

Whitehead, Cassirer, Piaget

Drei Denker - ein gemeinsames Paradigma

Reto Luzius Fetz, Eichstätt

Die sogenannte Postmoderne hat mit Lyotard die Rede vom „Ende der Großzahlungen“ (*la fin des grands récits*) in Umlauf gebracht. Die aus dem 19. Jahrhundert überkommenen Systeme, welche die ganze Welt erklären wollten, sollen nun definitiv ausgedient haben, wofür der Zusammenbruch der marxistischen Ideologie als Paradebeispiel steht. Bedeutet dieses Ende, daß wir fortan in Philosophie und Wissenschaft ohne große theoretische Entwürfe auskommen müssen? Universale Ansätze, umfassende Theorien scheinen in der Tat zur Zeit wenig gefragt zu sein. Und doch haben in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts die Hermeneutik Gadamers, die Wissenschaftstheorie Kuhns, die sprachanalytische Philosophie Quines uns deutlicher als je vor Augen geführt, daß ein Denken ohne leitendes Vorverständnis und ohne eine implizite Ontologie - Quines *ontological commitments* - gar nicht möglich ist. Sellars hat die positivistische Annahme theoriefreier empirischer Daten als den „Mythos des Gegebenen“ (*myth of the given*) entlarvt. Empirische Daten sind immer schon „theoriebeladen“, wie es heute allgemein heißt, weil vom jeweiligen Ansatz geprägt. Das wußte allerdings schon Whitehead, der bereits Ende der zwanziger Jahre schrieb:

„There are no brute, self-contained matters of fact, capable of being understood apart from interpretation as an element in a system. [...] If we desire a record of uninterpreted experience, we must ask a stone to record its autobiography.“¹

Diese unser Denken prägenden Rahmenvorstellungen sind jedoch nicht bloß begrenzte Perspektiven, aus denen wir auf Einzelbereiche blicken. Sie gehen vielmehr aufgrund der in ihnen enthaltenen ontologischen Universalbegriffe jeweils auf ihre Weise aufs Ganze, sind also, mit Goodman gesprochen, „Weisen der Welterzeugung“, Konstruktionen, die direkt oder indirekt Totalitätscharakter haben.

Trifft diese Beschreibung zu, dann kann nicht die Ausschaltung von umfassenden Ansätzen unser Ziel sein, sondern vielmehr deren kritische Erschließung und Ausarbeitung. Ein solcher universaler Theorieansatz wird dadurch vor jeder Ideologisierung bewahrt, daß er bewußt als *Mittel* zur Erkenntnis eingesetzt und nicht schon für die Realität selbst genommen wird; vermieden wird also jener Trugschluß, den Whitehead als *fallacy of misplaced concreteness*² bezeichnet hat.

1 A. N. Whitehead, *Process and Reality*. Corrected edition. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York 1978.

2 Vgl. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge 1953, 64, 69.

Damit ist zugleich gesagt, daß ein solcherart aufgefaßtes Paradigma primär als eine *Methode* zu verstehen ist, d.h. als ein Denk- und Forschungsweg, der, wie Lakatos es verlangte, in einem offenen, als selbstverständlich empfundenen Konkurrenzverhältnis zu anderen Forschungsprogrammen steht.

Den folgenden Ausführungen liegt nun die Überzeugung zugrunde, daß Whitehead, Cassirer und Piaget sich als Begründer von Denk- und Forschungsansätzen betrachten lassen, die sich aufgrund ihrer systemischen Einheitlichkeit, aber auch ihrer bereichs- und leistungsspezifischen Besonderheit zu *einem* Großparadigma zusammenführen lassen, das wie kein zweites Philosophie und Wissenschaft zu verbinden und eine aufs Ganze und ins Einzelne gehende Wirklichkeitsdeutung zu liefern vermag.³ Ich möchte also zu zeigen versuchen, wie die genannten drei Denker mit der gleichen Stimme sprechen, wobei aber jeder seinen besonderen Beitrag einbringt, der den der anderen bedingt und ergänzt. Dabei wird sich freilich zeigen, daß die Gestalt dieses Paradigmas nicht eine fertige, sondern eine zu schaffende ist, wobei dieser Schaffungsprozeß selbst grundsätzlich als ein unabschließbarer, weil der ständigen Revision und Erweiterung unterworfenen Vorgang zu betrachten ist.

1. Der Strukturkern des Paradigmas: die ontologischen Grundannahmen

Wenn wir hier von „Paradigma“ sprechen, so möchte ich damit - zumindest annäherungsweise - jenen präzisen Sinn verbinden, den Sneed und Stegmüller durch ihre als „Non-Statement View“ bezeichnete logische Rekonstruktion von Kuhns Deutung der Wissenschaftsgeschichte diesem Ausdruck gegeben haben.⁴ Man kann m.E. zeigen - aber das kann hier aus Platzgründen nicht ausführlich geschehen - daß sowohl Whitehead als auch Piaget eine diesem Non-Statement View sehr nahekommende Auffassung von Philosophie und Wissenschaft vertreten haben. Erinnert sei nur an Whiteheads bekanntes Bild, wonach die Theoriebildung dem Flug eines Flugzeugs gleicht, das auf dem Boden der empirischen Analyse

3 Umfassende Einführungen in die drei Denker bieten: R. L. Fetz, Whiteheads Prozeßdenken und Substanzmetaphysik, Freiburg/München 1981; A. Graeser, Ernst Cassirer, München 1994; R. L. Fetz, Struktur und Genese. Jean Piagets Transformation der Philosophie, Bern/Stuttgart 1988; T. Kesselring, Jean Piaget, München ²1999. Die Bezüge zwischen Whitehead und Piaget wurden bereits untersucht von F. Riffert, Whitehead und Piaget. Zur interdisziplinären Relevanz der Prozeßphilosophie, Frankfurt 1994; jene zwischen Cassirer und Piaget von R. L. Fetz, Ernst Cassirer und der strukturgenetische Ansatz, in: H.-J. Braun, H. Holzhey, E. W. Orth (Hg.), Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Frankfurt/Main 1988, 156 - 190.

