

Reinhard Margreiter

Wissenskonstitution im Spannungsfeld von Arbeit, Spiel und Medien

Was den Vortragstitel betrifft, so wurde er mir vom Veranstalter nicht vorgegeben, sondern entspricht meiner eigenen Wahl. Ich beziehe mich – in synoptischer Absicht – auf **zwei Themen**, mit denen ich mich bislang einzeln ein wenig beschäftigt habe, nämlich:

- das **Verhältnis von Arbeit und Spiel** in historischer und systematischer Perspektive¹ und
- die **Medialität des Denkens** – einschließlich die Medialität der gesamten menschlichen Lebensverhältnisse.²

Die beiden Themen berühren das Gebiet der Anthropologie und Kulturtheorie, und als Bindeglied eignet sich die **Frage nach der Konstitution von Wissen und Wissenschaft**. Inwieweit sind diese ein Ergebnis von, inwieweit sind sie eingebunden in Arbeit oder Spiel? Welche Rolle spielen dabei die Medien – und zwar nicht nur die Neuen Medien? Diese – mit ihrer offenkundigen Implikation veränderter Wahrnehmung, Sichtung, Ordnung und Wertung von Wissen – haben uns den Blick geöffnet dafür, dass auch schon Schrift und Buchdruck wissens- und wissenschaftskonstituierende Größen waren und wir sagen können, Medialität sei – allgemein – eine transzendentale, möglichkeitsbedingende Bestimmung von Wissen.

Ich plädiere dafür, Medientheorie als Anschlusstheorie an die klassische Erkenntnistheorie zu positionieren. All jene Versuche in der Geschichte von Philosophie und Wissenschaftstheorie, die sich in einem weiten Sinn als **konstruktivistisch** bezeichnen lassen, sind dann als Stufen und Schritte zu interpretieren auf einem Weg der Erkenntnis, der von sämtlichen Formen eines naiven Realismus Abschied nimmt und – über einige Änderungen der Blickrichtung, über sogenannte „turns“ – hinführt zu einer genaueren und umfassenderen Phänomenologie des Wissens.

Dieser Weg hat viele Stationen, und nur einige davon seien genannt. Ich beginne mit **Kant** und seiner Kopernikanischen Wende. Sie besagt, die Gegenstände der

¹ Cf. Verf.: „Homo faber – homo ludens?“, in: G. Magerl/ H. Rumpler/ Ch. Smekal (Hg.): *Wissenschaft und Zukunft*. Böhlau: Wien-Köln-Weimar 2000, S. 89 – 110.

² Cf. Verf.: „Realität und Medialität: Zur Philosophie des ‚Medial turn‘“, in: *Medien-Journal* 23 (Salzburg), Nr. 1/1999, S. 9 – 18.

Erkenntnis müssten sich nach dieser Erkenntnis richten und nicht umgekehrt. Wir sind es, die aktiv, kreativ und produktiv die Realität, in der wir uns bewegen, wenngleich nicht aus dem Nichts erschaffen, so doch in entscheidender Weise formen.

Der Mainstream des Wissenschaftsbetriebs denkt bis heute vorwiegend kantisch. Man akzeptiert die Grundlinien seiner Bewusstseinstheorie, sein dreistufiges Modell der sogenannten „Vermögen“ Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft. Zuerst – am untersten Level der Wahrnehmung – setzt Kant die Anschauungsformen von Raum und Zeit an, die das Sinnenmaterial allererst strukturieren. Dann erfolgt eine zweite Prägung durch die Kategorien der Qualität, Quantität, Kausalität usw. Auf einer dritten Stufe werden die Begriffe zu Urteilen verknüpft. Dieses Modell ist auf die Erfordernisse naturwissenschaftlicher Begriffsbildung hin orientiert und nur begrenzt anwendbar auf die Phänomene der Kultur und auf die unterschiedlichen Erfahrungen der Lebenswelt. Kants Nachfolger im deutschen Idealismus haben dies erkannt und zu bereinigen versucht. Aber sie setzten statt auf Empirie – was das Gebot der Zeit gewesen wäre – auf spekulative Höhenflüge. So machte **Hegel** der Applizierbarkeit seiner Theorie auf die Wissenschaften vor allem dadurch ein Ende und forderte die Reaktion des Positivismus heraus, dass er Kants Grenzziehung des Wissbaren zum Nicht-Wissbaren aufhob, Wissen als absolutes Wissen fehlkonzipierte und seiner dialektischen Methode weitaus mehr zutraute als – das allein wäre nämlich vertretbar gewesen – eine heuristische Funktion.

