

Thomas Kilian

# Gesellschaftsbild und Entfremdung

Die Folgen unverarbeiteter  
gesellschaftlicher Komplexität



ATHENA

Thomas Kilian  
Gesellschaftsbild und Entfremdung  
Die Folgen unverarbeiteter gesellschaftlicher Komplexität

Diskurs Philosophie

Band 17

Thomas Kilian

# Gesellschaftsbild und Entfremdung

Die Folgen unverarbeiteter  
gesellschaftlicher Komplexität

ATHENA

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

E-Book-Ausgabe 2017

Copyright der Printausgabe © 2017 by ATHENA-Verlag,  
Copyright der E-Book-Ausgabe © 2017 by ATHENA-Verlag  
Mellinghofer Straße 126, 46047 Oberhausen  
[www.athena-verlag.de](http://www.athena-verlag.de)

Alle Rechte vorbehalten

ISBN (Print) 978-3-89896-672-6

ISBN (PDF-E-Book) 978-3-89896-771-6

## Vorwort

Ein Vorwort ist nicht zuletzt ein Ort, Dankeschulden abzutragen. Da wären dann zunächst meine Lehrer durch Grundschule, Gymnasium und Universität. Es ist einiges hängengeblieben. Wie sollte es auch anders sein, wenn ein begabter Mensch etwas lernen will? Aber letztlich haben meine Lehrer nur ihre Pflicht getan, ihre Interessen verfolgt und ihre oft auch sympathischen Eigenheiten an mir ausgelassen. Eine anerkennenswerte Kürleistung war nur insofern zu verzeichnen, als wir alle unter unzureichenden Bedingungen arbeiten mussten.

Meine Eltern haben mehr getan, als zu erwarten war. Sie haben mich nicht nur bis zu einem Universitätsabschluss geführt, sondern mir bis auf den heutigen Tag mit viel Verständnis für meine Eigenart und meine Behinderung geholfen. Das ist deshalb nicht selbstverständlich, weil ein seelisches Leiden häufig zu Verwerfungen in der Familie führt. Der Patient ist daran häufig selbst »schuld« und auch meine Eltern mussten einiges ertragen. Im Gegensatz zu den Familien anderer Kranker haben sie aber immer zu mir gestanden.

Mein Leben war immer von meinen FreundInnen geprägt. Ein Teil davon hat auch an diesem Buch mitgewirkt: Gegengelesen, korrigiert und beraten. Ermutigt, kritisiert und gespöttelt. Wenn das Buch kürzer und verständlicher sein könnte oder noch Fehler enthalten sollte, geht das natürlich trotzdem auf meine Rechnung. Ich hatte eine bestimmte Funktion für dieses Buch vor Augen und nur beschränkte Mittel: Die Grundidee muss sich erst als Wissenschaft bewähren, bevor sie bündig angenommen werden kann. Das ist insofern heikel, als das Gebot der Stunde zunehmend darauf hinausläuft, Wissenschaft, Bildung und Journalismus selbst aufs Korn zu nehmen.

Schon in diesem Text mag Manchem/r aufgefallen sein, dass ich mit einer gewissen Willkür mit den grammatikalischen Geschlechtern bei geschlechtlichen Personen umgehe. Ich denke im Gegensatz von Luise F. Pusch (\*1944) von der Sache her. Lehrerinnen waren in meiner Bildungskarriere die Ausnahme, ebenso Rednerinnen im alten Athen. Nicht immer kann ich überprüfen, wie das zahlenmäßige Geschlechterverhältnis im jeweiligen Fall ist. Dort wo wir es wahrscheinlich überwiegend mit Männern zu tun haben, entfällt das große »I«, dort wo die Beteiligung von Frauen relevant ist, kommt es auf jeden Fall rein. Gruppen mit überwiegend Personen weiblichen Geschlechts können auch grammatikalisch so gekennzeichnet werden. Im Graubereich entscheide ich ad hoc. Wo ich mich dabei dämlich anstelle, bitte ich, das nicht als Gegnerschaft zum Feminismus auszulegen.

Meine besten Freundinnen waren und sind egalitäre Feministinnen. Ich habe viel von Ihnen gelernt.

Namentlich gilt der besondere Dank: Betty Kilian, Manfred Kilian, Diana Schaal, Kerstin Kaie, Silke Schultz und Franz Schröder.

Berlin, im Januar 2017

# Inhalt

Vorwort .....	5
Einleitung: Entfremdung und Kritik der Systemtheorie.....	11
<b>I Jenseits von Körper und Geist .....</b>	<b>23</b>
1 Die dualistische Welt von Körper und Geist .....	25
1.1 Jenseits von Eden .....	26
1.2 Die Legenden der Achsenzeit .....	35
1.3 Das Gesellschaftsbild der zwei Schwerter .....	46
1.4 Philosophie ohne Gott .....	56
1.5 In den Fängen der Hierarchie .....	72
1.6 Das Sehnen nach Versöhnung.....	78
2 Neue Unterscheidungen in Körper und Geist .....	86
2.1 Bedürftigkeit und Empfindlichkeit des Körpers.....	87
2.2 Zweckbestimmung und Mittelkalkulation: Max Weber verhext die Soziologie .....	94
2.3 Die vier Grundbedürfnisse .....	100
2.4 Die Ordnung der Systeme.....	115
2.5 Zur Gestaltbarkeit der menschlichen Natur.....	127
2.6 Vom Nutzen und Nachteil der Systemtheorie.....	135
2.7 Der Alptraum der Hierarchie.....	142
2.8 Die Ebenen der Gesellschaft als Möglichkeit der Kritik.....	155
<b>II Das unglückliche Bewusstsein in der Theorie .....</b>	<b>165</b>
1 Das Bild des unglücklichen Bewusstseins .....	167
1.1 Jürgen Habermas beschreibt das unglückliche Bewusstsein .....	169
1.2 Die Symptome des unglücklichen Bewusstseins .....	176
2 Ursachen des unglücklichen Bewusstseins .....	182
2.1 Warum der Entfremdungstext von Karl Marx plötzlich abbricht .....	185
2.2 Der tägliche Frust der Unterschicht.....	191
2.3 Die Spannung zwischen Natur und Kultur.....	196
2.4 Wie das unglückliche Bewusstsein gesellschaftlich produziert wird ...	201
2.5 Die Wirklichkeit hinter dem Schleier des Marktes .....	211
2.6 Der Angriff der ökonomischen Vernunft auf den Rest der Welt .....	217



