

Alter Homo occidentalis - was nun?



Arno Bammés sozioepistemologische Reise um die Welt in knapp tausend Seiten

Von Goedart Palm

Ob die Subspezies »Homo occidentalis« sub specie aeternitatis die kognitiv erfolgreichste Geschichte des »Homo sapiens« markiert, mag eine spätere Anthropologie entscheiden, so es noch eine geben sollte. Gegenwärtig präsentiert Arno Bammé mit *seinem* »Homo occidentalis« einen bei aller Länge konzisen Literaturbericht über eine gesellschaftlich initialisierte und geformte Epistemologie von der Antike bis zur Gegenwart. Bammé, Leiter des Instituts für Technik- und Wissenschaftsforschung und Direktor des »Institute for Advanced Studies on Science, Technology and Society« in Graz, räumt freiwillig ein, dass es sich (nur) um einen Literaturbericht handelt. Die Gegenwart in höchsteigene Gedanken zu fassen, wäre ohnehin ein seltsames Unterfangen, wo inzwischen Schwarmintelligenzen erfolgreich ihr Eigenrecht einfordern

und wissenschaftlicher Progress nur noch mit Mühe und wider das Wissen um Wissenskollektive von Einzelnen signiert werden kann. Insofern ist die vorliegende Selbstbescheidung ein produktiverer Vorgang als Originalkonstruktionen, die zu viel Mut haben, sich der eigenen Vorurteile in den Seichtgebieten der Ignoranz zu bedienen. So also sind einige Déjà-vu-Erlebnisse bei der Lektüre des »Homo occidentalis« die Bestätigung, dass wir schon je auf dem richtigen Wege der Ausdeutung des »Lebens, des Universums und des ganzen Restes« waren.

Arno Bammé folgt dem Siegeszug der Empirie, die sich gegen die Götter, die Ideen, die transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis, das intelligible Subjekt und andere Konstruktionen eines apriorischen Weltverhältnisses durchsetzt respektive deren Ursprünge erklärt. Wir erleben den epistemologischen Erfolg des Experiments, des Labors, der Hypothese gegen die riesigen Bestände fixierten Wissens, gegen die verdinglichten Erkenntnisformen und ihre einschlägigen Aprioris. Arno Bammé zeichnet diese Aufbrüche, Selbstdemontagen und Neuformierungen der abendländischen Geistesgeschichte in drei großen Zäsuren nach, die mehr Markierungen für den aufmerksamen Wanderer und seine zahlreichen Schatten als diskrete Ereignisse der Wissensgeschichte sind.

Die Herrschaft des Einen

Auf dieser epistemologischen Odyssee nimmt der Soziologe Bammé vornehmlich drei Gewährsleute mit, die alle vereint, dass sie die soziale Formung des Epistemologischen in radikalen Varianten vorgestellt haben: Alfred Sohn-Rethel, Bruno Latour, David Bloor. Sohn-Rethel gebührt der Verdienst, die beiden ersten Zäsuren, denen Bammé nachspürt, »entdeckt« zu haben. Es geht um die gesellschaftlichen Umrüstungen, die von der Zeit der Vorsokratiker markiert wird (Stichwortartig: Entwicklung der Buchstabenschrift und des Münzwesens, dynamischer Handel versus Grundbesitz) und den revolutionären Übergang von der Renaissance in die technisch und industriell explosive Neuzeit. Bammé beginnt wie Sohn-Rethel mit den Urvätern des okzidentalen Denkens, Heraklit und