Die Stationen auf dem Weg zu einer adäquaten Phänomenologie des Wissens sind einerseits durch ihre Leistungen und Innovationen gekennzeichnet, andererseits durch ihre Einseitigkeiten und Ausblendungen. Hegel erweiterte immerhin den Problemhorizont der Transzentalphilosophie auf die Bereiche Kultur und Geschichte. Revisionistische Kantianer am Ende des 19. Jahrhunderts wie **Dilthey** und Cassirer – auch Windelband und Rickert – versuchten dann, Kultur und Geschichte mit mehr Rücksicht auf empirische Anforderungen zu thematisieren. Allerdings gelang es ihnen nicht, den aufs Tapet gebrachten Begriff der **Geisteswissenschaften** in ein produktives, nämlich mehr als nur antithetisches Verhältnis zu bringen gegenüber dem naturwissenschaftlichen Konzept. Eine solch produktive Verhältnisbestimmung ist ein Desiderat, das bis heute nicht eingelöst erscheint. Am ehesten hat noch Cassirer mit seiner Philosophie der symbolischen Formen einen Brückenschlag zwischen den sogenannten „zwei Kulturen“ vorgenommen.³

³ Zum Stand der gegenwärtigen Cassirer-Diskussion cf. insbesondere: J.M. Krois: *Cassirer: Symbolic Forms and History*. Yale University Press: New Haven & London 1987; H. Paetzold: *Die Realität der symbolischen Formen*. WB: Darmstadt 1994; A. Graeser: *Ernst Cassirer*. Beck: München 1994; O. Schwemmer: *Ernst Cassirer: Ein Philosoph der europäischen Moderne*. Akademie: Berlin 1997.

Es sei daran erinnert, dass Cassirer vermutlich der letzte Philosoph war, der in der natur- und geisteswissenschaftlichen Diskussion seiner Zeit gleichermaßen up to date war und auf beiden Seiten kompetent mitreden konnte. Seinen zentralen Begriff, den des Symbols, spürt er sowohl aus naturwissenschaftlichen als auch literarischen und kulturwissenschaftlichen Traditionen auf. Für ihn ist **Symbolizität** – das Verstehen von und Umgehen mit Realität – vermittels Zeichensystemen – die zentrale anthropologische und kulturelle Bestimmung. **Symbolische Formen** – als Beispiele nennt er Sprache, Mythos, Kunst, Erkenntnis und Technik – versteht er als „Weisen des Weltverstehens“ und als je eigene Erfahrungstypen, den Menschen als „animal symbolicum“. Kultur definiert er als das Insgesamt der Symbolwelt, in die wir hineingeboren werden, mit der wir umgehen und die wir weiterentwickeln und verändern. Begrifflich-theoretische Erkenntnis ist nur eine, nicht die einzige, auch nicht die höchste und letztgültige symbolische Form. Der **analoge** Charakter der symbolischen Formen ermöglicht es, Reduktionismen wie den Kognitivismus zu vermeiden und, bei aller Würdigung der Unterschiede, auch Vergleichbarkeiten zu eröffnen sowie methodische Übergänge zu ermöglichen.

Cassirer nennt das Neue an seiner Philosophie der symbolischen Formen den Schritt „vom Begriff zum Symbol“.⁴ Auch die Naturwissenschaften sind – zwar nicht ihrem Gegenstand nach, wohl aber als Unternehmungen des menschlichen Geistes – Subsysteme der Kultur, d.h. Symbolsysteme. Eine besondere Rolle kommt der Sprache zu. Sie ist jene symbolische Form, die die anderen symbolischen Formen fundiert, begleitet, mitformt und synthetisiert.

Zweifellos ist der *linguistic turn* – die sprachtheoretische Wende in der Philosophie des 20. Jahrhunderts – eine der entscheidenden Stationen auf dem Weg zu einer adäquaten Phänomenologie des Wissens. Es stellt nämlich – gegenüber der kantischen Theorie irreduzibler kognitiver „Vermögen“ – einen Fortschritt dar, wenn wir erkennen, dass die **Sprache** das Spalier ist, an dem das Denken sich emporrankt oder, wenn man ein anderes Bild will, der Filter, durch den es gesiebt und geformt wird. Viele Vertreter des *linguistic turn* haben die Bedeutung der Sprache freilich verabsolutiert, haben vor- und außersprachliches Denken überhaupt geleugnet und dabei verkannt, dass Sprache zwar das wichtigste, aber keineswegs das einzige Zeichensystem ist, vermittels dessen wir uns lebensweltlich orientieren. Cassirer nun vollzieht zwar den *linguistic turn*, überwindet ihn aber auch schon in Richtung eines *semiotic turn*. D.h. es sind viele und unterschiedliche Symbolisierungen, die der menschliche Geist vornimmt, nicht nur sprachliche und nicht nur begrifflich-theoretische. Was bei Cassirer freilich ausgeblendet bleibt – und was uns der heutige Stand der Medientheorie zu fordern nahe legt –, ist ein **media turn**: die medientheoretische Ergänzung der Symboltheorie.

⁴ Cf. H. Paetzold: *Ernst Cassirer zur Einführung*. Junius: Hamburg 1993, S. 23 ff.

Was ist damit näher gemeint? Wissen – so wie Erfahrung und Weltorientierung überhaupt – erfolgt über Symbole. Symbole sind Bedeutungsträger und haben **zwei Aspekte**:

- erstens den der **Bedeutung**, als die das Zeichen – z.B. der Laut oder Buchstabe – über sich selbst hinausweist,
- und zweitens den Aspekt des **Trägers** als des sinnlich wahrnehmbaren und handhabbaren Materials, z.B. der Laut als solcher oder der Buchstabe als solcher.