2.7	Kulturelle Selbstwidersprüche: Vereinseitigung als Unglück? .....	225
2.8	Werte, Ideale und das Ende der Utopie .....	231
	<b>III Das unglückliche Bewusstsein als Tradition .....</b>	<b>239</b>
1	Das Gesellschaftsbild als Rahmen .....	241
1.1	Vom Nutzen und Nachteil schematischen Denkens .....	242
1.2	Die Verbesserung des Gesellschaftsbildes durch Lernen .....	249
1.3	Die Blockade der Schemakorrektur in der Adoleszenz .....	255
1.4	Wie Unklarheit und Notwendigkeit das Gesellschaftsbild formen .....	270
2	Kennzeichen des traditionellen Gesellschaftsbildes .....	276
2.1	Wir machen es uns so einfach wie möglich .....	278
2.2	Oben oder unten? Sag mir, wo Du stehst! .....	283
2.3	Die Solidarität der Ranggleichen .....	288
2.4	Eine Disziplin wie bei den Preußen .....	293
2.5	Das Primat der Politik .....	297
2.6	Als kleiner Mann auf dem Weg nach oben .....	303
3	Die Selbstentlastung der Himmelsstürmer .....	311
3.1	Verlust der Solidarität und Klassenkampf .....	312
3.2	Die wohlfeilen Schuldigen und die Konstruktion des Bösen .....	317
3.3	Die Idee vom neuen und alten Menschen .....	324
4	Die Selbstwidersprüche des traditionellen Gesellschaftsbildes .....	331
4.1	Die hierarchische Spitze in einer komplizierten Welt .....	333
4.2	Jeden Tag passiert genau das, was in die Zeitung passt .....	339
4.3	Alle Gewalt geht vom Volke aus, doch wem sie anvertrauen? .....	345
4.4	Paradies und ewiger Friede als ewige Ruhe .....	350
4.5	Die Degeneration der differenzierten Gesellschaft unter dem Bann der Hierarchie .....	356
<b>I</b>	<b>V Jenseits der unglücklichen Tradition .....</b>	<b>365</b>
1	Geht es ganz ohne Gesellschaftsbild? .....	367
1.1	Andere Schemata, andere Probleme .....	368
1.2	Erlebnis ohne Wert? .....	375
1.3	Driftende Einzelkämpfer und die unbegriffene Gesellschaft .....	393
2	Geht es mit niedrigeren Ansprüchen? .....	398
2.1	Die angebliche Unmöglichkeit von »echter« Demokratie .....	399

---

2.2	Arbeiten und Beten als Soziologemotto .....	407
2.3	Der Kampf um die erlaubten Ansprüche .....	418
3	Die Reste der alteuropäischen Emanzipation .....	433
3.1	Öko als Mode .....	435
3.2	Die funktional differenzierte Verwirrung der Geschlechter .....	441
3.3	Kulturelle Toleranz und globale Mobilität .....	455
4	Die Suche nach mehr Komplexität .....	471
4.1	Soziologie: eine Wissenschaft am Rande des Versagens.....	472
4.2	Die Verhexung durch die eigenen Denkwerkzeuge.....	479
4.3	Auf alten Wegen: Die europäische Großtheorie nach '68.....	488
4.4	Nehmen wir 'ne Achse mehr: Lebensstil, Milieu und Cluster .....	497
4.5	Warum nicht mit Systemen jonglieren? .....	502
5	Komplexität als Problem? .....	511
5.1	Das unpraktische Denken der Wissenschaft.....	512
5.2	Wie klug können wir noch werden? .....	519
5.3	Gesellschaftsbilder für bestimmte Zielgruppen? .....	529
6	Komplexität als Hoffnung?.....	541
6.1	Brüder, zur Freiheit ... ..	542
6.2	Die Utopie als Werk der Kunst .....	548
6.3	Zeitreisen und Anderwelten .....	555
6.4	Differenzierte Systeme – universelle Menschen .....	560
	 Schluss: Mit einem differenzierten Gesellschaftsbild in unendliche Weiten .....	 567
	 Literatur .....	 579



## Einleitung:

### Entfremdung und Kritik der Systemtheorie

»Eine Krankheit zum Tode« nannte Sören Kierkegaard (1813–1855) jene innere Zerrissenheit und Verzweiflung, die in der Tradition des westlichen Marxismus gern »Entfremdung« oder »Verdinglichung« genannt wurde. Man könnte sagen, sie treibt die Subjektivität, das Menschliche aus der Welt aus und verwandelt schließlich die Menschen selbst in Objekte. Max Weber (1864–1920) sprach bei einem Vortrag zur »Wissenschaft als Beruf« nicht ganz treffend von einer »Entzauberung der Welt« (1919a). Denn der Rationalismus legt selbst einen undurchschaubaren Zauber über die Welt, indem er im Gegensatz zur Magie weder Urheber noch Intentionen benennt. Weber nannte ihn zurecht ein »stahlhartes Gehäuse« (1920, S. 201), unterschätzte ihn aber hinsichtlich seiner Durchschaubarkeit. Gerade der Gesellschaftstheorie ist in der »verwalteten Welt« (Max Horkheimer, 1895–1973) die Vorstellung des freien menschlichen Willens und der Verantwortung abhandengekommen. Nur mit einer enormen Langsicht in Zeit, Raum und Sache kommt man den Interdependenzketten folgend zu einem Sinn hinter den Verhältnissen, der eine Einsicht ins Notwendige ermöglichen mag – oder eben die planvolle Aktion. Ansonsten bleibt die Irrationalität eines verzweifelten Bauchgefühls oder der Rückzug ins Private. Dort sind die Möglichkeiten der Kompensation im Vergleich zum 19. Jahrhundert durch die Steigerung von Wohlstand und Freizeit gewachsen, so dass mancher das Unglück kaum noch als solches verspürt. Die zahlreichen Symptome des Syndroms können dann als mehr oder weniger miesepetrige Charaktereigenschaften verbucht werden, zumal sie nicht nur in ihrer Intensität, sondern vor allem in ihrer Ausprägung variieren. Bei der Befürchtung eines zerstörerischen oder fordernden Einbruchs des (Welt-)Systems in die mehr oder weniger heile Lebenswelt droht aber dieser angepasste »Privatismus« (Jürgen Habermas, \*1929) in moralische Regression und Irrationalität umzukippen, wie man das etwa bei ausländerfeindlichen Demonstrationen und Attentaten besichtigen kann. Aber auch linke Strömungen sind von einer ähnlichen Orientierungslosigkeit ergriffen. Anstatt die Gesellschaft in den Blick zu nehmen, versucht man allerorten, sich seinen »Freiraum« zu schaffen oder zu schützen.

