

Wissen – Macht – Freiheit. Zur Ontologie des Sozialen.

1. *Ontologie und Epistemologie.*

Zunächst einmal: Was die soziale Realität betrifft, sind Ontologie und Epistemologie nicht so leicht zu trennen. "Wissen" gehört zu den sozialen Phänomenen als solchen, sei es im Sinne von Peter Winch' Essenzialismus (vgl. Winch 1958:127 zum Unterschied zwischen den Begriffen "Krieg" und "Schwerkraft"), sei es im Sinne der (konventionellen) "Arbitrarität" der Zeichen; vgl. etwa John Searle (1995), der die Beziehung "X zählt als Y" als grundlegend für soziale Phänomene ansieht.¹

Auch die folgende Stelle aus Aristoteles' *Politik* kann hier als einschlägig angeführt werden: "Von allen Tieren spricht ... nur der Mensch in Sätzen. Die blossе Stimme dient als Anzeichen von Angenehmem und Unangenehmem, und darüber verfügen auch die anderen Tiere. Über nützlichе und Schädlichе hingegen, kann man sich nur in Sätzen verständigen, und daher kann man sich auch über Gerechtes und Ungerechtes nur in Sätzen verständigen. Denn das ist dem Menschen eigen gegenüber den anderen Tieren, dass nur er eine Vorstellung von Guten und Schlechten und vom Gerechten und Ungerechten hat, die Teilnahme an solchem aber macht eine Hausgemeinschaft und schliesslich eine Polisgemeinschaft aus." (*Politik* 1253a10ff.)

2. *Gesellschaft als Objekt und Subjekt.*

Etwas naiv könnte man meinen: Die Gesellschaft ist eine sehr schwierige Sache, die nicht einfach zu verstehen ist und zu der sich richtig zu verhalten äusserst kompliziert ist. Aber glücklicherweise haben wir die (Sozial-)Wissenschaft, die uns hoffentlich diese schwer greifbare Grösse erklären kann, so dass wir besser wissen, wie wir uns mit ihr befassen sollten. Man könnte anschliessend auch die gängige, einheitswissenschaftliche Einteilung annehmen; dass Wissenschaft in Grundlagenforschung und angewandte Forschung zerfällt. In pragmatischer Hinsicht unterstellt man demgemäss wohl auch, dass es letztlich um die rationale Bemeisterung der Welt geht, die (nach Popper und vielen anderen) nach dem Prinzip "trial and error" vorgeht. Wir stehen der Welt gegenüber, der Totalität der physischen, sozialen, psychologischen und anderen Phänomene, und wenn wir uns zur Aufgabe gemacht haben, in dieser Welt zu leben, dann haben wir laut Popper nicht viel Wahl hinsichtlich der wissenschaftlichen Methode: "Assume that we have deliberately made it our task to live in this unknown world of ours; to adjust ourselves to it as well as we can; to take advantage of the opportunities we can find in it; and to explain it, *if possible* (...) with the help of laws and explanatory theories. If we have made this our task, then there is no more rational procedure than the method of trial and error...". (Popper 1963, S. 51)

Die Gesellschaft ist jedoch nicht einfach ein Teil der Popperschen (angeblich) unbekannten "world of ours", sie muss auch eben als dieses "wir" gedacht werden, die wir versuchen (wie Popper es empfiehlt), uns an diese unsere Welt anzupassen, sie zu erklären, sie uns zunutze machen etc. Die Gesellschaft ist, kurz gesagt, nicht zuletzt unsere (reale und ideale) *Kommunikationsgemeinschaft*..

3. *Natur und Freiheit.*

Die Antike (Aristoteles) hat die Menschen und die menschliche Gesellschaft(en) in einer Art Kontinuität mit der allgemein teleologisch verstandenen Natur gedacht. Nach der "wissen-

¹ Im Allgemeinen sind die Ausführungen des späten Wittgensteins zu Regelfolgen, Meinen, Denken etc. bzw. zur Erfahrung von sowas zu erwähnen.

schaftlichen Revolution" der Naturauffassung ist diese Kontinuität nicht mehr möglich, vielmehr bestimmt seither ein Dualismus die Perspektive. "Der Gedanke der Freiheit ... findet in der Natur nicht mehr das Analogon des Zweckes und stellt sich damit auf sich selbst." (Manfred Riedel 1970, S. 33f.) Jetzt muß die menschliche Gesellschaft als zweite Natur aus der Freiheit/ der Vernunft hervorgehen, auf dem Boden des Vertrags, der "volonté générale", des "Reichs der Zwecke". "Das *Reich des Geistes* ist das *Reich der Freiheit* und als solches keine natürliche Hierarchie oder ein weltloses Geisterreich, sondern 'die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht'." (Hegelparaphrasierung von Riedel, *ibid.*, S. 32f.)

