
Kapitel 2

Der Umbruch im Weltverständnis der Neuzeit

1 Der Wechsel in der Struktur des Naturverständnisses

Der Umbruch im Weltverständnis der Neuzeit ist durch drei Revolutionen heraufgeführt worden: durch die naturwissenschaftliche des 16. und 17. Jahrhunderts und, phasenversetzt und daran anschließend, durch die industrielle und politische des 18. und 19. Jahrhunderts. Jede der Revolutionen hat Weiterungen nach sich gezogen, die man ebenfalls als Revolutionen bezeichnen kann. Der Umbruch im Weltbild selbst als Folge eines Wechsels der materialen Logik im Naturverständnis ist bereits mit der ersten, der naturwissenschaftlichen Revolution erfolgt, auch wenn wir erst heute recht zu verstehen beginnen, was eigentlich mit ihm geschehen ist.

Als materiale Logik im Verständnis der Natur verstehe ich die Struktur, durch die die dem Universum eigene Dynamik eine Erklärung findet. Eine Geschichte lang war die dominante Erklärung des Naturgeschehens einer Logik verhaftet, die ihrer Genese nach der Handlungslogik entstammt, ihrer phänomenalen Erscheinung nach einer teleologischen Erklärungsstruktur folgt. Ich habe diese Logik wegen ihrer Genese subjektivisch genannt.¹

Die naturwissenschaftliche Revolution besteht darin, die subjektivische Logik im Naturverständnis eliminiert und durch eine funktional-relationale respektive systemische Logik ersetzt zu haben.

Der Umbruch in der materialen Logik des Universums hat eine lange Vorgeschichte. Sichtbar wird er – zumindest ex post – im 13. und 14. Jahrhundert in den

1 Vgl. G. Dux, Die Logik der Weltbilder, S. 86 ff.; ders., Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes, S. 173 ff.

Reflexionen der Naturphilosophie. Gleichwohl überrascht die Abruptheit, mit der der Wechsel der Logik im 16. und 17. Jahrhundert artikuliert wird – bei *Galilei*, *Kepler*, *Descartes*, *Newton*, um einige der bedeutenden Denker der frühen Neuzeit zu nennen. Wenn man nach einem Datum verlangt, mit dem der Umbruch definitiv verbunden ist, dann ist es das Erscheinen von *Newtons* »*Philosophiae naturalis principia mathematica*« (1687). Ihm kommt deshalb eine herausragende Bedeutung zu, weil die zumindest programmatische Unterwerfung der Natur unter eine vollständig mathematisierte Form der Erklärung dokumentiert, daß das Universum fortan in der Immanenz der Dynamik als energetisches System verstanden wird, das jedes sinnhaft teleologischen Geschehens entsetzt ist.

Es bereitet nicht geringe Schwierigkeiten, verständlich zu machen, wodurch der Umbruch im Weltbild und der mit ihm einhergehende Wechsel der Logik möglich wurde. Paradigmatische Bedeutung gewann das Muster der Maschine.

2 Das machinale Muster als Paradigma

Der Umbruch im Weltbild der Neuzeit durch die naturwissenschaftliche Revolution stellt insofern ein Faszinosum dar, als er erfolgt, noch bevor das neuzeitliche Gesetzeswissen der nachfolgenden Jahrhunderte gewonnen war. Möglich wurde er dadurch, daß die Maschine paradigmatisch als Muster der Erklärung genutzt wurde. Das machinale Muster jedenfalls läßt sich in den Weltdeutungen seit dem 14. Jahrhundert mit steigender Häufigkeit feststellen. Man tut deshalb gut daran, zunächst auf den realen Hintergrund dieser Beobachtung zu verweisen, um den Prozeß zu verstehen. Durch das ganze Mittelalter zieht sich ein stetiger Zuwachs des Einsatzes der Maschine mit einer zunehmend verbesserten Technik durch die Nutzung von Wind und Wasser.²