In diesem Buch werden dazu zwei Hypothesen verfolgt: Zum einen ist für das Entfremdungssyndrom die im Moment den Einzelnen überfordern- de Komplexität der Gesellschaft verantwortlich. Zum anderen verstärkt eine Vereinseitigung die kulturelle Krise, die auf einer Überbetonung der

Ökonomie gegenüber Politik, Bildung und Wissenschaft und Kultur beruht. Die Komplexität der Gesellschaft zu reduzieren, erweist sich bei ihrer ausreichenden Kenntnis als eine riskante und regressive Strategie, die ihre Leistungsfähigkeit empfindlich beeinträchtigen könnte. Gleichzeitig hat Niklas Luhmann (1927–1998) recht, dass es eine notwendige Operation im Sozialen ist, sich die Verhältnisse zu vereinfachen (Luhmann 1984, S. 94f.). Seine Strategie maximaler Abstraktion und Komplexität für die Theoriebildung ist jedoch nicht alltagstauglich. Vielmehr erfordert ein lehr- und lernbares Gesellschaftsbild ein angemessenes Komplexitätsniveau und angemessene Abstraktion. In vielem lässt sich hier besser an seinen Lehrer Talcott Parsons (1902–1979) anknüpfen, um ein Gesellschaftsbild zu erzeugen, das wieder eine Übersicht über die soziale Welt ermöglicht – und damit Anknüpfungspunkte für eine gesellschaftliche Praxis liefert. Ein solch differenziertes Verständnis könnte das im Moment größtenteils noch hierarchische Gesellschaftsbild ablösen. Diesem zufolge bildet die Politik die Spitze des Systems, oder sollte zumindest eine Art von Steuerungszentrale bilden. Die erkennbare Machtlosigkeit der vermeintlichen Machthaber wird häufig mit diversen dunklen Einflüssen vor allem aus der Wirtschaft erklärt. Der ökonomische Einfluss wird dabei gleichzeitig verteufelt und reproduziert. Die Eigenständigkeiten von Bildung, Wissenschaft und Kultur werden gemeinhin unter politische und ökonomische Fragen untergeordnet. Der Ökonomismus ist nicht allein ein Zwang bestimmter Eliten, sondern die Bevölkerungsmehrheit strickt angesichts einer wirtschaftlichen Dauerkrise auf hohem Niveau selbst fleißig an dieser Legende mit.

Dieses Buch verdankt der Systemtheorie vieles, obwohl sie das Entfremdungssyndrom fast nur als Anomie (etwa: Regellosigkeit) der materiell benachteiligten Unterschicht mit sich führt. Akademisch steht sie jedoch mit ihrem Versuch, die Totalität der Gesellschaft zu erfassen, ziemlich alleine dar. Einen gleichrangigen Versuch lieferte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert nur Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«, die in ihrem einseitigen Vertrauen in den rationalen Diskurs bei der Kritik von Bildung, Wissenschaft und Kultur versagt. Natürlich hat gerade die Systemtheorie wenig Interesse an Kritik. Zwar war der systemtheoretische Funktionalismus von Parsons, Robert K. Merton (1910–2003) und Paul Lazarsfeld (1901–1976) im amerikanischen Sinn (links-)liberal, aber gleichzeitig trotz Faschismus und Krieg fortschrittsgläubig und optimistisch. Luhmann war sogar einigermaßen konservativ. Letztlich glaubten sie alle an den alternativlosen Gang der Dinge. So bedurfte die Systemtheorie für einen emanzipatorischen Gebrauch einer Kritik. Diese Kritik konnte aber nicht auf eine Widerlegung hinauslaufen, wie das die falsifizistische Methodologie Karl R. Poppers (1902–1994) vorsieht oder wie sie schlechter Marxismus

produziert, indem er den Gegner an der eigenen Latte misst. Vielmehr galt es auf jenes Kritikverständnis zurückzugreifen, das Karl Marx (1818–1883) von Immanuel Kant (1724–1804) übernommen hatte. Dort bedeutete Kritik eine Zusammenschau verschiedener Positionen auf ihre Gemeinsamkeiten und Widersprüche. Letztere sollen dann aufgelöst, berichtigt und erklärt werden. Dabei kann man sich nicht von den kritisierten Quellen abgrenzen, sondern muss bereit sein, von ihnen zu lernen. Marx etwa hat den Ökonomen David Ricardo (1772–1823) nicht nur kritisiert, sondern Entscheidendes von ihm übernommen. So wird die kritische Tradition eines westlichen Marxismus in der Kritik der Systemtheorie zwar mitgeführt, aber teilweise selbst kritisiert, weil sie durch treffendere Gedanken aus dem kritisierten Material berichtigt werden musste.

Der Kritikbegriff war nach Marx den einen verdächtig, andere waren ihm nicht gewachsen, indem sie mit ihm nur ihr parteipolitisches Ticket markierten. Von der Sache her war diese Methode aber für jede kreative Sozialforschung unverzichtbar. Parsons hat sie für seinen Gebrauch umbenannt und sprach nun von einer Konvergenz, auf die von ihm analysierte Theorien zu liefen. Dabei unterscheidet die Literatur heute eine Schnittkonvergenz von einer Vereinigungskonvergenz. Die Schnittkonvergenz bezeichnet das allen untersuchten Mengen Gemeinsame. Eine Vereinigungskonvergenz wie im vorliegenden Fall legt die verschiedenen Elemente an den überlappenden Stellen fast wie ein Puzzle zusammen. Es entsteht dann eine Collage, bei der dem Leser leicht entgehen kann, inwieweit das scheinbar Bekannte in neuem Licht aufblitzt. Noch ein weiterer Punkt könnte gerade denjenigen Schwierigkeiten bereiten, die ihre Begriffe in einer festen Bedeutung gelernt haben und sich im Streit der etablierten Schulen definieren: Das Zusammenstellen der einzelnen Elemente setzt dem gegenüber ein Primat des Objekts und ein Interesse an der Sache voraus. Die Begriffe betrachtet diese Synthese weniger als definiert, denn als Bestandteile eines semantischen Feldes. Diese Wörter beleuchten das Objekt von verschiedenen Seiten. In solchen Feldern lassen sich Ähnlichkeiten und Zusammenhänge trotz der voneinander abgrenzenden Definitionen erkennen. Das erleichtert die Vereinigung disparater Vorstellungen extrem, bringt es aber mit sich, dass Begriffe in ihrem situativen Kontext gelesen werden müssen. Nicht immer steht ein Wort zur Verfügung, das jederzeit die verschiedenen Perspektiven auf eine kurze Formel bringt. Gelegentlich muss die Sache daher auf eine oder wenige im jeweiligen Zusammenhang relevante Perspektiven verkürzt werden. Man mag hier eine denkbare und zumindest teilweise sinnvolle und nötige begriffliche Innovation als eine Aufgabe der Wissenschaft ins Auge fassen. Diese letztlich unabschließbare Sisyphosarbeit an dieser Stelle auf breiter Front durchzuführen, hätte durch die Überfrachtung mit Definitionen das

eigentliche Ziel gefährdet, dass der/die LeserIn einen Ausblick auf die Form und die Möglichkeiten einer komplexen Gesellschaft bekommt.