Unter ihrem materiellen Aspekt sind Symbolsysteme als **Medien** zu bezeichnen. Dies ist relevant angesichts der Tatsache, dass es stets eine konkrete wechselseitige Abhängigkeit gibt von inhaltlicher Bedeutung und materiellem Trägersystem:

- dass wir z.B. in der Schrift nicht alles wiedergeben können, was oral-sprachlich vermittelbar ist (so etwa nicht die Unmittelbarkeit der Redesituation, Tonlage und Lautstärke, Tempo und Rhythmisik, Mimik und Gestik),
- dass aber das Lesen gegenüber dem Hören andere und neue Qualitäten aufweist (wir können Gelesenes neu und wieder lesen, es besser ordnen und systematisieren, zu ihm in Distanz treten usw.).

An die Materialität des Symbolsystems knüpfen sich Grenzen und Reichweiten möglicher Information und Kommunikation. Diese Grenzen und Reichweiten, diese Qualität von Medien und Medienkonstellationen ist es, was ganze Kulturen und Lebenswelten formt und gestaltet. Materialität ist also ein Stück kultureller und anthropologischer Verfasstheit. Sie betrifft auch und gerade das Wissen in seiner konkreten historischen Gestalt. Und es macht durchaus Sinn – wie Harold Innis vorgeschlagen hat – Geschichte überhaupt, nicht nur Ideen- und Wissenschaftsgeschichte, unter der Perspektive der jeweils dominanten Medien zu rekonstruieren. Beobachten wir z.B. die Entwicklung der amerikanischen Demokratie – sagen wir, im Zeitraum zwischen dem 4. Juli 1776 und dem 11. September 2001 – unter der Perspektive der sie begleitenden und steuernden Medien. Je nach Verfügbarkeit dieser Medien und je nach Anpassungsverhalten an sie werden politische Entscheidungen anders gefällt, anders rezipiert, und sie haben eine andere Wirkung – handelt es sich nun um klassische Versammlungsreden und Briefpost, um Telegraf oder Rotationspresse, Foto oder Funk, Radio oder Film oder Reden via Satelliten-TV.

Bekanntlich erlaubt es die Telematik, eine Botschaft ungemein schneller zu verbreiten, als dies früher möglich war – aber auch, eine solche Botschaft ebenso schnell wieder zu dementieren. Was dabei zunimmt, sind Unverbindlichkeit, Oberflächlichkeit, schnelle Verdaulichkeit und spielerischer

Umgang mit Information. Ich nehme als Beispiel die Äußerung von George **Bush**, ein „Kreuzzug“ gegen Afghanistan sei angebracht. Diese Wendung wurde ebenso schnell und ohne lange Überlegung formuliert und verbreitet, wie sie auch schon wieder relativiert und zurückgezogen wurde. Was freilich nicht heißt, dass die Wirkung bei allen Rezipienten weltweit eine nur homöopathische gewesen wäre. Auch bei dieser – mit Theo **Hug** zu sprechen – „instantanen“ Art von Information⁵ steht im Hintergrund die Chaostheorie mit ihrem drohenden Beispiel vom Schmetterlingseffekt.

Es sieht so aus, als verführten uns die Neuen Medien dazu, **spielerischer** mit Information umgehen als früher – spielerischer freilich bis hin zum Kriegsspiel. Komplementär dazu verblasst der traditionelle Arbeitscharakter von Information. Eine Mail, schnell eingetippt und nahezu noch schneller auf dem Bildschirm zahlloser Rezipienten quer über den Globus abrufbar, stellt einen Minimalaufwand an Zeit und Energie dar, der mit dem Aufwand hand- oder maschingeschriebener Briefe, gar mit dem Setzen eines Textes aus Lettern von Blei sowie mit dem beförderungstechnologischen Aufwand traditioneller Postzustellung schlechthin unvergleichbar ist. Diese Änderung in Tempo und Aufwand bei der Produktion, Distribution, Rezeption und dem möglichen Feedback von Information – die Radikalisierung der Geschwindigkeit, auf die Paul **Virilio** aufmerksam gemacht hat – verändert auch Charakter und Qualität der Information selbst.