Hier meldet sich jedoch sofort die weit- und tiefreichende Frage, wie Vernunft und Freiheit zu verstehen sind: im Sinne der "Theorie der rationalen Wahl" (bzw. der "theoretischen Philosophie" und ihre Korollarien, die hypothetischen Imperativen²), oder in einem Sinne, der auch eine *praktische* Vernunft als nichthintergehbare Geltungsbasis einschliesst. Erst die letztere Alternative erlaubt ein rationales Ideal wie das "Reich der Zwecke" bzw. ein Zusammenfallen von gesetzgebenden mit gesetzesunterworfenen Subjekten. Aber auch wenn man diese zweite Alternative für zwingend hält, bleiben schwierige Fragen, u.a. zum Verhältnis der theoretischen und praktischen Vernunft, mit denen sich nicht zuletzt die Kritik des methodischen Solipsismus, die Diskursethik und die Theorie des kommunikativen Handelns bzw. der kommunikativen Rationalität beschäftigt haben. Ein besonders schwieriges Problem – sowohl theoretisch als praktisch – dürfte jenes der "Verteilung" der Menschheit auf verschiedenen Staaten und Gesetzgebungen sein. Lässt sich diese Pluralität in die Einheit eines Weltstaates aufheben?³

4. Positive und negative Freiheit.

Einen wichtigen Beitrag zur Analyse des Freiheitsbegriffs hat Isaiah Berlin mit seiner Trennung zwischen positiver und negativer Freiheit geleistet (vgl. seinen klassischen Essay "Two concepts of liberty" (in Berlin 2002)⁴). Negative Freiheit *von* Hindernissen und Beeinträchtigungen ist nicht unmittelbar dasselbe wie Freiheit *zu* vernünftiger Willensbildung und Selbstgesetzgebung. Negativ frei ist man "to the degree to which no man or body of men

² Vgl. Kant, KdU, AA S. XIII

³ Zu dem letzten Punkt scheinen mir die folgenden zwei Zitate – wenn auch eher indirekt – etwas Einschlägiges und Wichtiges zu sagen: "Das Verhältnis der wechselseitigen Bedingung von Herrschaftsfunktion und Kritik, bzw. Legitimationsfunktion, das in der Gewaltenteilung institutionalisiert ist, entfaltet (...) seine progressiven Möglichkeiten allererst in dem entsprechenden Verhältnis der staatlichen Institutionen insgesamt zur Metainstitution des argumentativen Diskurses der "rasonnierenden Öffentlichkeit". Denn in dieser Metainstitution leistet sich der Staat *eine Instanz der Legitimation und Kritik, die von vornherein die Partikularität des Staates als eines Selbstbehauptungssystems unter anderen transzendiert und dementsprechend in Frage stellt*. Der Diskurs, wie er durch Philosophie, Wissenschaft und rasonnierende Öffentlichkeit repräsentiert wird, ist hier immer schon auf *die Menschheit als das uns bekannte Substrat der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft* festgelegt. Und der Staat als partikulares Selbstbehauptungssystem hat sich hier – schon im Verhältnis zur übernationalen Kirche – darauf eingelassen, die Möglichkeit einer diskursiven Solidarisierung und insofern vernünftigen Identifikation des Einzelnen mit der Menschheit durch seine partikuläre Herrschaftsfunktion zu gewährleisten." (Apel 1983, S. 348, Kursiv A.Ø.)

"Die Hermeneutik ... wahrt die Einheit der Vernunft im Pluralismus der Sprachen nicht, wie das Programm einer allgemeinen Linguistik es beansprucht, auf dem Wege einer Metatheorie der umgangssprachlichen Grammatiken; ... sondern sie bedient sich der in der Sprachpraxis angelegten Tendenz der Selbsttranszendierung. Die Sprachen selber enthalten das Potential einer Vernunft, die, in der Besonderheit einer bestimmten Grammatik sich aussprechend, deren Grenzen zugleich reflektiert und als besondere negiert. Die stets in Sprache eingebundene Vernunft ist über ihre Sprachen auch immer schon hinaus: nur indem Vernunft die Besonderungen der Sprachen, durch die sie allein sich verkörpert, vernichtet, lebt sie in der Sprache. Freilich kann sie sich von den Schlacken der einen Besonderheit nur reinigen im Übergang zu einer anderen. Diese intermittierende Allgemeinheit ist im Akt des Übersetzens bezeugt. Formal spiegelt sie sich in dem Zug, den alle tradierten Sprachen gemeinsam haben: darin nämlich, dass sie prinzipiell ineinander übersetzt werden können." (Habermas 1970, S. 253)