Das semantische Feld von Werten, Idealen und Utopien wird in dieser Arbeit im Gegensatz zu Habermas' »diskursiver Lebenswelt« deutlich vom Wissen geschieden. Letzteres wird im Grunde auf einigermaßen zutreffende Begriffe und mehr oder weniger mathematische Relationen beschränkt. Damit ist die instrumentelle Vernunft nackt. Sie ist ein reines Werkzeug, das ihren Sinn nur aus dem Reich tendenziell phantastischer Ziele beziehen kann. Religion und Kunst sind damit Multiplikatoren für jene emotionalen Anziehungspunkte, die dann heute meist als Werte bezeichnet werden. Eine vernünftig zu nennende Kommunikation über Werte steht erst am Anfang. Das Interesse am Fremden oder zumindest die kulturelle Toleranz wächst zunächst nicht von selbst, sondern wird durch den zunehmenden Pluralismus in diesem Bereich schrittweise erzwungen. Die alte Dominanzkultur ist aber immer noch gewöhnt, jederzeit Recht zu bekommen. Unsicherheit, Sturheit und ein falsches Vertrauen auf eine logische Rationalität lassen die kulturellen Fragen gegenüber dem technokratischen Kalkül in den Hintergrund treten. Im Kulturellen gibt es zwar bestimmte Wertkomplexe, die sich historisch als verderblich erwiesen haben, aber kein Wahr oder Falsch im Sinne der Mathematik. Der hierarchische Mensch neigt im Umgang mit seinen Mitmenschen bezüglich der Werte zu Extremen: Entweder zur Feindschaft, oder zumindest Gleichgültigkeit, oder zu einer liebevollen Verschmelzung der kulturellen Horizonte. Letzteres kann aber in die ebenfalls schmerzhafteste Selbsttäuschung führen, man sei nahe beieinander, wo man das nie war. Die viel gelobte Toleranz hält die Abgrenzung aufrecht, aber ist im Allgemeinen insofern eine unvollständige Lösung, als sie voraussetzt, dass man sich immer wieder ausreichend aus dem Weg gehen kann, um die Irritationen zu begrenzen. Es ist von der Toleranz noch ein weiter Weg bis zur Achtung des Fremden in der Anerkennung seiner Andersartigkeit.

Die Trennung von Werten und Wissen stellt Fragen an die Darstellung des Themas. Das wissenschaftliche Ideal hätte demzufolge eine Liste aus Begriffsdefinitionen und Formeln zu sein. An der Universität Hamburg hat einmal ein Student versucht, Marx' Kapital so auszuarbeiten und als Doktorarbeit einzureichen. Es sah sich aber kein Prüfungsberechtigter in der Lage, diese Arbeit zu beurteilen. Mathematiker klagen zudem, dass jede Formel Leser koste. Die konsequente mathematisierende Darstellung erreicht nur den Techniker, der mit der Theorie bereits eine bestimmte Absicht verbindet. Zudem ist beim derzeitigen Wissensstand erst einmal die Ausarbeitung eines gemeinsamen Vokabulars zentral. Mit Listen von Definitionen könnte man aber kaum die Frucht ernten, mittels Gesetzen den Gegenstand nach eigenen Zielsetzungen zu verändern. Der Sinn der kargen

Darstellung wäre damit fraglich. Die grundsätzliche Alternative zu dieser Art paradigmatischer Wissenschaft ist das Erzählen von Geschichten, was dann den Übertritt zur Kunst bedeutet. Der akzeptierte Mittelweg ist einerseits der Einbau eines Art Erzählbogens oder einer Dramaturgie in die wissenschaftliche Arbeit und das Erzählen von erläuternden Anekdoten. Beides führt mehr oder weniger deutlich Wertungen mit sich. Man müsste schon allein deshalb moralisieren, weil sonst auch diese Art von Darstellung den pädagogischen Effekt verfehlte. Zumindest der nicht sozialtechnische Rezipient bliebe ohne Sinnelemente enttäuscht zurück. Wo der Rezipient nicht zustimmt, will er sich zumindest reiben können. Die Trennung von Werten und Tatsachen für die soziologische Darstellung, wie sie Weber forderte, ist in letzter Konsequenz also unter den gegebenen Bedingungen nicht gut durchführbar. Sie kann lediglich wie die rhetorischen Handbücher davor warnen, dass überzogene Wertungen schnell ihr Ziel verfehlen. Für den wissenschaftlichen Text muss ein Primat der Information gelten, sonst würde er eine Predigt. Wo aber heute in diesem Sinne Werturteilsfreiheit verlangt wird, geht es oft genug nur darum, missliebige Wertungen zu diskreditieren. Unter diesem Druck passt sich die Darstellung oft genug der vorherrschenden Meinung an, die am wenigsten aneckt. Jeffrey Alexander (\*1947), der versucht, Parsons' Erbe wach zu halten, hat vorgeschlagen, vorneweg die eigene Position klarzustellen (Alexander 1993, S. 34). Er outet sich dementsprechend als linksliberaler Demokrat, was so ungefähr das Billigste unter SoziologInnen ist. Richtig daran ist sicher, dass der Autor als Person mit eigenen Werten erkennbar sein soll. Dann kann das Publikum besser entscheiden, wie es die eine oder andere Wertung aufnehmen will. Es geht – zu Recht oder Unrecht – meist sogar einen Schritt weiter, indem es von den Werten auf den Blick schließt, mit dem der Autor den Gegenstand betrachtet. Das ergibt nicht nur ein Bild pauschaler Glaubwürdigkeit, sondern mitunter eine informative Landkarte, nach der man bei bestimmten Themen unterschiedliche Informiertheit zuschreibt. Diese Möglichkeit führt zu dem Schluss, dass der Autor nicht nur vorneweg seine Position klären sollte, sondern im Text durchaus erkennbar sein darf, um dem Leser die Auseinandersetzung mit ihm zu ermöglichen. Diese Urteilsfähigkeit ist nach der Meinung erfahrener AutorInnen beim erwachsenen Leser meist besser ausgeprägt als sein Vorwissen. Der Vorschlag für Schreibende und Lehrende, ihre Person zurückzunehmen, macht daher weniger zum Schutz dieser Rezipienten Sinn, sondern bewahrt vielmehr die Beteiligten vor Peinlichkeiten.

Das Buch hat vier Abschnitte. In Abschnitt I wird unter dem Titel »Jenseits von Körper und Geist« versucht, das Subjekt-Objekt-Schema durch Differenzierung zu überbieten. Es schafft quasi den Rahmen für die folgen-



den Überlegungen. Zunächst wird dazu gezeigt, dass die abendländische Philosophie und Gesellschaftsgeschichte auf dieses Schema zulief. Es endet mit einer Absage an den wohlfeilen Traum einer Wiedervereinigung von Subjekt und Objekt in einer neuen Art von Einheit. Bereits am Anfang des ersten Teils des ersten Abschnittes I wird unter dem Titel »Die dualistische Welt von Körper und Geist« die These vertreten, dass menschliche Subjektivität nur möglich ist, wenn es Objekte gibt, über die sie verfügen kann. Das Subjekt-Objekt-Schema ist einerseits zu Recht in Verruf gekommen, weil es der Komplexität der menschlichen Welt wohl schon seit über 200 Jahren nicht mehr gerecht wird. Andererseits verbleiben zahlreiche Überbietungsversuche im Dualistischen oder fallen gar in den Versuch zurück, die Welt als unstrukturierten Einheitsbrei zu betrachten. In der Soziologie und der Psychologie ist dagegen in vielerlei Form ein Vierer-Schema angelegt, das zwischen der Bedürftigkeit des Menschen, seiner Verletzlichkeit, seiner Mittelkalkulation und seinen kulturellen Zielen unterscheidet. Dem lassen sich auf der Makroebene Wirtschaft, Politik, Bildung und Wissenschaft und Kultur zuordnen. Diese Differenzierung ist möglicherweise nicht naturwüchsig, sondern Folge einer bestimmten kulturellen Entwicklung. Sie entstand aus der vorausgehenden, hierarchischen Gesellschaft heraus. Der Übergang zur differenzierten Gesellschaft ist problematisch und kann erst nach der allgemeinen Erkenntnis dieses Komplexitätswachstums abgeschlossen werden. Die Früchte der Modernität können nur geerntet werden, wenn das Gesellschaftsbild der voll sozialisierten Erwachsenen den Verhältnissen angemessen ist. Ansonsten drohen immer wieder Implosionen, die das System um Jahrhunderte zurückwerfen können. Neben der funktionalen Differenzierung spielt die Ebenendifferenzierung zwischen Person, Lebenswelt, Organisation und Gesellschaft eine Rolle, kann aber hier nicht ausgeschritten werden. Vielmehr konzentriere ich mich auf den klassischen Gegensatz zwischen Gesellschaft und Individuum.

