

Am Anfang steht die Handlung – am Ende ein „losgelassener Verzehrungsprozess“?

Die Krise des demokratischen Projekts der Moderne im Licht von Michael Tomasellos Konzept der geteilten Intentionalität¹

1. Einleitung: Geteilte Intentionalität – Zusammenhandeln und die Fähigkeit zur Kooperation als Voraussetzungen der evolutionären Entwicklung des Menschen

Michael Tomasellos Experimente zum Verhalten und Handeln von Primaten und von Kleinkindern in der Phase ihrer vorsprachlichen Sozialisation und seine Interpretation der Befunde im Hinblick auf ein besseres Verständnis der Phylogenese menschlicher Kommunikation² werden derzeit breit diskutiert. Aus seinen Situationsanalysen zieht Tomasello – immer mit gebotener wissenschaftlicher Vorsicht³ - bedeutsame Schlussfolgerungen zur Entwicklung menschlicher kooperations- und Sprachfähigkeit. Wie Jürgen Habermas (2013) in seiner Laudatio anlässlich der Verleihung des Hegelpreises an Tomasello zusammenfasst, besteht „der entscheidende sozialkognitive Schub“ im Prozess der Menschwerdung nach Tomasello

„im Erwerb der Fähigkeit, sich auf einen anderen kommunikativ so einzustellen, dass beide durch die gestische Bezugnahme auf und Nachahmung von etwas in der objektiven Welt ein gemeinsames Wissen aufbauen und kooperativ dieselben Ziele verfolgen können“ (Habermas 2013, 170).

Tomasello operiert ihm zufolge mit seinen Versuchen „gewissermaßen am Ursprungsort der Werkzeugherstellung, der symbolischen Kommunikation und der gesellschaftlichen Normierung von Handlungen“ oder, hegelisch formuliert, er nähert sich der „Quelle des objektiven Geistes“ (ebd.).

In Diskussionsbeiträgen aus je einzelwissenschaftlicher, etwa soziologischer, evolutionspsychologischer oder anthropologischer Sicht⁴ finden sich neben manchem Lob, wie auch anders, Hinweise darauf, dass aus diesem oder jenem Blickwinkel auch andere theoretische Modelle und Hypothesen ihr Recht beanspruchen könnten,

¹ Für kritische Anmerkungen und Anregungen danke ich Gerd Peter und Frieder O. Wolf. Die vorliegende Fassung liegt aber selbstredend allein in meiner Verantwortung.

² Siehe dazu die drei Buchveröffentlichungen im Suhrkampverlag (Tomasello 2002, 2009 und 2010).

³ So spricht er in Einleitung und Zusammenfassung seines Buches durchgehen von Hypothesen (Tomasello 2009, 22, , 347ff, die er mit empirischen und theoretischen Argumenten abstützt, wobei er vor allem solchen empirischen Argumenten traut, die sich aus kontrollierten Versuchsanordnungen ergeben (z.B. in Bezug auf das Zusammenhandeln von Primaten a a. O. 350f).

⁴ Zu den Beiträgen zu dem Symposium in der Soziologischen Revue 4/2013, 353-373 siehe Kapitel 3 dieses Aufsatzes.

komplementär ergänzend oder u.U. auch alternativ. Z.T. findet man auch eine gewisse Irritation darüber, dass Tomasello bei der Entfaltung seiner Argumentation, gleichsam den Dialog mit seinem Leser suchend, dessen Urteil ins Spiel bringe. Meines Erachtens belegt das nur, dass Tomasello, wie Habermas schreibt, philosophisch denkt⁵ – dabei aber mit seinen wissenschaftlichen Einsichten in der Tat in einem relativ breiten Spektrum von Disziplinen Resonanzen auslöst.

Mich interessieren im folgenden Tomasellos Beiträge sowohl aus philosophischer, wie auch aus einzelwissenschaftlicher, nämlich soziologischer und politikwissenschaftlicher Perspektive. Dabei ist klar, dass aus Fallanalysen, und die legt Tomasello ja vor, zwar weitgehende Schlussfolgerungen gezogen werden können, nicht aber allgemeingültige Aussagen – in den Naturwissenschaften sprächen wir von Gesetzmäßigkeiten – wissenschaftlich gesichert und in diesem Sinne verbindlich abgeleitet werden können. Wir sprechen also, ganz im Sinne Tomasellos, über gut begründete Hypothesen. Dem entspricht die den Dialog mit dem Leser suchende und an dessen Urteilskraft appellierende Argumentationsweise Tomasellos. Was ich daran anschließend im Folgenden zeigen möchte, ist allerdings, dass sich, von seinen Befunden ausgehend und an seine Argumente anschließend, einige noch erheblich weiterreichende Schlussfolgerungen aufdrängen. Ich werde dazu in einem ersten Schritt auf Habermas philosophische Deutung seiner verhaltenswissenschaftlichen Forschungsergebnisse eingehen (Kapitel 2), danach auf ihre Erörterung aus einzelwissenschaftlichen Perspektiven heraus zu sprechen kommen (Kapitel 3), um danach von neuem, nun allerdings philosophisch weiter ausholend, die Frage aufzuwerfen, welche Schlüsse sich aus Tomasellos Befunden für unser Selbstbild in einer Zeit ziehen lassen, die immer noch im Zeichen des mit der europäischen Aufklärung begonnenen und unabgeschlossenen demokratischen Projekts der Moderne steht, für die aber aus meiner Sicht gilt (Martens 2014a), dass sie gegenwärtig durch eine tiefe multiple Krise dieses Projekts geprägt ist (Kapitel 4). Ich werde den Aufsatz mit einigen knappen zusammenfassenden Bemerkungen beenden (Kapitel 5).

2. Zur philosophischen Deutung von Tomasellos Verhaltenswissenschaftlichen Forschungsergebnissen

Ich schließe mich hier im Wesentlichen der Argumentation von *Jürgen Habermas* an. Ihm zufolge geht es Tomasello um die evolutionäre Erklärung soziokultureller Lebensformen. Tomasello verfolge, so schreibt er, „philosophische Fragestellungen auf empirische, aber nicht reduktionistische Weise“. Am Anfang stehe die Frage eines anthropologisch interessierten Entwicklungspsychologen danach, „was Erkenntnisse über die Ontogenese des Kindes zur Aufklärung der phylogenetischen Rätsel der

⁵ Wie Tomasello selbst schreibt (a. a. O. 354), lässt er sich hinsichtlich seiner theoretischen Argumente von philosophischen Analysen anregen. Er nennt u.a. Wittgenstein, Lewis und Grice, und er stellt den einzelnen Kapiteln seines Buches regelmäßig Zitate von Ludwig Wittgenstein als Motti voran.

Menschwerdung beitragen können“ (Habermas 2013, 169). Und allgemein sei dann das Ergebnis seiner methodisch kontrollierten Experimente:

„Was den Menschen vom Affen trennt, ist eine Art von Kommunikation, die sowohl die intersubjektive *Bündelung* wie die generationenübergreifende *Weitergabe* und erneute Bearbeitung kognitiver Ressourcen möglich macht“ (a. a. O. 169).

Tomasello stützt seine Überlegungen auf methodisch kontrolliert gewonnene Forschungsergebnisse, ganz überwiegend Befunde aus Laborexperimenten mit Menschenaffen und Kleinkindern. Nun ist jede zugängliche Empirie, die zu Antworten auf Tomasellos Fragestellung beitragen kann, zwangsläufig und notgedrungen indirekt. Die in den Affen-Experimenten gewonnenen Daten repräsentierten den Entwicklungsstand der direkten Vorfahren des Menschen, die Fähigkeiten vorsprachlicher Kleinkinder den Entwicklungsstand von Frühmenschen. Ihr Vergleich dient Tomasello dazu, diejenigen evolutionären Neuerungen herauszuarbeiten, die er als spezifisch für die menschliche Kommunikation ansieht. Ihm ist sehr daran gelegen, seine Überlegungen, wo immer dies möglich ist, mit empirischen Befunden zu untermauern. Und er erhebt den Anspruch, dass seine „evolutionäre Darstellung mehr als eine weitere Ad-hoc-Erklärung ist“ (Tomasello, 2009, 184); ihm ist aber bewusst, dass sein Interpretationsvorschlag „sowohl kompliziert als auch spekulativ“ ist“ (Tomasello 2009, 255).

Bei Affen findet Tomasello (a. a. O. 62ff) auch Intentionsbewegungen (z.B. stupsen kleine Affen auf den Rücken der Mutter, wenn sie hinauf krabbeln wollen) und Aufmerksamkeitsfänger (z.B. Anstupsen oder auf den Boden schlagen, um Aufmerksamkeit zu erheischen und/oder einen Artgenossen zu etwas aufzufordern).

Bei Kleinkindern unterscheidet er Zeigegesten (a. a. O. 73ff) und ikonische Gesten (Gebärdenspiel) (a. a. O. 77ff). Letztere stellen eine Sache in ihrer Abwesenheit symbolisch dar.

„Zugespitzt ausgedrückt sind Menschenaffen, was die intentionalen Aspekte ihrer Verhaltenssteuerung angeht, Tomasello zufolge rationale Egoisten. Als intentionale Akteure verfolgen sie nur eigene Ziele, sind aber in gewissem Umfang in der Lage, das Intentionale Handeln anderer Affen zu verstehen. „Kooperative Kommunikation findet (...) zwischen Affen nicht statt und wird von ihnen auch nicht verstanden“ (Schulz-Schäffer 2013, 368).

Bei einer Versuchsanordnung, bei der Futter unter einem Eimer versteckt wird, zeigt Tomasello: „Menschenaffen (können) nicht verstehen, dass der Mensch altruistisch kommuniziert, um ihnen beim Erreichen ihrer Ziele zu helfen“ (ebd.).

Hingegen: Sobald Kleinkinder Zeigegesten intentional verwenden, sind diese Gesten, so Tomasello, Bestandteil einer Infrastruktur kooperativer Kommunikation und

funktionieren auch nur als Bestandteil dieser Infrastruktur.⁶ Deren zentrale Komponente ist demnach, so wiederum Schulz-Schäffer (a. a. O.) die Existenz eines gemeinsamen Hintergrundes, der erforderlich ist, um der jeweiligen Geste ihren spezifischen Sinn zu geben (Zeigen auf ein leeres Glas: ich möchte trinken; Zeigen auf das Fenster: es soll geöffnet werden).

Methodisch bemerkenswert an den hier knapp skizzierten Versuchsanordnungen ist zunächst, dass Tomasello sich nicht auf das einzelne erkennende Subjekt konzentriert, das – etwa auf Basis evolutionär neuer biologischer Voraussetzungen - im Umgang mit seiner natürlichen Umgebung aus Erfahrungen lernt. Vielmehr konzentriert er sich auf Situationen, in denen Mütter ihre Kinder auf Objekte hinweisen, um ihnen etwas beizubringen. Er kann in seinen Experimenten zeigen, dass schon ungefähr einjährige Kinder in diesem vorsprachlichen Alter der Zeigegeste von Bezugspersonen folgen und selbst ihren Zeigefinger nutzen, um mit anderen ihre Wahrnehmung zu teilen. Darin, so Habermas

„entdeckt Tomasello eine komplexe Beziehung, für die es bei Schimpansen keine Entsprechung gibt. Auf der horizontalen Ebene übernimmt der eine die Wahrnehmungsperspektive des anderen, so dass eine *soziale Perspektive* entsteht, aus der die Beteiligten gleichzeitig in vertikaler Richtung ihre Aufmerksamkeit auf das angezeigte Objekt richten; auf diese Weise gewinnen sie von dem gemeinsam identifizierten und wahrgenommenen Objekt ein *geteiltes Wissen*“ (a. a. O. 169).

Im Unterschied hierzu können Schimpansen aus den Schranken ihrer selbstbezogenen, von jeweils eigenen Interessen gesteuerten Sicht nicht ausbrechen. Sie sind zwar außergewöhnlich intelligent.⁷ Sie können auch – wie Tomasello in Versuchen zeigt - intentional handeln, die Intentionen eines Artgenossen verstehen und die räumliche Differenz ihrer Standorte richtig einschätzen. Sie können daraus auch praktische Schlüsse zu ihrem eigenen Vorteil ziehen. Wozu sie aber nicht in der Lage sind, das ist die Aufnahme einer *interpersonalen* Beziehung mit dem anderen. Sie können sich zu ihm nicht wie zu ihrem alter ego, wie eine erste zu einer zweiten Person, wie ein Ich zu einem Du verhalten.

„Die Kognition befreit sie erst aus den Fängen einer *selbstbezogenen* Intentionalität wenn sie sich mit einer Kommunikation über Zeigegesten und nachahmende Gebärden verbindet, die sich aus der genetischen Fixierung gelöst und semantische Bedeutungen angenommen haben.⁸ Der

⁶ Die Konzentration auf diese Infrastruktur ist für Tomasello entscheidend und wird in Kapitel 2 (a. a. O. 12-23) begründet, wobei ein Wittgenstein-Zitat als Motto vorangestellt ist: „was wir Bedeutung nennen, muß mit der primitiven Gebärdensprache (Zeigesprache) zusammenhängen.“ Methodisch folgen aus dieser Konzentration die Situationsanalysen und theoretisch die Entfaltung des Konzepts der geteilten Intentionalität.