Was für Politik und Journalistik gilt, gilt auch für den **Wissenschaftsbetrieb**. Auch er ist medientechnologisch relativ. Der nicht mehr über Büchern, sondern vor dem PC sitzende Wissenschaftler der Nach-Gutenberg-Ära arbeitet zwar noch immer, aber er arbeitet anders. Sein Medium veranlasst ihn zweifellos mehr zu spielerischem Verhalten, als die Lektüre von Büchern nahe legt. Meist sucht er nur die schnelle Information – nicht als *die* richtige Antwort auf eine Frage, sondern als eine unter möglichen plausiblen Antworten. Es geht nicht um erschöpfende, sondern um hier und jetzt brauchbare, in ein vorläufiges, wandelbares Mosaik einfügbare, clipartige Information. Der Clip ersetzt tendenziell die Abhandlung. Dem Ende der Gutenberg-Galaxie entspricht das Ende der großen Erzählungen, das Ende der systematischen Entwürfe und begrifflich-theoretischen Ordnungen, das Ende der abgegrenzten Disziplinen und langfristigen methodischen Orientierungen. Viele von uns haben hier erhebliche Umstellungsschwierigkeiten, denn wir wurden zumeist noch als Gutenbergianer sozialisiert und haben entsprechende Normvorstellungen verinnerlicht, was Wissenschaft sein soll. Die neue Unübersichtlichkeit – die weder zu ignorieren noch, komplexitätsreduzierend, in eine neue Übersichtlichkeit zu verwandeln ist, sondern eben die Art und Weise darstellt, in

⁵ Th. Hug: „Lesarten des ‚Instant Knowledge‘“, in: ders. (Hg.): *Techniekritik und Medienpädagogik*. Schneider: Hohengehren 1998, S. 180 – 188.

der Wirklichkeit im Kontext der Neuen Medien „sich zeigt“⁶ – fasziniert, und sie erschreckt zugleich. Weshalb denn auch einige Theologen – wie Reinhold Esterbauer – nicht zögern, sie zur zeitgenössischen Gestalt des Heiligen zu erklären.⁷

Obgleich unter den Medientheoretikern seit je die Kulturpessimisten in der Mehrzahl sind, ist festzustellen: Bei jedem Medienwandel geht es um eine **Plus-Minus-Rechnung**. Dem Verlust alter Fähigkeiten und Fertigkeiten steht der Gewinn neuer Qualitäten gegenüber. Walter **Ong** hat darauf hingewiesen, dass die in Platons *Phaidros* – dem klassischen medientheoretischen Text – gegen die Schrift entwickelten Argumente

- erstens bei sämtlichen späteren Medienbrüchen wiederholt wurden
- und dass sie sich zweitens auch positiv, zugunsten des neuen Mediums, lesen lassen.⁸

Aufschlussreich für die Parallelität von Medien- und Wissenswandel sind nicht zuletzt die großen, kulturbestimmenden **Metaphern des Wissens**. In oralen und damit vorwissenschaftlichen Kulturen ist Wissen eine in der Rede sich vollziehende Tathandlung. Das Wissen – genauer: das mythische und kulturstiftende, Gewalt über die Dinge verleihende, magische Wissen – wird als **göttlicher Mund**, als **göttliche Stimme** vorgestellt, die suggestiv und apodiktisch offenbart und der man ohne Widerspruch glaubt. Die Wissensmetapher literaler Gesellschaften hingegen – Hans **Blumenberg** hat das ausgeführt⁹ – ist das **Buch** bzw. sind die beiden Bücher der Offenbarung und der Natur. Die gelesene Offenbarung drängt zur Auslegung und damit zum Widerstreit unterschiedlicher Auslegungen. So steht, mittelalterlich, die Theologie am Anfang und an der Spitze der Wissenschaften und ist insofern selbst Wissenschaft, da sie ein bestimmtes Wissenskorpus ordnet, koordiniert, systematisiert und argumentativ begründet. In der Aufklärung, auf dem Höhepunkt der Buchdruckkultur, mutiert die Buchmetapher zur **Enzyklopädiemetapher**. Das relevante Weltwissen kann nicht mehr zwischen zwei Buchdeckel gepresst werden, aber es findet noch Platz in einem viele Bände umfassenden Werk, für dessen Dignität die besten Gelehrten der Zeit als Autoren bürgen. Die Enzyklopädie gilt als prinzipiell verlässlich und vollständig – ihr Wissen erscheint als umfassendes und gesichertes, als endgültiges Wissen – und sie wird nur nach hinten, in die Zukunft hinein, durch Supplement-Bände ergänzt. Diese Enzyklopädie-Vorstellung ist die End-Metapher der Gutenberg-

⁶ Hier ist an den Zusammenhang von „phainestai“ und „phainomenon“ zu erinnern. Dass das Sich-Zeigende zugleich unsere Konstruktion sein kann, steht dazu nicht im Widerspruch.

⁷ Reinhold Esterbauer: „Gott im Cyberspace? Zu religiösen Aspekten der Neuen Medien“, in: A. Kolb/ R. Esterbauer/ H.-W. Ruckenbauer (Hg.): *Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt*. Kohlhammer: Stuttgart 1998, S. 115 – 134.

⁸ W.J. Ong: *Oralität und Literalität*. Opladen 1987 (zuerst engl. 1982).

⁹ H. Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Suhrkamp: Ffm 1981.