Auch die Nutzung der Maschine als Paradigma der Welterklärung erfolgte früh. Bei *Buridan* wie *Oresme* geht sie in die Erörterung der Impetus-Theorie ein und trägt dazu bei, die Immanenz der Dynamik des Universums gegen die Dauer der Eingriffskausalität Gottes zu immunisieren.³ Während *Buridan* (* um 1300, † um 1359) die Mühle im Blick hat, verwendet *Nicole Oresme* (* 1320/25, † 1382) bereits das Räderwerk der Uhr, um die Bewegung der Himmelskörper verständlich zu machen.⁴ In »*Le Livre du ciel et du monde*« gibt *Oresme* eine Erklärung für die

2 L. T. White, Die mittelalterliche Technik und der Wandel der Gesellschaft; H. K. Grossmann, Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur, S. 161–231. Vgl. weiter K.-H. Ludwig, Technik im hohen Mittelalter, S. 37 ff.; V. Schmidtchen, Technik im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, S. 211 ff.

3 J. Buridanus, Kommentar zur Aristotelischen Physik I, VII.

4 N. Oresme, *Le Livre du ciel et du monde*.

gesetzmäßige Dauer der Bewegung der Himmelskörper, die deshalb faszinierend ist, weil sie den Zusammenstoß zweier interpretativer Paradigmen des Naturverständnisses selten deutlich zeigt. Wenn denn, so sein Argument, die Himmelskörper von Intelligenzen – subjektivistischen Mächten in unserem Verständnis – bewegt werden, so doch nicht notwendig in der Weise, daß letztere immer und überall tätig werden müßten. Neben den Intelligenzen legte Gott, so *Oresme*, Widerstände in die Körper, die den subjektivistischen Mächten entgegenwirken. Die nun sind es, die die Gleichmäßigkeit der Bewegung der Himmelskörper herbeiführen: »... et excepté la violence, c'est aucunement semblable quant un homme a fait une horloge et il le lesse aller et estre meu par soy.«⁵ Im Jahre 1348 baute *Giovanni de Dondi* ein riesiges Uhrwerk als Planetarium, die Himmelskörper bewegen sich entsprechend dem ptolemäischen System, getrieben von der Mechanik des Räderwerks.⁶ Das machinale Muster wirkt deshalb revolutionär, weil es den Rückgriff auf subjektivistische Intelligenzen innerhalb des kosmischen Gefüges obsolet werden läßt. Die naturwissenschaftliche Revolution am Beginn der Neuzeit besteht darin, das Verfahren der mechanischen Erklärung zum Prinzip zu machen. Schon im Mittelalter war es zunehmend verpönt, sich in Sachen der Naturerklärung auf einen Eingriff Gottes oder sonst einer subjektivistischen Macht zu berufen – nur wenn die Erklärung aus der immanenten Ordnung der Natur versagte, sollte man sich auf einen Eingriff Gottes berufen können.⁷ Mit der naturwissenschaftlichen Revolution wird diese Möglichkeit eliminiert. Paradigmatisch für das Naturverständnis wird die Maschine. Im funktionalen Getriebe ihrer Mechanik ist jede sinnhafte intentionale Deutung nach Art menschlichen Handelns ausgeschlossen. Mit der Installierung des machinalen Musters gilt für das Universum, daß die Erklärung eines Ereignisses nicht länger in einem göttlichen Willen oder sonst einer subjektivistischen Macht gesucht wird. Das Universum wird als ein Uhrwerk verstanden, bei dem eins ins andere greift.

3 Machina mundi: Der Prozeß der Säkularisierung

So unzweifelhaft die paradigmatische Funktion der Maschine ist – von *Montaigne* über *Descartes* bis hin zu *Nietzsche* und darüber hinaus läßt sich die Spur der Maschinen-Metapher ziehen –, so wenig reicht der Verweis als Erklärung.⁸ Die Frage

5 *N. Oresme*, *Le Livre du ciel et du monde*, II, 2 fols. 71 b, S. 288.

6 Eine wenige Jahre später angefertigte Zeichnung hat sich erhalten. Sie ist wiedergegeben bei *G. Dux*, *Die Zeit in der Geschichte*, S. 313.