Bevor Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) von Entfremdung sprach, nannte er das in seiner Unkenntnis von der Welt frustrierte und überforderte Bewusstsein »unglücklich« (Hegel 1993, S. 163–177). Die gleichzeitige Schärfe und Unschärfe der soziologischen Begriffe meidend, folge ich für die Überschriften ab dem Abschnitt II »Das unglückliche Bewusstsein in der Theorie« dieser Terminologie. Zunächst referiere ich die wichtigsten soziologischen Vorstellungen zum Entfremdungssyndrom. Zustimmung zu Habermas wird der imperialistischen Begriffstechnik eine Absage erteilt, das eigene Vokabular so auszudehnen, dass es alle Symptome des unglücklichen Bewusstseins umfasst. Vielmehr gilt es die relevanten Formen aus den verschiedenen Traditionen in eine theoretisch akzeptable Ordnung zu bringen. Dabei gelingt es, der Theorie der vier menschlichen

Vermögen aus dem Abschnitt I im Vergleich zu Habermas' Lebensweltkonzept noch weitere Symptome anzulagern. Der zweite Teil in Abschnitt II beschäftigt sich mit ursächlichen Erklärungen des Entfremdungssyndroms. Er beschreibt den Abbruch von Marx' Bemühungen um den Entfremdungsbegriff in einem unklaren Existenzialismus sowie die Konvergenz von marxistischer Entfremdungstheorie und funktionalistischer Anomie-Theorie nach 1968. Vor diesem Hintergrund lässt sich eine quasi wissenssoziologische Theorie der Entfremdung aufgrund eines unzureichenden Gesellschaftsbildes formulieren. Demnach beruht Entfremdung auf einer Art überholtem Traditionalismus. Der Marx'sche Fetischismusbegriff ist zum einen insofern theoretisch überholt, weil der kritisierte Marktfetischismus zwar beim Shopping vorkommt, aber in der Wissenschaft nur noch eine Extremposition darstellt. Wichtiger noch ist, dass aus der Sicht der Theorie der differenzierten Gesellschaft Marx' Einbeziehung des Arbeitsprozesses entweder notwendige Unterscheidungen zwischen verschiedenen Tätigkeiten einreißt oder selbst im Ökonomismus verharret. Auch die von Georg Lukács (1885–1971) kritisierte Ökonomisierung der Welt ist heute in einer gewissen Weise durchschaut, teils kritisch, teil affirmativ. Das Problem besteht eher darin, dass die angegebene Alternative der Herrschaft der Arbeiterpartei nicht mehr wirklich überzeugt. Mit der allgemeinen Ökonomisierung und der Verkürzung des Menschen auf ein »Berufstier« (Bertolt Brecht, 1898–1956) greifen weitere Vereinseitigungen auf das gesamte Leben aus und entwickeln sich zu einem weiteren kulturellen Unglück. Zum Verständnis über die Funktion von kulturellen Werten und Idealen wird noch auf den utopischen Zukunftsbezug solcher Einstellungen und der damit verbundenen Praktiken verwiesen.

Heute herrscht bei weiten Bevölkerungskreisen ein hierarchisches Gesellschaftsbild vor, in dem eine Art Steuerungszentrale an der Spitze der Gesellschaft vermutet wird. Diese traditionelle Vorstellung hatte dereinst wohl auch einmal seinen praktischen Sinn, gerade weil solche Ideen immer notwendig vereinfacht sind. Deshalb gilt es, sich in Abschnitt III unter dem Titel »Das unglückliche Bewusstsein als Tradition« mit diesem Erbe kritisch auseinanderzusetzen. Inzwischen wird es zu einem Hindernis, weil seine Überwindung erst einmal eine gewisse Kraftanstrengung verlangt, bevor sich auf einer höheren Komplexitätsstufe die Anstrengung auszahlt. Zunächst kläre ich einige wissenssoziologische Voraussetzungen des Gesellschaftsbildes und seiner Verwendung als Rahmen für spezielle Wissensbestände. Dabei stellt das Gesellschaftsbild ein spezielles Schema dar, mit den entsprechenden Vor- und Nachteilen wie der Präferenz für Schnelligkeit statt Genauigkeit und einem gewissen Widerstand gegen Änderungen. Lebensgeschichtlich durchläuft der Auf- und Ausbau von Gesellschaftsbil-

dern die klassischen Entwicklungskrisen, wie sie Eric Erickson (1902–1994) beschrieben hat. Dabei bleibt die Konfrontation mit der Gesellschaft in der Pubertätskrise weitgehend ungelöst und wird zumeist mit einer Art Rückzug in den bewältigbaren lebensweltlichen Horizont beendet. Die Zuspitzung des traditionellen Gesellschaftsbild lässt ein halbes Dutzend Kennzeichen emporetreten: Einfachheit; hierarchische Selbstverortung; Orientierung an und Kontakt zu Ranggleichen; das Prinzip von Befehl und Gehorsam gemäß der Hierarchie; eine Politik an der Spitze, die den Volkswillen umsetzt und die Abgabe der Verantwortung an die Spitze; die nicht immer beachtete Aufforderung, am eigenen Aufstieg zu arbeiten. Die hierarchische Ordnung verspricht die Vermehrung des Guten. Die Agenten der Systemverbesserung machen den mangelnden Zusammenhalt der Menschen, irgendwelche bösen Mächte und die gattungsspezifischen oder zumindest historischen Mängel der Menschen für den Misserfolg auf diesem Heilsweg verantwortlich. Man wünscht den neuen Menschen, am besten nach dem eigenen Bilde. Diese Entlastungen haben fast etwas Komisches. Gleichzeitig verweisen aktuelle soziologische Kenntnisse darauf, dass eine komplexe Gesellschaft nach einem hierarchischen Organisationsplan überhaupt nicht funktionieren kann. Darüber hinaus verspricht die hierarchische Gesellschaft ein Paradies, das von einer konfliktlosen Friedhofsruhe geprägt wäre, die aus heutiger Sicht vielleicht gar nicht erstrebenswert wäre.