4 Vgl. W. Stegmüller, Theorienstrukturen und Theoriendynamik (Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, 2/2, Berlin/Heidelberg/New York 1973.

eines Einzelbereiches startet, dann in die spekulative Höhe theoretischer Verallgemeinerung aufsteigt, um schließlich mit dem gewonnenen allgemeinen Interpretationsschema wieder auf dem Boden neu zu erschließender Einzelbereiche zu landen.⁵ Hier kann man unschwer die Auffassung des Non-Statement View vorgebildet finden, wonach eine Theorie aus zwei Komponenten besteht, einer logischen und einer empirischen. Die logische Komponente wird durch den sogenannten Strukturkern gebildet, die empirische durch die verschiedenen Anwendungsbereiche, wobei es zumindest *einen* eindeutig gesicherten Anwendungsbe- reich geben muß, nämlich die sogenannte paradigmatische Beispielmeng- e, die in Whiteheads Bild dem Startbereich entspricht.

Wenn nun, wie ich behaupte, unsere drei Denker im Grunde das gleiche Pa- radigma vertreten, dann muß es bei ihnen fundamentale Übereinstimmungen ge- ben, die das ausmachen, was wir als den *Strukturkern* dieses Paradigmas be- trachten können. Ich sehe diesen Strukturkern vor allem in dem, was wir mit Quine als die *ontological commitments*, die ontologischen Grundannahmen be- zeichnen können, d.h. in den ontologischen Grundbegriffen und Grundprinzipien. Ihnen - und damit dem virtuellen Strukturkern des Paradigmas - müssen wir uns zuerst zuwenden.

Whitehead, Cassirer und Piaget profilieren sich als Denker durch einen ent- scheidenden Charakterzug, der allen dreien gemeinsam ist: durch die erklärte Ver- bindung von Sein und Werden, von Struktur und Genese. Diese ist es, die uns das von ihnen entwickelte Konzept als „Prozeßparadigma“ (Whitehead) oder als „strukturgenetischen Ansatz“ (Cassirer, Piaget) bezeichnen läßt. Whitehead hat die Notwendigkeit der Aufeinanderbeziehung von Sein und Werden eigens in einem Prinzip ausgesprochen, nämlich in dem von ihm so bezeichneten *Prozeßprinzip*. Es lautet: *wie ein Wesen wird, konstituiert was ein Wesen ist*; sein „Sein“ wird also durch sein „Werden“ konstituiert. Folglich muß auch die Beschreibung des „Seins“ eines Wesens auf sein „Werden“ rekurrieren.⁶ Das schließt allerdings nicht aus, sondern fordert vielmehr, daß zunächst eigens das „Sein“ von etwas er- faßt wird, bevor wir auf seinen Werdeprozeß zurückgehen. Deshalb sind nach Whitehead auch zwei Arten von Analysen erforderlich, nämlich die „morphologi- sche“ und die „genetische“,⁷ deren Zusammenhang aber letztlich ein innerlicher ist, weil ein Wesen nur als ein so *gewordenes* das ist, was es ist.

Piaget und vor ihm Cassirer haben den gleichen Gedanken durch die Ver- mittlung der beiden Grundbegriffe *Struktur* und *Genese* formuliert. Bei Cassirer findet sich schon 1925 die grundlegende Einsicht, „daß die genetischen Probleme niemals rein für sich, sondern nur in nächster Verknüpfung und in durchgängiger

5 Vgl. A. N. Whitehead, *Process and Reality* 5.

6 A.a.O. 23.

7 A.a.O. 219.

Korrelation mit den ‚Strukturproblemen‘ ihre Lösung finden können“.⁸ Ausformuliert wurde ein solches Konzept dann in den sechziger Jahren, als Piaget seinen Ansatz als „genetischen Strukturalismus“ definierte und von den beiden Extremen eines „Genetismus ohne Struktur“ einerseits, eines „Strukturalismus ohne Genese“ andererseits abhob.⁹ Das eine der abgelehnten Extreme, der „Genetismus ohne Struktur“, steht für alle jene Ansätze, die, wie der Empirismus und der Behaviorismus, nur die Außeneinflüsse sehen wollen und die prägende Kraft innerer Gestaltprinzipien außer acht lassen. Beim umgekehrten Extrem eines „Strukturalismus ohne Genese“ hingegen wird alles auf vorgegebene Strukturen zurückgeführt, ohne daß die Konstruktion, die Neubildung von Strukturen eine angemessene Berücksichtigung findet; Beispiele hierfür sind alle Spielarten des Präformismus, von Konrad Lorenz und Lévy-Strauss bis hin zu Chomsky. Der mittlere Weg eines „genetischen Strukturalismus“ will beides vereinigen: Die Strukturen werden selbst grundsätzlich als etwas begriffen, das einen Werdensprozeß kennt, als etwas, das in der Regel auf ursprünglichere Strukturen zurückweist und neue Strukturen hervorbringt. Eine Struktur ist demnach sowohl Prozeßresultat als auch der Ausgangspunkt neuer Prozesse; sie ist mit Whitehead gesprochen, *Superjekt* und *Subjekt* zugleich, oder, mit der wohl ältesten Terminologie, *natura naturata* und *natura naturans*.

Diese Wechselbedingtheit von Struktur und Genese, aus der die Verbindung des morphologischen Aspekts mit dem dynamischen resultiert, hat nun eine höchst bedeutsame Akzentverschiebung im Strukturdenken zur Folge: nicht die Struktur, sondern die Strukturation wird zum eigentlichen Grundwort. Strukturation aber bedeutet Aktion, eine Aktion jedoch, die von einem Aktionszentrum aus gesteuert und reguliert wird. Ein solches Aktionszentrum ist nichts anderes als das, was wir im weitesten Sinn als ein „Subjekt“ bezeichnen. Nicht die Strukturen, sondern die Strukturationsträger alias die Subjekte bilden darum in einem solchen Denken ontologisch gesehen das Erste und Letzte. Diesen Gedanken hat Whitehead mit seinem ontologischen Prinzip in eine explizite Form gebracht: Was wirklich existiert, das sind aktuelle Einzelwesen nach Art der Subjekte. Weil die Wirklichkeit nach dieser Auffassung durchgängig aus Wesen mit graduell zunehmender Subjektivität besteht, kann Whitehead die radikale Behauptung wagen: „Apart from the experiences of subjects there is nothing, nothing, nothing, bare nothingness“.¹⁰ Aber auch Piaget hat gegenüber dem frühen Foucault als dem extremen Vertreter des französischen Strukturalismus geltend gemacht, daß ein nicht nur den morphologischen Aspekt der Struktur, sondern auch den dynamischen Aspekt der Strukturation betonendes Strukturdenken das Subjekt keineswegs für „tot“ erklä-

8 E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 2, Berlin 1925, IX.

9 Vgl. J. Piaget, Biologie und Erkenntnis. Über die Beziehungen zwischen organischen Regulationen und kognitiven Prozessen, Frankfurt 1974, 134 - 139.