7 So der englische Benediktiner *Adelard von Bath* (f 1160) in seinen »*Quaestiones naturales*«.

8 Vgl. *M. Montaigne*, *Essais*, II, 12, S. 495; *R. Descartes*, *Meditationes de prima philosophia*, *Ceuvres*, publiées par *Charles Adam et Paul Tannery*, vol. VII, 14, 26. Ausdrücklich heißt es

ist, wodurch die Maschine die paradigmatische Funktion im Wechsel der Logik des Weltverständnisses gewinnen konnte.⁹ Die paradigmatische Verwendung bedarf mit anderen Worten selbst der Erklärung. Es ist nicht das Räderwerk per se, das den Umsturz herbeiführte. Die Nutzung von einfachen Maschinen ist alt. Sie stellen zunächst nur eine besondere Art des Werkzeuggebrauchs dar.¹⁰ Auch als in einem ersten Vorlauf zur Entzauberung der Natur, wie sie mit der naturwissenschaftlichen Revolution definitiv geworden ist, subjektivistische Mächte in personalisierter Form eliminiert wurden, Götter insbesondere, und Lukrez (97–55 v. u. Z.) sich prompt das Muster der Maschine als *machina mundi* zunutze macht¹¹, bleibt die subjektivistische Struktur der Natur als Substanz erhalten. Lediglich auf der Inhaltsebene müht sich Lukrez, die Differenz zwischen den Geschehnissen in der Natur und der Tätigkeitsform des Menschenwerkes deutlich zu machen, deren Isomorphie Aristoteles doch so nachdrücklich betont hatte.¹² Man wird, um der keineswegs geklärten Frage, wodurch das machinale Muster seine Wirkungskraft entfalten konnte, auf die Spur zu kommen, auf seine weltanschauliche Verwendung achten müssen. Für die aber drängt sich, wenn man nach einem Begriff fragt, der die historische Tiefendimension in sich zu integrieren vermag, der Begriff der Säkularisierung geradezu auf.¹³ Denn der Prozeß der Säkularisierung bezeichnet in der weltanschaulichen Bedeutung des Begriffs genau jenen Wechsel der interpretativen Matrix, den wir an der paradigmatischen Nutzung der Maschine beobachten können: *Im Prozeß der Säkularisierung wird das, was in der Welt geschieht, einem systemischen, innerweltlichen Bedingungszusammenhang zugerechnet und so der Eingriffskausalität Gottes oder sonst subjektivistischer Mächte entzogen.* Dieser Prozeß aber ist am nachhaltigsten durch die im Mittelalter sich mächtig entwickelnde Organisationsform der Stadt befördert worden. Viel spricht dafür, daß die funktionale Organisationsform der Stadt der paradigmatischen Rezeption des Musters der Maschine vorgearbeitet hat. Wir werden die Entwicklung des Denkens im Mittelalter im späteren Zusammenhang eingehend erörtern. Das bietet uns Gelegenheit, auf die Frage zurückzukommen. Im gegenwärtigen Zusammenhang geht es zunächst nur darum, den Befund festzuhalten: An der paradigmatischen Verwendung der funktionalen Organisation der Maschine wird es möglich,

im »Discours de la Méthode«, A-T VI, 54, daß die Regeln der Mechanik mit denen der Natur identisch seien. Fr. Nietzsche, *Der Anti-Christ*, KSt. 6, 180 (14).

9 So zu Recht A. Sutter, *Göttliche Maschinen*, S. 10.

10 Vgl. des näheren A. Eggebrecht, *Geschichte der Arbeit*, S. 115 ff.

11 Siehe Lukrez, *Von der Natur*, Buch V, Z. 96.

12 Vgl. Lukrez, 2. Buch, Z. 378–380. Zu Aristoteles vgl. unten, Zweiter Teil, 9. Kapitel. Zur Geschichte des Topos *machina mundi* vgl. J. Mittelstraß, *Machina mundi*, S. 14 ff.

13 Wegweisend die Arbeiten von Hans Blumenberg: *ders.*, *Die kopernikanische Wende*; *ders.*, *Die Legitimität der Neuzeit*; *ders.*, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 3 Bde.

ein funktional-relationales respektive systemisches Verständnis des Universums zu entwickeln. Mit der Prinzipialisierung des Satzes von der Erhaltung der Energie und dem Trägheitssatz wird die Handlungslogik aus dem Universum eliminiert und durch eine andere: eine funktional-relationale respektive systemische Logik ersetzt.

