

## Zur Struktur einer Theorie der sozialen Evolution

Eder, Klaus; Habermas, Jürgen

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Eder, K., & Habermas, J. (1976). Zur Struktur einer Theorie der sozialen Evolution. In M. R. Lepsius (Hrsg.), *Zwischenbilanz der Soziologie: Verhandlungen des 17. Deutschen Soziologentags* (S. 37-48). Stuttgart: Ferdinand Enke. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-160565>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

## Zur Struktur einer Theorie der sozialen Evolution

K. Eder und J. Habermas

### Teil I J. Habermas unter Mitarbeit von K. Eder

#### 1. Vorbemerkung

Soweit mir bekannt ist, liegen Theorien, die soziale Evolution erklären oder auch nur angemessen konzeptualisieren, bisher nicht vor. Eine notwendige Voraussetzung für den Vergleich von Theorien, die miteinander konkurrieren könnten, ist auf diesem Gebiet nicht erfüllt. Für unsere Diskussion sehe ich deshalb die Schwierigkeit, daß wir unter dem fiktiven Gesichtspunkt des Theorienvergleichs theoretische Ansätze erst einmal plausibel machen müssen. Bei diesem Versuch haben wir die Wahl, entweder Bekanntes, aber Überholtes zu zitieren; oder anderweitig Bewährtes bescheiden zu reformulieren; oder anspruchsvolle Programme einzuführen. Um zu pointieren: wir haben die Option zwischen Dogmatik, Trivialität und Programmatik. Ich entscheide mich für die Programmatik.

#### 2. Theoretische Ansätze

Die vier theoretischen Ansätze, die hier behandelt werden sollen, unterscheiden sich gewiß in methodologischen Hinsichten (das werden wir in der Diskussion zu klären versuchen). Im Hinblick auf die Theorie der sozialen Evolution, die mir vorschwebt, verhalten sie sich jedoch zueinander nicht exklusiv, sondern teils komplementär, teils inklusiv.

Ich gehe die einzelnen Ansätze durch:

- a) Den theoretischen Anspruch des *Historischen Materialismus* möchte ich mir zu eigen machen. Eine Theorie der sozialen Evolution sollte als Gattungsgeschichte derart konzipiert werden, daß mindestens drei Probleme geklärt werden können: der Übergang zu Hochkulturen und damit die Entstehung von Klassengesellschaften; der Übergang zur Moderne und damit die Entstehung kapitalistischer Gesellschaften; schließlich die Interaktion zwischen Gesellschaftssystemen, die sich heute unter Bedingungen des hergestellten Weltmarktes auf den illustrativen Achsen Ost-West und Nord-Süd eingespielt hat, d.h. die Dynamik einer antagonistischen Weltgesellschaft. Ich teile auch die Auffassung, daß die Evolutionstheorie einen reflexiven Status haben sollte, so daß sie sowohl ihren eigenen Entstehungszusammenhang wie ihre möglichen Funktionen in gegebenen gesellschaftlichen Kontexten erklären kann. Ich sehe andererseits nicht, warum diese Intentionen mich verpflichten sollten, die Konstruktionsmittel und die speziellen Annahmen einer im 19. Jahrhundert wurzelnden Theorie zu übernehmen, oder gar spätere Kodifikationen einer Überwissenschaft mit so fragwürdigen Lehrstücken wie "Naturdialektik" und "Abbildtheorie" anzuerkennen.
- b) Die *Handlungstheorie* stellt Grundbegriffe für die Bestimmung des soziologischen

Gegenstandsbereichs bereit. Der von *Parsons* entwickelte 'action frame of reference' ist in dreifacher Hinsicht modifiziert worden. Der von *Mead* bestimmte, phänomenologisch verfahrenende Interaktionismus und die an *A. Schütz* anschließende phänomenologische Handlungstheorie haben die konstruktiven Leistungen des Aktors in regelungsbedürftigen und interpretationsfähigen Situationen herausgearbeitet. Die Ethnomethodologie, die an den späten *Wittgenstein* anschließende Analyse von Lebensformen und die Ethnolinguistik haben den systematischen Zusammenhang von Sprache und Interaktion entfaltet. Und die kritische Rezeption der Rollentheorie im letzten Jahrzehnt hat Argumente ergeben, die auf eine Identifizierung der in Handlungssystemen unauffällig verkörperten Macht, d.h. der strukturellen Gewalt abzielen. Andererseits wird die Handlungstheorie ein Sammelsurium von Begriffen mit ungeklärtem Status bleiben, solange sie nicht einen starken universalpragmatischen Anspruch stellt und einlöst; den Anspruch, jene allgemeinen Strukturen nachzukonstruieren, die die formalen Eigenschaften von Handlungssystemen überhaupt sowie die universale Handlungsfähigkeit vergesellschafteter Subjekte ausmachen.