⁷ Hier bestätigt sich also die Feststellung Plessners (1983/46.55), dass Intelligenz eine biologische Kategorie sei.

⁸ Auf eben diesen Aspekt – neben denen der Urteilsfähigkeit und der Befähigung zum abstrakten mathematischen Denken - verweist auch der Kantianer Reinhard Brandt in seinen Ausführungen zur Unterscheidung von Mensch und Tier (Brandt 2009a, 2, 2009b). Und in

entscheidende sozialkognitive Schub besteht im Erwerb der Fähigkeit, sich auf einen anderen kommunikativ so einzustellen, dass beide durch die gestische Bezugnahme auf und Nachahmung von etwas in der objektiven Welt ein gemeinsames Wissen aufbauen und kooperativ dieselben Ziele verfolgen können“ (Habermas 2013, 169f).

Gattungsgeschichtlich bedeutet diese gemeinsame Herstellung eines intentional geteilten Weltbezuges eine neue, und wie sich gezeigt hat evolutionär vorteilhafte Form der Zusammenarbeit und des kooperativen Lernens. In ihr kann das gemeinsame Wissen symbolisch gespeichert und reflexiv in einer Weise bearbeitet werden, die qualitativ signifikant über die intergenerative Weitergabe des Gebrauchs von Werkzeugen hinausreicht. Habermas konstatiert deshalb zutreffend:

„Hegelisch gesprochen, bohrt Michael Tomasello mit seinen geistreich variierten Versuchsanordnungen an der Quelle des objektiven Geistes. Der systematische Vergleich von Kindern und Schimpansen wirft jedenfalls Licht auf jenen Abschnitt der Evolution, während dessen sich das subjektiv befangene Bewusstsein der Hominiden aus der Vereinzelung gelöst und in der kooperativen Bewältigung einer überraschenden Umwelt auf gemeinsame Intentionen umgestellt hat. Im Zuge des Aufbaus eines intersubjektiv geteilten Hintergrundwissens spinnt der vergesellschaftete Geist von den einfachsten Gesten ausgehend, nach und nach symbolisch verkörperte Sinnzusammenhänge aus sich heraus. Tomasello operiert gewissermaßen am Ursprungsort der Werkzeugherstellung, der symbolischen Kommunikation und der gesellschaftlichen Normierung von Handlungen“ (a. a. O.170).

Habermas (a. a. O. 169f) erinnert in seiner Laudatio im Weiteren, was hier nicht interessieren muss, an Hegels Jenaer Systementwürfe, in denen er Werkzeug, Sprache und Familie⁹ „ins Spiel gebracht“ hat, „um das falsche Bild einer Kluft

anderer Weise ist auch Plessner (1928) hier auf der richtigen Spur, wenn er in den „Stufen des Organischen“ darauf verweist, dass es für den nur dem Menschen möglichen Weltbezug konstitutiv sei, dass Menschen in ihrer frühkindlichen Sozialisation die Schlüsselerfahrung machen, zugleich für sich selbst das Zentrum ihrer Welt zu sein, für alle Anderen hingegen jedoch nur ein Teil von deren Peripherie. Logisch vorausgesetzt ist damit nämlich der gemeinsame, oder besser gemeinsam geteilte Weltbezug, über dessen Genese wir bei Tomasello nun entscheidend Neues lernen können.

⁹ Ein anderer Referenzpunkt, der sich hier anbietet, sind Hannah Arendts Überlegungen zum Wir als der „wahren Pluralität des Handelns.“ (Arendt 1978/98,426), die sie in Ihrer Schrift zum „Leben des Geistes“ im Kontext grundlegender Reflexionen zum Verhältnis von philosophischer und politischer Freiheit, anstellt. Dabei sieht sie „das Handeln, in dem stets ein Wir mit der gemeinsamen Veränderung der Welt beschäftigt ist, (...) im schärfsten denkbaren Gegensatz zu dem einsamen Geschäft des Denkens, das sich in einem Zwiegespräch des Menschen mit sich selbst vollzieht“ (ebd.) und stellt schließlich fest: „Dieses Wir entsteht, wo immer Menschen zusammenleben; seine Urform ist die Familie; es kann auf viele verschiedene Arten verfaßt sein, die alle letzten Endes auf einer Form des Konsenses beruhen, wovon der Gehorsam nur die verbreitetste ist, so wie der Ungehorsam die verbreitetste und am wenigsten schädliche des Dissenses ist“ (a. a. O. 427). Im Weiteren kommt sie dann auf die **„beunruhigende Dunkelheit der Frage nach dem Anfang“**, zu sprechen in dem sich dieses Wir konstituiert und artikuliert hat, die „durch neuere biologische, anthropologische und archäologische Entdeckungen kaum aufgeheilt worden“ ist (a. a. O., 428, Hervor-

zurückzuweisen, die das erkennende, seinen Objekten fremd und egozentrisch *gegenüberstehende* Subjekt angeblich erst *überbrücken* müsse“ (ebd. Hervorhebung im Original).¹⁰ Die Versuche Tomasellos zeigten nun empirisch, dass sich unser Geist als ein „Sein beim Anderen“ schon in der vorsprachlichen Sozialisation innerhalb einer triadischen Beziehung entwickle:

„Schon das vorsprachliche Kind geht eine *triadische* Beziehung ein, wenn es in der Kommunikation mit einem Anderen lernt, dasselbe Objekt aus einer Wir-Perspektive wahrzunehmen. Diese Triade ist ein Fingerzeig darauf, dass sich die Intentionalität des menschlichen Bewusstseins *gleichzeitig* auf der sozialen Achse einer reziproken Beziehung zueinander und im gemeinsamen Bezug auf etwas in einer unabhängig existierenden Welt ausdifferenziert“ (Habermas 2013, 172, Hervorhebung im Original).

Tomasello liefere so mit dem Vergleich der problemlösenden Kooperation von Kindern und dem Verhalten von Schimpansen empirische Anhaltspunkte dafür, wie sich bei Menschen aus der kooperativen Verwendung einer Kombination aus Zeigegesten und nachahmenden Gebärden die menschliche Form der Kommunikation entwickelte. Philogenetisch könne man daraus folgern, dass sich eben so ein qualitativ neuer Modus der Vergesellschaftung entwickelt haben könnte. Die Entstehung von Sprache erkläre sich dann funktional als Lösung allgemeiner Kommunikationsaufgaben, die sich aus der Notwendigkeit und neu eröffneten Möglichkeit ergaben, in kooperierenden Gruppen die Handlungen der verschiedenen Teilnehmer zweckmäßig zu koordinieren (Tomasello 2009, 183-259). Die evolutionär vorteilhaft gestenvermittelte Kooperation erscheint so als der Geburtsort für semantische Konventionen. Im Zuge der weiteren Evolution kann man sich daran anschließend die sukzessive Entwicklung der beiden entscheidenden weiteren Differenzierungen vorstellen, die unsere Sprachen auszeichnen (a.a.O., 260-338) – Die Herausbildung der aus Referenz und Beschreibung zusammengesetzten Struktur von Aussagen „sowie die Unterscheidung zwischen diesen proportionalen Bestandteilen und dem Sinn ihrer pragmatischen Verwendung“ (Habermas 2013, 172f).

3. Zur Diskussion von Tomasellos Befunden im Kontext einzeldisziplinärer Bezüge

hebung im Original) und die, wie „alles, was im Weltall und in der Natur wirklich ist, (...) einmal ‚unendlich‘ unwahrscheinlich“ war (ebd.). Auf diesen Anfang werfen Tomasellos Arbeiten nun einiges neues Licht.

¹⁰ Ferner verweist Habermas auf Edmund Husserl, dem es seiner fünften *Caretesianischen Meditation* „nicht gelungen (sei), die Entstehung dieser Interdependenz von Weltbezug und sozialer Verschränkung der Teilnehmerperspektiven schlüssig aus den Leistungen des transzendentalen Ur-Ichs zu erklären (ebd.). Hier geht es also um den „schärfsten denkbaren Gegensatz“ zwischen dem Handeln, „in dem stets ein Wir mit der gemeinsamen Veränderung der Welt beschäftigt ist“ und „dem einsamen Geschäft des (philosophischen) Denkens“, von dem Arendt spricht.

Nicht überraschend hat Tomasello mit seinen Untersuchungen auch in verschiedenen einzelwissenschaftlichen Diskursen Resonanzen ausgelöst. Das Symposium in der Soziologischen Revue (4/2013) ist dafür ein prominentes Beispiel. Beteiligt sind hier mit Peter Kappelhoff, Jo Reichertz und Ingo Schulz-Schäffer renommierte Sozialwissenschaftler mit unterschiedlichen soziologischen, aber auch ökonomischen Schwerpunktsetzungen.¹¹

Kappelhoff (2013) hebt hervor, dass Tomasellos Argumentation *notwendig* offene Flanken für kritische Fragen aus den tangierten Einzelwissenschaften heraus biete, v. a. im Hinblick auf die zentrale These der „Wir-Intentionalität“ (a. a. O. 353). Er formuliert dann vier Einwände:

Sein erster Einwand zielt auf Tomasellos zentrale These. „Die Fähigkeit zur geteilten Wir-Intentionalität, die als biologische Anpassung evolviert ist und die einzigartige Sozialität des Homo sapiens“ begründe, bilde „den Dreh- und Angelpunkt des Arguments von Tomasello.“ Seines Erachtens wäre deshalb „grundsätzlich zu klären gewesen, wie kulturelle Evolution im Vergleich und in Abgrenzung zur biologischen Evolution konzipiert werden kann und welche Bedeutung in diesem Zusammenhang den Mehrebenenselektionsmodellen zukommt, die Individual- und Gruppenselektion aus einer integrativen Perspektive betrachten“ (a. a. O. 355).

Sein zweiter Einwand lautet, dass Tomasellos zentrale These gegen die evolutionäre Psychologie gerichtet sei (biologisch begründete Sprachfähigkeit, Input-Outputmodule, intuitive Physik, „Theorie des Geistes“, intuitive Biologie). Dazu gäbe es sicherlich kontroverse Diskussionen, aber: „das grundsätzliche Argument der evolutionären Psychologie, dass nämlich nur ein strukturierter Geist komplexe Anpassungsleistungen (gutes Design) hervorbringen“ könne „und ein allgemeiner Problemlöser ohne konstituierende angeborene Strukturen unmöglich“ sei, werde durch Tomasellos Befunde nicht widerlegt.“ (a. a. O. 535)¹²:

¹¹ Peter Kappelhoff, Professor em. an der Universität Wuppertal, am Lehrstuhl Methoden der empirischen Wirtschafts- und Sozialforschung hat u.a. über evolutionäre Sozialtheorie, aus einer naturalistisch-emergentistischen Weltansicht gearbeitet, aus dieser Sicht über Kompetenzentwicklung in Netzwerken ((2004) und über die „Emergenz und Konstitution in Mehrebenenselektionsmodellen“ (2011). Ingo Schulz-Schäffer, Professor für allgemeine Soziologie an der Universität Duisburg-Essen ist ein Repräsentant der Akteur-Netzwerk-Theorie und hat u.a. zur Koevolution von Gesellschaft, Natur und Technik gearbeitet sowie einen Beitrag zur Theorie sozialen Handelns vorgelegt (Schulz-Schäffer 2007). Jo Reicherts, Professor für Kommunikationswissenschaft an der Universität Duisburg Essen, ist Literaturwissenschaftler, Soziologe und Kommunikationswissenschaftler und hat u.a. über die Entwicklung der objektiven Hermeneutik und Methoden qualitativer Sozialforschung (Reichertz 1986 u. 1999) und zuletzt über den Alltag der Gruppeninterpretation (Reichertz 2013) gearbeitet.

¹² Kappelhoff verweist auf das Beispiel kognitiver Anpassung bei den Beljajew-Füchsen. Deren Fähigkeit nach 25 Generationen menschliche Gesten zu deuten, sei erklärbar „als Folge der Abschwächung der Furcht-Agressions-Emotionalität“ und damit „einer Anpassung an größere Toleranz für soziale Nähe“. (a. a. O. 535) Vor diesem Hintergrund könne man zwar

Sein dritter Einwand lautet, dass es sich bei der Entwicklung von Kultur und Sprache um Gruppenanpassungen handle (a. a. O. 536). Die jeweilige ethnolinguistische Gruppe (Richardson, Boyd 2005) fungiere als Träger von Sprache und Kultur. („Gen-Kultur-Koevolution“). Damit gelte:

„Die Insulation in der Gruppe, eine komplexer werdende soziale Gruppenorganisation mit dem Zwang zur Konformität und frühe Formen der Arbeitsteilung sind erste Schritte auf dem Weg zu immer komplexeren Sozialordnungen, die zunehmend in der Lage sind, auch umfangreiche und elaborierte kulturelle Traditionen zu tragen“ (ebd).