Der definitive Umschlag des Weltbildes und Wechsel der Logik durch die naturwissenschaftliche Revolution des 16. und 17. Jahrhunderts erhellt am Vergleich der aristotelisch-mittelalterlichen und der neuzeitlichen Bewegungslehre: Die *aristotelische* Lehre brauchte für jede Bewegung eine wirkende Kraft, die sie in Gang setzt und aufrechterhält. Im physikalischen Verständnis der Neuzeit dauert eine Bewegung, bis sie durch Gegenwirkungen verändert oder zum Stillstand gebracht wird.¹⁴ Es war nach *Galilei Descartes*, der diesen Wandel im interpretativen Paradigma zur Geltung brachte und dabei den Rückgriff auf die Maschine deutlich hervorkehrte.¹⁵ Lediglich der energetische Anstoß mußte noch »von außen« kommend gedacht werden. Das konnte die Maschine um so geeigneter erscheinen lassen, als Modell für das Weltall zu dienen. Denn auch die Maschine bedarf einer von außen zugeführten Kraftquelle, um den Bewegungsprozeß in Gang zu setzen und in Bewegung zu halten, ohne daß Eingriffe »ins Innere« des Geschehens notwendig wären. Für das »Außen« steht das innerweltliche Paradigma nicht zur Verfügung. Mittlerweile hat die Erkenntniskritik auch dem Versuch, überhaupt noch einen Anstoß für erforderlich zu halten und ihn einer subjektivisch verstandenen Macht zuzuschreiben, den Boden entzogen.¹⁶ Denn erkenntniskritisch weist die subjektivistische Logik der Transzendenz eine innerweltliche Genese auf, die sie für den »Überstieg« höchst ungeeignet erscheinen läßt.

4 Die Entgeistigung der Natur

Die Eliminierung der subjektivistischen Struktur hat zur Folge, daß das Universum jeder Geistigkeit nach Art der Geistigkeit menschlichen Handelns entsetzt wird. Das ist ein *fait accompli*, das am mechanischen Modell der Maschine deutlich zum Ausdruck kommt. Wir haben, mit *Kant* zu reden, länger keinen Anhalt, Naturgeschehnisse so zu betrachten, als würden sie von intelligiblen Wesen nach Art menschlichen Handelns, i. e. nach Zwecken bestimmt.¹⁷ Diese Form der Gei-

14 Dieser Aspekt ist scharf herausgearbeitet von *H. Blumenberg*, Die kopernikanische Wende, S. 21 ff.

15 Vgl. *R. Descartes*, Meditationes, Synopsis 14, VI, S. 112 f.

16 Vgl. *G. Dux*, Die Logik der Weltbilder, S. 305 ff.

17 *I. Kant*, Kritik der Urtheilskraft, §§ 61 ff.

stigkeit läßt sich auch nach der Ablösung des mechanischen Naturverständnisses durch die Wahrscheinlichkeitslehre der Quantentheorie nicht wieder einführen. Der Zufall läßt sich nicht resubjektivieren.

