

# Kultur als Form der Natur<sup>1</sup>

Volker Gerhardt

Humboldt Universität

Institut für Philosophie

Lehrbereich Praktische Philosophie, Rechts- und Sozialphilosophie

Unter den Linden 6

D-10099 Berlin

Volker.Gerhardt@Philosophie.hu-berlin.de

**Zusammenfassung:** Gegen einen vornehmlich in den Geistes- und Sozialwissenschaften verbreiteten Eindruck wird einleitend ironisch, aber damit nicht weniger entschieden festgehalten, dass es die Natur immer noch gibt. Danach wird die vermutlich sogar weiter verbreitete Überzeugung kritisiert, die Kultur stehe in einem Gegensatz zur Natur. Dem gegenüber wird die These vertreten, dass die Kultur nicht mehr und nicht weniger als eine spezifische Lebensform ist, die sich nur *in* der Natur entwickeln kann. Mehr noch: Sie kann dies stets nur als Natur tun. Und sie kann dies nur *mit* Natur bewirken.

Das wird an der für die Entstehung der Kultur entscheidenden Technik an Beispielen vorgeführt. Jede Technik kann sich ursprünglich nur natürlicher Mittel bedienen. So lässt sich erweisen dass man die Kultur immer nur als einen Teil der Natur verstehen kann, der sich, wie alle Teile der Natur, je nach den äußeren und den inneren Bedingungen des jeweiligen Lebens, differenziert. Kultur ist somit eines der zahlreichen Evolutionsprodukte der Natur.

**Schlagwörter:** Kultur, Natur, Philosophie, Bewusstsein, Zeichen, Technik

## *Culture as Form of Nature*

**Abstract:** *Opposite to an impression which is particularly widespread in the humanities and the social sciences, the author starts with the ironic – but nevertheless authoritative – assessment that nature still exists. This being stated, the presumably even more prevalent opinion that culture stands in opposition to nature is being criticized. Instead, a case is made that culture is nothing more and nothing less than a specific way of life that can only develop within nature. Even more: culture can do so exclusively as nature; and culture can operate only with nature.*

*This is being exemplified by the origins of technology which are crucial for the evolution of culture. Every technology could primordially only make use of resources provided by nature. Thus it can be proven that in any case culture can only be regarded as part of nature which, as do all parts of nature, differs depending on the exterior and interior preconditions of the respective lives. Therefore, culture is one of the numerous evolutionary products of nature.*

**Keywords:** *Culture, Nature, Philosophy, Consciousness, Symbols, Technology*

## Die Gegenwart der Natur

Mit der im 19. Jahrhundert – gewiss auch zur Abwehr der aufsteigenden Naturwissenschaften – einsetzenden Selbstbehauptung der Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften ist die Überzeugung von der Historizität und Sozialität allen Daseins derart dominant geworden, dass es wie ein Rückfall in den Mythos erscheint, wenn sich jemand überhaupt auf Natur beruft.

Die Natur ist zwar als Anfang, Bedingung und Mittel in allem und jedem präsent; jedes denkbare Ende einer Entwicklung, wenn sie nicht ausdrücklich in himmlische Gefilde führen soll, ist nur als Naturzustand denkbar. Und dennoch wird die argumentative

---

<sup>1</sup> Überarbeitete Version eines Vortrages, der auf Einladung des Forschungsprojektes der Heidelberger Akademie der Wissenschaften ‚The role of culture in early expansions of humans‘ (ROCEEH) am 22. November 2012 in Tübingen gehalten wurde.

Inanspruchnahme der Natur in sozialwissenschaftlichen Diskursen nur dann akzeptiert, wenn sie gesellschaftskritische Effekte verspricht.



*Der Philosoph Prof. Dr. Volker Gerhardt bei seinem Vortrag in Tübingen am 22. November 2012. Foto: H. Pachner.*

Ein Ökologe braucht nur die „Zerstörung der Natur“ zu perhorreszieren, und schon vergisst man, ihn zu fragen, was „Natur“ in diesem Fall denn eigentlich bedeutet. Die Natur um 1500? Die Natur vor der ersten künstlichen Bewässerung Ägyptens? Oder die Natur vor dem Auftritt des Menschen? Ein Soziologe muss nur die „Entfremdung“ in der industriellen Arbeitswelt beklagen, und schon ist vergessen, dass seine Kritik nicht nur eine vorgängige Natur des Menschen unterstellt, sondern sogar deren Bewahrung fordert. Wie aber will er etwas bewahren, über das zu sprechen er sich verbietet? Und was soll die Erhaltung der Natur bedeuten, wenn alle Natur das Produkt einer unablässigen Veränderung ist? Wenn schließlich ein Philosoph wie Jürgen Habermas die „Lebenswelt“ des Menschen gegen die zweckrationalen „Systeme“ der Moderne verteidigt, beruft er sich auf eine Natur, über die er, nach den Prämissen seiner „kritischen Theorie“, gar keine Aussagen machen kann. Sie zu benennen aber wäre grundlegend, wenn man nur

den Begriff der Evolution sinnvoll verwenden will. Außerdem stellt der inzwischen von niemandem mehr ernsthaft zu bezweifelnde Vorgang der Evolution von sich aus klar, dass auch die Natur eine Geschichte hat.

Durchschnittlich werden im Begründungszusammenhang der Kultur- und Sozialwissenschaften nur solche Faktoren anerkannt, die selbst dem gesellschaftlichen Zugriff unterliegen. Im politischen Kontext nennt man ein solches Verfahren „imperial“. „Imperial“ bedeutet, dass eine Macht auch über die Bedingungen ihrer Anerkennung durch andere Mächte verfügen möchte. Und ebendies wird durch die Ausblendung natürlicher Bedingungen für soziale oder politische, kulturelle oder geistige Phänomene erreicht. Man glaubt, dass „Natur“ kein Thema zu sein braucht, sobald von gesellschaftlichen Verhältnissen die Rede ist. Manche meinen sogar, dass von „Natur“ gar nicht mehr die Rede sein dürfe, sobald soziale, politische oder kulturelle Erscheinungen zur Debatte stehen. Also kommt die Natur, um nur ein mir naheliegendes Beispiel zu nennen, in den *Theorien der Politik* so gut wie gar nicht mehr vor – es sei denn, man denkt ökologisch und macht sich für deren „Erhaltung“ stark.