Sein vierter Einwand schließlich geht dahin, dass Tomasellos Argument sich auf Koordinationsprobleme beziehe und dabei unvollständig bleibe. Kooperationsdilemmata und Verteilungsprobleme würden nämlich ausgeklammert (a. a. O. 357). Damit bleibe auch „das Verhältnis zwischen Egoismus und prosozialen Motiven“ offen. Berücksichtige man dies alles und außerdem den Gruppenbezug, dann „wäre es zutreffender von Wir/Sie-Intentionalität zu sprechen.“

Sein Fazit ist danach, dass Tomasellos „minimaler Naturalismus“ mit ernsthaften Problemen behaftet sei, „insbesondere was die These von einer einzigen biologischen Anpassung angeht, die die Einzigartigkeit des Homo Sapiens begründen soll.“ Evolutionär sei nicht sehr plausibel, Sprache allein als kulturelle Evolution aus der Wir-Intentionalität zu erklären. Weiterführend sei aber,

„dass Tomasello die Bedeutung der Gestensprache als ‚missing link‘ der Sprachevolution hervorhebt. Allerdings ist Sprachevolution eher als ein zeitlich lang gestreckter gradueller Prozess der Gen-Kultur-Evolution und der kulturellen Nischenbildung zu verstehen. Die Wir-Intentionalität selbst mit ihren soziologisch relevanten Facetten ist besser als Wir/Sie-Intentionalität im Zusammenhang der Evolution des sozialen und kulturellen Gruppismus des Homo sapiens zu verstehen. Zur Erklärung der Wir/Sie-Intentionalität sind Mehrebenenselektionsmodelle unverzichtbar, wobei der kulturellen Gruppenselektion eine besondere Bedeutung zukommt“ (a. a. O. 537f).

Schulz-Schaeffer meint, dass das Buch mit der Frage nach Ursprüngen menschlicher Kommunikation und deren Suche in den Grundlagen von Kooperation „Grundfragen der Soziologie“ berühre. Er hebt einleitend als Leistung hervor, dass Tomasello

„Fragestellungen; die in der Soziologie bislang eher auf der Grundlage sprachphilosophischer Überlegungen verhandelt worden sind, empirisch angeht; weil es in einen Bereich empirischer Forschung einführt, der Sozialwissenschaftlern normalerweise eher unvertraut ist, weil es sehr stringent argumentiert, sehr klar strukturiert ist und sich ausgesprochen gut lesen lässt; und weil es aus den präsentierten empirischen Befunden in klu-

der Einzigkeitsthese Tomasellos zustimmen; es sei aber Wert auf eine wesentlich breiter angelegte evolutionäre Begründung zu legen (a. a. O. 536).

ger und durchdachter Weise eine Vielzahl zum Teil weitreichender Schlussfolgerungen zieht (a. a. O. 336)

Die seien aber ganz sicher nicht alle unbestreitbar. Es lohne sich aber, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Dabei wolle er sich auf einige zentrale Befunde und Argumente beschränken.

Schulz-Schäffer weist kritisch darauf hin, dass es in der Primatenforschung durchaus umstritten sei, dass Gemeinschaftsaktivitäten von Menschenaffen, wie Tomasello meine, keine kooperativen Tätigkeiten seien (a. a. O.370) Für Tomasello sei Gruppenjagd von Schimpansen ein Aggregat individueller Handlungen zum je individuellen Nutzen, aber:

„in kooperativeren Umgebungen – etwa im Umgang mit Menschen – verhalten sie sich tendenziell kooperativer. Das deutet darauf hin, „dass eine größere Toleranz unter Artgenossen in der menschlichen Evolution ausge reicht hätte, um eine Bewegung in Richtung auf echte Zusammenarbeit (...) in Gang zu setzen, ohne dass weitere kognitive Fertigkeiten notwendig gewesen wären, die denjenigen der heutigen Menschenaffen übersteigen“ (Tomasello 2011, 208f).

Tomasellos Vermutung sei, „dass menschliche Zusammenarbeit anfangs mutualistisch war (Tomasello 2011, 213) d.h. aus gemeinsamen Tätigkeiten im Hier und Jetzt entstand. Sie bildet „die Geburtsstätte des gemeinsamen begrifflichen Hintergrundes“ (ebd.). Hier nun stellt *Schulz-Schäffer* einen Bezug zu den Forschungen von Margret Mead her und formuliert den ihm wichtigsten Einwand: Für Mead sorgen Gesten für die Verkettung von Einzelaktivitäten zu Gemeinschaftsaktivitäten, die ihren Sinn also aus Handlungszusammenhängen ableiten, deren Bestandteil sie sind. Das gelte für signifikante Symbole menschlicher Kommunikation nicht anders als für genetisch programmierte Gesten der Tiere.

„Während also Tomasello meint, dass die kommunikative Verhaltensabstimmung der Menschen eine grundlegende evolutionäre Neuerung ist, betrachtet Mead sie als Fortsetzung der Verhaltensabstimmung zwischen Tieren mit leistungsfähigeren Mitteln“ (Schulz-Schaeffer 2013, 372).

Auch bei Affen seien, Mead zufolge Intentionsbewegungen als Ritualisierungen der Anfangsphase intentionaler Handlungen „Abkürzungen“, die eine Interaktion initiieren sollen, die in früheren Handlungen schon gegenwärtig war. Kritisch wendet *Schulz-Schäffer* dann weiter ein, die Argumentationskette “intentionale mutualistische Zusammenarbeit“ – Wir-Intentionalität – menschliche Kooperationsfähigkeit und Altruismus“ vernachlässige, dass es auch Sprachakte des Imperativs gebe. Auch das Befehlen erfordere beiderseits die Bezugnahme auf einen gemeinsam geteilten Hintergrund.

„Insgesamt scheint es mir somit sehr wohl denkbar zu sein, dass die menschliche Kommunikation ohne den Umweg einer vorangehenden Entwicklung mutualistischer Zusammenarbeit direkt aus der imperativen Kommunikation im Interesse der Verfolgung individueller ziele im Rahmen

von bereits zuvor bestehenden Interaktionszusammenhängen hervorgegangen ist. Das würde für eine eher Mead'sche Interpretation der von Tomasello präsentierten Befunde sprechen“ (a. a. O. 373)

Für Reichertz (2013) ist Tomasellos Buch der Entwurf einer „sozial-pragmatischen Theorie des Spracherwerbs“ (Tomasello, 2011,169), die er weitgehend zustimmend diskutiert. Allerdings kann er gleich zu Beginn eine gewisse Irritation nicht verhehlen; Denn Tomasello werbe in seinem Buch immer wieder für die Brauchbarkeit seines Konzepts, dabei

„bleibt für den Leser immer sichtbar, dass hier ein konkreter Autor argumentiert und bestimmte, oft nicht immer miteinander vereinbare theoretische Vorlieben hat. Tomasello spricht zudem immer wieder den Leser explizit an und fordert ihn auf, seine Argumente aufgrund des (dem Leser verfügbaren) kulturellen Wissens nachzuvollziehen und zu bestätigen. Es sind nicht die wissenschaftlichen Werke und auch nicht die eigenen empirischen Untersuchungen, die schlussendlich die Urteile von Tomasello bestätigen sollen, sondern es ist das Leserurteil und dessen Wissen um die Welt, das Tomasello immer wieder ins Spiel bringt. Das ist zumindest ungewöhnlich (361).

Alles kommunikative Handeln habe Tomasello zufolge „mit der auffordernden *Zeigegeste* von Primaten (begonnen), nicht mit den ersten Vokalisierung“ (Reicherts 561 mit Verweis auf Tomasello 2011, 50). Gestenkommunikation und Vokalkommunikation hätten demnach verschiedene Wurzeln, und kommunikatives Handeln sei nicht Ergebnis der menschlichen Fähigkeit geordnete Laute zu produzieren, sondern

„Ergebnis der komplexen Fähigkeit, mit Hilfe von Gesten andere zu Handlungen *aufzufordern*, anderen etwas *mitzuteilen* oder mit anderen ein Gefühl zu *teilen* (Reichertz 2013, 363, Hervorhebungen im Original);

Menschen kooperierten also (von Natur aus) miteinander auf spezifische Weise. Sie bilden durch das gemeinsame Tun gemeinsame Praktiken heraus, die wir, so zitiert er Tomasello (a. a. O. 83) „von keiner anderen Spezies kennen, wobei diese Kooperation Prozesse geteilter Intentionalität beinhaltet“. Hieraus folge weiter, dass Tomasello bei der Entstehung von Sprache nicht auf die Stimme und das Ohr setze (wie z.B. Mead), sondern „auf das blickende und wahrnehmende Auge.“¹³

„Die Augen sind das Mittel der Handlungskoordination, nicht die Sprache“, und der Übergang von der Zeigegeste zur Sprache geschehe, weil „die Kommunikation in der stimmlichen Modalität eher an ein öffentliches Pub-

¹³ Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang, dass Tomasello (zusammenfassend a. a. O. 312ff) von hier aus einen Kritikpunkt gegenüber den Ausgangsfragen sieht, die Noam Chomsky zu seiner generativen Grammatik geführt haben: Spracherwerb basiert auf Handlungen, mittels derer bereits eine geteilte Intentionalität hergestellt wird, und nicht auf angeborenen inneren Tiefenstrukturen des menschlichen Gehirns (Reicherzt 2013, 364f). Tomasello spricht so davon, „den Vorschlag Chomskys vom Kopf auf die Füße“ zu stellen, indem „die grundlegendsten Aspekt menschlicher Kommunikation als biologische Anpassung zur Kooperation und sozialen Interaktion im allgemeinen aufgefaßt werden“ (a. a. O.21f)

likum gerichtet ist als die Kommunikation in der gestischen Modalität“ und damit die vokalisierte Kommunikation „Relevanz für die Etablierung bzw. Sicherung der Reputation“ habe (Tomasello 2011, 247, Hervorhebung im Original).

In seiner so weitgehend zustimmenden Bewertung hebt Reichertz vor allem zwei Punkte besonders hervor: Über die Herstellung des gemeinsamen Hintergrunds der Wir-Intentionalität sieht er Tomasello als einen „Kronzeuge(n) für die Wiedereinführung der Situation in die sozialwissenschaftliche Analyse (a. a. O. 364f). Ferner sei für die Soziologie relevant, dass es „die gemeinsame Tätigkeit einzelner Exemplare der Gattung Mensch (sei), die dadurch gemeinsame Ziele, gemeinsame Relevanzen und gemeinsame Intentionen entwickeln“ (ebd.). Sie täten das auch als uneigennütziges Helfen, das dann als kulturelle Investition angesehen werden könne. Und mit der Vokalisierung von Gesten schafften Menschen so „die ‚natürliche‘ Öffentlichkeit der kommunikativen Absicht (...) durch ihre prinzipielle ‚Sichtbarkeit‘ einen öffentlichen Raum, in dem jeder Ansehen gewinnen kann, wenn er sich so verhält wie die anderen“ Sozialität und deren Normen würden so aus dem kommunikativen Handeln heraus entwickelt (Reichertz 2013,364f).¹⁴

Zusammengefasst folgert Reichertz, dass die phylogenetische Erlangung der Kommunikationsfähigkeit des Menschen sicherlich noch sehr viel komplexer sei, als Tomasello annehme. Tomasellos Argumentation bewege sich zwischen zwei einander eigentlich ausschließenden Ansätzen hin und her, zwischen Intentionalistischen und praxistheoretischen. Am Anfang seiner Überlegungen stünden einzelne Akteure, am Ende praxistheoretische Positionen. Die Debatte über Sprechen und Denken sei daher mit seinen Arbeiten sicherlich noch nicht beendet, aber:

„Tomasello hat in meiner Lesart (trotz der genannten Widersprüche) unter dem Strich eine pragmatische Kommunikationstheorie skizziert, die in der *Interaktion* und der gemeinsamen Handlungspraxis fundiert ist und nicht in der *Sprache*, deren zentrale Medien der *Blick* und das *Auge* und nicht *Stimme* und *Ohr* sind, eine Kommunikationstheorie, welche die subjektive Perspektive (als Sprecherabsicht) berücksichtigt, ohne diese aber auf individuelle Bewusstseinsinhalte zu reduzieren, eine Kommunikationstheorie, die nicht auf die Koordination von *Bewusstseinsströmen* zielt, sondern auf die Koordination von *Handlungen*, eine Kommunikationstheorie, die nicht *Verstehen* erreichen will, sondern *Wirkung*.“ (Reichertz 2013, 365, Hervorhebungen im Original)

¹⁴ An dieser Stelle sei nochmals, auf Reinhard Brands (2009a u. b) Kriterien der Unterscheidung von Mensch und Tier verwiesen, in der ebenso das Aufspannen eines gemeinsamen öffentlichen Raums stark betont wird. Brandt schreibt: „Die Tiere nehmen, soweit wir erkennen, an dieser Welt (der Menschen H.M.) nicht als Subjekte teil, sondern bleiben Objekte unserer Erkenntnisse, soweit sie uns in anderen körperlichen oder psychischen Fähigkeiten auch überlegen sind. (...) Die zeigende oder urteilende Person, zweitens der Adressat oder die Adressaten und drittens der Gegenstand, um den es geht sind drei Elemente, die einen Raum der Öffentlichkeit aufspannen, den Tiere nicht betreten. Der Gegenstand auf den hingewiesen wird, ist dadurch öffentliches Objekt einer interessierten oder auch interessierten Neugier (Brandt 2009a,2).