c) Die *Verhaltenstheorie* paßt eine psychologische Theorie des Lernes soziologischen Fragestellungen an. Ich teile die Absicht, soziale Evolution auf Lernvorgänge zurückzuführen. Allerdings ist eine dem behaviouristischen Rahmen verhaftete Lerntheorie nicht auf Makrophänomene zugeschnitten. Sie ist nicht komplex genug, um mehr als periphere Lernmechanismen zu erfassen. Außerdem verschließt sie sich dem in der kognitivistischen Entwicklungspsychologie bewährten Konzept der Entwicklungslogik, welches erlaubt, zwischen formal zu charakterisierenden Lernniveaus und den auf diesen Niveaus jeweils möglichen Lernprozessen zu unterscheiden. Analog erwirbt ein Gesellschaftssystem mit seinen evolutionären Errungenschaften Bedingungen der Möglichkeit neuer Lernprozesse.

d) Die *funktionalistische Systemtheorie* ist der Rahmen, in dem die Soziologie heute an die Evolutionstheorien des 19. Jahrhundert wieder anknüpft, wobei geschichtsphilosophische Annahmen über Monokausalität, Einlinigkeit, Kontinuität und Notwendigkeit der sozialen Evolution preisgegeben werden. Mit der funktionalistischen Analyse treffen wir methodologisch eine Vorentscheidung zugunsten von Steuerungsproblemen. Der Bezugspunkt funktionalistischer Entwicklungstheorien ist daher die Fähigkeit zu Adaptation bzw. zur Verarbeitung von Komplexität. Für evolutions-theoretische Anwendungen der Systemtheorie ist damit auch die Dimension möglicher Entwicklung (wie schon bei *Spencer*) im Sinne einer Steigerung von Komplexität (from incoherent homogeneity to coherent heterogeneity) festgelegt. Allerdings läßt sich diese Begrifflichkeit für eine Theorie der sozialen Evolution nur fruchtbar machen, wenn der Objektbereich spezifiziert und wenn eine objektbereichsspezifische Lerntheorie angegeben werden kann. Wenn man diese beiden Bedingungen durch ad hoc gewählte Konzepte erfüllt und so die Desiderate einer objektbereichsspezifischen Begriffs- und Theoriebildung verschleiert, kann die Systemtheorie leicht zum Sprachspiel ohne erklärende Kraft degenerieren.

### 3. Bestimmung des Objektbereichs

Nehmen wir einmal an, der Neodarwinismus könnte die Entstehung der soziokulturellen Lebensform befriedigend erklären; dann ließe sich die sozialwissenschaftliche

Theoriebildung an die biologische unmittelbar anschließen: der Ausgangszustand der sozialen Evolution könnte in der Sprache der Theorie der natürlichen Evolution beschrieben werden. Solange diese Voraussetzung nicht erfüllt ist, müssen wir aber die Konstituentien von Gesellschaft bzw. die Grundbegriffe, die diesen Gegenstandsbe- reich konstituieren, mit sozialwissenschaftlichen Mitteln einführen. Wenn wir dabei ad hoc Verfahren vermeiden und einen systematischen Zugang suchen wollen; und wenn plausibel gemacht werden kann, daß das soziokulturelle Entwicklungsniveau in erster Linie durch die Errungenschaft sprachlicher Kommunikation gekennzeichnet ist, dann müssen wir eine Theorie fordern, welche die allgemeinen formalen Eigen- schaften sprachlich vermittelter Kommunikation nachkonstruiert. Ich habe die Zu- versicht, daß sich eine solche Kommunikationstheorie heute in Grundzügen ausführen läßt. Sie erlaubt die systematische Erfassung und Analyse mindestens der folgenden Elemente:

- “Sinn“ als semantische Funktion von bedeutungsidentisch verwendeten Symbo- len *pragmatische Universalien* (Referenzsysteme, System der Personalpronomina und Sprechhandlungstypen, System intentionaler Ausdrücke);
- *Geltungsansprüche* (Wahrheit, Richtigkeit bzw. Angemessenheit, Wahrhaftigkeit, Verständlichkeit);
- *Erfahrungsmodi* (Objektivität der äußeren Natur, Normativität von Werten und Normen, Subjektivität der inneren Natur, Intersubjektivität der Sprache) und ent- sprechende regionale Modalisierungen (Sein/Schein; Sein/Sollen; Wesen/Erschei- nung; Zeichen/Bedeutung).
- *Aspekte des Handelns*: sozial (kommunikativ vs. strategisch) vs. nichtsozial (in- strumental);
- *Stufen der Kommunikation* (symbolisch vermittelte Interaktion, propositional ausdifferenzierte Rede; handlungsentlastete diskursive Rede);
- *Ebenen der normativen Realität* (Interaktionen, Rollen und Normen, Erzeugungs- regeln für Normen);
- *Kommunikationsmedien*, die sich aus einer Institutionalisierung, sei es der ausdiffe- renzierten Modi des kognitiven, interaktiven und expressiven Sprachgebrauchs (Wahrheit, Recht, Kunst) oder der Muster strategischen Handelns (Tausch, Kampf, Geld, Macht) gewinnen lassen.

