

Das Zwischensein und das Neue: zur menschlichen Existenzform zwischen Welteinbindung und Selbstgestaltung

Schwemmer, Oswald

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schwemmer, O. (2002). Das Zwischensein und das Neue: zur menschlichen Existenzform zwischen Welteinbindung und Selbstgestaltung. *Journal für Psychologie*, 10(1), 63-87. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-28181>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Das Zwischensein und das Neue

Zur menschlichen Existenzform zwischen Welteinbindung und Selbstgestaltung

Oswald Schwemmer

Zusammenfassung

Wie können wir die historische Verfaßtheit der menschlichen Existenz berücksichtigen und dabei die methodischen Ansprüche der Wissenschaftlichkeit erfüllen? Dieser Frage stellt sich das Konzept des Zwischenseins, das die menschliche Existenz als ein Austauschgeschehen mit unseren – organischen, sozialen und symbolischen – Umwelten erfaßt. Will man die Historizität des Menschen untersuchen, sind die symbolischen Umwelten von besonderer Bedeutung. Weil sich Sinn in den symbolischen Umwelten öffentlich manifestiert, ist die Erforschung dieses öffentlichen Sinnes der Weg zum Verstehen des individuellen Lebens. Die Ausbildung von Individualität wird dabei als Schaffung von etwas Neuem verständlich, die zugleich in einer Nutzung der öffentlichen Sinnformen und einer Abweichung von ihnen besteht. Durch diesen Bezug auf umfassende Sinnwelten wird unser Selbstsein zum Produkt einer historischen Entwicklung, die über unsere Biographie hinausreicht bis in unsere kulturellen Traditionen hinein. Unser Selbstsein bildet und erhält sich dadurch im steten Wechselverhältnis zwischen einer Welt des Eigenen und den Welten des Fremden: in einem Zwischensein, in dem alleine die menschliche Form des Neuen entstehen kann.

Schlagwörter

Zwischensein, Neues, Historizität, Umwelten, Sinnwelten, Individualität, Selbstsein.

Summary

Intermediary Being and Novelty. Human Existence between Relatedness to the World and Creation of the Self

How can we take the historical constitution of human existence into account and still adhere to the methodical strictures of scientific inquiry? This question

is posed by the concept of intermediate existence, which conceives human existence as an interaction with our – organic, social and symbolic – life worlds. The symbolic worlds are especially important for any investigation of human historicity. Because meaning is manifested publicly in symbolic worlds, the investigation of this public meaning provides the way to understand individual life. The development of individuality becomes understandable as the creation of something novel, consisting in the use of public forms of meaning and simultaneous deviations from their customary usage. By virtue of its relationship to all-encompassing worlds of meaning, the self becomes the product of a historic development, which extends beyond a person's biography into our cultural traditions. The existence of the self arises from and preserves itself through a constant correlative relationship between a world of its own and the worlds of „the Others“: in an intermediary existence, in which alone human forms of novelty can arise.

Keywords

Intermediate existence, novelty, historicity, life worlds, worlds of meaning, individuality, being a self.

Die innere Polarität in der Definition des Menschen

Die Psychologie und die Philosophie teilen sich eine Schwierigkeit, der alle Wissenschaften ausgesetzt sind, die sich mit dem Menschen in der vollen Komplexität seiner Existenz – z. B. als eines organischen Naturwesens, aber auch als eines historischen Kulturwesens – beschäftigen. Seit dem Anfang unserer Kulturgeschichte ist immer wieder versucht worden die Spannungen, die aus dieser Komplexität resultieren, zu einer harmonischen Einheit zusammenzufügen. Geradezu kanonische Indizien dafür liefern die verschiedenen Versuche, den Menschen durch eine Definition zu einer Einheit zu verklammern.

Beherrschend geworden ist insbesondere die Definition, die den Menschen als das Tier identifiziert, das den Logos hat, als ζῶον λογὸν ἐχὼν. Die lateinische Version dieser Definition, die den Menschen als das *animal rationale* identifiziert, und mehr noch die deutsche Übersetzung, die den Menschen zum vernunftbegabten Lebewesen verharmlost, verdecken bereits den Abgrund, der zwischen den beiden Teilen der ursprünglichen Definition klafft, zwischen dem Tier und dem Logos.

Dieser Abgrund zeigt sich, wenn man die Widernatürlichkeit des Logos erkennt, der den Menschen aus den natürlichen – und d. h. auch: alltäglichen –

Üblichkeiten seines Lebens herausreißt und zu einem Bruch mit diesem Leben zwingt, der ein Aufbruch ist in eine völlig andere, andersartige Welt, die geradezu als eine Gegenwelt zur alltäglichen Welt des gewöhnlichen Lebens erscheint und auftritt. Diese Gegenwelt ist die Welt des Logos, die Welt des rechten Verhältnisses zwischen allem, was ist, die Welt der Gründe und der Ideen, der Ursachen und Maßstäbe. Das Bild, das Platon für den Weg aus der Höhle der Alltagswelt in diese Gegenwelt des Logos fand, mag auch heute noch die Polaritäten und Spannungen vergegenwärtigen, in der das Leben des Menschen sich entwickelt.¹

Die Gegenüberstellung der dämmrig-dunklen Höhlenwelt und der sonnenhellen Logoswelt liefert eine der Grundunterscheidungen, ohne die wir, wenn es um das Wissen vom Menschen gehen soll, nicht auszukommen scheinen. Es ist dies eine Unterscheidung, die in vielerlei Gestalten und in unterschiedlichen Begriffsverhältnissen die Tradition unserer Kultur durchzieht: die Unterscheidung zwischen *Natur und Kultur* – bei den Griechen eher noch als Unterscheidung zwischen *Natur* (φύσις) und *Gesetz bzw. Setzung* (νόμος) in aller Schärfe auf Politik und Ethik bezogen –, die Unterscheidung zwischen *Leben und Geist*, zwischen *Kausalität und Sinn*, zwischen *gesetzlicher Notwendigkeit und historischer Kontingenz*. Man kann diese Liste noch weiterführen und bis in die Verästelungen der Subunterscheidungen verfolgen, wie sie etwa in der Psychologie für *physiologische und psychische* Phänomene, für *neuronalen Prozesse und geistige Leistungen* spezifiziert werden könnte.

Die Abgründigkeit zwischen den unterschiedenen Bereichen und die Heftigkeit der Kämpfe um die Anerkennung oder Leugnung des Abgrundes zwischen ihnen zeigen überdeutlich, daß unsere Kultur tatsächlich um diese Grundunterscheidung herum gebaut ist und daß sie vermutlich insgesamt als die zugleich mühsame und schöpferische Arbeit an dieser Unterscheidung verstanden werden kann.

Keht man aus der Weite der historischen Räume zurück in die wissenschaftlichen Diskussionen von heute, kann man diese Grundunterscheidung auch hier wieder entdecken. In der Psychologie finden wir auf der einen Seite

¹ Wir erinnern uns an die Gefesselten in der Höhle, mit dem Gesicht und dem ganzen Körper zur Wand, hinter ihnen die Brüstung mit den vorbeigetragenen Figuren und allem möglichen Hausrat, an die Schatten auf der Wand und das Echo der Stimmen in der Höhle, an die Entfesselung eines dieser Menschen, an seine durchaus nicht gewaltfreie Führung aus der Höhle hinaus und hinauf zum Licht, seine allmähliche Eingewöhnung in das Reich des Lichtes, seine neuen Erkenntnisse und an seine schließliche Fähigkeit, in die Sonne selbst zu sehen. Und wir erinnern uns auch an seine sendungsbewußte, vom pädagogischen Eros getragene Rückkehr in die Höhle, seine neue Eingewöhnung an das Dunkel, vor allem aber auch an den Unwillen der Höhlenbewohner, von ihm belehrt zu werden, an einen Unwillen, der – wenn es ihnen nur möglich wäre – die Höhlenbewohner auch zum Mord an dem lästigen Besserwisser treiben würde (Platon, *Politeia Z* (Buch VII), 514a–517a.).

nomologische Wissenschaftskonzeptionen, die behaviouristische, physiologische oder neurologische Gesetze entdecken wollen, und auf der anderen Seite *sinnbezogene*, z. B. auf vielfältige Weise interpretierende und rekonstruierende, Wissenschaftskonzeptionen, die historisch kontingente Sinnzusammenhänge in ihrer inneren Gliederung verständlich machen wollen.

Gesetze des Verhaltens und die Geschichte des menschlichen Lebens

Gesetze und Experimente

Und mit dieser Gegenüberstellung möchte ich meine erste Einmischung riskieren. Sie gilt der Rede von *Gesetzen* und in einem zweiten Schritt dann auch der von *Daten* und deren *statistischer* Verknüpfung.

Formale Gesetze werden bereits am Beginn unserer Kulturgeschichte entdeckt. Insbesondere können wir hier an die mathematischen und logischen Gesetzmäßigkeiten denken, die sich bereits aufgrund der Konstruktion der mathematischen und logischen Gegenstände ergeben, also der Zahlen, der geometrischen Figuren und logischen Partikel bzw. Konstanten. *Empirische Gesetze* aber, und nur davon rede ich hier, lassen sich im Grunde erst dann feststellen und bestätigen, wenn wir *Experimente* anstellen können.

