrer intrinsischen Bedeutsamkeit immer auch eine spezifische Erlebnisqualität (bzw. einen Ausdruckswert) besitzt, versagt das für den Positivismus typische Denken in Durchschnittskategorien; denn im statistischen Verfahren ist der Bezug zur qualitativen Dimension des Krankseins definitionsgemäß ausgeblendet.

Vor dem Hintergrund einer möglichen qualitativen Bestimmung des (somatologisch) Normalen und Pathologi-

schen ist das statistische Denken aus mindestens drei Gründen problematisch: *Erstens* abstrahiert die Projektion qualitativer physiologischer Zustände auf eine Durchschnitts- oder Wahrscheinlichkeitsverteilung von der Individualität des Menschen und seiner Situation; das statistische Paradigma übersieht also die Möglichkeit, dass eine bestimmte somatische Erscheinung – etwa ein stark veränderter Puls sowie eine Beschleunigung der Herzfrequenz – einmal eine pathologische Anormalität, ein anderes Mal dagegen, Canguilhem nennt das Beispiel des indischen Yogi, Zeichen einer gesteigerten und willensmäßig kontrollierten Vitalität ist (vgl. Canguilhem 1974, S. 110). *Zweitens* verfehlt die Durchschnittsauffassung Canguilhem zufolge die Realität derjenigen rhythmischen Schwankungen, die jedes funktionelle biologische Phänomen wesentlich charakterisiert. Da diese Schwankungen zugleich stets Ausdruck des Organismus in seiner konkreten Totalität sind, greift die im biometrischen Denken unerlässliche Isolation einzelner physiologischer Faktoren und deren theoretische Kombination bereits insofern ins Leere, als die Aktivität eines Organs immer eine spezifische Mittätigkeit anderer Organe strukturfunktional missetzt. Die faktorielle Unabhängigkeit der Messdaten und -ergebnisse ist, kurz gesagt, niemals das getreue Abbild der organischen Lebendigkeit in statu nascendi. *Drittens* übersieht der Biometriker die Tatsache, dass sich in physiologischen Normen immer auch gesellschaftliche Normen Darstellung verschaffen, die ihrerseits in der Lebensweise bzw. im Lebensstandard des betreffenden Individuums wurzeln. Speziell beim Menschen zeugt, so Canguilhem, die statistische Häufigkeit immer auch von einer Normativität der Gesellschaft: „Beim Menschen wäre also ein Merkmal nicht normal, weil es häufig ist, sondern es wäre häufig weil normal, d. h. normativ innerhalb einer bestimmten Lebensweise“ (ebd., S. 128). Gerade in gesellschaftlicher Hinsicht lässt sich Normalität nicht auf Durchschnittlichkeit reduzieren; eher gilt umgekehrt, dass das gesellschaftlich als normal Geltende sich rückwirkend in der relativen Häufigkeit des Auftretens eines Phänomens artikuliert.

#### PATHOLOGIE UND ANOMALIE: DIE DIALEKTIK VON FAKTUM UND WERT

In Abhebung vom positivistischen Normalismus besteht Canguilhems zentraler Gedanke darin, dass dem biologischen Leben als solchem eine Dialektik von Normalität und Normativität, von Selbsterhaltung und Selbstüberschreitung, aber auch von Gesundheit und möglicher Erkrankung innewohnt. Wörtlich spricht Canguilhem von einer „dynamischen Polarität des Lebens“ (ebd., S. 155), die das hintergründig leitende Muster für die wissenschaftliche Positivierung des Normalitätsphänomens darstellt: „Wir meinen“, so Canguilhem wörtlich, „dass es die Medizin als Kunst des Lebens deswegen gibt, weil der lebendige Mensch selber bestimmte Zustände oder Verhaltensweisen, die er der dynamischen Polarität des Lebens entsprechend als negativen Wert fürchtet, als pathologisch und d. h. als zu vermeidende oder zu behebende Zustände qualifiziert. In dieser Einstel-

lung zeigt sich nach unserer Meinung, dass der Mensch eine dem Leben eigene spontane Anstrengung zur Abwehr all dessen, was seine als Normen begriffene Erhaltung und Entwicklung behindert, mehr oder weniger bewusst weiterführt“ (ebd., S. 97). Man sieht an dieser Stelle, wie bei Canguilhem die von Husserl lebenswelttheoretisch gefasste Ambivalenz des Lebensbegriffs zwischen theoretischer Souveränität und lebenspraktischer Vollzugsverstrickung in medizinischtheoretischer Wendung auftaucht. So wie die Lebenswelt für Husserl das vergessene Sinnfundament theoretischer oder technisch-praktischer Leistungen darstellt, so bildet für Canguilhem die subjektiv erfahrbare Dialektik von Erkrankung und Gesundheit das normative Prozessvorbild für die Aufstellung positiver Gesundheitsnormen oder Krankheitsbilder. Es ist, so Canguilhem, „das Leben selbst und nicht erst das medizinische Urteil, das aus dem biologisch Normalen einen Wertbegriff“, d. h. ein normatives Konzept, macht. Denn das Leben ist, so Canguilhem, „den Bedingungen gegenüber, unter denen es möglich ist, nicht indifferent“, sondern es enthält eine „unbewusste Wertsetzung“ (ebd., S. 85 f.), mittels derer es auf einen Normalzustand – auf die Gesundheit als das problemlos sich reproduzierende „Leben im Schweigen der Organe“ (René Leriche) – bezogen ist. Das Kuriosum *dieser* Normalität besteht darin, dass sie erst im Falle einer bereits eingetretenen Irritation des Organismus als eine durch und durch positive Struktur auffällig, und eben auch dann als verlorene bzw. wiederzugewinnende Normalität erfahren wird. Wissenschaftstheoretisch gesprochen bedeutet dies, dass sich die Physiologie, anstatt das Normale von einem Ideal her abzuleiten, auf die Pathologie gründen muss. Umgangssprachlich vereinfacht heißt dies, dass dem Menschen das Gut der Gesundheit erst dann sichtbar und spürbar wird, wenn er es durch den Übergang in den Zustand der Krankheit vorübergehend eingebüßt hat. Das Leben im Schweigen der Organe ist also nicht nichts, auch wenn es sich *als* Nichts, d. h. als Abwesenheit jedweder Form von Dysfunktionalität, im Verborgenen hält. Das Schweigen der Organe ist, um einen Ausdruck aus der radikalen Lebensphänomenologie Michel Henrys aufzugreifen, die somatische Variante einer grundsätzlichen unsichtbaren „Selbstaffektivität“ (Henry 2005) des Lebens – eine Funktionalität, die sich im normalen Leben paradoxerweise als existente Inexistenz der das Leben tragenden Medien artikuliert.

Nicht jede medizintheoretisch sogenannte Anormalität ist vor dem Hintergrund der von Canguilhem dargestellten dynamischen Lebensnormativität per se pathologisch. Gibt es doch zahllose somatische Anomalien und Idiosynkrasien, die das Weitergehen des Lebens nicht generell infrage stellen, es also nicht derart hemmen, dass der Organismus durch einen Wechsel des Milieus oder der Existenzweise keine Möglichkeiten des Ausgleichs zu schaffen vermag (vgl. Canguilhem 1974, S. 96). Eine bloße Anomalie (von griech.: *omalos*: eben, glatt; nicht von *nomos*: das Gesetz) ist so lange, wie sie ihren Träger nicht in eine lebensbedrohliche Sackgasse führt, zunächst ein pures Faktum; und letztlich ist, wie Canguilhem im Anschluss an die Forschungen des Biologen Kurt Goldstein betont, jeder Organismus

in dem Sinne eine Anomalie, in dem er eben ein individueller Organismus von unvertretbarer Einzigartigkeit ist. Während die positivistische Medizin den Organismus von der Allgemeinheit seiner physiologischen Strukturen her denkt – eine Sichtweise, welche die Bedeutung des medizinischen Experiments ebenso rechtfertigt wie etwa die Praxis der Bluttransfusion oder der Organtransplantation –, nähert sich Canguilhem den Lebensnormen vonseiten der Biografie ihrer individuellen Realisatoren. Er geht, schlichter gesagt, vom Menschen aus: Und hieraus ergibt sich in seiner Arbeit gelegentlich sogar der praktische Appell an die Ärzte, sich an die *Personalität* derjenigen, die in den Sprechstundenzimmern sitzen, zu erinnern.

Die Normativität des Normalen bzw. des Faktischen, die im goldsteinschen Begriff der „individuellen Norm“ (Goldstein 1934, S. 265 ff.) zum Ausdruck kommt, ist laut Canguilhem zwar eine unbewusst bekannte, aber deshalb keineswegs eine ungefährdete Norm; denn der Übergang von der biologischen Normativität des Organismus zur Krankheit ist selbst eine Erfahrung, die unmittelbar im Möglichkeitshorizont des normalen Lebens liegt. Gegen die substanzdualistische Auffassung des Verhältnisses von Gesundheit und Krankheit, wie sie laut Canguilhem in der antiken Medizin dominiert, betont dieser die polare Verbindung beider Zustandsweisen, aus der sich ihm zufolge einzig eine funktionelle Bestimmung der Beziehungen des Normalen und des Pathologischen ableiten lässt. „Gesundsein heißt“, so Canguilhem in einer seiner vielleicht stärksten Formulierungen, „krank werden und doch davon genesen zu können“ (Canguilhem 1974, S. 134), sodass das Pathologische in einem streng gefassten Sinne erst dort beginnt, wo der Organismus die Flexibilität des vitalen Ausgleichsgeschehens eingebüßt hat und auf *eine einzige* (und dann im äußersten Fall moribunde) Existenzweise festgelegt ist, der jede normative Kraft abgeht. Die Krankheit besteht aber selbst in diesem Falle nicht notwendig im Ausfall objektiver Funktionen oder in einer faktischen Regression in ontogenetisch frühere, als solche aber eben normale Stadien der körperlichen Entwicklung. Sie muss vielmehr als ein Wandel des *Sinns* der menschlichen Existenz verstanden werden. Kern dieser Zuständlichkeit ist laut Canguilhem eine irreversible Eindimensionalität: „Der Kranke ist krank, weil er nur *eine* Norm zulassen kann“ (ebd., S. 124), also die Fähigkeit eingebüßt hat, mehr als nur eine und zumeist immer die gleiche Antwort auf seine Situation zu geben.<sup>3</sup>

Aus der Perspektive Canguilhems ist die Krankheit keine schicksalhafte Macht, die von außen in den Körper einfährt und ihn in Besitz nimmt. Und die Gesundheit ist, wie der Positivismus im Gegenzug zum gleichsam magischen Denken der antiken Mediziner betont, ihrerseits keine objektive Konstante, zu welcher der Mensch bei strikter Einhaltung gewisser objektiv wirksamer Gesundheitsvorschriften vordringen und dauerhaft verweilen kann. Die Normalität des biologischen Lebens liegt vielmehr in seiner Anfechtbarkeit, angesichts derer die Idee einer absoluten Gesundheit insofern eine Anormalität darstellt, als sie ein Leben jenseits der Affizierbarkeit durch eine Umwelt ins Auge fasst: „Der normale Mensch fühlt“, so Canguilhem, „dass er seinen Körper zu Grunde richten könnte, lebt aber

zugleich die Gewissheit, dass er diese Möglichkeit von sich fernhält. Mit Rücksicht auf die Krankheit ist derjenige Mensch normal, der die Sicherheit lebt, dass er bei sich selber das abbremsen kann, was bei anderen bis zum Ende abläuft. Der normale Mensch bedarf also, damit er sich für normal halten und auch so nennen kann, wenn nicht des Vorgeschmacks der Krankheit, so doch ihres Schlagschattens. [...] Der so genannte gesunde Mensch *ist* also nicht gesund. Seine Gesundheit ist ein Gleichgewicht, das er den sich immer wieder andeutenden Brüchen abtrotzt. Die Drohung der Krankheit ist ein Konstituens des Lebens“ (ebd., S. 201 f.). An dieser Stelle leuchtet bei Canguilhem in durchaus lebensphilosophischer Einkleidung die Idee eines mittleren Weges der normalen Erfahrung auf. Biologische Normalität ist dieser Idee zufolge eine zweideutige Zuständlichkeit, die sowohl über die intrinsische Fähigkeit des Irritiert- und Betroffenwerdens als auch über die Potenz zur Herstellung neuer Lebensnormen gegenüber faktisch erfolgten Irritationen und Läsionen verfügt. Durch seine ambivalente Auffassung sowohl des Normalen wie des Pathologischen vermeidet Canguilhem nicht nur eine Dualisierung der beiden Konzepte. Er entgeht zudem der positivistischen Tendenz, beide Begriffe im Sinne des Identitätsdogmas substanziell zu homogenisieren.

Dass in der Philosophie sowie in der objektiven Kultur der Gegenwart der postmoderne Zug in voller Fahrt ist, während die Lebensphilosophie eher lahm, lässt sich wohl kaum ernsthaft bezweifeln. Möglicherweise gibt der Umweg über einige wesentliche Aspekte des canguilhemschen Normalitätsdenkens einen Schlüssel an die Hand, um die tieferen Gründe für die gegenwärtige Skepsis gegenüber der Lebensphilosophie aufzudecken. Erneut könnte dem Stichwort der Ambivalenz dabei die zentrale Bedeutung zukommen. Denn mittlerweile ist, so kann man gegenwartsdiagnostisch mutmaßen, die von Canguilhem im Medium wissenschaftstheoretischer Reflexionen zutage geförderte Ambivalenz des Lebens zwischen Normalität und Normativität auf diskursiver wie auf lebensweltlicher Ebene insofern aus der Balance, als sich das normative Moment zunehmend aus dieser Struktur abspaltet und als konstruktives Möglichkeitsbewusstsein ein Eigenleben entwickelt. Die Isolierung der normativen Vernunft aus ihrer Verklammerung mit dem Faktischen führt auf kultureller wie auf theoretischer Ebene nicht nur zur Sprengung klassischer Angemessenheitsmuster, in denen menschliche Bedürfnisse und weltliche Möglichkeiten sich wechselseitig begrenzen. Es führt vor allem zu einer Praxis (sowie zu entsprechenden Diskursen) der radikalen Selbst- und Welterzeugung, aus welcher heraus fast alles für normal erklärt wird, was ein ungebremstes Cogito als Denkgegenstand (oder als technisch-praktisches Projekt) aus sich entlässt. Für überzeugte Postmodernisten bedeutet Canguilhems These von der intrinsischen Normativität des Lebens, die nicht zuletzt auf dessen unbezwingbaren Eigensinn verweist, eine starke Dämpfung des Möglichkeitsbewusstseins. Steht sie doch quer zu den undialektischen Herstellungsfantasien eines Konstruktivismus, der es gegenwärtig auf vielen Feldern der Kultur auf die Ausweitung normaler bzw. ambivalenter Lebens- und Erlebensgrenzen abgesehen hat.

Angesichts des Hochdrucks, mit dem der Mensch in Wissenschaft, Kultur und Alltag an der Optimierung seiner Lebensbezüge arbeitet, ist man fast versucht, in Anlehnung an Heideggers Begriff der Seinsvergessenheit von einer *Normalitätsvergessenheit* zu sprechen. Doch wird man, damit eine solche Redeweise nicht sogleich als (reaktionäre) Strategie der Gegenwartsverneinung abgestempelt wird, sicherlich genauer angeben müssen, *was* man eigentlich vergisst, wenn man über die normativ herstellbaren *Lebensmöglichkeiten* hinaus die Normalität des wirklichen bzw. des *gelebten* Lebens aus dem Blick verliert. Die folgenden Ausführungen sollen zumindest Andeutungen in diese Richtung machen und dabei stärker als bislang lebensphilosophische Argumente berücksichtigen.

## ZUR LEBENSIMMANENZ VON WERTEN UND NORMEN

Schnädelbachs historische Rekonstruktion zufolge stellt die Lebensphilosophie zwischen 1880 und 1930 eine Reaktion auf die vom Idealismus sowie vom Positivismus auf je eigene Weise hervorgerufenen kulturellen Entfremdungsercheinungen dar. Im Zeichen des Organischen, des Intuitiven sowie des Vitalen wendet sich die Lebensphilosophie seit ihren Anfängen gleichermaßen gegen die Herrschaft des von Hegel herstammenden Geistabsolutismus wie gegen das konstruktivistische Modelldenken der empirischen Natur- und Humanwissenschaften. Der Kampf gegen Geist, Idee, Begriff und Modell hat bei vielen Autoren eine kulturkritische Spitze; denn indem die Lebensphilosophie gegen die Leitkonzepte der etablierten Philosophie und Wissenschaften aufbegehrt, macht sie zugleich Front gegen eine intellektualistische, lebensfeindlich gewordene Zivilisation.<sup>3</sup> Dabei verharrt sie aber keineswegs im Gestus einer bloß negativen Entfremungskritik. Den aus der Aufklärung stammenden Normen des Fortschritts setzt sie, ähnlich wie später Canguilhem, eine dem Lebendigen selbst innewohnende Normativität gegenüber, an deren phänomenologischer Aufdeckung man spätestens seit Schopenhauer zu arbeiten beginnt.

„Was bedeutet das Leben, was ist sein Wert bloß als Leben?“ Georg Simmel bezeichnet diese Frage geradezu als eine „Grundfrage“, durch die sich die Vertreter der Lebensphilosophie von „allen früheren Philosophen“ (Simmel 1968, S. 154) unterscheiden. Simmel bringt damit die für die Lebensphilosophie im Ganzen charakteristische Wende zur Lebensimmanenz kultureller Werte und Normen zum Ausdruck. Im Gegensatz zum Idealismus gehen die Lebensphilosophen davon aus, dass theoretische und praktische Normen dem Leben nicht vom Bewusstsein her zustoßen, sich also nicht durch eine Deduktion aus reiner Vernunft begründen lassen. Und im Gegensatz zum Positivismus betonen sie, dass sich die Ordnung des Lebens nicht auf eine fortschreitende Synthese aus erstgegebenen Aufbauelementen einer an und für sich sinntranszendent gedachten Welt gründen lässt. Der Verzicht auf eine über den konkreten Lebenszusammenhang hinausgehende objektive Lebensbegründung ist aber nicht als Votum für ein wissenschaftstheoretisches *anything flows* zu verstehen.

Die Absicht der Lebensphilosophie besteht vielmehr darin, auf eine allen philosophischen Begründungsprojekten voraus liegende Schicht der Bedeutungs-, Wert- und Sinnbildung hinzuweisen – auf die ihrerseits keiner weiteren Begründung bedürftige Faktizität der Selbsterhaltung und -entfaltung des Lebens, die als eine Art *Protonormativität* den explizit normativen Akten des Menschen vorhergeht und als Vorbild dient.

Aus lebensphilosophischer Sicht befindet sich, mit anderen Worten, das faktische Leben immer schon in sinnhaftem Vollzug, wenn kulturelle oder technische Normen es zu zäsurieren, es theoretisch wie praktisch zu be- oder zu entgrenzen beginnen. Menschliche Normsetzungsakte können so gesehen das Leben nicht *als* Leben hervorbringen, denn das Leben befindet sich immer schon in voller Entfaltung an dem Ort, an dem anthropologische Normen als Denk- oder Verhaltensregeln hinzutreten, um vorintentional Normatives in explizit (oder auch exakt) Normiertes zu überführen. Außerdem kann das konstruktive, also Wert und Zweck setzende Bewusstsein über die konkreten Gestalten des Werthafte oder Zweckdienlichen nicht beliebig verfügen, sondern muss sich, sofern es eben normale Daseinsvollzüge gewährleisten will, den im Leben selbst vorgezeichneten Protonormativitäten anpassen. Die allgemeinste faktische Lebensnorm ist der Tod – eine Tatsächlichkeit, der sich das kulturelle Leben durch die spezifische Begrenzung (bzw. Definition) von Gegenständen („der Ball ist rund“) oder von Ereignissen („ein Fußballspiel dauert 90 Minuten“) anmisst. In seiner Doppelseitigkeit als Faktum und als Grenze (bzw. Wertquelle) ist der Tod logisch nicht begründbar. Und selbst der, der Leben verlängern will, muss die Normativität des Todes bereits als ein Faktum anerkannt haben. Er muss, kurz gesagt, anerkannt haben, dass selbst ein bis ins Äußerste verlängertes Leben nicht bedeutet, den Tod selbst zu verkürzen.

Aus lebensphilosophischer Sicht sind Lebensnormen keine daseintranszendenten Konstanten. Sie kristallisieren sich vielmehr in unterschiedlichem Grad der Deutlichkeit bei der phänomenologischen Beschreibung von Lebensformen heraus, die aufgrund ihrer intrinsischen Sinnhaftigkeit Vorbildfunktion für sekundäre und explizite Sinngabungsakte besitzen. Wenn Simmel festhält, dass erst die „Urtatsache des Lebens [...] allem Sinn und Maß, positiven oder negativen Wert“ (ebd., S. 155) verleiht, so bringt er damit die für die Lebensphilosophie im Ganzen maßgebliche Vorbildfunktion der Lebensnormativität auf den Begriff. Angefangen von den einfachen biologischen Strukturformen des Lebens bis hinein in die Spitzen einer spezifisch menschlichen Kultur registriert die Lebensphilosophie allorts Artikulationsformen einer für sich genommen vorlogischen Normativität; und man ist eher bemüht, diese Strukturen in statu nascendi zu repräsentieren, als sie im strengen Sinne des Wortes zum *Gegenstand* von Erkenntnisoperationen oder zum *Ziel* praktischer Interventionen zu machen. Was die Lebensphilosophie im Zuge ihrer Phänomenologie registriert, ist bei aller Fülle des Werdenden aber keineswegs ein pures Erscheinungschaos, über das ein reines Denken zunächst synthetisierend Herr werden müsste, damit das Leben schließlich nachträglich seinen Sinn und

Wert erhalte. Was sie registriert, ist vielmehr eine Strukturiertheit, die freilich noch nicht die definitive Ordnung eines explizit durchrationalisierten Lebens sein muss.

#### DAS PRINZIP LEBEN: DIE NORMALE BEGRENZTHEIT DES DENKENS UND HANDELNS

Laut Schnädelbach liegt der Lebensphilosophie im Ganzen der übergeordnete Versuch zugrunde, Leben als „Prinzip“, d. h. als gleichzeitig „ontisch und normativ Erstes“ zu verstehen (Schnädelbach 1991, S. 174 ff.). Aufgrund seiner Prinzipienartigkeit ist das Leben für die Lebensphilosophie kein Gegenstand unter anderen. Es ist vielmehr das unhintergehbare Medium, in welchem sich jede gegenständliche Erkenntnis, aber auch jede Beurteilung menschlicher Handlungen notwendig zu vollziehen hat. Als *Prinzip* verstanden ist Leben kein scharf umrissenes Objekt, sondern ein Grenzphänomen – es ist der Horizont, von dem her alle Urteile über empirisches Normales und Anormales ihre Legitimation beziehen. Aus dem grenzwertigen Charakter des Lebens resultiert für die Lebensphilosophie nun allerdings keine Überhöhung des Lebens zu einer transphänomenalen Supermacht. Dass das Leben die biologischen sowie kulturellen Erscheinungen *begrenzt*, besagt lediglich, dass jeder äußerliche Zugriff auf das Leben dessen Vorgegenständlichkeit bereits im Ansatz verfehlt; und zwar deshalb, weil ein solcher Zugriff aus einer Struktur eine Substanz und aus einem Horizont einen geschlossenen Rahmen des Denkens macht. Indem die Lebensphilosophie Letztbegründungen jedweder Art zurückweist, bewegt sie sich in einem Zirkel, der allerdings kein *Circulus vitiosus* ist: Nur vom Leben und seinen immanenten Regularitäten her kann, so lautet dieser als hermeneutisches Grundverfahren bekannt gewordene Zirkel, das Leben erschlossen werden.

Die Grenzwertigkeit des Lebens betrifft das theoretische und praktische In-der-Welt-sein des Menschen gleichermaßen: Individuelle und wissenschaftliche Erkenntnis, aber auch praktisches Tun und Wertempfinden gehen gleichermaßen aus konkreten Lebensvollzügen hervor, um in ihren Effekten erneut in Lebensprozesse einzumünden. Da das Leben zugleich den Ausgangs- und Zielpunkt menschlicher Leistungen darstellt, setzt es dem menschlichen Bedürfnis nach objektiver Totalerkenntnis und praktischer Totalerzeugung unüberschreitbare Grenzen. Die *Totalerkenntnis* des Lebens ist insofern begrenzt, als die Wissenschaften das Leben im Zuge ihrer auf Objektivität zielenden Erklärungen zwangsläufig von sich selbst entfremden und zum Denkgegenstand machen müssen – sodass an die Stelle des gelebten Lebens das mittels Kategorien geformte bzw. gedachte Leben tritt. Jede Theorie, die das Leben auf ein bloßes Objekt der Forschung reduziert, ist früher oder später mit dem Problem konfrontiert, dass die Aussagen oder Theoreme, die sie ihrem Gegenstand anmisst, sich mit den Lebensphänomenen nicht mehr zur Deckung bringen lassen. Was das bedeutet, wissen etwa die KI-Forscher, welche versuchen, das mentale Leben im Repräsentationskonstrukt abzubilden. Dass dies bislang kaum gelingt, liegt weniger, wie man öfters zu hören bekommt, an der noch

immer zu geringen Komplexität neuester Rechnerarchitekturen. Es liegt daran, dass sich das Leben, wie immer man es technisch modellieren und rekonstruieren mag, nicht *selbst* aus den Datenformaten zusammensetzt, die dem technischen Modell zugrunde liegen. Unfreiwillig Recht hat am Ende vielleicht der, der behauptet, dass Computersimulationen kognitiver Leistungen heute zunehmend lebensecht erscheinen. Er würde damit zum Ausdruck bringen, dass sich die Fortschritte im Bereich der Kognitions-technik nur am Maßstab des Lebens, welches damit erneut in seiner allgemeinen Normativität bestätigt wäre, messen lassen.

Was für die Theorie gilt, das gilt nicht minder für das Handeln. Die *praktische* Totalerzeugung oder Totalveränderung des Lebens, die derzeit in den *life sciences* unter dem Stichwort der Erzeugung sogenannter „Biofakte“ (vgl. Karafyllis 2003) Aufsehen erregt, ist insofern begrenzt, als das lebensphilosophisch verstandene Leben geradezu der Inbegriff all dessen ist, was sich der Herstellbarkeit durch biotechnologische Verfahren entzieht. Doch muss man sich in diesem Punkt vor Kurzschlüssen hüten. Dass das Leben buchstäblich nicht *zu machen* ist – denn es ist ja existenziell je schon als Leben im Menschen da – bedeutet natürlich nicht, dass *im* oder *am* Leben nichts zu machen ist. Ein Unterschied, den gerade die konservativen Vertreter der Lebensphilosophie häufig zu wenig beachtet haben, wenn sie allzu schnell mit drastischen Urteilen über die Lebensfeindlichkeit der Technik bei der Hand waren. Natürlich können die Biowissenschaften durch Eingriffe in den menschlichen Körper – ins Gehirn, ins Fleisch oder ins Genom – Variationen des Lebensphänomens erzeugen. Und natürlich ist auch das Leben des hässlichen Entleins, das sich qua Schönheitsoperation in einen herrlichen Schwan verwandelt, ein durch technisch-praktische Interventionen aktiv verändertes und insofern ein gemachtes Leben. Entscheidend bei Eingriffen dieser Art ist jedoch, dass auch das konstruktiv modellierte Leben als solches weder anfängt noch aufhört, Leben zu sein. Die Normalität jedes technisch-normativen Eingriffs in das Sein des Menschen besteht darin, dass jede praktische Veränderung sich notwendig *am* Leben vollzieht und daher niemals radikale Lebenserzeugung, sondern allenfalls ausschnittsweise *inhaltliche* Lebensverwandlung bedeutet; wobei gilt, dass das Leben bereits als Gegenstand verstanden wird, wenn man damit seine sogenannten Inhalte einer konstruktiven Veränderung unterzieht. Entscheidend ist hier weniger die objektive Modifikation des Lebens als vielmehr das subjektive Bewusstsein der Lebensveränderung: Der Mensch vermag das radikal Neue bzw. sein eigenes radikales Anderssein zwar zu denken, doch kann er es *in concreto* immer nur als kontinuierliche Metamorphose eines faktisch anders *werdenden* Lebens erfahren. Wir sind, um mit Merleau-Ponty zu sprechen, letztlich dazu verurteilt, uns selbst im Angesicht konstruktiver Selbstmanipulationen treu zu bleiben.<sup>5</sup> Auch der schönste Schwan erlebt sich nicht als aus einem Nichts zum neuen Leben erweckt, sondern er erfährt sich als das in einen Schwan verwandelte Entlein, das eben als solches auch schon Leben bedeutet.

Von diesen Überlegungen her lässt sich die Ambivalenz des Lebensbegriffs zwischen Normativität und Normalität weiter präzisieren. Im Sinne von Normalität verweist der Lebensbegriff auf die reine Prozeduralität der menschlichen Erfahrung. Man kann *dieser* Normalität auf keine Weise entkommen; denn auch derjenige, der sein Leben in außeralltäglichen Bahnen führt, *erlebt* sein Leben doch stets nur als das, was es ist (vgl. Fellmann 1993, S. 23). Als Leitmetapher für die prozedurale Normalität des Lebens hat sich in der Lebensphilosophie das Bild des Bewusstseinsstroms durchgesetzt. Insbesondere bei Bergson, James und Husserl paaren sich in diesem Bild auf organische Weise die konservativen Momente des Lebens als eines kontinuierlichen Weitergehens mit dem Merkmal des Kreativen und Nichtidentischen. Die Kontinuität des Lebens wird in der Metapher des Stromes dadurch eingefangen, dass sich die Bedeutung jeder neuen Vorstellung von bereits bekannten Bedeutungen her erschließt – so dass die Konservativität des Erlebens gewissermaßen das bewusstseinstheoretische Pendant zu Leibnizens Behauptung darstellt, die Natur mache keine Sprünge. Als Quelle einer nie versiegenden Kreativität kann der Erlebnisstrom andererseits deshalb gelten, weil im Vorstellungsprozess streng genommen niemals zwei absolut identische Inhalte vorkommen. Erst die begriffliche Abstraktion führt dazu, dass unterschiedliche Vorstellungen in eine Klasse zusammengehöriger Gegenstände zusammenfasst werden. Und erst die Reflexion auf das in steter Veränderung begriffene Erleben suggeriert eine Identität von Vorstellungen oder Gegenständen dort, wo der Sache nach Verschiedenheit die Regel ist.

Das Bild des strömenden Bewusstseins illustriert die Normalität der Lebenserfahrung in ihrem unspektakulären Voranschreiten. Diese Normalität wird durch die normative Komponente des Lebensbegriffs ergänzt. In dieser Hinsicht ist das Leben seitens der Lebensphilosophie häufig mit einer Idee vom richtigen, ursprünglichen oder echten Dasein zusammengeführt worden. Der Lebensbegriff impliziert dieser Deutungsrichtung zufolge die Tendenz des faktischen Lebens, über sich selbst hinauszugehen und auf ein ideales Seinsollen oder ein mögliches Seinkönnen überzugreifen. Wo die Lebensphilosophie in ideologischer Einkleidung auftritt, dort macht sie sich in gegenauflärerischem Utopismus nicht selten für das absolut befreite und gesunde Leben stark; wobei immer wieder auch die übergreifende Vorstellung einer anthropologisch indifferenten Selbstheilung der Geschichte mitschwingt: Nietzsches flammende Begeisterung für die große Gesundheit des Übermenschen, Heideggers Konzept der subjektiven Authentizität und Daseinserschlossenheit sowie Klages' Beschwörung einer endgültig vom Intellekt entlasteten Seele sind die prominentesten Formen, in denen der Lebensbegriff eine über das Normale bei weitem hinausgehende, radikal-normativistische Wendung erfährt.

Nietzsches Übermensch, Heideggers Eigentlichkeit oder Klages' Seele: Dies sind nur drei Varianten einer Spätgestalt, in der die Lebensphilosophie über ihr genuines Ziel, nämlich über eine strukturelle Phänomenologie der Lebenserscheinungen, wie sie im Werk Canguilhems im Me-

dium medizinthoretischer Untersuchungen begegnet, hinausschießt. Denn diese Normativitäten sind dermaßen *kontrafaktisch normativ*, dass sie kaum als *normale* Normativitäten der individuellen oder historischen Vernunft gelten könnten. Die ideologische Lebensphilosophie fällt damit gleichsam in einen umgekehrten Positivismus zurück, indem sie das Leben nicht von seiner normativ-faktischen Ambivalenz, sondern von seinen Grenzen her bestimmt: Alle drei Denkformen kreisen gleichermaßen um die Idee einer transhumanen Zuständigkeit, die letztlich nicht das Leben, sondern dessen Ende symbolisiert. Geht es der lebensphilosophischen Befreiungsideologie gemäß um ein schicksalhaft sich einstellendes Sein jenseits des geschichtlichen Werdens, so ist es vernünftig, sich von *dieser* Spielart lebensphilosophischer Rationalität entschieden zu distanzieren.<sup>6</sup> Denn in ihr wird die charakteristische Zweideutigkeit des Lebens zwischen Normalität und Normativität in einer Weise aufgehoben, die das unmittelbare Pendant zum Konstruktivismus darstellt. Das passiv sich selbst still stellende Leben und das durch konstruktiven Aktivismus vom Menschen still gestellte Leben: Dies sind die beiden Extreme, die es aus Sicht einer gemäßigten Lebensphilosophie zu vermeiden gilt.