Was von dieser Selbsteinschränkung auf angeblich selbst gemachte Ursachen zu halten ist, bedarf angesichts der Existenz von Wissenschaften, die sich mit der Natur befassen, keines Kommentars. Was soll man auch sagen, wenn es, selbst bei geringer begrifflicher Aufmerksamkeit, offenkundig ist, dass jeder sinnvolle Bezug auf gesellschaftliche Phänomene mindestens deren Abgrenzung von der Natur voraussetzt? Die Abgrenzung dient aber nur der methodologischen Sicherung einer Disziplin.

In der Sache ist Natur in jedem einzelnen Vorgang und in jedem Ding präsent, weil es ohne Natur weder Tatsachen noch Daten gäbe. Und wenn wir erst die Beschaffenheit einzelner Vorkommnisse ins Auge fassen, fällt es schwer, darin etwas zu finden, das ohne natürlichen Anteil ist. Natur ist daher auch im Spiel, wenn es um Handeln, Sprechen oder Denken geht.

## Kultur als Differenzierung von Natur

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass in jeder möglichen Beschreibung sozialer Tatbestände unendlich viele Naturmomente mitbewusst sein müssen, wenn auch nur ein Minimum an Sachhaltigkeit gewährleistet sein soll. Man stelle sich eine soziologische Analyse von Handlungen vor, die keine körperlich präsenten Individuen voraussetzt und die weder Motive noch Objekte unterstellt. Man versuche zu verstehen, was der Sinn einer Aussage sein soll, die von Bedürfnissen und Erwartungen sowie von allen Zeitbedingungen unabhängig ist. Was wäre von Konventionen, Institutionen oder Religionen zu halten, die kein Datum in der Geschichte benötigen, weil sie weder auf einen geographischen Ort noch auf eine Menge von Menschen noch auf eine Absicht oder ein Verlangen angewiesen sind, die irgendjemand irgendwann einmal gehabt haben muss?

Es hat somit nichts Überraschendes, dass die Natur selbst in den modernen politischen Theorien nicht wirklich verschwunden ist. Sie wird nur nicht zum Thema gemacht. Der Begriff des „Naturzustandes“ ist eine Ausnahme, weil er eine Grenzbedingung des Staates anzeigen soll. Denn der „Naturzustand“ ist das, was *verlassen* werden soll. In den anderen Fällen, etwa in der Rede von Geburt, Krankheit und Tod, von Einzelnen, Wenigen und Vielen, von Mangel und Überfluss, von Drohung und Strafe, von Leib und

Leben – oder vom Tatbestand einer Krise – genügt die bloße Vergegenwärtigung des gemeinten Sachverhalts, um die in allem zugrunde liegende Natur mit Händen greifen zu können.

Überdies nimmt es den Sphären der Geschichte und der Gesellschaft, der Kultur und der Politik nichts von ihrer Dignität, wenn eingestanden wird, dass sie in Naturzusammenhänge eingebunden sind. Man braucht die angeblich rein sozialwissenschaftlichen Phänomene nur um einige historische Längen zurückzuverfolgen, hat nur nach der Familie im mittelalterlich geprägten Raum, nach der Stadt im Zeitalter Homers, nach dem Handel vor der Erfindung der Schrift oder nach der steinzeitlichen Technik zu fragen – und schon ist ihre Einbettung in die Natur offensichtlich. Wir erkennen, dass die Natur der Kultur nicht nur äußerlich verbunden ist, sondern sie bis in ihre innere Dynamik hinein bestimmt. Sie gewinnt ihre Eigentümlichkeit nicht durch eine Ablösung von der Natur, sondern allein durch die *spezifische Abgrenzung* von ihr, die sie *mit* ihr und *in* ihr vollzieht. Es ist die *Selbstdifferenzierung*, die es der Natur ermöglicht, in Opposition zu sich selbst zu treten und die Spielräume für ihre Wirksamkeit unablässig zu erhöhen.

Ließe sich die Natur selbst nach Art eines lebendigen Wesens verstehen, könnte man sagen, dass sie in Gesellschaft, Kultur und Politik *Körperschaften* oder *Organe* ausbildet, die ihr dadurch besonders dienlich sind, dass sie ihr immer auch opponieren können. Doch selbst deren grundsätzlicher Einspruch bleibt allemal Teil der sich in Gegensätzen haltenden und entfaltenden Natur.

## Die Natur als äußere und innere Konstitution

Versuchen wir, an einem Beispiel deutlich zu machen, dass die Natur keineswegs nur unser nacktes Dasein bestimmt: Zum behauenen Stein kommt es nur durch Wahrnehmung und Anerkennung seiner materialen Qualitäten, die er „von Natur aus“ hat. Die Erkenntnis der Natur des Materials muss sich auch im Werkzeug niederschlagen, das der Härte und Sprödigkeit des Steins gewachsen ist. Wenn es zum Werkzeug selbst erst durch eine Bearbeitung eines Stoffes kommt, muss das Verfahren der Herstellung des künstlichen Materials, etwa des Eisens, dem zugrunde liegenden Rohmaterial, etwa dem Erz, gemäß sein. Wenn ein weicher Stein zu behauen ist, kann als Werkzeug vielleicht schon ein Stück Granit genügen. Jede Arbeit an einem Material setzt selber Materialien ein, die zu erkennen und anzuerkennen sind, auch dann, wenn man sie verändert.

Der Werkzeug herstellende Mensch setzt Teile der Natur gegen andere Teile der Natur ein und tut dies selbst aufgrund der natürlichen Beschaffenheit seines Körpers und seiner mit dessen Hilfe erworbenen Fähigkeiten. Da sich die spezifische Leistungsfähigkeit des Leibes erst im Gang der Evolution ergeben hat, und wir ihn gleichwohl als eine Naturgegebenheit ansehen, spricht nichts dagegen, das, was aus der weiteren kulturellen Entwicklung wird, ebenfalls „Natur“ zu nennen. Andernfalls müssten wir uns jeden Gebrauch des Begriffes der Natur verbieten und könnten bestenfalls von einer schier unendlichen Stufenfolge von Kulturen sprechen. Denn in der Natur ist alles immer bereits „gemacht“ und insofern immer schon Folge einer mechanischen und organischen Selbstkultivierung der Natur.