Experimente, so können wir es auf eine knappe Formel bringen, sind Eingriffe in die Welt, mit denen wir isolierte Systeme schaffen. Anders gesagt: Wir richten oder rücken uns die Welt so zurecht, daß wir ungestört und jederzeit wiederholbar Verläufe, deren Form uns interessiert, in Gang setzen und halten können. Idealerweise finden die Experimente in einer Laborsituation statt, die gleichsam aus der Welt herausgeschnitten oder aus der die Umwelt herausgehalten wird und in der so künstliche Bedingungen für die Verläufe geschaffen und gesichert werden, die wir in Gang setzen und beobachten wollen. Wiederum auf eine Formel gebracht: Im Experiment beobachten wir die natürlichen Verläufe aufgrund künstlicher Bedingungen.²

Eben diese Herstellung und Sicherung künstlicher Bedingungen, also eines isolierten Systems, ist für die Erfassung des menschlichen Lebens in seiner vollen Komplexität – in der es eben auch das Bewußtsein und die geistigen Leistungen des Menschen umfaßt – nicht möglich.³ Würde man gleichwohl

² Eine umfassende Theorie des Experimentes findet sich in Tetens (1987).

³ Die Betonung liegt hier auf der *vollen Komplexität*. Wir werden noch sehen, daß natürlich auch im menschlichen Verhalten physiologische Reaktionen, organische und neuro-

versuchen, eine solche Laborsituation für Menschen zu erzeugen und also im strengen Sinne ein Experiment durchzuführen versuchen,⁴ so wird sich diese Experimentiersituation für die beteiligten Personen in eine jeweils individuelle Erfahrung verwandeln, die gerade nicht im gleichen Sinne wiederholbar und in ihren Ergebnissen verallgemeinerbar ist wie dies für die naturwissenschaftlichen Experimente unterstellt werden kann.⁵

Damit soll nicht geleugnet werden, daß wir durchaus *typische* Verhaltensmuster kennen und erforschen können.⁶ Aber dabei ist zu sehen, daß es sich um *Verhaltensmuster* und nicht schon auch um das konkrete *Verhalten* von Menschen handelt und daß zudem diese typischen Verhaltensweisen oder Verhaltensmuster einer *historischen Variabilität* unterliegen. *Der Mensch*, so können wir es auch fassen, *ist ein historisches Wesen, das sein Leben in Prozessen der individuellen Aneignung und Gestaltung führt* und das wir daher nicht auf ein (auch nicht auf ein offenes) System von gesetzmäßigen (und noch nicht einmal gesetzesartigen) Prozessen oder Funktionen zurückführen können.

Statistische Daten und der historische Zusammenhang des Lebens

Gegen diese Feststellung hilft es auch nicht, sich auf statistisch begründete Wahrscheinlichkeiten zurückzuziehen. Denn auch hier gilt, daß die statistisch verarbeiteten Daten entweder als *gleichsam gefrorene Augenblicke* oder als *unpersönliche Verhaltensweisen und Entwicklungsphasen* die Geschichte der Leben, aus denen sie herauspräpariert worden sind, nicht mitberücksichtigen.

nale Prozesse zumindest bis zu einem gewissen Grade isoliert und daher auch isoliert betrachtet werden können. Ich selbst biete ein Beispiel dafür an, nämlich den Längenvergleich einer Linie mit Winkelfiguren an ihren beiden Enden – wenn dabei auch zu beachten ist, daß dieses Beispiel in einen anderen als den üblichen Zusammenhang gestellt wird.

⁴ Man kann totalitäre politische Systeme in mancherlei Hinsicht so auffassen, als würde hier tatsächlich eine Art Laborsituation aufzubauen und abzusichern versucht. Vgl. dazu Schwemmer (1996, 139–160, hier: 148 ff.).

⁵ Der Film *Das Experiment* liefert in diesem Sinne eine beeindruckende Darstellung.

⁶ Darauf hat bereits Aristoteles hingewiesen, wenn er für die „Staatswissenschaft“ und damit für eine Wissenschaft, die sich mit dem Leben und Handeln der Menschen beschäftigt, feststellt: „Man muß sich also damit bescheiden, bei einem solchen Thema und bei solchen Prämissen die Wahrheit nur grob und umrißhaft (*παχυλως και τυπω*) anzudeuten, sowie bei Gegenständen und Prämissen, die nur im großen und ganzen feststehen, in der Diskussion eben auch nur zu entsprechenden Schlüssen zu kommen. Im selben Sinne nun muß auch der Hörer die Einzelheiten der Darstellung entgegennehmen: der logisch geschulte Hörer wird nur insoweit Genauigkeit auf dem einzelnen Gebiet verlangen, als es die Natur des Gegenstandes zuläßt. Es ist nämlich genau so ungerneimt, vom Mathematiker Wahrscheinlichkeiten entgegenzunehmen wie vom Rhetor den knotwendige Beweise zu fordern“ (Aristoteles, *Nikomachische Ethik* A (Buch I), 1 1094b. Hier zitiert nach: Aristoteles 1979, 6 f.).

Was man mit solchen statistischen Häufigkeitsverteilungen erreicht, sind Erkenntnisse über die *Adaptationsbereitschaft einer Population an bestimmte Verhaltensmuster*, die in der jeweiligen Gesellschaft zum Repertoire gehören und dementsprechend angeboten werden. Dies mögen durchaus wertvolle Erkenntnisse sein. Aber sie reichen nur bis zur sozialen Haut der Menschen und jedenfalls nicht in deren ihnen eigenes Leben hinein. Denn die Nutzung des Verhaltensrepertoires einer Gesellschaft sagt als solche noch nichts aus über den Zusammenhang, in dem eine Person sich auf diese Nutzung einläßt und was damit dieses Verhalten für diese Person im Zusammenhang ihres Lebens bedeutet.

Es ist ein Vorrecht der Philosophie gewesen, immer wieder auf den historischen Charakter der menschlichen Existenz hinzuweisen und damit den Blick freizumachen auf diese so oft ausgeklammerte Dimension und auf den theoretischen Verlust, der mit diesem Verzicht einhergeht.

Dichotomien und Pluralität

Wie könnte nun aber ein Konzept aussehen, in dem die historische Verfaßtheit der menschlichen Existenz einerseits berücksichtigt wird und in dem andererseits die Ansprüche der Wissenschaftlichkeit und darunter insbesondere die Ansprüche der *Operationalisierbarkeit* erfüllt werden? Daß hier keine schnelle und möglicherweise – zumindest nach dem letztlich immer noch an der naturwissenschaftlichen Methodologie orientierten Standardverständnis von Wissenschaft – sogar überhaupt keine befriedigende Antwort gefunden werden kann, zeigt schon eine erste Explikation der Frage: Wie sollen wir etwas operationalisieren – und d. h. ja: etwas in wiederholbarer Weise seiner Verallgemeinerung zugänglich machen –, das selbst gerade als eine historische Singularität zustande gekommen ist, nämlich über eine individuelle, in keinem ihrer Teile austauschbare Lebensgeschichte? Und wenn es wahr ist, daß in jedem Augenblick einer Wahrnehmung oder einer Geste das ganze Leben einer Person gegenwärtig ist, wie kann man überhaupt einen notwendigerweise differenzierenden und segmentierenden Zugang zu diesen Augenblicken und dem Leben, das in ihnen gegenwärtig wird, gewinnen?

Es sind dies, wie ich zugeben muß, typisch philosophische Fragen, die – im Sinne eines Alles-oder-Nichts-Spiels – vielfach zu pauschalen Möglichkeits- und Unmöglichkeitserklärungen geführt haben und zu ebenso pauschalen Verurteilungen all der Bemühungen, gleichwohl wenigstens einige methodische Klärungen zu versuchen – auch wenn dadurch noch nicht die ganze historische Wirklichkeit eines menschlichen Lebens durchsichtig gemacht werden kann.

Der erste Schritt, der hier zu tun ist, besteht in der Ausräumung einer intellektuellen Gewohnheit, die bis auf die bereits erwähnten historischen Anfänge unserer kulturellen Tradition zurückgeht. Es ist dies die Gewohnheit, grundlegende Fragen in *Dichotomien* zu formulieren. Meine einleitenden Bemerkungen zum Wissenschaftsverständnis boten selbst ein typisches Beispiel für eine solche Dichotomisierung an.

Da war und ist bis heute die Rede von den Gegensätzen zwischen den Naturwissenschaften und den Geisteswissenschaften, von eben den zwei Kulturen, die Sir Charles Percy Snow (1959) ausmachte, und von den vielen anderen begrifflichen und methodologischen Gegensätzen, die gewöhnlich paarweise auftreten. Die Öffnung dieser Dichotomien ergibt sich, wenn wir die *Pluralität* der Dimensionen zu sichten versuchen, in denen der Mensch sein Leben führt. Ich möchte hier drei verschiedene Strukturverhältnisse unterscheiden, in denen sich solche Pluralitäten ergeben: (1) das Strukturverhältnis des menschlichen Zwischenseins, (2) das Strukturverhältnis des Neuen in der Geschichte des Menschen und (3) das Strukturverhältnis der Geschichtlichkeit oder Historizität der menschlichen Existenz. Jedes dieser Strukturverhältnisse kann man mit einem psychologischen Rahmenkonzept verbinden. Dies werde ich allerdings nur für die beiden erstgenannten Strukturverhältnisse tun.