⁴ In gewisser Weise geht die Distinktion (nicht überraschend) auf Kant zurück (vgl. etwa *Kritik der praktischen Vernunft* §8, AA S.58f.), wenn auch Kant den Akzent etwas anders setzt als Berlin.

interferes with my activity. Political liberty in this sense is simply the area within which a man can act unobstructed by others." (Berlin 2002:169) Die positive Freiheit ist mit Selbstbestimmung verknüpft: "The 'positive' sense of the word 'liberty' derives from the wish on the part of the individual to be his own master". (178) So gesehen ist negative Freiheit prinzipiell mit "absence of self-government" vereinbar, denn Freiheit im "negativen" Sinne "is principally concerned with the area of control, not with its source." (176) Es gibt keinen notwendigen Zusammenhang zwischen (negativer) "individual liberty" und individueller oder kollektiver Selbstregierung. "The answer to the question 'Who governs me?' is logically distinct from the question 'How far does government interfere with me?' It is in this difference that the great contrast between the two concepts of negative and positive liberty, in the end, consists." (177)

Die Distinktion ist erhellend, aber völlig klar ist dies alles noch nicht. Ein wichtiges Problem stellt sich m.E. unmittelbar: Was bedeutet es, dass man "unobstructed by others" handeln kann? Berlin denkt offenbar zunächst an "direkten" Eingriffe, in der Form von Verordnungen, Drohungen, Sanktionen (legale oder illegale), also typischerweise der Art Begrenzungen, die das Gesetz bedeutet. Beim Gesetz macht es jedoch einen entscheidenden Unterschied aus, ob der "body of men", der hier am Werk ist, eine auswendige, fremde Instanz der Art Fürst/König ist – der mehr oder weniger tyrannisch, mehr oder weniger "aufgeklärt", mehr oder weniger auf das Beste für seinen Untertanen aus ist –, oder ob es "wir selbst" sind, die wir den Gesetzen unterworfen sind, die sie uns auferlegt haben. Ist letzteres der Fall, könnte man die Einschränkung unserer negativen Freiheit zunächst als Ausdruck unserer *positiven* Freiheit ansehen: Volkssouveränität, Demokratie, Selbstgesetzgebung.

Nicht weniger wichtig ist jedoch, dass die Einmischung von anderen, die eine Einschränkung meiner negativen Freiheit bedeutet, gar keine gewollte Folge ihrer individuell oder kollektiv gewollten Handlungen sein muss, Handlungen also, die gerade diese Einschränkung zum Ziel haben. Es muss nicht so sein, dass die anderen mit Willen und Bewusstsein mein Spielraum einengen. Vielmehr kann ihre Einmischung einfach das Resultat ihres Tuns und Lassens sein, so wie es in unterschiedlicher Art und Weise in der sozialen Realität aggregiert wird und die Situation herbeiführt, mit der ich als Handelnder konfrontiert bin (und die von mir etwas "verlangt" bzw. mich ggf. zu gewissen Handlungen drängt). Realitäten, die von Menschen erzeugt sind und die unsere Handlungsmöglichkeiten mehr oder weniger brutal begrenzen, von Klimaänderungen und Verkehrsstau bis zu Bewegungen an der Börse, Inflation, Depression etc., werden anonym und ungewollt erzeugt. (Der Einzelne kann gewissermassen sogar selbst – als anonym – zu den "Anderen" gehören, die die Einengung herbeiführen, im Grenzfall schon dadurch, dass er in einer Situation der Knappheit mit seiner blossen Existenz die *Anzahl* der Bedürftigen vermehrt.) Wir begegnen hier jener Art Phänomene, die Sartre in seiner *Kritik der dialektischen Vernunft* behandelt, zumal im Buch I, unter Titeln wie "Serialität" und "das praktisch-Träge Feld" (dessen "passive Aktivität" durch unsere "aktive Passivität" belebt wird). "Die Anderen" haben immer schon eine Situation hervorgebracht, der ich mich ohnmächtig anpassen muss bzw. aus der ich "das Beste" zu machen habe, so wie die Lage nun einmal ist. Sartre zeigt also, wie "die anderen" (ja, sogar ich selbst als ein beliebiger "Anderer") meine Handlungsfreiheit sehr stark, ja entscheidend begrenzen können, ohne dass dies von jemanden als eine "Verordnung" oder sonstwie beabsichtigt ist. (Vielmehr können, wie gesagt, "Verordnungen" *gegen* serielle Ohnmacht gerichtet sein.)