Die Suche nach einem Leben »Jenseits der unglücklichen Tradition« hat in vielerlei Weise natürlich längst begonnen. Der Abschnitt IV beschäftigt sich zunächst mit solchen Anläufen. Als erstes geht es um die Behauptung, man könne ohne ein Gesellschaftsbild auskommen. Dabei ergeben sich Möglichkeiten des Rückzugs auf ein Subsystem, auf Erlebniswelten wie Tourismus und Wohnkultur, Sport oder schwärmerischer Kunstgenuss oder das Ausweichen auf eine Nachbardisziplin wie Naturwissenschaften, Biologie oder Geschichte als Orientierungsrahmen. Das hat jedoch jeweils seine eigenen Pathologien. Bei der Beschränkung der Sicht auf die Gesellschaft auf nur einige Bereiche entzieht sich das Leben der autonomen Planbarkeit, was als Drift empfunden wird. Denn quasi durch die Hintertür durchkreuzen die vergessenen Teile der Gesellschaft die eigenen Absichten. Vor allem im Familienleben ergibt sich die Unfähigkeit, den eigenen Kindern Werte zu vermitteln. Gern gepredigt wird seit längerem, dass man seine Ansprüche begrenzen müsse. Dafür gibt sich auch die Wissenschaft kaum verhüllt her. So predigen politische Theorien bescheidene Vorstellungen von Demokratie, statt nach Verbesserungsmöglichkeiten zu suchen. Die Soziologie neigt dazu, die Berufsrolle in Theorie und Praxis zu überhöhen, statt auch ihre Pathologien offenzulegen. Dabei wird übersehen, dass die Veränderung ideeller Standards nicht die Aufgabe von Wissenschaft ist,

sondern dass dies entweder kulturellen Akteuren oder möglicherweise gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen zukommt.

Die Neuen Sozialen Bewegungen waren die letzten Ausläufer diskursiver alteuropäischer Emanzipation. Die Verflachung der Bewegungen begann schon kurz nach ihrer Entstehung. Sie gingen in eine Mode über, die nur selektiv und teilweise sogar nur ritualistisch den intendierten Bruch mit der konsumorientierten Wachstumsgesellschaft, dem patriarchalen Sexismus und dem nationalistischen Machtstaat fortsetzte. Dieses Auslaufen der Kritik wird auch nicht dadurch gemildert, dass für das Verdrängte neue Impulse hinzukämen. Die wissenssoziologische Theorie einer Entfremdung aus einer überholten Tradition geht davon aus, dass das gängige Gesellschaftsbild keine ausreichenden Kenntnisse des Sozialen bereitstellt. Deshalb wäre es die vornehmste Aufgabe der Soziologie, zu einem angemessenen Gesellschaftsbild beizutragen. Soziale und formale Defizite der soziologischen Praxis unterminieren das aber eher. 1968 war für die Soziologie zudem ein Einbruch, weil Parsons kaum kritisiert, sondern vor allem durch den Rückgriff auf die Tradition der Jahrhundertwende und mikrosoziologische Ansätze verdrängt wurde. Die Empirie bemerkte zwar Widersprüche zum hierarchischen Gesellschaftsmodell, es gelang ihr aber bisher nicht, diese für ein weiterführendes Gesellschaftsbild zu verarbeiten. Von der Soziologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bleibt Luhmanns Gedanke der funktionellen Differenzierung zentral, den es ins Kritische und ins Utopische zu wenden gilt. Dabei ist es nicht unproblematisch, den Menschen die dafür nötige höhere, geistige Komplexität zuzumuten. In einem verwickelten und krisenhaften Sozialisationsweg lassen sich keine beliebigen Ergebnisse erzielen. Für die Erziehung ist die Darstellung der Wissenschaft notwendig etwas unpraktisch, so dass mit der Durcharbeitung des Gedankens für die pädagogische Praxis Erleichterungen für den schwierigen Lernprozess zu erwarten sind. Wer den Menschen jedoch nicht technologisch oder genetisch umbauen oder durch künstliche Intelligenz ersetzen will, muss auch das gesellschaftliche Komplexitätswachstum irgendwann beschränken. Für die Gewinnung von Erwachsenen für die Theorie der differenzierten Gesellschaft gibt es noch die Möglichkeit, sie zielgruppenspezifisch darzulegen. Die Hoffnung der Theorie der differenzierten Gesellschaft besteht entscheidend darin, Phantasie und Kreativität wieder in ihren gesellschaftlichen Rang einzusetzen. Werte wie Freiheit und Glück stehen in dieser Betrachtung jenseits der objektiven Möglichkeiten einer Gesellschaft, sondern verlangen nach einem Perspektivenwandel ins Subjektive. Dafür kann die Gesellschaft nur ein paar Voraussetzungen schaffen. Die entsprechenden freidenkerischen und begeisternden Ziele haben gerade in einer Welt jenseits der Basisversorgung oft etwas Phantastisches. Sich ein gutes

Leben und eine gute Gesellschaft zu erträumen und die Verwirklichung der besseren Welt anzugehen, darf man sich auch durch die Alpträume der Geschichte nicht hindern lassen. Künstler bringen es in der Darstellung des Schrecklichen wie des Erstrebenswerten am Weitesten. Deshalb behält anspruchsvolle Kunst letztlich auch für Theodor W. Adorno (1903–1969) ihr Recht, auch wenn er zunächst das geflügelte Wort prägte, dass man nach Auschwitz keine Gedichte mehr schreiben könne. Nach dem Scheitern der Arbeiterbewegung mag man den literarischen Charakter von Utopien über das Diesseits und das Jenseits besser verstehen. Verzichten kann man auch dann nicht auf sie, wenn sich ihr Alternativenreichtum offenbart und man oft genug statt am vermeintlichen Ziel anderswo herauskommt.

Die Idee, Parsons auf links zu drehen, war schon in den 70ern gegenwärtig. Meist hat sich Parsons' eigene Verwirrung bezüglich seiner Systeme schädlich ausgewirkt. Selbst wenn die vorliegende Operation an diesem angeblich toten Hund sich in der Meinung der Kritik nur in die Folge der Fehlversuche einreicht, soll sie doch als Ermutigung an die Ausläufer der kritischen Theorie gelesen werden, die Frage der funktionellen Differenzierung aufzunehmen. Über dieses Buch hinaus kann damit noch ein weites Feld an Möglichkeiten an Gesellschaftskritik und emanzipatorischer Praxis erschlossen werden. Manches ändert sich schon dadurch, dass die Menschen es anders sehen und entsprechend handeln. Marx sprach davon, dass die Theorie eine materielle Gewalt wird, wenn sie die Massen ergreift. In der bürgerlichen Soziologie benannte man das Prinzip nach William Isaac Thomas (1863–1947). Aber man meint meist den Splitter im Auge des anderen und nicht den Balken im eigenen Auge. Es fällt einerseits immer schwer sich vorzustellen, dass die Erweiterung des eigenen Denkens und Handelns vorteilhaft sein kann. Andererseits ist es nach einer Zunahme von Abstraktion und Übersicht kaum verständlich, warum andere sich geradezu weigern, ein solches Angebot zu übernehmen.