Es ist an dieser Stelle Zeit, ein erstes Zwischenfazit zu ziehen. Dass im Blick auf den hochkomplexen Gegenstandsbereich seiner Hypothesen aus der Perspektive verschiedener Einzelwissenschaften ergänzende oder auch alternative Erklärungen ins Spiel kommen, ist wenig überraschend. Solche, durchgängig konstruktive Kritik folgt aber auch daraus, dass Tomasello mit seinen einfallsreichen Versuchsanordnungen zu Ergebnissen gelangt, die für verschiedene Wissenschaftsdisziplinen bedeutsam sind und die er dann v.a. aus der Perspektive eines philosophisch denkenden Wissenschaftlers deutet.

Wenn alle drei voranstehend behandelten Autoren – bei unterschiedlichen Akzentsetzungen im Einzelnen - betonen, dass die phylogenetische Entwicklung von Sprache sicherlich ein komplexerer Prozess sei, als von Tomasello, ausgehend von seinen Versuchen, nahegelegt, wird vermutlich niemand widersprechen wollen, auch nicht Tomasello selbst.¹⁵ Wenn also Reichertz auf Widersprüche zwischen intentionalistischen und praxistheoretischen Ansätzen verweist, oder wenn Kappelhoff (1) Sprachevolution eher als einen zeitlich lang gestreckten graduellen Prozess der Gen-Kultur-Evolution und der kulturellen Nischenbildung versteht – und so z.B. Chomskys generative Grammatiktheorie nicht einfach beiseite legen will -, (2) wenn er statt von Wir-Intentionalität lieber von Wir/Sie-Intentionalität sprechen möchte, weil sie sich in Gruppen, und abgegrenzt gegen andere vollzieht und (3) zum Verständnis des Zusammenhangs von kultureller und biologischer Evolution evolutionär Mehrebenenselektionsmodelle für unverzichtbar hält, so kann er dafür sicherlich Argumente anführen. Auch Schulz-Schäffer kann für seine, an Mead anknüpfende Überlegung, dass menschliche Kommunikation „ohne den Umweg über mutualistische Zusammenarbeit“ direkt aus zuvor bestehenden tierischen Interaktionszusammenhängen entstanden sei, weil in ihr ja auch imperative Sprache enthalten sei, Argumente anführen. Allerdings ist sein Argument, auch Befehlen erfordere beiderseits die Bezugnahme auf einen gemeinsam geteilten Hintergrund wenig überzeugend, denn es erfordert zunächst nicht mehr als das Vorhandensein und die Anerkennung der größeren Macht eines Alpha-Tieres innerhalb einer Gruppe, in der im Übrigen alle Gruppenangehörigen rationale Egoisten sein können. Darüberhinaus muss Schulz-Schäffer einräumen, dass „Meads Überlegungen“ denen er eher zuneigt, „zweifellos noch deutlich spekulativer und empirisch weniger untermauert (sind) als diejenigen Tomasellos“ (Schulz-Schäffer 2013, 372).

4. Die Philosophische Perspektive vertiefen: Haben wir den Mut, unser Handeln heute an einem Menschenbild auf der Höhe unserer Zeit zu orientieren?

Alle vorgetragenen Differenzierungsvorschläge und Einwände in dieser aus einzelwissenschaftlichen Perspektiven geführten Debatte liefern aus meiner Sicht keine

¹⁵ Tomasellos Schlussfolgerungen des Kapitels 6 über „die grammatische Dimension“ (Tomasello 2009,260-338) beginnen mit den Sätzen: „Woher kommt Grammatik? Die Antwort lautet: aus vielen Richtungen und Orten“ (a. a. O. 336).

stichhaltigen Einwände gegen die innovative Bedeutung der von Tomasello gefundenen Unterscheidungen zwischen den Intentionalbewegungen und Aufmerksamkeitsfängern bei Primaten und den qualitativ anders gearteten/eingesetzten Zeigegesten und ikonischen Gesten in den vorsprachlichen Entwicklungsphasen von Kleinkindern. Sicherlich ist das Spektrum tangierter Spezialwissenschaften – von Anthropologie und Ethnologie, über evolutionäre Psychologie, Grundlagenprobleme der Soziologie, linguistische Theorien des Spracherwerbs usw. – sehr breit, und ich kann nicht beanspruchen es in seinen Differenzierungen zu überblicken. Das Symposium in der „Soziologischen Revue“ wird aber zweifellos von Wissenschaftlern bestritten, die auf den angesprochenen Feldern ausgewiesen sind, und das philosophische Urteil von Habermas hat sicherlich erhebliches Gewicht. Ich denke also, man hat damit ein recht solides Fundament, von dem man bei weiteren Überlegungen ausgehen kann. Die von Tomasello aus den von ihm beobachteten Unterschieden abgeleiteten starken Thesen zur Wir-Intentionalität, zur nur dem Menschen gegebenen Fähigkeit zum Zusammenhandeln und dem dafür erforderlichen Altruismus – der uns also sozusagen wesensmäßig als Besonderheit eigen ist – bleiben ferner, ganz unabhängig von den erörterten Differenzierungsvorschlägen und Einwänden, in Bezug auf weiter zu erforschende und vielleicht nie abschließend zu klärenden Fragen zu deren evolutionärer Entwicklung ungemein wichtige, nun empirisch belegte und deshalb nicht bestreitbare Unterscheidungen.

Es sei aber nochmals daran erinnert, dass Tomasello selbst durchgängig, wissenschaftlich vorsichtig, von Hypothesen spricht, für die er empirische und theoretische Argumente ins Feld führt (siehe Fn 2), und dass sein Blickwinkel der eines Vergleichs zwischen Primaten und Menschen im Hinblick auf Kooperation und Kommunikation ist - und nicht etwa der einer weitergehenden Interpretation seiner, und weiterer, Daten im Hinblick auf die Phylogenese des Menschen. Die hätte dann sicherlich z. B. Kappelhoffs Forderung, einen graduellen Prozess der Gen-Kultur-Evolution und der kulturellen Nischenbildung zugrundezulegen ebenso ernst zu nehmen wie seine Forderung, von einer Wir-Sie-Intentionalität auszugehen. Für theoretische Argumente wären dann aber auch noch andere als sprachphilosophische Texte zu berücksichtigen, etwa solche aus dem Bereich der Philosophischen Anthropologie. Das Neue ist aber auch hier für vertiefende philosophische Überlegungen, dass es nach den methodisch kontrollierten empirischen Untersuchungen Tomasellos die Besonderheiten der menschlichen Gattung gibt, die in den Kategorien von *Zusammenhandeln* . *Kooperation* - *Altruismus* - *Wir-Intentionalität* zu beschreiben sind. Die Hypothese allerdings, den Menschen in eben dieser Weise zu verstehen, ist keineswegs neu. Phillip Blom hat in seinem Buch über das „vergessene Erbe der Aufklärung“ die Intentionen der radikalen „Philosophenfraktion“ um Denis Diderot sehr pointiert auf den Punkt gebracht, wenn er schreibt, ihr Ziel sei es gewesen

„ein klarsichtiges und gelassenes Erkennen unseres Platzes in der Natur als hochintelligente, emphatisch veranlagte Primaten“ zu gewinnen (Blom 2011, 18).

Und Alexander Becker (2013) hat in seinem Kommentar zu den von ihm herausgegebenen, ausgewählten philosophischen Schriften Diderots m. E. höchst zutreffend die hohe Aktualität von dessen monistischem Naturalismus betont. Zu beachten ist an dieser Stelle, dass Tomasello, worauf *Habermas* völlig zu Recht hinweist, wie ein Philosoph argumentiert. *Reichertz* lässt sich dafür als Kronzeuge anführen. Mit seinen oben erwähnten Irritationen bescheinigt er Tomasello nämlich eine Denk- und Argumentationsweise, die der des an Sokrates geschulten Philosophen Diderot sehr ähnlich ist¹⁶: (1) Er sucht den Dialog mit dem Leser und regt den zum Denken an; (2) dabei spielt Leidenschaftlichkeit im Dialog (und mithin in der Kooperation mit ihm!) mit, und Tomasello versucht gerade nicht, das durch wissenschaftliche Scheinobjektivität zu eliminieren; (3) damit folgt er zugleich als Wissenschaftler einem Selbstverständnis, das schon Diderot eigen war und das uns heute nach Poppers Logik der Forschung eigentlich selbstverständlich ist: Es gilt immer die Vorläufigkeit dessen, was wir als methodisch gesicherte Erkenntnis annehmen können, und der hypothetische Charakter der daraus indirekt gezogenen Schlussfolgerungen ist damit völlig selbstverständlich.

Worum es mir nun im Weiteren in philosophischer Perspektive geht, ist, dieses Unterscheidende im Hinblick auf das Selbstbild und Selbstverständnis von uns heutigen Menschen noch weitergehend zu interpretieren. Es geht dann also nicht um immer mögliche und willkommene Kritik aus unterschiedlichen einzelwissenschaftlichen Perspektiven (Anthropologie, Evolutionäre Psychologie, Soziologie, Sprachwissenschaft usw.) heraus. Vielmehr geht es darum, solche Kritik berücksichtigend, aus einer philosophischen Perspektive heraus nach der Bedeutung von Tomasellos Befunden für uns Heutige und für unser Zusammenleben und –handeln zu fragen. *Habermas* hat ja zweifellos recht, wenn er konstatiert, dass Tomasello, hegelisch gesprochen, mit seinen geistreich variierten Versuchsanordnungen an der Quelle des objektiven Geistes operiert. Und es liegt ja auch nur zu nahe, dass er im Blick auf weitere Fundierung seiner Theorie des kommunikativen Handelns bei Tomasello Anknüpfungspunkte sucht und findet.¹⁷ Ich möchte an Tomasellos Interpretationen anschlie-

¹⁶ Reichertz formuliert an der oben zitierten Stelle weiter: „Zu diesen Überzeugungsversuchen gehört auch, dass er immer wieder auf das Vorläufige, das Spekulative, das Unfertige seines Konzepts hinweist (...) systematisch werden die Grenzen des Wissens sichtbar gemacht – weshalb sich das Buch wie eine Anleitung gegen das Grundsätzliche und ein leidenschaftliches Plädoyer für das Unterscheiden und Hinschauen liest“ (Reichertz 2013, 361). Alle verwendeten Formulierungen (Leidenschaft, Überzeugungsversuche im Dialog, Beobachten und Hinschauen, Vorläufigkeit und Grenzen des Wissens, Bereitschaft zur weitergehenden Spekulation) kennzeichnen Diderots Philosophieren auf das genaueste. Vgl. zu Diderot neben den erwähnten Arbeiten von Blom (2011) und Becker (2013) insbesondere auch Lepape (1994). Siehe außerdem Martens (2014b).

¹⁷ Tomasello (2009,103) seinerseits verweist nur an einer Stelle auf Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, um im Anschluss an Überlegungen zur möglichen Deutung einer bestimmten Geste (des Zeigens auf einen Baum) um festzuhalten, dass „kommunizierende Menschen ihre kommunikative Absicht wechselseitig manifest machen“ – im gewählten Beispiel durch den gemeinsamen Hintergrund in den die Geste gestellt ist – und dass dies wiederum „eine ganze Reihe weiterer Prozesse auslöse“, wozu man, denn hier erfolgt der Verweis, bei Habermas nachlesen könne.

ßend im Folgenden vier Fragenkomplexe anreißen, die mir im Hinblick auf Probleme als wichtig erscheinen, denen wir uns heute wissenschaftlich, vor allem aber auch in unserer außerwissenschaftlichen, gesellschaftspolitischen Praxis gegenüber sehen. Sie betreffen:

- (1) die Bedeutung der empirisch begründeten These der „Wir-Intentionalität“ für ein Verständnis der Plessnerschen „Philosophischen Anthropologie“ auf der Höhe der Zeit und zugleich im Licht des monistischen Naturalismus der frühen französischen Aufklärung (Diderot), die gegenwärtig von verschiedenen Autoren betont wird,
- (2) Konsequenzen der nach Tomasello aus mutualistischen Handlungen heraus konstituierten „Wir-Intentionalität“ für die Habermassche Unterscheidung von Arbeit und Interaktion,
- (3) den ebenfalls von der These der die Sonderstellung des Menschen entscheidend ausmachenden „Wir-Intentionalität“ her naheliegenden kritischen Blick auf das Konzept des „homo oeconomicus“ sowie
- (4) eine Frage, die politikwissenschaftlich und politisch aus meiner Sicht einige Bedeutung hat: Wenn man im Anschluss an Tomasello sagen kann, das am Anfang der Menschwerdung die Handlung lag¹⁸ - und zwar als spezifisch menschliche die, die den geteilten Hintergrund der „Wir-Intentionalität“ zugleich voraussetzt und dann evolutionär ausgestaltet, dann wäre für unsere Gegenwart danach zu fragen, was daraus für die Arendtsche Forderung an uns folgt, „alle Menschen zu handelnden Wesen zu machen“ – im Hinblick auf eine bessere Gestaltung unserer gesellschaftlichen Verhältnisse, die sich ihren Analysen zufolge wie ein „losgelassener Verzehrungsprozess“ weiterentwickeln, angesichts dessen es fatal wäre, sich mit der Vorstellung ihrer stetigen autopoietischen Selbstregulation zu beruhigen.