Parmenides. Das Werden und das Unveränderliche als kosmogonische, kosmische, ewige Prinzipien werden im Blick auf die antike Gesellschaft zu soziologischen Derivaten ihrer Wirtschafts- und Handelsform. Das große Paradigma jener vergangenen Griechen ist die "Abstraktion". Die Ware erscheint im Tauschwert als das quantifizierbare Ding. Es ist, was es ist und es ist nicht, was es nicht ist. Gesellschaftlich ist das folgenreich: Das Brot, das hier einer isst, macht den anderen nicht satt (Sohn-Rethel). Das "griechische Mirakel", die "erste Zäsur der abendländischen Epistemologie", beginnt mit der Abstraktion, die aus der Gesellschaft autonomer Individuen resultiert und Argumentations- und Beweisformen zum Standard kalkulierter Verhältnisse macht. Die Welt ist nun alles, was be- und verrechnet werden kann. Im »New Deal« der Antike weicht der Mythos dem Logos, was seine ewige Wiederkehr, wie wir wissen, nicht ausschließt. Das Geld und der alphanumerische Code machen globale Transferleistungen lange vor der Erfindung der Globalität möglich. Wer heute den volatilen Börsenkapitalismus (zu Recht) kritisiert, mag die revolutionären wie produktiven Transformationen der damaligen sozialen Welt nicht mehr sehen, die darin bestehen, die Dinge und Menschen und ihr Denken nunmehr einer abstrakten und damit stärkeren Währung zu unterstellen, als sie das Miteinander einer mythisch orientierten Schicksalsgemeinschaft kennt. Die Wirklichkeit dieser Zeichen ist nicht jene vorgeblich greifbare Wirklichkeit, von der wir nicht wissen können, ob ihr Begriff je mehr war als ein paradiesisches Desiderat des irrenden und wirrenden Menschen. Gegenüber diesem Wunsch nach einer einheitlichen, harmonisierten Wirklichkeit operieren Menschen nun machtvoll in der Wirklichkeit ihrer manipulierbaren Zeichen. Aristoteles' Metaphysik macht sich nach der vorsokratischen Initialzündung darauf den Reim von Identität und Nichtidentität und des ausgeschlossenen Dritten. Die Verhältnisse sind zweiwertig oder sie sind nicht: Wahr oder Falsch, Kaufen oder Verkaufen, Haben oder Nichthaben, Essen oder Hungern. Die Wahrheitsform der zweiwertigen Logik, stößt erst bei Gotthard Günther auf einen Widerstand, der auch jene eskamotierten Zwischenreiche des Wahrscheinlichen, Möglichen und anderer Halbwelten epistemologischer Ungewissheit zu erfassen versucht.

Danach betritt Bammé den schnell wachsenden Geräte- und Maschinenpark der Nachrenaissance, in der die Technik auf die Natur stößt, sich mit ihr verbindet und eine technisch entfesselte »nova natura« schöpft. Die Welt wird zum Gegenstand ihrer praktischen Beherrschung, zur veränderlichen Ordnung im Zeichen einer neu vermessenen Empirie. Die Technik schneidet sich tief in die Welt ein, um sie sich nun christlich imperial untertan zu machen. Mit den Extensionen der Wahrnehmung durch immer weiter reichende Welterschließungsinstrumente, der industriellen Rationalisierung der Rohstoffressourcen und unzähligen Homogenisierungen einer Warenwirklichkeit wird der mehr oder weniger rationale Umgang mit der Welt in Dimensionen aufgeschlossen, die jene vorgängige Gesellschaft nicht erahnen ließ.

Hybridisierung der Techno-Welt

Mit der dritten Zäsur werden Gesellschaften und Technologie zu einer Hybrid-Konstruktion verschmolzen. Die Trennwände zwischen Universitäten, Labors und industriellen Fertigungsstätten fallen. Die ehernen Kategorien gesellschaftlicher Wissensorganisation weichen und mit ihnen fallen die Unterschiede, mit denen wir zuvor so epistemologisch bequem wie notwendig unvollkommen die Welt zugeschnitten haben. Die Wissenschaft geht mit der Technik eine unauflösliche Liaison ein. Die Welt wird dem Schlagwort nach zum »Labor«, so wenig uns solche Verortungen noch etwas über eine Wissenschafts- und Technikdynamik verraten, die sich auch mit dem Kapital und einer technisierten Lebenswelt verbindet. Bruno Latour hat dargestellt, wie diese immer