Das Zwischensein des Menschen und das Konzept der Welteinbindung

Das erste Strukturverhältnis, das ich skizzieren möchte, kann man durch die These thematisieren, daß die menschliche Existenz als ein *Zwischensein* in verschiedenen Umwelten verstanden werden kann. Dabei ist es übrigens bemerkenswert, daß das Verständnis des Menschen als eines Zwischenseins in anderen Kulturen, wie insbesondere in der konfuzianischen und buddhistischen Tradition, von Anfang an den Blick auf den Menschen prägt. So wird etwa im Japanischen das Wort *ningen* für Mensch durch zwei Schriftzeichen wiedergegeben, eines für *Mensch* und eines für *Zwischen*. In unserer eigenen europäischen Tradition hingegen müssen wir bereits große Anstrengungen unternehmen, um diese grundlegende Sicht des Menschen als eines Zwischenseins überhaupt in eine sprachliche Form zu bringen.

Das organische Zwischensein in seiner physischen Umwelt

Das Zwischensein des Menschen ist nicht nur interindividuell zu verstehen, also nicht nur als das Verhältnis zwischen einzelnen Menschen in ihrem wechselseitigen Verhalten zueinander. Und es ist auch nicht nur im Sinne der grundlegenden Definition zu verstehen, die Aristoteles am Anfang unserer kulturellen Tradition geprägt hat, daß nämlich der Mensch ein politisches Wesen bzw. Tier – ein ζῷον πολιτικόν – sei, also ein Wesen, das ohne den Bezug zu einem umfassenden politischen Rahmen, innerhalb dessen seine Beziehungen zu anderen Menschen geregelt und gesichert werden, nicht leben kann. Vielmehr betrifft dieses Zwischensein bereits die *organische Existenz* des Menschen und ihre *physische Umwelt*.

Ebensowenig wie andere Organismen können die Menschen ohne einen ständigen und äußerst vielfältigen stofflichen Austausch mit ihrer Umwelt existieren. Dies ist zwar eine Trivialität, wird aber in den entsprechenden wissenschaftlichen Darstellungen häufig nicht beachtet. So habe ich unter dem Eintrag *Stoffwechsel* in Meyers Enzyklopädischem Lexikon (Meyers 1978, 600–603) keinen einzigen Hinweis auf den Umweltbezug des inneren Stoffwechsel gefunden.

Das Zwischensein des Wahrnehmens in den Konfigurationen seiner Umwelt

Ähnliches läßt sich für die zweite Dimension, die ich hier anführen will, sagen, nämlich für das *Zwischensein im Leben unserer Sinne*. So widmet sich die Erforschung und Darstellung der Sinnesorgane nahezu ausschließlich den internen Verarbeitungsprozessen, also etwa der Umwandlung bestimmter als Reize wirkender Energieformen in neuronale Erregung. Mit einer solchen Konzentration alleine auf die internen Prozeßstrukturen wird durch die bloße Nichtthematisierung und damit schon alleine aufgrund der Tatsache, daß sie nicht einmal bemerkt wird, die Frage nach dem Wirken äußerer Umweltfaktoren in den inneren Verarbeitungsprozessen der Sinnesorgane eliminiert und zugleich im Sinne einer grundlegenden Unterstellung de facto negiert.

Dabei wird jeder Sinnesphysiologe und noch schneller jeder Wahrnehmungspsychologe zugeben, daß wir in unseren Sinneswahrnehmungen bis hin zu den inneren Körpergefühlen in einer ständigen dynamischen Beziehung mit unserer Umwelt stehen. Wir arbeiten uns in unseren Wahrnehmungen an dieser Umwelt gleichsam ab, und durch diese Wahrnehmungsarbeit gewinnt sie für uns überhaupt eine sinnespezifische Bedeutung. Wir können so unser Wahrnehmen als einen wechselnden Bezug der jeweiligen Umweltkonfigurationen

– ich vermeide hier die Rede von *Wahrnehmungsgegenständen* – und den Konfigurationen darstellen, die sich in unserem Wahrnehmen aufbauen. Unser Denken hat sich aber statt dessen in einem gerade metaphysischen Individualismus einer reinen Immanenz-Perspektive verschrieben. Nachdem einmal die Konfigurationen unserer Umwelt rezipiert worden sind, kann es nur noch um eine interne Weiterverarbeitung dieser Rezeptionsergebnisse gehen.

Ich behaupte demgegenüber – und dies wiederum im Einklang nicht nur mit den Physiologen und Psychologen, sondern dieses Mal auch mit den Kultur- und Kunsthistorikern –, daß unser Wahrnehmen in all seinen Phasen ein Wechselspiel zwischen den *Konfigurationen unserer Umwelt* und den *Konfigurationen innerhalb der* vielfach verknüpften *organischen und neuronalen Prozesse* ist, die das „materielle Substrat“ unseres Wahrnehmens darstellen.

Im Grunde geht es dabei um die Feststellung durchaus einfacher und allgemein bekannter Sachverhalte. Ich wähle, wie in der Philosophie üblich, ein außerordentlich elementares Beispiel: die beiden gleich langen Linien, an deren Enden jeweils die gleiche Winkelfigur symmetrisch angefügt wird, an die eine Linie an beiden Enden nach außen, an die andere Linie in beiden Fällen nach innen gewendet. Wir alle kennen die Wirkung: Wir sehen die Linie mit den nach außen gekehrten Winkelfiguren als die längere gegenüber der mit den nach innen gekehrten Winkelfiguren an, und dies, obgleich wir genau wissen, daß beide Linien gleich lang sind.

Mir scheint dies ein prägnanter Fall für die innere Dynamik von Formen und Formverhältnissen in unserer Wahrnehmung zu sein. So wird in dem einen Fall die Linie als Ausgangspunkt einer Formvergrößerung und in dem anderen Fall als Ausgangspunkt einer Formverkleinerung gesehen. Jedenfalls wird die Linie *nicht für sich* identifiziert, sondern *in ihrer dynamischen Position*, die sie für den Aufbau eines Formverhältnisses einnimmt. In unserem elementaren Fall hat man es dabei mit einem so prägnanten Formverhältnis zu tun, daß es uns schwerfällt, die dadurch provozierte Sehweise nicht für eine allgemeine gesetzmäßige Tatsache zu halten. Tatsächlich wäre aber zu überprüfen, ob diese Gesetzmäßigkeit auch dort auftritt, wo eine perspektivische Darstellung nicht zu den Selbstverständlichkeiten bildlicher Präsentationen gehört. Wie dem auch sei, an diesem Beispiel können wir geradezu überdeutlich erkennen, daß unser Wahrnehmungsprozeß von einer Dynamik der Formen und Formverhältnisse strukturiert wird, die ihrerseits erst im Austausch mit den Formen und Formverhältnissen unserer Umwelt zustande kommen.

Gehen wir nun dazu über, nicht nur *Elemente* einer bildlichen Wahrnehmung, sondern die *ganzen Bilder* unserer Wahrnehmung, aber auch unserer Vorstellung und auf der Leinwand, auf dem Papier oder in sonstigen Medien zu betrachten, so finden wir ein ähnliches, wenn auch deutlich differenzierteres Verhältnis zwischen unserem Wahrnehmen und der Umwelt, in der wir wahrnehmen. In eine grobe Formel gebracht, können wir sagen, daß wir alles, was wir sehen, durch die Bilder hindurch sehen, die wir gesehen haben. Und diese

Formulierung können wir für alle unsere Sinne in der entsprechenden sinnesspezifischen Variation wiederholen.

Akzeptieren wir diesen Sachverhalt, dann können wir uns bei der Darstellung unserer Sinneswahrnehmungen nicht mehr alleine auf die innerorganischen und neuronalen Verarbeitungsprozesse konzentrieren, sondern wir müssen in der Tat eine eigene Dynamik der Formen und Formverhältnisse in Rechnung stellen und untersuchen.

Es liegt mir fern, und ich sehe es auch nicht als meine Aufgabe im Rahmen dieses Beitrags an, mich als Philosoph in die empirische Arbeit der Physiologen, Neurobiologen und Psychologen einzumischen. Worum es mir einzig geht, ist, eine Sichtweise deutlich zu machen, in der – wenn wir über die Sinnesarbeit des Menschen sprechen – unterschiedliche Formen dynamischer Verhältnisse und darin sich entwickelnder Prozesse zu berücksichtigen sind. Insbesondere ist mir wichtig zu betonen, daß der Mensch auch in seinem Sinnesleben ein Zwischensein ist und daß das Verständnis dieses Zwischen-seins die Berücksichtigung von Formen und Formverhältnissen als internen dynamischen Prinzipien erfordert, die im Aufbau der Sinneswahrnehmungen wirksam sind. Dabei wird zu unterscheiden sein zwischen unterschiedlichen Graden der Komplexität dieser Formen und Formverhältnisse. Diese reichen bis hin zu den hochdifferenzierten kulturellen Traditionen des Darstellens und des darauf bezogenen Wahrnehmens. Erkennt man auch diese Formtraditionen als interne Faktoren des Wahrnehmens an, dann verliert die Grenze zwischen einem kulturell definierten Sinn und einer organisch und neuronal fundierten Sinnlichkeit ihre Schärfe und läßt uns beides, Sinnlichkeit und Sinn, in einem Kontinuum sehen.

Das menschliche Zwischensein in den symbolischen Umwelten

Man kann weitere Dimensionen in diesem Zwischensein des Menschen unterscheiden. So bietet sich an, die soziale und die symbolische Dimension dieses Zwischenseins eigens herauszustellen und in ihren unterschiedlichen dynamischen Verhältnissen zu analysieren. Da die Analyse eines Zwischen-seins für die soziale Dimension am ehesten einleuchten mag, beschränke ich mich hier auf eine Skizzierung der symbolischen Dimension. Und auch hinsichtlich der symbolischen Dimension stelle ich hier alleine die *Struktur* dieses Zwischenseins heraus.