Galaxis. Ihre Supplement-Struktur weist allerdings schon auf das Ende der Vorstellung hin von einer Totalität des Wissens.¹⁰

Heute ist die an Komplexität ungemein gesteigerte, nichthierarchisch-vernetzte, radikal offene und prinzipiell vorläufige Welt der **Telematik** an die Stelle des enzyklopädischen Projekts getreten. Ihr entspricht die von **Deleuze/Guattari** vorgeschlagene „**Rhizom**“-Metapher¹¹. Die Lebenswelt und die Art, sich in ihr zu bewegen, die kulturellen Gegebenheiten und Selbstverständlichkeiten, das Funktionieren symbolischer Ordnungen und der mit ihnen verbundene Erwartungshorizont haben sich radikal geändert. Und mit diesen Änderungen ist auch eine Änderung dessen einher gegangen, was bislang in der Geschichte unter **Arbeit** und unter **Spiel** verstanden wurde.

Es ist ein Verdienst der **Historischen Anthropologie**, die radikale Geschichtlichkeit, Veränderbarkeit und den oftmaligen Konstellationswechsel lebensweltlicher Phänomene in den Blick gebracht zu haben.¹² Wissen und Wissenschaft, Symbolizität und Medialität, Arbeit und Spiel sind solch zentrale lebensweltliche Phänomene, über die wir nur sehr begrenzt allgemeine, dekontextualisierte Aussagen treffen können, auch wenn es so etwas wie eine formale Ontologie der Lebenswelt geben mag und ihr der begrenzte Sinn einer ersten Topologie, einer ersten Orientierung zukommt. Die Erlangung und Verwaltung von Wissen, die Entdeckung und Erfindung sowie der Gebrauch von Medien sind fundamentale menschliche Tätigkeiten, die wir historisch seit je vorfinden, allerdings in höchst unterschiedlichen Formen und Verbindungen. Zu diesen fundamentalen Tätigkeiten gehören auch

- die **Arbeit** (zur Deckung von Lebensbedürfnissen und zum Herstellen von Produkten)
- sowie das **Spiel** (als Unterhaltung, als Selbstzweck, als Freizeitgestaltung, als Demonstration von Kraft und Können mit individuellem oder sozialem Prestige).

Was hat es nun mit der These auf sich – die z.B. der Medientheoretiker Florian **Rötzer** vertritt¹³ –, die Neuen Medien veränderten die Arbeitskultur dahingehend, dass sie immer mehr Spielelemente in sich aufnimmt und so ihren traditionellen Arbeitscharakter zumindest teilweise verliert? Wenn wir uns die an die Neuen Medien gekoppelten Arbeitssituationen vergegenwärtigen, dann ist

¹⁰ Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass bei Hegel – der eine philosophische *Enzyklopädie* zu schreiben unternimmt – der Begriff der Totalität und des absoluten Wissens letztlich als ein in sich dialektisch bleibender, somit „gebrochener“ (und eben dadurch nicht mehr totaler) Begriff gedacht wird.

¹¹ G. Deleuze/ F. Guattari: *Rhizom*. Merve: Berlin 1977 (zuerst frz. 1976).

¹² Cf. Richard von Dülmen: *Historische Anthropologie*. Böhlau: Wien 2000.

¹³ F. Rötzer (Hg.): *Schöne neue Welten? Auf dem Weg zu einer neuen Spielkultur*. Boer: München 1995. – Ders.: „Aspekte der Spielkultur in der Informationsgesellschaft“, in: G. Vattimo/ W. Welsch (Hg.): *Medien-Welten Wirklichkeiten*. Fink: München 1998, S. 149 – 172.

diese These vorerst plausibel. Was nämlich weitgehend wegfällt, sind die klassischen Normierungen von Arbeitszeit und Akkordleistung bis hin zur geregelten physischen Anwesenheit in Büro oder Betrieb. Telearbeit kann von zu Hause aus zu beliebiger Tages- und Nachtzeit verrichtet, und sie kann mit anderen Tätigkeiten kombiniert werden. Ihre kreative Qualität kann, nehmen wir Handwerks- und Fließbandarbeit als Antifolie, kaum noch quantitativ und allgemeinverbindlich bewertet und „gerecht“ entlohnt werden. Eine subjektive und zufällige Marketing-Idee in entsprechender medialer Gestaltung, quasi spielerisch kreiert, die dann aus ebenso subjektiven und zufälligen Gründen zu einem ökonomischen Erfolg führen mag, kann weitaus mehr einbringen als irgendein solides handwerkliches, regelgeleitetes Fachkönnen. Betont sei: sie *kann*. Denn das Ganze vollzieht sich gewissermaßen auf der Ebene des Glücksspiels. Es ist also nur eine **gewisse Art** von Spiel, die in die Dimension der Arbeit eindringt und diese umformt. Das Spiel ist, zumindest mittelfristig, an den Ernst des Lebens, in diesem Fall: an den Broterwerb, gekoppelt. Es ist – Eigenschaften, auf die Johan Huizinga in seinem Klassiker *Homo ludens* (1938) insistiert¹⁴ – nicht Selbstzweck, Entrücktheit und freier Spaß. Die neue Arbeitswelt als neue Spielkultur stellt also keineswegs eine die bedrückenden Zwänge der Tradition gänzlich abbauende Menschheitsbefreiung dar. Abgesehen davon, dass es nach wie vor Arbeiten gibt, die geleistet werden müssen und von den Neuen Medien unberührt bleiben.