#### ANMERKUNGEN:

- 1 Vgl. Canguilhem 1974. Die deutsche Übersetzung enthält neben der Qualifikationsschrift Canguilhems aus dem Jahre 1943 auch einige vom Autor erst später unter dem Titel „Neue Überlegungen zum Normalen und Pathologischen“ (1963–1966) hinzugefügte Reflexionen. Während sich die ursprünglichen Textteile eng an den Diskurs der Medizin anschließen, fließen in Canguilhems spätere Beschäftigung mit dem Normalitätsproblem, vermutlich unter dem Eindruck der Diskursanalysen Michel Foucaults, verstärkt auch gesellschaftstheoretische Fragestellungen und Diagnosen ein.
- 2 Etwa dort, wo es heißt: „Das Leben selbst, indem es zwischen progressiven und regressiven Verhaltensformen unterscheidet, pflanzt dem Bewusstsein die Kategorien Gesundheit und Krankheit ein“ (Canguilhem 1974, S. 151).
- 3 Zum funktionellen Begriff der Krankheit als „mangelnde Responsivität“ vgl. schon Goldstein 1934, S. 270, sowie in jüngster Zeit Waldenfels 1998, S. 139–149.
- 4 Vgl. die klassische Studie von Lieber 1974, der die Lebensphilosophie unter marxistischen Vorzeichen auf ihre kulturkritischen Gehalte hin überprüft.
- 5 In seinem Aufsatz über den „Zweifel Cezannes“ (1945) schreibt Merleau-Ponty: „Zu behaupten, unser Leben sei vollständig konstruiert oder es sei vollständig gegeben, läuft auf dasselbe hinaus. Wenn es eine wirkliche Freiheit gibt, dann nur im Laufe des Lebens, durch die Überwindung unserer Ausgangssituation, ohne dass wir jedoch aufhörten, derselbe zu sein – das ist das Problem. Zwei Dinge stehen fest, was die Freiheit [der normativen Selbsterzeugung; T. R.] betrifft: dass wir nie determiniert sind und dass wir uns nie ändern, dass wir, wenn wir zurückblicken, in unserer Vergangenheit immer die Ankündigung dessen werden entdecken können, was wir [faktisch; T. R.] geworden sind“ (Merleau-Ponty 2003, S. 21).
- 6 Einer der prominentesten Kritiker des ideologisch instrumentalisierten Lebensbegriffs ist Jürgen Habermas. Interessant ist, dass Habermas in seiner Philosophie der Kommunikation auch selbst von der Doppelseitigkeit des Lebensbegriffs profitiert, indem er sich – die gleichsam harmlose, empirische Seite des Lebensbe-

griffs durchaus affirmierend – einzig gegen dessen normative Lesart ausspricht. Während die ontische Bedeutungsnuance von Leben in Habermas' eigener Idee der *Lebenswelt* als prinzipiell nichtthematisierbarem Erfahrungshintergrund weiterwirkt, kappt Habermas die von der Lebensphilosophie betonte Idee einer immanenten Begründungsfunktion des Lebens. Diese wird in der Theorie der Kommunikation vom konkreten Lebensvollzug abgezogen und auf intersubjektiv rationalisierbare Geltungsansprüche übertragen. Vgl. hierzu Näheres in Rolf 2005.

#### LITERATUR:

- Canguilhem, Georges: Das Normale und das Pathologische, München 1974.  
 Fellmann, Ferdinand: Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung, Reinbek bei Hamburg 1993.  
 Foucault, Michel: Das Leben: Die Erfahrung und die Wissenschaft, in: Marcelo Marques (Hg.), Der Tod des Menschen im Denken des Lebens, Tübingen 1988, S. 52–72.  
 Goldstein, Kurt: Der Aufbau des Organismus, Den Haag 1934.  
 Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen 1986.  
 Henry, Michel: Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen, Freiburg/München 2005.

- Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, in: ders., Gesammelte Werke (Husserliana), Band VI, Den Haag 1976.  
 Karafyllis, Nicole C.: Biofakte. Versuch über den Menschen zwischen Artefakt und Lebewesen, Paderborn 2003.  
 Lieber, Hans-Jürgen: Kulturkritik und Lebensphilosophie, Darmstadt 1974.  
 Link, Jürgen: Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird, Opladen 1997.  
 Merleau-Ponty, Maurice: Der Zweifel Cezannes, in: ders., Das Auge und der Geist, Hamburg 2003, S. 3–27.  
 Rabinow, Paul: Anthropologie der Vernunft. Studien zu Wissenschaft und Lebensführung, Frankfurt/M. 2004.  
 Rolf, Thomas: Zwischen Normalität und Normativität. Über eine konstitutive Ambivalenz im Begriff des Lebens, in: Jahrbuch für Lebensphilosophie. Band 1: Zur Vielfalt und Aktualität der Lebensphilosophie, hg. von Robert J. Kozljanič, München 2005, S. 229–247.  
 Simmel, Georg: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, hg. von M. Landmann, Frankfurt/M. 1968.  
 Schnädelbach, Herbert: Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt/M. 1991.  
 Waldenfels, Bernhard: Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2, Frankfurt/M. 1998.

## Praesens Verlag

Literaturwissenschaft | Sprachwissenschaft | Musikwissenschaft | Kulturwissenschaft  
<http://www.praesens.at>



Susanne Blumesberger (Hg.)

### **HELENE SCHEU-RIESZ (1880-1970)** *Eine Frau zwischen den Welten*

(= biografiA – Neue Ergebnisse der Frauenbiografieforschung, hg. v. Ilse Korotin, Band 1)

2005, ISBN 3-7069-0299-0, 121 S., 20 x 13 cm, geb., mit SW-Abb.  
 Euro [A] 20,00; Euro [D] 19,50

Die Schriftstellerin, Verlegerin, Herausgeberin und Journalistin Helene Scheu-Riesz stammte aus einer politisch aktiven Familie, sie selbst engagierte sich in der Frauenbewegung, schuf Leseräume für arme Kinder und beschäftigte sich mit sozialen Fragen. Ein besonders wichtiges Anliegen war ihr das Veröffentlichen von preiswerten Kinder- und Jugendbüchern, eine hoch qualitative und dabei für alle erschwingliche Universalbibliothek für Kinder war ihr Ziel. Ab 1910 gab sie die „Konegens Kinderbücher“ heraus. 1923 gründete sie den Sesam Verlag, um die besten Werke der Weltliteratur für Jugendliche preiswert veröffentlichen zu können. Im Exil in New York gründete sie die Island Press. 1954 wieder in Wien, setzte sie sich aktiv mit Schulfragen auseinander, schuf Nacherzählungen von Märchen und übersetzte Kinderbücher aus dem Englischen. Bis zu ihrem Tod lebte sie in dem von Adolf Loos für die Familie gebauten „Scheu-Haus“ in Hietzing.

HANS-HERBERT KÖGLER

## NORMALITÄT ALS NORMALISIERUNG?

## Zur Theorie des Subjekts in Moderne und Postmoderne

Die Theorie des Subjekts ist der Moderne eingeschrieben wie vielleicht kein zweiter Begriff. Ob man die philosophische Erfahrung dieses Zeitbruchs wie Foucault mit Kant oder wie Habermas mit Hegel beginnen lässt: Jeweils ist die historische Selbst-Situierung eines sich selbst als Subjekt bewussten Denkens der entscheidende Anstoß (Foucault 1990; Habermas 1985). Offenbar gehen in der Erfahrung der Moderne zwei Dinge unentzweibar zusammen. Zum einen ist durch die Aufklärung die Idee eines sich selbst bewussten und selbst bestimmenden Subjekts normativ aufgestellt, und diese Idee bildet auch für die Moderne eine unhintergehbare ideelle Basis. Zum andern wird aber zusehends die Basis dieses Subjekts selbst fragwürdig, es werden die historischen, kulturellen, ja biologischen Hintergründe für die Ausübung der subjektiven Kompetenzen ins Bewusstsein gehoben. Was sich damit abzeichnet, ist eine dramatische Spannung, eine essenzielle Doppel-Deutigkeit der subjektiven Existenz, die sich zugleich als selbst-begründend und selbstbestimmend erfahren muss und dennoch um die Anerkennung der nichtsubjektiven Hintergründe seiner kognitiv-volitativen Leistungen nicht herumkommt. Die existenzielle Situiertheit des reflexiven Selbst wird damit zum Grundzug der Moderne und seiner Selbsterfahrung überhaupt.

Man tut der sogenannten Postmoderne, sofern sie sich philosophisch artikuliert, nicht Unrecht, wenn man sie als generellen Angriff auf die durch das Subjekt als normativen Bezugspunkt erzeugte Existenzdialektik versteht. Foucault hat das situierte Subjekt bekanntlich als „empirisch-transzendente Dublette“ zu entlarven versucht, Derrida lässt es im Spiel der endlosen Signifikanten aufgehen und Lyotard sieht in der Sprachabhängigkeit des Subjekts den Nachweis von dessen Vorläufigkeit und Machtlosigkeit in Bezug auf differente Sinnordnungen (Foucault 1980; Derrida 1978; Lyotard 1984). Ähnlich ergeht es dem Subjekt in den mehr pragmatisch-ästhetisch orientierten Theorien, wenn etwa bei Rorty das universal sich dünkende Subjekt auf die ethnozentrisch bestimmten Sprachspiele konkreter Traditionen oder Praktiken zurückgeführt wird (Rorty 1989). Gegenüber einer derartigen Verabschiedung des Subjekts durch die Postmoderne setzt sich aber im gegenwärtigen Diskurs zunehmend eine andere Einsicht durch. Im Gegensatz zu einer eindeutigen Ablehnung der modernen Theorie des Subjekts wird eingesehen, dass es weniger um eine klare Absage als vielmehr um die Bestimmung des konkreten Inhalts der subjektiven Existenzdialektik gehen muss. Man kann, in Analogie zu Heideggers Einstellung zur Problematik des hermeneutischen Zirkels, feststellen, dass es nicht darum gehen sollte, ohne einen Subjektbezug über Sprache, Macht, oder Geschichte nachzudenken, sondern dass die Frage nur sein kann, inwiefern wir das Verhältnis des (situieren) Subjekts zu Sprache, Macht und Geschichte zu denken vermögen.<sup>1</sup>

In diesem Kontext sind die Überlegungen des folgenden Beitrags zu verstehen. Tatsächlich bilden hermeneutische, sprachphilosophische und neopragmatische Ansätze zu intentionaler Weltorientierung und Sprachverstehen eine gemeinsame neue Ausgangsbasis zur Reformulierung des Subjekts und seiner sozialen Situiertheit (Kögler 2003; 2005a). Die generelle theoretische Prämisse geht von der *Intentionalität aller Erfahrung* aus, verortet diese aber selbst in einem symbolisch vermittelten und in soziale Praktiken eingebetteten Kontext. Mit dieser begrifflichen Weichenstellung lassen sich der reflexive Selbstbezug von Subjekten mit den kulturellen und sozialen Medien der Sinn- und Handlungsvermittlung zusammendenken. Da die Subjekte intrinsisch, also durch den eigenen intentionalen Sinnbezug, auf verständnisermöglichende Kontexte angewiesen sind, wird die konkrete sozialwissenschaftliche Analyse dieser Vorverstandsstrukturen (Gadamer 1975) zu einer entscheidenden Aufgabe kritischer Gesellschaftstheorie (Kögler 2005b). Zugleich bleibt die Analyse der sozialen Kontexte, da sie als Rekonstruktion von Hintergrundstrukturen intentionaler Sinnbezüge eingeführt ist, immer auf das reflexive Selbstverständnis der Subjekte bezogen. Die erwähnte Existenzdialektik eines in sozialen Kontexten situierten Subjekts, das sich dennoch als Subjekt reflexiv selbst bestimmt, wird damit empirisch füllbar.

Wie nun freilich das Verhältnis des reflexiven Subjekts zum kulturell-sozialen Hintergrund im Einzelnen zu begreifen ist, ist Gegenstand gegenwärtiger Debatten und Kontroversen. Zweifellos ist durch den postmodernen bzw. poststrukturalistischen Angriff auf das Existenzsubjekt die Problematik der ins Subjekt eingegrabenen Gesellschaftsmacht mit neuer Schärfe hervorgehoben worden. Wenn also nun das Verhältnis von Subjekt und sozialem Hintergrund wiederaufgenommen wird, dann darf das nicht wiederum zu einer Reduktion oder Ausblendung der Machtproblematik führen. Als wichtige Aufgabe, die im ersten Teil dieses Beitrags angegangen wird, ergibt sich also, das situierte Subjekt so verstehen zu können, dass der es tragende Hintergrund auch als Ursprung von internalisierter sozialer Macht verstanden werden kann. Wir werden diese Aufgabe durch den Rekurs auf Heideggers Existenzdialektik begrifflich aufspannen und dann durch die Integration zentraler Ideen von Binswanger, Bourdieu und Foucault zeigen, inwiefern sich das Hintergrundverständnis des Subjekts als Machtstruktur entfalten kann. Genauer geht es darum, Mechanismen aufzudecken, durch die das normalerweise unterstellte Vorverständnis verdinglicht bzw. „normalisiert“ wird, wodurch die potenziell freie Reflexivität des situierten Subjekts zwanghaft an rigide Denk-, Erfahrungs- und Verhaltensmuster angeschlossen wird. Ausgehend von dieser „Theorie normalisierter Subjektivität“ muss dann wiederum gezeigt werden, wie sich derart machtbestimmte Subjekte von der Macht in ihnen selbst

sollen lösen können. Hier werden wir drei mögliche Begriffsschneisen verfolgen: die postmoderne Verabschiedung des Subjekts überhaupt, die neo-kommunitaristische Einbettung des Subjekts in gute Gemeinschaften, und die sozialkonstruktivistische Rekonstruktion der Möglichkeit von selbstreflexiver Machtkritik. Unsere Analyse legt nahe, dass die Betonung der Reflexivität des Sozialkonstruktivismus das stärkste Potenzial beinhaltet, den in das Subjekt eingegrabenen Machtmechanismen begrifflich gerecht zu werden.

## 1. DIE MACHT IM RÜCKEN DES SUBJEKTS: NORMALITÄT ALS NORMALISIERUNG

Heideggers früher Ansatz kann so gedeutet werden, dass sich von ihm ausgehend die Spannung zwischen sozialer Situation und Subjekt produktiv entfalten lässt (Heidegger 1979). Die Daseinshermeneutik von „Sein und Zeit“ (1927) eröffnet gleichsam einen existenziellen Spagat, indem das Subjekt hier zum einen notwendig auf ein soziales Vorverständnis angewiesen ist, zum andern aber zugleich durch ein unübertretbares Drängen zu authentischer Selbstverwirklichung angetrieben wird. Genauer noch weist diese Subjektkonzeption in die Richtung einer Machttheorie des Subjekts, da die soziale Dimension der „hermeneutischen Vorstruktur des Verstehens“ sich im Fortgang der Analyse als Boden der Entfremdung und Verdinglichung einer ins Soziale „geworfenen“ Existenz entpuppt (Heidegger 1979, S. 167 ff.). Das authentische In-der-Welt-sein des je subjektiven menschlichen Daseins verkommt im öffentlichen Diskurs zu entfremdeter Kommunikation, es überantwortet sich sozial etablierten Ideen und Begriffen und verwirkt damit nach Heidegger die Chance eines eigentlichen Ergreifens der existenziellen Möglichkeiten. Auch wenn in dieser Konstruktion ohne Zweifel die konservative Kulturkritik des frühen 20. Jahrhunderts unüberhörbar mitschwingt, so kann die Spannung zwischen subjektiver Selbstverwirklichung und dem Medium sozial konformisierter Diskurse und Praktiken, innerhalb dessen sich existenzielles Selbstverständnis zu vollziehen hat, einen produktiven Ausgangspunkt für unsere Analyse bilden.

In einem ersten Schritt macht Heidegger klar, dass eine Existenzialanalyse unseres Daseins zwei Dinge immer zugleich mitdenken muss. Zum einen den unüberwindbaren Selbstbezug, also die individuelle Reflexivität jeder Existenz. Hier erkennt Heidegger, dass mit dem menschlichen Dasein ein unaufhebbarer reflexiver Selbstbezug gegeben ist, der sich selbst nur aus der unvertretbaren Erste-Person-Perspektive jedes Subjekts verstehen lässt. Zum andern aber erkennt Heidegger als ebenso essenziellen Existenzbezug das „Geworfensein“ in die soziale Mitwelt. Als Subjekt existieren wir immer schon in einer gemeinsam geteilten Welt, aus der heraus wir uns verstehen, statt dass diese als aus Einzelwesen aufgebaut wäre wie in der cartesianischen Tradition.

Daraus folgt nun zweitens, dass sich der individuelle Selbstbezug (die „Jemeinigkeit“ bei Heidegger 1979, S. 41 ff.) immer schon in einem sozial geteilten, kulturell aner-

kannten Gemeinschaftsverstehen bewegt. Das Selbst als autarke, selbsttransparente Größe ist hier aufgegeben; vielmehr bewegt sich jedes Subjekt je schon in einem Kontext von als normal unterstellten Annahmen, Praktiken und Institutionen. „Man“ existiert eben in einem „Man“, das grammatische „Man“ (wie in: „Man tut so was nicht!“) drückt den zugleich umgreifenden und anonymen Charakter dieses Vorverständnisses gut aus (Heidegger 1979, S. 114 ff.).

Damit einher geht die durchaus produktive Doppeldeutigkeit dieses „geteilten“ Vorverständnisses, die den dritten wesentlichen Aspekt dieser Subjekttheorie ausmacht. Das normalerweise unterstellte Verständnis der Dinge bildet nämlich einerseits eine notwendige Voraussetzung jeden Verstehens, da dieses essenziell praktisch situiert ist und somit immer schon in eine geteilte soziale Welt eingelassen ist. Zugleich entsteht daraus aber eine sich ewig erneuernde Spannung, da die individuelle Selbstbezüglichkeit durch den sozial geteilten Bedeutungshorizont ihre Authentizität einzubüßen droht. Tatsächlich fordert die doch sinntheoretisch als notwendig eingeführte „Vorstruktur des Verstehens“ (Heidegger 1979, S. 142–153) in existenzieller Hinsicht zu einem ewigen Kampf gegen das Verfallensein ans „Man“ auf, erfordert ein Sichaufbäumen gegen das inauthentische Sichverlieren im sozialen Kontext.

Uns interessiert dieser Ansatz, da er im Kern wesentliche Elemente einer *Theorie der verdinglichenden Selbstentfremdung des Subjekts im Sozialen* enthält – wenn man so will, eine Theorie der „Normalisierung des Normalen“. Heidegger spricht von einer existenziellen Angst, die das Subjekt in die gefahrlos belanglose Meinung der Öffentlichkeit fliehen lässt (Heidegger 1979, S. 184 f.); er spricht aber auch von der Distinktion, dem Abstandhalten von Anderen, die Zuflucht zur Fixierung auf Gemeinschaftsbedeutung nehmen lässt (Heidegger 1979, S. 167 ff.); und er bewertet das Eintreten in Diskurse als potenziell entfremdende Situation, da diese allgemeine Regeln und Begriffe unabhängig von existenzieller Verwurzelung darstellen (ebd.). All diese Elemente sind nun in verschiedenen, aber kompatiblen Analysen von Ludwig Binswanger, Pierre Bourdieu und Michel Foucault weitergeführt worden; sie bilden zusammengenommen, wie ich argumentiere, eine mosaikartige Theoriekonstellation von *sozialen Normalisierungsquellen in der Moderne. Angst, Distinktion und Diskurs* erweisen sich als Ursprungsmedien, durch die sich eine Verhärtung unseres notwendig und normalerweise vorausgesetzten Vorverständnisses vollziehen kann. Diese Dimensionen werden uns als Ursprungsherde und Artikulationsrahmen für jene Prozesse gelten, die ein reflexives und prinzipiell offenes Sichverhalten zum eigenen Fürwahr- bzw. Fürguthalten stillstellen und damit soziale Macht im Subjekt als unentrinnbares Schicksal festschreiben können.

(1) Binswangers *existenzphilosophische Transformation der Psychoanalyse* legt Angst als Potenzial sozialer Normalisierung frei (Binswanger 1963). Der „normale“ Mensch (hier normativ als Zustandsmerkmal des gesunden Subjekts gebraucht) lebt nach Binswanger in einer durch Heidegger brillant beschriebenen existenziellen Spannung. In Bins-

wangers Perspektive geht es dabei immer um die je neu zu entwerfende Balance zwischen Ideal und Realität, zwischen dem Geworfensein in eine objektive Ordnung und den eigenen individuellen Idealen. In dieser Spannung zu leben, sich „realistisch“ und doch nicht defätistisch auf die je kontextuelle Realisierung des eigenen Ideale einzulassen, macht für den Psychologen die Handlungsfähigkeit des Subjekts und damit psychische Gesundheit aus. Die intentionale Handlungskompetenz ist wiederum nur möglich aufgrund eines gleichsam metaphysischen Urvertrauens in die Welt, das durch ein *implizites Hintergrundwissen* hergestellt wird. Dieses intuitive Vertrautsein, dieser existenziale Urgrund, fundiert das Sichbeziehen auf etwas, es macht (relativ) reflexive Handlung und Interaktion möglich (Binswanger 1969, S. 222 ff., 249 ff.; siehe auch Sass 1992).

Binswangers Originalität besteht im Konkreten darin, die normal gesunde Subjektivität als Kontrast psychischer Krankheitsphänomene einzuführen, um die Krankheit in einem völlig neuen Licht erscheinen lassen. Denn nun kann erkannt werden, dass sich der schizophrene Patient durch den Verlust der produktiv wachgehaltenen Spannung auszeichnet, die immer auch eine reflexive Differenz zwischen eigener Interpretation und Welt enthält und die selbst wiederum nur auf der Basis eines unbefragt akzeptierten Hintergrundverständnisses der Welt existieren kann. Durch den Verlust des lebenspraktischen Urvertrauens wird das Subjekt – wiederum eine heideggersche Figur – der existenziellen Grundangst, die gleichsam unter der fragilen Decke eingespielter lebensweltlicher Praktiken lauert, ohne Schutz und Rückhalt ausgeliefert. Um der Angst wiederum zu entkommen, muss der Kranke, seiner Weltverankerung verlustig gegangen, sich nun entweder völlig an die Welt der Objektivität und der Dinge klammern oder aber sich in die subjektive Welt reiner und unrealisierbarer Ideale flüchten. In beiden Existenzschneisen verzweigt sich das Subjekt in jeweils nur eine der beiden notwendig zusammengehörigen Existenzmomente und verliert so den Zugriff auf eine situierte und doch selbstbestimmte Lebensführung. Die beiden Fluchtpunkte der kranken Subjektivität beinhalten jeweils das Extrem der Weltverfallenheit, die Heidegger selbst als Verfallenheit an die praktische Existenz bestimmte, und das Extrem des utopischen „Idealismus“, der eine Fixierung auf reine Ideen und Ideale darstellt. Hier ist auseinander gebrochen, was in jeder gesunden und handlungsmächtigen Existenz zusammengehalten werden muss: die reflexiv handhabbare Beziehung zwischen den objektiven Ressourcen und Bedingungen des Lebens und dem eigenständigen Entwurf idealer Projekte. In der kranken Existenzsituation ist die reflexive Balance zwischen diesen beiden Dimensionen durch das Verfallensein in eine der Fiktionalwelten, in die sich das eskapistische Subjekt vollständig flüchtet, abhanden gekommen.

Wichtig für uns ist nun die Bedeutung des unbefragten Vertrauens ins Sein, der unproblematischen ontologischen Sicherheit, die zum einen erst eigenständige Handlung ermöglicht, zum andern aber selbst nicht ursprünglich ist, sondern die tiefere Dimension der sozialen Angst verdeckt oder beschwichtigt (Binswanger 1963, S. 266 ff.). Den Grund der Existenz, der die Angst gewissermaßen im Zaum

hält, begreift Binswanger als *communio (Liebe) und communicatio (Freundschaft und gemeinschaftliche Sozialität)*. Damit werden positive, auf intersubjektiver Anerkennung beruhende Interaktionsformen als unerlässliche Stützpfeiler individueller Existenz ausgezeichnet und doch zugleich die dunkle Seite dieser Anerkennungsformen – der Notwendigkeit, der existenziellen Angst, der Vereinzelung durch den sozialen Tod, zu entrinnen – auch mitgedacht (Binswanger 1963, S. 315 ff., besonders S. 319). Nur diese Formen der sozialkommunikativen Interaktion erlauben eine Integration des Subjekts in ein vorgängiges Welt- und Seinsverständnis, vor dessen Hintergrund es aktiv die Dialektik zwischen Entmächtigung und Ermächtigung entfalten kann und eine überwältigende Entmächtigung durch Verfallensein an die Welt bzw. durch ein Verfallensein an die eigenen fixierten Ideen und Ideale zu vermeiden vermag. Die intersubjektiven Anerkennungsbeziehungen stabilisieren gleichsam die unsichere, von Angst bedrohte Existenz; sie lassen ein Netzwerk von symbolisch-sozialen Strukturen entstehen, die das Subjekt genau vor dem schützen, vor dem es im Innersten am meisten Angst hat: soziale Nichtanerkennung und sozialer Tod.

(2) Gehen wir nun davon aus, dass dadurch die subjektive Anbindung an sozial etablierte Anerkennungsformen psychologisch verständlich wird, so kann im Weiteren untersucht werden, wie sich Subjekte im Einzelnen in die sozialen Sinnverhältnisse integrieren. Zunächst ist festzustellen, dass sich die Subjekte in einer Pluralität verschieden strukturierter und definierter Identitätstypen vorfinden, von denen ihnen ihr Kontext wiederum die von ihnen erreichbaren kulturell-sozialen Lebensstile gleichsam vorschreibt. Die Logik derartig sozial strukturierter Identitäten hat Pierre Bourdieu eindrucksvoll analysiert, indem er *zwischen der subjektiven Intentionalität und der objektiven sozialen Struktursituation die vermittelnde Dimension des Habitus* eingeführt hat (Bourdieu 1979; 1982). Die soziologische Analyse dieser Instanzen des lebenspraktischen Vorverständnisses konzentriert sich dabei auf die Möglichkeiten, die situierten Akteuren im sozialen Wettstreit um die relevanten Ressourcen zur Erreichung ihrer Lebensziele offen stehen. Bourdieu rekonstruiert diesen Wettstreit als Kampf um strategische Vorteile in sozialen Feldern, die den Subjekten bestimmte Kompetenzen abverlangen. Diese Kompetenzen sind selbst wiederum in entscheidendem Maße von den sozialstrukturell vorgegebenen Bedingungen bestimmt. Entscheidend ist, dass die subjektiven Lebensziele selbst als sozial konstruiert verstanden werden müssen. Die sozialen Bedingungen, die soziale Erfolgskompetenzen sowie intentionale Wertorientierungen bestimmen, sind zum einen wesentlich von ökonomischen Ressourcen abhängig. Zum andern aber enthält der schichtspezifische Hintergrund als Ressource jeweils drei unterschiedliche Dimensionen, die Bourdieu suggestiv als ökonomisches, soziales und kulturelles Kapital bezeichnet. Dieses Kapital wird zur wesentlichen Kraft im Einsatz um soziale Vorteilschancen, indem es sich als ein Habitus, d. h. als die intuitive Handlungs- und Kommunikationskompetenz, in Erscheinung bringt. In anderen Worten, die klassen- bzw. schichtspezifische Sozialisation

der Subjekte stättet diese mit ebenso klassen- bzw. schichtspezifischen Hintergrundkompetenzen aus, welche wiederum entscheidenden Anteil an den sozialen Erfolgs- und Aufstiegschancen der Individuen haben.

Wichtig für uns ist der Begriff des *Habitus* deshalb, weil hier das implizite, habituell erworbene und intuitive Wissen thematisiert wird, das die Stelle des lebensweltlichen Hintergrundwissens einnimmt und zugleich an die sozialstrukturelle Lebenssituation der Subjekte angeschlossen wird (Bourdieu 1979). Das intuitive Hintergrundwissen wird damit in eine Logik der sozialen Macht einbezogen; es handelt sich sozusagen um eine *Form der klassenspezifischen Normalisierung des Vorverständnisses*. Wie Bourdieu in eindrucksvollen empirischen Anwendungen seiner Begrifflichkeit zeigt, verfügen z. B. die bürgerliche Klasse, der Mittelstand und die Arbeiter über völlig unterschiedlich strukturierte Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, die die gleichen Objekte der Erfahrung, z. B. in ästhetischer Hinsicht, gänzlich anders bestimmen (Bourdieu 1982). Da der Habitus die Subjekte macht und nicht umgekehrt, bleiben den Handelnden nur Strategien und Taktiken, ihre jeweiligen sozialen und kulturellen Kompetenzen möglichst geschickt einzusetzen und zu verwerten. Immer geht es dabei um einen kulturellen Anerkennungskampf, bei dem die eigene ontologische Hintergrundidentität zugleich Zwangsjacke und Ressource unter den (natürlich ungleichen!) Bedingungen sozialer Konkurrenz darstellt.<sup>2</sup>

Was als normal erscheint, ist also jeweils vom klassenspezifischen Habitus vorbestimmt. Bourdieu hat damit eine neue, in der Moderne besonders entfesselte Form von sozialer Normalisierung benannt, in der die Subjekte um den Status ihrer kulturellen Identität in einem ewigen Widerstreit liegen – ohne doch zugleich die Mittel zu besitzen, ihre Anfangschancen wirklich entscheidend verbessern zu können oder gar der „Logik des (ökonomischen bzw. sozialen oder kulturellem) Kapitals“ prinzipiell zu entinnen. Wir besitzen damit eine auf die soziologische Vermittlungsdimension abzielende Analyseschiene der Normalisierung, die zusätzlich zur psychologischen Dimension Binswangers die Mikrostruktur der sozialen Symbolik einholt.

(3) Um das ganze Ausmaß moderner Normalisierungspraktiken ins Visier zu bekommen, muss zudem noch auf Michel Foucaults *Theorie einer normalisierenden Macht in der Moderne* hingewiesen werden. Foucault erweitert unseren Horizont wiederum um eine entscheidende Dimension, weil bei ihm die Funktion der Normalisierungsmacht explizit mit wissenschaftlichen Diskursen zusammengedacht wird (Foucault 1977a; 1977b). Dies hat wiederum zur Folge, dass der diskursive Modus der Normalisierung, der durch die Einschreibung der Subjekte in Wahrheitsdiskurse, die legitimes von illegitimem Wissen scheiden, thematisiert wird. Die diskursive Ebene „normalisiert“, indem sie die sozialen Machtwirkungen durch autoritative Expertendiskurse absichert und damit besonders effektiv die untergründigen Machtwirkungen zum Verschwinden bringt. Da Wahrheit sich auf die Sache selbst zu beziehen scheint, kann ein durch Wahrheit abgestützter Diskurs und die damit zusammenhängenden Praktiken ein großes Maß an

sozialer Akzeptanz erwarten und, nachdem wissenschaftlich bewiesen, ins allgemeine Vorwissen der Subjekte absinken.

Die dadurch unterstützten Normalisierungspraktiken haben nun vor allem die *Konstruktion von Subjekten* zum Ziel. Moderne Macht, so Foucault, gebietet nicht über den Tod (wie in der Aufklärung), sondern über das subjektive Leben, das es in vielfältigen Diskursen und Praktiken plastisch gleichermaßen als „innere Selbstwelt“ und „habituelles Körperschema“ auszubilden gilt (Foucault 1977b; 1983). Macht funktioniert dabei nicht durch die direkte Beeinflussung der intentionalen Akte der Individuen. Vielmehr verankert sich die Macht in den Subjekten selber durch definitive Identitätsmuster. Diese bestimmen das „Wesen“ der Individuen als eine den bewussten Sprechakten oder Handlungen vorausliegende *Selbstverständnisstruktur*. Das Subjekt reproduziert sich dabei im Angesicht machtkonformer Erwartungen und Normvorstellungen, indem es sich selbst von vornherein als „Delinquent“, „Perverser“, „Homosexueller“, „Ausländer“, „Jude“ zu begreifen lernt. Externe Machtpraktiken, die auf das Selbst zugreifen und es durch *normalisierende*, d. h. administrative, diskursive und habitualisierende Vorgaben ständig weiterformen, treffen dabei bereits auf derart vorbearbeitete, sich so oder so verstehende Subjekte, die sie zugleich miterzeugen und reproduzieren.

Wichtig ist nun, dass eine solche Verankerung der Macht in konkreten Subjekten, die dann als handelnde Individuen dieser modernen Macht überhaupt erst ihre spezifische Effizienz, Pervasivität und Un(an)greifbarkeit verleihen, zugleich die hermeneutische Inversion der Macht vorbereitet.<sup>3</sup> Macht selbst ist nur durch eine Kolonisierung des Selbstverständnisses der situierten Subjekte möglich, wodurch deren Überschreitung durch das nie völlig dominierbare Selbstverstehen der Subjekte mitgesetzt ist. Disziplinierende Praktiken der Gefängnisbeobachtung zum Beispiel, die zur Verinnerlichung des Wärterblicks im Selbst als fester Gewissensinstanz führen, sind nur möglich, weil das Subjekt den Blick *auch so wie gemeint nach innen wendet*.<sup>4</sup> Eine Ontologie der sexuellen Identität, derzufolge ich meine Autonomie nur aufgrund einer dem Expertenwissen zugänglichen Wahrheit aufbauen kann, beruht darauf, dass *ich meine Sexualität selber in diesem Rahmen interpretiere*.<sup>5</sup> Die Macht, die gleichermaßen über die diskursive Bearbeitung des Selbst wie über Körperpraktiken wirkt, verdankt sich auch immer einem sich selbst zugewendeten *interpretativen Akt*. Die hermeneutische Wurzel der Macht, die sich subtil durch die symbolisch-praktische Zurichtung des subjektiven Selbstverständnisses erhält und reproduziert, verankert zugleich im Herzen der Macht die Möglichkeit ihrer Umkehrung. Da sich das Selbstverstehen, obschon sozial strukturiert, einer determinierenden Kausalität durch die Nichtfeststellbarkeit des Sinnes in Interpretationen entzieht, kann auch das subjektive Selbstverhältnis nie endgültig dominiert werden.