Schaut man in die Forschungsliteratur, so bietet sich ein ähnliches Bild wie schon bei dem physischen Zwischensein der organischen Existenz des Menschen und bei dem Sinnes- bzw. Wahrnehmungsleben. Am schärfsten tritt die Beschränkung auf die immanenten Prozesse und Funktionen des Menschen in der *neurobiologischen* Behandlung symbolischer Leistungen auf. Dort wird keineswegs bestritten, daß wir eine symbolische Kultur besitzen, daß es z. B.

hochdifferenzierte symbolische Sprach-, Text-, Hör-, Bild- und Bewegungswelten gibt, die im wörtlichen Sinne außerhalb der Menschen als organischer Individuen ihre Existenz besitzen.

Sobald es aber darum geht, die neuronalen Prozesse zu beschreiben, die unser Denken – und d. h. ja die aneignende und gestaltende Verarbeitung dieser symbolischen Welten – ausmachen, kommen innerhalb der neuronalen Prozesse keine symbolischen Faktoren mehr vor. Vielmehr liest man immer wieder Behauptungen derart, daß unsere geistigen Leistungen sich vollständig als neuronale Prozesse und Prozeßverknüpfungen beschreiben lassen und daß damit im übrigen auch die Rede von der menschlichen Freiheit obsolet geworden sei.

Mein Argument ist in diesem Zusammenhang im Grunde das gleiche wie schon bei der Betrachtung der Wahrnehmungsformen. Tatsächlich können wir verschiedene symbolische Entwicklungsdynamiken feststellen, die – z. B. über die in den kulturellen Werken entfalteten Konnotations- und Assoziationsformen – mit einer symbolischen, z. B. sprachlichen, Äußerung ein *Resonanzfeld* anderer Äußerungsmöglichkeiten – wenn auch nur fragmentarisch – aufspannen und damit eine im weitesten Sinne gedankliche Bewegung in Gang setzen. Selbstverständlich sind diese gedanklichen Bewegungen *auch* neuronale Prozesse und dies in einer Folge und Verknüpfung von vielfach vernetzten Prozeßstrukturen. Ich behaupte daher auch nicht eine autarke und womöglich immaterielle gedankliche Realität.

Was ich behaupte, ist vielmehr, daß die symbolischen Entwicklungsdynamiken ein – wie auch immer zu beschreibendes – Feld von realen Faktoren darstellen, die – auf welche Weise auch immer – die Entwicklung der neuronalen Prozesse mitformen.⁷ Ich halte es für möglich, daß wir aus prinzipiellen Gründen niemals wissen werden, *wie* diese Durchdringung symbolischer Sinnwelten und neuronaler Prozeßstrukturen zu fassen ist. Wir werden möglicherweise höchstens wissen, daß bestimmte symbolische Kompetenzen auch mit bestimmten Komplexitätsgraden in der Vernetzung und Ausbildung neuronaler Aktivitäten und Aktivitätsmuster verbunden sind. Ein solcher Zusammenhang, den ich übrigens für wahrscheinlich halte, berechtigt uns aber nicht zu sagen, daß wir durch neuronale Manipulationen die symbolische Kompetenz steigern können.

⁷ Diese Behauptung habe ich ausführlicher begründet in Schwemmer (1997b, Kap. IV: *Der menschliche Geist: Ein „Phänomen“ zwischen den Phänomenen*, 99–119).

Welteinbindung als methodologisches Konzept

Akzeptiert man, daß Sinnstrukturen – und so möchte ich alle symbolischen Strukturen nennen – einen real wirkenden Formfaktor auch in unseren neuronalen Prozessen darstellen, also beim Aufbau neuronaler Prozesse und Prozeßstrukturen ein Moment der Entwicklungsdynamik ausmachen, dann ist der Mensch auch in seinen symbolischen Leistungen ein Zwischensein, das nicht nur von seinen organischen und neuronalen Verarbeitungs- und Steuerungsmechanismen durchdrungen ist. Für die Psychologie bedeutet es, daß sie die verschiedenen Umwelten des Menschen, z. B. die physischen, sozialen und symbolischen Umwelten, in ihren unterschiedlichen Strukturen und Strukturverhältnissen zu berücksichtigen hat, wenn sie ein bestimmtes Verhalten und ein im weitesten Sinne geistiges Geschehen, aber auch wenn sie die Entwicklung von Dispositionen oder das lebensgeschichtliche Werden einer Persönlichkeit betrachten will.⁸

⁸ Alfred North Whitehead hat die Perspektive der Welteinbindung unter dem Titel der *connectedness* eindrucksvoll vorgestellt. Ich zitiere hier im größeren Zusammenhang: „The notion of a mere fact is the triumph of the abstractive intellect. It has entered into the explicit thought of no baby and of no animal. Babies and animals are concerned with their wants as projected against the general environment. That is to say, they are immersed in their interest respecting details embedded in externality. There is the merest trace of the abstraction of the detail. A single fact in isolation is the primary myth required for finite thought, that is to say, for thought unable to embrace totality.

This mythological character arises because there is no such fact. Connectedness is of the essence of all things of all types. It is of the essence of types, that they be connected. Abstraction from connectedness involves the omission of an essential factor in the fact considered. No fact is merely itself. The penetration of literature and art at their height arises from our dumb sense that we have passed beyond mythology; namely, beyond the myth of isolation.

It follows that in every consideration of a single fact there is the suppressed presupposition of the environmental coordination requisite for its existence. This environment, thus coordinated, is the whole universe in its perspective to the fact. But perspective is a gradation of relevance; that is to say, it is gradation of importance. Feeling is the agent which reduces the universe to its perspective for fact. Apart from gradations of feeling, the infinitude of detail produces an infinitude of effect in the constitution of each fact. And that is all that is to be said, when we omit feeling. But we feel differently about these effects and thus reduce them to a perspective. ‚To be negligible‘ means ‚to be negligible for some coordination of feeling‘. Thus perspective is the outcome of feeling; and feeling is graded by the sense of interest as to the variety of its differentiations.

In this way the finite intellect deals with the myth of finite facts. There can be no objection to this procedure, provided that we remember what we are doing. We are presupposing an environment which, in its totality, we are unable to define. For example, science is always wrong, so far as it neglects this limitation. The conjunction of premises, from which logic proceeds, presupposes that no difficulty will arise from the conjunction of the various unexpressed presuppositions involved in these premises. Both in science and in logic you have

Eine solche Betrachtungsweise braucht und darf sich nicht einseitig auf bestimmte Methodologien und Sichtweisen beschränken. Vielmehr geht es darum, entsprechend den jeweiligen Strukturen und Strukturverhältnissen geeignete Methoden für deren Erforschung zu entwickeln. In einer solchen durch die jeweiligen Strukturbeobachtungen geprägten Perspektive kann man dann auch bestimmte Aspekte der Prozesse in den Blick bekommen, die „in“ einem Menschen ablaufen. Wenn man will, ist dies eine Wiederaktualisierung der bereits bei Platon vertretenen These, daß man über den einzelnen Menschen am besten dann etwas erfährt, wenn man seine öffentlichen Verhältnisse – Platon denkt hier an den Staat bzw. die Polis – untersucht. Er drückt dies mit dem Bild von Texten aus, die in großen oder kleinen Buchstaben geschrieben sind:

„Ich sagte also, wie ich dachte, daß die Untersuchung, die wir unternehmen, nichts Geringes sei, sondern ein sehr Scharfsichtiger dazu gehöre, wie mir scheint. Da wir nun dazu nicht tüchtig genug sind, dünkt es mich gut, sprach ich, die Untersuchung darüber so anzustellen, wie wenn uns jemand befohlen hätte, sehr kleine Buchstaben von weitem zu lesen, da wir nicht eben sehr scharf sehen, und dann einer gewahr würde, daß dieselben Buchstaben auch anderwärts größer und an Größerem zu schauen wären, es uns offenbar, denke ich, ein großer Fund sein würde, nachdem wir diese zuerst gelesen haben, dann erst die kleineren zu betrachten, ob sie wirklich dieselben sind.“⁹

Der Traum der Behaviouristen könnte hier auf eine überraschende Weise wahr werden, wobei allerdings die behaviouristische Reduktion – nämlich eines jeden Sinnes auf Reiz-Reaktions-Verhältnisse – umgekehrt wird: Gerade weil *Sinn öffentlich manifestiert* ist und eben dadurch zu einem auch *der empirischen Forschung zugänglichen Gegenstand* wird, beginnen wir mit dem Sinn, um dann die Auseinandersetzung mit diesem Sinn im individuellen Leben verstehen zu können.

only to develop your argument sufficiently, and sooner or later you are bound to arrive at a contradiction, either internally within the argument, or externally in its reference to fact.

Judging from the history of European science, about three or four thousand years of continuous thought by a sufficient number of able people suffice to uncover some contradiction latent in any logical train of thought. As to physical science, the unguarded Newtonian doctrines survived for three hundred years. The span of life for modern scientific schemes is about thirty years. The father of European philosophy, in one of his many moods of thoughts, laid down the axiom that the deeper truths must be adumbrated by myths. Surely, the subsequent history of Western thought has amply justified his fleeting intuition.