Offenkundig ist auch, dass sich der Vorgang der Bearbeitung des Steins durch den Menschen in der Natur vollzieht. Das Ganze mag innerhalb oder außerhalb der Höhle stattfinden, mag bei Regen oder Sonnenschein, gemächlich oder unter großem zeitlichem Druck geschehen: Stets braucht der Mensch Luft zum Atmen, genügend Spielraum für seine Bewegungen und einen festen Standpunkt, der ihm den Einsatz seiner Kräfte erlaubt. Er benötigt Kräfte, die er – als Ausdruck seiner Natur – durch Natur aufbauen, üben und regenerieren können muss, um sich ihrer überhaupt als *seine* Kräfte bewusst zu sein.

Der arbeitende Mensch muss sich nicht nur auf das vorhandene Material, sondern auch auf die Bedingungen seiner eigenen physischen Konstitution verstehen – wenn er denn in seinen Verrichtungen Erfolg haben will. Mit seinen Händen kann er tasten, fassen, drücken, ziehen oder schlagen, aber sehen, hören oder riechen kann er mit ihnen nicht. Zu mancher Tätigkeit mit der Hand genügt der Einsatz der Finger, bei anderen wird der Schwung des Arms benötigt, manchmal bedarf es der Wucht des ganzen Körpers.

Bei allem, was der Mensch mit den Händen bewirken will, setzt er auf das Gelingen seiner körperlichen Bewegung, die er (als Mensch) im Ganzen seiner Bewegungsfolge koordiniert. Darin aber hat er sich, so gering seine Selbstkenntnis auch sein mag, immer schon auf seine eigene Natur zu verstehen. Nur in dieser Vertrautheit mit seinem Körper kann er *als* Natur *in* der Natur und *mit* den *aus* der Natur gewonnenen Mitteln einen Effekt erzielen, der als Beleg einer kulturellen Leistung gewertet werden kann.

Es reicht freilich nicht, nur die körperliche Beschaffenheit des Menschen als Moment seiner naturalen Verfassung anzusehen. Warum wird der Stein überhaupt einer Bearbeitung unterzogen? Weil, so vermuten wir, der behauene Stein dem Menschen erfahrene oder wenigstens erwartete Vorteile bringt, die für den Benutzer unschwer zu erkennen sind. Der Faustkeil kann bei der Bearbeitung von Fasern, Fellen oder Holz, beim Zerlegen einer Frucht, eines getöteten Tiers oder bei der Abwehr von Feinden hilfreich sein. Dabei sind Absichten wirksam, die im Zusammenhang mit der Natur des Menschen stehen: Weil ihm selbst kein Fell wächst, muss er für Kleidung und Schutzräume sorgen; da ihm Hauer und Krallen fehlen, braucht er Hilfsmittel, um die Nahrung zu zerkleinern; gleichwohl ist er von der die Natur insgesamt bestimmenden Konkurrenz der Arten und der Individuen nicht ausgenommen.

Schon die Logik des Müssens und Brauchens basiert auf Natur. In ihr hat und behält der Mensch Feinde, derer er sich – „von Natur aus“ – erwehren muss. Deshalb legt er sich Waffen zu, und nur weil er sich mit seinesgleichen *als* Natur *mit* Natur *in* Natur behaupten will, betreibt er am Ende einer langen kulturellen Entwicklung – auch Politik.

## Der dichte Kontext der Natur

Im Prozess seiner durch ihn selbst beförderten Entwicklung ist es nicht damit getan, dass sich der Mensch mit den natürlichen Gegebenheiten abfindet. Er muss sich weitestgehend mit ihnen identifizieren; andere hingegen hat er als fremd, widrig oder feindlich abzuwehren. Er hat sich *als*, *in* und *mit* der Natur immer auch *gegen* einzelne ihrer Teile zu behaupten. Er braucht nur eine Fliege von seinem Essen zu verscheuchen und schon verwendet er *sich selbst* als Natur (nämlich als bedürftiges und irritables Wesen)

*in* Natur (nämlich in einer Umgebung, die er mit Fliegen teilt) *mit* Natur (nämlich mit seiner Hand) *gegen* Natur (das Insekt) zum Schutz von etwas, das er *für* sein natürliches Bedürfnis braucht. Dabei mag er die Mahlzeit mit noch so viel Kunst und Mühe hergerichtet haben: Als seine Nahrung ist sein Essen auch Teil der Natur, das ihm, als einem Teil der Natur, bekömmlich sein muss und nicht zuletzt vor jenem anderen Teil der Natur, den er in der Fliege erkennt, geschützt werden muss. Dichter kann ein Wirkungszusammenhang, in dem der Mensch mit seinesgleichen, mit Tieren, Pflanzen und anderen Dingen steht, nicht sein.

In diesem Kontext hat der Mensch die Natur *an*, *mit* und *für* sich selbst nach zweckdienlichen, zweckwidrigen und gleichgültigen Faktoren zu differenzieren. Das geschieht gleichsam natürlich, indem er sich *als* Natur *in* ihr und *mit* ihr, aber auch immer *gegen* sie durchzusetzen sucht. Er ist in seinen Empfindungen, Gefühlen und Antrieben bis in die sublimen Motive seiner Welt- und Selbstwahrnehmung hinein ein Naturwesen, und er bleibt es auch, obgleich er sich im Gang seiner natürlichen Selbstbehauptung in seinen Fähigkeiten und Fertigkeiten derart verändert, dass seine *Kultur* daraus wird.

Je spezieller die Fähigkeiten und Fertigkeiten werden und je mehr sie auf gegenseitlich wahrnehmbare Techniken angewiesen sind, umso prägnanter tritt die Kultur hervor. Doch mit seiner Kultur springt der Mensch weder plötzlich noch allmählich aus der Natur heraus! Er bleibt ihr gerade in seiner elaborierten Kultur notwendig verbunden. Es gibt folglich weder einen Bruch mit der Natur noch einen Auszug aus ihr. Die Kultur ist im Gegenteil Ausdruck einer produktiv gestaltenden Teilhabe des Menschen an der Natur und ihrer Geschichte.