Foucaults Diskurstheorie der Macht erweitert also zum einen unser Analysespektrum um die Dimension der symbolischen Realitätskonstruktion, in der wahrheitslegitime Diskurse die untergründigen und machtbestimmten Pro-

zesse der Sinnstiftung auf der Oberfläche „reiner Fakten“ zum Verschwinden bringen. Eine solche Naturalisierung sozialer Prozesse wird gewissermaßen in der foucaultschen Perspektive umgekehrt und der kontingente Ursprung solcher Realitätserzeugung aufgedeckt. Zum andern wird aber dadurch auch die Möglichkeit einer Umkehrung überhaupt greifbar, die in den sozialen Praktiken als eine subjektiv-reflexive Dimension selbst angelegt ist und die durch die sozialtheoretische Perspektive wiederum dramatisiert und verstärkt wird. Durch die Bewusstheit der symbolischen Konstruktionsprozesse im Rücken der intentional erschlossenen Wirklichkeit wird der Realität deren unangreifbarer Status strittig gemacht und damit reflexive soziale Praxis vorbereitet.

Unser Ziel war es, die durch Heidegger greifbar gewordene Existenzdialektik mit Binswanger, Bourdieu und Foucault gesellschaftstheoretisch auszubuchstabieren. Tatsächlich hat sich gezeigt, dass hier wesentliche Momente der Existenzanalyse so weiterentwickelt werden, dass sie einer konkreteren Bestimmung normalisierender Machtpraktiken in der Moderne dienen können. Die hinter der Alltäglichkeit des Daseins lauernde Angst wird durch Binswangers existenziale Psychoanalyse als Dauergefahr des Subjekts erkennbar, dem dieses nur durch Vertrauen in intersubjektive Beziehungen und Strukturen entkommen kann. Das Vertrauen selbst wird wiederum durch soziale Anerkennungsstrukturen geschaffen, die gewissermaßen ein Bollwerk gegen die Angst errichten. Damit wird nun verständlich, dass sich Subjekte notwendig auf soziale Formen der etablierten Sinnvermittlung verlassen müssen, denn beim Wegbrechen dieser Grundlagen der Existenz droht das Verrücktsein. Positiv heißt das aber, dass die sozialen Sinnmuster als Identitätsschemata funktionieren, die Subjekte zum einen in vorgestanzte Deutungsperspektiven pressen können, zum andern aber diese Perspektiven in einem sozialen Distinktionskampf permanent sich aneinander abarbeiten lassen. Das Subjekt ist auf einen Sinnhintergrund angewiesen, der es zugleich dauerhaft in einen sozialen Komparativ hineinzwängt. Heidegger hatte das bereits in seiner Analyse des sozialen Man berücksichtigt, und Bourdieus Soziologie entfaltet diesen Gedanken in voller Härte. Gewissermaßen abgesegnet wird das dadurch erzeugte Realitätsbild bestimmter Identitäten und Klassifikationen durch die Objektivität der Sozialwissenschaften. Der sozial verwurzelte Ursprung des Identitätskampfes zwischen verschiedenen Gruppen wird dadurch diskursiv vertuscht, die Realität von Klasse, Rasse und Geschlecht zur reinen Tatsache. Die Intuition einer diskursiven Entkoppelung des Sinns von seinen Ursprungsherden, die Heidegger als Dimension des inauthentischen Man nachweist, erhält durch die foucaultsche Analytik einen sozialwissenschaftlichen Biss. Insgesamt entsteht das Bild einer auf sozial strukturierte Vorverständnisse wesentlich angewiesenen Subjektivität, die genau dadurch an a tergo funktionierende Machtprozesse rückgekoppelt wird. Es lässt sich zeigen, dass die im Subjekt selbst angelegte Angewiesenheit auf ein normales Vorverständnis die Weichen für Normalisierungspraktiken bereitstellt, die sich besonders in

der Moderne als effektive Faktoren der Subjektkonstitution erweisen.

## 2. ZUR TOPOLOGIE DES SUBJEKTS NACH DER MACHT

Das Subjekt erweist sich demnach als wesentlich angewiesen auf ein unbefragt akzeptiertes Hintergrundwissen, welches wiederum die Angriffsfläche für moderne Sozialisations- und Normalisierungspraktiken bildet. Insofern diese Praktiken soziale Macht im Subjekt selbst verorten, stellt sich die Frage nach dem Ort, dem philosophischen Topos, des modernen Subjekts als solchem. Wie eingangs erinnert, übernimmt die Moderne den normativen Begriff eines selbstbewussten und sich selbst bestimmenden Subjekts von der Aufklärung, situiert die subjektive Existenz nun aber in der Kontingenz von gesellschaftlichen und historischen Kontexten. An Heidegger anknüpfend, haben wir diese Denklinie so ausgespannt, dass soziale Machtwirkungen gleichsam im Innern des Subjekts greifbar bzw. analysierbar werden. Was so zunächst als theoretischer Gewinn erscheinen mag, kann aber zugleich als ein radikales und vielleicht im Kern selbst widersprüchliches Projekt der Subjektrekonstruktion verstanden werden. Mit anderen Worten: Wenn hinter dem Subjekt doch im Wesentlichen soziale Macht steckt, dann muss die Frage des Status des Subjekts, d. h. auch und gerade *des normativen Status* des Subjekts, in radikaler Weise neu überdacht werden. Man muss sich nun fragen, inwieweit am Subjekt, so wie wir es zu bestimmen gewöhnt waren, überhaupt festgehalten werden kann, d. h. inwiefern die Situiertheit des Subjekts neu reflektiert werden muss. Wenn die Macht derart tief ins Subjekt eingreift, kann dann das subjektive Selbstverhältnis überhaupt noch als Ausgangsbasis einer Kritik der Macht dienen?

In diesem Sinn einer Neureflexion des situierten Subjekts will ich nun, im Geiste einer heuristischen Selbstverortung der Reflexion übers Subjekt, den philosophischen Topos von moderner bzw. postmoderner Subjektivität zu lokalisieren versuchen. Ohne eine Theorie, eine Philosophie oder gar eine systematische Diskursanalyse vorlegen zu wollen, sollen schlicht drei mögliche Reaktionen auf die soeben beschriebene Toposproblematik des „Subjekts nach der Macht“ vorgestellt und kritisch kommentiert werden. Ich orientiere mich dabei zuerst an der postmodernen Verabschiedung des Subjekts überhaupt. Hier wird aus der skizzierten Subjektdialektik der Schluss gezogen, dass die Begrifflichkeit des Subjekts selbst zu Widersprüchen und Inkonsistenzen einlädt und deshalb als ganze dekonstruiert werden sollte. Zweitens werde ich auf die neokommunitaristische Neubestimmung des Verhältnisses von Subjekt und Kontext (oder „community“) eingehen. Die Lösung besteht hier in einer engen Einbindung des Subjekts in soziale Interaktionskontexte, wobei diese entscheidend als ethisch positiv verstanden und so aufgefasst werden, dass sie konstruktive Identitäten erzeugen. Schließlich werde ich drittens die sozialkonstruktivistische Position einführen. Es wird sich zeigen, dass diese Perspektive unserer vorherigen Analyse am gerechtesten wird,

auch wenn vielleicht die Subjektproblematik als solche stärker hervorgehoben zu werden verdient.

*Die postmoderne Verabschiedung des identischen Subjekts.* Die postmodernen Antworten auf die Subjektproblematik sehen ein Festhalten am selbstbewussten, sich selbst bestimmenden Subjekt – jedenfalls unter den traditionellen essenzialistischen Prämissen – als Teil des Übels der Normalisierung. Worum es also gehen muss, ist eine andere Art der Subjektivität, der Vernunft, des Handelns zu entfalten. Tatsächlich aber zeigt sich, dass die berechtigte Kritik am Essenzialismus in fragwürdiger Weise auf *Grundaspekte kritischer Subjektivität* ausgeweitet wird. Das subjekttheoretische Kind wird mit dem essenzialistischen Bad ausgeschüttet. Das führt zu Verzerrungen der Analyse, zum Verlust einer tragfähigen Widerstandsbasis oder zu normativen Engpässen. Der erste Fall tritt in Positionen ein, die postmoderne Subjektivität als Feier der Vielfalt, als ästhetisches Phänomen der freien Selbstentfaltung bestimmen. Diese Positionen verkennen den Ernst des Widerstands gegen Macht; das Ideal einer quasikontemplativen Selbstversenkung in so viele Kontexte, Perspektiven, Weltanschauungen führt zu einer untergründigen Vereitelung des kritischen Anspruchs, den widerständige Subjekte gegen eine sie verletzende und unterdrückende Macht geltend machen. Hier wird die Auseinandersetzung zwischen selbstbestimmter Subjektivität und normalisierender Macht fast bildungsbürgerlich verflacht (Lyotard 1984). In einer zweiten, von Judith Butler berühmt gemachten Variante muss das Subjekt sich als Bezugspunkt auflösen, soll der (feministische) Widerstand performativ vorgehen, also eine je kontextuelle Subversion durchführen, ohne kategoriale Bezugsgrößen wie Identität, Konsistenz oder Kohärenz zu verwenden (Butler 1990; vgl. dazu kritisch Kögler 2003). Doch kommt eine solche Fragmentarisierung des Subjekts vielleicht eher einer veränderten Sozialsituation entgegen, in der Subjekte mehr und mehr zu funktionalen Austauschelementen entfesselter Sozialsysteme werden, in der die postmoderne Fragmentarisierung des Selbst, die dem Essenzialismus widerstehen sollte, in Wahrheit der Flexibilisierung der Waren- und Medienwelt entspricht. Schließlich hat der späte Foucault eine „Ästhetik der Existenz“ entworfen, in der strikt zwischen dem traditionellen Universalsubjekt der Erkenntnis und Moral zum einen sowie zum anderen dem konkreten Individualsubjekt, das Objekt seiner eigenen Selbsttechniken ist, unterschieden wird (Foucault 1986a; 1986b). Doch hier scheinen in der Tat normative Defizite auf, insofern die Selbstbeziehung ebenso wie die Sozialbeziehung fast ausschließlich am Modell instrumenteller Einwirkung (auf sich bzw. auf andere) gedacht ist. Zudem ist, obwohl auch andere Denklinien vorhanden sind, eine narzisstische Ausrichtung dieser neoexistenzialistischen Perspektive festzustellen.

*Die kommunitaristische Einbettung des Subjekts in Gemeinschaft.* An den Defiziten der postmodernen Antworten knüpft die neokommunitaristische Sozialtheorie an. In der Tat stellt sich in dieser Sicht die Postmoderne wie von selbst neben traditionelle liberalistische Ansätze, die völlig auf die individuelle Anerkennung des Subjekts und

dessen Bedürfnisbefriedigung ausgerichtet sind (Taylor 1989; 1991). Diese subjektzentrierte Fokussierung stellt den Gegenstand der Kritik dar, die in aufschlussreicher Weise auf drei Ebenen verortet wird. Erstens verkennen liberale (wie postmodern-neoexistenzialistische) Theoretiker die Notwendigkeit bestimmter sozialer Strukturen für die Ausbildung subjektiver Identität. Hier geht es um positive bzw. konstitutive Merkmale der sozialen Interaktion, die ein gelungenes Leben erst möglich machen. Daraus folgt zweitens die Kritik an der normativen Orientierung, der unter den Stichworten der „Kultur des Narzissmus“ und eines entfesselten Hedonismus bzw. Konsumismus der Kampf angesagt wird. Zentrale ethische Werte wie Solidarität, Respekt vor Anderen oder überhaupt das Absehen von individuellen Vorteilen zwecks höherer Werte seien auf der postmodernen Basis nicht mehr zu rekonstruieren. Dieser normativen Verkürzung entspricht dann drittens auf der historischen Ebene des Gesellschaftswandels eine zunehmende Individualisierung und Atomisierung der Subjekte. Soziale Institutionen wie Familie und Arbeit, überhaupt die unentrinnbaren Sinnhorizonte für authentisches Handeln und Leben werden objektiv durch Prozesse wie Single-Haushalte oder Flexibilisierung zersetzt und dadurch als konstitutive Hintergrundkontexte weder greifbar noch begreifbar.

Als die beiden stärksten Punkte der Kommunitaristen können der Verweis auf die notwendig *dialogische Konstitution der Identität* gelten, die einer subjektiven Instrumentalisierung sozialer Beziehungen entgegenläuft, sowie der Verweis auf einen notwendigen *Horizont sinnvoller Wahlmöglichkeiten*, der logisch der je individuellen Wahl vorgeordnet sein muss, um diese sinnvoll sein zu lassen. Wir haben die Abhängigkeit des Subjekts von einem sozial anerkannten Hintergrundwissen bereits hinreichend dargestellt, ebenso wie uns auch mit Binswanger die Notwendigkeit von tragenden intersubjektiven Beziehungen deutlich wurde. Die Kritik des Neokommunitarismus wird freilich geschmälert durch gewisse konservativ-dogmatische Momente, denen wir nun nachgehen werden.

Zunächst zeigt sich die konservative Dimension in Bezug auf die These einer dialogischen Identitätskonstitution. Es ist erstaunlich, wie positiv und schön sich die Gestaltung subjektiver Identität durch die Anerkennung von „significant others“ (Taylor) ausnehmen soll. Von intersubjektiven Machtverhältnissen, von antagonistischen Interessenkonflikten völlig frei scheint dieser Modus, der doch der wirklichen Situiertheit des Subjekts in sozialen Interaktionen gerecht werden soll – quasi anerkennungsmäßig purifiziert. Das ist sozialphänomenologisch insofern bedenklich, als sich machtbestimmte, also normalisierte Identitätstypen durchaus durch positive Anerkennungsverhältnisse in das Selbstverständnis der Subjekte eingraben können. Diesen Punkt kann man sich wiederum kritisch an der positiven Rolle klar machen, die im Neokommunitarismus Institutionen wie Familie oder Arbeit spielen. Genau hier wurden und werden ja z. B. geschlechtsspezifische Normalitätsmuster im selben Atemzug mit der Sozialisation zum Subjekt eingeübt und internalisiert. Die Zersetzung oder Auflösung der Familie wird hier, recht einseitig, als Gefahren-

herd für gelungene Selbstkonstitution beschrieben, ohne doch gleichgewichtig die machtabstabilisierenden Funktionen dieser Institution und somit ihren tief ambivalenten Charakter zu berücksichtigen. Wenn wir uns zudem vergegenwärtigen, dass unsere Frage nicht allein nach „gelungener Selbstwertschätzung“, sondern auch wesentlich nach der Ausbildung kritisch-reflexiver Fähigkeiten (als Kritikbasis der Macht) geht, dann wird der zweifelhafte Rekurs auf Familie und Arbeit in ihren traditionellen Formen vollends deutlich. Die neokommunitaristischen Autoren bleiben nämlich jeden Hinweis darauf, dass diese Institutionen tatsächlich die kritischen Kompetenzen widerständiger Subjekte auszubilden vermochten, schuldig.

Eine ähnliche Ambivalenz zeichnet die neokommunitaristische Kritik auch in dem zweiten Argument, das sich auf die notwendigen Hintergrundhorizonte des subjektiven Sinns bezieht. Zunächst ist klar, dass sich reflexive Selbstkonstruktionen nur in einem sozial und kulturell geteilten Verständigungskontext entfalten können. Auch ist plausibel, dass diesem Kontext eine bestimmte wertvorstrukturierende Objektivität zukommen muss, da sonst alle Wahl beliebig, alle Präferenzen gleich wichtig würden. Wenn allein die subjektive Entscheidung Wichtigkeit und Richtigkeit der Wahl des Lebensentwurfs ausmachen würde, wären alle solche Entscheidungen im Grunde beliebig – und damit wertlos. Tatsächlich ist diese Folgerung Taylors jedoch zweideutig, weil unklar bleibt, worin oder wodurch sich die *Objektivität der Werthorizonte* noch soll erweisen können. Taylor führt hierzu Ad-hoc-Beispiele ein wie etwa jenes, dass die Umwertung aller Werte in der Philosophie wirklich Wert habe, während die Umgestaltung des Menüs bei McDonald's oder der Herbstkollektion dagegen offenbar trivial seien (vgl. Taylor 1991, S. 55 ff.). Hier werden aber – wiederum sehr bildungsbürgerlich-hochkulturelle – Werthorizonte einfach dogmatisch eingeführt, während andere, dem Marketing oder Lebensstil zugehörige, von vornherein abgewertet werden. Auch wenn man intuitiv der Bewertung zustimmt, so bleibt doch diese Bestimmung des guten Lebens von sehr partiellen, im Grunde unausgewiesenen Prämissen abhängig. Taylor scheint bestimmte Lebensfragen offenbar als objektiv wichtig und zentral, andere als trivial, dekadent oder sogar „abscheulich“ einschätzen zu können.

Wenn man jedoch im Kontext unserer dezentralisierten Kultur vielmehr davon ausgehen muss, dass Wahlentscheidungen relativ zu symbolischen Perspektiven und Kultursystemen erfolgen, innerhalb derer sie sich als relevant und wichtig erweisen können, dann fällt die sozialstrukturelle Basis einer solch objektiv-existenziellen Werteordnung fort. In anderen Worten, Taylors eigenes Argument, dass sich Entscheidungen nur relativ zu einem vorausgesetzten Sinnhorizont vollziehen können, hätte ihn zwingen müssen, näher auf die gegenwärtigen Bedingungen solcher Sinnhorizonte zu reflektieren.<sup>6</sup> Eine pluralistische – was nicht heißt: individualistische – Gesellschaftskultur vermittelt diese Entscheidungen durch die *Rahmen bestimmter kultureller Kontexte*, die sich nicht mehr auf eine wirklich andere Ordnung, jenseits der sozialen Konstruktionen von Bedeutung und Sinn, zu beziehen

vermögen. Das heißt also, dass gerade dann, wenn wir uns in einer existenziell relevanten Weise auf eine Entscheidung einlassen, diese nicht abstrakt auf Gott oder das Gute Bezug nehmen kann, sondern sich vielmehr in die konkreten symbolischen Ordnungen der jetzigen kulturellen Sinnsysteme hermeneutisch sensibel und argumentativ relevant, d. h. reflexiv, einklinken muss.

*Die sozialkonstruktivistische Neubestimmung des reflexiven Subjekts.* Genau eine derartige Form von sozialer Selbstreflexivität lässt sich nun tatsächlich im gegenwärtigen Diskurs der kritischen Kulturwissenschaften nachweisen. Indem wir uns diesem Phänomen mit Ian Hacking's Analyse des „sozialen Konstruktivismus“ nähern, gewinnen wir zugleich eine Idee dieser Form von Selbst-Thematisierung, wie auch den Beginn einer Ausgangsbasis für eine sozial-konstruktivistische Theorie von Subjektivität. Geschickt platziert Hacking seine Untersuchung nicht im Kontext einer allgemeinen Theorie oder Philosophie, sondern setzt zunächst rein zeitdiagnostisch an (Hacking 1999). Gut hermeneutisch versucht er zu verstehen, wie es in den letzten Jahren zu einem lawinenartigen Anwachsen von Forschungs- bzw. Publikationsprojekten mit dem Titel „sozialer Konstruktion“ gekommen ist. Ohne freilich den plausiblen Schritt zu gehen, in dieser kulturwissenschaftlichen Arbeit ein *Anwachsen der kulturellen Reflexivität* selbst zu verorten, konzentriert sich Hacking auf die methodologisch-konzeptionelle Kohärenz einer derartigen Forschungsperspektive. Dabei ist es nahe liegend, dieses wissenschaftliche Denken als „aus den Bedürfnissen des (modernen) Lebens selbst“ (Dilthey) hervorgegangenes Resultat der Moderne zu betrachten.

Doch umso mehr interessiert natürlich, mit welchen Mitteln der kulturwissenschaftliche Diskurs der Frage nach der sozialen Konstruktion von Objekten nachgeht. Hacking bestimmt diese Objektkonstruktion aus der intern diskursiven Perspektive. Bei der fällt zunächst ins Auge, dass ein Objekt X, um relevanter Gegenstand der Analyse zu werden, sich zunächst nicht offenbar aus sozialen Ursprüngen, wie etwa Geld, Staat oder Recht, herleiten darf, da die Untersuchung sonst trivial würde. Zugleich scheiden eine Reihe von natürlichen Objekten, wie etwa Steine oder Planeten, ebenfalls aus, da in diesen Fällen eine soziale Konstruktion weitgehend ausgeschlossen werden kann. Daraus kann man nun schon ersehen, dass etwas zunächst als „natürlich“ oder normal erscheinen muss, als z. B. mit einer ewigen Essenz ausgestattet, um als interessantes Objekt für eine sozialkonstruktivistische Untersuchung gelten zu können. Zugleich muss das Objekt natürlich einer Re- bzw. Dekonstruktion dieses vermeintlich universalen Wesens nicht absolut resistent gegenüberstehen, d. h. es müssen sich wesentliche soziale Faktoren in der Objektkonstitution nachweisen lassen.<sup>7</sup> Anders ausgedrückt, das diskursiv vermittelte X muss (a) als durch natürliche Eigenschaften bestimmt erfahren werden, es muss (b) nachweisbar oder zumindest plausibel sein, dass diese Eigenschaften sich als symbolisch-kulturelle Projektionen auf den Gegenstandsbereich von X ergeben. Tatsächlich aber wird diese Analytik nur mehr in Bezug auf Objekte oder Gegenstandsbereiche zur Anwendung gebracht, wenn (c) ein

Interesse besteht, dass diese Objektverständnisweisen sich ändern mögen, dass sie *abschaffbar und überwindbar* sind. Hacking entwirft ein buntes Spektrum von quasipositivistischen über ironisch distanzierte Konstruktivisten (Rorty) hin zu politisch bzw. *normativ* motivierten Ansätzen, denen es um eine Reform, Revolte oder gar Revolution der bestehenden Verständnis- bzw. Diskurspraxis geht (Hacking 1999, S. 19 f.).

Damit ist im Prinzip der erste zentrale Begriff, den der Sozialkonstruktivismus seinen Analysen zugrunde legt, eingeführt: *Kontingenz*. Die *als normal geltenden* Objektperspektiven, die von den in den Diskursen vernetzten Subjekten als Widerspiegelung der Sache selbst verstanden werden, verdecken dabei die prinzipiell andersmögliche Deutung. Entscheidend ist wiederum, dass die Kontingenz als solche nicht erfahren, sondern vielmehr diskurs- bzw. wahrheitspolitisch verdeckt wird (wie wir mit Foucault bereits analysiert haben). Ein vom Wesen der Sache überzeugtes Vorverständnis strukturiert demnach den Blick und die Erfahrung derart, dass sich die jeweiligen Objekte „ganz natürlich“ als so oder so zu erkennen geben. Dem hermeneutisch getäuschten Subjekt kann die konstruktivistische Analyse die Augen öffnen: Darin besteht deren wesentliches Motiv.

Freilich wird vom bloßen Aufdecken an sich kontingenter, aber für die Subjekte notwendiger Deutungsmuster selbst noch nicht klar, inwieweit ein derartiges Dekonstruieren auch relevante Praxisfolgen haben kann. Hierzu ist es nötig, die Kontingenz der diskursiven Ideen in die soziale Matrix, in der sie bestimmte Funktionen oder praktische Positionen innehaben, einzubetten. Tatsächlich ist entscheidend, dass die Idee von X die Erschließung des Objekts nicht als singuläre Deutung vornimmt, sondern die Art und Weise des Objektverständnisses vielmehr innerhalb eines holistisch verwobenen Sinnkontextes bestimmt wird. Wichtiger als die diskursive Vermittlung ist also, dass die Erschließungen, die ja Grundkategorien des Verständnisses als Vorverständnis – z. B. als Frau, als Jude, als Schwarzer, oder als Behinderter – umfasst, selbst Teil eines praktischen Kontextes sind. Durch die praktische Einbettung einer bestimmten Idee in einen Kontext wächst der so vollzogenen Perspektive überhaupt erst deren „umfassende“ Bedeutung zu. Wenn ein Subjekt z. B. als „weiblicher Asylant/Flüchtling“ (woman refugee) von den Behörden erfasst worden ist, erhebt sich daran anschließend ein ganzes Arsenal von Verfahren, Berechtigungs- und Nichtberechtigungskriterien, Beschreibungsmustern, Zuständigkeiten und mehr oder weniger formalisierten Herangehensweisen an die entsprechenden Subjekte.<sup>8</sup> Nach Hacking, dessen Idee stark an Foucaults Begriff des Dispositivs erinnert, ist jede symbolische Deutung von X als so oder so bestimmtes Objekt in eine *Matrix* eingebettet, in der die Idee als Orientierung dient. Zugleich sichert die Idee der Praxis durch die realitätsgerechte Deutung den wahren Zugang zum Objekt, und beide zusammengenommen erzeugen einen symbolisch-praktisch geordneten *Rahmen* für das Verhalten zu X, durch den die sozialkonstruierten Bedeutungen als internes Selbstverständnis in den Subjekten lokalisiert werden.

Neben der *Kontingenz* der Deutungen, die von der *Matrix* gewissermaßen durch die Einbettung in eine normal-normalisierte Ordnung neutralisiert wird, erweist sich deshalb die *Reflexivität* der Subjekte als weiterer wesentlicher Begriff. Damit ist nun gemeint, dass an jenen „Objekten“, die durch die kulturwissenschaftlichen Diskurse erschlossen werden, die entsprechenden diskursiven und politischen Maßnahmen nicht spurlos vorbeigehen, sondern das interne Selbstverständnis vielmehr gestaltend prägen. Tatsächlich existiert hier ein „reflexive loop“, eine reflexive Schlaufe, in der die auf die Subjekte projizierten Kategorien und Verständnisweisen dessen Selbstbeziehung notwendig beeinflussen. Die projizierten Bedeutungen und Schemaschemata bleiben nicht einfach externe Theoriehüllen einer an sich selbst autonomen Praxis; vielmehr werden sie, durch die Angewiesenheit der Subjekte auf die durch soziale Konexite bereitgestellten Anerkennungs- und Identitätsmuster (Binswanger 1963), zu Orientierungshaken für das Selbstverständnis der situierten Subjekte.<sup>9</sup>

Hält man dieses Ergebnis fest, dann ergibt sich zwar die unabweisbare Reflexivität des sozialen Erschließungsrahmens; doch diese subjektive Reflexivität erscheint nun selbst wesentlich bedingt und strukturiert durch die Rahmen, die den Subjekten vorgegeben scheinen. Man kann diese doppelte Beziehung zwischen individuellem Subjekt und sozialer Konstruktion sogar noch dramatisieren, indem man die Tatsache einbezieht, dass sich die symbolisch-praktischen Rahmen nicht allein in kognitiv-diskursiver Weise in das Selbstverhältnis des Subjekts eingraben. Vielmehr haben, wie wir sahen, die praktischen Kontexte sozusagen auch praktische Folgen, da sie kontextkonforme Habitus-Formationen in den Subjekten entstehen lassen (Bourdieu 1979; 1982). Insofern diese verkörperten Vorverständnisse wiederum das Verstehen von X und zumal von einem selbst bedingen, kann die reflexive Loslösung oder Transformation von machtbestimmten Identitätsschemata problematisch erscheinen.

Hier allerdings hilft jetzt eine hermeneutische Ausgangsbasis, wie durch Heidegger eingangs eingeführt, begrifflich weiter. Unser Argument kehrt damit an seinen Ausgangspunkt zurück: an die spannungsgeladene Existenzdialektik des sozial situierten Subjekts. Geht man nunmehr von einem sprachlich vermittelten und historisch situierten Vorverständnis aus, dann löst sich die Fiktion eines unveränderbaren, strukturell festgeschriebenen Vorwissens von selbst auf. Tatsächlich bedeutet die sprachliche Vermittlung, dass das Subjekt nicht eingeschlossen ist in sein Hintergrundwissen, sondern vielmehr prinzipiell offen ist für anderes und andere Kontexte; zugleich erlaubt die symbolische Brechung des Verstehens, dass sich dieses selbst als solches, und zwar gerade durch das Verstehen anders gestalteter Kontexte, reflexiv werden kann. Es gerät gleichsam durch das Auf-sich-Zurückkommen vom Anderen in eine situierte Außenperspektive, in eine gewisse Distanz zu sich und den eingelebten Vorstellungen und Einstellungen (Kögler 1992; 2000). Die durch die Sprache bedingte interpretative Differenz zum eigenen Vorverständnis, das immer als solches reflexiv und problematisch werden kann, ermöglicht zum einen den Entwurf alternativer

Einstellungen, Ordnungen und Praktiken, zum anderen erlaubt es ein gewisses Hin-und-Hergehen zwischen kulturellen Perspektiven, denen damit der allein bestimmende Charakter der Notwendigkeit genommen wird. Es zeigt sich damit, dass die eigentliche Aufgabe der sozialkonstruktivistischen Analyse, dem vermeintlich Evidenten den Charakter der (transformierbaren) Kontingenz zurückzugeben, in der symbolischen Vermittlung der Erfahrung seinen letzten Grund hat.

## SCHLUSS: REFLEXIVITÄT UND POSTTRADITIONALE GEMEINSCHAFTEN

Was folgt nun aus einer derartigen konstruktivistischen Perspektive, für die prinzipiell jedes soziale Vorverständnis als mit „essenzialistischen“ Prämissen belastet, jede Praktik oder Institution auf implizite Machteinflüsse zum Zwecke der Erweiterung der subjektiven Entfaltungsmöglichkeiten zu analysieren ist? Das Ziel ist offenbar eine sich selbst situativ reflektierende, dadurch für Anderes offen werdende Einstellung, also eine *soziale Selbst-Reflexivität*, die der normalisierenden Macht insofern Widerstand leistet, als sie deren Modi entschärft und so subjektiven Spielraum wiedererschafft. Was aber sind die Bedingungen für eine derart auf Dauer gestellte Reflexivität? Was ermöglicht ein sich permanent offen haltendes Denken und Erfahren, wenn doch existenzielle Angst, die Habitualisierung kultureller Identitäten und wissenschaftliche Kategorien Subjekte immer schon in ihren Machtbann geschlagen haben? Wenn Subjekte also prinzipiell auf ein implizites Vorverständnis angewiesen sind, dieses aber durch die benannten Mechanismen tief ins je eigene „normalisierte“ Vorverständnis eingegraben ist – wie soll dann subjektive Selbstverwirklichung und reflexive Kritik der Macht möglich sein?

Man kann diese Fragen vielleicht als Hinweis darauf verstehen, dass es eine derartige Reflexivität schwer haben wird, sich durchzusetzen. Zugleich muss aber betont werden, dass es hier ‚nur‘ um eine je konkrete und kontextuelle Offenheit geht, die nie alles zugleich, immer aber jeweils bestimmte Vorverständnisse zu thematisieren bereit ist. Sich nicht metaphysisch in ontologischer Geborgenheit wählend, aber auch nicht ohne alle Netze: Vielmehr vom je konkreten, allgemein Unterstellten, dennoch im Einzelnen immer Widerrufbaren geht dieses subjektive Selbstverständnis aus. Damit aber stellt sich die weitere Frage, wie unser Subjektbegriff, der den epistemischen wie normativen Gehalt der konstruktivistischen Analyse aufnimmt, auszuheilen hätte. Welcher Subjektbegriff – und welche aus diesem Subjektbegriff folgende ethische Orientierung – folgt aus dem reflexiven Sozialkonstruktivismus?