undurchschaubareren Hybride aus Wissenschaft, Technik, Normen, Sozialstrukturen und menschlichen Leidenschaften den Einfriedungen der vormaligen abendländischen Begrifflichkeit von politischen, wissenschaftlichen technischen und ökonomischen Kategorien spotten. Mit der gewöhnungsbedürftig bleibenden Terminologie eines »Parlaments der Dinge«, in der Menschen und nichtmenschliche »Dinge« demokratisiert werden sollen, bezeichnet Latour eine demokratisch solidarische Herrschaftsform, die der selbstläufigen Dynamik moderner Hybridtechnologien zu widersprechen scheint. Die ständig nachwachsenden Zauberobjekte üben ihre unwidersprochene Macht aus, besitzen fatalen Eigensinn, der vormals als »Tücke des Objekts« beklagt wurde, ohne auf ein von Menschen verliehenes Stimmrecht oder andere Formen der einvernehmlichen Machtverteilung angewiesen zu sein. »So lauert alles Objekt, Bleistift, Feder, Tintenfaß, Papier, Zigarre, Glas, Lampe – alles, alles auf den Augenblick, wo man nicht acht gibt.« (Friedrich Theodor Vischer) Erhart Kästner hat im "Aufstand der Dinge" den Streik »unserer« Apparatekultur als Anlass genommen, über den rein funktionalistischen Umgang mit Gegenständen nachzudenken. In dieser »Revolte der Maschine« (Rolland, Romain/Frans Masereel), die viele Erzähler neomythischer Schreckensszenarien und kulturpessimistischer Abgründe kennt, werden letztlich die Phänomenologie unseres Umgangs mit den Artefakten bzw. unsere »Gesten« (Vilém Flusser) kritisch hinterfragt, um darin nicht deren Eigenrecht zu fordern, sondern unsere Weltbemächtigungspraxis selbstkritischer und effizienter werden zu lassen. Bruno Latour will vor allem die Dichotomie von instrumenteller Vernunft und Werten im »Parlament der Dinge« auflösen, was längst nicht die Frage beantwortet, wie Haushaltsroboter, Industriemaschinen oder Kühe in der BSE-Krise (Nina Degele) jenseits menschlicher Perspektiven zu ihrem Eigenrecht kommen. Könnte nicht die instrumentelle Vernunft der falsche »terminus technicus« für den Herrschaftsmodus nichtmenschlicher Dinge sein, der sich in der alltäglichen Großstadtöffentlichkeit inzwischen so selbstverständlich vollzieht, dass Menschen ihr von zahllosen Gadgets vorformuliertes Ritual, einem Gottesdienst gleich im Angesicht »ihrer« zahlreichen Herrschaftsinstrumente, vollziehen. Nicht erst hier wird die Differenzierung von Natur und Künstlichkeit, Menschlichem und Nichtmenschlichem ein antiquierter, erkenntnisschwacher Modus, der gegen funktional komplexere Beschreibungen einzutauschen ist.

Die Natur ist nach Bruno Latour keine unschuldige, vorgegebene Eigenschaft der Welt, die nur erobert werden muss, sondern eine Konstruktion der Wissenschaft. Das klingt heute nach Immanuel Kant, Thomas Kuhn und radikalen Konstruktivisten vieler Sorten nicht allzu revolutionär. Wenn wir erst den kopernikanischen Duktus der Rückwendung auf den Erkennenden und andere erfolgreiche Paradigmenwechsel verinnerlicht haben, wird der Konstruktivismus zum Pflichtprogramm. Allein ist er längst nicht im alltäglichen Verständnis angekommen, weil es der menschlichen, stammesgeschichtlich generierten Intuition widerspricht, auf die »Dinge« da draußen zu stoßen und sich seines eigenen Apparats der Erkenntnis im technischen Umgang mit der vorgefundenen Welt zu bedienen.

Was Technik im Guten wie im Bösen vermag, wenn denn diese moralische Reflexion noch eine Bedeutung haben soll, vollzieht sich von nun an planetar. Wer die Zaubergeister aus dem künstlichen Labor entlässt und entlassen muss, produziert Folgen für den ganzen Globus. Fukushima ist nicht nur ein atomarer Störfall, sondern ein explosiver Testfall der Wissenschaft im Vollzug ihrer Potenzen. Die Technik, hier folgt Arno Bammé den Spuren Martin Heideggers, ist ohnehin kein spätes Produkt der Naturbeherrschung. Die Technik liegt schon im Wesen der ersten Metaphysik. Es geht um ein Weltverhältnis des Tuns, des Entbergens, das Technik nicht als bloßes Instrument begreift, sondern eine dem Denken inhärente Welterschließungsweise anzeigt.