In diese Teilhabe fügt sich auch die mechanische Indienstnahme der Natur, weil sie Bedürfnissen entspringt und Bedürfnisse befriedigt. Auch wenn sie im Einzelfall als befremdlich erscheint und in mancher Hinsicht schädlich sein kann, ist sie nur als Ergebnis einer kulturellen Entwicklung – und insofern auch: *organisch* möglich. Was sollte Kultur anderes hervorbringen als Gestalten des Lebens zum Zweck des Lebens? Man denke nur an das Feuer, mit dessen Einsatz die menschliche Kultur vor etwa 2,5 oder gar 3 Millionen Jahren ihren Anfang nahm (dazu: Schrenk 2003).

Also hat die *Technik*, die in der Entstehung der Kultur die vermutlich entscheidende Rolle spielt, als wesentliches Moment der sich in der Kultur fortsetzenden Selbstorganisation der Natur zu gelten. Gelingende Technik ist der sich anpassende Eingriff in die Natur, als dessen Folge die Kultur entsteht. Technik realisiert eine aktive Teilhabe, die man bereits als „Partizipation“ bezeichnen kann. Allerdings spricht vieles dafür, den Begriff für die auf Selbstbewusstsein und Freiheit beruhende Mitwirkung in einem auf Selbstbestimmung der Individuen beruhenden Prozess zu reservieren. Gleichwohl kann man alles, womit wir als technische Mitspieler der Natur vertraut sind, als Paradigma für das ansehen, was Moral und Politik von jedem eigenständigen Menschen verlangen. Also ist es nicht falsch, schon im Einsatz der Technik von „Partizipation“ zu sprechen. Das wehrt eine unsachgemäße Abwehr der Technik als einer bloßen Verfügung ab.

Der Mensch als vermeintlicher *maitre et possesseur de la nature* ist ein frommer oder unfrommer Wunsch – ganz wie man es nimmt. Aber ein *Wunsch* ist es allemal. Denn der angebliche Herr bleibt in aller Verfügung über Teile der Natur an die Natur gefesselt. Noch in seinem Herrschaftsanspruch folgt er einem Impuls seiner Natur. Das gilt für

alle kulturellen Aktivitäten, insonderheit für die Politik, in der es ihm besonders schwerfällt, die durch sie selbst entfesselten Kräfte seiner Natur zu disziplinieren.

Die Moral und die Politik mögen sich daher noch so autonom gebärden: Über eine *Teilhabe an der Natur* gelangen sie weder mit einer effizienten anthropotechnischen Selbstdisziplinierung noch mit den institutionellen Techniken des Rechts, der Bürokratie oder des Militärs hinaus. Dennoch können sie, in Analogie zum individuellen Selbstbewusstsein, eine „autonome“ Stellung gegenüber anderen gesellschaftlichen Vorgängen in Anspruch nehmen.

## Das Problem des bewussten Binnenraums

Auch das *Bewusstsein* ist eine reale Wirkungsgröße der Natur. *Idealismus*, *Solipsismus* oder *epistemischer Skeptizismus* sind die Konsequenzen, wenn man allein vom Bewusstsein des Einzelnen und den nur darin gegenwärtigen Gehalten ausgeht. Wenn Bewusstsein nur das sein soll, was man *selber* hat, anderen aber nur hypothetisch zugehen kann, wird aus der Subjektivität des Bewusstseins die Sackgasse, durch die man weder zur Welt noch zum anderen Menschen gelangt. Sucht man allein in reflexiver Selbstbegründung nach dem alles tragenden „Grund im Bewusstsein“, gerät man, wie uns die Arbeiten von Dieter Henrich eindrucksvoll vor Augen führen, immer tiefer ins Ausweglose hinein (Frank 1991; Henrich 1992). Aus der Subjektivität des reinen Selbstbezugs führt kein Weg zum kategorialen Raum des Mensch *und* Welt umschließenden Bewusstseins.

Eine Lösung scheint es lediglich dann zu geben, wenn man eine göttliche Instanz zu Hilfe nimmt, die Welt und einzelnes Bewusstsein in einem alles umfassenden Geist zusammenführt. So glaubte schon Platon, den Ideen reale Wirksamkeit verschaffen zu können; so überbrückte Descartes den Abgrund zwischen *cogito* und *res extensa*; und so sah sich schließlich Hegel genötigt, Begriff und Wirklichkeit in der Apotheose des geschichtlichen Werdens zu vermitteln. Hegel misstraute der von Kant inaugurierten Lösung, die Selbstisolation des Bewusstseins durch einen logischen *Schluss* vom Binnenraum des Bewusstseins auf eine notwendig zugehörige Außenwelt zu überwinden und griff daher, mit einer ingeniosen Verlegung des intellektuellen Verfahrens der Dialektik in den realgeschichtlichen Prozess, auf das Konzept eines Geistes zurück, der sich letztlich als göttlich erweisen sollte.

In seiner Kritik an Kant liegt Hegel nicht falsch. Denn dessen auf den ersten Blick so zwingend erscheinende „Widerlegung des Idealismus“, die sich die analytische Entsprechung von „innen“ und „außen“ zunutze macht, beruht allein auf einer Leistung des Bewusstseins, das *sich* etwas beweist, ohne einen *faktischen* Beleg dafür zu haben, dass es das erschlossene Außen *wirklich* gibt. Zwar muss es *gedacht* werden, aber ob es tatsächlich vorhanden ist, kann kein noch so schlüssiges Argument garantieren. Folglich, so Hegels Konsequenz, gelingt es Kant nicht, den Raum des Bewusstseins mit der wirklichen Welt zu verbinden.