10 A. N. Whitehead, Process and Reality 167.

ren muß, es vielmehr neu und mit einer größeren Tragweite wieder in sein Recht einsetzen kann.¹¹

Wollte man das bei unseren drei Denkern sich abzeichnende gemeinsame Paradigma auf eine Kurzformel bringen, die möglichst prägnant die bestimmenden und nicht wegzudenkenden Momente benennen soll, so würde ich für eine Dreierformel plädieren. Allein den Prozeßgedanken hervorzuheben, wie das in der Rede von der „Prozeßphilosophie“ oder vom „Prozeßparadigma“ geschieht, kann gemäß dem Vorangehenden nicht genügen, so lange der zentrale Begriff des Prozesses nicht von zwei weiteren Begriffen flankiert wird, dem des Subjekts und dem der Struktur oder, traditioneller, der Form. Entscheidend scheint mir also die innere Verbindung von drei Momenten zu sein, die man ganz generell als Subjektdenken, als Prozeßdenken und als Formdenken bezeichnen kann. Die Einheit dieser Momente ist deswegen eine innerliche, weil sie sich wechselseitig bedingen. Formen des Wirklichen „ver-wirklichen“ sich nur über einen Prozeß, wie umgekehrt Prozesse nur dank der zugrundeliegenden Formen einen inneren Richtungssinn gewinnen. Form und Prozeß im Sinne eines von innen her getragenen Gestaltungsvorganges sind aber nicht ohne die Gestaltkraft eines Subjekts denkbar. Umgekehrt läßt sich die Gestaltkraft eines Subjekts nicht ohne eine ihm innewohnende Form und eine ihm zugehörige Dynamik denken. Den wohl schönsten Ausdruck einer solchen Denkart kann man bei Goethe finden:

„Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
geprägte Form, die lebend sich entwickelt.“¹²

Wenn sich bei Whitehead, Cassirer und Piaget klar die Konturen eines gemeinsamen Paradigmas abzeichnen, so können wir doch nicht behaupten, daß dieses Paradigma theoretisch in einer allgemein gültigen Form ausformuliert worden sei. Natürlich finden wir, wie angedeutet, bereits die entscheidenden Grundbegriffe und Prinzipien. Aber eine allseits ausgeführte Kerntheorie liegt noch nicht vor. Orthodoxe Whiteheadianer würden an dieser Stelle wohl auf Whiteheads *categorical scheme*¹³ hinweisen, das in Form und Funktion am ehesten dem entspricht, was man als Strukturkern des Paradigmas bezeichnen kann. Bei aller Achtung vor der großen spekulativen Leistung, die Whiteheads *categorical scheme* darstellt, darf man aber meines Erachtens zwei Punkte nicht übersehen, die dieses kategoriale Schema als ungeeignet erscheinen lassen, um es tale quale als Strukturkern des Paradigmas zu übernehmen. Der erste Punkt ist der Status von Whiteheads *actual entities*, die gleich Leibnizens Monaden für imaginierte mikrokosmische Basiseinheiten stehen, jedoch nicht direkt die wirklichen Wesen unserer Alltagswelt repräsentieren, mit denen wir es im Normalfall in Philosophie und Wissen-

11 Vgl. J. Piaget, *Der Strukturalismus*, Olten/Freiburg 1973, 129. 133.

12 J. W. Goethe, *Urworte*. Orphisches, Dämon (1817).

13 A. N. Whitehead, *Process and Reality* 20-28.

schaft zu tun haben. Der zweite Punkt ist der esoterische Charakter von Whiteheads Begriffssprache, die so etwas wie eine Privatsprache darstellt, von der wir nicht erwarten dürfen, daß sie eine allgemeine Akzeptanz finden kann. Wenn also auch bei Whitehead, Cassirer und Piaget unbestreitbar ein gemeinsamer Strukturkern vorliegt, so ist doch noch eine Arbeit am Begriff nötig, d.h. eine allgemein verständliche und akzeptable Formulierung der theoretischen Grundeinsichten mittels eines allseitig verwendbaren Vokabulars. Um eine Brücke zwischen Philosophie und Wissenschaft schlagen zu können, müßte ein solches Vokabular zumindest zwei Desiderata erfüllen. Das erste Desiderat ist die Anschlußfähigkeit an die strukturgenetisch operierenden Einzelwissenschaften, aufgrund deren die theoretischen Grundbegriffe als allgemeinere Äquivalente einzelwissenschaftlicher Begriffe gelten können. Das zweite ist eine philosophische Transparenz, durch die deutlich wird, wie diese Termini auf eine neue Weise die Nachfolge- und Erweiterungsbegriffe klassischer philosophischer Termini bilden, also aktuelle Transformationen einer klassischen philosophischen Begrifflichkeit darstellen.