Ich habe der Feststellung, das Universum sei jeder Geistigkeit entsetzt, mit Bedacht hinzugefügt: »nach Art menschlichen Handelns«. Der Zusatz verweist zum einen auf die Genese der Logik, in der das Universum in aller Vergangenheit seine Ausdeutung erfuhr, er grenzt zum andern die Feststellung der Entgeistigung gegen philosophische Naturbetrachtungen nicht zuletzt von Naturwissenschaftlern ab. Letztere nämlich belegen das mit den Mitteln der Mathematik gewonnene Naturverständnis nicht eben selten metaphorisch mit dem Begriff des Geistes, und zwar eines Geistes, der der Natur selbst zugerechnet wird.¹⁸ Die Redeweise ist mehr als problematisch. Darauf will ich hier nicht eingehen. Mir geht es um die Differenz zwischen dem vorneuzeitlichen und neuzeitlichen Verständnis der Natur. Die vorneuzeitliche Geistigkeit des Universums war eine an die subjektivistische Logik gebundene und ontologisch verfestigte Geistigkeit. Auch soweit Relationswissen in Regeln und Gesetzen fixiert war, blieb hinter dem Regel- und Gesetzeswissen die subjektivistische Struktur erhalten. Es ist diese Form der Geistigkeit, die im Verständnis der Natur eliminiert worden ist.¹⁹ Sie kommt als interpretative Matrix in den Naturwissenschaften länger nicht vor. Die Entgeistigung wird durchaus wahrgenommen, auch in der Philosophie. Die Philosophie kann sich jedoch nur schwer der Annahme entschlagen, hinter den naturwissenschaftlichen Konstrukten müsse sich noch eine ganz andere Wirklichkeit denken lassen. Die Behauptung der absolutistischen Logik sucht deshalb bis heute die Entgeistigung des Universums zu unterlaufen. »Die Welt ist ein Gedanke, der nicht denkt, aufgehängt an einem Gedanken, der sich denkt«, erklärt *Jean Guilton*.²⁰ Das ist eine etwas kompliziertere Fassung der *Schellingschen* Formel, die Natur sei der Geist, der sich als Geist nicht kenne. Auch diese Formel hat ihre Liebhaber gefunden.²¹ Daß die menschliche Vernunft doch noch einmal eine vernehmende Vernunft werden könne, kann man zuweilen geradezu als philosophische Hoffnung artikuliert finden.²² Diese wie andere Formulierungen stellen einen Formelkompromiß zweier Logiken dar. Hat das Sinn? Ich komme auf die Frage zurück.

18 So bei A. *Einstein*, Aus meinen späten Jahren, S. 25–35.

19 So entschieden A. *Einstein*, ebd.

20 J. *Guilton*, »Kosmos im Wassertropfen«. Spiegel-Gespräch, S. 142–145.

21 C. Fr. v. *Weizsäcker*, Der Mensch in seiner Geschichte, S. 211–216.

22 G. *Patzig*, Aspekte der Rationalität, S. 5; die Möglichkeit der Wiederkehr einer vernehmenden Vernunft hält auch R. *Specht*, Die Vernunft des Rationalismus, S. 70–93.

5 Geist als Anschlußorganisation

5.1 Sinnfreie Natur, sinnhaftes Leben

Es wird, denke ich, niemandem fraglich sein, weshalb ich den Wechsel der Logik im Verständnis der Natur hier mit solchem Nachdruck ins Zentrum des Interesses rücke: Es ist notwendig, die geistigen, soziokulturellen Organisationsformen menschlichen Daseins anders zu verstehen, als sie in aller Vergangenheit verstanden wurden. Nur auf dem Boden des neuzeitlichen Verständnisses der menschlichen Daseinsform läßt sich dessen Auszeichnung in der Trias von Konvergenz, Konstruktivität und Historizität verstehen. Nur aufgrund einer anthropologischen Verfassung, die strikt in den Grenzen des neuzeitlichen Naturverständnisses gehalten wird, läßt sich einsichtig machen,

- weshalb und in welchem Sinne die Welt auf den Menschen konvergiert,
- weshalb und in welchem Sinne sie sich als ein in symbolisch-medialen Organisationsformen geschaffenes Konstrukt darstellt
- und weshalb diese Welt eine instabile Welt ist, die historisch entwicklungsfähig war und weiter entwicklungsfähig ist.

Und nur vor dem Hintergrund dieser die menschliche Daseinsform auszeichnenden Trias der Organisationsprinzipien läßt sich der Zugang zu den frühen, uns weithin fremd gewordenen Welten finden. Für dieses neuzeitliche Verständnis hat die naturwissenschaftliche Revolution den Geistes- und Sozialwissenschaften eine Vorgabe gemacht: Wie immer sie den Menschen verstehen wollen, sie müssen ihn vor dem Hintergrund einer Natur zu verstehen suchen, aus der jede Sinnhaftigkeit nach Art menschlichen Handelns eliminiert wurde. Denn die Sinnhaftigkeit der Welt ist an die vormalige Handlungslogik als interpretatives Paradigma gebunden. Mit der naturwissenschaftlichen Revolution entsteht eine geistesgeschichtliche Konstellation, die bis heute Gültigkeit behalten hat und die Ausgangslage jeder soziologischen Argumentation bestimmt. Sie verlangt, die soziokulturellen Organisationsformen menschlichen Daseins als Anschlußorganisation an eine evolutive Naturgeschichte zu verstehen.