Auch die im 20. Jahrhundert vorgeschlagene Lösung, über die dem Bewusstsein eingeschriebene *Intention* eine durch die Arbeitsweise des Bewusstseins vorgegebene Brücke zur Außenwelt aufzuweisen, kann dem Verdacht, dass hier etwas *erschlossen* werden soll, nicht entgehen. Das hat sich gleichsam empirisch durch die unverminderte

Aktualität der epistemischen Skepsis gezeigt. Es ist aber auch durch die Unzulänglichkeit sowohl der Belege wie auch der Argumente für die objektive Leistung des individuellen Bewusstseins offenkundig. Denn in allen Fällen, ganz gleich ob man die Husserlsche Auffassung von Intention oder die im Anschluss an Anscomb zu großem Ansehen gekommene Konzeption von *intention* zugrunde legt, wird ein vom Bewusstsein selbst vollzogener *Schluss* auf seine es selbst überschreitende Leistung gezogen: Man weist Strukturen des Verstehens oder des Sprechens auf, um aus ihnen auf die Realität dessen zu schließen, was jeweils gemeint ist.

## Bewusstsein als soziales Organ

Den problematischen Weg einer Schlussfolgerung hat man gar nicht erst nötig, wenn gezeigt werden kann, dass Bewusstsein *ursprünglich auf andere für andere* seiner selbst bezogen ist. Und ebendies lässt sich, wie ich jüngst zu zeigen versucht habe (Gerhardt 2012; im Ansatz auch schon Gerhardt 2007), an der Stellung und Wirksamkeit des Selbstbewusstseins dartun: Es ist in allem, das es leistet, auf die *Existenz der Welt* gegründet und erfüllt in allem, das es bewirkt, *Funktionen der Vermittlung in dieser Welt*:

Ob wir die Möglichkeit bloßer Beschreibung oder Erkenntnis annehmen, ob wir ihm Aufmerksamkeit oder selbstgenügsame Verslossenheit zutrauen, ob es um Verständigungs- oder Handlungsabsichten geht oder darum, etwas im Gedächtnis zu behalten: In allen denkbaren Fällen stehen die Leistungen des Bewusstseins nicht erst in *begrifflicher* Relation zur Welt. Es befindet sich in einem *realen Wirkungszusammenhang* physischer Verhältnisse, zu denen der eigene Leib gehört und die sich unter den komplexen Konditionen des Lebens zu sozialen und kulturellen Einheiten ausweiten – ohne je aufzuhören, Natur zu sein.

An dieser Organisation von Stoffen und Kräften nimmt das Bewusstsein teil. Als Bewusstsein ist es zwar *Organ des Organismus* und in seiner Leistung, wie der Organismus selbst, so ursprünglich wie unaufhebbar *individuell*. Aber wie der Organismus nimmt es nicht nur teil an der Organisation des Lebens, sondern es *repräsentiert* ihn auch – wenngleich auf eine neue, nämlich *technische* und zugleich *kulturelle* Weise. Denn das Bewusstsein vermag es, sich in einzigartiger Weise selbst zum Organ einer Gemeinschaft von lebendigen Wesen zu machen, als deren Teil es sich begreift.

Das individuelle Bewusstsein muss in allen Leistungen seiner begrifflichen Organisation *universell* genannt werden, weil es in der Lage ist, ein *bestimmtes Ding* (wie etwa einen Faustkeil) oder ein *einzelnes Ereignis* (wie das Aufkommen einer Gefahr) so zu erfassen und zu ordnen, dass es in seiner *generellen Eigenart* (als „nützlich“, „gefährlich“, „unbrauchbar“ oder „gleichgültig“) nicht nur *begriffen*, sondern auch *mitgeteilt* werden kann. So wird das Bewusstsein sowohl zum *Repräsentanten des Erkannten* wie auch zu dem des *Erkennenden* und erweist sich über die *Mitteilung* zugleich als das registrierende und koordinierende *Sensorium der Gruppe*, zu der das Individuum gehört. Und wo immer es dies ist, wird der mit Bewusstsein agierende Einzelne zur *Instanz* und zum *Repräsentanten der sozialen Verbindung*, in der er sich immer auch *selbst* versteht.

In dieser Leistung ist das Bewusstsein niemals bloß das Organ des Einzelnen, der sich in ihm (und in ihm auch seine Welt) erfasst, sondern es wird in seiner Funktion zum *Organ der Gruppe*, in der es hat entstehen können, in der es sich artikuliert, in der es



verstanden und wirksam werden kann. Das kann so weit gehen, dass es in dieser seiner sozialen Rolle sogar Partei gegen den ihn tragenden Organismus zu ergreifen vermag. Jeder, der sich den Üblichkeiten seiner Gruppe fügt, der den Ansprüchen seiner Familie zu genügen sucht, den Pflichten seines Amtes oder der Rason einer Aufgabe folgt, jeder, der dem Sport, der Kunst oder der Wissenschaft ein Opfer bringt, im Interesse der Umwelt Einschränkungen für richtig hält oder im Namen der Menschheit für die Einhaltung elementarer Rechte eintritt – und dabei wirklich meint, was er sagt: Jeder, sage ich, der sich in dieser Weise einer Sache oder einer Aufgabe verpflichtet, setzt sich mit seinem Bewusstsein *niemals bloß* als Organ seines Organismus, *niemals bloß* als Anwalt seiner eigenen Person, sondern *immer auch* als *instanzieller Repräsentant* der natürlichen und sozialen Einheiten ein, für die er tätig ist.

## Bewusstsein – Eigenständigkeit im Kontext

Die Frage ist, welcher Art die Organisation sein muss, als deren Element und Instrument die organisatorische Leistung unseres Bewusstseins begriffen werden kann. Das Nächstliegende ist, von der Organisation des jeweiligen Leibes, der sich mithilfe des Bewusstseins am Leben hält, auszugehen. Der Leib ist auf den Stoffwechsel mit der ihn umgebenden Natur angewiesen. Zur eigenen Entstehung, Entwicklung und Fortpflanzung benötigt er die Kooperation mit seinesgleichen. In seiner Umwelt bewegt er sich, indem er sie für seine Zwecke nutzt: Mit seinen Sinnen sucht er ihr Anhaltspunkte abzugewinnen, nach denen er sich in größerem Radius, mit höherem Mittelaufwand und in Abstimmung mit anderen selbst steuern kann.