Denken zwischen Wahrheit und Warenform

Aber bedingt die Warenform die Denkform, so wie es der von Bammé besonders herausgestellte, marxistische Abweichler Alfred Sohn-Rethel behauptete? So abstrakt wie die Ware ist, so abstrakt ist das Denken. Wer über das Denken reflektiert, verinnerlicht den abstrakten Wert des Tauschverhältnisses. Akteure, Raum und Zeit werden entindividualisiert, folgen keiner je spezifischen Erzählung mehr, sondern werden zu Funktionen und Faktoren gesellschaftlicher Praxis. »Realabstraktionen«, nicht Denkabstraktionen, prägen Gesellschaften, die wundersam genug Äpfel mit Birnen verrechnen können, ohne sich dessen bewusst sein zu müssen. Der Wert, das parmenidische Eine, und nicht der Gebrauch bestimmt das grenzverletzende Wesen des Warenverkehrs. Sohn-Rethel demonstriert es an dem Ewigkeitsmedium der Münze, die nicht mehr an der Vergänglichkeit der Welt teilhaben soll, um darin die abstrakten Gesetze des Marktes zu garantieren. Das Metall hilft nicht nur dem »Fantastilliardär«, das Vertrauen als Deckungsmasse zu sichern.

Daneben gibt es keinen frei schwebenden Geist, der überzeitlichen Gesetzen, einer unhintergehbaren Ontologie oder dem Apriori der Vernunft- bzw. Verstandesorganisation entspricht. Der Geist erfährt sich in den »Realabstraktionen« des gesellschaftlichen Verkehrs, was ihm einerseits abstrakte Herrschaft verleiht, aber andererseits nie seine Herkunft vergessen lässt. Abgesehen von Sohn-Rethels nicht unproblematischer, vielfach kritizierter Beschreibung eines überzeitlichen Moments zur Erfassung realhistorischer Gesellschaften geht es um die fundamentalere Frage, die auch Arno Bammé beantworten muss, ob die Empirie des Sozialen das jeweilige Paradigma des Bewusstseins bzw. das kognitive Modell vollständig ausfüllt. Denn in dieser Radikalität ist nicht die Gesellschaft der neutrale, externe Ort des Denkens, sondern dessen innerste Struktur. Das widerstrebt fundamental dem philosophischen Anspruch, gegenüber kontingenten Geschichtsverläufen, Kategorien zu entwickeln, denen sich selbst uns nicht bekannte Gesellschaften von Teufeln unterwerfen müssten. Auch Luzifer erlebt danach sein Canossa in Königsberg. Eine Radikaltheorie des sozial determinierten Epistemologischen will von solchen ehernen Kategorientafeln nichts wissen.

Doch wenn alles Denken durch die Gesellschaft und ihre Regeln generiert ist, gilt das für diesen Ansatz auch. Im Grunde vermag diese Theorie deshalb kaum stressfrei anzugeben, warum so unterschiedliche Denk- und Seinsweisen möglich werden, wenn doch die Entwicklung des Denkens aus der Empirie in welchem Umfang auch immer zu determinieren scheint, was gedacht werden kann und was nicht. In der kritischen Reflektion auf die soziale »Geworfenheit« des Denkens löst sich gerade Denken aus solchen Vorjustierungen. Darin könnte sich aber eine Autonomie des menschlichen Geistes erweisen, der sich in der »Warenform« und ähnlichen Abstraktionen entwickelt, ohne darin in seiner Transzendenz beeinträchtigt zu werden, sich auf seine Herkunft kritisch zurückzuwenden und das paradigmatische Bewegungsgesetz aufzubrechen, von der gesellschaftlichen Seinsweise zu (kritischen) Bewusstseinsinhalten zu gelangen. Wie kann Sohn-Rethel das Tauschgesetz als Denkform kritisieren, wenn er selbst dieser Form unterlegen wäre? Wie kann Bloor denken, dass vielleicht in einem anderen Kalkül 2 mal 2 gleich 5 wäre, wenn er an die sozialen Bedingungen seines Denkens gebunden ist? Wie schließlich kann Gotthard Günther denken, dass es wahr ist, mehr als wahre und falsche Zustände zu unterscheiden? Sohn-Rethel klammert sich in einer der dunkleren Passagen seiner "Soziologie der Erkenntnis" an Marxens Feedback-Dialektik in "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie": "... man muss diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, dass man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt! Man muss das Volk vor sich selbst erschrecken lehren, um ihm Courage zu machen." Ob man nun Dialektik