Mit unserer Analyse des kommunitaristischen Entwurfs des eingebetteten Subjekts und der sozialkonstruktivistischen Möglichkeit subjektiver Reflexivität scheint *die eigentliche Alternative* gegen einen entfesselten Individualismus in der Postmoderne auf. Worum es zu gehen scheint, ist die Anerkennung der *notwendigen Erhaltung und Konstruktion kultureller Sinnkontexte*, in denen ein reflexives Sich-zu-sich-Verhalten mit relevanter Entscheidungs-

macht möglich und realisierbar wird. Solche neuen, dialogischen Kontexte entfalten sich vielleicht weniger entlang der Achsen traditionaler Interaktionsformen wie Familie und Arbeit und sind möglicherweise eher in neuen, subkulturellen Praktiken zu verorten, in denen eine hohe Flexibilität und Distanz gegenüber überkommenen Praktiken mit ethischer Achtung gegenüber dem Anderen und Fremden kreativ verschmolzen wird. Dabei müssen freilich auch unmittelbar die Gefahrenquellen offener Identitätskonstruktion genannt werden, denen diese experimentellen Sozialgemeinschaften ausgesetzt sind. Zunächst muss (das bleibt vom Kommunitarismus dann doch hängen) ein hedonistisches Selbstmissverständnis vermieden werden. Obwohl ethische Grundhaltungen durchaus in Subkulturen verbreitet sind und obwohl ein starkes Maß an Gemeinschaftsgefühl existiert, ist dies oft nicht angemessen bewusst. Diese Gruppen oder Kontexte verstehen sich mitunter eher als lose Erlebnisgesellschaften ohne wirklich ethische Dimension, missverstehen dabei aber durchaus ethische Motive, die in ihren Einstellungen und Praktiken zur Artikulation kommen (Jackson 2004). Weiterhin besteht hier immer die Gefahr einer Neonormalisierung, in der die neuen Gruppen, die sich vom Trott des Existierenden absetzen, ebenso rigide neue Normen und damit neue Praktiken der Normalisierung einführen. Hier muss die reflexive Einsicht in die Mechanismen der Normalisierung zu einer flexibleren Einstellung gegenüber Regeln und Normen führen. Schließlich besteht oftmals eine Tendenz zum lokalistischen Eskapismus, also zu einem – manchmal vulgar-epikuräischen – Rückzug aus der Politik oder der gesamtgesellschaftlichen Perspektive. Die Einkapselung in insulare Alternativlebenswelten verdeckt dabei den subversiven Zug, der den postkonventionellen Lebensformen, die jenseits der Tradition und der Macht stehen, potenziell innewohnt. Wenn auf diese *Gefahrenquellen offener Identitätskonstruktion* reflexiv Acht gegeben wird, lässt sich die Einbettung des Subjekts in soziale Gemeinschaften möglicherweise ohne die Reduktion des Subjekts auf Normalisierungsmacht denken.

## ANMERKUNGEN:

- 1 Vgl. die Aufsätze in Deines, Jäger, Nünning 2003; Foucault und Derrida haben die ethisch-subjektive Dimension gegen Ende ihres Lebens selbst wiederentdeckt.
- 2 Zur Kritik an Bourdieu, vgl. Honneth 1990 (in Bezug auf die Reduktion der moralischen Dimension des Anerkennungskampfes auf strategische Vorteile) und Kögler 1997 (in Bezug auf die Reduktion der reflexiven Dimension des Selbstverstehens auf vorgängige Habituskonstruktionen).
- 3 Ich habe die folgenden Überlegungen ebenfalls thematisiert in Kögler 2003.
- 4 Vgl. Foucault 1977b, S. 260 ff. zur Rolle der selbstbewussten Internalisierung des externen Blicks in das (dadurch spezifisch konstruierte) interne Subjekt.
- 5 Vgl. Foucault 1983, S. 75 ff. zur zentralen Rolle des Geständnisses im Diskurs über den Sex.

- 6 Genau eine solche Reflexion auf die moralischen Quellen unserer Kultur unternimmt Taylor freilich in seinem Buch „Sources of the Self“ (Taylor 1989). Doch die historische Aufdeckung bestimmter Wurzeln unserer Intuitionen kann also solche weder eine Werthierarchie noch einen plausiblen Konsens über den Katalog der Werte überhaupt begründen (was Taylor freilich selbst weiß).
- 7 Wenn es also offenbar beim sozialen Konstruktivismus um den Nachweis bloß vermeintlicher Wesenseigenschaften geht, so muss es sich bei dessen Analytik also um ein *symbolisch vermitteltes bzw. potenziell veränderbares Verhältnis* handeln. Entscheidend ist nun dabei wiederum, dass diese Veränderbarkeit nicht als solche offenkundig ist, sondern vielmehr von einem Scheinwesen verborgen wird.
- 8 „Ideas do not exist in a vacuum. They inhabit a social setting. Let us call that the *matrix* within which an idea, a concept or kind, is formed [...] The matrix in which the idea of a woman refugee is formed is a complex of institutions, advocates, newspaper articles, lawyers, court decisions, immigration proceedings. Not to mention the material infrastructure, barriers, passports, uniforms, counters at airports, detention centers, courthouses, holiday camps for refugee children“ (Hacking 1999, S. 10).
- 9 Insofern Subjekte freilich immer schon in ein sozial strukturiertes Vorverständnis eingelassen sind und insofern die sprachlichen Bedeutungen als besondere je nur in einen holistisch verwobenen Hintergrundkontext sozialer Praktiken eingebunden sind, ist eine solche Formulierung selbst noch zu „idealistisch“, suggeriert sie doch ein vorab autonom bestehendes Subjekt und ein angeblich erst hernach konstituiertes Selbstverständnis. Auszugehen ist aber, will man den cartesianischen Fehlschluss bezüglich Subjektivität vermeiden, vielmehr von vornherein davon, dass das Subjekt nur durch den sprachlich vermittelten und damit immer schon sozial vorkonstruierten Rahmen *sich auf sich beziehen* kann.

- Reflexivity and Social Background after Mannheim and Bourdieu, in: *Social Epistemology*, 11, 2, 1997.
- Kögler, Hans-Herbert/Stüber, Karsten (Hg.): *Empathy and Agency: The Problem of Understanding in the Human Sciences*, Boulder, Colorado 2000.
- Kögler, Hans-Herbert : *Situierte Autonomie: Zur Wiederkehr des Subjekts nach Foucault*, in: Stefan Deines, Stefan Jäger, Ansgar Nünning (Hg.), *Historisierte Geschichte/Subjektivierte Historie*, Berlin 2003, S. 77–91.
- Kögler, Hans-Herbert: *Wahrheit, Macht, und Selbstkonstitution: Zur 'Theorie des Subjekts' nach Foucault*, in: Kögler, Hans-Herbert: *Michel Foucault*, Stuttgart 2004 [1994].
- Kögler, Hans-Herbert: *Unbewusste Macht der Sprache. Foucault, Hacking und die hermeneutische Konstruktion von Identität*, in: Ulrike Kadi, Gerhard Unterthurner (Hg.), *sinn macht unbewusstes. unbewusstes macht sinn*, Würzburg 2005a, S. 16–45.
- Kögler, Hans-Herbert: *Hermeneutics, Phenomenology, Philosophical Anthropology*, in: Gerard Delanty (Hg.), *Handbook for Contemporary European Social Theory*, London 2005b.
- Lyotard, François: *The Postmodern Condition*, Minneapolis 1984.
- Rorty, Richard: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge 1989.
- Sass, Louis: *Madness and Modernism*, Cambridge, Mass. 1992.
- Taylor, Charles: *Sources of the Self*, Cambridge 1989.
- Taylor, Charles: *The Ethics of Authenticity*, Cambridge 1991.

## LITERATUR:

- Binswanger, Ludwig: *Being-in-the-World*, New York, London 1963.
- Bourdieu, Pierre: *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt/M. 1979
- Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt/M. 1982.
- Butler, Judith: *Gender Trouble*, New York, London 1990.
- Deines, Stefan/Jäger, Stephan/Nünning, Ansgar (Hg.): *Historisierte Geschichte/Subjektivierte Historie*, Berlin 2003.
- Derrida, Jacques: *Writing and Difference*, Chicago 1978.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1977a.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen*, Frankfurt/M. 1977b.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/M. 1980.
- Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt/M. 1983.
- Foucault, Michel: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt/M. 1986a.
- Foucault, Michel: *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt/M. 1986b.
- Foucault, Michel: *Was ist Aufklärung?*, in: Eva Erdmann, Rainer Forst, Axel Honneth (Hg.), *Ethos der Moderne – Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1990, S. 35–54.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975.
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985.
- Hacking, Ian: *The Social Construction of What?*, Cambridge 1999.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen 1979.
- Honneth, Axel, *Die zerrissene Welt der symbolischen Formen: Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus*, in: ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt/M. 1990.
- Jackson, Phil: *Inside Clubbing*, Oxford, New York 2004.
- Kögler, Hans-Herbert: *Die Macht des Dialogs*, Stuttgart 1992.
- Kögler, Hans-Herbert: *Alienation as Epistemological Source:*



wir schauen hin,  
wo andere wegschauen.

**ai** amnesty international  
Österreich

1150 Wien, Moeringgasse 10  
T: (01) 78 008, E: [Info@amnesty.at](mailto:Info@amnesty.at)  
ai-Spendenkonto: PSK 1.030.000, BLZ 60000  
[www.amnesty.at](http://www.amnesty.at)

RAMÓN REICHERT

## MEDIEN DES LEBENS

### Interdependenzen von Immunologie, Kybernetik und Politik

Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg etablierte sich in den USA eine wissenschaftliche Deutungsmacht, mit der die epistemischen Gegenstände zahlreicher Disziplinen eine Neuordnung erfuhren. Entlang dieser epochalen Diskontinuität des Denkens wurde eine Wissensordnung mit universalwissenschaftlichem Anspruch formuliert, mit welcher die Trennung zwischen Lebewesen und Maschinen aufgelöst und für ökonomische ebenso wie für psychische Prozesse, für soziologische ebenso für physiologische Phänomene ein Geltungsanspruch verkündet wurde. Mit der hegemonialen Reorganisation des Wissens formierte sich ein durchlässiger Diskurs zwischen Biologie, Neurologie, Soziologie, Sprach- und Computerwissenschaften, Psychoanalyse, Ökologie, Politik und Ökonomie, in welchem etwa die Informations- und Feedbacktheorien der Computertechnik mit der geheimdienstlichen Kryptanalyse<sup>1</sup>, dem biomedizinischen Diskurs des Immunsystems und der populärkulturellen Science-Fiction zusammengeführt wurden.

Begleitet von einer gesellschaftlichen Dynamik, in der die faszinierende wie gleichermaßen paranoide Vorstellung eines programmierbaren Menschen allgegenwärtig waren, rückte Anfang der 1950er-Jahre unter dem Schlagwort der „Kybernetik“ die Technik als ein methodischer und verfahrenstechnischer Referenzpunkt der Biomedizin in die Human- und Sozialwissenschaften ein. Im diskursiven Geflecht von Immunologie, Kybernetik und Politik wurden schließlich soziale und biologische Argumente und Bilder verschaltet und kurzgeschlossen. So war mit dem genetisch kodierten „Buch des Lebens“ (Kay 2001) und der Vorstellung, dass sich das Leben entziffern ließe, erneut der Topos einer religiös motivierten Schöpfung des Lebens zurückgekehrt. Andererseits wurde mit den Analysen der DNA-Sequenz und der Erbinformation eine technische Berechenbarkeit des Lebens und damit eine technisch verfügbare Normalität des Lebens erprobt.

Aus dieser durchgreifenden Vernetzung hervorgehend, entwickelten sich nicht nur die Computerwissenschaft und – aus der Molekularbiologie – die Genetik. Mit der alphanumerischen „Dechiffrierung“ des Lebens wurden die medialen Bedingungen der Denkfigur „Mensch“ als eine universell gültige Norm gesetzt. Mit der Kodierung des Lebens wird über den biowissenschaftlichen Diskurs hinausgehend eine allgemeine Theorie der Regulation, Steuerung und Kontrolle formuliert. Damit inszenieren sich die Biowissenschaften als Leitdisziplin prozessorientierten Wissens.

Im Kontext dieser neuen medialen Repräsentation des Menschen verweist der auf die aktive Steuerung und Regelung von Individuen und Kollektiven abzielende Diskurs der „Information“ in den Lebenswissenschaften bis heute über den engeren Bezugsrahmen fachbezogener Wissenschaftsgeschichte hinaus auf das Auftauchen einer

neuen Kontrolltechnologie und -fantasie des Lebens. Dabei eröffnet er zahlreiche Bezüge zu den medialen und historischen Bedingungen eines epistemologischen Feldes, das durch transdisziplinäre Wissensformen und -bestände, durch bild- und schriftgebende Medienkulturen geformt wurde.

#### KALTER KRIEG, ALIENS UND DIE IMMUNABWEHR

In der Nachkriegsära der 1950er-Jahre dominierte die Beziehung des Körpers zu seiner Umwelt oder seiner Umgebung ein Denken, das stark von antagonistischen Vorstellungen geprägt war. „Kalter Krieg“ und „Ost-West-Konflikt“ waren Ausdruck eines fundamentalen Systemgegensatzes und prägten gleichermaßen kulturelle und wissenschaftliche Diskurse. Dabei lieferte Hollywoods Filmgenre der Alien-Science-Fiction (wie „It Came from Outer Space“, 1953) die großen Erzählungen des kulturellen *Cold War*, mit denen die Mythologisierung und Fiktionalisierung einer fremdgesteuerten Intelligenz und ihrer Regelkreisläufe, Rückkopplungen und Verschaltungen popularisiert wurde. In der typischen Paranoia-Science-Fiction wie etwa „The War of the Worlds“ (1953) konnotierten die populären Sci-Fi-Narrationen des *Cold War* das Fremde eindeutig negativ als außerirdische Bedrohung und setzten es meist mit dem konkreten politischen Feind gleich. Diese Art der metaphorischen Gleichsetzung verdankt sich einer historisch und sozial bedingten Konjunktur des Anderen als des „Fremden“. In der Science-Fiction kunstvoll arrangierter Alienation wurden Bilder und Vorstellungen von einer Bedrohung des individuellen Körpers – etwa durch Krankheitserreger – mit der bedrohlichen und fremden Überwältigung des kollektiven Körpers verschaltet. Dabei firmierten die von der Science-Fiction gelieferten Bilder des *Alien* und des *Space Invader* gleichermaßen als Anlassfälle für die Inszenierung nationaler Identität.

In diesem Zusammenhang rekurrierten die narrativen Stereotypen auf das Bild des Immunsystems als einer xenophobischen Organisation des Lebens, in dem ein normales „Selbst“ in einer „überlebensnotwendigen“ Feindschaft einem pathologischen „Nicht-Selbst“ gegenübersteht (Ohlhoff 2002). In der Ära des *Cold War* kristallisierte sich nicht nur zwischen den molekularbiologischen Disziplinen von Virologie und Genetik eine gemeinsame Semantik des Normalen und des Pathologischen entlang der engen Grenzverhandlungen des Eigenen und des Fremden heraus, sondern es formierte sich ein allgemein-anchlussfähiger Komplex eines Macht-Wissens, der in die militärisch-technologische Metaphorik des Kalten Krieges integriert wurde (Kay 2000, S. 189). Es ist also der biomedizi-

nische Diskurs, der Normalitätskonzepte für den medialen Umgang mit dem liefert, was als „bedrohlich“ und „fremdartig“ zu gelten hat. In diesem Kontext wird mit dem Immunsystem ein plausibles Modell für Grenzziehungen zwischen dem Eigenen und dem Fremden etabliert. Im positivistischen Glauben an eine in der Wirklichkeit vorfindbare Ähnlichkeit mit wissenschaftlichen Modellen wird eine Objektsprache des Lebens gesetzt, in der Natur und Kultur nicht voneinander geschieden sind (vgl. Daston/Galison 2002, S. 29–99). Dabei fungiert das Immunsystem als „an elaborate icon for principal systems of symbolic and material ‚difference‘“ (Haraway 1991, S. 204). In der Science-Fiction war es nun die Figur des die Körpergrenzen überschreitenden *Alien*, mit der ein bedrohlicher Fremdkörper in die Kollektivsymbolik integriert wurde. Umgekehrt beeinflussten auch Vorstellungen sozialer Organisation die biologische Modellbildung in der Immunologie. Bemerkenswert ist hier die gleichlaufende Konjunktur des *Alien* und des *Space Invader* in Immunologie und Science-Fiction zu Beginn der 1950er-Jahre. In diesem diskursiven Geflecht wurden entlang von spezifischen Freund-Feind-Konstellationen unermüdlich Geschichten vom Krieg erzählt, in denen sich identitätsstiftende Praktiken stets über die Abgrenzung zum Feind vermittelten.

In diesem Zusammenhang erhielt die biomedizinische Metaphernmigration gleichsam staatspolizeilichen Geleitschutz, um ungehindert die strategische Außenpolitik der USA mit Metaphern immunitärer Abwehrreaktionen zu versorgen (Ogden 2000, S. 247 f.). Die Metaphernmigration prozessierte jedoch nicht einseitig, sondern wechselseitig und bedingte in der Ära des *Cold War* die naturwissenschaftliche Modellierung des menschlichen Immunsystems, welches in einer basalen Abgrenzung zu einer potenziell feindseligen Umwelt entworfen wurde. In diesem engen Konnex zwischen US-amerikanischer Außenpolitik und ihren Übersetzungen in die Populärkultur fungierte das Freund-Feind-Schema als Begründung der körperlichen Identität und Integrität durch die objektive Bestimmung dessen, was diesem nicht zugehören sollte. So setzte sich auf dem Höhepunkt des Kalten Kriegs in Immunologie und Mikrobiologie eine formal-theoretische Modellierung durch, in der das „immunologische Selbst“ eingeführt wurde – ein Begriff, der sich zu einer leitenden Metapher zur Beschreibung von immunitären Reaktionen entwickelte (Tauber 1994; 1997, S. 419–440). Das vom späteren Nobelpreisträger<sup>2</sup> Frank Macfarlane Burnet und Frank Fenner in ihrer Schrift „The Production of Antibodies“ (1948) modellierte „Selbst-Nichtselbst“-Konzept beschrieb die Erhaltungsfunktion des Körpers als ein gesundes, normales und aggressives Selbst, das sich gegen eine potenziell feindliche Umwelt zu behaupten hatte. Die von Burnet ein Jahrzehnt später auf die Immunität übertragene „Clonal Selection Theory“ (1959) prägte die Immunologie bis in die 1960er-Jahre. Seine Grundthese folgte der Ansicht, dass im Körper unzählige potenzielle Zellen mit der Fähigkeit, je einen Antikörper zu produzieren, vorhanden seien – die entsprechenden Zellen aber erst nach Kontakt mit dem entsprechenden Antigen aktiviert würden (Burnet 1955, S. 67–77). Demzufolge besitzen die Lymphozyten an ihrer

Oberfläche genetisch determinierte spezifische Rezeptoren jeweils für bestimmte körperfremde und damit toxische Substanzen (Antigene). Diese Annahme, dass sich ein gesundes Immunsystem ohne äußeren Einfluss in einem *normalen* Zustand befindet und nur durch ein von außen eindringendes Antigen in seiner *Normalität* gestört wird, wurde als biologische Metapher zur Beschreibung des US-Staatskörpers aufgenommen und in populärkulturelle Kontexte übertragen: „In the 1940s and 1950s, immunology and virology became saturated with a Cold War consciousness as they drew upon medical fears of illness that paralleled political fears of communist infiltration and invasion. These fears manifested themselves in the identification of communists and homosexuals as diseased elements of an otherwise healthy American body politics“ (Ogden 2000, S. 241).

Analog zum Begriff der Politik als Unterscheidung von „Freund“ und „Feind“ (Schmitt 1963, S. 27) wurde im Kontext des kulturellen *Cold War* einerseits die immunologische Semantik sozialisiert; andererseits wurde die *Human Fortress*, die im Inneren mit einem Arsenal wirkungsvoller Waffen ihr Selbst verteidigt, zum Leitbild des US-amerikanischen Patriotismus (Martin 1994, S. 48). Der biomedizinische Diskurs entwarf mit der Bildmetapher der *Human Fortress* folglich auch ein politisches Modell einer biologischen Demokratie. Die Zellenorganisation dieses Modells zeichnete sich durch eine autonome Selbststeuerung, eine kooperative Arbeitsteilung und ein effizientes Kommunikationssystem aus. Dabei haben die wehrhaften Zellen ihre Aufgaben internalisiert und arbeiten reibungslos zusammen (ebd., S. 57). Von der selbsttätigen Zellenorganisation wurde schließlich das liberale Prinzip des Politischen abgeleitet, demzufolge es weder im Körper noch im Staat eine übergeordnete Steuerungseinheit geben könne. Fiktionalisierungen maximaler Kontrolle, optimaler Organisation und effektiv operierender Arbeitsteilung wurde sowohl von der Kriegsmetaphorik der Immunologie als auch im Bewährungsmotiv des *Alien Movie* in unzähligen Variationen vorgenommen.

## DIE CIA UND DER GENETISCHE KODE

Unter dem Titel „Cybernetics. Circular Casual, and Feedback Mechanisms in Biological and Social Systems“ fanden seit 1946 regelmäßig die Macy Conferences statt. Diese Konferenzen markieren aus wissenschaftshistorischer Sicht eine der folgenreichsten Ereignisse in der Nachkriegszeit (vgl. Pias 2003, S. 13). Unter der Schirmherrschaft der Josiah Macy Foundation präsentierten Physiker, Biologen und Mathematiker ihre Konzepte. Bereits 1950 kündigte Norbert Wiener in seinem Buch „The Human Use of Human Beings“ das Projekt der schriftmedialen Entschlüsselung der genetischen Lettern an und ging dabei davon aus, dass das Leben nicht *wie* eine Botschaft, sondern *selbst* eine Botschaft sei (Wiener 1950, S. 23). Schließlich wurde 1952, auf der fünften Macy Conference, zwischen der technischen Kulturtechnik des Rechnens mit Lochkarten und der menschlichen Embryogenese die folgenschwere Homologie von Leben und Information institutionell verankert. Seither

zählt der Ansatz, menschliche Gene in der Semantik der Informations- oder Kommunikationstheorie als „kodierte Information“ zu betrachten, zum lebenswissenschaftlichen Kanon (vgl. Bergermann 2002, S. 35).

Der Begriff „Information“ war der Kybernetik von Norbert Wiener, der Kommunikationstheorie Claude Shannons und Warren Weavers und der Automatentheorie John von Neumanns entlehnt. Alle vier waren Mathematiker, die sich während und nach dem Zweiten Weltkrieg in den USA an kriegswichtigen Forschungen zur Nachrichten- und Regelungstechnik beteiligten und dabei Information als *a priori* wertfrei auffassten (Heims 1993, S. 48 f.). So entwickelte etwa Wiener im Auftrag des US-Verteidigungsministeriums Steuerungsmechanismen für Kanonen, die auf bewegliche Ziele schossen. Im Prinzip ließ sich so jedes System – ein Telegraf, ein Flugzeug, eine Rechenmaschine, psychologische Verhaltensmuster, ein lebendiger Organismus oder ein aus solchen Komponenten beliebig zusammengesetztes System – unter dem Gesichtspunkt der Informationstheorie betrachten. In diesem Kontext gewann „Information“ eine spezielle Bedeutung: Sie war ein physisches Maß für Organisation und Kontrolle eines Systems, das von der Bedeutung der darin übertragenen Nachrichten und Befehle sowie von der Eigenart der Übertragungsmechanismen absah. Und Molekularbiologen, welche die Kriegsforschung oft Tür an Tür mit Mathematikern, Physikern und Ingenieuren arbeiten ließ, begannen auch bald damit, die Vererbung unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Die Beziehung zwischen Immunsystem und parasitär-pathogenen Organismen (Viren, Bakterien, Pilze) wurde mit Metaphern der Nachrichtentechnologie und der Kulturtechnik der Schrift erklärt (z. B. „Kodieren“/„Dekodieren“; „Lesen“/„Schreiben“). Als entscheidend für das Neuprogrammieren des Menschen wurde dabei eine medientechnische Transformation angesehen: nämlich die Übersetzung logischer Stellen in Nummern (z. B. bedeutet die Zahl 3 in 13 keine Anzahl, sondern eine Position, hier die zweite Stelle). Innerhalb dieser neuen medialen Repräsentation des Menschen ging es also nicht mehr nur um das *passive* Decodieren von Prozessen der Informationsübertragung, sondern um die *aktive* Steuerung und Regelung genetischer Information. Methodisch wurden zwar Anschlüsse an die Kryptografie militärischer Nachrichtenübermittlung hergestellt, andererseits wurde mit der Leitmetapher „Buch des Lebens“ der Nachrichtenempfang auf „religiös“ eingestellt.

In einem weiteren Kontext wurde die sogenannte „Entschlüsselung“ der „genetischen Information“ in der Ära des Antikommunismus und des Wiederaufbaus als eine patriotische Mission aufgefasst, die das US-amerikanische Selbst im Abwehrkampf gegen die äußeren Feinde und ihre Kombattanten im Inneren des Bevölkerungskörpers stärken sollte. So hatte sich der Physiker George Gamow an James Watson und Francis Crick gewandt, gleich nachdem diese 1953 die Struktur der DNA entdeckt hatten, und bot ihnen an, die Beziehung zwischen DNA und Protein zu erforschen. Gamow sprach in diesem Zusammenhang davon, den „RNA-Aminosäuren“-Kode mit dem vom US-amerikanischen Geheimdienst verwendeten Verfahren der Kryptoanalyse „knacken“ zu wollen (Gamow 1955, S. 193). Diese

Ansage des Mitbegründers des RNA Tie Club<sup>3</sup> Gamow erfuhr in der *scientific community* großen Zuspruch. Und so sprachen bald zahlreiche US-Wissenschaftler von der DNA als einem Text, den es zu entziffern galt und von einem genetischen „Kode“, den es zu „knacken“ galt (Kay 2000, S. 187). Dabei wurde die alphanummerische Dekodierung des Lebens nach dem Vorbild der vom CIA-Nachrichtendienst verwendeten Kryptoanalyse organisiert: Die Ontologie des Leben galt es ähnlich wie die verschlüsselten Absichten feindlicher Operationen zu dekodieren (Galison 2001, S. 433–485). Aber es stellte sich heraus, dass der genetische Kode – zumindest im technischen Sinne – gar kein Kode war. Anders als bei einer Sprache, bei der bestimmte Symbolkombinationen ausgeschlossen sind beziehungsweise bevorzugt auftreten, gab es keine bevorzugten Nachbarschaftsbeziehungen zwischen den Aminosäuren der Proteine, die einer mathematischen Entschlüsselung des DNA-Kodes Anhaltspunkte hätten geben können. Ganz der Metaphorik von Information und Kode verschrieben, begannen Molekularbiologen wie François Jacob und Jacques Monod sowie Biochemiker wie Marshall Nirenberg Experimente zu entwerfen, mit denen sie Schritt für Schritt die Black Box der chemischen Maschinerie öffneten, durch die sich DNA über Messenger-RNA in Proteine übersetzt. Gewisse Grundannahmen, die der Entlehnung des Informationsbegriffs aus der Nachrichten- und Regelungstechnik entstammten, blieben jedoch handlungsleitend für die Experimente der folgenden Jahrzehnte. Etwa, dass Übertragung und Realisierung genetischer Information, unabhängig von der zellulären Umgebung betrachtet, auf ein uranfängliches binäres Paar des Lebens, nämlich die Nukleinsäuren und Proteine reduziert werden können.

## INFORMATIONSTHEORIE DES LEBENS

Im für die 1960er-Jahre richtungsweisenden Ansatz des Immunologen Richard L. Kradin vermischen sich die der Informationstheorie entnommenen Metaphern wie etwa die der „Informationsverarbeitung“ mit teleologischen Schlussfolgerungen. Er betont die enge Kooperation von Immunsystem und neuronalem Netzwerk und geht davon aus, dass „die neuronale Evolution auf eine effizientere Steigerung der körpereigenen Informationsverarbeitung abzielt, die zu höheren Ebenen des Bewusstseins führt“ (Kradin 1995, S. 605). Dabei benennt Kradin die aus der Kooperation von immunitären und neuronalen System hervorgehende qualitative Steigerung als eine „höhere Ebene des Bewusstseins“ (ebd.). Demzufolge besitzen Immunsystem und neuronales System auch schon Bewusstsein – bloß auf einer niedrigeren Ebene. Die Pointe dieser behaupteten Übertragbarkeit liegt jedoch darin, dass leibliche Prozesse als Bewusstseinsakte verstanden werden sollen. Wenn Bewusstsein folglich als Akt der Informationsverarbeitung aufgefasst werden kann, dann kann auch vom Computer gesagt werden, er handle bewusst (Hayles 1999, S. 20). Problematisch erscheint vor allem das verkürzende Argument, es genüge der Umstand informationsverarbeitender Tätigkeit, um so etwas wie ein Bewusstsein attestieren zu

können. Mit der schriftkulturellen „Entbergung“ des Lebens eng verknüpft ist daher die problematische Annahme, dass sich das Leben unmittelbar schriftlogisch organisiert, als ob sich das Leben selbst schreiben könnte. Mit dieser beschworenen Einheit zwischen der *Physis* und den Medien des Wissens wird die Bezüglichkeit von Erkennen und seinem Gegenstand in einer unmittelbaren Vergegenwärtigung verschmolzen: die Folge dieser Vereinheitlichung läuft auf eine „Präsenzmetaphysik“ (Derrida 1976, S. 424) hinaus.

Im Rahmen einer informationstheoretisch geprägten Konzeption des Immunsystems trat seit Mitte der 1960er-Jahre das Verständnis eines passiven, einfachen und reaktiven Abwehrmechanismus zugunsten der Konzeption einer aktiven, komplexen und prinzipiell offenen Produktion von „Immun-Antworten“ zurück. Der Immunologe Niels Jerne schlug angesichts der wachsenden Komplexität experimenteller Daten und der Schwierigkeit, sie alle in den begrifflichen Rahmen einzupassen, eine neue originelle Theorie der Immunität vor – die Theorie idealtypischer Netzwerke. 1974 entwickelte Jerne in seinem Aufsatz „Towards a network theory of the immune system“ das erste Immunnetzwerkmodell, mit dem er einen Perspektivenwechsel innerhalb der Immunologie vollzog und erstmals für eine Abgrenzung vom „Selbst-Nichtselbst“-Konzept argumentierte (Jerne 1974, S. 373–389).

Während man in der Selektionstheorie annahm, dass sich das Immunsystem ohne äußere Reize in einem Ruhezustand befindet und nur durch ein stimulierendes Antigen aktiviert werden könne, ging Jerne in seiner Netzwerktheorie davon aus, dass das Immunsystem auch bei Fehlen eines äußeren Reizes ein dynamisches Verhalten aufweist. Jernes Immunologie zufolge entwickle sich das Immunsystem während der embryonalen Phase als Resultat einer „Selbst-Erfahrung“: Bevor sie auf ein äußeres Antigen treffen, müssen die Zellen des Immunsystems erst lernen, miteinander zu kommunizieren (ebd., S. 393). Das Netz adaptiert sich so an fremde Substanzen und an neue Elemente, die auftauchen und in das Netz integriert werden (ebd., S. 395). Der immunologische Prozess konnte folglich als ein kognitives System etabliert werden, das wie ein selbstreferenzieller Prozess funktioniert: Ein Netz, das sich an neue Elemente adaptiert, die auftauchen und in das Netz integriert werden. In einem komplexen Netzwerk ist es daher nicht mehr einfach zu unterscheiden, was „Selbst“ und was „Nicht-Selbst“ ist.

In den späten 1970er-Jahren wurde das „Selbst“ zur Grundlage immunologischer Theorie und die Immunitätsforschung betitelte sich als die Wissenschaft der „self/non-self discrimination“ (Langman/Cohn 2000, S. 189–195). Hierbei ging man davon aus, dass die Identität des immunen Selbst mithilfe der – kausal begründbaren – Beschreibung seiner physikalischen und genetischen Wirkungsgesetze erklärt werden könne. Dieses dominierende Modell wurde in der jüngeren Theoriedebatte selbst herausgefordert. Unter dem Eindruck der aktuellen Forschungsergebnisse der Transplantationsmedizin und der Autoimmunologie (Schwartz/Cohen 2000, S. 265–268) wird dafür plädiert, die statische Dichotomie von „self/non-self“

aufzugeben und das Immunsystem als polymorph, nicht-linear und mehrdimensional zu konzipieren (Varela et al. 1988, S. 359–375). Der holistische Netzwerkansatz begreift den Organismus als kooperatives System und geht von einer individuellen Identität aus, die in ein „inklusives Ganzes“ (Tauber 1994, S. 57) eingebettet ist. Dabei werden die Antikörper, die für die Unterscheidung von „Selbst“ und „Nicht-Selbst“ verantwortlich sind, *selbst* als Teil des Organismus aufgefasst. In den neueren Immunologien geht man also von einem flexiblen Körper aus, der unentwegt im Austausch mit seiner Umwelt ist und aus dieser distinkte Merkmale selektiert, um seine Eigenart zu erhalten (vgl. Haraway 1997, S. 209–243; Martin 1994, S. 33–37).

Die Geschichte der modernen Genetik kann man nicht nur in den Termini einer Kybernetisierung der Biologie beschreiben. Gleichfalls kann auch eine Biologisierung der Kybernetik konstatiert werden: Die engen Kooperationen zwischen Mathematikern, Physikern und Biologen wirkten sich schließlich in beide Richtungen aus. So entwickelte der Mathematiker John von Neumann in seiner 1949 gehaltenen Lecture „Re-evaluation of the problems of complicated automata – problems of hierarchy and evolution“ erste Überlegungen zum Modell „selbstreplikativer Automaten“, der gravierende Folgen im technologischen Diskurs hatte und erfand damit das Computervirus – zumindest als theoretische Möglichkeit (Neumann 1987, S. 477–490). So sollten sich in Neumanns Gedankenmodell diese komplizierten Automaten wie biologische Organismen verhalten. Die Überlegungen von Neumann wirkten wiederum zurück auf die Forschung der Molekulargenetik, sodass die Kybernetik als Katalysator für wesentliche biologische Entwicklungen bis hin zur Entdeckung der Molekülstruktur der DNA durch Francis Watson und James Crick begriffen werden kann.