An dieser Stelle muß ich mich mit der schlichten Behauptung begnügen, daß sich mit solchen kommunikationstheoretischen Mitteln die Konstituentien von Gesell- schaft systematisch beschreiben lassen. Zur “Gesellschaft” rechne ich alle Systeme, die sich über sprachlich koordinierte instrumentelle Handlungen und Interaktionen erhalten und die die äußere Natur durch Produktions- und die innere Natur durch Sozialisationsleistungen integrieren. Damit wäre freilich der Gegenstandsbereich des Sozialen, nicht aber schon der der sozialen Evolution eingegrenzt. Denn Gesellschaft, soweit wir sie vom Persönlichkeitssystem trennen, kann die Evolution alleine nicht tragen. Vielmehr stellen erst die beiden Komplemente des Gesellschafts- und des Pers- önlichkeitssystems *zusammengenommen* ein evolutionsfähiges System dar. Zwischen beiden Systemen bestehen entwicklungsconstitutive Austauschbeziehungen: sie kön- nen ihre Grenzen nur in nicht-kontingenter Abhängigkeit voneinander ausbilden und stabilisieren.

Das System der Ich-Abgrenzungen realisiert sich, bei einem gegebenen Stand der sozialen Evolution, durch die Vergesellschaftung des Subjekts; und das Gesellschafts-

system erzeugt umgekehrt seine Grenzen nur durch die Köpfe der Menschen hindurch, und zwar in Abhängigkeit von Bewußtseinsformen, die wiederum einen bestimmten Stand der Ontogenese widerspiegeln. Der Kreisprozeß der wechselseitigen Stabilisierung von Grenzen zeigt sich auch an dem reziproken Verhältnis von Ich- und Gruppenidentitäten. Die evolutionären Lernprozesse können nicht einem der beiden Systeme alleine zugerechnet werden. Wohl trägt das Persönlichkeitssystem den Lernvorgang der Ontogenese; und in gewisser Weise sind es allein die vergesellschafteten Subjekte, die lernen. Aber Gesellschaftssysteme können unter Ausschöpfung des Lernniveaus vergesellschafteter Subjekte neue Strukturen bilden, um bestehende Steuerungsprobleme zu lösen. Mithin kann der Objektbereich einer Theorie der sozialen Evolution erst hinreichend bestimmt werden, wenn wir aufgrund einer *objektbereichsspezifischen Lerntheorie* die nicht-kontingenten Austauschbeziehungen zwischen Persönlichkeits- und Gesellschaftssystem angeben können.

#### 4. Evolutionäres Lernen

Für jedes wohlumschriebene Gesellschaftssystem, sofern es nur in seiner inneren Struktur und in seinen Austauschrelationen zur Umwelt hinreichend erfaßt und analysiert werden kann, lassen sich Mengen unlösbarer Steuerungsprobleme angeben. Solche Steuerungsprobleme lassen sich als Antezedenzbedingungen für die evolutionäre Erweiterung der Steuerungskapazität verstehen. Diese wiederum kann man unter die bekannten funktionalistischen Gesichtspunkte bringen und als Differenzierung und Vereinigung funktional spezifizierter Teilsysteme auf jeweils höherer Ebene begreifen. Differenzierungsprozesse dürfen freilich nicht mit Evolutionsprozessen gleichgesetzt werden. Differenzierungsprozesse können *Anzeichen* von Evolutionsprozessen sein, aber ebenso sehr *Ursachen* für ein Festrennen in evolutionären Sackgassen (wie die Beispiele von Termitenstämmen oder von despotischen Bürokratien in asiatischen Hochkulturen zeigen). Ein Soziologe, der soziale Entwicklung mit Komplexitätssteigerung gleichsetzt, verhält sich wie ein Biologe, der die natürliche Evolution in Begriffen morphologischer Differenzierung beschreibt. Eine *Erklärung* der Evolution muß jedoch auf die Verhaltensrepertoires der Arten und auf Mechanismen sei es des genetischen oder des kognitiven Lernens rekurrieren. Entsprechend sollten wir auf der Ebene der sozialen Evolution zwischen komplexitätssteigernden Innovationen, die als Lösung von Steuerungsproblemen verstanden werden können, einerseits, und Lernmechanismen andererseits unterscheiden. Mit Hilfe der Lernmechanismen können wir erklären, warum Systeme für ihre Steuerungsprobleme überhaupt Lösungen finden.