2. Die Anwendungsbereiche des Paradigmas: Die Ergänzungsverhältnisse zwischen Whitehead, Cassirer und Piaget

Nachdem wir uns in einem ersten Teil mit dem virtuellen Strukturkern des Paradigmas befaßt haben, wollen wir nun seine Anwendungsbereiche erörtern. Gemäß dem Non-Statement View haben wir dabei zwischen der sogenannten paradigmatischen Beispielmengende und den anderen intendierten Anwendungen zu unterscheiden, die durch sogenannte Kernerweiterungen, d.h. durch Spezifizierungen des Strukturkerns zustande kommen. Damit stellt sich für jeden der uns hier angehenden Denker die Frage: Wo liegt sein paradigmatischer Beispielsbereich? Welche anderen Anwendungsbereiche hat er erschlossen, oder ist er zumindest angegangen? Die Antwort auf diese Fragen fällt - das dürfte von vornherein feststehen - für jeden von unseren drei Denkern verschieden aus. Bei Whitehead steht gemäß dem *reformed subjectivist principle*¹⁴ die menschliche Selbsterfahrung im Vordergrund; er hat sich aber auch bemüht, seine Theorie mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und den ästhetischen, moralischen und religiösen Werterfahrungen in Einklang zu bringen. Bei Cassirer weist der Oberbegriff „symbolische Formen“ selbst schon auf die intendierten Anwendungsbereiche hin. Auch bei ihm wird man jedoch feststellen können, daß einige „symbolische Formen“, wie die Sprache, der Mythos und die Wissenschaft, beispielhaft exploriert wurden, andere wie die eigentlich religiösen Symbole hingegen nur am Rande oder - wie Wirtschaft und Technik - überhaupt nicht. In Piagets genetischer Erkenntnistheorie

schließlich bilden die Entwicklung des wissenschaftlichen Erkennens, insbesondere des logisch-mathematischen und physikalischen Denkens, die paradigmatischen Beispiele. Zumindest in seinem Frühwerk hat Piaget aber auch andere Bereiche intendiert, namentlich die ontologische Entwicklung und die moralische Urteilsbildung.

Ich möchte mich nun nicht im einzelnen mit diesen Anwendungsbereichen der Ansätze unserer drei Denker beschäftigen und ein genaues Inventar erstellen. Aufschlußreicher scheint mir der Versuch, zu zeigen, wie jeder dieser Ansätze den der anderen zu ergänzen vermag, um damit das Potential dieses Paradigmas insgesamt vor Augen zu führen. Die Ergänzungsverhältnisse, die ich vorstellen möchte, haben die Form eines offenen Kreises. Es wird also keineswegs ausgeschlossen, daß man noch weitere Glieder einfügen könnte. Dies gilt vor allem hinsichtlich der im folgenden zu kurz kommenden Naturwissenschaften. Um unsere drei Denker in einem solchen Kreis aufeinander zu beziehen, möchte ich in einem ersten Schritt zeigen, daß Whiteheads Behauptungen hinsichtlich des Stellenwerts unserer fundamentalen ontologischen Begriffe nur wissenschaftlich bestätigt werden können, wenn man sich einer empirischen Methode bedient, wie sie Piaget in seiner genetischen Erkenntnistheorie angewandt hat. In einem zweiten Schritt werde ich sodann darlegen, daß für ein solches Unterfangen der Rahmen von Piagets genetischer Epistemologie, die sich als eine Entwicklungstheorie des *wissenschaftlichen* Denkens verstand, nicht ausreicht, daß dieser Rahmen vielmehr erweitert werden muß, und daß der zu beziehende umfassende Gesichtspunkt jener von Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“ ist. Schließlich möchte ich in einem dritten Schritt wieder zu Whitehead zurückkehren. Ich werde die Auffassung vertreten, daß Cassirers Philosophie bedeutsame philosophische Formen, nämlich die Philosophie selbst, aber auch die Religion, hinsichtlich ihres Aktualitätswertes zu wenig berücksichtigt, und daß hier Whiteheads Philosophie jene ist, die ihnen zu einer angemesseneren Position verhelfen kann. Dazu nun einige Andeutungen.

Von Whitehead zu Piaget

Whiteheads Philosophie enthält sicher das, was man eine „kritische Ontologie“ nennen kann, stellt Whitehead doch bewußt die Frage nach der Herkunft und der Tragweite unserer ontologischen Grundbegriffe. Das zentrale Beispiel hierfür ist Whiteheads Kritik des alltäglichen Dingbegriffs, der auch weitgehend den traditionellen Substanzbegriff geprägt hat. Der Dingbegriff, wie wir ihn für gewöhnlich verwenden, konnotiert Passivität und Beharrlichkeit; einem Ding schreiben wir auch das zu, was Whitehead die „einfache Lokalisierung“ (*simple location*)¹⁵ nennt: es existiert nur gerade an seinem Ort und nirgendwo anders. Das hängt da-

mit zusammen, daß ein Ding primär als ein Träger von Eigenschaften gesehen wird, nicht aber als ein Wesen, das aktive Beziehungen zu seiner Umwelt unterhält. Diesen Dingbegriff setzt Whitehead sein Konzept organismischer Prozesseinheiten entgegen. Diese sind so gedacht, daß sie aus sich heraus dynamisch ihre Selbstverwirklichung anstreben und dabei zugleich in einer lebendigen Wechselwirkung mit ihrer Umwelt stehen.

Mit dieser kritischen Ontologie verbindet Whitehead ein weiteres, nämlich eine kritische Theorie der Erfahrung und der Bewußtseinsbildung. Die grundlegenden Erfahrungen werden in den Konstitutionsprozessen verankert, aus denen die organismischen Einheiten hervorgehen. Aus diesen primären Erfahrungen hebt aber das Bewußtsein nur bestimmte Aspekte heraus, die es unter dem pragmatischen Gesichtspunkt in den Vordergrund rückt. Abstraktion und Selektion charakterisieren darum weitgehend den Bewußtwerdungsprozeß. Sein typisches Resultat ist eben der Dingbegriff. Demgegenüber wird nun der philosophischen Arbeit am Begriff wesentlich eine Korrekturfunktion zugewiesen. Ihre Aufgabe ist die „Kritik der Abstraktionen“¹⁶, ist die Abkehr von den als oberflächlich erkannten Bewußtseinsinhalten, verbunden mit der Erarbeitung eines Wirklichkeitskonzepts, das die vergessenen Tiefenstrukturen unserer Erfahrung einholt und damit die eigentliche Konkretion des Konkreten auf den Begriff bringt.