## TROPEN DER INFORMATION

1944 beschrieb der Physiker Erwin Schrödinger erstmals die DNA als einen Kode (Schrödinger 1944). Auch wenn sich im Laufe der Forschung herausstellte, dass es sich bei der Übersetzung von DNA-Sequenz in eine Abfolge von Proteinen in kryptografischer Hinsicht nicht um einen Kode, sondern um eine Chiffre handelt, hat sich bis heute die Metapher vom genetischen Kode der DNA tradiert. Die Anziehungskraft dieser Metapher liegt vielleicht darin, dass, sobald die Welt in ein Problem des Kodes übersetzt ist, hiermit auch eine einheitliche Sprache unterstellt wird, die Austauschbarkeit und Kontrolle garantiert. Dabei wird die Vorstellung des Geistigen mit einem die Zeiten überlebenden, allgemeinen, stets erinnerbaren Zeichen der Mitteilung, der Schrift verflochten.

Komplexe Narrationen des Immunsystems wie etwa die Behauptung der evolutiven Entwicklung des „immunen Selbst“ oder faktische Aufschreibesysteme der Erbgutforschung wie etwa die Entzifferung der „Erbinformation“ waren nur möglich, indem spezifische Kulturtechniken wie etwa das Schreiben und das Zählen eingesetzt wurden (Weigel 2002). In allgemeiner Hinsicht speichert die alphanumerische Repräsentation die ephemeren Spuren der

evolutiven Geschichte in den gesicherten Raum- und Zeitmodellen der Buchstabenfolgen und Zahlengesetzen. Mit der schriftmedialen Metapher der „Lesbarkeit“ und mithilfe des Einzugs mathematischer Exponentialfunktionen verfügt die Immunologie bis heute über eine rationale Technik, die Empirizität des Lebens als einen beliebig oft reproduzierbaren Logarithmus buchstäblich auszudrücken und zu synthetisieren. Die Metapher der diskriminierenden Zuweisung basiert auf der Vorstellung, dass die distinkten Elemente der immunologischen Zeichenwelt *nebeneinander* und *nacheinander* aufgeschrieben sind. Dabei wird angenommen, dass ein eindeutig lesbarer Logarithmus des Lebens sich in das Schriftbild einer Tabelle oder einer schematischen Zeichnung übertragen ließe. Lesbarkeit der funktionalen Beziehungen zwischen Elementen und dreidimensional vergrößerte Reproduktionen des Modells, das sind die beiden vorherrschenden Organisationsprinzipien der Medientechnik der Erbinformation. Dabei werden die diskreten Elemente räumlich proportioniert; ein diagrammatischer Raum, der die Eigenschaft hat, ein lesbares Artefakt zu sein, ein Objekt des Wissens, das einem analytischen Blick lückenlos zur Verfügung steht.

Mit der in der Molekularbiologie und der Genetik vorgenommenen Gleichsetzung von „Kode“ und „Leben“ respektive von „Kodieren“ mit einer „Handlung des Verstehens“ wird suggeriert, dass der menschliche Organismus wie eine informationsverarbeitende Maschine aufgebaut ist, in welcher Krankheiten auf „Fehler“ in der Programmierung bzw. „Fehler“ in der Dechiffrierung eines bestimmten Programms reduziert werden können. Dadurch wird unterstellt, dass biochemische Prozesse ähnlich ablaufen wie die Mechanismen klassischer Computerprogramme, die für bestimmte Zwecke geschrieben worden sind und bestimmte Aufgabe erfüllen. Neben heuristischen Intentionen übernimmt die Schriftmetapher im immunologischen Diskurs auch die Funktion eines Narrativs, das in Evidenzstrategien involviert ist. Auffällig ist, dass im biowissenschaftlichen Diskurs der Immunologie der Textbegriff und die Referenz auf kommunikations- und informationstheoretische Konzepte mehrheitlich erst im Rückblick Verwendung findet, sodass mit der Nacherzählung biochemischer Versuchsanordnungen im Versuchsbericht oft eine nachträgliche Homogenisierung verschiedenartiger und komplexer Prozesse herbeigeführt wird: So homogenisieren Narrative das Feld der biochemischen Fachsprache, ziehen ein Resümee, stellen einen vereinheitlichten Überblick her und generieren vor allem Tatsubjekte und kausale Zusammenhänge von Handlungsfolgen.

Generell wird im großen Projekt der Entzifferung des Lebens auch außer Acht gelassen, dass der Kode selbst nicht Teil einer Kategorie des Sprachsystems ist, das über syntaktische und semantische Regeln funktioniert, sondern lediglich der Schlüssel für die Transformation zwischen zwei Systemen. Der Kode wird buchstäblich als „Schlüssel“, der passt, begriffen; so etwa, wenn mit ihm genetische Prozeduren erklärt werden sollen, mit denen wiederum biochemische Transformationen beschrieben werden sollen. Der Kode wird hier als ein „Schlüssel“ aufgefasst, der binär kodiert ist: nämlich als reine Schaltung zwischen „passt“

und „passt nicht“. Der Kode selbst hat aber in seinem reinen Gebrauch keinerlei Bedeutung. Kodieren als Verschlüsseln und Dekodieren als Entschlüsseln sind selbst bedeutungslose Platzhalter und Funktionen, die selbst nichts bedeuten und bei denen es ausschließlich darum geht, zwischen zwei Möglichkeiten zu entscheiden („passt/nicht passend“; „schützend/nicht schützend“; „blockiert/nicht blockierend“ u. a.).

Das „falsch/richtig“-Kriterium der Immunologie entzieht sich jedoch konstitutiv der Attributeigenschaft faktischer Lebensontologie, insofern es aus der Prozessualität der jeweiligen Interpretation hervorgeht. Denn um zu entscheiden, ob ein Gen „falsch“ informiert, ist eine semantische Kompetenz vonnöten, die wiederum nur der jeweilige Rezipient besitzen kann. Hans Blumenberg hat ein solches „Lesen der Welt“ als den Versuch beschrieben, „Lesbarkeit dorthin zu projizieren, wo es nichts Hinterlassenes, nichts Aufgegebenes gibt“ (Blumenberg 1986, S. 409). Gemeint ist damit, dass die sinnferne Natur mittels analogischer Redeweisen aus dem Bereich menschlicher Kommunikation sinnhaft aufgeladen wird. Obwohl mit der Metapher der „Lesbarkeit“ immunologischer Prozesse ein heuristischer Erklärungsanspruch formuliert wird, handelt es sich dabei um keine klar definierte Auslegung einer bestimmten *Textur des Lebens*, sondern um eine legitimierende Naturalisierung von forschungstechnischen Limitierungen experimenteller Versuchsanordnungen. Demgegenüber bleibt eine pathogene Bedeutung, die sich wie ein Computerprogramm entziffern lässt, Produkt der bedeutungsgenerierenden Hypothese des Forschers und kann vom heuristischen Produkt, der experimentellen Versuchsanordnung *in vitro*, nicht abgelöst werden. Die Textur des Lebens bleibt folglich davon abhängig, welche spezifischen Fragestellungen und Auswahlverfahren in einer Experimentalanordnung, in der mehrere Aspekte der möglichen Beziehungen zwischen Kulturtheorie, Semiologie, Diskurstheorie und der Geschichte des Wissens und Wissenschaftstheorie zusammenlaufen, zur Disposition stehen.

Der informationstheoretische Begriff der „Information“ konnte sich demzufolge von seinen umgangssprachlichen Konnotationen nicht lösen. So blieb das semantische Feld ein komplexes Beziehungsgeflecht, in dem Information letztlich als Katachrese, als Signifikant ohne Referenz, fungierte (vgl. Angerer 1996, S. 12–21). Bildmetaphern von der buchstäblichen Lesbarkeit des Lebens, die sich in Speicher- und Übertragungsvorgängen reproduzieren und manipulieren lassen könne, wurden in wissenschaftspopulären Repräsentationen von Natur und Gesellschaft formatiert: Die Idee der „Lesbarkeit“ des genetischen Bauplanes wurde als Matrize des Lebens selbst beschworen. Seither sind es vor allem die Tropen der Information, welche als Assoziationen des Speichern, Ladens und Übertragens aufgerufen werden; sie rekurren auf die Bildlichkeit von Kompatibilität, Kontrolle und Kommunikation und bestimmen bis in die aktuellen Debatten die Konzeptualisierung von Immunität, Immunabwehr und Immun-Selbst.

## POLITISCHE IMMUNOLOGIE NACH 9/11

Seit den Anfängen der Verbreitung von Aids Anfang der 1980er-Jahre und jüngst mit dem Auftauchen von Sars wurden Basisbegriffe der Immunologie über die Tatsache einer körperlichen Ansteckung zu überaus aktiven Metaphern im kollektiven Imaginären. Auf der Suche nach einer alternativen Beobachtungssprache für die metaimmunologische Modellbildung sind in den jüngeren Publikationen zur Immunologie, Zellbiologie, Mikrobiologie und Genetik Kategorien des „immune escape“ oder des „pathogenic trickery“ mittlerweile zu forschungsleitenden Begriffen aufgestiegen – vor allem in den Immunpathologien von Aids und Sars, bei denen die „Anpassungsfähigkeit“ und „Wandlungsfähigkeit“ von Viren als besonders ausgeprägt gilt (Lucas et. al. 2001, S. 269–286). Heute gelten im immunologischen Diskurs Begriffe/Metaphern der „Subversion“, der „Camouflage-Techniken“, der „Sabotage“, der „Täuschung“ und ihrer „Entlarvung“, der „Ausgetricksten“ gegen ihre „schlaueren User“, der „Anlockung“ und ihrem „Entkommen“, der „raffinierten Schlupfwinkel und Schleichwege“ als die wichtigsten Modi wechselseitiger Anpassung (ebd.).

In der aktuellen Immuno-Logik des Politischen zeichnet sich ein „postdarwinistischer“ Auslesemechanismus ab. Das *survival of the fittest* bezieht sich nicht mehr auf eine vorgängige Natur, sondern auf die „Bereitschaft“ zur permanenten Anpassung an gesellschaftliche Normvorgaben. In der Ära des globalen Terrorismus findet folglich eine anders gelagerte Metaphernmigration zwischen Zellbiologie und dem Politischen statt. Für die politische Zeitdiagnose spielen immun- und zellbiologische Sprachbilder wie die „Guerilla Immunology“ (Caulfield/Goldberg 1993), die „Terrorzellen“ (Sarasin 2004, S. 23) und die von Peter Sloterdijk beschriebenen „Schwachstellen im Immunsystem“ (zit. n. Groth/Schäfer, 2003, S. 23) eine prominente Rolle. Andererseits werden in die Theoriebildung zellbiologischer Studien politische Metaphern wie etwa die „Guerilla Warfare“ (Lemonick 1996, S. 58–59) integriert: „The AIDS virus is an expert guerilla warrior, able to escape the first line of defense and aim its deadly force directly at the ‚helper‘ T-cells“ (Caulfield/Goldberg 1993, S. 21). Dabei firmiert das Virus als Kollektivsymbolik allgemeiner Grenzverhandlungen des Politischen. Stellvertretend für eine Vielzahl politischer Kommentare nach dem 11. September definiert der US-amerikanische Politikberater Benjamin Barber Terrorismus als immanenten Systemfehler, wenn er etwa von „fanatischen Auswüchsen eines Fehlers im Immunsystem“ spricht und damit operative Korrekturen am Normalitätskonzept von Körperpolitiken anspricht (Barber 2003, S. 42). Anstelle der alten Semantik des Krieges ist im neuen strategischen Verhältnis von Immunologie und Politik sowie Immunsystem und Politischer Körper eine der Verbrechensbekämpfung getreten (vgl. Kapitel „Souveräne Polizei“ in Agamben 2001, S. 99–105). Unter diesem Aspekt vollzieht sich die Umstellung vom militärisch-staatsterroristischen Krieg mit direktem Angriff auf den Feind zum Angriff auf die Umwelt und Lebensbedingungen des Feindes. Insofern erfolgen in der immunologischen

Weltordnung Auseinandersetzungen zur Sicherung der politischen Körpergrenzen nicht frontal, sondern lateral.

In den aktuellen Debatten normalisiert sich die wechselseitige Metaphernmigration zwischen dem Politischen und dem Biologischen entlang des Leitbilds zivilgesellschaftlicher Kommunikation. Individuelle wie kollektive Körper werden nicht mehr als hierarchisch gegliederter und zentral gesteuerter Organismus entworfen, sondern neu konfiguriert: nämlich als ein kommunikationstechnisches System, das sich als ein steuer- und regeltechnisches Netzwerk selbst kontrolliert. So werden in die Typenlehre des Immunsystems liberaldemokratische und marktkompatible Normvorstellungen wie „Toleranz“, „Flexibilität“ und „Verhandlungsbereitschaft“ eingetragen. Im Zeitalter der Globalisierung findet folglich die „immunologische Logik sich autonom erhaltender und steuernder Netzwerke“ (Luhmann 1984, S. 507) ebenso Eingang in politische Steuerungstheorien wie in Unternehmungsberatungen, Managementstile und Produktionskonzepte. In den 1980er-Jahren triumphierte das Produktionsmodell einer „flexiblen Spezialisierung“ (Priore/Sabel 1984), das es Unternehmen ermöglichte, mithilfe von neuen Informations- und Kommunikationstechnologien „eine Strategie permanenter Innovation“ (ebd., S. 26) durchzusetzen, die sich fortwährend an veränderte Bedingungen (z. B. Nachfrageänderungen, Daten über Marktbewegungen) anzupassen sucht, ohne diese unter Kontrolle halten zu wollen. Für die soziale Legitimation temporärer, dezentraler und modularer Kooperationsformen schwärmt die Biorhetorik von neuen „Qualitätsmerkmalen“ des Immunsystems wie „Lernfähigkeit“, „Gedächtnisleistung“ und „Selbstorganisation“ (Hayles 1999, S. 154). Dabei nimmt das „Immunsystem“ kollektiver wie individueller Körper eine strategische Stellung ein. Es operiert an der Grenze von Selbst und Nicht-Selbst und seine Aufgabe besteht darin, diese Grenze – und zugleich die Flexibilität dieser Grenze – durch die Ausbildung von „Resistenzen“ zu sichern. Wenn sich heute die Frage nach dem Selbst nicht mehr „selbstverständlich“ beantworten lässt und die nationalstaatlichen, geschlechtlichen und ethnischen Grenzen immer „offener“ werden, wird die rigide Definition von „Toleranzschwellen“, „Aufnahmekapazitäten“ und „Einwanderungskontrollen“ zunehmend dringlicher. Damit wird die Angst vor äußeren Bedrohungen und Zwängen durch selbstbezügliche „Risikokommunikation“ ersetzt (Lemke 2000, S. 399–411) und die relative Abhängigkeit von einem Außen von der „schlechten Unendlichkeit“ (Hegel 1986, S. 264) der Selbstsorge abgelöst.

## ANMERKUNGEN:

- 1 Mit Kryptoanalyse sind Methoden und Techniken gemeint, die Informationen aus verschlüsselten Texten gewinnen.
- 2 Nobelpreis 1960 für seine Entdeckung der erworbenen immunologischen Toleranz.
- 3 Clubmitglieder: Francis Crick, James D. Watson u. a.

## LITERATUR:

- Angerer, Marie-Luise: In-Between: Der Körper zwischen Narration und Information, in: *Tübinger Korrespondenzblatt*, 47, 1996, S. 12–21.
- Agamben, Giorgio: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Freiburg/Berlin 2001.
- Atlan, Henri / Cohen, Irun R. (Hg.): *Theories of Immune Networks*, Berlin 1989.
- Barber, Benjamin: *Fear's Empire: War, Terrorism, and Democracy in an Age of Interdependence*, New York 2003.
- Bergermann, Ulrike: Informationsaustausch. Übersetzungsmodelle für Genetik und Kybernetik, in: dies., Claudia Breger, Tanja Nusser (Hg.), *Techniken der Reproduktion. Medien, Leben, Diskurse*, Königstein 2002, S. 35–49.
- Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M. 1986.
- Burnet, Frank Macfarlane / Fenner, Frank: *The Production of Antibodies*, New York 1948.
- Burnet, Frank Macfarlane: A modification of Jerne's theory of antibody production using the concept of clonal selection, in: *Journal of Science*, 20, 1955, S. 67–77.
- Burnet, Frank Macfarlane: *The Clonal Selection Theory of Acquired Immunity*, Nashville 1959.
- Caulfield, Charles / Goldberg, Billie: *The Anarchist AIDS Medical formulary: A Guide to Guerilla Immunology*, Berkeley 1993.
- Cohn, Melvin: The self-nonsel self discrimination in the context of function, in: *Theoretical Medicine and Bioethics*, 19, 1998, S. 475–484.
- Daston, Lorraine / Galison, Peter: Das Bild der Objektivität, in: Peter Geimer (Hg.), *Ordnungen der Sichtbarkeit. Fotografie in Wissenschaft, Kunst und Technologie*, Frankfurt/M. 2002, S. 29–99.
- Derrida, Jacques: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaft vom Menschen, in: dies., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, S. 422–442.
- Gamow, George: Information Transfer in the Living Cell, in: *Scientific American*, 10, 1955, S. 193–194.
- Galison, Peter: Die Ontologie des Feindes: Norbert Wiener und die Vision der Kybernetik, in: Michael Hagner (Hg.), *Ansichten der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt/M. 2001, S. 433–485.
- Groth, Klaus J. / Schäfer, Joachim: *Stigmatisiert – Der Terror der Gutmenschen*, Unna 2003.
- Haraway, Donna: Mice into Wormholes. A Comment on the Nature of No Nature, in: Gary Lee Downey, Joseph Dumit (Hg.), *Cyborgs & Citadels. Anthropological Interventions in Emerging Sciences and Technologies*, Santa Fe 1997, S. 209–243.
- Haraway, Donna: The Biopolitics of Postmodern Bodies. Constitutions of Self in Immune System Discourse, in: dies., *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention by Nature*, New York 1991, S. 203–230.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik*, Bd. I, in: dies., *Werke* 5, Frankfurt/M. 1986.
- Heims, Steve Joshua: *Constructing a Social Science for Postwar America. The Cybernetic Group 1946–1953*, Cambridge, London, 2. Aufl. 1993.
- Hayles, Katherine N.: *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, London 1999.
- Jerne, Niels K.: Towards a network theory of the immune system, in: *Annals of Institute Pasteur/Immunology (Paris)*, 125, 1974, S. 373–389.
- Kradin, Richard L.: The immune self: a selectionist theory of recognition, learning, and remembering within the immune system, in: *Perspect in Biology and Medicine Perspect*, 38, 1995, S. 605–623.
- Kay, Lily E.: *Who wrote the Book of Life. A History of the Genetic Code*, Stanford 2000.
- Langman, Rodney E. / Cohn, Melvin: A minimal model for self-nonsel self discrimination: a return to the basics, in: *Seminar in Immunology*, 12, 2000, S. 189–195.
- Lemke, Thomas: Immunologik – Beitrag zu einer Kritik der politischen Anatomie, in: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, 42, 2000, S. 399–411.
- Lemonick, Michael: *Plagues. Guerilla Warfare*, in: *Time*, 148, 1996, S. 58–59.
- Lucas, Michaela et. al.: Viral escape mechanisms – escapology taught by viruses, in: *International Journal of Experimental Pathology*, 82, 2001, S. 269–286.
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1984.
- Martin, Emily: *Flexible Bodies. The Role of Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*, Boston 1994.
- Neumann, John von: Re-evaluation of the problems of complicated automata – problems of hierarchy and evolution (Fifth Illinois Lecture), December 1949, in: William Aspray, Arthur Burks (Hg.), *Papers of John von Neumann on Computing and Computer Theory*, Boston 1987, S. 477–490.
- Ogden, David: Cold War Science and the Body Politic: An Immuno/Virological Approach to Angels in America, in: *Literature and Medicine*, 19, 2, 2000, S. 241–261.
- Ohlhoff, Dörthe: Das freundliche Selbst und der angreifende Feind. Politische Metaphern und Körperkonzepte in der Wissensvermittlung der Biologie, in: *www.metaphorik.de*, 3, 2002.
- Pias, Claus (Hg.): *Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946–1953, Bd. 1: Transactions/Protokolle*, Zürich 2003.
- Priore, Michael J., Sabel, Charles F.: *Das Ende der Massenproduktion*, Frankfurt/M. 1984.
- Sarasin, Philipp: *Anthrax. Bioterror als Phantasma*, Frankfurt/M. 2004.
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1963.
- Schrödinger, Ernst: *Was ist Leben?*, Berlin 1944.
- Schwartz, Martin, Cohen / Jordan R.: Autoimmunity can benefit self-maintenance, in: *Immunology Today*, 21, 2000, S. 265–268.
- Tauber, Alfred I.: *The Immune Self. Theory or Metaphor?* New York, Cambridge, 1994.
- Tauber, Alfred I.: Historical and philosophical perspectives on immune cognition, in: *Journal of the History of Biology*, 30, 1997, S. 419–440.
- Varela, Francisco J. et. al.: Cognitive networks: Immune, neural, and otherwise, in: Alan Perelson (Hg.), *Theoretical Immunology*, Redwood City 1988, S. 359–375.
- Weigel, Sigrid (Hg.): *Genealogie und Genetik. Schnittstellen zwischen Biologie und Kulturgeschichte*, Berlin 2002.
- Wiener, Norbert: *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*, Boston 1950.

## WITTGENSTEIN ÜBER DAS MÜSSEN

I

„Welche Ziffer passt nicht in die Reihe 1, 2, 3, 5, 7, 9? – so oder ähnlich können Fragen in einem Intelligenztest oder in einem einfachen Mathematiktest lauten. Es kommen zwei unterschiedliche Lösungen in Frage. Die Ziffer „9“ passt nicht in die Reihe, weil sie als einzige keine Primzahl repräsentiert, die Ziffer „2“ passt nicht, weil sie eine gerade Zahl repräsentiert. Welches Kriterium soll nun gelten (keine Primzahl oder keine gerade Zahl)? Aus der Aufgabenstellung geht nicht hervor, welche Lösung vorzuziehen ist. Aus dieser misslichen Lage kann man sich nur befreien, wenn man sich nach den Intentionen des Prüfenden erkundigt. Das Regelfolgenproblem bringt uns in eine noch weitaus unangenehmere Lage, denn hier sind wir nicht bloß bezüglich der Intentionen anderer unsicher, sondern unterliegen einem *selbst-gerichteten* Zweifel.

„Wie weiß ich, dass ich im Verfolg der Reihe +2 schreiben muss ‚20004, 20006‘ und nicht ‚20004, 20008‘? – (Ähnlich die Frage: ‚Wie weiß ich, dass diese Farbe ‚rot‘ ist?‘) ‚Aber du weißt doch z.B., dass du immer die gleiche Zahlenfolge in den Einern schreiben musst: 2, 4, 6, 8, 0, 2, 4, usw.‘ – Ganz richtig! Das Problem muss auch schon bei dieser Zahlenfolge, ja auch schon in *der*: 2, 2, 2, 2, usw. auftreten. – Denn wie weiß ich, dass ich nach der 500sten ‚2‘ schreiben soll? dass nämlich an dieser Stelle ‚2‘ ‚die gleiche Ziffer‘ ist? Und wenn ich es *zuvor* weiß, was hilft mir dieses Wissen für später? Ich meine: wie weiß ich dann, wenn der Schritt wirklich zu machen ist, was ich mit jenem früheren Wissen anzufangen habe“ (BGM, I, §3)?<sup>1</sup>

Das Regelfolgenproblem wird heute vor allem im Zusammenhang mit der Möglichkeit einer Bedeutungstheorie innerhalb der Sprachphilosophie diskutiert. Die Autoren beziehen sich dabei mehrheitlich auf Wittgensteins Ausführungen in den „Philosophischen Untersuchungen“. Saul Kripkes Interpretation sticht hier besonders hervor. Kripke sieht in Wittgensteins Überlegungen zu Regeln und der Möglichkeit einer Privatsprache den Mittelpunkt seiner Spätphilosophie und unterstellt ihm einen radikal skeptischen Standpunkt, demzufolge wir nicht wissen können, was wir meinen oder glauben, solange wir uns als isolierte, von der Sprechergemeinschaft unabhängige Wesen auffassen (Kripke 1982). Kripkes provokatives Buch hat für viel Aufregung gesorgt. Die meisten Autoren haben ihre Bedenken zum Ausdruck gebracht, ob Kripke Wittgenstein angemessen interpretiert, da es für Wittgenstein nie ein skeptisches Problem der Bedeutung gegeben hat. Die Bedenken gehen so weit, dass es inzwischen Usus geworden ist, mit dem Ausdruck „Kripkenstein“ den von Kripke gemeinten Wittgenstein von Ludwig Wittgenstein zu unterscheiden. Ich bin der Auffassung, dass Kripke in Bezug auf Wittgenstein etwas Wesentliches auf den Punkt gebracht hat und verzichte daher auf diese Unterscheidung.

Ich schlage jedoch einen anderen Zugang vor und konzentriere mich für die Darstellung des Regelfolgenproblems auf Wittgensteins „Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik“. Ich bin der Überzeugung, dass wir dort eine ebenso systematische Darstellung des Problems finden wie in den „Philosophischen Untersuchungen“, dass wir jedoch hinsichtlich der Lösung des Problems sogar besser bedient sind. Wittgensteins Beschäftigung mit Regeln und Regelfolgen hat ihren Ursprung in seinem Interesse an der Logik und an der Philosophie der Mathematik. Wittgenstein hat Freges „Begriffsschrift“ und seine späteren Bemühungen, die Arithmetik auf logische Regeln zurückzuführen, aufmerksam verfolgt. Er kannte auch Russells und Whiteheads „Principia Mathematica“. Viele Überlegungen im „Tractatus“ lehnen sich an diese frühen Werke von Frege und Russell an. Worin besteht die Natur von mathematischen Wahrheiten? Was heißt es, dass etwas aus etwas anderem logisch folgt? Wie hängen Logik und Denken zusammen? Was ist logische Notwendigkeit? Nur vor dem Hintergrund dieser Fragen, kann man sich ein ganzheitliches Bild von Wittgensteins Überlegungen zu Regelfolgen verschaffen. Lässt man diesen Hintergrund außer Acht, läuft man Gefahr, sich von der gegenwärtigen Debatte über Bedeutungsskepsis einnehmen zu lassen, was dazu führen kann, dass viele wertvolle Überlegungen von Wittgenstein unberücksichtigt bleiben.<sup>2</sup>

Frege polemisiert im Vorwort der „Grundgesetze der Arithmetik“ gegen die „psychologistisch verseuchte“ Logik, die fälschlicherweise die logischen Gesetze des Wahrseins mit psychologischen Gesetzen des Fürwahrhaltens, bzw. mit Denkgesetzen identifiziert (GSA, S. XIV). Dies würde die Gültigkeit logischer Schlüsse von der psychologischen Verfassung von Einzelseelen abhängig machen und die Möglichkeit offen lassen, dass Wesen entdeckt werden könnten, „die unsern logischen Gesetzen widersprechende Urtheile vollziehen könnten“ (ebd., S. XVI). „Der psychologistische Logiker könnte das einfach nur anerkennen und sagen: Bei denen gelten jene Gesetze, bei uns diese. Ich würde sagen: Da haben wir eine bisher unbekannte Art der Verrücktheit“ (ebd., S. XVI).

Im Gegenzug schlägt Frege eine Auffassung vor, derzufolge die logischen Gesetze nicht beschreiben, wie gedacht wird, sondern „vorschreiben, wie gedacht werden soll, wo überhaupt gedacht wird“ (GSA, XV). Wittgenstein bemängelt, dass Frege nie angegeben hat, „wie diese ‚Verrücktheit‘ wirklich aussehen würde“ (BGM, I, 152), und distanziert sich von dessen Realismus in Bezug auf logische Gesetze. In meinem Aufsatz versuche ich darzulegen, wie Wittgenstein angibt, worin diese Verrücktheit besteht.

Für meine Darstellung ist es hilfreich, das Regelfolgenproblem nicht wie Kripke und andere Autoren als Paradox, sondern als *Dilemma* eines weiter gefassten Themas zu verstehen. Das hängt direkt mit Wittgensteins ursprüngli-

chem Interesse an der Natur logischer Notwendigkeit zusammen. Wenn wir obige Fragen beantworten wollen, ist es verlockend, logische Gesetze als vom Denken unabhängige, allgemeingültige Regeln aufzufassen. Man gewinnt den Eindruck, dass Frege dieser Verlockung nicht hat widerstehen können. Für Wittgenstein stellt das keine befriedigende Lösung dar. Selbst wenn logische Gesetze allgemeingültig und vom Denken unabhängig wären, müssten wir uns fragen, wie wir ein solches Gesetz befolgen können. „Wie kann man einer Regel folgen?“ So möchte ich fragen“ (BGM, VI, §38). Diese Formulierung zielt auf das Verhältnis zwischen einer Regel und ihrer korrekten Anwendung ab. Das Verhältnis zwischen einer Regel und ihrer Anwendung ist entweder notwendig oder kontingent. Wenn wir das Verhältnis zwischen Regel und ihrer korrekten Anwendung als notwendiges bzw. zwingendes Verhältnis bestimmen, hilft uns das im konkreten Fall nicht weiter. Aber es zeigt sich, dass uns auch dann nicht geholfen ist, wenn wir das Verhältnis als kontingentes Verhältnis bestimmen. Ich werde mich mit den Ausdrücken „Platonismus“ und „Konventionalismus“ auf die beiden Hörner des Dilemmas beziehen und zeigen, dass Wittgenstein keine der beiden Alternativen vertreten hat. Die Antwort auf die Frage nach der Natur logischer Regeln besteht für Wittgenstein in der Ablehnung des Dilemmas.

## II

Es wäre falsch zu glauben, dass Wittgenstein einzig und allein in Bezug auf Denkgesetze über Regeln nachgedacht hat, schreibt er doch in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen über Regeln. Das Angebot reicht von einfachen Spielregeln wie Schachregeln über grammatische Regeln bis hin zu Verhaltensregeln, moralischen Regeln und Regeln für das Verwenden von Wörtern; meist aber spricht Wittgenstein von mathematischen Regeln, wobei das Fortsetzen von Zahlenreihen und das Ergänzen von geometrischen Figuren zu seinen favorisierten Beispielen zählen. Dabei fällt auf, dass er keine *Definition* seines Regelbegriffs angibt. In einer Vorlesung wird Wittgenstein nach seinem Verständnis von Regeln gefragt. Er gibt seinen Studenten lakonisch zur Antwort: „Ich würde sagen, eine Regel ist etwas, was in vielen Fällen angewendet wird“ (VL, S. 349). Diese Bestimmung wirkt fast tautologisch leer und dürfte uns nicht zufrieden stellen. Eher hätten wir erwartet, dass eine Regel eine Vorschrift ist, die durch ihre *Allgemeinheit* bestimmt ist. Mit „Regel“ meinen wir doch etwas, das etwas anderes festlegt!<sup>3</sup> Spielregeln zum Beispiel legen alle korrekten Spielzüge fest und ermöglichen so ein Spiel mit klaren Bedingungen des Gewinnens und Verlierens. Dazu meint Wittgenstein, dass es einer „Eselei“ gleichkommen würde, Regeln durch ihre Allgemeinheit bestimmen zu wollen, da man durch eine solche Erklärung in keiner Weise schlauer wird, wenn es darum geht, die Regel anzuwenden (ebd., S. 349).

Wittgenstein warnt davor, Regeln als Entitäten zu verstehen, deren Erwerb es möglich macht, sich korrekt oder regelkonform zu verhalten. Die Grundfrage für das Regel-

folgenproblem lautet daher nicht *was ist eine Regel?*, sondern, wie bereits erwähnt, *wie kann ich einer Regel folgen?* Die Grundfrage zielt auf das Verhältnis zwischen der Regel und ihrer Anwendung ab. Das Problem betrifft nicht den ontologischen Status von Regeln, sondern deren Anwendung. Eine Bestimmung von Regeln muss daher auf die Anwendung von Regeln ausgerichtet sein. Vielleicht hat es Wittgenstein aus diesem Grund vorgezogen, den Regelbegriff in Bildern und Vergleichen zu umschreiben. Dabei scheinen ihm vor allem Analogien wie Wegweiser (BGM, VII, §47; PU, §85), Geleise (BGM, I, §116; PU, §218), Gartenwege (VL, S. 350) oder Geländer (BGM, I, §66) vorzuschweben. Diese Bilder haben etwas gemeinsam: Sie stehen allesamt für die Idee, dass ein Individuum über ein bestimmtes Wissen verfügen kann, auf das es sich beruft, wenn es darum geht, eine Regel korrekt anzuwenden. Genau diese Vorstellung lehnt Wittgenstein jedoch ab, und die Vergleiche von Regeln mit Wegweisern, Geleisen, Gartenwegen oder Geländern dienen dabei als Veranschaulichungen. Die Vorstellung von Logik und Mathematik als eine im Voraus bestimmte Realität, auf deren Geleisen man sich bewegt, scheint in gewisser Weise attraktiv zu sein und unseren intuitiven Überzeugungen zu entsprechen. Es wird sich jedoch herausstellen, dass dies trügerische Metaphern sind, die uns bei der Bestimmung logischer Notwendigkeit einen Bärenienst erweisen.