Bei alledem ist das Bewusstsein dem Menschen dienlich – auch wenn es noch so viele Beispiele geben mag, in denen es funktionalen Erwartungen im Wege steht: Es hilft, die Mobilität und Flexibilität in unterschiedlichen Umwelten zu erhöhen, passt sich so auch ungewohnten, ja sogar unwirtlichen Lebensbedingungen an und steigert den Nutzungsgrad beim Umsatz natürlicher Ressourcen. Es ist (wie sollte es anders sein?) an (physische) Konditionen und an (psychische) Affekte gebunden, hat aber gerade in dieser Bindung seine eigenständige Funktion als (intelligible) Instanz, von der klärende Einsichten und Erkenntnisse erwartet werden.

So ist der Mensch kraft seines Bewusstseins das einzige Lebewesen, das seine Nahrung kocht, brät oder räuchert. Die Auswahl genießbarer Speisen erweitert sich beträchtlich; vieles, das vorher unverdaulich war, kann nunmehr ohne negative Folgen verzehrt werden; rasch Verderbliches bleibt länger erhalten. Die Palette der vom menschlichen Organismus verarbeiteten Stoffe wird reichhaltiger und gewinnt an Stetigkeit. Eine sich kultivierende Aktivität verbreitert die natürliche Basis des menschlichen Lebens.

Und das alles wird notfalls sogar *im Augenblick kommunizierbar*, so dass es nicht nur *aktuell* wirksam werden, sondern auch weiter wirken kann! Das Bewusstsein ist das einer *kulturellen Institution* bereits nahekommende *soziale Organ*, das *kurzfristiges Lernen* ermöglicht und dem Menschen erlaubt, bereits durch *gedachte Erfahrungen* und durch *lediglich vorgestellte Gefahren und Lösungen im Zusammenhang einer Generation zu lernen* (dazu: Gerhardt 1999, 2000). So wird der Augenblick zur *Gegenwart*, die ihrerseits zum Ausgangspunkt für *Zukunft* und *Vergangenheit* werden kann. So kann die Zeit selbst zur Vorstellung einer ausgedehnten Strecke werden, von der aus sich unterschiedliche Handlungsräume eröffnen.

Das aber wird kulturell in einer realen und derart kurzen Zeitspanne produktiv gemacht, die in der Evolution ihresgleichen nicht hat. Welches andere Lebewesen hat es geschafft, in seiner beschleunigten Entwicklung so viele Veränderungen in seiner Umwelt hervorzurufen wie der Mensch? Welches andere Tier hat dabei so viele andere mundane Vorgänge für sich in Anspruch nehmen und seinen Lebenszwecken unterwerfen können? Ich erwähne nur den Umgang mit dem Feuer.

Und so, wie der Mensch auf die Wirkungen des Feuers vertraut, beginnt er, sich später auch auf die seiner Werkzeuge zu verlassen und gewöhnt sich, lange bevor er sesshaft wird, an die von ihm gezähmten Tiere. In Viehzucht und Ackerbau tritt mit größter Anschaulichkeit vor Augen, wie viel an Naturbeobachtung, bewusster Arbeitsleistung und Selbstdisziplin nötig sind, um diese (uns heute als natürlich erscheinende, aber bereits hoch) kultivierte Lebenswelt möglich zu machen. Und im Fall des Gelingens kommt dem Menschen aus seiner eigenen Kultur das in sie investierte Bewusstsein entgegen, und er lernt, sich nach dem zu richten, was er in seinem Lebensumfeld verändert hat.

Also kann man sagen: In den Tatbeständen der menschlichen Kultur tritt das Bewusstsein als *reale Wirkungsgröße* hervor. Die *Technik* und die durch sie möglichen Handlungen schaffen neue Lebensbedingungen, die in den Formen der menschlichen Kultur individuell und kollektiv angeeignet und damit selbst zu Konditionen des sich entwickelnden menschlichen Lebens werden. Sie werden dabei selbst zur Natur, und mit Blick auf sie ist kein von innen nach außen übergreifender Schluss des Bewusstseins auf eine „reale“ Außenwelt mehr nötig. Streng genommen wird der Begriff der Außenwelt obsolet, denn es gibt nur die durchgängig wirksame Welt, in die sich der Mensch restlos fügt, auch wenn ihm das Bewusstsein die Chance eröffnet, sich prozedural von ihr zu distanzieren. Das ist die Distanz, die sich jedes Lebewesen durch seine organische Selbstabgrenzung von seiner Umwelt verschafft und die durch das soziale Erleben in der Differenz zu anderen Individuen sowie zu anderen als „fremd“ erfahrenen Gruppen vergrößert werden kann.

Doch unabhängig von der funktionalen Unterscheidung zwischen innen und außen ist es in der Sache zwingend, auch das *Bewusstsein* als ein wirksames Element im Prozess der sich entwickelnden Natur des Menschen anzusehen. Dazu kann ich im Folgenden nur noch einige wenige Hinweise geben.<sup>2</sup> Aus Zeitgründen beschränke ich mich auf zwei:

## Das öffentliche Zusammenspiel von Geist und Vernunft

Der wichtigste, wenn auch von außen nicht sichtbare, Schritt in der Entwicklung zum Menschen dürfte sich mit der *Institutionalisierung* und *Instrumentalisierung* des

2 Für alle Weiterungen muss ich auf Ausführungen in meinen bereits genannten Büchern (Gerhardt 2007, 2012) verweisen. Spezielle Überlegungen, zu erkennen, in welchen historischen Zusammenhängen die Einsichten stehen, finden sich in: V. Gerhardt, *Monadologie des Leibes. Leib, Selbst und Ich in Nietzsches Zarathustra*, Philosophische Zeitschrift der Universität Seoul, Korea 2012, 161-232 (Wiederabdruck des Einleitungsaufsatzes aus: V. Gerhardt, *Die Funken des freien Geistes*, Berlin/New York 2011), sowie in: V. Gerhardt, *Humanismus als Naturalismus. Zur Kritik an Julian Nida-Rümelins Entgegensetzung von Natur und Freiheit*, in: Sturma (2012, 201-225); wieder in: Rohmer und Rabe (2012, 159-185).