Whitehead hat seine kritische Ontologie weitgehend intuitiv entwickelt, wobei er sich auf die Sprachstrukturen stützte. Dem dominierenden Subjekt-Prädikat-Schema, aus dem sich die Substanz-Qualität-Ontologie herleitet, stellt er die Sätze mit transitiven Verben als die fundamentalen entgegen: nicht der Satz „der Stein ist grau“ gibt die ursprüngliche Erfahrung wieder, sondern der Satz „Ich nehme den Stein als grau wahr“, womit die aktive Relation den Vorrang vor der Qualität gewinnt.¹⁷ Will man nun seine Aussagen über die Genese ontologischer Begriffe empirisch überprüfen und fundieren, so sieht man sich unweigerlich auf Piagets genetische Erkenntnistheorie verwiesen. Diese will ja ganz generell den Aufbau unserer Erkenntnis empirisch, d.h. mit den Mitteln der Entwicklungspsychologie verfolgen. Einschlägige Ergebnisse liegen hier auch bereits vor. Piaget hat schon in seinen früheren Untersuchungen über Das Weltbild des Kindes zeigen können, daß der Begriff eines passiven Dinges nicht die ursprüngliche Wirklichkeitsauffassung des Kindes wiedergibt. Dieser Dingbegriff, der für uns Erwachsene so selbstverständlich ist, tritt erst im Grundschulalter auf. Am Anfang sieht das Kind überall Leben und Spontanität; es glaubt an einen Zusammenhang allen Geschehens und vertritt so eine Auffassung, die Piaget in Analogie zum Denken der sogenannten Primitiven als „Animismus“ bezeichnet hat.

16 A.a.O. 73.

17 A. N. Whitehead, *Process and Reality* 158 f.

Man kann nun unschwer erkennen, daß Whiteheads organismische Philosophie diesem animistischen Denken des Kindes sehr viel näher steht als dem mit dem passiven Dingbegriff operierenden Denken der Erwachsenen. Freilich springen auch die Unterschiede ins Auge, denn die Organismusphilosophie arbeitet mit Differenzierungen, die das kindliche Denken überhaupt nicht kennt. Allein schon die Relativierung des Dingbegriffs als einer nur partiell gültigen Abstraktion ist ja etwas, was das Kind unmöglich vorwegnehmen kann. Zweierlei kann der Vergleich mit dem Kind also erbringen: Erstens eine neue Topik, eine neue Form der Einordnung der Organismusphilosophie Whiteheads, die nun ontogenetisch als die Wiederaufnahme, als die Re-Aktualisierung einer früheren Entwicklungsstufe betrachtet werden kann. Zweitens stellt sich hier aber auch die Einsicht ein, welche ungleich komplexere und reflektiertere Denkform die Organismusphilosophie gegenüber dem kindlichen Denken darstellt. Es versteht sich von selbst, daß dieser Vergleich damit auch ein kritisches Potential enthält, insofern er uns auf eine neue Weise lehrt, zwischen einer unmittelbar animistischen und einer reflektiert organismischen Wirklichkeitsauffassung zu unterscheiden. Zugleich bewahrheitet sich hier das von der Kinderphilosophie übernommene Diktum Walter Benjamins, wonach die Philosophie aus der Erinnerung an die genuin kindlichen Sinnfragen lebt und insofern anamnetischen Charakter hat.

Im Unterschied zu seinem Frühwerk, wo Piaget explizit nach der „ontologischen Entwicklung“¹⁸ gefragt hat, ist er in seinen späteren Forschungen nur noch der zum mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkennen führenden Entwicklung nachgegangen, obwohl er sich auch später mit dem Projekt einer „genetischen Ontologie“ trug. Will man nun ein solches Projekt weiterverfolgen und in einen umfassenden Rahmen stellen, so bietet sich hierfür die Bezugnahme auf Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* an, womit ich bereits bei meinem zweiten Schritt bin.

Von Piaget zu Cassirer

Wie vorhin angedeutet, kann man in der Weltbildentwicklung des Kindes eine animistische frühe Stufe von einer verdinglichenden späteren Stufe unterscheiden. Diese beiden Entwicklungsstufen lassen sich nun menschheitsgeschichtlichen Epochen vergleichen, insofern der Animismus einem mythischen Bewußtsein, der Begriff eines kontrollierbaren und berechenbaren Dinges hingegen einem aufgeklärt wissenschaftlichen Bewußtsein zugeschrieben werden kann. Nicht von ungefähr ist deshalb in der Kinderphilosophie, aber auch in der Religionspädagogik der Streit entstanden, ob das animistische und damit quasi mythische Denken des Kindes toleriert und sogar gefördert werden soll, oder ob das Kind möglichst bald

18 J. Piaget, *La causalité physique chez l'enfant*, Paris 1927, 338.

zu einem aufgeklärten und wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringen ist. Die Bezugnahme auf den Mythos einerseits, auf die Wissenschaft andererseits macht aber deutlich, daß wir uns hier genau mit jenen Problemen konfrontiert sehen, die Cassirer in seiner Philosophie der symbolischen Formen aufgegriffen hat. Denn zur Diskussion steht hier nichts anderes als die Frage, wie sich unsere verschiedenen Darstellungs-, Bedeutungs- und Ausdruckswelten zueinander verhalten, wie sie nacheinander und auseinander entstanden sind und was sie uns heute zu sagen haben. Das ist, gerade für Kinder und Jugendliche, nicht bloß eine theoretische, sondern oft auch eine existentielle Frage, wenn sie sich mit den scheinbaren Widersprüchen zwischen einer wissenschaftlichen und einer religiösen Welterklärung auseinandersetzen müssen und diesen Widerstreit als einen persönlichen Wertkonflikt erfahren. Solche Konflikte lassen sich aber nur adäquat lösen, wenn erstens der Eigenwert konkurrierender symbolischer Formen erkannt und wenn zweitens einsichtig wird, wie sie gerade als symbolische, die Wirklichkeit nicht unmittelbar abbildende Formen nebeneinander bestehen können, ja geradezu in einem Verhältnis der Komplementarität zueinander stehen.¹⁹