Eine auf die Ontogenese bezogene Theorie der Entwicklung kognitiver, sprachlicher und interaktiver Kompetenzen scheint sich heute, als Ergebnis einer Verbindung verschiedener Theorietraditionen abzuzeichnen. Sie stützt sich auf *Piagets* Konzept der Entwicklungslogik und erfaßt:

- analytisch trennscharfe *Entwicklungsdimensionen* (kognitiv, sprachlich, interaktiv);
- *Lernmechanismen* (Akkommodation/Assimilation; Identifikation mit Bezugspersonen, Internalisierung von Beziehungsmustern; reflektierende Abstraktion);
- universale Klassen von *handlungsbezogenen Problemen* (technische Verfügung über vergegenständlichte Wirklichkeit; konsensuelle Regelung von Handlungskonflikten);

- Dimensionen, in denen sich die *Problemlösung kumulieren* (Autonomie gegenüber äußerer und innerer Natur);
- *Stufen* der kognitiven, sprachlichen und interaktiven *Entwicklung*, d.h. Lernniveaus (für die kognitive Kompetenz: sensumotorisch/präoperational/konkret-operational/formal-operational).
- *Stufen des Systems der Ich-Abgrenzungen* (symbiotisch/egozentrisch/objektivistisch-soziozentrisch/universalistisch).

Die entwicklungslogisch abgestuften universalen Lernkompetenzen werden gewiß nur unter gesellschaftlichen Randbedingungen realisiert; aber erst wenn die realisierten Kompetenzen überlieferungsfähig und institutionalisierbar werden, können sie ihrerseits das Niveau der gesellschaftlichen Entwicklung in den Dimensionen der Produktivkräfte, der Strukturen von Institutionensystemen und des Deutungssystems bestimmen. In diesen drei Dimensionen vermute ich eine Folge von Strukturen, für die die Ontogenese hinreichend analysierte Modelle anbietet. So ergibt sich beispielsweise für die moralische Institutionalisierung von Verhaltenserwartungen und für die entsprechenden Formen konsensueller Konfliktregelung eine entwicklungslogisch nachkonstruierbare Reihe:

*Vorhochkulturelle Gesellschaften:* a) die Ebenendifferenzierung zwischen Handlungen und Normen tritt noch nicht ins Bewußtsein, Deutungssysteme sind aus dem Handlungssystem noch nicht ausdifferenziert. b) Konfliktregelung unter Gesichtspunkten eines moralischen Realismus: Bewertung der Handlungsfolgen, Wiederherstellung des status quo ante, d.h. Kompensation des entstandenen Schadens.

*Archaische Hochkulturen:* a) explizite Ebenendifferenzierung zwischen Handlungen und sozialen Rollen bzw. Normen, Ausdifferenzierung eines Weltbildes, das Legitimationsfunktionen für Inhaber von Herrschaftspositionen übernehmen kann. b) Konfliktregelung unter Gesichtspunkten einer bezugspersonengebundenen konventionellen Moral: Rechtsprechung durch den Herrscher, Strafe in Abhängigkeit von Schuldzurechnung, Individual – statt Sippenhaftung.

*Entwickelte Hochkulturen:* a) vollständige Ausdifferenzierung der Ebenen von Handlung, Normensystem und Weltbild; Abstraktion des Herrschaftssystems von den Inhabern der Herrschaftspositionen. b) Konfliktregelung unter Gesichtspunkten einer entwickelten konventionellen Moral: System der Rechtsprechung, Bestrafung der Abweichung vom traditionalistisch gerechtfertigten Normensystem.

*Frühe Moderne:* a) Ausdifferenzierung der Ebenen von Handlungen, Normensystemen und rechtfertigenden Prinzipien; Ausgrenzung eines universalistisch geregelten Bereichs strategischen Handelns, Trennung von Legalität und Moralität. b) Konfliktregelung unter Gesichtspunkten rational-naturrechtlich begründeten Formalrechts und der prinzipialistisch begründeten Moral.