5. Zu Francis Bacons Formel: Wissen = Macht⁵

Bacon hat in dieser Formel den "äusseren" pragmatischen Bezug auf die Natur (bzw. die kantische Erscheinungswelt) prägnant gefasst: Unser Wissen über die Natur und ihre Gesetze geht mit einer *Beherrschung* der natürlichen Verläufe einher. Ein Zuwachs dieses Wissens bedeutet einen Zuwachs unserer Macht über den Gegenstand im Sinne einer grösseren Erfolgskontrolle unserer (instrumentellen) Handlungen ihm gegenüber. Dieser pragmatische Bezug ist gewissermassen schon in der Evidenzbasis der *experimentellen Naturwissenschaft* mitgegeben. Was könnte jedoch diese Formel im Hinblick auf das Gebiet des Sozialen bedeuten? Wohl unter anderem Folgendes:

a) Die einheitswissenschaftliche Übertragung der Baconschen Perspektive auf (die) Gesellschaft muss zugleich unmittelbar die Übertragung der (naturwissenschaftlich selbstverständlichen) Trennung zwischen Subjekt und Gegenstand des Wissens bedeuten, oder wie Habermas es formuliert hat, eine "Aufspaltung der Menschen in zwei Klassen – in Sozialingenieure und Insassen geschlossener Anstalten". (Habermas 1963, S. 257) Oder genauer, die einheitswissenschaftliche Übertragung der Baconsche Perspektive führt dazu, dass Wissensstreben den Aspekt eines *Machtkampfs* gewinnt, denn jeder möchte ja lieber Sozialingenieur als Insasse sein. Ein jeder bzw. jede Gruppe möchte ermächtigt *Subjekt* des Wissens sein und nicht sein Gegenstand, und müsste sich also bemühen, sein Wissen (und Macht) über die anderen zu vergrössern und selbst möglichst unbehelligt zu bleiben.

b) Die Generalisierung der Baconschen Perspektive könnte jedoch auch einen neuen Aspekt der Macht des *naturwissenschaftlichen* Wissens aufzeigen: Denn ein ingenieurwissenschaftliches *Mehrwissen* hinsichtlich der Herstellung von Produkten übersetzt sich im ökonomischen Konkurrenzkampf sofort in einen ökonomischen Machtzuwachs. Die technologische Innovation verschafft einen *Vorsprung*, der ökonomisch entscheidend sein kann. Hier ist also nicht das absolute Niveau des Wissens die Machtquelle, sondern das Mehrwissen im Vergleich mit der Konkurrenz. (Solches Mehrwissen könnte auch im Bereich sozialwissenschaftlichen Wissens eine ähnliche Rolle spielen, (in)sofern auch dieses Wissen produktivitätssteigernd ist.) Was zählt ist das *Wissensgefälle*, der Vorsprung, die Innovation. Oder wie ein managing Direktor (D. Wenzel) es einmal formuliert hat: "Wissen = Vorsprung, Wissen = Autonomie".⁶

c) Es gibt jedoch nicht nur Produktionswissen und das ökonomisch-sozial bedeutsame Gefälle solches Wissens (das u.a. zur Industriespionage führt); es gibt auch Wissen, das sich direkt auf die *Konkurrenten als Akteure* und Gegenspieler bezieht. Es mag hier z.T. um "nomothetisches" Wissen gehen, um allgemeines Wissen psychologischer, anthropologischer, soziologischer, ökonomischer usw. Art, wohl aber zumeist um historisches Wissen (von gegebenen oder herzustellenden Tatsachen (von "Anfangsbedingungen" würde man vielleicht einheitswissenschaftlich sagen), also Wissen von dem, was hier und dort bei diesen und jenen

⁵ "Knowledge and human power are synonymous, since the ignorance of the cause frustrates the effect; for nature is only subdued by submission, and that which in contemplative philosophy [theory] corresponds with the cause in practical science becomes the rule." F. Bacon, *Novum Organum*, I, art. 3. Vgl. übrigens Kant über die "Korollarien" des theoretischen Denkens. (KdU, Einleitung, S. XIII f.)