als platonische Idee, Verstandesvermögen des transzendentalen Subjekts oder Emanation der Waren-Denkform begreift, kommt einem bescheidenen Universalienstreit gegenüber der brisanteren Erkenntnis gleich, dass die gesellschaftliche Prägung von Denkweisen offensichtlich viel komplexer ist, als es die abstrakt schlichte Warenform verheißt. Insofern sind hier Freiheitsmomente vorgesehen, die zumindest der Kritiker der Verhältnisse für sich reklamiert, ohne der übermächtigen Warenlogik zu unterliegen.

Der Primat des Gesellschaftlichen respektive die "soziologistischen" Bekenntnisse des vorliegenden Textes könnten zu kurz greifen, wenn dem (philosophischen) Denken respektive dem kritisch-analytischen Bewusstsein nicht Qualitäten zugerechnet werden, die eigenen Voraussetzungen einer Revision zu unterziehen. Die Plastizität des Bewusstseins könnte eine die eigene Genese von Denkstrukturen überschreitende Kraft besitzen. So recht will die Eskamotierung des selbstreferentiellen Denkens, die Sohn-Rethel - unter anderem im Rekurs auf Nietzsches spöttische Formel "vermöge eines Vermögens" - vorführt, nicht gelingen. Offensichtlich sind Denkkakte ein *mixtum compositum* aus der zur Verfügung gestellten "hardware brain" und ihren komplexen Verdrahtungen, neuronalen Ereignissen und Erfahrungen, die nie allein auf das Gesetz der Warentauschs reduziert werden können, so mächtig auch diese Abstraktion ist. Ohnehin bleibt entwicklungsgeschichtlich die Frage offen, ob das »griechische Mirakel«, dieser "Ursprungsmythos der Vernunft" (Helmut Heit), nicht durch ein Bewusstsein möglich wurde, das virtuell die Vorteile der Abstraktion bereits vor ihrem sozialen Vollzug erfassen muss. Denn jede "Realabstraktion" setzt eine Planung voraus, sodass ihr Verhältnis zur Denkabstraktion einen offenen bis unentscheidbaren Vorrangstreit anzeigt. In dem etwas kurz geratenen Abschnitt des "Homo occidentalis" über virtuelle Realität hätte die Ausgangsthese mit der Erkenntnis rückgekoppelt werden können, dass Weltentwürfe einen Vorlauf in der projektiven Potenz des Bewusstseins haben, tastend, spielerisch, offen mit Wirklichkeit umzugehen. Diese nicht ganz neue Dialektik als Dilemma der marxistischen Theorie gilt es zu erinnern. Wenn das Sein das Bewusstsein bestimmt, impliziert das zumindest so viel Bewusstsein, dass die Erkenntnis paradox werden muss. Deswegen leben linke Theoretiker je schon im Möglichkeitsraum der Zukunft, um ihrem Bewusstsein das nunmehr wahre Sein zuzuordnen. Das mag man mit Hinweisen auf eine (Beobachtungs)Ebene zweiter Ordnung zu entschärfen versuchen, doch das ändert wenig an dem selbst geschaffenen Dilemma, auch diesen Standort wieder als gesellschaftlich verursacht ansehen zu müssen. Auch die Ursprungsmythen des Logos könnten dem allgemeinen Verdikt mythischen Denkens anheimfallen. In dieser Versuchsanordnung liefert die Gesellschaft die Remedien zu ihrer Überwindung gleich mit, was gefahrbringend für den vorliegenden Ansatz dafür sprechen könnte, dem Bewusstsein doch apriorische respektive sozial transzendente Qualitäten zuzurechnen. Denn zumindest gesellschaftlich »schlechtes« Sein bestimmt das Bewusstsein in der Weise, dass es sich von eben diesem Sein lossagt, was die Frage nach dem Ursprung gesellschaftlicher Revolutionen in einen infiniten Regress der wahren Urheberschaft hineintreibt.