Ich möchte meine Thesen dahingehend zusammenfassen, daß sich der evolutionäre Lernprozeß der Menschengattung im Rahmen einer Theorie begreifen läßt, die die evolutionären Errungenschaften von Gesellschaftssystemen durch die Verknüpfung von zwei Fragestellungen erklärt: a) welche Steuerungsprobleme sind innovativ gelöst worden? b) durch welche Lernkompetenzen sind solche Innovationen möglich geworden? Der Theorie liegt die allgemeine Annahme zugrunde, daß auf ontogenetischer Ebene normalerweise Lernprozesse stattfinden (so daß Lernunterbrechungen erklärungsbedürftige Phänomene darstellen). Darauf stützt sich die weitere Grundannahme, daß ontogenetische Lernprozesse den gesellschaftlichen gewissermaßen voranlaufen und daß Gesellschaften auf überschießende individuelle Lernkapazitäten ge-

benenfalls zurückgreifen, um sie für die Institutionalisierung neuer Lernniveaus auszuschöpfen.

5. Teil II enthält zwei (von *K. Eder* ausgearbeitete) Erklärungsskizzen, die lediglich einen illustrierenden Charakter beanspruchen. Die erste Skizze soll den Übergang von archaischen Gesellschaften zu frühen Hochkulturen, also die Entstehung von Klassengesellschaften erklären, die zweite den Übergang von frühen zu entwickelten Hochkulturen, d.h. die städtische und imperiale Entfaltung der Klassengesellschaften. Lassen Sie mich noch die Struktur der ersten Skizze erwähnen.

(a) Ausgegangen wird von einem *Steuerungsproblem*: aufgrund ökologischer und demographischer Faktoren haben in einigen archaischen Gesellschaften Bevölkerungsumfang und -dichte so zugenommen, daß die familiäre Organisation Tausch und Kooperation nicht mehr hinreichend konfliktfrei regeln kann. Das Steuerungsproblem wird auf der Ebene rechtlich relevanter Konflikte wahrgenommen.

(b) Dann folgt ein *entwicklungslogisch nachkonstruierbarer Lernschritt* in der Dimension der Verhaltensstabilisierung: die Gesellschaftsmitglieder nehmen die strukturelle Überforderung des archaischen Rechts wahr und lernen, die Stufe des moralischen Realismus zu überwinden und Konflikte unter dem Gesichtspunkt geltender Normen zu bewerten. Dann kann eine bisher nur temporär ausdifferenzierte politische Führungsrolle mit Rechtsprechungsfunktionen ausgestattet und unter geeigneten Randbedingungen stabilisiert werden.

(c) Als eine *nicht-intendierte Nebenfolge* der Ausdifferenzierung von Herrschaftspositionen ergibt sich die Möglichkeit, die Organisations- und Verteilungsprobleme im Bereich der gesellschaftlichen Arbeit auf der Grundlage institutionalisierter Herrschaft von den Strukturen des Verwandtschaftssystems abzukoppeln. Sobald Kooperation und Tausch über die neue Sozialstruktur geregelt werden, entstehen soziale Klassen. Diese erlauben erst die Lösung des objektiven (und nicht nur wahrgenommenen) Steuerungsproblems.

(d) Die Klassenstruktur wiederum ermöglicht die Institutionalisierung, d.h. den geregelten Einsatz von verfügbaren, aber bisher nicht systematisch ausgenutzten Produktivkräften (Entwicklung des gesellschaftlichen Reichtums, der auf der Basis von Klassen zunehmend ungleich verteilt wird).

Ich habe die Unterscheidung zwischen "archaischen" Gesellschaften und "frühen Hochkulturen" unter der Hand eingeführt. Solche Epocheneinteilungen verlieren freilich ihre Willkürlichkeit erst, wenn es gelingt, eine evolutionäre Folge von Gesellschaftsformationen (nicht von konkreten Gesellschaftssystemen) als eine *Reihe von Lernniveaus* einzuführen. Ich will die Gesellschaftsformationen nach ihren *Organisationsprinzipien* unterscheiden. Dabei verstehe ich unter Organisationsprinzipien diejenigen sozialstrukturellen Innovationen, die durch entwicklungslogisch nachkonstruierbare Lernschritte möglich werden und die unter Ausschöpfung individueller Lernkapazitäten ein neues Lernniveau der Gesellschaft institutionalisieren; sie legen Möglichkeitsspielräume fest und bestimmen: in welchem Umfang eine vorhandene Produktivkraftkapazität ausgenutzt bzw. die Produktivkraftentfaltung stimuliert werden kann; innerhalb welcher Strukturen Wandlungen des Institutionensystems möglich sind; und damit auch: wie weit Steuerungsleistungen gesteigert werden können. Mithin erklären Organisationsprinzipien die neuen Mechanismen, über die die Steuerungskapazität erweitert werden kann. Das kann ich an unserem Beispiel erläutern:

Zunächst erreichen die Gesellschaftsmitglieder im Interaktionsbereich ein neues Lernniveau, indem sie das Syndrom von konkreten Verhaltenserwartungen, sozialen Rollen und mythischen Deutungen auflösen und den Realitätsbereich normativer Regelungen von den konkreten Handlungssequenzen einerseits, den Deutungssystemen andererseits soweit trennen, daß Handlungen nach Normenkonformität (und nicht nur nach Handlungsfolgen) beurteilt werden können. In dem Maße, wie dieser entwicklungslogisch nachkonstruierbare Lernschritt in Form einer Rechtsprechung durch den Herrscher institutionalisiert wird, werden individuelle Lernkompetenzen auf der Ebene der Gesellschaft realisiert. Mit der Ausdifferenzierung eines von Handlungen und Deutungen abgehobenen Realitätsbereichs von Normen kann sich einerseits legitime Macht konzentrieren, andererseits kann eine funktionale Spezifizierung einsetzen, die das segmentäre Organisationsprinzip des Verwandtschaftssystems nicht erlaubt hatte. Dieser Vorgang bedeutet die Ersetzung des alten Organisationsprinzips durch ein Prinzip politischer Herrschaft, das in der Folge die Teilung der Gesellschaft in sozioökonomische Klassen erlaubt.

Sobald Weltbilder ausdifferenziert sind, setzen sich die entwicklungslogisch nachkonstruierbaren Lernschritte gesellschaftlich auf dem Wege über die Umstrukturierung von Deutungssystemen durch. Das läßt sich mit dem zweiten von *Eder* vorgelegten Beispiel belegen.

## Teil II: Zwei Erklärungsskizzen (K. Eder)

### *1. Zum Übergang vom moralischen Realismus arachischer Gesellschaften zur konventionellen Moral der Hochkulturen*

Der evolutionäre Bruch, der die Entstehung der frühen Hochkulturen ermöglicht hat, besteht in der Institutionalisierung einer neuen Form von Sozialintegration. Diese wird durch einen entwicklungslogisch nachkonstruierbaren Lernschritt im Interaktionsbereich ermöglicht: durch eine Transformation der moralischen Evaluierung von Interaktionen. Ich meine den Lernprozeß, der dazu führt, daß der Familienverband (im Grenzfall: der alle konkreten Personen umfassende Verwandtschaftsverband) in seinen systemintegrativen Funktionen gegenüber einer sich ausdifferenzierenden politischen Ordnung, die nach nonfamilistischen Kriterien strukturiert wird, sekundär wird.

Die neuen Eigenschaften sind a) eine Erweiterung der potentiell einem sozialen System zugehörigen Anzahl von Personen und b) die strukturell veränderte Begründung einer interaktionsregelnden kollektiven Moral. Nicht mehr nur Menschen einer gemeinsamen Abstammung, sondern Menschen aus verschiedenen Abstammungslinien können sich als zu einem identischen Kommunikationszusammenhang zugehörig begreifen. Die Identität des Zusammenhanges wird durch eine ausdifferenzierte Rolle symbolisiert, die die Gegenseitigkeit von Erwartungen repräsentiert: durch die Rolle eines Königs oder wie immer hervorgehobenen Führers. Die Legitimität der gesellschaftlichen Ordnung hängt dann nicht mehr an einem status quo ante, der, wenn er verletzt wird, wiederhergestellt werden muß. Sie ist vielmehr am König als dem Repräsentanten der Gerechtigkeit festgemacht, der Recht sprechen kann, ohne an den



konkreten Erwartungskontext gebunden zu bleiben. Der König kann dabei auf die mythischen Deutungsmuster zurückgreifen und seine Rolle aus dem genealogischen Schema 'ableiten'. Damit übernehmen Weltbilder (konkret: das genealogische Erklärungsschema) zum ersten Male über kognitive Erklärungsfunktionen hinaus auch praktisch-politische Rechtfertigungsfunktionen.

Bei der Analyse des Übergangs von neolithischen Gemeinschaften zu hochkulturellen Gesellschaften (dafür stehen Analysen von Mesopotamien, China, Altamerika und im Mittelmeerraum zur Verfügung) zeigt sich, daß die neuen moralischen Strukturen bereits im vorhochkulturellen Stadium gewissermaßen 'ausprobiert' werden, um dann – unter bestimmten Umständen demographischer, ökologischer und sozialstruktureller Art – als Organisationsmuster einer neuen Gesellschaft zu dienen. Die zunehmende Komplexität von Verwandtschaftssystemen und ihre evolutionäre Selektion im geschichtlichen Prozeß (der auch zur Prämiierung patrilinearer gegenüber matrilinearen Organisationsmustern geführt hat) sind eine notwendige Voraussetzung für die Evolution; dieses sozialstrukturelle Moment ist aber keine hinreichende Bedingung für die evolutionäre Transformation des Gesellschaftssystems. Vielmehr muß erklärt werden, warum der ausdifferenzierten Rolle eines Herrschers per se Legitimität zugesprochen wird: dies ist im Rahmen eines moralischen Realismus nicht möglich, weil Regelungen akzeptiert werden müssen, die unabhängig von konkreten Handlungen und Handlungsfolgen gelten. Deshalb postulieren wir den Übergang zu einer konventionellen kollektiven Moral, für den die ontogenetische Entwicklung ein hinreichend analysiertes Modell bietet.