Für die explizite Formulierung solcher Fragen, für die Schärfung unseres Problembewußtseins ist nun der Rekurs auf Cassirer sehr hilfreich. Anders als bei Piaget, wo immer die Ausbildung des wissenschaftlichen Erkennens im Vordergrund steht, wird bei Cassirer bewußt die Vielfalt menschlicher Symbolwelten und damit die menschliche Kultur insgesamt in den Blick genommen. Von ihm können wir lernen, wie die von Piaget eingeführte genetische Methode nicht bloß für die Entwicklung der Wissenschaft, sondern auch für die anderen, typisch menschlichen Entwicklungsrichtungen mit ihren je eigenen Zielbestimmungen fruchtbar gemacht werden kann. Piagets *genetische Epistemologie* wäre so durch das Programm einer *genetischen Semiologie* zu ergänzen.²⁰

Kommen wir auf das Verhältnis von Mythos und Wissenschaft zurück. Cassirer hat mit aller Deutlichkeit die Frage nach der Eigengestalt des Mythos gestellt und ihr einen eigenen Band seiner *Philosophie der symbolischen Formen* gewidmet. Aber was den Eigenwert des Mythos angeht, ist er wohl nicht weit genug gegangen. Cassirer zeigt zwar sehr genau auf, warum das mythische Bewußtsein ein notwendiges Durchgangsmoment auf dem Weg zu den differenzierten symbolischen Formen der Religion, der Wissenschaft und der Kunst darstellt. Er läßt jedoch weitgehend die Frage offen, welche Bedeutung heute noch der mythischen

19 Vgl. R. L. Fetz/K. H. Reich/P. Valentin, Weltbildentwicklung und Gottesvorstellung. Eine strukturgenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen, in: E. Schmitz (Hg.), Religionspsychologie, Göttingen 1992, 101-130; diess., Der Weltbaumeister. Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis bei Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Eine strukturgenetische Untersuchung (Buchveröffentlichung, in Vorbereitung).

20 Vgl. dazu R. L. Fetz, Genetische Semiologie? Symboltheorie im Ausgang von Ernst Cassirer und Jean Piaget, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 28 (1981) 434-470.

Anschauung und der in ihr verwurzelten religiösen Symbolik - und damit der Religion überhaupt - zukommt. Hier steht deshalb noch ein weiterer Schritt an, mit dem sich unser Kreis schließt.

Von Cassirer zurück zu Whitehead

Paradoxerweise nimmt innerhalb von Cassirers Philosophie der Symbolischen Formen gerade die Philosophie nicht jenen Platz ein, der ihr nach Whitehead gebührt. Für Cassirer ist die als Symboltheorie verstandene Philosophie das Deutungsinstrument, um die verschiedenen Kulturformen - Sprache, Mythos, Religion, Wissenschaft, Kunst, bis hin zu Technik und Wirtschaft - zu erfassen. Die ureigenste Funktion der Philosophie, ein kritisch reflektiertes Instrumentarium für die Wirklichkeitsdeutung überhaupt zu schaffen, also das zu sein, was oben als „kritische Ontologie“ bezeichnet wurde, wird jedoch bei Cassirer nicht thematisiert. Noch weniger finden wir bei ihm eine Philosophie, die unbefangen und doch kritisch ihre Möglichkeit als Metaphysik exploriert. Und schließlich bleibt bei Cassirer, wie vorhin angedeutet, das Problem ungelöst, wie es um den Aktualitätswert der im Mythos verwurzelten Symbolformen, insbesondere der Religion, bestellt ist.

Whiteheads Einleitungskapitel in sein *opus magnum*, *Process and Reality*, in dem es um eine Rehabilitierung der „spekulativen Philosophie“ angesichts der Bedingungen der Moderne geht, kann als ein aktueller Antwortversuch auf die bei Cassirer offen bleibende Frage nach der Eigenfunktion der Philosophie innerhalb der symbolischen Formen gelesen werden. Die Anschlußfähigkeit an Cassirers historisch-kritische Vorgehensweise ist dadurch gegeben, daß auch Whitehead nahezu alle Erfahrungen reflektiert, welche die Philosophie im Laufe ihrer Geschichte und ihrer wechselnden Positionen - bis hin zu den jeweiligen Extremen - gemacht hat. Die Unverzichtbarkeit des Beitrages, den Whitehead von der Philosophie als Metaphysik erwartet, vermag gerade den von Cassirer herkommenden Leser um so mehr zu überzeugen, als hier die Philosophie nicht als eine isolierte Einzelunternehmung gesehen wird, sondern in einen Wirkungszusammenhang mit der Alltagssprache, der Wissenschaft, der Kunst, der Moral und der Religion gestellt wird. Ähnliches gilt nun speziell auch von der Religion. Whitehead begreift die Religion nicht als ein abgeschlossenes Stadium der Menschheitsgeschichte, sondern als etwas, das immer noch „im Werden“ ist - *Religion in the Making*, um den entsprechenden Buchtitel zu zitieren. Die Herausforderung von Whiteheads Religionsphilosophie liegt darin, daß sie die Religion nicht als eine Kulturform sieht, die unter den Bedingungen der Moderne zum Verschwinden verurteilt ist, sondern umgekehrt selbst eine fundamentale Voraussetzung einer

ausgewogenen modernen Rationalität darstellt.²¹ Und auch hier stellt sich der Anschluß an Cassirer zwanglos her, weil Whitehead die Religion im Ritual und Mythos beginnen, sie am Ende jedoch in einer neuen, weltumspannenden Bewußtseinsform radikal darüber hinauswachsen läßt. Somit ist die Behauptung nicht übertrieben, daß Whiteheads Philosophie zu jener Cassirers in einem eigentlichen Ergänzungsverhältnis steht. Sie hält wie wohl keine andere ein Denkpotehtial bereit, das die Bedeutungsfrage sehr relevanter Symbolformen, nämlich der Philosophie als Ontologie und Metaphysik, aber auch der Religion nicht nur wie bei Cassirer als eine vornehmlich historische, bildungsgeschichtliche, sondern als eine aktuelle Frage stellen läßt.