Notwendig ist, den Menschen so in die Natur zu stellen, daß seine geistigen – und das heißt soziokulturellen – Lebensformen auch ohne Vorgabe einer in der Natur selbst gelegenen Geistigkeit verständlich werden.

Die Aufgabe wurde bereits am Anfang der Neuzeit gesehen und der Umbau auch des Verständnisses der Sozialwelt alsbald in Angriff genommen. Das mußte den

Versuch zeitigen, auch den Menschen mitsamt seinen Lebensformen nach dem mechanischen Muster der Maschine zu interpretieren. Einen ersten Versuch finden wir einmal mehr bei den »Atomisten«. Lukrez versucht, die Empfindungen ebenso wie die Geistigkeit, den freien Willen insbesondere, mit den kruden Bewegungsmustern einer der Makroorganisation der Materie abgeschauten Bewegungslehre in die Mikroorganisation der »Atomistik« zu überführen.²³ Die Theoretiker der frühen Neuzeit schließen daran an. Kein Geringerer als *Thomas Hobbes* beginnt seine Lehre vom Staat mit einer Art Physiologie der Empfindungen, die er nach Art der mechanistischen Bewegungslehre der Körperwelt ausstattet, um von da bis zur Entwicklung des Staates voranzuschreiten.²⁴ Es ist leicht einsichtig, daß der Versuch scheitern mußte. Die menschliche Daseinsweise ist tatsächlich durch eine geistige, sinnhafte Lebensführung bestimmt. In ihr sind Deutungsmuster entstanden, die in Lebensformen umgesetzt sind. Sie haben kein Pendant in der Organisation der Materie, lassen sich deshalb auch nicht in das mechanistische Bewegungsschema von Druck und Stoß pressen. Ein anderes kannte aber die mechanische Physik der frühen Neuzeit nicht. Die Geistigkeit des Menschen fiel deshalb schließlich überhaupt aus der Natur heraus. Und da im philosophischen Denken auch noch zu Beginn der Neuzeit alles, was ist, einem letzten Grund zugeschrieben werden mußte, wurden Natur und Geist bei *Descartes* zwei absoluten Substanzen zugeschrieben: der *res extensa* und der *res cogitans*. Der Dualismus von Körper und Geist war geboren.²⁵ Dabei freilich konnte es auch nicht sein Bewenden haben. Denn zum einen lassen sich in einem Denken, das der Struktur der absolutistischen Logik verhaftet ist, keine zwei Absoluta denken. Die Genese dieser Logik aus der Subjektivität des Handelns verlangt, alles in einem Absoluten konvergieren zu lassen. Ebendeshalb stellt in allem metaphysischen Denken, wenn der Prozeß der Systematisierung einmal in Gang gekommen ist, das Eine als das alles in sich beschließende, alle Gegensätze in sich vereinende Absolute den Integrationsstein des Denkens dar, in der abendländischen Philosophie so gut wie in der chinesischen.²⁶ Zum anderen aber lassen sich die soziokulturellen Organisationsformen des menschlichen Daseins den Bewegungsgesetzen der Materie zwar nicht reduktionistisch einschreiben, sie lassen sich aber auch nicht überhaupt vom Körper trennen. Wir müssen deshalb beide anders verstehen als in aller Vergangenheit. So wie die Natur im Verständnis der Neuzeit zu etwas anderem wurde als zuvor, so bekommt auch das Verständnis des Geistes einen ande-

23 Vgl. Lukrez, Von der Natur, Buch II, Z. 251 ff., passim.

24 Th. Hobbes, Leviathan, S. 11 ff.

25 R. Descartes, Meditationes de prima philosophia.

26 Vgl. zur abendländischen Philosophie Platons Idee des Guten; dazu A. O. Lovejoy, Die große Kette der Wesen. Zur chinesischen Philosophie vgl. Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland VI, 1.

ren Bedeutungsgehalt, wenn man ihn aus einer Natur sich bilden sieht, die selbst jeder Geistigkeit entsetzt ist.