Ein weiteres Problem des Projekts des »Homo occidentalis« resultiert aus dem Umstand, dass mit und neben der Abstraktion die Konkretion der Wirklichkeit jenseits der Wissenschaft ihr Eigenrecht nicht verloren hat. Dem praktischen Anforderungen folgenden Reduktionismus der Abstraktion stehen Sphären in Kunst, Kultur und Lebenswelt gegenüber, die zu Kompensationsinstanzen des instrumentellen Umgangs mit der sozial vermittelten Welt werden. Insofern hat die Herrschaft des Einen, der abstrakte Wert des Tauschgesetzes, zugleich den Widerpart einer komplexen Phänomenologie der Welt freigesetzt, die ihr inkommensurables Eigenrecht reklamiert. So mögen Kunstwerke wie Bananen gehandelt werden, doch das Tauschgesetz bleibt den verhandelten Gehalten

äußerlich. So mögen Honoré de Balzacs Narrationen, wie Karl Marx es tat, als sozioökonomische Berichte gelesen werden, doch in diesem Wissen erschöpft sich deren Gehalt nicht. »Hans im Glück« ist ein intelligenter Verlierer des Tauschprinzips, um gerade dadurch zu dessen Überwinder zu werden. Bammé wird hier vielleicht selbst zum Opfer eines operationalen Fortschrittsmythos, wenn er die »Wiederverzauberung« der Welt als obsoleten Restposten verwirft. Denn die Operationalität als vielfach beschworener Königsweg der Weltaneignung verstellt die idiosynkratischen, schlecht oder gar nicht kompatiblen Weltzugänge, die sich nicht in der Retro-Begrifflichkeit des »Mythos« erschöpfen. Besteht die Struktur der modernen Lyrik nur in der Gegenwehr zu einer nivellierenden Warenform? Ist die »Suche nach der verlorenen Zeit« lediglich eine kontingente Weltbeschreibung, die sich vergeblich gegen den abstrakten Funktionalismus der Wissenscherrschaft und des Güterkreislaufs auflehnt? Der »Kurt Klagenfurter« Bammé optiert für Gotthard Günthers Logikkonzept, das erst jene Formalisierungsanstrengungen der zuvor so effektiven zweiwertigen Logik finalisiere, in dem er diese unter den Verdacht der Metaphysik und Realitätsverfehlung stellt. Gerade die Subjektivität falle hier durch den Rost eines intransigenten »Ist-Zustandes«, ohne Möglichkeitsspielräume und Veränderungschancen einzukalkulieren. Das ist kaum zu bestreiten. Aber sind diese virtuellen Weltzustände nicht je in den wachsenden Innenwelten eines poetischen, kritischen, revolutionären Subjekts repräsentiert worden? Wer sich wie Bammé mit der Großerzählung der abendländischen Geistesgeschichte herumschlägt und ihre Vorteile wie Mängel zu erfassen versucht, kann die alltägliche Freistellung des Subjekts im abstrakten Tauschgesetz nicht ignorieren. Die kleinen Erzählungen sind nicht narrative Folgeerscheinungen einer wie auch immer »riskierten« Großerzählung, die jedenfalls Menschen nicht aufgeben werden, sondern bleiben eigenwertige Formen der Welterschließung.