Der Begriff oder vielmehr der Ausdruck Spiel – das wird hier deutlich, und es gilt auch für die Ausdrücke Arbeit und Wissen – umfasst ein Bündel familienähnlicher (nach Wittgenstein) Bedeutungen. Es handelt sich um ein Konnotationsfeld, das in seinen Zusammenhängen erst überblickbar und verständlich wird, wenn wir den Verwendungsweisen in den verschiedenen Sprachspielen nachgehen und diese in unterschiedlichen historischen Lagen lokalisieren. Nehmen wir die Phänomene Arbeit, Spiel und Wissen gemeinsam in den historisch-anthropologischen Blick, so gibt es – schon allein in eurozentrischer Perspektive und abgesehen von weiterem kulturvergleichenden und ethnologischen Material – recht unterschiedliche historische Lagen, daher auch unterschiedliche soziale Funktionen, Wertschätzungen und inhaltliche Bedeutungen. Ich nenne exemplarisch **drei historische Lagen**: die klassische athenische Polis, den protestantischen Frühkapitalismus und die postindustrielle, telematische Kultur der Gegenwart.

Lage 1: die klassische athenische Polis. Ich beziehe mich hier auf Hannah Arendts Werk *Vita activa* (1958).¹⁵ Arbeit (*ponos*) wird bei Aristoteles mit Sklavenarbeit gleichgesetzt¹⁶ und abgewertet. *Ponos* ist die mühevolle

¹⁴ J. Huizinga: *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Rowohlt: Reinbek 1997 (zuerst niederländ. 1938).

¹⁵ H. Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Piper: München 1997 (zuerst engl. 1958).

¹⁶ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*.

Reproduktion der Lebensverhältnisse. Ihr steht das Verfertigen von Gegenständen (*poiesis*) gegenüber als das Tun der Handwerker, die zwar höher geachtet sind als die Sklaven, aber noch immer als zweitklassig gelten. Der freie Bürger hingegen ist dem *ponos* zur Gänze und der *poiesis* zumindest weitgehend enthoben. Er allein verfügt über *scholé*, über Muße. Diese bedeutet das Frei-Sein für die beiden höheren Lebensformen

- der *praxis*, des Sich-Kümmerns um politische, öffentliche Angelegenheiten,
- und der *theoría* – als der Beschäftigung mit *epistéme* und *sophía*, also Wissenschaft und Weisheit.

Theoría konnotiert Freiheit – sie ist den Freien vorbehalten – und Spiel. (Von Platon wird sie als ernstes, göttliches Spiel bezeichnet.) Diejenigen, die tätig sind im Sinne von *ponos* und *poiesis*, verfügen über die oralen Wissensformen des Alltagswissen (*doxa*) und des branchentechnischen Know-How (*techne*). Theoretisches Wissen hingegen ist an das Medium der Schrift gebunden und gilt als Oberschichtenprivileg.

Vom modernen Selbstverständnis der Wissenschaft her gesehen, mutet es merkwürdig an, dass der philosophisch-wissenschaftliche Diskurs, der zwischen *doxa* und *epistéme*, zwischen bloßem Meinen und begründetem Wissen, unterscheidet, anfangs eine so deutlich anti-empirische Stoßrichtung hat. Der *nous* als Organ der *epistéme* soll angeblich aus sich selbst heraus Wahrheit und Irrtum unterscheiden können – nicht dadurch, dass er sich beobachtend an der sinnlich gegebenen Welt orientieren würde. Wahrheit, meint **Platon**, komme nur den unveränderlichen, mit sich selbst identischen, ewigen Dingen zu, so dass die lebendige, sich wandelnde Sinnenwelt ohnehin nicht Gegenstand der Wissenschaft sein könne.

Aristoteles übernimmt diesen abstrakten, abgehobenen Wahrheits- und Wissensbegriff der *epistéme* und versieht ihn gleichwohl mit ein paar folgenreichen Korrekturen. So wird die *idéa*, das Abstrakte und Allgemeine, nicht mehr als jenseits der konkreten, sinnlich wahrnehmbaren Dinge existierend vorgestellt, sondern in diese selbst hineinverlegt als deren fundamentale Dimension: die Substanz. Der Baum z.B., den wir sinnlich wahrnehmen und über den wir nachdenken, ist ein Konkretum und Abstraktum zugleich. Aristoteles beginnt außerdem mit naturwissenschaftlichen Klassifikationen. Den Lebensformen des freien Bürgers – *theoría*, *praxis* und *poiesis* – entsprechen bei ihm die drei Formen des **theoretischen** (= **wissenschaftlichen**), des **praktischen** und des **technischen Wissens**. Die beiden letzteren werden allerdings dem theoretischen Wissen nachgeordnet, sie werden als nicht wissenschaftsfähig eingestuft. Immerhin aber erscheint *empeiría*,

Erfahrungswissen, wieder aufgewertet und spielt später in der hellenistisch-römischen Gelehrsamkeit eine gewisse Rolle.