Dabei ist selbstverständlich, dass ich in bezug auf diese Fragenkomplexe nicht mehr als Fragen und empirisch und theoretisch begründete Hypothesen im Hinblick auf ihre weitere Bearbeitung und Beantwortung anbieten werde.

Zu 1:

Für mich liegen, ausgehend von Tomasellos Deutungen der eigenen Befunde sowohl der Rückbezug auf den monistischen Naturalismus Diderots wie auch die Auseinandersetzung mit der „Philosophischen Anthropologie“ Helmut Plessners¹⁹ auf der

¹⁸ Das ist die Überschrift, die Reichertz seinem Aufsatz zu Tomasello voranstellt.

¹⁹ Ich verwende diese Schreibweise „Philosophische Anthropologie“ hier in Anlehnung an Joachim Fischer (2008) weil ich sie als eigenständigen und bedeutsamen Denkansatz innerhalb der Philosophie ansehe, der in der Tradition der idealistischen Philosophie steht (aber die Traditionslinien der materialistischen Philosophie aufnimmt) und nicht nur als einen realgeschichtlich einmal verfolgten Denkansatz, der sich bis heute gewissermaßen wieder verflüchtigt und deshalb keinen systematischen Stellenwert mehr in der Philosophiegeschichte hätte.

Hand. In beiden Fällen geht es dabei um Frage nach einem Menschenbild auf der Höhe der Zeit, einer Frage, von der Plessner selbst in den 1950er Jahren (1956,164) meinte, dass unsere moderne Gesellschaft es nicht mehr wage, sie noch aufzuwerfen.

Plessner (1928) ist in den „Stufen des Organischen“ – anders als Husserl mit seinem Ur-Ich als Ausgangspunkt - in der Lage, menschliche Individualität im Ergebnis biologischer Evolution mit dem Begriff der exzentrischen Positionalität des Menschen in einer Weise zu verstehen, die gut mit Tomasellos Wir-Identität zusammenpasst: Plessners Weltbezug des Menschen stellt sich ja deshalb her, weil alle Einzelnen sich in ihrer ganz frühen Sozialisation zugleich als Zentrum ihrer Welt und als Peripherie einer mit allen Anderen geteilten Welt begreifen lernen, die sie gemeinsam mit diesen Anderen als gemeinsame Lebenswelt konstituieren. Bei Tomasello ist nun neues über die nur uns Menschen mögliche Konstituierung dieser gemeinsam geteilten Welt zu lernen. Und im Blick auf die Tomasello-Kritik von Kappelhoff, der Mehrebenenselektionsmodelle für unverzichtbar hält, würde gelten: bei Tomasello **wie** bei Plessner ist die Frage nach einem Zusammenwirken von biologischer und sozialer Evolution bei der Herausbildung der Menschen ein Thema – wobei die die „Stufen des Organischen“ schon vom Titel her auf die Perspektive biologischer Evolution verweisen.²⁰

Tomasellos These von einer Herausbildung von geteilter oder Wir-Intentionalität aus ersten mutualistischen Handlungen akzentuiert zunächst einmal mit der Betonung der Situationen - in denen die einzelnen, beginnend in ihrer frühkindlichen Sozialisation, und dann ihr Leben lang weiter, lernen, sich als Teil einer solchen Wir-Intentionalität zu verstehen und als solcher Teil zu handeln - exakt die gleiche Besonderheit der Menschen: ihren geteilten Lebenswelt- und Weltbezug, auf den auch die phänomenologisch orientierte Soziologie (Popitz u.a., Bahrtdt, Thomas) der 1950er und 1960er Jahre abzielte. Das hier Anknüpfungspunkte liegen, ist dann ja auch das Argument von Reichertz.²¹

Meine weiteres Argument wäre aber: Wir finden bei Tomasello eine Bestätigung des philosophischen Grundmodells Plessners. Zugleich finden wir aber in der an Tomasello anknüpfenden Debatte eine zunehmend differenzierte Ausarbeitung der gleitenden, biologisch und sozial höchst voraussetzungsvollen evolutionären Übergänge, die schließlich die andere, ganz neue Qualität des Mensch-Seins hervorbringen. Dabei zeigt sich die bemerkenswerte Aktualität des philosophischen Denkens Diderots – und auch die wechselseitige Anschlussfähigkeit mit Plessners Philosophi-

²⁰ Und Plessner hat ja sowohl Bezüge zur klassischen deutschen Philosophie wie auch zu den Naturwissenschaften.

²¹An der Sozialforschungsstelle Dortmund, zu der ja eine Traditionslinie aus Göttingen hin- führt, hat es zuletzt verschiedene Bemühungen gegeben, solche Anknüpfungen für neue empirische Forschungen fruchtbar zu machen (Meyn/Peter 2010).

scher Anthropologie. Zunächst scheint mir dabei eine Überlegenheit von Diderots monistischem Naturalismus vorzuliegen. Eine ernstliche philosophische Diskussion der epistemischen Grundlagen des modernen Naturalismus – sozusagen, Kappelhoffs Formulierung aufgreifend, eines maximalen Naturalismus -, zu der eine Auseinandersetzung mit Diderot zwingen würde, ist an dieser Stelle nicht möglich (vgl. Martens 2014b). Im Hinblick auf Plessners Philosophische Anthropologie seien aber einige Hinweise gestattet.

In den 1930er Jahren, schon im niederländischen Exil, setzt sich Plessner, die Gefahren des zutiefst antiaufklärerischen Faschismus deutlich vor Augen, aus der Perspektive seines Programms einer Philosophischen Anthropologie mit den Auseinanderentwicklungen von Linkshegelianismus/Marxismus einerseits, neubelebter idealistischer Philosophie andererseits auseinander. Er schreibt:

„In der Bewegung der hegelschen Linken kam Anthropologie zum ersten Mal als Philosophie, und das will hier sagen: als Gegenspieler und Erbe aller offenen und camouflierten Theologie zum Zuge. Diese Tendenz trieb zu Marx und Stirner und damit zur Selbstzersetzung der Anthropologie im philosophischen Sinne. (...) Unter dem Druck der industriellen Entwicklung, welche die extremste Arbeitsteiligkeit in der Forschung ebenso begünstigte, als sie die Interessen in bürgerliche und proletarische spaltete, erneuerte sich auf der bürgerlichen Seite der Idealismus und konservierte sich auf der Gegenseite der Marxismus. Diese in Deutschland seit den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts herrschende Lage ist nach dem Kriege zerfallen. Ein neuer sozialer Zustand drängt ans Licht. In der Auflösung einer vom Christentum und Antike bestimmten Welt stellt sich der Mensch, nun völlig von Gott verlassen, gegen die Drohung, in die Tierheit zu versinken, erneut die Frage nach Wesen und Ziel des Menschseins.“ (Plessner, 1983,37, 34f)

Die Frage nach „Wesen und Ziel des Menschseins“ rückt damit für Plessner ins Zentrum der Reflexion.²² Ob die philosophische Antwort in Anknüpfung an Kants Transzendentalphilosophie zu suchen ist, oder aber im Kontext materialistisch/naturalistischer Konzepte bleibt offen. In einem späteren Text über „Mensch und Tier“ spricht Plessner (1946), anschließend an die „Stufen des Organischen“, zu Recht von einem „außerbiologischen Weltbegriff“. Den hatte er dort – also 1928 - in (1) Außenwelt, (2) Innenwelt und (3) Mitwelt gegliedert und geschrieben: Der Mensch

²² In seinen Schriften zur Anthropologie und Philosophie der Politik (Plessner 1981) ist Plessner – bei bemerkenswerter Kontinuität seiner Positionen zwischen 1924 und 1962 - stark durch den Weberschen Politikbegriff geprägt also auf „Politik als Beruf“ innerhalb einer repräsentativen Demokratie orientiert. Der Blick ist damit zentral auf das Handeln von Eliten – und Chancengleichheit durch eine unterstellte Durchlässigkeit beim Aufstieg in gesellschaftliche Funktionsebenen in einer „radikalen Demokratie“ Plessner (1981/62, 275) – ausgerichtet, und das Interesse richtet sich wesentlich auf Machtfragen, die es „immer gegeben (hat), solange Menschen in einer Ordnung leben“ (Plessner 1981/62, 261). Über- und Unterordnung nicht Kooperation stehen im Focus.

„steht diesen Welten gegenüber und bildet den Bezugspunkt zu diesen Dingen, zu den Objekten. Ich habe auf der einen Seite die und die Beziehung, und auf der anderen Seite bin ich eingegliedert, dass man (...) von ihnen gehabt wird“ (Plessner 1928,184).

Hier gäbe es Anknüpfungspunkte zu Tomasello wie zu Diderot. Plessner spricht in dem gleichen Aufsatz etwas dunkel von „der Intuition, die sich in der Gegenrichtung zur intellektuellen Bemeisterung der Dinge zurückwendet“ und in der sich „der Mensch der nicht weiter auflösbaren Schubkraft des Lebens“ erinnere. Darum sei er „aus dem Tierreich herausgehoben, darum erscheint das Leben in ihm gleichsam noch einmal potenziert, darum ist er Lebens Leben: Geist“ (Plessner 1946, 57f). Und Plessner beendet diesen Aufsatz mit einer Feststellung, die erkennen lässt, wie sehr seine Philosophische Anthropologie immer noch in der Tradition der idealistischen deutschen Philosophie steht:

„Wir müssen begreifen, dass der Mensch eine Einheit ist, aber nicht eine Einheit im Sinne des Materialismus oder des psychischen Monismus, auch nicht im Sinne der vitalistischen Theorien, die Klages folgen und eine Leib-Seele Einheit proklamieren, aber den Geist als bloßen Gegenspieler und Widersacher von dieser Einheit ausschließen. Des Menschen Verfassung umgreift den Gegensatz zwischen Leben und ‚Geist‘. Sie ist nicht nur eine Leib-Seele, sondern eine Leib-Seele-Geist-Einheit, aber von übergreifender Art, die den Gegensatz ihrer selbst in sich trägt“ a. a. O. 65).

Plessner hat 1928 die These vertreten, dass das eigentlich Geistige nie aus dem körperlichen abzuleiten sei, vielmehr „etwas vollkommen neues hinzu(komme), eine geistige Wesenheit und diese schlägt gewissermaßen wie ein Blitz an dieser Stelle ein.“ (Plessner, 1928,182), und er spricht sich in dem obigen Zitat von 1946 gegen eine Körper-Geist-Einheit „im Sinne des Materialismus oder des psychischen Monismus“ aus. Mir scheint, dass hier ein Denken in der Tradition des deutschen Idealismus sichtbar wird, das aber immer noch vor dem Problem steht, das „vollkommen Neue“ in seiner Genese noch nicht erkennen zu können.²³ Im Licht der seitherigen empirischen Forschung ergibt sich jedoch ein anderes Bild: Wir gewinnen ein immer differenzierteres Verständnis der gleitenden, biologisch und sozial höchst voraussetzungsvollen evolutionären Übergänge. Diese Erkenntnisse zeigen, dass Diderots philosophische Spekulationen, wie er sie etwa in „d’Alemberts Traum“ angestellt hat, in vielem zielführende philosophische Vorgriffe auf seitherige wissenschaftliche Erkenntnisfortschritte beinhalten und insofern nach wie vor aktuell sind. Eine Erklärung der Menschwerdung von Primaten im Rahmen einer strikt naturalistischen Theorie,

²³ In dem späteren Aufsatz „Die Frage der *Conditio humana*“ (Plessner 1983/61) finden sich, mit Bezug auf Ergebnisse der Verhaltensforschung zu Beginn der 1950er Jahre z. B. Aussagen, die Elemente von Ichidentität, Werkzeugnutzung als in Horden unterschiedlich tradierter „kultureller“ Leistung oder Fähigkeiten zu Ansätzen von Begriffsbildung dezidiert verneinen (a. a. O. 172). Dies alles ist aber heute Stand der Verhaltensforschung.

wie sie Diderot bereits hypothetisch denkt,²⁴ ist aus heutiger Sicht hochaktuell (vgl. auch Becker 2013).

Plessners Philosophische Anthropologie geht auf der anderen Seite insofern über das philosophische Denken Diderots – und erst Recht den mechanischen Materialismus anderer früher Philosophen der französischen Aufklärung (d’Holbert, Helvetius) - hinaus, als es im Kontext der Frage nach der evolutionären Entwicklung des Menschen zu Kategorien von Kontinuität und Bruch, Riss und Existenzialität führt und so das Problem der menschlichen Freiheit in einer grundlegend existenzialistischen Weise thematisiert. Die „exzentrische Positionalität“ des Menschen, die ihn vom in sich ruhenden Tier unterscheidet, konstituiert so etwas wie eine existenzielle Leere, die die Menschen im Vollzug ihrer Handlungen, der allein sie zu Menschen macht, über die Konstituierung geteilter Intentionalitäten, symbolischer Ordnungen usw., also über die spezifisch menschliche Herstellung ihres Weltbezugs, als je einzelne überbrücken müssen.