Die an Komplexität zunehmenden und evolutionär erfolgreichen neolithischen Gemeinschaften institutionalisieren bereits in zunehmenden Maße zeitlich begrenzte politische Rollen. Allerdings werden die Häuptlinge, Könige oder Führer nach ihren konkreten Handlungen bewertet; ihre Handlungen sind nicht per se legitim. Solche Rollen werden nur vorübergehend institutionalisiert (z.B. um Kriege zu führen) oder mit speziellen Aufgaben verknüpft (z.B. für Regen und gute Ernte zu sorgen). Sozialstrukturell gesehen sind diese Rollen noch nicht in das Zentrum der gesellschaftlichen Organisation gerückt.

Sie avancieren aber zum Schrittmacher der Evolution, sobald ihnen Funktionen der Rechtssprechung übertragen werden. Dann setzt die Ausdifferenzierung einer politischen Rolle ein, die erlaubt, nicht mehr nur entsprechend der konkreten Machtverteilung (dem status quo ante), sondern nach konventionellen, durch Tradition und königliche Gewalt abgesicherten Regeln zu entscheiden.

In der ethnographischen Literatur lassen sich zahlreiche Beispiele dafür finden, wie dieser neue Modus der Rechtsgeltung die archaische Rechtsgeltung überlagert und mit der Ausdifferenzierung von Herrschaftspositionen institutionalisiert wird. Die Barotse, Angehörige eines afrikanischen Königreiches, benutzen die vertikale Segmentierung der Gesellschaft (die 'pyramidale Struktur') als Weg, um die miteinander konfligierenden Rechtsschlichtungsmechanismen zu vermitteln. Sie besitzen zwei Instanzen, bei denen man Recht suchen kann. Es gibt die lokalen Schiedsrichter, die sich bei der Findung des Rechts an der konkreten Machtverteilung zwischen Verwandtschaftsgruppen orientieren müssen und keinerlei Möglichkeit zur Durchsetzung eines Schiedsspruchs haben: als Recht gilt das, worauf sich die streitenden Parteien einigen können. Auf einer zweiten Ebene sind Gerichtshöfe institutionalisiert, die Rechtsentscheidungen auch gegen die Betroffenen durchsetzen können. Diese Gerichtshöfe

sind Eigentum des Königs, der selbst nur symbolische Funktionen innehat. Er ist der symbolische Eigentümer sowohl des Territoriums wie der in den königlichen Haushalt eingebauten Institutionen – auch der der Rechtssprechung. Damit der König nicht selber im Prozeß der Rechtsschlichtung Unrecht tun kann (was die Institution der Gerichtshöfe gefährden würde), haben die Barotse die Institution von Königsvertretern geschaffen, die Recht sprechen und durchsetzen können. Die beiden Ebenen der Rechtssprechung sind mithin nicht funktional, sondern nur segmentär voneinander differenziert.

Die kulturelle Errungenschaft der konventionellen Moralisierung des Rechts wird freilich zum Ausgangspunkt für den evolutionär entscheidenden Schritt unter der Bedingung, daß die Ausdifferenzierung einer entsprechenden Rolle durch Systembildung gesichert werden kann. Auf der Grundlage politischer Herrschaft kann dann der materielle Produktions- und Reproduktionsprozeß von den restringierenden Bedingungen des Verwandtschaftssystems abgekoppelt und über Herrschaftsbeziehungen reorganisiert werden. Die Produktivkräfte, die durch die 'neolithische Revolution' bereits gefunden waren, können nun im großen Maßstabe genutzt werden: die Intensivierung des Ackerbaus und der Viehhaltung, die Ausweitung des Handwerks (insbesondere bedingt durch kontingente Erfindungen in der Metallbearbeitung – vom Kupfer über Bronze zu Eisen, eine Reihenfolge, die, wie die Hallstattkultur zeigt, nicht in jedem Falle zu Hochkulturen geführt hat) sind Resultat einer erweiterten Organisationsfähigkeit der nach sozio-ökonomischen Klassen strukturierten Gesellschaft. So entstehen neue Formen der Kooperation (z.B. die Arbeitsteilung und Koordination von Arbeitskräften im Bewässerungsackerbau) und des Austausches (z.B. der organisierte Marktverkehr zwischen Stadt und Land).