Umgekehrt vermag aber auch Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* jene von Whitehead zu ergänzen. Nennen wir zuerst die Whiteheadschen Ansatzpunkte, die in die Richtung Cassirers weisen. Bei Whitehead haben die verschiedenen Formen der Weltdeutung, die Alltagssprachliche, die wissenschaftliche und die philosophische, ihren festen Platz und ihren besonderen Stellenwert, ebenso das moralische, das ästhetische und das religiöse Empfinden. Whitehead hat zudem der Symbolfunktion eine große Bedeutung beigemessen und ihr eine eigene kleine Schrift gewidmet: *Symbolism, its Meaning and Effect*. Und schließlich versteht sich der abschließende vierte Teil seines Buches *Adventures of Ideas* ausdrücklich als eine Theorie der Zivilisation. Was wir jedoch bei Whitehead nicht finden, ist eine Kulturphilosophie, die die verschiedenen Symbolformen als solche thematisiert und sie nicht nur im Individuum, sondern auch menscheitsgeschichtlich zueinander in Beziehung setzt. Ein Prozeßdenken aber, das nicht auch die Genese der Kulturformen mit einschließt, muß als unvollständig betrachtet werden. Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* ist nun aufgrund ihrer strukturalistischen Ausrichtung wie keine andere berufen, diese Lücke zu schließen. Die anzustrebende Verbindung von Whitehead und Cassirer läßt somit eine Prozeßphilosophie erhoffen, die auch die Form einer umfassenden Kulturphilosophie annimmt.

3. Geist und Lebensgefühl dieses Paradigmas: die Kreativität

Zum Abschluß möchte ich die Frage stellen, welches Selbstverständnis sich für uns als Menschen aus diesem Paradigma ergibt. Was ist, etwas pathetisch gefragt, der Geist, der dieser Wirklichkeitsauffassung innewohnt, oder, bescheidener formuliert, das Lebensgefühl, das ein solches Denken begleiten kann?

21 Vgl. dazu R. L. Fetz, Whiteheads Begriff einer Religion im Werden und die Theorie der Moderne. Eine Interpretation Whiteheadscher Religionstheorie im Kontext gegenwärtiger Sozialwissenschaft, in: H. Holzhey/A. Rust/R. Wiehl (Hg.), *Natur, Subjektivität, Gott. Zur Prozeßphilosophie Alfred N. Whiteheads*, Frankfurt 1990, 278-300.

Wenn sich unsere drei Denker auf ein Grundwort einigen müßten, das ihr Menschenbild bestimmt, so würden sie wohl *einem* Wort vor allen anderen den Vorzug geben: dem Wort „Kreativität“. Die *creativity* stellt für Whitehead die letztthinnige Kategorie dar, unter der er die Wirklichkeit und den Menschen in ihr begreift.²² Wenn Piaget seine Erkenntnisauffassung als „Konstruktivismus“ bezeichnet, so meint er damit nichts anderes, als daß eben der Mensch der eigene Schöpfer seiner Erkenntnisformen sei.²³ Cassirer behauptet das gleiche für die Vielfalt der symbolischen Formen, welche die menschliche Kultur insgesamt ausmachen. Mit dem Wort „Kreativität“ bewegen wir uns freilich auf einem Feld, das von den Vertretern unterschiedlichster Richtungen und Auffassungen in Anspruch genommen wird. Somit kommt alles darauf an, daß wir mit diesem Wort jene Einstellung und Konnotationen verbinden, die das Eigene und Besondere unserer drei Denker ausmachen.

Der Rede von der Kreativität haftet oft ein fataler Aufforderungscharakter an, der einem ewigen Zwang zur Arbeit gleichkommt, zu einer Sisyphusarbeit, bei der nichts wirklich getan ist und alles immer wieder zu tun bleibt. Der Mensch sieht sich hier als Träger eines Prozesses, den er nicht wirklich zu tragen vermag, und der trotzdem immer wieder von ihm abverlangt wird. Bei unseren Denkern ist das anders. Der Mensch wird nicht primär als Träger eines Prozesses in die Pflicht genommen. Er ist vielmehr von seiner Konstitution her zuerst der Getragene von schöpferischen Prozessen, die ihn überhaupt erst zu einem Menschen im Vollsinn gemacht haben. Wenn wir als Menschen unser Maß an Kreativität weiter tragen können, so deshalb, weil wir immer schon von einer Kreativität getragen sind, die tiefer reicht als unsere bewußten Entscheidungen und Willensakte. Hier sei nur an die Korrektur erinnert, die Whitehead am Subjektbegriff anbringt, wenn er das „Subjekt“ zugleich als „Superjekt“ faßt,²⁴ und an die nachgeordnete Stellung, die er dem Bewußtsein einräumt. Vor allem aber ist auf Piaget hinzuweisen, der die Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen als *die* Lebensetappe begreift, in der wir alle schöpferisch waren, in der wir Welten entworfen und wieder verworfen haben, bis wir schließlich zu jenen durchschnittlichen Erkenntnisformen des Erwachsenen gefunden haben, die nur noch von wenigen, von den im engeren Sinn „schöpferischen“ Geistesgrößen umgewandelt und neu geschaffen werden. Ich möchte diesen das Schöpferische im Menschen nicht zwanghaft einfordernden, sondern immer schon anerkennenden Kreativitätsbegriff einen *respektvollen* Schöpfungsbegriff nennen: „respektvoll“ deshalb, weil er im ureigensten Wortsinn von „Re-spekt“ ein Zurückblicken einschließt, eine „Rück-sicht“ auf das, was an

22 Vgl. A.N. Whitehead, *Process and Reality*, 21 f. Dazu R.L. Fetz, *Kreativität: Eine neue transzendente Seinsbestimmung?*, in: F. Rapp/R. Wiehl (Hg.), *Whiteheads Metaphysik der Kreativität*, Freiburg/München 1986, 207-225.

23 Vgl. J. Piaget, *Abriß der genetischen Epistemologie*, Olten/Freiburg i. Br. 1974, 133-145.

24 Vgl. A. N. Whitehead, *Process and Reality* 84. 155.

kreativen Konstitutionsprozessen notwendig war, damit ein Mensch überhaupt jene Ausgangsposition zu erreichen vermag, wo menschliche Kreativität im engen Sinn beginnen kann. Dieser respektvolle Kreativitätsbegriff läßt es nicht zu, daß wir despektierlich zwischen „kreativen“ und „nichtkreativen“ Menschen unterscheiden, denn als Menschen sind wir immer schon ein höchsterstaunliches Schöpfungsergebnis.