Zu 2:

Damit sind wir aber wieder bei den am Anfang stehenden mutualistischen Handlungen, bei denen es, folgen wir Tomasello, eng miteinander verschränkt, um Arbeit, Kooperation und Interaktion geht, in Reichertz’ Worten darum, mit Kommunikation Wirkung zu erzielen, oder in anderen Worten: um die praktische Auseinandersetzung der Menschen mit ihrer inneren wie äußeren Natur. Meine These lautet hier: Die Wir-Intentionalität als Ergebnis einer triadischen Beziehung bei Tomasello und die Unterscheidung von Arbeit und Interaktion bei Habermas sind Konzepte, die nicht widerspruchlos zusammenpassen. Wenn mit Habermas gilt, dass

„der entscheidende sozialkognitive Schub (...) im Erwerb der Fähigkeit (besteht), sich auf einen anderen kommunikativ so einzustellen, dass beide durch die gestische Bezugnahme auf und Nachahmung von etwas in der objektiven Welt ein gemeinsames Wissen aufbauen und kooperativ dieselben Ziele verfolgen können“, wenn Tomasello (...) also in Habermas eigenen Worten gewissermaßen am Ursprungsort der Werkzeugherstellung, der symbolischen Kommunikation und der gesellschaftlichen Normierung von Handlungen (operiert), sich Hegelisch formuliert der „Quelle des objektiven Geistes“ nähert,

dann wird es sehr schwierig, mit der Habermasschen systematischen Unterscheidung von Arbeit und Kommunikation zu arbeiten. Denn im Ursprung ist die Form der Kommunikation, die die menschliche Monopolstellung – ausgehend von einfachsten

²⁴ Und wie sie heute z.B. die Autoren des „Potsdamer Manifests“ mit ihrer Aufforderung zu einem neuen Denken ähnlich verfolgen, wenn sie Gegenüber der herrschenden naturwissenschaftlichen Vorstellung einer „mechanistischen, dinglichen (objektivierbaren), zeitlich determinierten ‚Realität‘“ für eine Orientierung plädieren, die es „erlaubt, die unbelebte und auch belebte Welt als nur verschiedene – nämlich statisch stabile bzw. offene, statisch instabile, aber dynamisch stabilisierte – Artikulationen eines ‚prä-lebendigen‘ Kosmos aufzufassen (Dürr u.a. 2005, 2).

Gesten, die nach und nach symbolische Sinnzusammenhänge aus sich heraus begründen – immer auch in der so ermöglichten kooperativen Herstellung und Nutzung von Werkzeugen und Bearbeitung von Gegenständen begründet und nicht allein in einer davon getrennten Zuweisung von sozialen Positionen, und einer entsprechenden Ausgestaltung von Beziehungen in „reinen“ Interaktionsprozessen.

Man mag also immer noch analytisch mit der Arendtschen Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln operieren können – der sich vermutlich die Habermassche Unterscheidung von Arbeit und Kommunikation verdankt -, aber es ist nun zum einen, nach allen von Tomasello ins Feld geführten Befunden, unabweisbar, dass in der Genese der spezifisch menschlichen, und nur dem Menschen vorbehaltenen, Herstellung von (Lebens)Welt und Weltbezug mutuale Handlungen als Ursprung des Aufbaus von Wir-Identitäten eine große Rolle spielen - und in denen sind Arbeit und Kommunikation unmittelbar verschränkt. Arendt (1967) spricht von Arbeiten, Herstellen und Handeln als von drei

„Grundtätigkeiten, weil jede von ihnen einer der Grundbedingungen entspricht, unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist“ (Arendt 1967/81, 14). Die Grundbedingungen sind: (1) für die Arbeit „das Leben selbst“ also der Stoffwechsel mit der Natur, (2) für das Herstellen „die Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität“ und (3) für das Handeln „das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, dass nicht ein Mensch, sondern dass viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern“ (ebd.).

Ich würde das als sinnvolle analytische Unterscheidungen ansehen, die Arendt aus dem philosophischen Denken der alten Griechen entnommen hat. Ich würde dann aber – mit Arendt, die das selbst wiederholt im Denktagebuch konstatiert (Arendt 2003), argumentieren²⁵,

dass „die Arbeiter die Bühne der Politik in dem Moment (betraten H. M.), wo alle Arbeit (außer der Hausarbeit) vom Moment des Herstellens entscheidend bestimmt war“ (a. a. O. 375) und dass es die „Entprivatisierung der Arbeit (war), aus der der Sozialismus entspringt“ (a. a. O. 348)

Die Entwicklung der Moderne ist demnach dadurch gekennzeichnet, dass Arbeit zunehmend durch Merkmale des Herstellens geprägt ist und zunehmend in öffentlichen Räumen stattfindet. Es wäre demnach hier von einer real immer gegebenen Verschränkung der analytisch zu unterscheidenden Aspekte auszugehen. Vor diesem Hintergrund hat Arendt zwar darin Recht, dass schon im hegelmарxistischen Denken „Arbeiten und Herstellen zu einer ‚geschichtsbildenden‘ Tätigkeit“ verschmolzen werden (Kohn 2011, 47), wohingegen politische Freiheit – für Arendt zentral mit ihrem Handlungsbegriff und der prinzipiell immer gegebenen Möglichkeit des Neubeginns verknüpft - Marx in seinen wissenschaftlichen Analysen nicht interessiert habe.

²⁵ Vergleiche zu dieser Argumentation auch Martens 2008 und 2013, 207-214)

Aber es wäre dann auch plausibel, zu argumentieren, dass die gesellschaftliche Arbeit weiterhin im Zentrum gesellschaftlicher Reform stehen sollte.²⁶

Mit Blick auf Tomasellos zentrales Anliegen, Empathie und Kooperationsfähigkeit als spezifisch menschliche Wesenszüge auszuweisen, ergeben sich hier allerdings sofort weitere Überlegungen: Arbeit und Kooperation schließen, von ihren Anfängen an, auch Arbeitsteilung, Über- und Unterordnungen, Kämpfe um Anerkennung ein. Insofern ist Vorsicht angeraten, Tomasellos These von der spezifisch menschlichen Fähigkeit zur Kooperation nicht zu harmonisch zu deuten.²⁷ Menschen sind nicht nur auf Kooperation hin angelegt – und zwar vom Kern der Vollzugs der Handlungen her, die sie als Menschen ausmachen.

Zu 3:

Solche Überlegungen führen zu meiner dritten These. Sie lautet: der von einzelnen Subjekten her gedachte homo oeconomicus der herrschenden Ökonomie, der in unserer Gegenwart als *das* Grundmuster im „Spiel des Lebens“ (Schirrmacher 2013) in einer durch die IuK-Technologien geprägten Welt machtvoll mit jedem neuen Algorithmus normativ durchgesetzt wird, und Tomasellos Darlegung, nach der menschliche Subjektivität und Personalität ganz elementar als Ergebnis von Wir-Intentionalität oder geteilter Intentionalität verstanden werden muss, für die u.a. Altruismus konstitutiv ist, passen nicht zusammen.

Dass der homo oeconomicus – absolut gesetzt - eine irreführende, ja unsinnige Abstraktion ist, ist für Soziologen ja schon lange insofern klar, als sie wissen, dass menschliches Handeln sehr viel komplexer motiviert ist als nach einem schlichten Kosten-Nutzen-Modell. Allerdings gehen auch erweiterte Rational Choice-Modelle im Kontext eines methodischen Individualismus von Nutzenorientierungen der Einzelnen aus, bzw. sie bemühen sich, alle anderen Motive – im Kampf um Anerkennung und auch Liebe – auf Nutzenkalküle zu reduzieren, d. h. sie zu ökonomisieren. Dies reflektiert sicherlich den „Trend der Zeit“ - oder mit Habermas Adaption Luhmannscher Systemtheorie formuliert, den Imperialismus des ökonomischen Teilsystems der Gesellschaft -, aber wenn wir an die Wurzeln aufklärerischer Philosophie zurückgehen, etwa bei Diderot, dann ist es bei ihm eben auch die durch und durch geldhörige bürgerliche Gesellschaft, die zu seiner Zeit ja gerade erst heraufzieht, die

²⁶ In diesem Sinne Argumentiert Gerd Peter (2009) im Kontext der Debatte um ein Bedingungsloses Grundeinkommen und in diesem Sinne frage ich nach dem möglichen Beitrag für eine „neue Politik der Arbeit“ für Reformansätze, die Wege zur Bewältigung der gegenwärtigen multiplen Krisenprozesse eröffnen könnten (Martens 2014a).

²⁷ Tomasello selbst tut dies sicherlich nicht. Er achtet vielmehr, wie gezeigt, sehr sorgfältig auf die wissenschaftlich, theoretisch wie methodisch, begrenzte Reichweite seiner Hypothesen und Argumente. Aber seine Befunde könnten solchen, dann sehr vorschellen, Deutungen Vorschub leisten. Kappelhoffs Forderung systematischer auf die Genese von egoistischen und sozialen Motiven zu achten, ist daher berechtigt.

der grundlegenden Kritik des Kopfes der „Philosophenfraktion verfällt (Desné 1963, Lepape 1994, Martens 2014b).²⁸

Von Tomasellos Arbeiten her kommt nun aber ein weiterer Gesichtspunkt der Kritik des grundlegenden ökonomischen Paradigmas hinzu. Nicht nur die stillschweigende, oder, der gesellschaftlichen Entwicklung folgend, als ganz selbstverständlich genommene Ökonomisierung aller menschlichen Handlungsmotive wird der Kritik ausgesetzt, sondern vor allem - und zunächst einmal – die dabei eingeschlossene Annahme, dass es richtig sei. jeweils vom einzelnen Individuum auszugehen.

Was uns sozial ausmacht und Gesellschaft als Gegenstand der Soziologie folglich wesentlich bestimmt, ist der Umstand, dass Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung des Menschen diesen immer schon im Medium einer Objektivierung individueller Kognitions- und Handlungsfähigkeit konstituieren. Dabei bewegt sich unser Geist, wie Habermas formuliert, immer schon in Funktionszusammenhängen und ist gewissermaßen doppelt verkörpert: einmal in seinen gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Objektivierungen und zum anderen in den einzelnen, darüber/so aber immer nur gemeinschaftlich-gesellschaftlich konstituiert zu denkenden Subjekten. Oder in anderen Worten: der Gegenstand der Soziologie ist fundamental nur zu denken als eine evolutionär erreichte neue Qualität der Überschreitung egozentrisch begrenzter selbstreferentieller Konstitution des Bezugs zu Umwelten. Und erst darüber entsteht Weltbezug in Gestalt einer triadischen Beziehung.

Wir müssen uns also, wofür Tomasello handfeste empirische Belege geliefert hat, von unseren phylogenetischen Anfängen an als soziale, auf spezifische, so nur uns als Menschen zugängliche Kooperationsfähigkeit begründete Wesen verstehen. Das zieht die Frage nach sich, wie sich die damit evolutionär neu eröffneten sozialen Entwicklungspotentiale zu den bei allen anderen Primaten immer zu beobachtenden - und uns daher in der Evolution sicherlich mitgegebenen – Herrschaftsstrukturen verhalten. An dieser Stelle käme also das Argument, das *Schulz-Schaeffer* im Rückbezug auf Mead als Alternative zu Tomasellos Erklärungsvorschlag anführt wieder ins Spiel - nun allerdings nicht als Alternative, über die man sich im spezialdisziplinären Kontext anthropologischer Forschung streiten könnte, sondern als ein Moment in einem komplexeren Mehrebenenselektionsmodell, wie es *Kappelhoff* fordert. Die Frage wäre dann also eher: Was passiert mit den sozialen Positionen von Alphamännchen und -weibchen aus der Horde der Primaten, wenn sie im evolutionären Prozess der Menschwerdung auf nur den menschlichen Wesen eigene Weise sozial kooperationsfähig geworden sind, und wie wird in den sozialen Strukturen, die nun

²⁸ Wenn etwa Diderots engster Mitarbeiter an der Enzyklopädie, der Chevalier de Jaucourt dort in einem Artikel zum Stichwort „Patriotismus“ schreibt: „Der wahre Patriotismus gründet auf der Anerkennung der Menschenrechte gegenüber allen Völkern der Welt“, und wenn Diderot nach einer Reise in das durch das vom Kaufmannskapital geprägte Holland schreibt: „Der Kaufmann ist ein schlechter Patriot. Er lässt seine Mitbürger Hungers sterben, um einen Sou mehr zu verdienen“, (zitiert nach Desné a. a. O. 73 und 76), dann sind hier ein - an dieser Stelle politisches - Programm, und eine Realität beschrieben, denen wir uns heute angesichts multipler Krisenentwicklungen innerhalb der EU wie an ihren Grenzen immer noch gegenübersehen.

entstehen, der Widerspruch zwischen evolutionär sozusagen „selbstverständlich“ mitgegebenen Herrschaftsverhältnissen - die in den frühen Gemeinschaften/Gruppen sicherlich auch weiterhin unverzichtbare evolutionäre Vorteile mit sich gebracht haben – und neuen Formen sozialer Kooperation ausgetragen? Und was folgt weiter daraus, dass diese neuen Formen sozialer Kooperation aus sich heraus wiederum auch durch Arbeitsteilung, Über- und Unterordnung, Kämpfe um Anerkennung geprägt sind, die nun aber in einem neu konstituierten öffentlichen Raum stattfinden, in dem ihre Legitimierungen und Begrenzungen nach neuen Regeln entschieden werden können? Für eine radikal Herrschaftskritische Philosophie, wie etwa Frieder O. Wolfs (2002) „Radikale Philosophie“, hätten wir mithin an dieser „Quelle des objektiven Geistes“ auch so etwas wie einen „Grundwiderspruch“ dessen Entwicklung sich über die seitherige Geschichte sozialer Evolution hinweg verfolgen lässt und in ihr immer wieder kritisch bearbeitet worden ist.