Durch diese schon in der Antike – nach anfänglicher Distanzierung – sich vollziehende **Hinwendung der Wissenschaft zur Empirie** wandeln sich längerfristig aber auch der **Begriff der Theorie** und das **Verhältnis zur Arbeit**. Vor allem der neuzeitliche Wissenschaftler nähert sich dem Habitus des Arbeiters. Theorie ist nicht mehr Kontemplation und Ausdruck der Muße, sondern Grundlegungs- und Orientierungsarbeit im Hinblick auf möglichst anwendungsbezogene Wissenschaft.

Zur historischen **Lage 2:** dem **protestantischen Frühkapitalismus**. Schon aus dem gewählten Titel geht hervor, dass ich mich hier auf Max **Weber** beziehe.¹⁷ Der fokussierte historische Zeitraum sind die Anfänge des 17. Jahrhunderts, gekennzeichnet durch folgende, strukturell miteinander verbundene Faktoren:

- die konfessionelle Segmentierung Europas,
- der Manufakturkapitalismus,
- der Buchdruck und die mit ihm verbundene Bildungsrevolution,
- der Aufstieg der Naturwissenschaften
- und, als organisatorischer Rahmen, der Absolutismus.

Webers These ist folgende: Der Protestantismus eröffnet im Vergleich zum Katholizismus einen deutlich erweiterten individuellen Freiraum. Das schafft Ressourcen für unternehmerische Initiative. Vorerst aber geht es vor allem um ein gottgefälliges Leben. Dieses besteht darin, asketisch-arbeitsam zu sein. Schon bei **Luther** wird Arbeit als göttlich verordnete Daseinsbestimmung des Menschen gedeutet. Beruf wird von Berufung (*klēsis, vocatio*) abgeleitet. Der Platz des Einzelnen in der Gesellschaft ist der ihm von Gott zugewiesene. Persönliche Identität ergibt sich daraus, diesen Platz nach besten Kräften, nach bestem Wissen und Gewissen auszufüllen. Im Calvinismus erfährt der augustinisch-lutherische Prädestinationsgedanke eine Radikalisierung. Die Gnade Gottes zeige sich, so meint man, schon im diesseitigen ökonomischen Erfolg. Das ist ein weiteres Stimulans für die Akkumulation von Kapital. Der Kapitalist arbeitet nicht, um seinen Gewinn zu verbrauchen, sondern um ihn in neue Arbeitsprojekte zu investieren. Er selbst bleibt asketisch. In diametralem Gegensatz zu Aristoteles gilt Arbeit jetzt nicht mehr als Schande, nicht einmal als notwendiges Übel, sondern als selbstverständliche menschliche Tätigkeit, ja als Sinnstiftung menschlichen Lebens.

¹⁷ M. Weber: „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, in: ders.: *Schriften zur Soziologie*. Hg. M. Sukale. Reclam: Stuttgart 1995, S. 333 – 362 (zuerst 1904/1905).

Diese Forderung gilt gesamtgesellschaftlich und nicht nur für den Unternehmer. Sie richtet sich gegen den Adel genauso wie gegen die soziale Unterschicht der Fahrenden und Besitzlosen, die in England wenig später – durch gesetzliche Androhung der Todesstrafe – vom Staat gezwungen werden, ihre Arbeitskraft auf dem entstehenden freien Markt als Ware anzubieten. Die katholische Soziallehre hebt gegen Ende des 19. Jahrhunderts das religiös motivierte Arbeitsethos noch einmal auf den ideologischen Schild. Insgesamt geht mit der Säkularisierung der Gesellschaft aber eine **Säkularisierung des Arbeitsethos** einher. Nicht das Ethos verschwindet – im Gegenteil, es prägt die Gesellschaft immer mehr –, wohl aber seine religiöse Legitimierung. Gerade die antikapitalistischen und antireligiösen Bewegungen nehmen es auf. Dazu zählen nicht nur Sozialdemokratie und Kommunismus, sondern auch der klassische Liberalismus¹⁸ sowie die faschistischen und faschistoiden Bewegungen. Man denke an Ernst Jüngers Programmschrift *Der Arbeiter* von 1932 und an den Satz von Adolf Hitler: Es werde „künftig nur noch einen Adel geben, den Adel der Arbeit.“¹⁹