Für den Wissenschaftssoziologen Bloor ist die wissenschaftliche Theorie selbst dann noch empirisch zu deuten, wenn das Objekt der Forschung so überzeitlich erscheint, dass wir geradewegs zu Platonikern werden. Ist » $2 \text{ mal } 2 = 4$ « nicht eine unumstößliche Wahrheit, selbst über dieses Universum und alle denkbaren Welten hinaus? Nun hatte schon Ludwig Wittgenstein diese in Stein gemeißelten Wahrheiten in die Säure der Sprachspiele geworfen. Mit David Bloors »Edinburgh Strong Programme« sollen wir nun endlich kontraintuitiv die ganze Wissenschaft als sozial generiert begreifen, was mächtigen Widerspruch der Zunft produzierte, sich in Wahrheiten einzumischen, die nicht mit ihren sozialen Bedingungen gleichgesetzt werden dürfen. Das tut Bloor nicht, aber platonische Ideen wollen sich unter keinen Umständen empirisch verunreinigen lassen. Wenn die Sozialstruktur zu einer Denkstruktur führt, wären alle die hehren Ideale der Mathematik, der Logik etc. Momente gesellschaftlicher Organisation, Spiegelungen der Warenform und damit des immer abstrakteren Umgangs des Menschen mit sich und der Welt. Dabei relativiert sich dieser intern geführte Wissenschaftsstreit, wenn klar wird, dass die empirische Genese wissenschaftlichen Denkens längst nicht dessen Gehalte in Abrede stellt. Ist aber die Wissenschaftssoziologie in der Lage nachzuweisen, dass es eine soziale Form der Wissenschaft gibt, die auch anders sein könnte, entstehen Kompetenzkonflikte über die eminent wichtige Frage, wie die Zukunft der Wissenschaft, die zugleich eine soziale und politische Wirklichkeit betrifft, aussehen könnte, wenn gesellschaftliche Strukturen sich verändern. Gegenüber diesem offenen Diskurs der Epistemologie, den Bammé zu Gunsten eines sozial generierten Wissens entscheiden will, lässt sich die gesellschaftliche Praxis und »Alltagsepistemologie« inzwischen aber selbst kaum mehr von solchen Streitigkeiten irritieren.

Wenn etwa heute über Bewusstsein gesprochen wird, werden paradigmatisch Umstände bezeichnet, die unschwer als Momente einer medialen Hybridtechnologie, insbesondere

des Computers, der Informationsvernetzung, ausgewiesen sind: Speicherung, Verarbeitung, Transfer und Konvertierung von Daten. David Bloor's Entautonomisierung wissenschaftlicher Praxis ist längst ein eigenes gesellschaftliches Paradigma geworden, wenn Nuklear-, Gen- oder Informationstechnologien mit bedingtem Erfolg als Angelegenheiten gesellschaftlicher Steuerung politisiert werden. Die Priorisierung wissenschaftlich-technischer Agenda und ihre umstandslose Konvertierung in gesellschaftliche Praxis werden relevanter als die Frage nach der Genese der »Wahrheit«.

Was kommt nach dem Homo occidentalis?