In meiner Darstellung des Regelfolgenproblems als Dilemma zwischen Platonismus und Konventionalismus verweisen diese Metaphern auf die *minimalen Annahmen* des Platonismus. Für Wittgensteins Kritik am Platonismus genügt nämlich die Annahme, dass das Resultat einer Rechnung oder der Verlauf einer Reihe im Voraus bestimmt ist (wie Geleise den Weg der Eisenbahn im Voraus bestimmen). Wittgensteins Kritik setzt nicht etwa bei den unplausiblen Existenzbehauptungen des Platonisten an, sondern schon bei dessen Annahme über die Unabhängigkeit mathematischer und logischer Wahrheiten. Selbst wenn alle Anwendungen einer Regel vor mir ausgebreitet würden, selbst wenn ich alle Anwendungen einer Regel „mit einem Schlag erfassen“ (BGM, I, §123, I, §130)<sup>4</sup> könnte; „was hilft mir dieses Wissen für später“ (BGM, I, §3)?<sup>5</sup>

Das Bestehen von etwas im Voraus Bestimmtem hilft uns beim Ausführen einer konkreten Berechnung oder beim Vervollständigen einer angefangenen Reihe nicht weiter; selbst dann nicht, wenn alle Anwendungen der Regel vor uns ausgebreitet werden könnten. Es fehlt uns ein zusätzliches Wissen oder Können, wie wir die Regel anzuwenden haben. Man kann auf die Rede von Dispositionen oder Repräsentationen verzichten, wenn man in diesem Zusammenhang wie David Pears von einem „mental talisman“ spricht (Pears, 1988, S. 469). Es spielt nämlich keine Rolle, welche Vorstellung wir uns von dem mentalen Talisman machen, seine Bestimmung stellt uns so oder so vor ein neues Problem. Wenn der mentale Talisman als *zuverlässiges* Mittel bestimmt wird, dann ist die Möglichkeit des Zustandekommens von Fehlern nicht mehr erklärbar. Wenn wir hingegen Freiraum für die Fehlermöglichkeit einräumen, dann ist der mentale Talisman kein zuverlässiges Mittel mehr, das uns zu der korrekten Anwendung der Regel führt.

Der Talisman ist unterbestimmt und lässt einen Interpretationsspielraum zu, was dem ersten Schritt in einen *infiniten Regress* gleichkommt.<sup>6</sup>

Wittgensteins Kritik am Platonismus oszilliert zwischen der Unmöglichkeit von Fehlern und der regresshaften Erklärung von Regelfolgen. Ich habe das Argument an dieser Stelle bloß in verkürzter Form wiedergegeben, da ich Kripkes Pointe nicht vorwegnehmen will. Gegenwärtig reicht es festzuhalten, dass Wittgenstein eine Reihe von Bildern vorführt, durch welche die Absurdität einer platonistischen Konzeption von logischer Notwendigkeit aufgezeigt werden soll. Ich bin für diesen Zweck vor allem auf die Geleise-Metapher eingegangen.<sup>7</sup>

Meine Darstellung von Wittgensteins Argumentation als Kritik am Platonismus mag insofern irreführend erscheinen, als Wittgenstein nie ausdrücklich Kritik an der für die Philosophie der Mathematik nicht unüblichen platonistischen Position geübt hat. Seine Argumente richten sich gegen Freges Darstellung in den „Grundgesetzen der Arithmetik“, gegen Russells logischen Atomismus (vgl. BGM, I, §21) und gegen die Vertreter des logischen Positivismus. Dass Wittgenstein platonistisch motivierte Zugänge zu mathematischer Notwendigkeit angreift, darüber herrscht heute weitgehend Einigkeit. Weniger einig sind sich die Interpreten darüber, was aus seinen Argumenten folgt. Viele Autoren sehen in Wittgensteins „Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik“ ein gewisses Bekenntnis zum Konventionalismus. Ich möchte im Folgenden auf zwei besonders hervorstechende Versuche eingehen, Wittgenstein auf das zweite Horn unseres Dilemmas festzulegen.

### III

Dass Wittgenstein die Anwendung und den Gebrauch von Regeln in den Blickpunkt rückt, hat gerade im Zusammenhang mit der Mathematik zu unglücklichen Missverständnissen geführt. Es gibt sogar Interpreten, die Wittgensteins Philosophie der Mathematik schon deshalb wenig zutrauen, weil sich Wittgenstein hauptsächlich mit einfachen mathematischen Beispielen wie dem Fortsetzen von Reihen oder dem Verteilen von Äpfeln und Nüssen beschäftigt.<sup>8</sup> Das verbreitetste Missverständnis ist jedoch, dass Wittgenstein einen Konventionalismus vertreten hat. Ein prominenter Vertreter dieser Auffassung ist Michael Dummett. In einer drei Jahre nach den posthum veröffentlichten „Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik“ erschienenen Rezension unterstellt er Wittgenstein einen „full-blooded conventionalism“ (Dummett 1959, S. 329). Radikal sei Wittgensteins Position deshalb, weil ihr zufolge mathematische Notwendigkeiten nicht nur allgemein aus Konventionen hervorgingen – eine Position, die gelegentlich von logischen Positivisten eingenommen wurde –, sondern weil jeder einzelnen mathematischen Notwendigkeit eine *neue Konvention* zu Grunde liege.

Dummett stützt seine Interpretation mit einem kleinen Gedankenexperiment. Wenn jemand feststellen will, wie viele Kinder in einem Raum sind, dann folgt er der Praxis

des Zählens. Man zählt alle Kinder zusammen und stellt beispielsweise fest, dass genau 12 Kinder im Raum sind. Wenn jemand aber schon weiß, dass 7 Mädchen und 5 Jungen im Zimmer sind, dann wird er nicht Kinder zählen, sondern 7 und 5 addieren und so auf das Resultat von 12 Kindern kommen. Dummett meint nun, dass für Wittgenstein die beiden Prozeduren überhaupt keinen Zusammenhang haben, weil dem Zählen und dem Addieren unterschiedliche Konventionen zu Grunde liegen. Aus Wittgensteins Überlegungen zum Thema Regelfolgen gehe klar hervor, dass wir beispielsweise in einem mathematischen Beweis bei jedem Beweisschritt frei sind, ihn zu akzeptieren oder zu verwerfen. Die bereits akzeptierten Schritte hätten überhaupt keinen Einfluss auf künftige Entscheidungen (ebd., S. 330). Für Wittgenstein, so Dummett, sei die logische Notwendigkeit einer Aussage immer der direkte Ausdruck einer sprachlichen Konvention. Das bedeutet, dass wir uns also für die Wahrheit von mathematischen Aussagen *frei entscheiden* können und dabei den bereits bestehenden Konventionen in keiner Weise verpflichtet sind.

Mit folgender Überlegung will Dummett zeigen, dass Wittgensteins Position unhaltbar ist. Er beschreibt eine Person, die zwar zählen, aber nicht addieren kann. Diese Person würde einfach immer alle Kinder erneut zählen, da sie nicht in der Lage ist, 5 und 7 zu addieren. Dummett konstruiert das Beispiel so, dass wir uns vorstellen, dass die Person nur hinsichtlich des Zählens, aber nicht hinsichtlich des Addierens einer Konvention verpflichtet ist. Dass Zählen und Addieren nicht isoliert betrachtet werden können, zeigt sich für Dummett, wenn wir uns überlegen, dass der Person ein Fehler unterläuft. Sie würde den Fehler bemerken, wenn sie einmal 12, ein andermal 13 Kinder zählte. Dann wüsste sie, dass sie entweder ein Kind doppelt gezählt oder eins zu zählen vergessen hat. Dummett zufolge müsste Wittgenstein zugeben, dass die Person den Satz „es sind 7 Mädchen und 5 Knaben, also insgesamt 13 Kinder im Zimmer“ nicht für falsch hält, da sie ja des Addierens nicht mächtig ist und ihr Repertoire an Fehlerkriterien nur das Auslassen oder Doppeltzählen eines Kindes umfasst; also nur Fehler, die beim Zählen passieren können.

Dummett betont, dass Wittgenstein zu weit geht, wenn er solche Fälle zulässt. Wenn eine Person einen Fehler macht, dann muss es etwas geben, das sie hätte bemerken können. Ob wir diesen Fehler in unserer Sprache ausdrücken oder in der Sprache der Person, die nur zählen, aber nicht addieren kann, spielt eine untergeordnete Rolle. Das Addieren ist vom Zählen nicht so isolierbar wie Wittgenstein vorgibt, dies soll das Beispiel zeigen. Daher kann es nicht sein, dass den beiden mathematischen Operationen eigene Konventionen zu Grunde liegen. Würden wir dieses Modell der Isoliertheit von mathematischen Operationen auf den Sprachgebrauch übertragen, dann könnte jede sprachliche Äußerung vollkommen unabhängig vom früheren Sprachgebrauch gerechtfertigt werden. Dies würde jedoch, so resümiert Dummett, eine große Gefahr für das Funktionieren von Sprache bedeuten: „If Wittgenstein were right, it appears to me that communication would be in constant danger of simply breaking down“ (ebd., S. 337).

Leider gibt Dummett keine Textstellen an, die seine Interpretation von Wittgenstein als radikalem Konventionalisten unterstützen würden. Ich vermute, dass Dummetts Einschätzung auf einer *Überreaktion* beruht: Weil sich Wittgenstein so vehement von platonistischen Annahmen distanziert, unterliegt Dummett dem Trugschluss, dass er einen Konventionalismus vertreten haben muss. Welche Stellen könnten Dummett zum Verhängnis geworden sein? Etwa wenn Wittgenstein mathematische Beweise mit Experimenten vergleicht (BGM, I, §§157-62; III, §23, §§69-74) oder die Mathematik als „anthropologisches Phänomen“ beschreibt (BGM, VII, §33)? Aussagen wie „der Mathematiker ist ein Erfinder, kein Entdecker“ (BGM, I, §168; vgl. BGM, I, App. II, §2; V, §11) können sogar ein gewisses Verständnis für Dummetts Empörung wecken. Wenn Wittgenstein sagt, dass es der Mathematik wesentlich ist, „dass ihre Zeichen auch im *Zivil* gebraucht werden“ (BGM, V, §2), dann kann dies tatsächlich den Eindruck erwecken, dass er nicht nur den apriorischen Charakter mathematischer Wahrheiten loswerden will, sondern die Natur logischer Notwendigkeit allein in der Übereinstimmung zwischen Sprechern lokalisieren will: „Zum Rechnen gehört *wesentlich* dieser Consensus, das ist sicher. D.h.: zum Phänomen unseres Rechnens gehört dieser Consensus“ (BGM, III, §67). Das sind nur ein paar wenige Stellen, die für Dummetts konventionalistische Interpretationen ausschlaggebend sein könnten. Ich werde im letzten Teil des Aufsatzes auf den entscheidenden Fehler eingehen, an dem Dummetts Interpretation scheitert. Vorerst möchte ich jedoch Kripkes Interpretation erläutern, da sich diese, wenn auch weniger offenkundig, als eine Variante des konventionalistischen Horns unseres Dilemmas entpuppen wird.

#### IV

In „Wittgenstein on Rules and Private Language“ richtet sich Saul Kripke gegen ein übliches Bild der Funktionsweise von Sprache und Bedeutung: Wer eine Sprache spricht, beherrscht eine Menge von Regeln. Zum einen sind das Regeln für die richtige Verwendungsweise von Wörtern (Lexikon), zum anderen sind es grammatische Regeln für die Konstruktion von syntaktisch gültigen Sätzen (Grammatik); zudem Rechtschreibregeln und Regeln für den *mündlichen* Ausdruck (Phonetik), bzw. Regeln für den *schriftlichen* Ausdruck (Graphematik). Das Beherrschen einer Sprache besteht in einem Wissen – d. h. in der Kenntnis von Regeln – und wer über dieses Wissen verfügt, kann eine Sprache sprechen. Das ist keine besonders skurrile Annahme, sondern im Gegenteil eine Annahme, welche die meisten von uns treffen würden. Diese Annahme setzt Kripke einem skeptischen Zweifel aus; und zwar einer „neuen Form von Zweifel“, die er auf Wittgenstein zurückführt (Kripke 1982, S. 7). Wie soll ich wissen, dass ich *dieser* und nicht einer *anderen* Regel gefolgt bin? – so lautet die vorerst harmlos wirkende Frage. Es wäre schließlich denkbar, dass ich in Wirklichkeit einer ganz anderen Regel folge, ohne es zu merken.

Kripke veranschaulicht seine Überlegung anhand eines arithmetischen Beispiels. Wenn ich nach dem Resultat von  $68+57$  gefragt werde, antworte ich nach kurzem Überlegen mit „125“, denn  $68+57=125$ . Kripke stellt sich aber einen Skeptiker vor, der mich fragt, ob ich nicht eher „5“ hätte antworten müssen, da es ja möglich wäre, dass ich gar nicht addiere, sondern *quaddiere*. Die Quaddition ist eine der Addition sehr ähnliche Funktion, die für alle Summanden kleiner 57 die Summe ergibt, in allen anderen Fällen aber die Quamme, nämlich 5 (ebd., S.9). Da wir endliche Wesen sind und nur endlich viel Zeit zur Verfügung haben, muss es für jede Person Additionen geben, die sie noch nie ausgeführt hat; der Schwellenwert 57 in unserem Beispiel ist nur aus Gründen der Einfachheit so niedrig gewählt. Wie soll ich wissen, dass ich addiere und nicht quaddiere, wenn doch meine ganze arithmetische Biografie mit der Möglichkeit kompatibel ist, dass ich immer schon quaddiert statt addiert habe?

Kripkes Skeptiker stellt uns vor ein *Problem der Auswahl*: Addition oder Quaddition, plus oder quus, Realität oder skeptische Möglichkeit? Er sieht in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* eine ganze Reihe Argumente aufgeführt, die alle zeigen, dass es keine in der beobachtbaren Realität zu ermittelnden Gründe gibt, die Addition der Quaddition vorzuziehen. Wir werden nichts Faktisches finden, auf Grund dessen wir diese Auswahl treffen können. Weder Verhaltensdispositionen noch ein mechanisches Modell vom Geist, noch der Zugang zur platonischen Idee der Addition könnte uns helfen. Wir können uns nicht einmal daran festhalten, dass wir mit der Addition im Unterschied zur Quaddition ein bestimmtes *Gefühl* verknüpfen. Es gibt keine Tatsache, die wir gegen die Quadditionshypothese geltend machen könnten.

Zur Vorbeugung gegen Missverständnisse möchte ich auf zwei Punkte hinweisen. Erstens behauptet Kripkes Skeptiker nicht, dass wir *tatsächlich* quaddieren. Seine Zweifel richten sich gegen die Begründung unseres Wissens, dass wir addieren. Er zeigt lediglich die *Möglichkeit* auf, dass wir quaddieren, und es ist eine skeptische Hypothese oder Frage, die wir auf Grund der Faktenlage nicht ausschließen können. Hume hat darauf hingewiesen, dass wir in der Welt der Fakten kein Beweismaterial finden, das auszuschließen vermag, dass die Billardkugel plötzlich in eine ungeahnte Richtung rollt, sich in Dampf verwandelt oder durch den Stoß unerwartet ihre Farbe ändert. Analog dazu weist Kripke darauf hin, dass wir in der faktischen Welt kein Beweismaterial finden, das die Quadditionshypothese ausräumen kann. Kripke will seinen „neuen Skeptizismus“ ausdrücklich in Anlehnung an Hume verstanden wissen (ebd., S. 62).

Zweitens sind die Zweifel von Kripkes Skeptiker nicht nur gegen Überzeugungen hinsichtlich der Addition gerichtet. Unsere Erwartungen, Wünsche, Hoffnungen, Gewohnheiten, unser Gedächtnis mit allen Erinnerungen, kurz: unser gesamtes Inneres scheint zu einem unsicheren Terrain zu werden. Die Frage, wie ich wissen kann, dass ich mit „plus“ nicht schon immer die Quaddition gemeint habe, öffnet Tor und Tür für analoge Überlegungen mit anderen Begriffen. Mit Kripkes Zweifel scheint das Modell der Über-

einstimmung zwischen Innerem und Äußerem, zwischen Überzeugung und Tatsache gänzlich unterwandert zu werden.

Kripke meint, dass wir eine normative Tatsache finden müssen, wenn wir die Zweifel bezüglich unseres Addierens eliminieren wollen. Das Problem dabei ist: Normative Tatsachen gibt es nicht! Die Welt der Fakten beherbergt zwar Tatsachen, Gründe, Sachverhalte, eventuell wahre Sätze. Wir finden dort, was *ist*. Nie werden wir dort jedoch finden können, was *sein soll*. In der Welt des Faktischen sind Geschehnisse, Tatsachen, Situationen, alles was passiert; kurz *neutrale Fakten* und *schweigende Tatsachen*, die einfach nur bestehen. Diese werden aber nie verraten, warum das, was ist, auch sein *soll*.

Daraus zieht Kripke den Schluss, dass das skeptische Problem nur skeptisch gelöst werden kann, und entwickelt – ebenfalls in Anlehnung an Hume – eine Lösung, die auf der Überlegung aufbaut, dass wir sozusagen unsere Prioritäten bezüglich den Erwartungen an eine Lösung umdrehen (ebd., S. 94) und so von Bedingungen der Wahrheit zu Bedingungen der Behauptbarkeit übergehen müssen (ebd., S. 74). Dazu sollen wir uns von der Vorstellung von isolierten Sprechern lösen, denn behauptbar ist etwas innerhalb einer Sprechergemeinschaft. Wir fragen also nicht: (1) Was macht es wahr, dass Mr. Jones mit „plus“ die Addition meint? Stattdessen kehren wir den Konditional und damit den Schluss vom korrekten Meinen auf das korrekte Resultat um und fragen: (2) Unter welchen Umständen können wir zu Recht behaupten, dass Mr. Jones mit „plus“ die Addition meint?

Dass es sich beim Übergang von (1) zu (2) tatsächlich um die Umkehrung eines Konditionals handelt, ist daran zu sehen, dass wir nicht mehr vom korrekten Meinen von Mr. Jones auf seine Äußerung des korrekten Resultats („125“) schließen, sondern umgekehrt, immer dann bezweifeln, dass Mr. Jones mit „plus“ die Addition meint, wenn er nicht mit „125“ antwortet. Der springende Punkt beim Übergang zu (2) ist nun, dass (2) nicht direkt eine Aussage über Mr. Jones ist, sondern eine Aussage über *uns*, die wir eine Aussage über Mr. Jones machen. Für Kripkes skeptische Lösung ist es von zentraler Bedeutung, dass wir Mr. Jones nicht als isoliertes Individuum betrachten, sondern als Teil einer Sprechergemeinschaft. Dass man von Mr. Jones nicht sagt, dass er addiert, wenn er nicht mit „125“ antwortet, ist Teil der Praxis innerhalb einer Sprechergemeinschaft und nicht mehr ein alleiniges Faktum über Mr. Jones als isoliertes Individuum. Das korrekte Befolgen einer Regel ist somit ein Phänomen, das nur innerhalb einer Sprechergemeinschaft stattfinden kann. Kripkes skeptische Lösung ist insofern originell, als sie das Regelfolgenproblem in einen engen Zusammenhang mit Wittgensteins Privatsprachenargument bringt.<sup>9</sup>

Kripkes Darstellung des Regelfolgenproblems hat ein großes Echo gefunden. Viele Autoren haben sich jedoch an der Asymmetrie zwischen der Stärke der skeptischen Problemstellung und der Schwäche der skeptischen Lösung gestoßen. Eine Sprechergemeinschaft besteht aus einzelnen Individuen; weshalb soll die Sprechergemeinschaft gegen den skeptischen Einwand gefeit sein, wenn ihm alle

ihre Mitglieder ausgesetzt sind? Man könnte diesen Einwand abzuwenden versuchen, indem man ihm einen *Fehlschluss der Zusammensetzung* unterstellt. Wir kennen auch andere Fälle, in denen das Ganze über Eigenschaften verfügt, die wir keinem seiner Teile zusprechen würden. Einer Maschine können wir beispielsweise die Eigenschaft *schwer* auch dann zuschreiben, wenn sie nur aus Leichtbauteilen konstruiert worden ist. Wenn wir den Einwand auf diesen Fehlschluss zurückführen wollen, sollten wir jedoch in der Lage sein, anzugeben, was die Sprechergemeinschaft hat, das ihren einzelnen Mitgliedern fehlt. In einer Gemeinschaft können Konventionen bestehen, an die sich ihre isolierten Angehörigen halten. Möglicherweise denkt Kripke bei der skeptischen Lösung an Konventionen, die nur innerhalb einer Sprechergemeinschaft bestehen können. Ich kann an dieser Stelle leider nicht nachweisen, dass der Rekurs auf die Sprechergemeinschaft hinreichend ist für das Vertreten eines konventionalistischen Standpunkts. Ich erlaube mir jedoch den Hinweis, dass Kripke bei der Formulierung der skeptischen Lösung eine gewisse Nähe zu konventionalistischen Positionen bekundet.

## V

Ich habe im ersten Teil meines Aufsatzes einige Belege für Wittgensteins Ablehnung des Platonismus angeführt. Wir haben gesehen, dass Dummett und möglicherweise auch Kripke auf diese Ablehnung überreagieren, die Gründe für korrektes Regelfolgen in der sozialen Praxis ansiedeln und sich damit zumindest implizit auf den konventionalistischen Ast unseres Dilemmas setzen. Im letzten Teil meines Aufsatzes möchte ich zeigen, wie Wittgenstein das Dilemma zwischen Platonismus und Konventionalismus vermeidet und welche Einsichten sich daraus für die Natur logischer Notwendigkeit gewinnen lassen.

Für meine Darstellung ist es wichtig, auf ein charakteristisches Argumentationsmuster in Wittgensteins Spätwerk einzugehen: Zuerst wird eine Person X aufgefordert, Y zu tun. Dann beschreibt Wittgenstein ein Verhalten, das Y ähnlich ist, aber nicht exakt unserer Erwartung an X entspricht. Die Person X besteht jedoch darauf, dass sie Y tut. In manchen Fällen bleibt uns nichts anderes übrig, als zu schließen, dass X über einen anderen *Begriff* von Y verfügen muss als wir. Auf diese Weise kann Wittgenstein die begrifflichen Grenzen von Y ausloten.

In einer Kritik an Dummetts Interpretation fordert Barry Stroud dazu auf, Wittgensteins Beispiele von abweichendem Verhalten zu Ende zu denken und macht auf eine in unserem Zusammenhang besonders interessante Stelle aufmerksam (Stroud 1965). In den „Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik“ stellt sich Wittgenstein Holzverkäufer vor, die den Holzpreis nicht nach Kubikmaß, sondern proportional zur Grundfläche berechnen (BGM, I, §§143-150). Sie schichten das Holz zwar auch in unterschiedlich hohe Stöße, verlangen aber je nach Grundfläche des Stapels einen anderen Preis. Im ersten Augenblick haben wir vielleicht sogar den Eindruck, dass wir uns mit diesen Holzverkäufern auf einen Handel einlassen könnten,

wenn wir ihr Verkaufssystem einmal verstanden haben. Dies soll sich jedoch als Irrtum herausstellen. Wittgenstein überlegt sich, wie wir diese Holzverkäufer von der Volumenrechnung überzeugen könnten, da die Berechnung nach Grundfläche unfair ausfallen kann. Wir nehmen einen kleinen Stapel Holz und verwandeln ihn durch bloßes Umschichten der Holzspaten in einen „großen“ Stapel. „Das könnte sie überzeugen – vielleicht aber würden sie sagen: ja, jetzt ist es viel Holz und kostet mehr – und damit wäre es Schluss“ (BGM, I, §150).

Dummett würde sagen, dass diese Holzverkäufer für den Handel mit Holz einfach einer anderen Konvention verpflichtet sind und daher anders handeln, als wir handeln würden. Sie verhalten sich entsprechend der Konvention, den Holzpreis nicht aufgrund des Holzvolumens, sondern anhand der Grundfläche des Holzes zu ermitteln. Dummetts Beispiel der Person, die zwar zählen, aber nicht addieren kann, ist analog zu Holzverkäufern, die zwar rechnen wie wir, den Preis aber nicht anhand des Kubikmaßes, sondern anhand der Grundfläche ermitteln. Aber aus dem abweichenden Verhalten folgt nicht, dass bei den Holzverkäufern eine andere Konvention besteht. Das Beispiel von Wittgenstein führt zwar eine andere, vielleicht sogar etwas befremdliche Form des Holzverkaufs vor, aber daraus folgt nicht, dass Holzverkaufen eine konventionell festgelegte Angelegenheit ist. Wenn das Verkaufen von Holz auf Konventionen beruhen würde, dann folgt daraus lediglich, dass es Alternativen geben muss. Konventionen setzen Alternativen voraus; das ist in der Bedeutung des Wortes „Konvention“ enthalten: „One thing implied by saying that we have adopted, or are following, a convention is that there are alternatives which we could adopt in its place“ (Stroud 1965, S. 509).

Stroud fordert uns auf, Wittgensteins Beispiele zu Ende zu denken und nicht, wie Dummett, bei Personen aufzuhören, die zählen aber nicht addieren können. Wittgensteins Beispiel der Holzverkäufer führt eine alternative Praxis des Holzverkaufs vor, die bei genauerer Betrachtung weniger begrifflich ist, als sie zu Beginn erscheint. Fragen wir uns also, ob wir uns wirklich vorstellen können, dass es Leute gibt, die Holz nach Grundfläche kaufen und verkaufen, bzw. ob wir uns wirklich vorstellen können, dass es Personen gibt, die quaddieren statt addieren. Inwieweit sind das denkbare Alternativen? Wir könnten uns beispielsweise in die Rolle von Käufern denken, die sich nach einem Verkaufsgespräch für einen schmalen, hohen Stapel Holz entschieden haben. Kurz bevor wir bezahlen, macht sich einer der Holzverkäufer daran, das Holz umzuschichten. Der Stapel hat jetzt plötzlich eine größere Grundfläche und der Verkäufer verlangt einen höheren Preis. Können wir uns vorstellen, diesen Preis ohne Widerrede zu bezahlen? Welche Beziehung herrscht bei den Holzverkäufern zwischen Quantität und *Gewicht*? Eine Person würde gerade so viel Holz kaufen, wie sie selber tragen kann. Auf dem Weg nach Hause lässt sie das Holz fallen, sodass das ganze Holz auf dem Boden verteilt liegt. Kann diese Person nun von sich behaupten, dass sie soeben mehr Holz getragen hat, als es ihr möglich ist? Oder haben diese Holzverkäufer vielleicht einen ganz anderen Begriff von *wenig*

und *viel*? Denken sie etwa auch, dass sie schrumpfen, wenn sie nur auf einem Bein stehen? Ähnlich können wir mit Kripkes Quadditionsbeispiel verfahren. Können wir uns tatsächlich denken, dass wir quaddieren statt addieren? Welchen Begriff hätten wir von *Abzählen*, wenn jede Menge von mehr als 57 Gegenständen an einer Hand abzählbar würde? Welchen Begriff von *Gleichzahligkeit* hätten wir? Wenn wir barfuß in einen Ameisenhaufen treten würden, könnten wir dann von uns sagen, dass wir gleich viele Ameisen zertreten haben, wie wir Zehen an einem Fuß haben? Wäre für uns Quaddierer eine mit nur 5 Pfefferkörnern gewürzte Speise ebenso *scharf*, wie wenn der Koch einen ganzen Sack Pfeffer beigemischt hätte?

Wittgenstein gibt noch weitere Beispiele dieser Art an. Er spricht beispielsweise von Maßstäben aus Gummi (BGM, I, §5), von Menschen, die nach der Formel  $n-n$  dividieren (BGM, VII, §11) oder von Menschen, die beim Rechnen die Augen schließen und sich irgendeine nützliche Zahl einfallen lassen (BGM, VII, §17). In „Über Gewissheit“ finden wir weitere Beispiele: Katzen, die auf Bäumen wachsen (ÜG, §282), verdampfende Häuser und Weidevieh, das so lacht, dass sich Menschen in Bäume verwandeln (ÜG, §513). Diese Beispiele haben alle gemeinsam, dass sie zwar logisch nicht ausgeschlossen werden können (sie enthalten keinen logischen Widerspruch), sobald wir sie uns jedoch vorzustellen versuchen, stellen wir fest, dass wir (glücklicherweise!) mit unseren Begriffen ins Gehege kommen, und zwar in einem größeren Ausmaß als vermutet. Denkt man das Beispiel der Holzverkäufer zu Ende, sind es nicht nur die Begriffe *viel* und *wenig*, sondern auch Begriffe wie *Gewicht*, *Preis*, *Körpergröße* etc., die vom devianten Handelsmodell für Holz betroffen sind. Je weiter wir denken, desto mehr Begriffe werden infiziert. Was wir anfangs als leicht abgeänderte Praxis eingeschätzt haben, stellt sich zunehmend als Bedrohung für unser gesamtes begriffliches Verständnis der Welt dar.

Was können wir aus diesen Überlegungen schließen und welche Konsequenzen haben sie für das Regelfolgenproblem? Die Art und Weise, wie wir rechnen und logisch schließen, ist *kontingent*. Es hätte anders kommen können, der Verlauf der Welt könnte sogar so weit vom aktuellen Verlauf abweichen, dass es überhaupt keine Wesen gibt, die rechnen und schließen können. Wittgensteins Beispiele alternativer Handlungsweisen zeigen zwei Dinge. Gegen den Platonismus machen sie geltend, dass es anders hätte kommen können. Es ist nicht notwendig, dass wir schließen und rechnen, wie wir schließen und rechnen. Gegen den Konventionalismus wenden sie ein, dass die Art und Weise zu schließen und rechnen nicht beliebig ist, wie beispielsweise die Verwendung von Zeichen arbiträr sein kann. Aus der Tatsache, dass es kontingent ist, wie wir schließen und rechnen, folgt nicht, dass wir uns vorstellen können, anders zu schließen und zu rechnen. Wenn wir versuchen, diese Alternativen konkret zu Ende zu denken, geraten wir in ungeahnte begriffliche Schwierigkeiten. Wir stellen fest, dass wir uns von unseren Begriffen nicht ohne weiteres lösen können. „Das ist klar: dass wenn Einer sagt: ‚Wenn du der *Regel* folgst, so *muss* es so sein‘, er keinen *klaren* Begriff von Erfahrungen hat, die dem Gegenteil entsprä-

chen. Oder auch so: Er hat keinen klaren Begriff davon, wie es aussähe, wenn es anders wäre. Und das ist sehr wichtig" (BGM, IV, §29).

Die Natur der logischen Notwendigkeit besteht weder in einer konventionell bedingten Übereinstimmung noch in einer platonistischen Vorbestimmtheit, sondern in der *Starrheit* unserer Begriffe. Damit behaupte ich natürlich nicht, dass für Wittgenstein *alle* unsere Begriffe starr sind. Wenn wir jedoch erforschen wollen, ob ein bestimmter Begriff in ebendieser Weise starr ist, dann gibt uns Wittgenstein ein Werkzeug zur Auslotung der begrifflichen Grenzen an die Hand. Wir haben gesehen, dass dieses Werkzeug nur dann erfolgreich eingesetzt wird, wenn die devianten Beispiele bis zu Ende gedacht werden. Im Zusammenhang mit unserer Frage nach der Natur der logischen Notwendigkeit folgt daraus, dass Begriffe wie *Zählen*, *Addieren* und *Verkaufen* nicht beliebig viel Spielraum zulassen und dass sich die uns gesetzten Schranken sogar als weitaus starrer erweisen, als wir im Voraus vermutet haben.

Wittgenstein spricht selber kaum von „logischer Notwendigkeit“. Stattdessen verwendet er Ausdrücke wie „müssen“ oder „Muss“ (BGM, III, §9; III, §30; VI, §46; VII, §61) bzw. „die Härte des logischen Muss“ (BGM, I, §121; VI, §49) oder „Zwang“ (BGM, I, §113; I, §117; VI, §24; VII, §§47-8). Nicht selten bringt Wittgenstein das Müssen oder den Zwang in einen direkten Zusammenhang mit dem Annehmen eines Begriffs: „Dieses Muss zeigt, dass er einen Begriff angenommen hat“ (BGM, VI, §8). „Das mathematische Muss ist nur ein anderer Ausdruck dafür, dass die Mathematik Begriffe bildet“ (BGM, VII, §67). Dies bedeutet, dass die Quelle der logischen Notwendigkeit nicht unabhängig von uns bestimmt werden kann, da sie in direkter Abhängigkeit zu unseren Begriffen steht. Daraus folgt jedoch nicht, dass wir in der Wahl unserer Begriffe frei sind und dass logische Notwendigkeit zu einem bloß sozialen Phänomen verkommt. Die uns gesetzten Schranken erweisen sich sogar als weitaus starrer als vermutet.

Man könnte gegen mich einwenden, dass ich mit dieser Darstellung die Frage nach der Natur der logischen Notwendigkeit von der Beschreibbarkeit bzw. Nicht-Beschreibbarkeit alternativer Szenarien abhängig mache und damit das Problem der logischen Notwendigkeit auf ein *Beschreibungsproblem* abwälze. Nur weil es beispielsweise nicht möglich ist, die Quadditionswelt bis ins letzte Detail zu beschreiben, heißt das nicht, dass es nicht möglich ist, dass wir alle quaddieren! Dieser Einwand ist berechtigt und richtig. Wir haben tatsächlich keine ausreichend mächtige Sprache, um die Quadditionswelt detailliert zu beschreiben. Störend am Einwand ist das „nur“. Ich habe im letzten Teil meines Aufsatzes die Konsequenzen aufzuzeigen versucht, die sich ergeben, wenn wir Wittgensteins Beispiele zu Ende denken. Ein Resultat dieser Denkübung sollte in der Einsicht bestehen, dass wir nicht nur *faktisch* keine ausreichend mächtige Sprache haben, um die Quadditionswelt zu beschreiben, sondern dass wir gar nicht in der Lage wären, uns eine solche Sprache zurechtzulegen.