*Bewusstseins* ergeben haben: Die unter Bedingungen des Werkzeuggebrauchs und der Arbeitsteilung immer dringlicher werdende *Verständigung über Sachverhalte*, auf die man sich verlässlich und berechenbar beziehen kann, macht sowohl aus der Verständigung wie auch aus ihren Mitteln selbst einen *Gegenstand*, über den sich *nach Art einer Sache* verhandeln lässt. Was immer man mitteilt, so dass es unabhängig von gegebenen Situationen und jeweiligen Akteuren verstanden werden kann, verselbstständigt sich gegenüber den Sprechern und erhält eine dem gesprochenen Wort zugehörige Bedeutung. Die Mitteilung gewinnt einen allein ihrer Äußerung anhängenden *Sinn*, der nicht mehr auf die Gegenwart eines bestimmten Sprechers angewiesen ist.

So wird aus einer originären Leistung des Individuums, die sich in einer Wahrnehmung, einer Einsicht oder einer Erinnerung zeigt (und die ihrerseits durch Spracherwerb, Grammatik und Logik zahllose gesellschaftliche Voraussetzungen hat), eine *Einrichtung*, der es sich zu fügen hat, wenn es sie in seinem Interesse nutzen will. Es ist nicht allein das Medium, das in seiner Eigenart hervortritt, sondern die *Bedeutung* wird *als solche* wahrgenommen. Sie erscheint selbst als ein Etwas, über das man sprechen kann, als sei es ein Gegenstand wie jeder andere auch.

Das Neue besteht in einer *Verselbstständigung des Bewusstseins* und seiner Inhalte. In ihrer Folge wird es überhaupt erst möglich, vom „Bewusstsein“, vom „Geist“ oder von der „Vernunft“ wie von besonderen Organen und Substanzen, Instanzen und Instrumenten zu sprechen. Und wenn deren Inhalte zu „Bedeutung“ und „Sinn“, zu „Vorstellungen“, „Gedanken“ oder „Ideen“ werden, ist das durch die *Autonomisierung des jeweils Gemeinten* bedingt.

Die Verselbstständigung dessen, was eine sachhaltige Mitteilung möglich macht, erfüllt alle Bedingungen einer *Institutionalisierung*. Durch sie wird das Bewusstsein selbst zu einer Organisation, die alle Menschen umfasst, welche sich unter ihren Konditionen verständigen. In dieser Form kann es als „Geist“ verstanden werden, der nach Art eines kollektiven Bewusstseins alles umfasst, das überhaupt begriffen und schlüssig gedacht werden kann, ohne an ein individuelles Bewusstsein gebunden zu sein.

Und in ebenderselben Weise kann man die Leistungen des Bewusstseins als „Vernunft“ bezeichnen, die in ihren Funktionen des Verstehens, Begründens, Urteilens und Entscheidens Zweck-Mittel-Relationen entwirft und sowohl auf die Rechtfertigung wie auf die Kritik von Absichten, Zielen und geeigneten Handlungsformen gerichtet ist.

## Die Bedeutung der Zeichen

Die materiale Konsolidierung der hier nur in ihrer Funktion umrissenen semantischen Sphäre erfolgt, so nehme ich an, im ausdrücklichen *Gebrauch von Zeichen*. Nach dem an den aktuellen Einsatz der Hand gebundenen *Werkzeuggebrauch* kennzeichnet die ebenfalls instrumentell angelegte Verwendung von *Zeichen* (zu denen ich hier großzügig alle intentionalen Markierungen, aber auch Bilder und Symbole rechne) den wohl wichtigsten Entwicklungsschritt in der Geschichte der menschlichen Kultur: Dass der Mensch nicht mehr allein auf die *Präsenz seiner körperlichen Bewegung* angewiesen ist, um sich seinesgleichen verständlich zu machen, sondern dass er mit *Werkzeugen bearbeitete Gegenstände* einsetzt, die nunmehr als weitgehend unabhängig von der Präsenz des Akteurs nicht nur physisch wirksame *Folgen* (wie etwa Fallen oder Reusen), sondern

auch *bloße Bedeutung* evozierende *Zeichen* zeitigen, halte ich für die *technische Innovation der Kultur* schlechthin. Und so wie man den Körper, vornehmlich Arme, Beine und Hand, nach Art eines Werkzeugs verwendet, um Werkzeuge zu schaffen und zu gebrauchen, so werden auch Mund, Zunge und Lippen in artifizierter Weise eingesetzt, um plötzlich im sozialen Raum für sich stehende Lautzeichen hervorzubringen.

Wohlgemerkt: Schon die Lautgebung der artikulierten Sprache folgt dem Modell des instrumentellen Umgangs mit Geräten. „Die Sprache ist ein Instrument“, wie Ludwig Wittgenstein sagt.<sup>3</sup> Man lernte es einzusetzen, als man bereits verstand, mit Werkzeugen umzugehen. Und mit ihnen wird der Anfang für eine sozial versicherte und durch Wissen gestärkte Lebensgestaltung gemacht, die auf die Perspektive einer offenen Welt gegründet ist. Die weltweiten Wanderungsbewegungen der frühen Menschheit geben einen Eindruck von der Bedeutung der faktischen Offenheit der Welt in der Entwicklung des Menschen. Das muss ich in diesem Kreis nicht eigens betonen.

Doch auch im Nahbereich dürfte die Technik die größte Rolle gespielt haben: Bild- und Tontafeln, mit Zeichen versehene Stelen, bemalte Tempelwände, beschriftete Häute oder auf Schildpatt geritzte Schriftzeichen waren die vorherrschenden gegenständlichen Sinnträger. Sie bedurften zwar, um den Sinn zu reproduzieren, des verständigen Lesers, bewahrten aber ihre Botschaft abgelöst vom Sprecher und Hörer. Dadurch dass ihr Sinn in jeder Abschrift oder Erzählung erneut vergegenwärtigt – unter Umständen sogar mit begrifflich eindeutiger Exaktheit wiedergegeben – werden kann, bieten sie eine Nachricht, die selbst unabhängig vom jeweiligen Material eines Trägers sein kann. So sind die Medien zwar die Bedingung für die Fixierung eines zeichenhaft übermittelten Sinns; gleichwohl tragen sie durch ihre *Ersetzbarkeit* entscheidend dazu bei, den Sinn als etwas anzusehen, das auf jede stoffliche Substanz verzichten kann.