Der Medienphilosoph Jochen Hörisch hat in einer kurzen Rezension seine Frage offen gelassen, ob diese Art von Text, vielleicht ein Klassiker, dem zukünftigen Homo occidentalis noch etwas sagen wird, wenn das Denken und Lesen rare und vielleicht schon bald antiquierte Kulturtechniken werden. Radikaler formuliert: Verständigt sich die Welt noch über Texte wie den vorliegenden? Sind solche Anamnesen der abendländischen Gesellschaften, ihres Denkens und ihrer Praxis, noch ein wirksames Feedback, um Rationalisierungsprozesse im weitesten Sinne des Verständnisses anzuleiten und zu verbessern? Wird die Welt dadurch zur besten aller möglichen, dass wir sie besser verstehen oder verabschieden wir uns als vorübergehende Unteragenten eines Prozesses, der schon morgen auf unsere Mitarbeit und bedingt sachlichen Beiträge verzichtet? Ist nicht der »Homo occidentalis« selbst eine soziale Konstruktion, die das Ganze auch nicht mehr zusammenhält und daher als Projektionsfläche gesellschaftlicher Prozesse und ihrer zahllosen Funktionen viel zu kurz geraten ist? Gerade die »Interpenetration« (Niklas Luhmann) vormals geschiedener Sphären, die Hybridisierung von Funktionen, die nicht Subjekten zugerechnet werden können, ist längst nicht abgeschlossen und – von parareligiösen Omega-Punkten abgesehen – erscheint sie auch kaum abschließbar. Sie lässt den historischen Protagonisten »Mensch« und seine Projekte klein erscheinen. Eine Kritik Bammés zielt auf den Fluchtpunkt, den Menschen und seine Disposition, die Welt abstrakten Gewissheiten zu unterwerfen. Bammés »Opus magnum« endet damit, den Nachgeborenen zu überlassen, ihre gesellschaftliche Praxis als eine »des realen Wollens und Handelns« zu finden. Aber wollte der abendländische Mensch je diese Praxis? Handelte er je im Blick auf reale Folgen seiner Projekte, die alle »on the fly« entwickelt wurden? Diese Entwicklungen können nicht als Frucht von Entscheidungsprozessen erfasst werden, sondern als evolutionslogische Dynamiken, deren realgesellschaftliche Entstehungsbedingungen nur als narrativer Ballast erscheinen. Wer den Fokus auf den epistemologisch arg strapazierten und eher getriebenen, denn handelnden Menschen richtet, ist möglicherweise noch nicht bei der dritten - oder ist es schon die vierte? - Zäsur angekommen. »Von der Anschauung zur Bemächtigung der Welt«, wie es der Untertitel des vorliegenden Werks angibt, gehen Wege, die eher ihren Ausdruck in der Selbstbemächtigung der Welt mit Hilfe des Homo occidentalis finden. Hegel hatte sich mit seiner Theorie des absoluten Geistes kühn an diesem Prozess versucht, vor dem jede Soziologie bzw. Sozioanthropologie des abendländischen Menschen kapitulieren könnte. Diese Geschichte könnte auch als Selbstwerdung der Welt beschrieben werden, ohne auf den empirisch geprägten Begriff des Menschen mehr Aufmerksamkeit zu legen, als es eben einem Relais epistemologischer und praktischer Funktionen zukommt. Wir sind nicht überzeugt, dass Systemtheorien oder funktionalistische Beschreibungen nun selbst, wie es Bammé nahelegt, eben auf der alteuropäischen Schutthalde gelandet sind, die sie ihren Vorgängertheorien beschieden haben. Hinter dem »Homo occidentalis« muss man mit weiteren Entgrenzungen rechnen, die jene bedingt autonomen Ausgänge des Menschen aus der Natur und sozial generierter Kognitionen in eine technisch konstruierte Neuschöpfung überbieten. Bammé

liefert uns hierfür ein wertvolles Protokoll, um jene sozialen und kognitiven Bewegungen in einer Form zu erfassen, die nur dem Überblickenden gewährt wird. Insofern wird hier zugleich eine Geschichte des Menschen geschrieben, der sich selbstverliebt als »erster Freigelassener der Schöpfung« (Johann Gottfried von Herder) für einige Jahrtausende als Wissensherrscher reflektieren durfte. Doch dahinter könnte sich eine Sintflut auftürmen, deren Urheber, so es einen gibt, diesmal keine Arche der Weltrekonstruktion vorgesehen hat. Das Kräuseln dieser Bewegung zeigt sich bereits in den Informationswellen, die immer unruhiger das je leidlich festgefügte Konstrukt von Gesellschaft, Ökonomie und zahllosen anderen Systemen und Untersystemen angreifen. »Auf die Schiffe, ihr Philosophen«, forderte Friedrich Nietzsche wie immer vorausahnend. Doch diese Apokalypse könnte selbst seefahrbereite Epistemologen und mutige Wissenschaftssoziologen überfordern, wenn Techno-Dynamiken entfaltet werden, die nicht mal schwankenden Grund bieten. Bis dahin lesen wir mit guten Gründen Arno Bammé... **Goedart Palm**

Arno Bammé

Homo occidentalis.

Von der Anschauung zur Bemächtigung der Welt Zäsuren abendländischer Epistemologie, Velbrück Verlag, Weilerswist 2011

Gebunden,

1000 Seiten,

78,00 EUR

ISBN-13 9783942393034