It is to be noticed that none of these logical or scientific myths is wrong, in an unqualified sense of that term. It is unguarded. Its truth is limited by unexpressed presuppositions; and as time goes on we discover some of these limitations. The simpleminded use of the notions ‚right‘ or ‚wrong‘ is one of the chief obstacles to the progress of understanding“ (Whitehead 1968, 9–11).

⁹ Platon, *Politeia* B (Buch II), 368c-d. (Hier zitiert nach: Platon 1971, 126–129.) Die Anwendung auf den einzelnen Mann und die ganze Stadt bzw. den ganzen Staat folgt in 368e–369b.

Das Neue in der Geschichte des Menschen und das Konzept der Selbstgestaltung

Ein zweites Strukturverhältnis und Rahmenkonzept, das ich der Psychologie aus philosophischer Sicht anzubieten wage, kann man unter dem Titel der Selbstgestaltung ankündigen. Ich kann dabei zunächst an meine Bemerkung anschließen, daß wir mit neuronalen Manipulationen keine symbolische Kompetenz *steigern* können. Sehr wohl können wir aber durch neuronale oder überhaupt organische Eingriffe bestimmte Kompetenzen *vernichten* oder *einschränken*. Wenn nämlich – z. B. aufgrund chirurgischer Eingriffe oder medikamentöser Behandlung – bestimmte neuronale Prozesse nicht mehr vonstatten gehen und bestimmte Funktionen gestört sind, dann sind auch die symbolischen Leistungen, deren „materielles Substrat“ sie sind, nicht mehr möglich bzw. nicht mehr auf diesem Wege möglich. (Ob die gleichen Leistungen über andere Wege substituiert oder wenigsten teilweise kompensiert werden können, bleibt dann allerdings immer noch offen.)

Worauf ich mit dieser Asymmetrie zwischen Kompetenzsteigerung und Kompetenzstörung hinweisen will, ist aber ein anderer Punkt. Zunächst geht es mir um etwas, das wir gewöhnlich überhaupt mit Lebensprozessen verbinden: nämlich den *Aufbau neuer Strukturen mit höherer Komplexität*, also den Aufbau höher differenzierter Ordnungsformen. Dabei soll beides gelten: höhere Differenzierung, auch im Sinne einer wachsenden Heterogenität und stärkeren Individualisierung der einzelnen Elemente, auf der einen Seite und höhere Einheit im Sinne einer Integration, die durchaus mit einer höheren Spannung innerhalb dieser Integration verbunden sein kann, auf der anderen Seite. Wir haben uns inzwischen daran gewöhnt, an dieser Stelle von Selbstorganisation und den verschiedenen Formen und Graden dieser Selbstorganisation zu sprechen.

Es gibt in der Realität nicht nur Aufbau, sondern auch Verfall, nicht nur Selbstorganisation, sondern auch den Verlust von Selbstorganisationsmöglichkeiten. Aber auch, wenn wir die zweite, die dunkle oder die Todesseite der Wirklichkeit in den Blick nehmen wollen, müssen wir zunächst die Aufbau- und Wachstumsseite betrachten. Denn je nachdem, wie die Aufbauprozesse sich organisieren, läßt sich auch verstehen, was und in welcher Weise verfällt oder abgebaut wird. Ich fühle mich daher berechtigt, mich aus sowohl theoretischen als auch praktischen, insbesondere therapeutischen, Gründen auf die Aufbau- und Gestaltungsseite im menschlichen Leben zu konzentrieren und von dort her ein Rahmenkonzept im Sinne einer Gestaltungstheorie, zumindest skizzenhaft, vorzustellen. Der Schlüsselbegriff, an dem ich dieses Konzept erläutern möchte, ist der Begriff des Neuen.

Der Begriff des Neuen

Was das Neue ist, kann man am besten mit einem Blick auf den schöpferischen Charakter in einem Kunstwerk erfassen. Denn in einem solchen Werk ist das Schöpferische zu einer öffentlichen Tatsache geworden, die einer empirischen Analyse zugänglich ist. Ich wage hier eine allgemeine Formulierung, die im einzelnen zu überprüfen wäre. Ich behaupte nämlich, daß das Besondere am Kunstwerk in dem besonderen Verhältnis von Individualität und Ganzheit besteht. Alfred North Whitehead formuliert dies so:

„Genau das ist es, was uns in aller großen Kunst begegnet. In ihr wird jedes Detail der Komposition intensiv und aus eigenem Recht lebendig. Jede Einzelheit erhebt Anspruch auf ihre eigene Individualität und leistet dennoch ihren Beitrag zu dem Ganzen. Auf jedes Detail fällt der Glanz des Ganzen, und dennoch manifestiert sich in ihm eine Individualität, die schon für sich unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen darf.

Betrachten wir z. B. nur einmal, wie sich bei einer gotischen Kathedrale – etwa der von Chartres – die Skulpturen, Pfeiler und die Aufgliederung des Mauerwerks in die Harmonie des Ganzen einfügen! Sie führen unseren Blick aufwärts zum Gewölbe und vorwärts, zu ihrem erhabensten Symbol, dem Altar. Jedes Detail ist so schön, daß es unsere Aufmerksamkeit voll in Anspruch nehmen könnte, und doch entzieht es sich ihr wieder, indem es unser Auge anleitet, die Bedeutung des Ganzen zu begreifen. Das aber könnten sie gar nicht, wenn nicht jeder dieser Teile ein Individuum aus eigenem Recht wäre, das eine Fülle von Gefühlen in uns wachruft. Jedes Detail darf für sich den Anspruch auf eine dauerhafte Existenz erheben; aber es gibt ihn wieder auf, um sich dem Ganzen einzuordnen“ (Whitehead 1971, 490).

Dieses Konzept der individualisierten Ganzheit und einer gleichzeitig ganzheitlichen Individualisierung läßt sich nach Whitehead im übrigen auch für dissonante Verhältnisse charakterisieren:

„Aber auch der Wert, den Dissonanzen haben können, beruht auf der kraftvollen Individualität der widerstreitenden Details. Die Dissonanz hebt den Charakter des Ganzen, wenn sie dazu beiträgt, der Individualität seiner Teile mehr Substanz zu geben. Sie vermittelt dann um so nachdrücklicher das Gefühl, daß jeder dieser Teile einen Anspruch auf eine Existenz aus eigenem Recht hat, und sie bewahrt das Ganze zumindest vor der Zahnheit einer bloß qualitativen Harmonie“ (Whitehead 1971, 490 f.).

Ein wenig näher an den Themenbereich der Psychologie herangerückt, kann man die Entstehung eines Neuen darin sehen, daß man die Steigerung der Individualität und die Ausweitung der Ganzheit in der Bereich des Handelns, Denkens und Fühlens verlegt. Eine individuelle Form bedeutet zunächst eine *Abweichung* vom Üblichen, von dem in diesem Sinne Generellen. Nicht jede Abweichung werden wir aber als gelungene Individualisierung anerkennen. Vielmehr gehört dazu eine Zusammenführung der abweichenden Momente zu einer *Form*, die als eine wie immer geartete und insbesondere wie immer gespannte *Einheit* erfaßt werden kann. Maurice Merleau-Ponty (1984, 78 f.)

faßt diese Einheit als Kohärenz und charakterisiert den sich individualisierenden Stil eines Künstlers durch eine „kohärente Verformung“.

Das Neue, das Selbst und die Anderen

Etwas in diesem Sinne Neues zu schaffen und dadurch sich selbst zu einem Neuen zu formen, zu einer individuellen Persönlichkeit zu gestalten – dies scheint mir die zum Zwischensein komplementäre Charakteristik des Menschen zu sein. Komplementär ist diese Charakteristik des Menschen zu seinem Zwischensein darum, weil auch sie sich nur in der Welteinbindung verwirklichen kann, die durch das Zwischensein benannt wurde. Vor allen anderen ist es die symbolische Welteinbindung, die Einbindung in die symbolischen Welten, durch die der Mensch sich zu seinem Selbstsein formen kann.¹⁰

Diese symbolischen Welten, die der Mensch sich schafft und in denen er sich artikuliert und seine Form gewinnt, sind in ihrer Mannigfaltigkeit unübersehbar und lassen sich durch nichts einschränken als dadurch, daß sie eben überhaupt einen Prozeß der Symbolisierung zu durchlaufen haben. Den Ausdrucksformen des Menschen, so sie denn überhaupt die Schwelle der Artikulation überwinden, sind keine Grenzen gesetzt. Sie sind in ihrer inneren Dynamik auf ein jeweils Neues ausgerichtet.¹¹ Daß sich über die historischen Sedimentierungen des Neuen gleichwohl ein bestimmter Stil, eine bestimmte Charakteristik der Ausdrucksformen ausbildet und zum Signum sowohl einer bestimmten Kultur als auch einer individuellen Persönlichkeit werden kann, widerspricht dieser Bedeutung des Neuen nicht. Denn als eine historische Tatsache bleibt auch eine solche Sedimentierung für seine eigene Umwandlung oder Erneuerung offen. Und dies zeigt sich sowohl in den großen Epochenbrüchen unserer kulturellen Tradition als auch in den lebensgeschichtlichen Wandlungen und „Kehren“ einer persönlichen Biographie.