Der äußere Erfolg in der Naturbeherrschung, die Herstellung eigener Werkzeuge, die Übung im Gebrauch von Techniken und die Errichtung eigener Gebräuche dürften den Rahmen bereitgestellt haben, in dem die Indienstnahme des eigenen Leibes zur Produktion von bedeutungsvollen Zeichen erfolgen konnte. Dazu gehört die in Jahrtausenden eingeübte Gestaltung von Material für Gegenstände, die, in ihrem Gebrauchswert einmal erkannt, niemals bloße Werkzeuge sein mussten, sondern immer auch kostbare Wertgegenstände, Kultobjekte und Schmuckstücke sein konnten.

Überdies musste man den in sie investierten Sinn nur ausdrücklich machen, um ihm Verbindlichkeit zu geben. In diesem Fall könnten es die technischen Gerätschaften selbst gewesen sein, die, insbesondere im kultischen Einsatz, wie Signaturen wirken, in denen sich die Erfindung der Schrift angebahnt hat. In der Höhlenmalerei lassen sich solche Anfänge vermuten.

## Die Rolle der Schrift

Mit der Schrift haben wir einen vom sprechenden Individuum abgelösten Bedeutungsträger, der dem in allen technisch-sozialen Leistungen des Menschen bereits wirk-samen *Geist* einen Ausdruck verleiht. Er kann vom Menschen unabhängig erscheinen. *So wird die technisch ermöglichte Selbstdisziplinierung des Naturwesens Mensch zur Ausgangsbedingung für die Genese des menschlichen Geistes.*

<sup>3</sup> Philosophische Untersuchungen, § 569.

Wie immer der historische Hergang gewesen sein mag: Nachdem es die *Schriftzeichen* gab, nachdem *Plätze* und *Versammlungsräume* hergestellt waren, nachdem Herrschafts- und Verfügungsräume errichtet waren und, wie es scheint, die Kunst dazu beitrug, dass sich die Lebensräume mit dem selbst geschaffenen Sinn des Menschen so füllten, als seien sie auch höheren Wesen verständlich, dürfte die Sprache an Präzision gewonnen haben. Mit ihr konnten auch jene, die ihre Wirkung durch das gesprochene Wort zu erzielen suchten, die Propheten und Priester, die Sänger und Weisen, die Schauspieler und Erzähler, ihre mediale Eigenständigkeit vergrößern.

Doch schon vorher hatte die Schrift es Einzelnen und ganzen Gesellschaften ermöglicht, sich *genau* zu erinnern. Man konnte festhalten, wem welches Grundstück gehörte, wie viel Tribut jemand zu entrichten hatte und unter welchen Konditionen ihm die Weidrechte oder der Besitz der Frau übertragen worden waren.

Mit der Schrift ließ sich die in einem Augenblick einvernehmlich verfasste Bedeutung eines Vorgangs auch für die Zukunft festhalten. So schien der Raum der Bedeutung still zu stehen, während sich unablässig neue Ereignisse und Abmachungen durch ihn hindurch bewegten und ständig neue Sachverhalte schufen.

Es ist, als könne man der materialen Konsolidierung der semantischen Sphäre zusehen, wenn man sich vorstellt, wie die Schrift es möglich macht, ein Geschehen über große Entfernungen und mehrere Generationen hinweg in exakt derselben Weise festzustellen. Das Original eines Kaufvertrags, das in Stein gemeißelte, oft auch nur in Holz geschnittene Gesetz eines Herrschers, ein Kalendarium der Könige und ihrer Taten sowie das Protokoll der Himmelsbewegungen scheinen das Geschehene durch einmalige Wiederholung auf Dauer (nämlich für alle künftigen Leser und Hörer) festzuschreiben.

All das dürfte in der Regel von einzelnen Schreibern ausgeführt worden sein. Aber es wirkte in eine Zukunft hinein, in der es *prinzipiell jedem* offenstand, der darauf stieß und der es lesen konnte. Dazu mussten keineswegs nur die gehören, die lesen konnten. Für die Schaffung eines scheinbar für sich bestehenden Bedeutungsraums reichte es aus, dass die Gesetze, Verträge und Beobachtungsdaten überhaupt zugänglich waren. Für Verbreitung war dadurch gesorgt, dass sich alles Gelesene auch mündlich übermitteln ließ. Und dadurch, dass es immer wieder neu entziffert und durch Berichte und Erzählungen zum Ausgangspunkt eigener Überlieferungen werden kann, konnte die Schrift zur Brücke in das werden, was wir nicht anders als den Raum des *Erinnerns*, des *Begreifens*, des *Denkens* und des *Geistes* ansehen müssen. Dass es mehr als bloß „Schrift“ oder „Sprache“ ist, zeigt sich schon darin, dass wir es als „öffentlich“ begreifen können.

Und so kann ich abschließend *mit* Wittgenstein *gegen* ihn sprechen: „Wo unsere Sprache uns einen Körper vermuten lässt, und kein Körper ist, dort, möchten wir sagen, ist *Geist*.“<sup>4</sup> So ist es! Da aber „Vermuten“ selbst kein *Sprechen*, mindestens jedoch ein *Denken* sein muss, können wir, ein bis heute nachwirkendes Missverständnis korrigierend, sagen, dass wir in diesem *Denken* nicht nur über *Sprache*, sondern auch über *Geist* verfügen.

---

4 L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, § 37.



*Diskussion im Anschluss an den Vortrag. Foto: H. Pachner.*

## Literatur

- Frank, M. 1991: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität. Stuttgart.
- Gerhardt, V. 1999: Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität. Stuttgart 1999.
- Gerhardt, V. 2000: Individualität. Das Element der Welt. München.
- Gerhardt, V. 2007: Partizipation. Das Prinzip der Politik. München.
- Gerhardt, V. 2012: Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins. München.
- Henrich, D. 1992: Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794 – 1795). Stuttgart.
- Rohmer, S. und Rabe, A. M. (Hrsg.) 2012: *Homo naturalis*. Zur Stellung des Menschen innerhalb der Natur. Freiburg i. Br.
- Schrenk, F. 2003: Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum Homo sapiens. München: C. H. Beck.
- Sturma, D. (Hrsg.) 2012: Vernunft und Freiheit. Zur Praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin. Reihe Humanprojekt der BBAW, Bd. 9. Berlin/Boston.