Anderes erfordert institutionelle Veränderungen. Da es über den Subsystemen keine Steuerungszentrale gibt, können diese Änderungen nur in den Subsystemen selbst nach Maßgabe deren Codes vorgenommen werden. Der Marxismus, aber auch Luhmann gehen davon aus, dass man solche Veränderungswünsche dann organisiert vorzutragen habe oder zumindest an Organisationen adressieren müsse. Nur stellt sich dann schnell die Frage nach der funktionierenden Alternative zu den abgelehnten Einrichtungen. Auf der Ebene der Gesamtgesellschaft gilt es deshalb zuerst, das Gesellschaftsbild der Menschen auf angemessene Weise zu verbessern, so dass wieder angemessene Variationen zum Bestehenden erdacht oder zumindest erfasst werden können. In seiner individuellen Geschichtlichkeit greift dieses zunächst als kognitiv betrachtete Schema auf die Utopie aus

und wird damit auch eine Kulturtatsache. Die Verschiebung des Blickes von der allgemeinsten Ebene auf einzelne Subsysteme würde das Verhältnis von Bewusstseinsbildung und Reformdiskussion zugunsten der Letzteren verändern. Es besteht die Hoffnung, dass das deduktive Eintauchen in die einzelnen Bereiche relevantere Handlungsmöglichkeiten eröffnete als Luhmanns Induktion von den bei ihm inflationierenden Subsystemen zur Gesellschaft. Aber der Nachweis bleibt natürlich den weiteren Bemühungen vorbehalten.



# I Jenseits von Körper und Geist





# 1 Die dualistische Welt von Körper und Geist

Soweit die Geschichte die einer Art hierarchischen Klassengesellschaft war, kann man nur wie Walter Benjamin (1892–1940) mit Schauern zurückblicken. Sie beginnt mit einem Rauswurf aus dem Paradies (1.1.) und endet mit dem wenig realistischen Wunsch nach Erlösung (1.6.). Selbst die großen Taten der Intelligenz wie die pädagogische Guerilla des Sokrates (469–399 v. Chr.) (1.2.) sind gescheitert. Nach dem Zusammenbruch der antiken Welt stellte sich der Geist aus kleinen Anfängen heraus zunächst gegen die religiöse Phantasie mit ihrem Allmachtsanspruch. Als Beispiel dafür wurde Wilhelm von Ockham (1285–1349) gewählt, der wie viele im späten Mittelalter gegen den Papst stritt (1.3.). Doch die spätere »Philosophie ohne Gott« endete damit, dass man seit Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) die Geschichte immer wieder als Verfallsprozess betrachtete und einen später als Entfremdung bezeichneten Weltschmerz beklagte (1.4.). An die 5000 Jahre lebten die Menschen unter hierarchischen Verhältnissen, so dass die Unwahrscheinlichkeit solcher Zustände gar nicht mehr wirklich bewusst war (1.5.). Wenn man mit dem hier vorgeschlagenen Blick zurück sieht, fragt man sich wirklich, ob man nicht schon vor langer Zeit die Notbremse hätte ziehen sollen?

Wichtiger als ein bestimmtes Geschichtsbild ist aber, sich klar zu machen, dass diese hierarchische Welt für den Menschen auch eine Welt war, die von einer Subjekt-Objekt-Spaltung geprägt war, wie das Karl Jaspers (1883–1969) genannt hat. Wie man zur göttlichen Subjektivität und zur weltlichen Objektivität stand, hatte durchaus mit der Haltung zu Kaiser und Papst zu tun. In gewissem Sinne endet die Spannung und der Kampf mit einem objektivistischen Monismus. Dann besteht die Welt nur noch aus Objekten. Dabei macht man sich nicht klar, dass die intellektuelle und körperliche Verfügungsmacht über Objekte nur dann einen Sinn macht, wenn wir sie im Sinne unseres subjektiven Willens nutzen können. So ist der nicht gerade philosophisch beschlagene Mensch heute theoretisch meist Monist und Materialist. Ständig agiert er jedoch als Dualist – als über Objekte verfügendes Subjekt, das sich selbst ins Göttliche erhöht.

In dieser Unklarheit wird über das Subjekt-Objekt-Modell meist gar nicht mehr gesprochen. Es wäre auch wenig Neues zu sagen, wenn man es dabei beließe. Es handelt sich hier um eine Art Anlauf, der es erleichtern soll, Kapitel I.2. über »Neue Unterscheidungen in Körper und Geist« zu verstehen. Dort geht es darum, dass man angesichts zunehmender Komple-

xität nicht bei einem dualistischen Modell stehen bleiben, aber gleichwohl an die alte Unterscheidung anknüpfen sollte.

## 1.1 Jenseits von Eden

Wenn ein moderner Wissenschaftler Zuflucht nimmt zu mythologischen Geschichten, dann ist das an und für sich schon merkwürdig. Der Verdacht kommt auf, dass er sich entweder nicht klar ausdrücken kann oder will. Das eine wird als Überdehnung der eigenen Möglichkeiten wahrgenommen, das andere deutet auf einen Manipulationsversuch. Wenn dann jemand wie der erfolgreiche systemtheoretische Soziologe Niklas Luhmann (1927–1998) in seinen letzten Lebensjahren wiederholt auf die Geschichte von Adam und Eva im Paradies, ihrem Sündenfall und der Rolle des Teufels zu sprechen kommt (Luhmann 1990, S. 118f., S. 193f., 268f., 491f., S. 592f., S. 69; ders. 2000, S. 98f., 264f., S. 288f.), regt das an, die biblische Geschichte wieder einmal zu lesen. Seine Argumentation läuft darauf hinaus, dass die Wissenschaft die Frucht vom Baum der Erkenntnis reiche und damit des Teufels sei. Diese Art von wissenschaftlicher Hybris verfehlt allerdings sowohl die Frage von Gut und Böse als auch die nach Freiheit, Schuld und Verantwortung.

Auch der Neurobiologe Humberto Maturana (\*1928), der Luhmann entscheidend angeregt hat, verweist 1984 mit einem populär angelegten Buch unter dem Titel »Der Baum der Erkenntnis« auf den Mythos. Die inhaltliche Auseinandersetzung beschränkt sich aber auf die Behauptung, seine Welt-Theorie, die sich von der Geschichte des Kosmos bis zur modernen Kultur erstreckt, würde völlig neue Durchblicke erlauben, was in ein richtiges, aber nur allzu bekanntes »Liebe Deinen Nächsten« mündet (S. 264). Obwohl sich Luhmann und Maturana nicht durchgehend grün waren, könnte Luhmanns Beschäftigung mit der Ursituation des Menschen auch eine Art Reminiszenz an den einigermaßen berühmten Naturwissenschaftler gewesen sein. Für seine Vision einer Supertheorie über das Universum und die Menschheit (und den ganzen Rest) versuchte er immer wieder bei angeseheneren Wissenschaften anzudocken (so Luhmann 1990, S. 412f. u. S. 611f.). Nicht immer wurden die Sympathien aber auch erwidert, auch nicht von Maturana.