5.2 Der Schlüssel der Evolution

Das Postulat, den Menschen so in die Natur einzuordnen, daß seine geistigen, soziokulturellen Lebensformen auch ohne eine in der Natur gelegene Geistigkeit verständlich werden, wurde erst mit der Entdeckung der Evolution der Arten durch *Charles Darwin* (1859) einlösbar.²⁷ Erst seit *Darwin* läßt sich in einem Denken, das argumentativ mit der Natur beginnt, eine Frage stellen, die den Schlüssel zum Verständnis der soziokulturellen Daseinsweise des Menschen liefert. Aufgrund welcher Bedingungskonstellation, das ist die Frage, wurde es möglich, im Anschluß an die naturgeschichtliche Evolution der menschlichen Verfassung die geistigen, soziokulturellen Lebensformen zu entwickeln?

Die Aufgabe, einsichtig zu machen, wie aus einer jeder Geistigkeit entsetzten Natur geistige Lebensformen als soziokulturelle sollten entwickelt werden können, mag vielen nach der Entdeckung der Evolution der Arten so aussichtslos erscheinen wie vordem. Vordem war es *Friedrich Schlegel*, der die Unmöglichkeit eigens artikulierte. Wie *Hegel* suchte auch *Schlegel* in einer Philosophie der Geschichte die Schöpfungsgeschichte neu zu schreiben und dabei die Geschichte, die Geschichte des Geistes insbesondere, in das Absolute Gottes zurückzuverlagern.²⁸ Denn, so seine Einlassung, es ist ganz unvorstellbar, daß die Geistigkeit jemals aus der naturalen Organisation erklärt werden könnte.²⁹ Die Feststellung zieht sich durch die Geschichte etwa bei der Frage nach der Genese der Sprache.³⁰ Sie hat die absolutistische Logik für sich. Denn diese Logik ist, wie wir erörtern werden, eine Ableitungslogik, in der im Grunde immer schon gelegen ist, was sich in der Wirklichkeit als Phänomen findet. Ableiten aus der Natur läßt sich die menschliche Daseinsform in der Tat nicht länger. Mehr noch: Da bei allen Versuchen, die Geistigkeit der menschlichen Daseinsform verständlich werden zu lassen, diese Geistigkeit in dem, wodurch sie bestimmt wird, mitgeführt wird, läßt sich der Grund selbst nicht erklären. Denken kann immer nur Denken, Sprache immer nur Sprache zum Grunde haben. Auch noch in unserer Zeit kann man deshalb die Versicherung finden, daß ganz unmöglich sei, was doch unter dem Eindruck des Wissens um die Evolution möglich sein muß: eben eine kausale Erklärung für

27 *Ch. Darwin*, Die Entstehung der Arten.

28 Vgl. *Fr. Schlegel*, Die Entwicklung der Philosophie, KA XI, S. 429 ff.

29 *Fr. Schlegel*, Die Entwicklung der Philosophie, KA XIII, S. 30.

30 Vgl. des näheren *W. Schmidt-Biggemann*, Geschichte als absoluter Begriff, S. 29.

die Entwicklung des Geistes zu finden. *Lévi-Strauss*, der wie wenige andere sich der Aufgabe bewußt war, die Brücke zwischen Natur und Kultur schlagen zu müssen, stellt resigniert fest: »Keine konkrete Analyse erlaubt es also, den Punkt des Übergangs zwischen den Tatsachen der Natur und den Tatsachen der Kultur sowie den Mechanismus der Verzahnung zu bestimmen.«³¹ Er hat es gleichwohl versucht. Einfach abschreiben läßt sich die Aufgabe in der Tat nicht, umstandslos bewältigen allerdings auch nicht. Wir müssen die Vorgaben, die mit dem Wissen der Neuzeit heraufgeführt worden sind, klären, wenn wir irgend Aussicht haben sollen, das Problem schließlich doch zu bewältigen.

31 C. *Lévi-Strauss*, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, S. 52.

Historisch-genetische Theorie der Kultur
Instabile Welten – Zur Prozessualen Logik im kulturellen
Wandel

Dux, G.

2017, XXI, 415 S., Hardcover

ISBN: 978-3-658-16417-1