Zu 4:

Personalität als Ergebnis von Wir-Intentionalität oder geteilter Intentionalität wird ganz elementar in (typischen) Handlungssituationen begründet, und die Entstehung von Sprache aus vorsprachlichen Zeigegesten heraus wird funktional aus der Lösung jener allgemeinen Kommunikationsaufgaben erklärt, die sich mit der Notwendigkeit ergeben, in kooperierenden Gruppen die Handlungen der verschiedenen Teilnehmer zweckmäßig zu koordinieren.

Habermas weist zu Recht darauf hin, dass Tomasello (typische) Situationen kindlicher Sozialisation zum Ausgangspunkt seiner empirischen Untersuchungen nimmt, und Reichertz macht aus diesem Grunde Tomasello zum „Kronzeuge(n) für die Wiedereinführung der Situation in die sozialwissenschaftliche Analyse“. In (typischen) Situationen frühkindlicher Sozialisation – und analog früher phylogenetischer Entwicklungen der Menschen - entsteht Personalität im Kontext und als Ergebnis der Aneignung von Wir-Intentionalität oder geteilter Intentionalität. Und hier ist Ausgangs- wie Referenzpunkt jeder Analyse das Handeln gemeinschaftlich/gesellschaftlich auf Grundlage geteilter Intentionalität konstituierter Individuen/Personalitäten.

Zugleich wird aber auf die Funktionalität dieses Evolutionsschubs für die Bewältigung von Aufgaben verwiesen. Die (typischen) Situationen, über die wir uns als Menschen, also im Unterschied zu allen Primaten und anderen Tieren, konstituieren, und die darüber individuell und gemeinschaftlich/gesellschaftlich erworbenen Fähigkeiten sind immer funktional auf Aufgaben bezogen – wenn man so will auf die Bewährung und Stärkung eines darüber von Beginn an gewonnenen evolutionären Vorteils. Und im Zuge fortschreitender sozialer Evolution differenzieren sich solche funktionalen Bezüge, und Bezugssysteme, zweifellos aus. Mit Blick auf die solche Ausdifferenzierung ins Zentrum ihrer Überlegungen rückende Systemtheorie Luhmanns (1984) ergeben sich hier zwei Überlegungen:

- (a) Von der phänomenologischen Situationsanalyse, und allein von ihr ausgehend, erschließt sich der spezifisch menschliche Charakter geteilter Intentionalität. Nur von ihr ausgehend lassen sich deshalb auch Fragen nach der Sinnggebung menschlichen Lebens in einer uns zugänglichen wissenschaftlichen Weise angehen. Die funktionalen Bezüge, in denen menschliches Handeln sich dabei immer entfalten muss, und die in unseren hyperkomplexen modernen Gesellschaften von der einzelnen Situation her nie überschaubar sind, sind daher unter diesem Blickwinkel der Sinnggebung von Leben sekundär, von ihm her, also aus situativ gebundenem Handeln heraus, und nur von da aus, aber gestaltungsbedürftig und gestaltbar.
- (b) Rückt man hingegen diese funktionalen Bezüge – und die im Laufe sozialer Evolution immer komplexer gewordenen, ausdifferenzierten und „systemisch“ gewordenen sozialen Bezugssysteme ins Zentrum der Überlegungen – und behandelt die Menschen als „Unbestimmtheitsstelle“ (Baecker 2003) sozialer Analysen, dann kann man Sinnfragen, die sich von der *conditio humana* der in Wir-Identität konstituierten einzelnen Vielen her stellen, nicht mehr aufwerfen. Es stellt sich nicht die Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens sondern immer nur die nach der stabilen weiteren Ausdifferenzierung der je schon erreichten funktionalen Systeme. In Ihnen gerät der einzelne Mensch als „Unbestimmtheitsstelle“ letztlich zu einer Restgröße. Arendt (1967) hat dies in ihren pessimistischen Analysen des *homo laborans* in der Neuzeit ähnlich gesehen, Sie hat dabei aber gegenüber den systemischen Prozessen, die sie als „losgelassene Verzehrungsprozesse“ versteht, immer auf der Möglichkeit des politischen Handelns als des Zusammenhandelns von Menschen bestanden.²⁹ Mit Tomasello könnte man nun sagen, dass erst die Entfaltung dieses Zusammenhandelns - derart, dass darüber eine geteilte Wir-Intentionalität als lebensweltlicher Hintergrund und Weltbezug hergestellt wird, der die spezifische menschliche Fähigkeit zur Kooperation – auf die der Mensch aber nicht allein hin angelegt ist, denn es gibt im Vollzug kooperativer Handlungen sogleich die oben erwähnten Spannungsverhältnisse - gegenüber den Imperativen der „Alphamännchen“ und „-weibchen“ dauerhaft dominant werden lässt - die im Zuge der biologischen und sozialen Evolution neu in die Welt gekommenen menschlichen Potentialitäten zu ihrer wirklichen Entfaltung kommen lassen kann.

Die im Anschluss an Tomasello, etwa im Bezug auf Wolfs „Radikale Philosophie“ (Wolf 2002), zu erörternde Frage wäre mithin, ob und wie sich im Zuge der sozialen Evolution im „Palaver der Menschheit“, fundiert in den geteilten Intentionalitäten, die am Beginn der Menschwerdung stehen, neue Formen des Zusammenlebens, -

²⁹ Zur kritischen Auseinandersetzung mit der Luhmannschen Systemtheorie sowie zu Ideologie und Realität ihres Konzepts der Anschlussfähigkeit des Verhaltens von Akteuren vgl. Martens (2013,165-181) zur Arendtschen Überlegung der Machtentfaltung durch Zusammenhandeln siehe dort die Seiten 207- 214.

denkens und -handelns etablieren lassen, die mit einer fortschreitenden substantiellen Zurückdrängung von Herrschaft verbunden sind. Solche Zurückdrängung von Herrschaft – und zwar in Bezug auf die Beziehungen zwischen Kulturen/Völkern, zwischen sozialen Klassen, zwischen den Geschlechtern aber auch im Verhältnis der Menschen zur Natur, an die unsere Existenz als Naturwesen auf diesem Planeten gebunden ist (vgl. Martens 2014a) – zugunsten der Stärkung der uns, und allein uns, eigenen Fähigkeit zur Kooperation wäre dann anzusehen als eine Bedingung der Sicherung nachhaltiger Entwicklung von – nicht nur menschlichem - Leben auf diesem Planeten.

5. Zur politischen Relevanz eines aktuellen philosophischen Diskurses - Schlussbemerkung

Wenn man, wie ich dies voranstehend unter Bezugnahme auf unterschiedliche philosophische Bezüge – hier v. a. auf Plessner, Diderot, Arendt und Habermas – getan habe, sehr grundlegende, für das Verständnis aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen bedeutsame, Fragen aufwirft, sollte man in der Lage sein, die großen Probleme der Zeit mit einfachen Worten klar auf den Punkt zu bringen. Erforderlich ist dazu - mit Arendt oder Diderot - ein „Denken ohne Geländer“ und ein Denken, das auch die Gegenargumente gegen die, denen man selbst lieber zuneigen möchte, zu Ende zu denken wagt. Und wenn man so radikal denkend, an die Wurzel der Probleme der Zeit gelangen will – was selbstredend auch die Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlichen, und dabei vor allem dem sozial- und gesellschaftswissenschaftlichen „State of the Art“ erforderlich macht – dann muss man an die Wurzel gehen. Die ist, wie Marx zutreffend gesagt hat, für den Menschen der Mensch. Oder es geht, in den Worten von Plessner um die Frage nach dem Menschenbild, also nach dem Bild, das wir als gesellschaftliche Individuen uns von uns selbst machen.³⁰

Anschließend an Tomasello – und unter Berücksichtigung der daran anschließende Debatte - sind es vier grundlegende Aspekte, auf die ich abgehoben habe, Sie sind m. E: für unsere menschliche Lebenswelt konstitutiv, deren Grundlage ich mit Tomasello in der spezifisch menschlichen, geteilte Identität sehen würde.

- (1) Die wir-Identität - also unsere Fähigkeit zur wirklichen Kooperation, deren Basis die Sicht des Anderen als alter ego, als von innen heraus nachempfundenes Doppel von uns selbst und damit unsere Fähigkeit zum Altruismus – ist das spezifisch Neue, das uns als Menschen gegenüber unserer vormenschlichen Evolutionsgeschichte ausmacht.

³⁰ Der konservative Demokrat Frank Schirrmacher (2013) hat dieses Selbstbild zuletzt in überzeugender Weise einer Kritik unterzogen. Es wird nach dem Muster des homo oeconomicus in die Algorithmen eingeschrieben, die unsere digitalisierte Welt immer umfassender strukturieren und so das Handeln aller Einzelnen normativ prägen, und er zerstört so sukzessive Voraussetzungen freien menschlichen Handelns.

- (2) Sie ist nach allem, was wir wissen, in ihrer Entstehung aus mutualistischen Handlungen heraus zu verstehen, die von Anbeginn an, oder sehr früh, durch ältere hierarchische Strukturen sozialer Gruppen und durch Hierarchien neu begründende Arbeitsteiligkeiten geprägt und in der entsprechenden auf Wirkung zielenden menschlichen Praxis differenzieren sich aus und sind miteinander verschränkt Aspekte von Arbeiten, Herstellen und Handeln.
- (3) Die Anerkennung von Rangordnungen (Alpha-Männchen und –Weibchen) und Herrschaft innerhalb dieser Gruppen wiederum wäre einerseits auch als Mitgift aus der vormenschlichen sozialen wie biologischen Evolution, andererseits aber auch als konstitutives Moment jeglichen evolutionär neuen kooperativen Handelns zu begreifen.
- (4) Die Ausbildung einer Wir-Identität als Gruppenidentität schließlich – also in Abgrenzung zu Anderen, für die wir eben diese spezifische menschlichen Zuschreibungen der Wir-Identität dann nicht mehr gelten lassen – ist dabei im Ergebnis von Gruppen-, Familien und später Stammesbildungen u. a. als eine Mitgift aus der vormenschlichen sozialen wie biologischen Evolution anzusehen, die wir z.B. mit anderen Primaten teilen.

Wenn man diese vier Gesichtspunkte so auseinanderlegen und unterscheiden kann, zugleich aber davon ausgehen muss, dass sie evolutionär in den vielfältigsten Ausdifferenzierungen immer miteinander verschränkt wirksam geworden sind, dann kann man von daher als begründete Hypothese formulieren: Das was verschiedene Philosophen und Philosophien, die einander durchaus wechselseitig bekämpfen - in der Entwicklung der Moderne etwa von Marx über Nietzsche bis hin zu Foucault, also als „Ende der Vorgeschichte“, Herausbildung des „Übermenschen“ oder das Streben nach etwas Neuem, was so noch nie war, bezeichnen – müsste im Licht der heutigen wissenschaftlichen Kenntnisse der Anthropologie und Verhaltensforschung, gedacht werden als weitergehende Durchsetzung des uns als Menschen ausmachenden spezifischen, Neuen, also der „Wir-Identität“ und der darin fundierten besonderen Sozialität und Kooperationsfähigkeit – die uns aber als empathiefähige Wesen nicht „harmonistisch“ vereinfachend als auf Kooperation hin angelegt ausweist. Wir hätten also unser Selbstbild als Menschen nicht einfach gegen das zu entfalten, was wir aus unserer noch vormenschlichen Vorgeschichte weiter mit uns tragen, sondern wir hätten uns zugleich in unseren Widersprüchlichkeiten als von Leidenschaften geprägten Vernunftwesen³¹ zu akzeptieren, wenn wir den Prozess unserer Zivilisation weiter treiben wollen.

³¹ Der frühe radikale Aufklärer Diderot wäre für mich auch hier wieder eine wichtige Referenz. So sehr er nämlich als Philosoph die Vernunft gegen das Vorurteil ins Feld führt, erkennt er doch auch, „dass das menschliche Wesen ganz anderen Prinzipien gehorche. Die Natur drücke sich durch starke und blinde Leidenschaften aus, die eigentlichen Antriebskräfte des Daseins. Sie könnten mittels Vernunft vielleicht gelenkt werden, so wie Segel ein Schiff durch unwiderstehliche Winde und Strömungen eines Ozeans steuern, aber die Vernunft stehe immer an zweiter Stelle, sei schwächer als die Passion“ (Blom 2010, 15).