Mit diesem respektvollen Kreativitätsbegriff ist nun eine weitere Konnotation verbunden, nämlich die der Solidarität. Kreativität, Schöpfung als innerweltlicher Prozeß geschieht nach unseren drei Denkern nie als isoliertes Ereignis, sondern immer nur in *Schöpfungszusammenhängen*. Innerweltliche Schöpfung ist Neufassung von Vorgegebenem, die Überführung von Gegebenem in eine neue Gestalt. Nicht umsonst hat deshalb Whitehead seine Grundkategorie der Kreativität als das Hervorgehen einer neuen Einheit aus einer vorgegebenen Vielheit gefaßt. Das schöpferische „Wachsen“ ist so für Whitehead wesentlich und innerlich ein „Zusammenwachsen“, eine „Kon-kreszenz“; das „Kon-krete“ wird hier grundsätzlich als eine Einheit begriffen, welche die Mit-Einheiten konstitutiv in sich aufnimmt.²⁵ Cassirer und Piaget haben beide die geistigen Schöpfungsprozesse als eine Höherführung biologischer Organisationsformen begriffen und damit Geist und Leben neu zueinander in ein Abstammungsverhältnis gesetzt.

Dieser respektvolle und solidarische Kreativitätsbegriff erweist sich zugleich als ein *polymorpher* Kreativitätsbegriff, der die unterschiedlichsten Geistschöpfungen als eigenständige Gestaltungsformen anerkennt; Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* markiert am klarsten eine solche Position. Auch damit werden Trennungen aufgehoben, die für unser westliches Denken nur zu lange unübersteigbare Barrieren gebildet haben; ich erinnere nur an die Trennung zwischen Mythos und Logos, die dem Mythos jeglichen bedeutungsvollen Gehalt absprach und damit das „primitive“ Denken aus dem Bildungsprozeß westlicher Rationalität ausschloß. Fällt damit die Schranke des Ethnozentrismus, so gilt dies mit der Anerkennung genuin kindlicher Denkformen auch vom Adultozentrismus. Dieser polymorphe Kreativitätsbegriff ist damit zugleich ein Plädoyer für einen toleranten Umgang mit den verschiedensten Entwicklungs- und Gestaltungsformen des menschlichen Geistes, für die Anerkennung des Eigenwertes unterschiedlicher Kulturen, Menschheitsepochen und Lebensalter.

Wichtig wäre nun zu sehen, welche Konsequenzen dieser polymorphe Kreativitätsbegriff für das individuelle Leben hat. Dazu findet sich bei jedem unserer drei Denker Bedeutsames. Cassirer läßt keinen Zweifel daran, daß ein erfülltes und ausgefülltes menschliches Leben sich nicht innerhalb einer einzigen symbolischen Form, sondern nur als Balanceakt verschiedenster symbolischer Formen leben läßt; der Wissenschaftler und Philosoph etwa findet seinen Ausgleich in der Kunst,

wie es Cassirers eigenes Leben zeigt. Whitehead hat im Kontrastreichtum dessen, was wir in unser Leben einzubeziehen vermögen, die Bedingung für die Intensität unseres Fühlens und Erlebens gesehen. Der polymorphe Kreativitätsbegriff bedeutet also, individuell umgesetzt, eine Aufforderung zu einem im ursprünglichen Sinn „harmonischen“ Leben, zu einer persönlichen „Zusammenfügung“ der verschiedenen Symbol- und Wertsphären; Piaget spricht in diesem Sinn von einer „Koordination der Werte“.²⁶ Besonders von Whitehead wird damit allerdings keinem beliebigen Ästhetizismus das Wort geredet; die ästhetische Erfahrung hat vielmehr in der Respektierung des Anderen ihre moralische Schranke, die das Ästhetische davor bewahrt, zerstörerisch zu werden.

Wir würden zumindest einem unserer drei Denker, nämlich Whitehead, nicht gerecht, wenn wir am Ende nicht auch die *religiöse* Komponente dieses Kreativitätsbegriffs herausheben würden. Das religiöse Moment tritt bei Whitehead nicht als etwas Fremdes und Heterogenes oder gar Gegensätzliches zu den genannten Aspekten hinzu, sondern erwächst vielmehr aus deren Vertiefung und Radikalisierung. Gott, so dürfen wir sagen, ist für Whitehead nichts anderes als das absolute Sinnesfundament einer respektvollen Sicht von Kreativität, welche die zeitlichen Schöpfungsmöglichkeiten in überzeitlichen idealen Möglichkeiten - Whiteheads *eternal objects* - vorgebildet sieht. Gott ist für Whitehead aber auch jener, ohne den keine erfüllte und unzerstörbare solidarische Kreativität denkbar ist: als mit der Schöpfung mitgehender Gott ist er der „große Begleiter“, *the great companion* - *the fellow-sufferer who understands*.²⁷

Ich habe abschließend anzudeuten versucht, wie wir uns mit dem von Whitehead, Cassirer und Piaget vorgezeichneten Paradigma auf ein Denken einlassen, das unser Selbst- und Lebensgefühl als Geschöpfe *und* mögliche Schöpfer vertiefen und nach allen Seiten - der wissenschaftlichen und philosophischen, der ästhetischen, moralischen und religiösen - ausweiten kann. Deshalb würde ich uns zu guter Letzt wünschen, daß wir dieses Paradigma nicht nur dazu benützen, um uns selbst als Menschen, als Natur- und Kulturwesen besser zu verstehen und unseren Forschungen einen Rahmen zu geben; vielmehr sollten wir uns von diesem Paradigma auch zu einer Philosophie inspirieren lassen, die uns selbst unmittelbar betrifft und unser Leben mitzugestalten vermag: zu einer Philosophie als Lebenskunst.

26 Vgl. J. Piaget, *Weisheit und Illusionen der Philosophie*, Frankfurt 1974, 13f.

27 A. N. Whitehead, *Process and Reality* 351.