Und damit sind wir zu dem Punkt geführt, der das Neue und das Selbstsein in der Existenz des Menschen miteinander verknüpft. *Obwohl uns die symbolischen Welten mit immer neuen Formen und Konfigurationen konfrontieren, bieten sie zugleich die Grundlage für die Ausbildung und Bewahrung unseres Selbstseins.* Denn mit den symbolischen Welten werden uns Ausdrucksformen angeboten, die unseren Imaginationen, die unser Bewußtsein durchziehen, und den mit ihnen verbundenen Emotionen durch die Möglichkeit ihrer Artikula-

¹⁰ Vgl. zum Konzept der Selbstgestaltung in den symbolischen Welten Schwemmer (1997b). Von einem Gestaltungskonzept her habe ich auch die Philosophie Ernst Cassirers zu lesen versucht. Vgl. Schwemmer (1997a).

¹¹ Vgl. zu einem solchen umfassenden Konzept des Neuen und der allgemeinen Bedeutung des Neuen für das geistige Leben des Menschen James (1968). Die letzten fünf Kapitel IX bis XIII sind verschiedenen Aspekten der „Novelty“ gewidmet.

tion eine Identität verschaffen. Wir können uns auf sie und damit auch auf uns selbst beziehen. Man kann unsere Kultur insgesamt als den groß angelegten und immer wieder neu aufgenommenen Versuch ansehen, Ausdrucksformen zu entwickeln, die den imaginativen Wirbel und den emotionalen Aufruhr unseres Bewußtseins zu einer Form zusammenbinden.

In dieser Form befestigt sich das Ereignis unseres Ausdrucks und befestigen wir uns selbst. Der Ausdruck ist der Anfang einer neuen Welt, in der die Menschen sich in ihren Äußerungen erleben und in der sie diese Äußerungen in den Dingen, die sie schaffen, befestigen können. Der gemeinsame Tanz und die Bilddinge, die Figuren und Markierungen und bei dem allen die gestischen, mimischen und lautlichen Anfänge des Sprechens, das sind die ersten Symbole, die diese neue Welt ausmachen. Eine wie starke und neue Erfahrung in dieser neuen Welt sozusagen entzündet wurde, bezeugen die Werke, die uns aus diesen frühen Zeiten noch erhalten sind. Die Ausdrucksintensität der frühen Höhlenmalereien und frühzeitlichen Figuren sprechen uns über die Jahrtausende und über alle kulturellen Grenzen hinaus mit einer dramatischen Unmittelbarkeit an, die viele zeitgenössische Ausdrucksansprüche aus unserer eigenen Kultur in die triviale Beiläufigkeit überanstrengter Selbstdarstellungen versinken läßt. Die Gewalt der Bilder als eine Gewalt der Imaginationen und die damit verbundene Gewalt der Emotionen wird gebannt durch die Kraft der Bildwerke und der Symbole überhaupt: der beschwörenden Worte und aller anderen Ausdruckshandlungen, aller Taten der Form.¹²

Auf der einen Seite wird durch diese „Taten der Form“ eine Welt der Symbole geschaffen, die von nun an dem Ausdruckswillen der Menschen geformte Möglichkeiten, geordnete Bahnen bietet. Der Mensch muß nicht mehr untergehen in den Wirbeln und Strömen seiner imaginativen und emotionalen Unheimlichkeiten, er kann vielmehr an den in der neuen Welt entwickelten Ausdrucksformen seinen Halt und Stand gewinnen und dadurch in dieser Welt heimisch werden.

Unser Selbstsein, so können wir sagen, ist das Produkt einer historischen Entwicklung, die über unsere Biographie hinausreicht bis in unsere kulturellen Traditionen hinein. Und in diesen Traditionen – sie in sich aufnehmend und zugleich sich mit ihnen auseinandersetzend und von ihnen absetzend – erhält sich unser Selbstsein im steten Wandel, in einem schöpferischen Gestaltungsprozeß sich zugleich – wie man es in der Sprache der klassischen Philosophie sagen kann – „setzend“¹³ und immer Neuem und Anderem aussetzend.

¹² Vgl. zum Ganzen auch die ausführlichere Darstellung in Schwemmer (1997b), insbesondere Kap. I–III.

¹³ Der Begriff der Setzung ist für die deutsche idealistische Philosophie von Kant bis Hegel grundlegend. Dabei ist *der* klassische Philosoph der Selbstsetzung Johann Gottlieb Fichte. So sagt er in seiner Rezension des Aenesidemus: „Wenn das Ich in der intellektuellen Anschauung [d. i. das Ich, allein in seinem überindividuellen Vernunftcharakter betrachtet und

Denn auch die Verhältnisse zu den Anderen werden von Anfang an mit den „Taten der Form“ in neue Bahnen gelenkt. Die Verknüpfung von Neuem und den Anderen ergibt sich zunächst über den dinglichen und dadurch öffentlichen Charakter der Symbole. Mit unseren Äußerungen bringen wir Gegenstände hervor, die von nun an Teile einer gemeinsamen Welt sind, zu der im Prinzip jedermann einen Zugang hat und die in diesem Sinne *öffentlich* ist. Andere können sie ebensogut herstellen wie wir. Andere vernehmen sie ebensogut wie wir. Sie sind im Miteinanderhandeln und -reden der Menschen gegründet. Und zugleich damit tragen und prägen sie dieses Miteinanderhandeln und -reden.

Auch in dieser Beziehung auf die Anderen mag die Bedeutung des Neuen eigens hervorgehoben werden. Sie zeigt sich auf eine negative Weise, wenn wir an die Rede vom Setzen anschließen. Die Tradition dieser Rede verdankt sich zum großen Teil einem Vergessen des Zwischenseins – also dem komplementären Strukturverhältnis zur Selbstgestaltung. Gegen dieses Verständnis einer zugleich autarken und autonomen Selbstgestaltung, dem jeder Andere nur als ein ebenfalls autark und autonom sich selbst gestaltendes Wesen in den Blick geraten kann, hat vor allem die im Umkreis der jüdischen Denktradition und zugleich im Bezug auf Martin Heidegger entstandene Philosophie der Postmoderne Einspruch erhoben. Es ist ein Einspruch, der sich zur Aufkündigung grundlegender Einverständnisse unserer kulturellen Traditionen radikalisiert hat – und damit natürlich wiederum zum Einspruch gegen sich selbst herausfordert. Er sei hier kurz referiert.

Man kann den Einspruch als ein *Denken des Ereignisses* charakterisieren. Diesem Denken geht es nicht um das Reich der Formen und der symbolischen Welten. Es geht ihm vielmehr um ein Sich Aussetzen gerade an das, was noch oder überhaupt keine symbolische Identität besitzt, an das nicht Klassifizierte in welcher Form auch immer. Dieses Denken sucht nicht die Integration in die Ordnung einer symbolischen Welt und damit nicht die Integration des Anderen in das Eigene. Dieses Denken sucht das Aufspüren der Andersheit des Anderen und sieht gerade im Erkennen und Anerkennen dieser Andersheit das Ereignishafte unseres Lebens, das unserem Leben seine Lebendigkeit gibt und erhält – und zwar nicht dadurch, daß es dieses Leben auf den Boden der Setzungen stellt und ihm so seinen Halt und Stand gibt, sondern dadurch, daß es

nicht auch in seiner leiblichen Verfassung] *ist, weil es ist, und ist, was es ist*: so ist: so ist es insbesondere *sich selbst setzend*, schlechthin selbständig und unabhängig“ (Fichte 1962, 150). „*Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt*, ist das Ich, als absolutes Subjekt. So wie es sich *setzt, ist es*; und so wie es *ist, setzt es sich* [...]“ (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in: Fichte 1962, 291). „Aber das Ich *ist*, weil es *sich setzt*, und es *setzt sich*, weil es *ist*. Demnach ist *Sich-Setzen*, und *Sein* Eins und ebendasselbe. Aber der Begriff des *Sich-Setzens* und der *Tätigkeit* überhaupt sind wieder Eins und ebendasselbe. Also – alle Realität ist *tätig*: und alles *Tätige* ist Realität“ (Ebd., 329.). Alle Hervorhebungen im Original.

dieses Leben dazu bringt, sich immer wieder auszusetzen und es bei der Differenz zum Anderen zu belassen.

Einem solchen Denken ist entgegenzuhalten, daß es als radikales Ereignisdenken zu einer sprach- und ratlosen Überforderung führt. Schließlich darf es sich keiner verallgemeinernden Abmilderung durch die Sprache ausliefern. Es muß auf der Unsäglichkeit seiner singulären Lebensaugenblicke bestehen – und damit am Ende mit sich alleine bleiben: als seine, wie Martin Heidegger es formuliert, „eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit“. Martin Heidegger meint damit den Tod des Menschen.¹⁴

Das Neue des reinen Ereignisses ist das nur noch Neue, das als Neues nicht mehr in eine Beziehung zum Alten gesetzt werden kann, das nur noch Andere, von dem man nicht einmal mehr weiß, ob es überhaupt ein Etwas ist, da es die Form verweigert. Tatsächlich sind die Formen – des Ausdrucks, des Handelns, des Denkens und überhaupt unseres Lebens in all seinen Dimensionen –, die, wie Ernst Cassirer, übrigens auf der berühmten Davoser Disputation von 1929 zu Heidegger gewendet, sagt, eine „Brücke“, auf der die Menschen einander begegnen können. Und Ernst Cassirer fügt, indem er die Heideggersche Rede vom Menschen als dem „Dasein“ aufnimmt, hinzu: „es gibt keinen anderen Weg von Dasein zu Dasein als durch diese Welt der Formen.“¹⁵

Selbstgestaltung, so kann man resümieren, ist in einer Gleichzeitigkeit von Sich-Setzen und Sich-Aussetzen zu verstehen, und dies jedenfalls in beiden Richtungen: einer Gleichzeitigkeit in der Entwicklung einer eigenen Identität (von Haltungen und Überzeugungen, Handlungs- und Lebensformen) und der Offenheit für neue Möglichkeiten auch des eigenen Seinkönnens, und einer Gleichzeitigkeit der Selbstpräsentation, der Selbstformung und -behauptung, und der prinzipiellen Anerkennung der Anderen auch in deren Andersheit.