Das erste, was im Blick darauf festzuhalten wäre, ist, dass in aller bisherigen menschlichen Geschichte eine vergleichsweise weitgehende Durchsetzung dessen, was uns als Menschen ausmacht, immer nur zeitlich und räumlich begrenzt und dann auch immer nur für Teile der in diesen Begrenzungen lebenden Menschen gelungen ist. Die griechische Polis, schon weniger das republikanische Rom, etwas deutlicher hingegen wieder die frühe amerikanische Republik (obwohl sie explizit an Rom und nicht an Athen anzuknüpfen sucht) wären dafür Beispiele.³² Hier können wir – für jeweils begrenzte Räume und immer in mehr oder weniger scharfer Abgrenzung von anderen, also auf Basis von Wir-Sie-Intentionalitäten, über die erst die Formulierung allgemeiner Menschenrechte jedenfalls programmatisch hinausgewiesen hat - von einer relativ weitgehenden Einschränkung menschlicher Herrschaft über Menschen durch demokratische Rechte sprechen.

Aber Demokratie im Sinne des im Geist der europäischen Aufklärung gedachten Projekts ist hier – und in allen Demokratien, auf die amerikanische und französische Revolution folgend das demokratische Projekt der Moderne ausmachen - immer noch gekennzeichnet dadurch,

- (1) dass Macht von Eliten repräsentativ für das Volk – als Masse als „wilder Haufen“, dessen Willen anders nicht greifbar ist – auf Zeit wahrgenommen wird, und
- (2) dass es eine Verfassung gibt, die den einzelnen Bürgern – und Bürgerinnen, die ihre gleichen Bürgerrechte allerdings erst später erlangen – rechtstaatliche Sicherheiten gewährt, sowie dadurch,
- (3) dass diese Bürgerrechte unterschiedlich weitgehend befestigt und auch nur für einen durchaus begrenzten Zeitraum in wirklich größerem Maße auch als soziale Bürgerrechte ausgebaut und gesichert worden sind.

Diese sozialen Bürgerrechte waren, wie vorher schon die politischen im engeren Sinne, das Ergebnis von sozialen Kämpfen – konkret insbesondere das Ergebnis von sozialen Konflikten, die man als Klassenkonflikte verstehen muss, die im Ergebnis von ökonomischen Krisen wie auch Kriegen in breiterem Umfang in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern durchgesetzt werden konnten – auch deshalb weil es durchaus massenwirksam eine Utopie gab, die über diesen Kapitalismus hinaus wies und in ersten Ansätzen auch schon realisiert zu sein schien. Allerdings wurde verkannt, dass die demokratischen Bürgerrechte gerade bei diesem vermeintlich in ersten Ansätzen realisierten Gegenentwürfen außer Kraft gesetzt waren.

Heute sind wir nun in einer Lage, in der diese vermeintlich ansatzweise realisierten Gegenentwürfe so weitgehend gescheitert sind, dass sie als geschichtsmächtige Kraft nicht mehr gelten können. Der Kapitalismus der fortgeschrittenen westlichen Länder hat sich als dynamischer erwiesen, ist aber auch wieder erneut in eine tiefe Krise geraten (Balibar 2008, Wolf 2012, Martens 2014a), und in deren Folge haben wir Entwicklungen zu verzeichnen, angesichts derer die soziale Bürgerschaft Aller in

³² Literaturhinweise (Arendt 1974, 1993, 1979/98, Graeber 2012, Martens 2014a)

eine tiefe Krise geraten ist und in der unsere politische Wirklichkeit in den einschlägigen sozialwissenschaftlichen Diskussionen mit den Begriffen von „Postdemokratie“ (Crouch 1008 u. 2011, Martens 2010 und 2013) und – anknüpfend an Habermas (1962) - „Refeudalisierung“ (Neckel 2010 und 2013) belegt werden.

Zugleich gibt es zahlreiche, sehr ernst zu nehmende Krisenanalysen, die darauf hinaus laufen, dem Kapitalismus in den „altkapitalistischen“ Ökonomien eine endogene Wachstumsschwäche zu attestieren (zuletzt Zinn 2013) und zugleich zunehmend bedrohlichere ökologische Krisenszenarien zeichnen (v. Weizsäcker u.a. 2010, Martens 2014a). Was nach der ersten industriellen Revolution und am Beginn der zweiten gerade von den schärfsten Kritikern seiner verheerenden sozialen Folgen – so von Marx und Engels im „Kommunistischen Manifest“ - noch als historische Leistung des Kapitalismus geradezu gefeiert wurde, weil darauf aufbauend die wirkliche Befreiung aller Menschen möglich werden sollte, erscheint im Licht dieser ökologischen Krise heute als Bedrohung aller menschlichen Zivilisation überhaupt.

Wenn daher diese Analysen richtig sind, dann ist die Frage, um die es geht, in der Tat die Frage danach, ob für uns als Menschen eine andere Welt möglich ist (Attac), ob wir die Kraft haben, sie durch unser Zusammen-Denken und Zusammen-Handeln herbeizuführen. Angesichts des „Friedhofs der Träume“ (Elias), den wir in unserer bisherigen Geschichte hinter uns gelassen haben, gerade auch der Träume, die in Europa seit der französischen und europäischen Aufklärung geträumt wurden und in Utopien Gestalt gewannen - auch gegen das Utopie-Verbot des Marxschen Denkens als Vorstellung der Schaffung eines irdischen Paradieses in Gestalt einer kommenden kommunistischen Gesellschaft, die auf ihre Weise auch ein Ende der Geschichte verhieß (Arendt 2003) – sollten wir hier relativ bescheiden „nur“ den Anspruch einer stetigen Verbesserung unserer gesellschaftlichen Verhältnisse erheben.

Den werden wir aber nur konkretisieren können, wenn wir in nüchterner Auseinandersetzung mit den mit den Umwälzungen der Moderne und der Neuzeit gewonnenen wissenschaftlich begründeten Möglichkeiten, Chancen und Risiken Alternative weitere Entwicklungspfade und die Konzepte und Instrumente zu deren Verfolgung prüfen. Eine, wenn nicht die Kernfrage solcher Prüfung wird dabei immer wieder sein, dass wir uns klar machen, dass es hier um unsere menschliche Lebenswelt geht mit der wir als endliche irdische Wesen an das Leben auf diesem Planeten gebunden sind und deren fundamentale Grundlage nach dem heutigen Stand unseres Wissens unsere spezifisch menschliche geteilte Identität ist. Sie ist Ursprungsort von dem, was Hegel in seiner idealistischen Philosophie mit dem Begriff des „objektiven Geistes“ zu fassen versucht hat (Habermas 2013) und was für materialistische Philosophen wie etwa Diderot oder Marx mit einem Begriff von menschlicher Praxis verknüpft ist.

Literatur:

Arendt, H.(1967): Vita activa, oder vom tätigen Leben, München

- (1974): Über die Revolution, München Zürich
 - (1979/98): Vom Leben des Geistes, München-Zürich
 - (1993). Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, hgg. von U. Ludz, München-Zürich
 - (2003): Denktagebuch (Hg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, Zürich
 - (2013): Denken ohne Geländer. Texte und Briefe, München (6. Auflage)
- Baecker, D. (2003): Die Zukunft der Soziologie, in: Soziologie. Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Heft 1/2003, S. 66-70
- Balibar, E. (2008): Die philosophischen Grundlagen des Wohlfahrtsstaats. Von der Kritik der Bürgerrechte zur Kritik der sozialen Rechte, in: Lindner, U.; Nowak, J.; Paust-Lassen., P. (Hg.): Philosophieren unter anderen. Beiträge zum Palaver der Menschheit Frieder Otto Wolf zum 65. Geburtstag, Münster, S. 70-88
- Becker, A. (2013): Nachwort - Diderot und das Experiment des Naturalismus, in: Denis Diderot. Philosophische Schriften, Hgg. Und mit einem Nachwort von Alexander Becker, Berlin, S. 205-269 .
- Blom, P. (2010): Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung, München
- Brandt, R. (2009a): Wie Mensch und Tier denken, www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,druck-621719,00.html
- „Können Tiere Denken? Ein Beitrag zur Tierphilosophie“, Frankfurt am Main
- Desnè, R. (1963): Der Gauner und der Philosoph, in: Denis Diderot. Rameaus Neffe. Übersetzt und für die Bühne bearbeitet von Tankred Dorst, Köln-Berlin, S. 65-90
- Fischer, J. (2008): Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg
- Graeber, D. (2012): Inside Occupy, Frankfurt am Main
- Habermas, J. (1962): Strukturwandel der Öffentlichkeit, Frankfurt am Main
- (2013): Bohrungen an der Quelle des objektiven Geistes. Hegelpreis für Michael Tomasello, in: ders. (2013): Im Sog der Technokratie, Berlin, S. 166-173
- Kappelhoff, P. (2011): Emergenz und Konstitution in Mehrebenenselektionsmodellen, in: Greve, J.; Schnabel, A. (Hg.): Emergenz. Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen, Berlin, S. 319-345
- (2013): Minimaler Naturalismus – maximaler Kulturalismus, Symposiumsbeitrag zu: Michael Tomasello, Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Frankfurt a. M. 2011, in: Soziologische Revue. Besprechungen neuer Literatur, Jg. 36, Heft 4, Oktober 2013, S. 353-359
- Kohn, J. (2011): „Karl Marx and the Tradition of western Political Thought“, in: Heuer, W.; Heiter, B.; Rosenmüller, S. (Hg.): Arendt-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart, Weimar, S. 44-49
- Lepape, P. (1994): Denis Diderot. Eine Biographie, Frankfurt am Main
- Martens, H. (2013): Anschlussfähigkeit oder politische Subjektivierung. Zur grundlagentheoretischen Fundierung anwendungsorientierter Arbeitsforschung Eine auch persönliche Bilanz, Münster
- (2014a): Subjektivierung und neues zivilisatorisches Modell. Plessner, Elias, Arendt, Rancière und Foucault zusammen- und weiterdenken, Münster (im Erscheinen)
 - (2014b): Denis Diderot und die Dialektik der Aufklärung. zur Aktualität ihres „vergesenen Erbes“, Dortmund
- Neckel, S. (2010): Refeudalisierung der Ökonomie . Zur Strukturierung der kapitalistischen Wirtschaft, MPIfG Working Paper 10/6, 2010
- 2013): „Refeudalisierung“ - Systematik und Aktualität eines Begriffs der Habermas'schen Gesellschaftsanalyse, in: Leviathan 1/2013, S. 39-55
 - Peter, G. (2009): Für eine demokratische Erneuerung der Arbeitsgesellschaft. Oder: Warum die gesellschaftliche Arbeit weiterhin im Zentrum gesellschaftlicher Reform stehen sollte, in: Neuendorff, H.; Peter, G. Wolf, F. O., (Hg.): Arbeit und Freiheit im Widerspruch? Bedingungsloses Grundeinkommen – ein Modell im Meinungsstreit, Hamburg, S. 68-82

- Plessner, H. (1928): *Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin (1975)
- (1983/37): *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie*, in: *Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt am Main, S. 33-51
 - (1983/1946): *Mensch und Tier*, in: *ders.: Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt am Main S.52- 56
 - (1985/1956): *Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft*, in: *ders.: Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialpsychologie*, Frankfurt am Main, S. . 147-164
- Reichertz, J. (1986): *Probleme qualitativer Sozialforschung*, Frankfurt/New York
- (1999): *Über das Problem der Gültigkeit von Qualitativer Sozialforschung*, in: Hitzler, R.; Reichertz, J.; Schröer, N. (Hg.): *Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation*, Konstanz
 - (2013): *Gemeinsam interpretieren. Über den Alltag der Gruppeninterpretation*, Wiesbaden
 - (2013): *Am Anfang war die Handlung*, Symposiumsbeitrag zu: Michael Tomasello: *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt am Main 2011, in: *Soziologische Revue Jg. 34, Heft 4, 10/2013, S. 360-366*
- Richerson, P. J.; Boyd, R. (2005): *Not by genes alone. How culture transformed human evolution*, Chicago. University of Chicago Press
- Schirmacher, F. (2013): *Ego – Spiel des Lebens*, München
- Schulz-Schäffer, I. (2007): *Zugeschriebene Handlungen. Ein Beitrag zur Theorie sozialen Handelns*, Weilerswist
- (2013): *Ist die kooperative Kommunikation des Menschen entwicklungsgeschichtlich eine Neuheit? Schlussfolgerungen aus aktuellen Befunden der empirischen Primaten- und Kleinkindforschung*, . Symposiumsbeitrag zu: Michael Tomasello, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt a. M. 2011, in: *Soziologische Revue Jg. 34, Heft 4, 10/2013, S.366-373*
- Thomasello M. (2009): *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt a. M. (Neuaufgabe 2011)
- Wolf, F. O. (2002a): *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit*, Münster
- Weizsäcker, E.-U. v.; Hargroves, K.; Smith, M. (2010): *Faktor Fünf. Die Formel für nachhaltiges Wachstum*, München
- Zinn, K. G. (2013): *Eine Keynesianische Einschätzung der Euro-Krise*, in: *Das Argument, 301/2013. Widersprüche und Kontexte der europäischen Integration*, S. 47-60