Es ist erstaunlich, dass Kripke, der sich in seinen frühen Arbeiten eingehend mit dem Begriff von möglichen Welten

beschäftigt hat, keinen Versuch unternimmt, anhand von Wittgensteins Bemerkungen über das „logische Muss“ nach einer Lösung für das skeptische Problem zu suchen. Kripke wäre Wittgenstein möglicherweise näher gekommen, wenn er nicht bloß in der Sprechergemeinschaft nach Halt gesucht hätte, sondern die skeptische Möglichkeit, dass wir quaddieren statt addieren, zu Ende gedacht hätte. In „Naming and Necessity“ entwickelt Kripke sein Konzept der starren Bezeichnungsausdrücke (Kripke 1972): Eigennamen müssen in jeder möglichen Welt auf *denselben* Gegenstand referieren, sonst wäre ein Bezug auf die Gegenstände dieser Welt nicht möglich bzw. wäre es uns nicht möglich, diese Welt zu beschreiben. Bekanntlich belässt es Kripke nicht bei der starren Referenz von Eigennamen, sondern weitet seine Theorie auf natürliche Arten und Stofftermini aus (ebd., S. 134 ff.). Der Gedanke, der Kripke dabei vorschwebt, kommt Wittgensteins Beobachtung über die Starrheit von Begriffen erstaunlich nahe. Wenn wir ein quus-artiges Abweichen beschreiben wollen, müssen wir die Identität dessen, *wovon* es abweicht, notwendig voraussetzen; diese Identität ist jedoch nicht metaphysisch, sondern begrifflich gemeint. „Wesentlich‘ ist nie die Eigenschaft des Gegenstandes, sondern das Merkmal des Begriffes“ (BGM, I, §73).<sup>10</sup>

#### ANMERKUNGEN:

- 1 Für die Quellenangabe folgender Klassiker weiche ich von der Harvard-Zitierweise ab: „Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik“ (BGM), „Philosophische Untersuchungen“ (PU), „Vorlesungen 1930-1935“ (VL), „Über Gewissheit“ (ÜG), „Grundgesetze der Arithmetik“ (GSA).
- 2 Kripke weist zwar darauf hin, dass der gesamte erste Teil der „Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik“ eine komplette Wiedergabe des Regelfolgenproblems enthält, wobei der eingangs zitierte §3 die Pointe vorwegnimmt (Kripke 1982, S. 20), doch leider arbeitet er den engen Zusammenhang zu Wittgensteins Auffassung von logischer und mathematischer Notwendigkeit nicht aus.
- 3 „Und das Bild, das einem hier vorschweben könnte, wäre das eines kurzen Stücks Geländer, durch das ich mich weiter soll führen lasse, als das Geländer reicht“ (BGM, VII, §66).
- 4 Vgl. PU, §191.
- 5 Vgl. PU, §219.
- 6 Vgl. hierzu Wittgensteins Bemerkungen über Regeln zur Deutung von Regeln (BGM, VI, §38; PU, §201).
- 7 Ein weiteres Bild, das ebenfalls für die platonistische Fehlannahme steht, jedoch vor allem in den „Philosophischen Untersuchungen“ behandelt wird, ist das Bild von der „Maschine als Symbol für ihre Wirkungsweise“ (BGM, I, §122, §125).
- 8 Paul Bernays beispielsweise beklagt sich in einer frühen Rezension darüber, dass sich Wittgenstein nur mit dem Rechnen für den Hausgebrauch beschäftigt hat: „Wittgenstein argues as though mathematics existed almost solely for the purposes of housekeeping“ (Bernays 1959, S. 14).
- 9 Für Kripke folgt die Unmöglichkeit einer privaten Sprache direkt aus der Untauglichkeit des privaten Regelmodells (Kripke 1982, S. 110). Aus Wittgensteins Privatsprachenargument geht hervor, dass es unmöglich ist, einem Ausdruck eine private Bedeutung zu verleihen. Dieses Argument wird von Kripke als Spezialfall eines allgemeineren Arguments aufgefasst, gemäss dem - an-

gewandt auf Regeln - einer Regel nicht privat gefolgt werden kann. Also ist Regelfolgen eine öffentliche Praxis.

10 Ich bin Katia Saporiti und Joachim Schulte sehr dankbar für ihre wertvollen Kommentare zu einer Vorversion dieses Artikels.

#### LITERATUR:

Bernays, Paul: Comments on Ludwig Wittgenstein's Remarks on the Foundations of Mathematics, in: Ratio, 1959, S. 1–22.

Dummett, Michael A. E.: Wittgenstein's Philosophy of Mathematics, in: The Philosophical Review, Vol. 68, 1959, S. 324-348.

Frege, Gottlob: Grundgesetze der Arithmetik, Bd.1. Jena, 1893. Hier zitiert nach: Grundgesetze der Arithmetik, Hildesheim, 1966.

Kripke, Saul A.: Naming and Necessity, Cambridge MA 1972.

Kripke, Saul A.: Wittgenstein on Rules and Private Language, Cambridge MA 1982.

Pears, David: The False Prison II, New York 1988.

Stroud, Barry: Wittgenstein and Logical Necessity, in: The Philosophical Review, Vol. 74, 1965, S. 504-518.

Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/M. 1952 (=Werkausgabe in 8 Bänden, Bd. 1).

Wittgenstein, Ludwig: Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, Frankfurt/M. 1984 (=Werkausgabe in 8 Bänden, Bd. 6).

Wittgenstein, Ludwig: Vorlesungen 1930-1935, Frankfurt/M. 1989.

Wittgenstein, Ludwig: Über Gewissheit, Frankfurt/M. 1984 (=Werkausgabe in 8 Bänden, Bd. 8).

## Praesens Verlag

Literaturwissenschaft | Sprachwissenschaft | Musikwissenschaft | Kulturwissenschaft

<http://www.praesens.at>

Ernst Seibert & Susanne Blumesberger (Hg.)

### **FELIX SALTEN – DER UNBEKANNTE BEKANNTE**

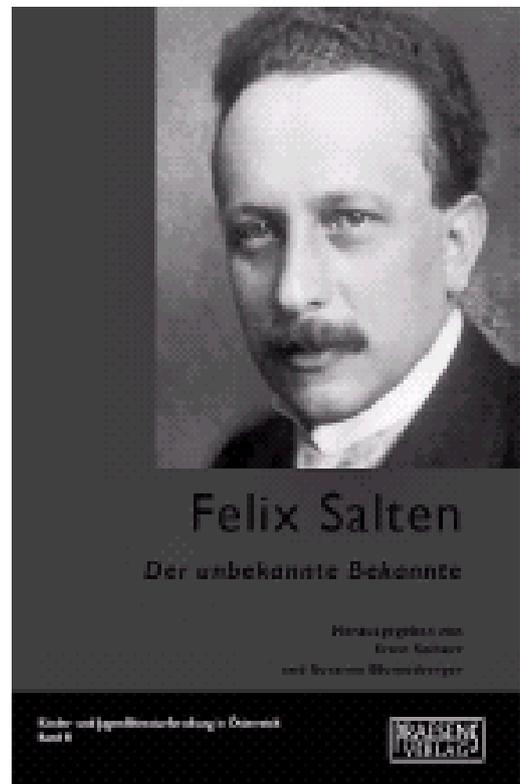
184 Seiten, Hardcover, 22 x 15 cm

ISBN-10: 3-7069-0368-7, ISBN-13: 978-3-7069-0368-4

mit 16 Farb-Abb.

Euro (A) 30,00; Euro (D) 29,20

Felix Salten (1869, Budapest – 1945, Zürich), dessen Todestag sich 2006 zum 60-sten Mal jährt, gehörte als Mitglied der Gruppe „Jung Wien“ um Hermann Bahr, Arthur Schnitzler und Hugo von Hofmannsthal zu den bedeutendsten Vertretern der österreichischen Literatur der 20-er und 30-er Jahre. Als Verfasser der Tiergeschichte „Bambi“ (1923), die 1942 von Walt Disney verfilmt wurde, ist er einer der international bekanntesten Vertreter der österreichischen Kinderliteratur. Aufgrund seiner jüdischen Herkunft musste Felix Salten 1938 emigrieren und ist auch Repräsentant der Exilliteratur. Im vorliegenden Band soll den Fragen nachgegangen werden, welcher Stellenwert dem wohl bekanntesten seiner Romane aber auch anderen Kinderbüchern in seinem literarischen Werdegang zukommt, wie es zunächst unabhängig von der späteren Verfilmung zu einem so eminenten Bekanntheitsgrad gekommen ist und inwiefern der Roman repräsentativ ist für das kinderliterarische Schaffen seiner Zeit.



MARGARETH LANZINGER

## „UND WERDEN SEIN DIE ZWEY EIN FLEISCH“

## Das Eheverbot der Schwägerschaft

## EHE ALS GESELLSCHAFTLICHES ORDNUNGSMODELL

Gesellschaften organisieren sich auf der Basis von Ordnungsmodellen, die sie selbst hervorbringen oder übernehmen, in manchen Teilen fortschreiben, in anderen Teilen umgestalten. Ordnungsmodelle werden in komplexen Wechselwirkungen implementiert und angeeignet und sind in ihrer Wirkmächtigkeit von unterschiedlicher Dauer. Die Prozesse der Durchsetzung von Ordnungsmodellen und deren immer wieder neue Aktualisierung im konkreten Moment des Handelns laufen über Institutionen, Machtapparate und bürokratische Maschinerien, über Interessengruppen und Vermittlungsinstanzen.<sup>1</sup> Sie sind getragen von rechtlichen Bestimmungen und gesellschaftlichen Konventionen ebenso wie von Interaktionen von Männern und Frauen im Umgang damit. Die Normierung von sozialem Handeln und von Handlungsabläufen ist ein essenzielles Element eines jeden Ordnungsmodells. Dabei gilt, dass Regeln nicht immer eindeutig sind, Normen Inkohärenzen und Lücken aufweisen, instrumentalisiert, im eigenen Sinne genutzt, individuelle Kompromisse „zwischen subjektiv gewünschtem und sozial gefordertem Verhalten“ geschlossen werden (Levi 1986, S. 10; vgl. auch Jaritz 1997, S. 18; Levi 2001, S. 94 u. 97; Cerutti 2004, 26 ff.). Doch auch wenn Normen umgangen oder überschritten werden, geben sie den Orientierungsrahmen ab. Sind wirksame Kontrollinstanzen vorhanden, schränken Normen in der Form von Verboten und Tabuisierungen den Handlungsspielraum ein – so Eheverbote beispielsweise die Partnerwahl.

Ein Ordnungsmodell großer gesellschaftlicher Prägnanz durch die europäische Neuzeit hindurch war die Institution der Ehe: Sie wurde mit Vehemenz gegen andere Beziehungsformen über einen relativ langen Zeitraum erfolgreich durchgesetzt – nicht nur vonseiten der Kirche, sondern auch vom Staat (zuletzt: Strasser 2004) und definitionsmächtigen Teilen der ständischen Gesellschaft – man denke etwa an die Voraussetzung der ehelichen Geburt zur Erlangung der Meisterwürde im zünftischen Handwerk in der Frühen Neuzeit.

Für den katholischen Kontext wurde der für eine Eheschließung vorgesehene Ablauf mit dem Konzil von Trient (1545–1563) in einer Weise normiert, die bis ins 20. Jahrhundert maßgeblich war und in Spuren immer noch ist. Die zuvor in Anwesenheit von zwei Zeugen und mit ganz bestimmten Worten und Gesten – wo auch immer – vorgebrachte Heiratsabsicht, reichte nun nicht mehr aus, eine Ehe zu begründen.<sup>2</sup> Diese musste im Beisein eines Geistlichen geschlossen und in einem Trauungsbuch eingetragen werden, um gültig zu sein; ein dreimaliges Aufgebot hatte dem Trauungsakt vorauszugehen (vgl. dazu Lombardi 2001; Seidel Menchi/Quagliioni 2001). Eine Heirat wurde damit zu einem punktuell festmachbaren und

kontrollierbaren Ereignis. Zugleich kam der Ehe ein exklusiver Rang zu, der sich in der Folgezeit, staatlich und gesellschaftlich unterstützt, nach und nach durchsetzte. Ehe strukturierte damit Geschlechterbeziehungen und Lebensentwürfe maßgeblich. Die Privilegierung dieses Modells erfolgte nicht zuletzt auf dem Wege der Stigmatisierung und Kriminalisierung von unehelich Geborenen sowie der Diskriminierung von Ledigen durch Einschränkung von deren Handlungsräumen. Ehe war damit alles andere als eine private Angelegenheit, zumal lokale Öffentlichkeiten, geistliche und weltliche Gerichte über die Einhaltung der „rechten Ordnung“ – über Sittlichkeit, Ehre und Moral – wachten und urteilten (vgl. u. a. Klammer 2004; Gleixner 1994; Breit 1991). Eine Eheschließung zog zudem eine Reihe von einklagbaren Rechten und Pflichten nach sich. Und Eheangelegenheiten standen in vergangenen Jahrhunderten immer wieder in der öffentlichen Diskussion und auf der staats- wie kirchenpolitischen Agenda – etwa wenn es um Fragen der Scheidung, der ehegerichtlichen Kompetenzen, der Einführung der Zivilehe oder der Reichweite von Heiratsverboten ging.

KIRCHLICHE EHEVERBOTE VERSUS  
LEBENSWELTLICHE LOGIKEN

Zeitlich noch viel weiter zurück als die formale Normierung einer Eheschließung durch das Trienter Konzil im 16. Jahrhundert reichen kirchliche Heiratsverbote, exakt ausgedrückt, Ehehindernisse, von denen es eine ganze Reihe gab. Unter dem Gesichtspunkt der Organisation von Gesellschaft ist insbesondere das Ehehindernis der Verwandtschaft interessant, insofern als Verwandtschaft sozial, materiell und emotional ein zentrales Beziehungsnetz darstellt (vgl. z. B. Carsten 2000, S. 1).<sup>3</sup> Verwandtschaft umfasst nach kirchenrechtlicher Definition drei Beziehungsformen: Blutsverwandtschaft oder Konsanguinität, Schwägerschaft oder Affinität und schließlich spirituelle oder geistliche Verwandtschaft, die durch eine Patenschaft begründet wird. Die Grundlagen für die Heiratsverbote in der Verwandtschaft wurden bereits in frühchristlicher Zeit geschaffen. Die nach kanonischem Recht bis zum Jahr 1917, in dem eine Neufassung des „Codex Juris Canonici“ erfolgte, gültigen Eheverbote gehen auf das IV. Laterankonzil von 1215 zurück; sie reichen bis zum vierten Grad der Blutsverwandtschaft und der Schwägerschaft (vgl. Mitterauer 1990). Das Eheverbot der geistlichen Verwandtschaft betraf die Getauften bzw. Gefirmten und deren PatInnen sowie die Eltern der Getauften und Gefirmten und deren PatInnen.

In Form der Ehedispensen, um die man ansuchen konnte, existierte jedoch parallel dazu auch ein Instrumentarium zur Aufhebung dieser Ehehindernisse. Insbesondere

ab dem ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert wurde davon vielfach Gebrauch gemacht. Eheschließungen in der nahen Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft nahmen – regional zwar in unterschiedlichem Maß – doch, wie eine Reihe von Studien gezeigt hat, deutlich zu (Delille 1985, S. 369 f.; Gouesse 1986; Mathieu 2002, S. 238 ff.; Sabeau 1998, S. 414, 431 ff., Saurer 1997). Im 20. Jahrhundert verloren sie wiederum an Bedeutung. Es handelt sich bei Ehen in der Verwandtschaft und Schwägerschaft also um ein Phänomen, das in einem Zeitraum von etwas mehr als 100 Jahren unter dem Blickwinkel der Figuration von Beziehungen einen Stellenwert innehatte.<sup>4</sup> Da in Österreich erst 1938 mit dem „Anschluss“ die Zivilehe<sup>5</sup> eingeführt wurde (im Deutschen Reich bereits 1874) waren diese Eheverbote nur durch Dispensierung zu heben – oder durch einen Übertritt zum Protestantismus, der in diesen Fragen weniger streng vorging.

Im Folgenden möchte ich mich auf Eheschließungen in der Schwägerschaft konzentrieren, und zwar aus mehreren Gründen: Die beeindruckende, Jahrhunderte überdauernde Persistenz der Normierung durch die erwähnten kirchlichen Heiratsverbote<sup>6</sup> scheint spätestens im 19. Jahrhundert vor allem in der Schwägerschaftskonstellation brüchig zu werden, indem die hinter den Begründungen dieser Verbote stehenden Konzepte und Vorstellungen für Männer und Frauen ihre Einsichtigkeit eingebüßt haben. In den nahen Graden, die einer päpstlichen Dispens bedurften,<sup>7</sup> waren Gesuche in der Schwägerschaft sehr häufig, stellten zeitweilig auch die Mehrheit, obwohl Dispensen im ersten Grad – also die Heirat der Schwester der verstorbenen Frau bzw. des Bruders des verstorbenen Mannes<sup>8</sup> – phasenweise kaum bewilligt wurden, und wenn, mit extrem hohen Kosten verbunden waren. Schließlich gab es in der Schwägerschaft die spezifische Kategorie geheimer Ehedispensen, welche die Reichweite sozialer Normierungs- und Kontrollversuche noch einmal unterstreichen.

Aus lebensweltlicher Perspektive verweisen die Ehevorhaben in der Schwägerschaft vielfach auf ein praktikables Lösungsmodell in einer schwierigen biografischen Situation. Denn vielfach handelte es sich um Witwer, die ihre Frau bei der Geburt eines Kindes oder durch Krankheit allzu früh verloren und oft kleine Kinder zu versorgen hatten. Nachdem Verwandtschaft ein zentrales Netzwerk gerade bei Unterstützungsbedarf darstellte, befand sich oft die Schwester der verstorbenen Frau oder eine Cousine als Wirtschäfterin oder zumindest Aushilfe im Haus. Hinzu kam der Kontext der Nähe und des sich Kennens, die Vorstellung, die Kinder der Schwester oder Cousine besser als eine „fremde“ Stiefmutter behandeln und erziehen zu können. Vielfach legten auch ökonomische Aspekte eine Heirat nahe, sei es, dass aus betrieblicher Sicht eine bestimmte Arbeitsteilung und spezifische Kompetenzen erforderlich waren, sei es, dass der Witwer auf zugebrachtes Vermögen angewiesen war. Vergleichbar stellte sich die Situation von Witwen dar, die in einer oft auch arbeitsökonomisch und ökonomisch prekären Lage den Bruder oder Cousin des verstorbenen Mannes heiraten wollten. Dies lag als Lösung in Hinblick auf die Wirtschaftsführung in der Landwirtschaft, im Gewerbe oder im Handwerk nahe, insbesondere dann,

wenn das Haus, der Hof von den Eltern des verstorbenen Mannes stammte. Dann konnte es um einen moralischen Anspruch gehen, vor allem, wenn die Eltern noch am Leben und im Haus waren, um den finanziellen Aspekt, wenn sein Erbteil nicht ausbezahlt worden war und noch auf dem Haus lag, in manchen Berufsfeldern auch um die Vorteile der einschlägigen arbeitstechnischen Sozialisation. Verbindungen in der nahen Schwägerschaft schienen nicht nur aus praktischen Alltagssituationen heraus, aus arbeitsökonomischen oder ökonomischen Perspektiven und in Hinblick auf die Wahrung des Besitzes, sondern auch im Sinne des sich Kennens und einer gewissen Vertrautheit auf persönlich-emotionaler Ebene mitunter ideal – hatten aber wenig Chancen.

#### EHEDISPENSEN VOR DEM HINTERGRUND STAATLICHER UND KIRCHLICHER KONZEPTE

Für die Diözese Brixen,<sup>9</sup> auf die ich mich im Weiteren konzentrieren werde, liegen ausführliche Akten<sup>10</sup> zu den in den nahen Graden der Verwandtschaft und Schwägerschaft an das fürstbischöfliche Konsistorium gerichteten Dispensgesuchen für den Zeitraum von 1831 bis 1910 vor. Die Faszikel sind in drei Bereiche unterteilt: päpstliche Dispensen, geheime Dispensen und Verschiedenes über Ehe. Die päpstlichen Dispensen, die zunächst im Zentrum des Beitrages stehen, enthalten die Schreiben der lokalen Seelsorger der Bittsteller an den Dekan,<sup>11</sup> der als vermittelnde Instanz zwischen dem fürstbischöflichen Konsistorium in Brixen und den Ortsgeistlichen agierte, die Kommunikation zwischen Konsistorium und Dekanaten, die Schreiben, die von Brixen nach Rom gingen, diverse Bescheinigungen – Taufzeugnisse, Sittenzeugnisse, Ehekonsense<sup>12</sup> – der Gemeinden und Pfarrämter, Stammbäume sowie vereinzelt auch Suppliken im Namen der Bittsteller. Kernstück war das sogenannte „Matrimonalexamen“, die protokollierte Befragung zweier Zeugen sowie von Bräutigam und Braut. Es enthält Informationen zu den Personen, zur allgemeinen Lebenssituation des Brautpaares und zu den Beweggründen der beabsichtigten Eheschließung in der nahen Verwandtschaft oder Schwägerschaft.<sup>13</sup> Auch in Briefen und Berichten kamen ökonomische, familiäre und persönliche Belange der Dispenswerber zur Sprache. Besonders umfangreich sind die Akten, wenn ein Gesuch abgelehnt worden war, das Brautpaar aber neuerlich einen oder mehrere Versuche unternahm.<sup>14</sup>

Die Dispenspraxis in der Diözese Brixen ist auch insofern interessant, als das Konsistorium durch das 19. Jahrhundert hindurch weiterhin nach kanonischem Recht verfuhr. Bereits das Josephinische Ehepatent von 1783 und in der Folge dann das Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch (ABGB) von 1811 reduzierten die Dispenspflichtigkeit auf den zweiten Grad. Dem wurde etwa im Raum Wien/Niederösterreich weitgehend Folge geleistet (dazu Saurer 1997, S. 351 ff.), während die Praxis in Brixen eine andere war. Immerhin setzte sich im Laufe der 1830er-Jahre auch hier nach dem mehrfachen Hinweis, dass Heiratsvorhaben im zweiten und dritten ungleichen Grad<sup>15</sup> der

Verwandschaft oder Schwägerschaft kein „bürgerliches“ – d. h. nach ABGB gültiges – Ehehindernis mehr darstellten, in diesen Fällen ein weniger kompliziertes und aufwendiges *Procedere* durch. Gewisse Erleichterungen mussten also zugestanden werden. In Wien/Niederösterreich agierte die Landesregierung in Dispensangelegenheiten – wenn auch unter Einbeziehung der kirchlichen Behörden – als zentrale Stelle, in der Diözese Brixen spielten Kirche und Geistlichkeit durch das gesamte 19. Jahrhundert hindurch die Hauptrolle in deren Abwicklung.

Während das beziehungs- und tabustiftende Element des Blutes in der Blutsverwandschaft oder Konsanguinität schon im Begriff selbst steckt, liegt das für die Schwägerschaft gültige Äquivalent nicht so offensichtlich auf der Hand. Den Eheverboten in der Schwägerschaft lag der so genannte *una caro*-Gedanke zugrunde: Ein Paar wird durch den sexuellen Akt zu „einem Fleisch“ – im Markus-Evangelium heißt es diesbezüglich –, wie schon im Titel zitiert: „Und werden sein die Zuey ein Fleisch“ (Kap. 10,8). Dabei sind in der kirchlichen Interpretation über die körperliche Vereinigung hinaus auch geistig-geistliche Dimensionen des Eins-Seins mit eingeschlossen.<sup>16</sup> Durch diese Ein-Fleisch-Werdung werden die Verwandten des einen Teils auch zu Verwandten des anderen Teils. Blutsverwandschaft und Schwägerschaft galten in der Folge als gleichwertig und eine sexuelle Beziehung in dieser Konstellation nach zeitgenössischer Diktion von kirchlicher Seite gleichermaßen als „Blutschande“ oder *copula incestuosa*, wenn das Paar nicht durch die Gnade einer Dispens von diesem Ehehindernis befreit war.

Dass dieses Konstrukt der Schwägerschaft tatsächlich mit Körperbezug gedacht wurde, geht etwa daraus hervor, dass Ehen in der Schwägerschaft von den ab Mitte des 19. Jahrhunderts in den geistlichen Argumentationen punktuell aufkommenden Bedenken potenzieller gesundheitlicher Gefährdung nicht ausgenommen waren. Ein Pfarrer in der Diözese Brixen befürwortete im Jahr 1895 beispielsweise eine Eheschließung in der Schwägerschaft mit dem Verweis auf das Alter der Braut – sie war 50 Jahre alt –, indem er meinte, dass „die gegen eine solche Verehelichung sprechenden schädlichen Folgen in Bezug auf die Nachkommenschaft etc. etc. [...] in diesem Falle ob supra superquadultam aetatem sponsae [wegen des schon sehr fortgeschrittenen Alters der Braut] wohl nicht zu befürchten [seien]“.<sup>17</sup>

Obwohl die „Blutschande“ kanonisch-offiziell gleichermaßen für Beziehungen in der Verwandschaft wie in der Schwägerschaft galt und mit diesem Begriff operiert wurde, zeigten sich nicht wenige Dispenswerber und Dispenswerberinnen den daraus folgenden Heiratsverboten gegenüber uneinsichtig und brachten ihr Unverständnis zum Ausdruck. „Ich meine keine andere als die Maria heurathen zu können, keine ist mir so lieb, ich habe ihr das Heurathen versprochen und früher nicht vermuthet, daß es mit dieser Anverwandschaft so heiklich sey“, lautete die Aussage eines Bräutigams im Jahr 1841. Er beabsichtigte, die Cousine seiner verstorbenen Frau zu heiraten; er war mit ihr also im zweiten Grad der Schwägerschaft verbunden.<sup>18</sup> Hier werden Bruchstellen zwischen individuellen Interessen

und einer nicht ganz nachvollziehbaren Normierung und Tabuisierung am deutlichsten erkennbar, der von der Kirche proklamierte inzestuöse Charakter<sup>19</sup> solcher Beziehungen dürfte seinen Schrecken verloren haben.

Für eine Herabsetzung von Tabuschwellen spricht auch der Umstand, dass Dispensgesuche in Paarkonstellationen eingereicht wurden, die bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert kaum denkbar waren, wenn sie auch weiterhin abgelehnt wurden, nämlich Stiefvater und Stieftochter und mehr noch Stiefmutter und Stiefsohn – die durch Schwägerschaft in der geraden Linie miteinander verbunden waren. Solche Gesuche wurden allerdings in Brixen weit seltener gestellt als in Niederösterreich (vgl. Saurer 1997).<sup>20</sup>

Vermittelt wurde das Eheverbot in der Schwägerschaft weniger über die *una caro*-Vorstellung, sondern mit dem Argument der „Sittlichkeit“. Der Dekan Joseph Stadelmann aus dem Dekanat Bregenz berichtete etwa, dass er ein Paar abgewiesen habe,<sup>21</sup> dem er lediglich eine „eigensinnige Verliebtheit“ zuschrieb, indem er ihnen „die Wichtigkeit des Gesetzes für die Sittlichkeit [...] vorgestellt“ habe.<sup>22</sup> Was damit konkret gemeint war, erschließt sich erst über zeitgenössische Kommentatoren: Sexualität galt es aus verwandschaftlichen Bezügen – als Kontexten der Nähe – zu verbannen (vgl. Saurer 1997, S. 353). Thomas Dolliner, der Kommentator des ABGB, schrieb in seinem Handbuch des Eherechts 1813, zunächst bezogen auf Blutsverwandte: „Durch die Vereitelung aller Hoffnung zu einer künftigen Ehe werden blutsverwandte Personen einer Seits vor frühen Ausschweifungen, die sonst eine fast unvermeidliche Folge ihres täglichen sehr vertrauten Umganges seyn würden, verwahrt, anderer Seits gezwungen, eheliche Verbindungen mit fremden Familien zum größten Vortheile der geselligen Ordnung zu suchen“ (Dolliner 1813, S. 181). Im später folgenden Abschnitt zum Ehehindernis der Schwägerschaft nimmt er – leicht abgeschwächt – eine Parallelisierung vor: „In so weit sich die Schwägerschaft auf eine eheliche Verbindung gründet, streiten gegen die Ehen unter nahen Verschwägerten, wiewohl nicht mit gleicher Stärke, eben dieselben Gründe, als gegen die Ehen unter nahen Blutsverwandten“ (ebd., S. 208). Eine etwas andere Akzentuierung nimmt Nikolaus Knopp in seiner in mehrfacher Auflage erschienenen Bearbeitung des katholischen Eherechts vor. In Bezug auf Blutsverwandschaft setzt er auf eine Art zivilisiert-natürliches Empfinden, nämlich auf die „jedem nicht vollends verthierten Menschen inwohnende Abscheu vor der geschlechtlichen Vermischung mit dem eigenen Blute“; in Bezug auf die Schwägerschaft plädiert er hingegen für die „sittliche Nothwendigkeit“ des Ehehindernisses als dem „einzigsten Damm gegen den anwälzenden Strom himmelschreienden Mißbrauchs der heiligsten Familienbande“ (Knopp 1873, S. 201).

#### STRATEGIEN UND AMBIVALENZEN IN DER DISPENS-PRAXIS

Mit Papst Gregor XVI. (1831–1846) hatte sich die Dispenspolitik offensichtlich verschärft, doch ist es beim derzeitigen Forschungsstand noch nicht eindeutig zu entschei-

den, inwieweit nicht auch in Brixen im Vergleich zu anderen Diözesen eine strengere Handhabe herrschte – einiges deutet darauf hin. Die Dramatik einer rigiden Dispensvergabe wird insbesondere bei jenen Paaren sichtbar, die über Jahre hinweg immer wieder einen neuen Anlauf gemacht haben. Solche außergewöhnlichen Fälle zeigen gleichermaßen die Breite von Handlungsrepertoires auf, wie sie die Ausdauer der AntragstellerInnen und die soziale Ordnungsmacht des Modells Ehe dokumentieren.

In einem ungewöhnlich langen Schreiben des Bregenzer Dekans an das Generalvikariat in Feldkirch aus dem Jahr 1839 wurde für das im ersten Grad verschwägte Brautpaar Martin Gmeiner und Franziska Pflughart Partei ergriffen, die ihren Heiratswunsch erstmals bereits im Jahr 1826 (!) geäußert hatten, zuletzt im Jahr 1833 abgewiesen worden waren und nun neuerlich ansuchten. Der Dekan berichtete darin unter anderem, dass er in diesem Fall immer wieder mit der Frage konfrontiert sei, „warum die Erlangung der Ehedispensen jetzt so vielen Schwierigkeiten unterliege, da sie doch in früherer Zeit, wie mehrere hier in Bregenz u[nd] anderwärts noch bestehende Ehen zwischen im ersten Grade verschwägerten Personen beweisen, so leicht erreichbar gewesen seyen.“<sup>23</sup> Der Leser dieser Zeilen im fürstbischöflichen Konsistorium in Brixen sah sich veranlasst, in roter Farbe einen Vermerk auf „tempi passati“ anzubringen. In dieser Konstellation gab es in den in der Diözese Brixen gut dokumentierten Jahrzehnten ab 1830 tatsächlich kaum eine Chance für eine Eheschließung. Besonders streng verfahren die Entscheidungsträger sowohl auf Diözesanebene als auch in Rom ab Mitte der 1830er Jahre bis Ende der 1840er Jahre – zwischen 70% und 80% der Ansuchen im ersten Grad der Schwägerschaft wurden abgewiesen.

Die fast einzige Aussicht auf eine Dispens bestand dann, wenn das Vorhandensein des kanonischen Dispensgrundes der drohenden Gefahr des Abfalls vom wahren Glauben (*periculum defectionis a fide*) im Fall der Verweigerung der Dispens glaubhaft gemacht werden konnte. Die Seelsorger waren aufgerufen, sich „bei Angabe dieses Grundes in Dispensgesuchen keinen eiteln Täuschungen hinzugeben“, es genüge „keineswegs die leicht hingeworfene Drohung der Petenten, sondern es ist das Gewicht einer solchen Drohung, in Mitte aller Verhältnisse der Brautleute stehend, gewissenhaft abzuwägen“ (Knopp 1873, S. 460). Auch war die hohe Geistlichkeit nicht daran interessiert, dass sich das Wissen darum allzu sehr verbreitete. So wurde im Falle der Ablehnung eines Gesuches im ersten Grad der Schwägerschaft bisweilen zwar an den Dekan rückgemeldet, dass eben dieser einzig erfolgversprechende Grund fehle, was aber nur zur internen „Amtswissenschaft“ gebracht werde und nicht an die Dispenswerber weiterzuleiten sei.<sup>24</sup>

Die Information kursierte wohl dennoch und kam in der Diözese Brixen vor allem in den an die Schweiz angrenzenden Gebieten, also in Vorarlberg und im östlichen Südtirol zum Einsatz – allerdings nicht immer mit dem gewünschten Erfolg. Einen sehr halbherzigen Versuch in diese Richtung hatte das auch das zuvor erwähnte Paar Martin Gmeiner und Franziska Pflughart unternommen, und

zwar auf Anraten eines Advokaten. „Sie versicherten nun aber hoch und theuer, daß ihnen ein solcher Gedanke ohne den sträflichen Rath dieses Mannes nie zu Sinn gekommen wäre, daß diese Äußerung von ihnen auch keineswegs ernsthaft gemeint gewesen sey u[nd] daß sie dieselbe nur passiver Weise u[nd] deßhalb von ihm hätten niederschreiben lassen, weil er sie versichert habe, daß sie auf selbe die gewünschte Dispense ganz gewiß erlangen würden.“<sup>25</sup> Hier kommt der für die Situation von Dispenswerbern symptomatische Konflikt zwischen Wahrheit und Gewissen,<sup>26</sup> woran die Kirche appellierte, einerseits und den Potenzialen strategischen Agierens andererseits zum Ausdruck, was in der Logik des – offensichtlich gut informierten – Juristen Vorrang hatte.