Luhmann wirft mit seiner deutlich verfremdeten Version des Sündenfalls um sich, als könne man heute noch voraussetzen, dass der Mythos und seine Bedeutung allgemein bekannt seien. Für alle, die nicht ganz bibelfest sind, ein paar orientierende Worte: Die Geschichte beginnt im 2. Kapitel des 1. Buches Mose, auch Genesis genannt, also ganz am Anfang der Bibel.

In das zweite Kapitel schiebt sich noch drei Absätze weit der erste Schöpfungsbericht, der im 6. Jahrhundert vor Christi im Zwangsexil der besiegten hebräischen Elite in Babylon entstand. Der zweite Schöpfungsbericht ist rund 400 Jahre älter und entstand wahrscheinlich am Hofe der ersten jüdischen Könige. Er ist demnach einer der ältesten Texte des abendländischen Kulturraumes. So kommt es, dass der Mensch zweimal erschaffen wird, einmal gottesebenbildlich als Mann und Frau am 6. Tage der siebentägigen Schöpfung und einmal als männlicher Lehmgolem, dem Gott die Frau aus der Rippe schneidet.

Diese Geschichte verknüpft kunstvoll drei Aspekte, nämlich die Veränderung des Verhältnisses von Mann und Frau in ein Herrschaftsverhältnis durch den Konsum des Apfels vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, die gleichzeitige Veränderung des Verhältnisses zu Natur, Körper und Arbeit und die Sonderstellung des Menschen gegenüber den Tieren. Luhmann interessieren aber eher die Folgen für die Beobachtung der Welt und Gottes durch Teufel und Menschen. Auch übergeht er die merkwürdige Verschmelzung von Wissen, Erkenntnis und Moral im Bild des Baumes der Erkenntnis. Sie verfolgt das Denken bis in die Gegenwart, nicht nur im Abendland. Alle intellektuellen Kulturen haben immer wieder versucht, die auseinanderstrebenden Bereiche von Kognition und Moralität zu versöhnen.

Auf der Spur Luhmanns genügt es zunächst, den Sündenfall als eine Geschichte zu erzählen, bei der sich der Mensch aus der Natur herauspräpariert. Dabei gerät die patriarchale Herrschaft des Mannes über die Frau, so wichtig sie ist, in den Hintergrund.

Demnach erschafft Gott mit Adam den ersten Menschen und setzt ihn in den paradisischen Garten Eden. Dort stehen neben den zum Verzehr freigegebenen Pflanzen der Baum des Lebens, dessen Früchte ewiges Leben gewähren, und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, von dem zu essen, Gott Adam bei Todesstrafe verbietet. Auf der Suche nach einer Gefährtin für Adam führt Gott dem Menschen alle Tiere vor und dieser gibt ihnen ihre Namen. Gleichwohl findet sich keine, so dass Gott sie Adam aus der Rippe schneidet. Nackt und ohne Scham leben Adam und seine neue Gefährtin Eva, bis die Schlange, »listiger als alle Tiere« und gemeinhin als Teufelssymbol betrachtet, diese aufwiegelt, vom Baum der Erkenntnis zu essen. Ihr »werdet sein wie Gott und wissen, was Gut und Böse ist«, lautet das dämonische Versprechen. Nach dem Genuss des Apfels schämt sich das Paar auf einmal seiner Nacktheit und deckt die Blöße mit dem Feigenblatt. Gott erwischt sie und schmeißt sie aus dem Garten. Von nun an ist ihr Leben geprägt von Feindschaft und Herrschaft zwischen den Geschlechtern, Geburtsschmerz, harter Arbeit in einer feindlichen Natur und der Rück-

kehr zur Erde nach einem kurzen Leben. Den Rückweg in den Garten versperrten bewaffnete Cherubine.

Entgegen der landläufigen Meinung ist es im Bibeltext nicht verboten, vom Baum des Lebens zu essen. Hier ist an eine ältere sumerisch-babylonische Vorstellung zu denken, der zufolge die Götter und Helden ihre Unsterblichkeit erlangen, indem sie bestimmte Pflanzen essen. Im Gilgamesch-Epos versucht der Held dieses Kraut an sich zu bringen. Es ist also durchaus denkbar, dass der Fluch Gottes im 3. Kapitel kurz vor Ende der Episode »Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden« andeutet, dass Adam und Eva mit der Vertreibung aus dem Paradies auch eine Art Unsterblichkeit verlieren. Denn nach der mesopotamischen Mythologie müssen diese Pflanzen immer wieder gegessen werden, um den Tod zu verhindern.

Wenig beachtet ist auch die Doppelung der Distanzierung des Menschen von seiner Mitwelt. Schon wenn Adam allen Tieren einen Namen gibt, erhebt er sich über sie, weil er die Grenzen zwischen den Lebewesen zieht und sie in Arten einteilt. Dass er keines als Gefährten akzeptiert, betont ebenfalls den bereits vorhandenen Sonderstatus. Erst auf der Basis dieser kognitiven Leistungsfähigkeit macht der Wunsch ausgerechnet des Menschen, wie Gott zu werden, seinen Sinn. Die Erbsünde scheint in der Schöpfung angelegt. Auf dem Weg zur Subjektwerdung wird der Mensch ein moralisches Wesen. Er steht seiner Mitwelt und teilweise auch seinen Mitmenschen gegenüber und muss sich zunächst entscheiden, was heilig ist und was profan. Später wird das zunächst in die Vorstellung einer immateriellen Seele und eines vergänglichen Leibes überführt. Schließlich steigert man in Europa den Dualismus in die gelehrte Semantik von Subjekt und Objekt. Dabei spricht man dem Subjekt eine Würde zu, während man über Objekte meint verfügen zu können – oder auch zu müssen, um noch eine Weile zu überleben.

Jakob Friedrich Fries (1773–1843), ein auch der Psychologie verpflichteter Schüler Immanuel Kants (1724–1804), nannte eine solche Entscheidung ein »transzendentes Urteil«. Ein solches Urteil liegt gewissermaßen vor der Wahrnehmung, so wie ein transzendentes Urteil jenseits der Wahrnehmung liegt. Von einem solchen Urteil sagt man daher, es sei *a priori*, also quasi Vorneweg. Wie ein solches Urteil ohne jede Kenntnis und Erfahrung über einen Gegenstand ausfällt, bestimmt, wie man ihm begegnet. Kant hat vier sogenannte Antinomien aufgestellt, um die wesentlichen Unterschiede aufzuzeigen, die ein solches Urteil für die Anschauung und Behandlung eines Gegenstandes bedeutet (Kant 1781, S. 419–457). Antinomien bezeichnen widersprüchliche Gesetzssysteme, die sich zwingend ausschließen. Sie lassen sich zuordnen zur Behandlung als Subjekt oder Objekt, wie die Phi-