¹⁴ „Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. Diese eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist zugleich die äußerste. Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen. Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der *Tod* als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*“ (Heidegger 1977, 333).

¹⁵ Vgl. dazu Cassirers Hinweis gegenüber dem Solipsismus Heideggers auf der Davoser Disputation von 1929, daß in der „Welt des objektiven Geistes“, also der Welt der symbolischen Formen, die der Mensch geschaffen hat und in der er sein geistiges Leben führt, eine „Brücke von Individuum zu Individuum geschlagen ist. [...] Vom Dasein aus spinnt sich der Faden, der durch das Medium eines solchen objektiven Geistes uns wieder mit anderem Dasein verknüpft. Und ich meine, es gibt keinen anderen Weg von Dasein zu Dasein als durch diese Welt der Formen“ (Heidegger 1991, 292 f.).

Das Neue, die Identität und die Differenz

Schließlich mag eine abschließende Überlegung das Neue mit der Geschichte verbinden. Es ist dies eine Überlegung zum Verhältnis von Identität und Differenz in der Selbstgestaltung des Menschen. Das geistige Sein des Menschen – also das, was der Mensch in seinen Gedanken und Gefühlen, seinen Wünschen und Vorstellungen, seinen Wahrnehmungen und Empfindungen, seinen Strebungen und Stimmungen ist – dieses geistige Sein ist nicht das, was in seinen Ausdrucksformen zur Erscheinung kommt.

Man kann sich dies an dem schönen Kleist-Text *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden* deutlich zu machen versuchen.¹⁶ Im

¹⁶ Es sei hier der ganze Abschnitt zitiert, in dem Kleist in einer vollendeten literarischen Verdichtung diese „allmähliche Verfertigung“ schildert: „Ich glaube, daß mancher große Redner, in dem Augenblick, da er den Mund aufmachte, noch nicht wußte, was er sagen würde. Aber die Überzeugung, daß er die nötige Gedankenfülle schon aus den Umständen, und der daraus resultierenden Erregung seines Gemüts schöpfen würde, machte ihn dreist genug, den Anfang, auf gutes Glück hin, zu setzen. Mir fällt jener ‚Donnerkeil‘ des Mirabeau ein, mit welchem er den Zeremonienmeister abfertigte, der nach Aufhebung der letzten monarchischen Sitzung des Königs am 23ten Juni, in welcher dieser den Ständen auseinanderzugehen anbefohlen hatte, in den Sitzungssaal, in welchem die Stände noch verweilten, zurückkehrte, und sie befragte, ob sie den Befehl des Königs vernommen hätten? – Ja,‘ antwortete Mirabeau, ‚wir haben des Königs Befehl vernommen‘ – ich bin gewiß, daß er bei diesem humanen Anfang, noch nicht an die Bajonette dachte, mit welchem er schloß: ‚ja, mein Herr‘, wiederholte er, ‚wir haben ihn vernommen‘ – man sieht, daß er noch gar nicht recht weiß, was er will. ‚Doch was berechtigt Sie‘ – fuhr er fort, und nun plötzlich geht ihm ein Quell ungeheurer Vorstellungen auf – ‚uns hier Befehle anzudeuten? Wir sind die Repräsentanten der Nation.‘ – Das war es, was er brauchte! ‚Die Nation gibt Befehle und empfängt keine.‘ – um sich gleich auf den Gipfel der Vermessenheit zu schwingen. ‚Und damit ich mich Ihnen ganz deutlich erkläre‘ – und erst jetzo findet er, was den ganzen Widerstand, zu welchem seine Seele gerüstet dasteht, ausdrückt: ‚so sagen Sie Ihrem Könige, daß wir unsre Plätze anders nicht, als auf die Gewalt der Bajonette verlassen werden.‘ – Worauf er sich, selbstzufrieden, auf einen Stuhl niedersetzte. – Wenn man an den Zeremonienmeister denkt, so kann man sich ihn bei diesem Auftritt nicht anders, als in einem völligen Geistesbankrott vorstellen; nach einem ähnlichen Gesetz, nach welchem in einem Körper, der von dem elektrischen Zustand Null ist, wenn er in eines elektrisierten Körpers Atmosphäre kommt, plötzlich die entgegengesetzte Elektrizität erweckt wird. Und wie in dem elektrisierten dadurch, nach einer Wechselwirkung, der ihm innewohnende Elektrizitätsgrad wieder verstärkt wird, so ging unseres Redners Mut, bei der Vernichtung seines Gegners zur verwegenen Begeisterung über. Vielleicht, daß es auf diese Art zuletzt das Zucken einer Oberlippe war, oder ein zweideutiges Spiel an der Manschette, was in Frankreich den Umsturz der Ordnung der Dinge bewirkte. Man liest, daß Mirabeau, sobald der Zeremonienmeister sich entfernt hatte, aufstand, und vorschlug: 1) sich sogleich als Nationalversammlung, und 2) als unverletzlich, zu konstituieren. Denn dadurch, daß er sich, einer Kleistischen Flasche gleich, entladen hatte, war er nun wieder neutral geworden, und gab, von der Verwegenheit zurückgekehrt, plötzlich der Furcht vom dem Chatelet, und der Vorsicht, Raum“ (Kleist 1977, 320 f.).

Reden entsteht, wenn wir nicht ablesen oder aufsagen, das, was wir sagen. Und das, was wir sagen, ist zugleich das, was wir im Reden als das erkennen, was wir sagen wollten und also als das, was wir denken, erkennen. Gleichwohl und zugleich ist es aber auch so, daß das, was wir sagen, schon im Augenblick seiner Äußerung ein Eigenleben zu führen beginnt. Als Teil einer Sprache, in der auch noch so viele andere und im übrigen auch wir selbst in anderen Situationen ebenfalls etwas sagen oder schreiben, geht es vielfältige Verbindungen mit diesem übrigen in dieser Sprache Gesagten und Geschriebenen ein, die wir in unserem Reden weder überschaut haben noch überschauen konnten.

Das Gesagte löst sich von der Person, die es gesagt hat, und auch von der Situation, in der sie es gesagt hat. Und dies geschieht gleichzeitig mit und in der Rede, in der wir unsere Gedanken allmählich verfertigen. Denn die Sprache, in der wir uns ausdrücken, wie jede der symbolischen Welten, in denen wir uns bewegen, ist in ihren Ausdrucksformen schon da, wenn wir beginnen, uns in ihr zu artikulieren. Was wir sagen ist eingebettet in das, was schon gesagt worden ist.¹⁷ Was wir überhaupt artikulieren, ist eingebettet in das, was schon artikuliert worden ist. Unsere ganze geistige Existenz ist eingebettet in den symbolischen Welten, in denen die geistige Existenz anderer ihre Spuren hinterlassen hat.

Wir leben daher in einer stetigen Differenz von sich erst bildendem Ausdruckswillen und der von ihm im Medium der symbolischen Welten gebildeten Ausdrucksform. Man kann hier noch einmal die Metapher der Resonanz anführen. Die Resonanz ist das Mitschwingen eines schwingungsfähigen Systems aufgrund periodischer Einwirkungen in einem ähnlichen Frequenzbereich. Töne sind Resonanzphänomene. Die Einheit eines Tones entsteht so aus dem Zusammenschwingen verschiedener Geschehnisse: der Erzeugung von Schwingungen und deren Wiederhall in einem dafür bereiten Medium. Die Erzeugungsgeste im Ausdruckswillen und deren Wiederhall im Medium der symbolischen Form schließen sich zur Identität eines Ausdrucks zusammen – der wie die Töne der Musik zwischen den Spielern, den Personen, die zugleich etwas und sich selbst zum Ausdruck bringen, erklingen und zu hören sind.

Man kann dieses Bild weiter ausführen und an die „gegenstrebige Harmonie“ denken, die Heraklit am Bild von den Saiten des Bogens und der Leier veranschaulicht.¹⁸ Dieses Bild kann die Existenz des Menschen im ganzen

¹⁷ Vgl. dazu die schöne Formulierung, die Maurice Merleau-Ponty (1984, 130) gefunden hat: „Was wir zu sagen haben, ist nur der Überschub dessen, was wir leben, über das, was schon gesagt ist.“

¹⁸ Heraklit, Fragment 51: „Sie begreifen nicht, daß es [das All-Eine], aueinanderstrebend, mit sich selber übereinstimmt: widerstrebende Harmonie wie bei Bogen und Leier.“ Vgl. dazu auch Fragment 8: „Das Widerstrebende vereinige sich und aus den entgegengesetzten (Tönen) entstehe die schönste Harmonie, und alles Geschehen erfolge auf dem Wege des Streites.“ Hier zitiert nach Capelle (1968, 134).

charakterisieren: Das Schwingen der Saiten der Seele wird erst in seiner gespannten Einfügung in die Arme des Bogens oder zwischen das Joch und den Saitenhalter der Leier zu einem Klang. Die Identität des Klanges ist daher nie nur in der Seele und nie nur in den spannenden Bogenarmen und Haltern der symbolischen Welten zu finden, sondern nur in dem Zwischensein einer lebendigen Spannung zwischen beiden.