Aussichtsreicher waren Dispensgesuche im zweiten Grad der Schwägerschaft, sofern kanonische Gründe vorlagen und die Dringlichkeit einer Heirat deutlich hervorgehoben wurde. Doch waren auch hier Spannungsfelder und Ambivalenzen strukturell angelegt. Dazu ein geradezu dramaturgisch aufgebauter Fall aus dem Dekanat Innichen im Jahr 1844:<sup>27</sup> Der erste Zeuge nannte auf die Frage nach den Dispensgründen als Erstes und als „Hauptursache“ die „beyderseitige leidenschaftliche Zuneigung dieser sonst u[nd] in allen Dingen wohlgeordneten Leute, welche zu überwinden beyde zu schwach zu seyn scheinen“, weiters das große Bauerngut der Frau mit etlichen Dienstboten, zu dessen Führung die Witwe einen geeigneten Mann brauche, aber keinen anderen finden könne als den Bräutigam. Als letzten Punkt spielte er auf die „nun schon ziemlich lange Bekanntschaft“ des Brautpaares an, das in der Gemeinde „allgemeines Aufsehen“ erzeuge und „vielen Anstoß“ gebe. Insofern sei die Erlangung der Dispens „sehr zu wünschen“, umso mehr als sie ihre Zuneigung kaum aufgeben dürften, das sie „nicht weit voneinander wohnen“. Der zweite Zeuge fügte hinzu, dass „ein sündhafter Umgang [...] geschehen [könne], wenn er nicht schon geschehen sey“. Der Bräutigam Christian Tschurtschenthaler betonte die „unüberwindliche Zuneigung“, und die Braut Maria Watschinger gab dann die in den Aussagen der anderen schon vorbereitete Grenzüberschreitung zu Protokoll und bekannte, dass „ein unsauberer Umgang öfters geschehen sey zuerst ex nimia passione sponsi [aus übergroßer Leidenschaft des Bräutigams], wogegen sie lange mit Bitten u[nd] Vorstellungen sich gestraubt habe, nach u[nd] nach aber zu gleicher unsauberer Leidenschaft sich habe hinreißen lassen“.

Eine typische Palette an Aspekten und Faktoren ist damit angesprochen: Emotionen, die unentrinnbar sind wegen der räumlichen Nähe, und wirtschaftlich-arbeitsorganisatorische Argumente spannen einen ersten Bogen. Mit dem Verweis auf Dienstboten wird zugleich die Größe des Besitzes wie der Bedarf männlicher Autorität im „Hauswesen“ unterstrichen, die mangelnde Alternative zielt auf den anerkannten kanonischen Grund, dass sich keine andere Heiratschance biete. Symptomatisch ist nicht zuletzt auch das Frauenbild, das die Braut als bedrängte, sich sträubende und letztlich verführte den sozial normierten Erwartungen gemäß von sich zeichnet bzw. das im Protokoll gezeichnet wird.

Als Kontext für das Verständnis der Dispenspraxis zentral ist die Bedeutung des „öffentlichen Ärgernisses“ – im skizzierten Fall in Zusammenhang mit dem „unsauberen Umgang“ zu verorten –, denn hier gerieten Normen und Interessen der Kirche in Konflikt miteinander: Offiziell waren Brautpaare mit einem „sittlichen Lebenswandel“ der Gnade einer Dispens würdig – in diesem Sinne ist der Hinweis des ersten Zeugen, dass es sich um „sonst u[nd] in allen Dingen wohlgeordnete Leute“ handle, zu sehen. In der Praxis und vor allem, wenn die Braut schwanger war, erleichterte aber gerade das Gegenteil deren Erwirkung – eine Ambivalenz, die Dekane wiederholt in ihren Begleitschreiben kritisch ansprachen. Ruf, Moral und Schadensbegrenzung waren insbesondere dann einer Dispenserteilung förderlich, wenn die Schwangerschaft noch nicht öffentlich bekannt war. „Öffentlich“ oder „geheim“, ob eine „Bekanntheit“ vom sozialen Umfeld als zu vertraulicher Umgang wahrgenommen oder ob ein Verhältnis im Verborgenen gehalten worden und so dem „Gerede“ entgangen war, diese Unterscheidung konstituierte ein handlungsleitendes Kriterium. Für bestimmte Fälle gab es sogar eine eigene Rubrik, die geheimen Ehehindernisse bzw. die geheimen Dispensen.

## DIE GEHEIMEN DISPENSEN

Konsequenterweise galt die Gleichsetzung von Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft nicht nur für eine rechtmäßige Ehe, sondern für jeden sexuellen Kontakt. Schwägerschaften entstanden daher auch aus vorehelichen Sexualkontakten mit dem Bruder oder Cousin des nunmehrigen Bräutigams bzw. mit der Schwester oder Cousine der nunmehrigen Braut und damit das Ehehindernis aus „illegitimem Beischlaf“ (*ex copula illicita*) oder – metaphorisch – aus „illegitimem Bett“ (*ex thoro illicito*). Dieses war zwar im ABGB 1811 wegen „Schwierigkeiten des Nachweises“ (Saurer 1997, S. 355) nicht enthalten, in Brixen hingegen wurden Dispensgesuche in dieser Angelegenheit weiterhin gestellt. Dabei handelte es sich um geheime Dispensen – *in occultis* –, die in den Konsistorialakten gesondert abgelegt sind.<sup>28</sup> Was geheim war oder dafür gehalten wurde, sollte auf diskrete Weise behandelt werden, ohne Aufsehen zu erregen, denn es sollte weiterhin geheim bleiben. Diese Gesuche waren der – nicht immer eingehaltenen – Norm nach auf Latein und in anonymisierter Form an das bischöfliche Konsistorium zu richten.

So suchten Titus und Livia – gängige Kunstnamen in diesem Zusammenhang – aus Außervillgraten in Osttirol um eine geheime Dispens an: Der Bräutigam bekannte, „daß er mit der verwitweten Braut Livia aus unerlaubtem Umgang im 1. Grade verschwägert sei, was aber noch gänzlich unbekannt sei und, wie er sicher glaubt, auch für immer unbekannt bleiben wird“<sup>29</sup>. Die Frage nach einem solchen Ehehindernis war Teil des weiter oben erwähnten Matrimonialexamens bzw. des vor Eheschließungen generell zu absolvierenden Brautexamens. Wie die Frage konkret formuliert wurde, geht aus den Protokollen – aufgrund der meist lateinisch formelhaften Wiedergabe der Fragen – nicht eindeutig hervor; aus den Antworten lässt sich schlie-

ßen, dass sie öfters wohl aufgezählt worden sein dürften – wenn es etwa heißt: „Von den mir genannten Hindernissen ist mir keines bekannt.“

Offensichtlich wurde die Frage nicht immer ausreichend explizit und dringlich gestellt, und ein solches geheimes Ehehindernis erst nach der Heirat bewusst und bekannt gegeben. Eine Frau, im Gesuch Tranquillina genannt, seit einigen Wochen mit Pubbio verheiratet, hatte früher einmal mit dessen Bruder geschlafen, hatte dies im Brautexamen jedoch verschwiegen. Sie war sich nämlich sicher gewesen, dass diese „Versündigung“ (*peccatum*), da sie schon vor langer Zeit geschehen sei, keine Auswirkungen auf die Ehe, die sie nun eingehen wollte, haben würde.<sup>30</sup>

Bei Unklarheiten oder schwierigeren Fällen stand den Geistlichen ein „Manuale Sacrum“, ein Handbuch mit Instruktionen zur Verfügung,<sup>31</sup> so auch für die Frage: „Was ist zu tun, wenn ein Ehehindernis erst nach der Eheschließung entdeckt wird?“ (Manuale 1906, S. 275 ff.). In der Anweisung wird nach vier Stufen unterschieden, je nachdem, ob das Ehehindernis den Betroffenen selbst unbekannt war, ob die Eheleute ein Ehehindernis vermuteten, ob es gesichert und einem oder beiden Eheleuten bekannt war oder ob es allgemein bekannt war. Bei Tranquillina handelte es sich um Situation drei, in der es – den Instruktionen gemäß – verboten war, das *debitum matrimoniale*, die „eheliche Pflicht“, zu fordern oder zu erfüllen, bis von dazu berufener Stelle eine Dispens erteilt wurde.

Im Aktenmaterial scheinen Fälle von Dispensen in dieser Art geheimer Ehehindernisse ab Ende der 1880er-Jahre häufiger auf als zuvor. Über die Gründe lassen sich derzeit nur Vermutungen anstellen. Die Befragungspraxis der Geistlichen in den Brautexamen könnte strenger geworden sein. Die Zunahme könnte ein Indiz für das Aufweichen einer rigiden Sexualmoral sein, als Zeichen eines generellen Anstiegens vorehelicher sexueller Kontakte, die hier nur aufgrund dieser spezifischen Konstellation von Braut und Schwester oder Cousine bzw. Bräutigam und Bruder oder Cousin dokumentiert sind. Doch stellt sich auch die Frage nach der Art der sozialen Kontaktnetze, innerhalb derer die Wahl von Partnern/Partnerinnen erfolgte.

Gerade die geheimen Dispensen, von staatlicher Seite gänzlich abgeschafft, die in der Diözese Brixen aber weiterhin ihre Wirkung taten, verdeutlichen die Macht der Kirche – zumindest in gewissen sozialen Milieus. Am ehesten wird diese im städtischen Umfeld gebrochen oder wenigstens angekratzt, dort wo die Leute leichter Zugang zu Juristen oder zu Informationen über Gesetzeslagen hatten. So scheint auch die kirchliche Logik der *Gnade* einer Dispens, auf die eben, wie gelegentlich betont wird, kein Recht geltend gemacht werden könne, mit dem Bewusstsein der sich im 19. Jahrhundert als Staatsbürger und Staatsbürgerinnen begreifenden Individuen, die als solche Rechte einfordern konnten, zumindest im städtischen Bildungsbürgertum in Kollision zu geraten, als Anachronismus empfunden zu werden – den längeren Arm hatte auf dem Sektor der Eheverbote zunächst aber noch die Kirche.

## ANMERKUNGEN:

- 1 Zu geschichtswissenschaftlichen Debatten um Durchsetzung und Nichtdurchsetzung sowie zum Konzept der Implementierung von Gesetzen in der Frühen Neuzeit vgl. insbes. Schlumbohm 1997 und Landwehr 2000.
- 2 Zu erwähnen ist noch, dass dies als ein Element eines längeren Prozesses zu sehen ist, in dem u. a. Mitgiftverhandlungen zentral waren und der mit dem Einzug der Braut oder des Bräutigams in den gemeinsamen Haushalt seinen Abschluss fand.
- 3 Andere Ehehindernisse, auf die hier nicht weiter eingegangen wird, wären Religionsverschiedenheit (*disparitas cultus*), die gewaltsame Entführung der Braut, höhere Weihe, Verbrechen, Ehebruch u. a. m. (vgl. Knopp 1873).
- 4 Zu Diskursen, Gefühlen und Gesetzeslagen vgl. auch das „L'Homme“-Heft 13, 1, 2002 mit dem Themenschwerpunkt „Die Liebe der Geschwister“, mit Beiträgen von David Sabeau, Leonore Davidoff, Christopher H. Johnson und Patrizia Guarnieri.
- 5 Ab Ende der 1860er Jahre gab es eine so genannte „Notzivilehe“, die interkonfessionellen Paaren eine Trauung ermöglichte.
- 6 Grundlage für die Ausbildung der Eheverbote waren die Inzestregeln aus den Büchern Levitikus und Deuteronomium des Alten Testaments. In den ersten frühchristlichen Jahrhunderten wurden die biblischen Regeln weiter ausgeformt und sukzessive ausgedehnt. Die Schwägerschaft betreffend wurde die Ehe mit der Schwester der verstorbenen Frau erstmals auf der Synode von Elvira 307, die mit der Witwe des Bruders auf der Synode von Neocäsarea 314–325 verurteilt (Mitterauer 1990, S. 46).
- 7 Unter die nahen Grade, die in die Kompetenz des Papstes fielen, zählten der zweite Grad der Blutsverwandtschaft, gegeben bei einer beabsichtigten Heirat zwischen Cousin und Cousine, der erste und zweite Grad der Schwägerschaft, wenn ein Witwer die Schwester oder die Cousine der verstorbenen Frau heiraten wollte oder umgekehrt, eine Witwe den Bruder oder Cousin des verstorbenen Mannes. Unter Affinität fallen auch Ehen zwischen Stiefeltern und Stiefkindern. In den weiter entfernten Graden waren die Bischöfe für die Dispenserteilung zuständig. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts gingen entsprechende Vollmachten an die Dekane oder Dechanten über, die einem größeren, mehrere Pfarren umfassenden Kirchensprengel, dem Dekanat, vorstanden.
- 8 Wiederverheiraten gab es nur nach Todesfällen; „Scheidung“ gab es zwar dem offiziellen Termin nach, doch handelte es sich dabei nur um Trennungen von Tisch und Bett, durch welche das „Eheband“ nicht gelöst wurde.
- 9 Räumlich umfasste das Diözesangebiet Teile des heutigen Südtirol (Pustertal, oberes Eisacktal und oberer Vintschgau), Osttirol, den Großteil Nordtirols und Vorarlberg. Vorarlberg war von 1819 bis 1968 ein Generalvikariat mit Sitz in Feldkirch (vgl. Dörner 1971; Fontana 1998).
- 10 In kleinerem Umfang habe ich für meine Dissertation mit diesem Material gearbeitet (Lanzinger 2003, insbes. S. 312 ff.); eine umfassende Analyse erfolgt derzeit im Rahmen der Hertha-Firnberg-Habilitationsstelle im Projekt „Verwandtschaftsehen – Muster im regionalen Vergleich“.
- 11 Die Diözese war wie auch das Generalvikariat in Vorarlberg in Dekanate unterteilt, die unter der Leitung eines höheren Geistlichen, des Dekans oder Dechanten, jeweils mehrere Pfarren einschlossen.
- 12 Ab Mitte der 1830er-Jahre musste die auf Besitz oder Einkommen gründende Heiratsbewilligung vonseiten der Gemeinde bzw. des Landgerichtes bereits mit dem Dispensgesuch vorgelegt werden; zum politischen Ehekonsens in Tirol und Vorarlberg vgl. Mantl 1997.
- 13 Es gab eine Reihe von offiziellen sogenannten kanonischen Dispensgründen, die vorhanden sein mussten, um Aussicht auf eine Dispenserteilung zu haben – je näher der Grad der Verwandtschaft oder Schwägerschaft war, umso gewichtiger mussten sie sein. Zu den kanonischen Dispensgründen zählten die „Enge des Ortes“ (*angustia loci*), unzureichende oder fehlende Mitgift der Braut, das Fehlen anderweitiger Heiratschancen, das fortgeschrittene Alter der Braut, das ab 24 Jahren galt, die Gefahr des „öffentlichen Ärgernisses“, drohender Abfall vom wahren Glauben und anderes mehr. Mehrere davon war nur auf Frauen bezogen – als Personen, die in der Ehe ihre Versorgung finden sollten.
- 14 Zu einem sich über Jahre hinziehenden Fall im ersten Grad der Schwägerschaft in den 1850er-Jahren vgl. Lanzinger 2005.
- 15 Ungleiche Grade kamen durch Generationenverschiebungen zustande. An dieser Stelle sei auch angemerkt, dass sich der Modus der „bürgerlichen“ Zählung der Grade von der kanonischen unterschied.
- 16 Dieses Ein-Fleisch-Konzept ist übrigens auch in der letzten vorliegenden Fassung des „Codex Juris Canonici“ von 1983 formuliert, und zwar in Buch 4, Titel VII, Canon 1061 § 1, in dem es um den Zweck der Ehe zur Zeugung von Nachkommenschaft geht, „auf den die Ehe ihrer Natur nach hingeeordnet ist und durch den die Ehegatten ein Fleisch werden“.
- 17 Diözesanarchiv (DIÖA) Brixen, Konsistorialakten 1895, Fasz. 22 A, Römische Dispensen, Nr. 20.
- 18 DIÖA Brixen, Konsistorialakten 1841, Fasz. 5 A, Römische Dispensen, Nr. 22.
- 19 Inzest ist historisch im Vergleich zu unserem heutigen Verständnis ein weiter gefasster Begriff, der sich auf alle verbotenen Grade bezog, so auch der Vorwurf der Blutschande bei einer Übertretung, die nicht durch eine Dispens abgesegnet war (vgl. dazu Sabeau 2002; Eming/Jarzebowski/Ulbrich 2003; Jarzebowski 2005).
- 20 In Niederösterreich waren es sogar bis zu drei Gesuche jährlich (Saurer 1997, S. 360), als Vergleich dazu in Brixen zwischen 1831 und 1855 nur ein einziges.
- 21 Ortseelsorger und Dekane mussten heiratswillige Paare im Falle der Dispenspflichtigkeit ihres Ehevorhabens zunächst mehrmals – von dreimal ist öfters die Rede – abweisen und durften deren Anliegen überhaupt erst bei entsprechendem Insistieren an das fürstbischöfliche Konsistorium in Brixen weiterleiten.
- 22 DIÖA Brixen, Konsistorialakten 1832, Fasz. 5 C, Verschiedenes über Ehesachen, Nr. 1.
- 23 DIÖA Brixen, Konsistorialakten 1839, Fasz. 5 A, Römische Dispensen, Nr. 5. Hervorhebung im Original rot unterstrichen; solche Art Markierungen wurden allgemein nicht vom Schreiber, sondern vom Leser im Brixner Konsistorium angebracht.
- 24 Vgl. z. B. einen Fall im Dekanat Fügen. Das Gesuch eines im ersten und zweiten ungleichen Grad verschwägerten Brautpaares war in Rom abgewiesen worden. Vom Konsistorium wurde das Fehlen des in diesem nahen Grade erforderlichen Dispensgrundes der Gefahr des Abfalls vom Glauben als Begründung genannt, „was dem [fürst]b[ischöflichen] Dekanalante *jedoch nur zur Amtswissenschaft* eröffnet wird“. DIÖA Brixen, Konsistorialakten 1836, Fasz. 5 A, Römische Dispensen, Nr. 1, Hervorhebung im Original unterstrichen.
- 25 DIÖA Brixen, Konsistorialakten 1839, Fasz. 5 A, Römische Dispensen, Nr. 5. Der neuerliche Anlauf um Dispenserlangung verlief im Sand. Es wurden sogar Gutachten der zehn Konsistorialräte eingeholt, zu der Frage, ob nochmals ein Matrimonialexamen aufgenommen und der Fall nach Rom gebracht werden sollte, wofür sich die Mehrheit aussprach. Allerdings erfolgte dieses nicht.
- 26 Die Aussagen der Zeugen und des Brautpaares im weiter oben erwähnten Matrimonialexamen mussten beeidet werden.
- 27 DIÖA Brixen, Konsistorialakten 1844, Fasz. 5 A Römische Dispensen, Nr. 5.
- 28 Neben Gesuchen um Dispens *ex copula illicita* enthält der Faszikel als weitere geheime Ehehindernisse Dispensen *ex honestis* – im Fall eines früher eingegangenen, aber gelösten Verlöbnisses und nunmehr anderweitiger Heirat – und Keuschheitsgelübde, die aufgehoben werden sollten, weil eine Heirat geplant war.

- 29 DIÖA Brixen, Konsistorialakten 1893, Fasz. 22 C Varia über Eheangelegenheiten, [nicht nummeriert].  
 30 DIÖA Brixen, Konsistorialakten 1891, Fasz. 22 B Casus occulti ex impedimento matrimonii, [nicht nummeriert].  
 31 Für Brixen waren dies im fraglichen Zeitraum das Manuale Sacrum ad usum sacerdotum Dioecesis Brixinensis, Brixen 1906 (1886), sowie eine gleich betitelt ältere, wesentlich kürzere Ausgabe von 1838.

#### LITERATUR:

- Breit, Stefan: „Leichtfertigkeit“ und ländliche Gesellschaft. Voreheliche Sexualität in der frühen Neuzeit, München 1991.  
 Carsten, Janet: Introduction: Cultures of Relatedness, in: dies. (Hg.), Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship, Cambridge 2000, S. 1–36.  
 Cerutti, Simona: Microhistory: Social Relations Versus Cultural Models?, in: Anna-Marija Castrén/Makku Lonkila/Matti Peltonen (Hg.), Between Sociology and History. Essays on Microhistory, Collective Action, and Nation-Building, Helsinki 2004, S. 17–40.  
 Delille, Gérard: Famille et propriété dans le Royaume de Naples (XV<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècle), Rome, Paris 1985.  
 Doliner, Thomas: Handbuch des in Oesterreich geltenden Eherechts, Wien 1813.  
 Dörner, Fridolin: Der Wandel der Diözesaneinteilung Tirols und Vorarlbergs, in: Beiträge zur Geschichte Tirols. Festgabe des Landes Tirol zum Elften Österreichischen Historikertag in Innsbruck vom 5. bis 8. Oktober 1971, Innsbruck 1971, S. 141–170.  
 Eming, Jutta/Jarzebowski, Claudia/Ulbrich, Claudia (Hg.): Historische Inzestdiskurse. Interdisziplinäre Zugänge, Königstein, Taunus 2003.  
 Fontana, Josef: Die Neuordnung der Bistümer, in: ders./Peter W. Haider u. a. (Hg.), Geschichte des Landes Tirol, Bd. 2, Bozen 1998, S. 613–620.  
 Gleixner, Ulrike: „Das Mensch“ und „der Kerl“. Die Konstruktion von Geschlecht in Unzuchtsverfahren der Frühen Neuzeit, (1700–1760), Frankfurt/M, New York 1994.  
 Gouesse, Jean-Marie: Mariages de proches parents (XVI<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècle). Esquisse d'une conjoncture, in: Le modèle familial Européen. Normes, déviations, contrôle du pouvoir. Actes des séminaires organisés par l'École française de Rome et l'Università di Roma, Roma 1986, S. 31–61.  
 Jaritz, Gerhard: Norm und Praxis in Alltag und Sachkultur des Spätmittelalters: „Widerspruch“ und „Entsprechung“, in: ders. (Hg.), Norm und Praxis im Alltag des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Wien 1997, S. 7–19.  
 Jarzebowski, Claudia: Inzest. Verwandtschaft und Sexualität im 18. Jahrhundert, Köln, Weimar, Wien 2006.  
 Klammer, Peter: *In Unehren beschlaffen*. Unzucht vor kirchlicher und weltlicher Gerichtsobrigkeit im frühneuzeitlichen Salzburger Lungau, Frankfurt/M u. a. 2004.  
 Knopp, Nikolaus (Bearb.): Vollständiges katholisches Eherecht. Mit besonderer Rücksicht auf die practische Seelsorge, vierte vermehrte und verbesserte Auflage, Regensburg 1873.  
 Landwehr, Achim: Policey im Alltag. Die Implementation frühneuzeitlicher Policeyordnungen in Leonberg, Frankfurt/M. 2000.  
 Lanzinger, Margareth: Das gesicherte Erbe. Heirat in lokalen und familialen Kontexten, Innichen 1700–1900, Wien u. a. 2003.  
 Lanzinger Margareth: „Neigung, Liebe, leider Leidenschaft war es ...“. Kirchliche Heiratsverbote im Spannungsfeld zwischen Ökonomie, Moral und Inzest – eine Fallgeschichte, in: Ingrid Bauer/Christa Hämmerle/Gabriella Hauch (Hg.), Liebe und Widerstand. Ambivalenzen historischer Geschlechterbeziehungen, Wien, Köln, Weimar 2005, S. 257–273.  
 Levi, Giovanni: Das immaterielle Erbe. Eine bäuerliche Welt an der Schwelle zur Moderne, Berlin 1986.  
 Levi, Giovanni: On Microhistory, in: Peter Burke (Hg.), New Perspectives on Historical Writing, Cambridge 2001 (1992), S. 97–119.  
 Lombardi, Daniela: Matrimoni di antico regime, Bologna 2001.  
 Mantl, Elisabeth: Heirat als Privileg. Obrigkeitliche Heiratsbeschränkungen in Tirol und Vorarlberg 1820–1920, Wien, München 1997.  
 Manuale Sacrum ad usum sacerdotum Dioecesis Brixinensis, Brixen 1906 (1886).  
 Mathieu, Jon: Verwandtschaft als historischer Faktor. Schweizer Fallstudien und Trends, 1500–1900, in: Historische Anthropologie, 10, 2, 2002, S. 225–244.  
 Mitterauer, Michael: Christentum und Endogamie, in: ders., Historisch-Anthropologische Familienforschung. Fragestellungen und Zugangsweisen, Wien, Köln 1990, S. 41–85.  
 Sabeau, David Warren, Inzestdiskurse vom Barock bis zur Romantik, in: L'Homme. Z.F.G., 13, 1, 2002, S. 7–28.  
 Sabeau, David Warren, Kinship in Neckarhausen, 1700–1870, Cambridge 1998.  
 Saurer, Edith: Stiefmütter und Stieföhne. Endogamieverbote zwischen kanonischem und zivilem Recht am Beispiel Österreichs (1790–1850), in: Ute Gerhard (Hg.), Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, München 1997, S. 345–366.  
 Schlumbohm, Jürgen: Gesetze, die nicht durchgesetzt werden – ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates?, in: Geschichte und Gesellschaft, 23, 1997, S. 647–663.  
 Seidel Menchi, Silvana/Quaglioni, Diego (Hg.): Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo, Bologna 2001.  
 Strasser, Ulrike: State of Virginity. Gender, Religion, and Politics in an Early Modern Catholic State, Ann Arbor 2004.

---

## AUTORINNEN UND HERAUSGEBERINNEN

---

### ULRIKE KADI:

Dr. med., Dr. phil., arbeitet als Ärztin im psychiatrischen Versorgungskrankenhaus und als externe Lehrbeauftragte am Institut für Philosophie der Universität Wien. Forschungsschwerpunkte: lacansche Psychoanalyse, Theorien des Körpers, Sprachphilosophie. Für mehr Information siehe: <http://phaidon.philo.at/~kadi/>.

### HANS-HERBERT KÖGLER:

Associate Professor für Philosophie und Graduate Studies Coordinator an der University of North Florida, Jacksonville, dort auch Leiter des interdisziplinären Faculty Seminars „Social Theory After Postmodernism“. Gastprofessuren an der Karls-Universität, Prag, und Alpe-Adria-Universität, Klagenfurt. Buchveröffentlichungen: Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty, Stuttgart 1992 (engl. Ausgabe: The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault, Cambridge 1999 [1996]); Michel Foucault, Stuttgart 2004 (1994); Mitherausgeber: Empathy and Agency. The Problem of Understanding in the Human Sciences, Boulder 2000. Zahlreiche Aufsätze zu Gesellschaftstheorie, Sprachphilosophie und den Grundlagen von Sozialwissenschaft und Cultural Studies.

### MARGARETH LANZINGER:

Margareth Lanzinger: Dr. phil., Historikerin, derzeit Inhaberin einer Hertha-Firnberg-Stelle am Institut für Geschichte der Universität Wien mit einem Forschungsprojekt zu Verwandtschaftsheiraten im regionalen Vergleich, zuvor Lektorin an den Universitäten Wien und Innsbruck, Mitarbeiterin am Programmbereich Historische Anthropologie (IFF), 1999–2001 wissenschaftliche Redakteurin von L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft, 2002–2003 Assistentin am Institut für Geschichte (Karenzvertretung), 2003 Michael-Mitterauer-Preis für Gesellschafts-, Kultur- und Wirtschaftsgeschichte für die Publikation: Das gesicherte Erbe, Wien, Köln, Weimar 2003, Veröffentlichungen zu Normierung: gem. mit Martin Scheutz (Hg.), Normierte Lebenswelten, Heft 1, 2004, der Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit; gem. mit Angelika Klampfl (Hg.), Normativität und soziale Praxis. Gesellschaftspolitische und historische Beiträge, Wien 2006.

### CHRISTOPH C. PFISTERER:

Mag., studierte Philosophie, Linguistik und Logik an der Universität Wien. Er arbeitet heute als Assistent am Philosophischen Seminar der Universität Zürich und verfolgt ein Dissertationsprojekt über die Philosophie von Gottlob Frege. Publikationen: The Real Nature of Kripke's Paradox. Wiener Linguistische Gazette 2000; Regelfolgen und Notwendigkeit. Diplomarbeit. Institut für Philosophie Wien, 2001. Siehe auch unter: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/archive/00000022/>.

### RAMÓN REICHERT:

Univ.-Ass. Dr. phil., Universität für künstlerische und industrielle Gestaltung, Linz, Institut für Medien/Medientheorie. Forschungsschwerpunkte: Geschichte und Theorie bilddokumentarischer Medien, Medienarchäologie, Wissenschaftstheorie und -geschichte. Veröffentlichungen (Auswahl): Der Diskurs der Seuche. Sozialpathologien 1700–1900, München 1997; Schöne neue Arbeit. Ästhetik, Politische Ökonomie und Kino, Wien 2000 (Hg.); Die Konstitution der sozialen Welt. Zur Epistemologie und Erkenntniskritik der Human-, Sozial- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M./New York 2003; Governmentality Studies. Analysen liberal-demokratischer Gesellschaften im Anschluss an Michel Foucault, Hamburg 2004; Kulturfilm im „Dritten Reich“, Wien 2005 (Hg.); Reader Neue Medien, Bielefeld 2006 (Hg., gem. m. Karin Bruns).

### THOMAS ROLF:

Privatdozent an der Philosophischen Fakultät der TU Chemnitz. Habilitation im Fach Philosophie mit einer Arbeit zum Thema: „Erlebnis und Repräsentation. Studien zur Anthropologie“. Publikationen (u. a.): Normalität. Ein philosophischer Grundbegriff des 20. Jahrhunderts, München 1999.

### GERHARD UNTERTHURNER:

Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie der Universität Wien, „freier“ Wissenschaftler, Lektor. Publikationen (u. a.): Hg. gem. mit Silvia Stoller und Elisabeth Nemeth, Philosophie in Aktion. Demokratie – Rassismus – Österreich, Wien 2000; Hg. gem. mit Ulrike Kadi, sinn macht unbewusstes. unbewusstes macht sinn, Würzburg 2005.

---



Charlotte Kohn (Hg.)

## **LUFTFRAUEN**

*Der Mythos einer jüdischen Frauenidentität*

(= biografiA – Neue Ergebnisse der Frauenbiografieforschung, hg. v. Ilse Korotin, Band 2)

2006, ISBN 3-7069-0300-8, 204 S., 20 x 13 cm, geb., mit 8 Farb-Abb.  
Euro [A] 24,00; Euro [D] 23,30

Charlotte Kohn interviewte jüdische Frauen, die vor und nach dem Holocaust geboren wurden, wobei sie auf deren unterschiedliche Identifizierungen und Lebenseinstellungen achtete. Ihr Interesse orientierte sich an der eigenen Betroffenheit und fragte nach dem familiären und sozialen Umkreis, der Persönlichkeitsentwicklung, der Einstellung zur Weiblichkeit, dem Stellenwert der Shoa, der Religion, der Tradition, der Partnerwahl, des Berufes, der politischen Ausrichtung und der Zukunftsperspektiven. Achtzehn dieser Interviews zeigt sie uns nun als spannungsgeladene Lebensbeschreibungen. Das Leben sämtlicher Frauen, die sich ihr für ein Interview zur Verfügung stellten, ist durch die Shoa geprägt. Selbst Frauen, die rechtzeitig fliehen konnten oder erst nach 1945 geboren wurden, sind durch diesen Zivilisationsbruch traumatisiert.



Susanne Blumesberger / Ernst Seibert (Hg.)

## **ALEX WEDDING (1905-1966) UND DIE PROLETARISCHE KINDER- UND JUGENDLITERATUR**

(= biografiA – Neue Ergebnisse der Frauenbiografieforschung, hg. v. Ilse Korotin, Band 3)

2006, ISBN 3-7069-0363-6, ca. 200 S., 20 x 13 cm, geb., mit SW-Abb.  
Euro [A] 24,00; Euro [D] 23,30

Die als Margarete Bernheim geborene Autorin – sie nannte sich nach den zentralen Treffpunkten der Arbeiterbewegung in Berlin, dem „Alexanderplatz“ und dem „Roten Wedding“, bezeichnenderweise „Alex Wedding“ – gilt als eine der wichtigsten Wegbereiterinnen der sozialistischen Kinder- und Jugendliteratur. Mit ihrem Ehemann Franz Carl Weiskopf emigrierte sie in die USA und unternahm zahlreiche Reisen, die ihr künstlerisches Schaffen als Journalistin und Schriftstellerin beeinflussten. 1930 publizierte sie ihr vielbeachtetes und später verbotenes erstes Kinderbuch „Ede und Unku“. Zu ihren in zahlreichen Sprachen übersetzten und in mehreren Auflagen erschienenen Büchern zählen unter anderem „Das Eismeer ruft. Die Abenteuer einer großen und einer kleinen Mannschaft“ (1936), „Die Fahne des Pfeiferhänlein“ (1948), „Söldner ohne Sold“ (1948) und „Das eiserne Büffelchen“ (1952).