In ihren sämtlichen Formen ist die moderne Gesellschaft eine Arbeitsgesellschaft, und es sind die unterschiedlichsten Ideologien, die sich auf das neuzeitliche Arbeitsethos berufen. Erst jetzt, postindustriell, im Zeichen struktureller Arbeitslosigkeit und des Wandels vom Beruf zum Job, wird dies anders. Aber der neuzeitliche, der moderne Mensch versteht sich als *homo faber* oder – in der Terminologie von Hannah Arendt – als *animal laborans*.²⁰ Arbeit bzw. das Haben von Arbeit ist Maßstab sowohl der sozialen Bewertung als auch der Selbst-Identität des Menschen. In diesem Kontext ist die semantische Entgrenzung zu sehen, die der Begriff Arbeit in den letzten 200 Jahren erfahren hat. Erinnert sei an Wortschöpfungen wie Schularbeit, Erziehungs- und Beziehungsarbeit, Trauerarbeit oder die hegel'sche „Arbeit des Begriffs“. Der Anspruch der modernen Gesellschaft ist der einer durchorganisierten, durchrationalisierten und zweckrationalen Arbeitsgesellschaft. Dazu gehört auch das Streben nach Verwissenschaftlichung aller Lebensbereiche – mit dem Ziel maximaler Verfügbarkeit und Effizienzsteigerung. So wie jede Tätigkeit zu Arbeit wird, dehnt sich der Anspruch nach Verwissenschaftlichung auf jede Art von Tätigkeit aus. Das führt zwangsläufig zu einer Verbreiterung und Pluralisierung dessen, was unter Wissenschaft verstanden wird, teilweise aber auch zu einer Paralyse des Wissenschaftsbegriffs.

¹⁸ Die radikalste Anthropologie des *homo faber* findet sich zweifellos im Frühwerk von Karl Marx (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte* von 1844). Diese Anthropologie fußt jedoch auf Hegel, Ricardo und Adam Smith und hat daher eine wesentliche Wurzel in der klassischen bürgerlichen Nationalökonomie.

¹⁹ Zitiert nach: *Deutsches Lesebuch für Volksschulen. Vierter Band.* Hg. Reichsstelle für Schul- und Unterrichtsschrifttum. Deutscher Schulverlag: Berlin 1943, S. 261.

²⁰ Arendt (op.cit.) beklagt, dass die klassische Unterscheidung von Arbeiten und Herstellen (*ponos* und *poiesis*) im modernen Arbeitsbegriff, der beides umfasst, nivelliert worden sei. Das Herstellen – als vergleichsweise „höhere“ Tätigkeit – werde auf die Ebene der Mühe und Plage herabgestuft. Insofern sei der moderne Arbeiter kein *homo faber*, der sich seiner Werke erfreuen könne, sondern *animal laborans*, dessen Leben nach dem Muster des Sisyphos ablaufe.

Noch ein paar abschließende Worte zur historischen **Lage 3:** zur **postindustriellen, telematischen Kultur der Gegenwart.** Offenkundig ist, dass sich auch die durchorganisierte, durchrationalisierte und verwissenschaftlichte Arbeitsgesellschaft heute als eine jener großen modernen Erzählungen entpuppt, die postmodern ihre Konturen verlieren und aus unserem Horizont verschwinden. Beruf wird zum Job, Arbeit weitgehend entdiszipliniert und mit Spielementen durchsetzt, auch wenn umgekehrt Freizeit und Spiel in Stress und in neue Arbeitsformen einmünden. Indikator und Illustration dieses Wandels sind die **Neuen Medien**, die das Gutenberg-Zeitalter ablösen und auch dem Wissen und der Wissenschaft eine neue Gestalt und ein neues Selbstverständnis geben. **McLuhan** spricht schon Anfang der 60-er Jahre vom Typus des **mosaikartigen, vernetzten und vorläufigen Denkens**, das sich vom linearen, hierarchischen und endgültig sein wollenden Denken der Gutenberg-Galaxis unterscheidet.²¹ Damit bezeichnet McLuhan in genialer Antizipation den Typus des **telematischen Wissens** – auch wenn er noch keine zureichende Vorstellung davon haben konnte, wie sich schon drei Jahrzehnte später sämtliche Bild-, Schrift- und Tonmedien miteinander vernetzen und in ihren Leistungen synergetisch steigern lassen würden.

Wie bei allen medialen Umbrüchen in der Geschichte, gibt es auch angesichts der Telematik eine Plus-Minus-Rechnung. Diese Rechnung genau – auf Strich und Komma – durchzuführen, stößt allerdings auf eine prinzipielle Schwierigkeit. Die Telematik ist in ihren Möglichkeiten noch keineswegs abgeschlossen, sie ist im Fluss. Was ich die **gegenwärtige kulturelle Bewusstseinsmaschine** nennen möchte, taugt kaum als Gegenstand klassischer Kontemplation. Sie steht, wenn wir sie betrachten, nicht still. Und außerdem handelt es sich um einen Fall extremer Selbstreferentialität. Denn **wir** – unsere denkenden und fühlenden Körper, medientechnologisch verlängert und teilweise substituiert – **sind** ja diese Bewusstseinsmaschine. Aber dennoch und wohl gerade deshalb stellt es eine Herausforderung dar, eine phänomengerechte Theorie versuchsweise in Angriff zu nehmen.

²¹ M. McLuhan: *Die Gutenberg Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters*. Addison-Wesley: Bonn-Paris 1995 (zuerst engl. 1962); ders.: *Die magischen Kanäle. Understanding Media*. Verlag der Kunst: Dresden-Basel 1994 (zuerst engl. 1964).