Als Zwischensein in diesem Sinne ist der Mensch weder sein Seelenleben noch seine Ausdrucksform. Seine Identität ist das Gespanntsein zwischen diesen beiden Polen einer gegenstrebigen Harmonie. In diesem Gespanntsein bleiben auch alle symbolischen Welten in einer unaufhebbaren Differenz zu ihm. Die Sprache, die Bilder, die Bewegungswelten seiner kulturellen Umgebung, sie sind niemals das Medium, in dem er sich vollständig äußern oder verstehen kann.

Weil er so zu jeder dieser symbolischen Welten in Differenz verbleibt, bedarf er ihrer aller. Und er bedarf ihrer in ihrer wechselseitigen Verschränkung. Die verschiedenen symbolischen Welten bilden für ihn ein lebendiges Gewebe. Nur in diesem ihrem Miteinander-Verwobensein werden sie für ihn überhaupt zu einem Medium seiner Ausdrucksformen, in denen er auch sein eigenes Leben formt. Würde er z. B. in intellektualistischer Übersteigerung versuchen, sich nur sprachlich zu artikulieren und alles, was ihn überhaupt berührt und was er zum Ausdruck bringen will, in eine ausdrückliche Formulierung zu bringen, würde er sein Leben im reinen Gerede verebben lassen und seine Persönlichkeit in der Ausdrücklichkeit des Gesagten trivialisieren.

Erst wenn das Gesagte eine Verwurzelung in unserem Handeln gewinnt und sich mit unseren Bildern und Gefühlen verbindet, wird es für den Menschen zu einem Medium seines Ausdrucks. Und dies gilt auch für die anderen symbolischen Welten. Sie können zu Medien eines lebendigen Ausdrucks nur werden, wenn und insofern sie sich aufeinander beziehen und in ihrer Mannigfaltigkeit im Ausdruck gegenwärtig werden. Jemand, der den Bezug zu Bildern, Gefühlen und den übrigen symbolischen Welten in seiner Sprache nicht zulässt, wird in seinem Ausdruck veröden und für andere überhaupt ohne Ausdruck bleiben.

Mit dieser Bemerkung habe ich im Grunde die historische Existenz des Menschen in ihrer inneren Struktur – ihrer Dynamik aus der Differenz, wie sie sich in der Ausbildung der eigenen persönlichen Identität einstellt – skizziert.¹⁹

¹⁹ Helmuth Plessner formuliert auf beeindruckende Weise einen ähnlichen Gedanken, den ich hier in einiger Ausführlichkeit zitiere: „Adäquatheit der Äußerung als einer das Innere wirklich nach außen bringenden Lebensregung *und* ihre wesenhafte Inadäquatheit und Gebrochenheit als Umsetzung und Formung einer nie selbst herauskommenden Lebenstiefe –, diese scheinbare Paradoxie lässt sich nach dem Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit ebenso verstehen und als bindend für das menschliche Dasein erweisen wie die scheinbare Paradoxie des Realitätsbewußtseins auf Grund der Immanenz. Jede Lebensregung, an welcher das

Es ist nicht mehr der Ort, dieses historische Strukturverhältnis eigens zu explizieren und mit einem dritten methodologischen Rahmenkonzept zu verbinden. Tatsächlich war die Aufmerksamkeit für die historische Dimension der menschlichen Existenz der ständige Hintergrund meiner Ausführungen, so daß ich mir die Hoffnung mache, diese historische Dimension in ihrer Bedeutung für die psychologische Betrachtung des Menschen zumindest als Grundton meiner Überlegungen vergegenwärtigt zu haben.

geistige Aktzentrum oder die Person beteiligt ist, muß ausdruckschaft sein. D. h. sie ist für sich, im Aspekt des Subjekts, nur *insofern* eine unmittelbare, direkte Beziehung zu ihrem Objekt und findet ihre adäquate Erfüllung, als die Intention des Triebes, Dranges, der Sehnsucht, des Willens, der Absicht, des Gedankens und der Hoffnung mit dem, was daraus faktisch folgt und das schließliche befriedigende Ergebnis bildet, in *keiner* direkten Beziehung steht. Die faktische Inadäquatheit von Intention und wirklicher Erfüllung, welche auf der völligen Verschiedenartigkeit von Geist, Seele und körperlicher Natur beruht, wird also nur deshalb der Intention nicht zum Verhängnis, verurteilt sie nur deshalb nicht zur ewigen Unerfüllbarkeit und ihren Erfüllungsglauben zu einer bloß subjektiven Illusion, weil die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt als eine Relation indirekter Direktheit diesen Bruch auffängt, legitimiert, *fordert*. [...] Eben deshalb hat es [sc. das Subjekt] ein Recht und die Pflicht, das Gelingen *von Neuem* zu versuchen. [...] Erst am gelungenen Werk, an der realisierten Gebärde und Rede merken wir den Unterschied. Realisiert, bricht es auch schon in das Was und Wie auseinander. Die Diskrepanz zwischen dem Erreichten und dem Erstrebten ist Ereignis geworden. [...] Und da das Streben nicht aufhört und nach Realisierung verlangt, kann ihm das Gewordene *als* Formgewordenes nicht genügen. Der Mensch muß sich erneut an's Werk machen. – Durch seine Expressivität ist er also ein Wesen, das selbst bei kontinuierlich sich erhaltender Intention nach immer *anderer* Verwirklichung drängt und so eine *Geschichte* hinter sich zurückläßt. Nur in der Expressivität liegt der innere Grund für den historischen Charakter seiner Existenz. Er liegt nicht darin, daß der Mensch schöpferisch sein muß [...]. Denn aus dem Machen allein, aus der ewigen Unruhe ergibt sich noch keine Verschiedenheit im Fortgang. [...] In der Expressivität liegt der eigentliche Motor für die spezifisch historische Dynamik menschlichen Lebens. Durch seine Taten und Werke, die ihm das von Natur verwehrt Gleichgewicht geben sollen *und auch wirklich geben*, wird der Mensch zugleich aus ihm wieder herausgeworfen, um es auf's Neue mit Glück und doch vergeblich zu versuchen. Ihn stößt das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit ewig aus der Ruhelage, in die er zurückkehren will. Aus dieser Grundbewegung ergibt sich die Geschichte. Ihr Sinn ist die Wiedererlangung des Verlorenen mit neuen Mitteln, Herstellung des Gleichgewichts durch grundstürzende Änderung, Bewahrung des Alten durch Wendung nach vorwärts“ (Plessner 1975, 333 f., 338, 339).

Literatur

- Aristoteles (1979): *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von Franz Dierlmeier. Siebente, gegenüber der sechsten durchgesehene, unveränderte Auflage. (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung. Begründet von Ernst Grumach, herausgegeben von Helmut Flashar. Band 6). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Capelle, Wilhelm (1968): *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*. Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Capelle. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Fichte, Johann Gottlieb (1962): *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*. Hg. von Fritz Medicus. Erster Band. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Heidegger, Martin (1977): *Sein und Zeit*. In Martin Heidegger, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1991): *Kant und das Problem der Metaphysik*. In Martin Heidegger, Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- James, William (1968): *Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy*. New York: Greenwood.
- Kleist, Heinrich von (1977): *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. von Helmut Sembdner. Zweiter Band. München: Carl Hanser.
- Meyers (1978): *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*. Band 22. Mannheim/Wien/Zürich: Bibliographisches Institut.
- Merleau-Ponty, Maurice (1984): *Die Prosa der Welt*. Herausgegeben von Claude Lefort, aus dem Französischen von Regula Giuliani mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Bernhard Waldenfels. München: Wilhelm Fink.
- Platon (1971): *Werke in acht Bänden*. Griechisch und Deutsch. Herausgegeben von Gunther Eigler. Vierter Band: *Πολιτεία – Der Staat*. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Émile Chambry. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Schwemmer, Oswald (1996): *Philosophie als Weltveränderung? Die Aufschrift im Foyer oder: Der historisch-politische Sinn der 11. Feuerbach-These*. In Volker Gerhardt (Hg.), *Eine angeschlagene These. Die 11. Feuerbach-These im Foyer der Humboldt-Universität zu Berlin*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Schwemmer, Oswald (1997a): *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*. Berlin: Akademie Verlag.
- Schwemmer, Oswald (1997b): *Die kulturelle Existenz des Menschen*. Berlin: Akademie Verlag.
- Snow, Charles Percy (1959): *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tetens, Holm (1987): *Experimentelle Erfahrung. Eine wissenschaftstheoretische Studie über die Rolle des Experimentes in der Begriffs- und Theoriebildung der Physik*. Hamburg: Felix Meiner.
- Whitehead, Alfred North (1971): *Abenteuer der Ideen, Einleitung von Reiner Wiehl*. Aus dem Englischen von Eberhard Bubser. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Amerikanische Originalausgabe: *Adventures of Ideas* (1933). New York: The Free Press; London: Collier Macmillan 1967).
- Whitehead, Alfred North (1968): *Modes of Thought*. New York: The Free Press.

Prof. Dr. Oswald Schwemmer, Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Philosophie,
Unter den Linden 6, D-10099 Berlin.

E-Mail: schwemmero@philosophie.hu-berlin.de

Inhaber des Lehrstuhls für Philosophische Anthropologie und Kulturphilosophie an der
Humboldt-Universität zu Berlin.

Arbeitsschwerpunkte: Kulturphilosophie, Philosophie des Geistes, Philosophie der
symbolischen Medien.

Eingegangen am 8. September 2001.