⁶ Erst der *Machtkampf* und die Bedeutung des *Wissensgefälles* im Kontext dieses Kampfes – d.h. eben in einem Kontext, wo das Prinzip der freien Diskussion nicht gilt – kann einen Ausdruck wie "Der (freie?) Markt der Ideen" überhaupt sinnvoll machen. Mehrwissen und "Geschäftsideen" können käuflich sein. Die Erfüllung der ökonomischen Logik bleibt jedoch sehr begrenzt. Dadurch, dass (Mehr-)Wissen verkauft wird, verliert (vergisst) ja der Verkäufer sein Wissen nicht. Eine Knappheit an Wissen kann es eigentlich nicht geben, insofern es immer genug Wahrheit für alle gibt; es kann allenfalls von bedauernswerter Unaufgeklärtheit, von fehlendem Wissen, Bildung und Weisheit die Rede sein.

Akteuren der Fall ist oder werden kann. Hier gilt die Devise "Wissen ist Macht" zunächst in dem "diplomatischen" Sinn, dass derjenige der stärkere ist, der den besten Nachrichtendienst hat.

d) Die drei Punkte a, b und c oben beziehen sich auf eine andere, mit der Wissen = Macht verwandte Gleichung: "Macht = Freiheit" dadurch, dass die drei Punkte unterschiedliche Weisen aufzeigen, wie Wissen mit Freiheit im Sinne der Willkürfreiheit verbunden ist. Je mehr ein Handelnder über die Natur und die anderen, also über die Umwelt im allgemeinen weiss, desto grösser sind seine Operations- und Manipulationsmöglichkeiten. Je grösser das Wissen, um so grösser der Spielraum. Die drei Punkte stellen insofern einen Bezug zwischen Wissen und negativer Freiheit her.

Es gibt jedoch auch eine andere Perspektive, die eine ganz andere Verbindung zwischen Wissen und Freiheit aufzeigt. Es geht hier, so könnte man sagen, nicht um Wissen als Steigerung der Macht über einen getrennten Gegenstand bzw. die Umgebung. Vielmehr geht es um einen Macht- und Freiheitszuwachs im Sinne der "Selbstbeherrschung"; jedoch nicht als Selbstmanipulation, sondern in der emanzipatorischen Bedeutung des Sokratischen Spruchs "gnosi seauton!". (Vgl. hierzu auch Ch. Taylors "best account principle"; siehe Taylor 1989, S. 57ff.) Es geht um Wissen und Selbstbestimmung in einem Sinn, der mit (Selbst-)Aufklärung und Bildung zu tun hat, also um Freiheit im Sinne der Europäischen Paideia-Tradition, die von Platons Höhlengleichnis bis zu Kant und der Humboldtschen Universität reicht. Es geht, so könnte man auch sagen, um Autonomi in der *Kantischen* Bedeutung, die im sozialen Bereich, auf der kollektiven Ebene, zur Idee der demokratischen Selbstgesetzgebung, der "Identität" von Gesetzgeber und Gesetzesunterworfenen gehört. Kurz, es geht um Wissen = Macht = Freiheit, im Sinne der *positiven* Freiheit.

Literatur:

Apel, K.-O. (1983): Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?, in Wilhelm Vosskamp (Hg.), *Utopieforschung*, Bd. 1, Stuttgart.

Aristoteles: *Opera*, hrsg. von der Preuss. Akademie, Berlin 1831 ff.

Berlin, I. (2002): *Liberty: incorporating Four essays on liberty/ Isaiah Berlin*; ed. H. Hardy, Oxford Univ. Press.

Habermas, J. (1963): *Theorie und Praxis*, Luchterhand, Neuwied / Berlin

(1970): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Ffm.

Kant, I.(1968): *Kritik der praktischen Vernunft*. Akademieausgabe Bd V, Walter de Gruyter, Berlin

Popper, K. (1963): *Conjectures and Refutations*, London

Riedel, M. (1970): *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Luchterhand, Berlin

Sartre, J.-P. (1960): *Critique de la raison dialectique* (CRD), Gallimard, Paris

Searle, J. (1995): *The Construction of Social Reality*; The Free Press, New York, London

Taylor, Ch. (1989): *Sources of the Self*, Cambr. Univ. Press

Wetzel, D. (2005): Zitiert in *Die Presse* (Wien), 9. April

Winch, P. (1958): *The Idea of a Social Science*, Routledge & Kegan Paul, London

Wittgenstein, L. (1960): *Philosophische Untersuchungen* (PU), Suhrkamp, Ffm.

Dienstanschrift A.Øfsti:

Filosofisk institutt, NTNU (Dragvoll), 7491 Trondheim, Norwegen

E-post: audun.ofsti@hf.ntnu.no