## 2. Der Übergang von mythologischen zu rationalisierten Weltbildern

Entwickelte Hochkulturen unterscheiden sich von frühen Hochkulturen durch Größe und Komplexität: der Grad der Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Teilsystemen und das Ausmaß vertikaler Differenzierung (Stratifikation) haben zugenommen. Dabei ändert sich freilich das Organisationsprinzip der politischen Klassengesellschaft nicht. Als einziger systematischer Gesichtspunkt der Unterscheidung bietet sich ein struktureller Wandel des Weltbildes an, der sich in allen evolutionär erfolgreichen Hochkulturen ähnlich vollzieht: der Wandel von einem im Rahmen von Kosmogonien integrierten Weltbild zu einem in Form kosmologisch fundierter Ethiken *rationalisierten* Weltbild (China, Indien, Griechenland). Diesem Wandel gehen immer Prozesse der Teilrationalisierung voraus, wie die Entstehung religiöser Ethiken (z.B. Jahwismus, Zoroastrismus) oder die Entstehung von Naturphilosophien (z.B. die jonische Naturphilosophie). Damit entsteht eine neue Legitimationsgrundlage für das politische System. Als Kriterium der Abgrenzung entwickelter von archaischen Hochkulturen wählen wir den neuen *Legitimationsmodus*.

Dieser Übergang vollzieht sich zwischen dem 8. und dem 3. Jahrhundert v. Chr. Ziel der kurzen Skizze ist es, eine Erklärung für die Entstehung des neuen Legitimationsmodus vorzuschlagen. Dabei möchte ich zunächst das Legitimationsproblem, das sich in den archaischen Hochkulturen anbahnt, kennzeichnen (a), ferner die kognitiven Probleme erläutern, die das neue Weltbild konsistent verarbeiten muß (b), um

dann die strukturelle Transformation nachzuzeichnen, die das Weltbild durchmacht (c); der letzte Schritt in der Argumentation muß schließlich zeigen, wie die neuen Weltbildstrukturen mit den Legitimationserfordernissen des politischen Systems in Einklang gebracht werden und wie Folgeprobleme, die sich aus dem legitimationskritischen Potential der neuen Weltbilder ergeben, zunächst neutralisiert werden können (d).

a) Die Erschütterung der Legitimationen erklärt sich nicht allein daraus, daß der Legitimationsbedarf mit den wahrnehmbaren sozialen Unterschieden wächst. Vielmehr läßt ein entwicklungslogisch nachkonstruierbarer Lernschritt im Bereich der kollektiven Moral eine strukturelle Unähnlichkeit zwischen Institutionensystem und Weltbild entstehen. Im Verlauf jener frühhochkulturellen sozialen Bewegungen, in denen Klassenkonflikte ausgetragen werden, lernen die Beteiligten, zwischen der Person des Herrschers und seiner Rolle im politischen System zu unterscheiden: der Herrscher wird nicht mehr ohne weiteres mit der legitimen Ordnung identifiziert; er kann, wenn er gegen sie verstößt, im Namen der legitimen Ordnung kritisiert und bekämpft werden. Offenbar hat sich eine konventionelle, von konkreten Bezugspersonen unabhängige Moral ausgebildet; damit entsteht der Bedarf nach einer Legitimation der bestehenden Ordnung und nicht mehr nur des Herrschers und seiner Dynastie. Diesem kann ein genealogisch aufgebautes mythische Weltbild aus strukturellen Gründen nicht genügen.

b) Der Strukturwandel mythischer Weltbilder wird intern durch eine Integration neuer Erfahrungsbereiche bestimmt, die sich auf einem veränderten Lernniveau stabilisiert. Im Verlauf der Entwicklung archaischer Hochkulturen bilden sich zwei Erfahrungsbereiche heraus, die in den Rahmen mythischer Weltbilder nicht hineinpassen: Profanwissen und konkurrierende Götter. Im Verhältnis zur Entwicklung der Produktivkräfte wächst das im instrumentellen Umgang mit einer objektivierten Natur erworbene empirische Wissen; außerdem entsteht im Zusammenhang mit den Organisationsproblemen einer arbeitsteiligen Gesellschaft eine Art theoretischen Wissens (die Arithmetik entwickelt sich im Kontext von Besteuerungstechniken, die Geometrie als Meßinstrument für das Eigentum an Grund und Boden). Dieses Profanwissen konkurriert mit dem "erlaubten" Wissen der sakralen Überlieferung. Auf der anderen Seite wächst mit den dichter werdenden Austauschbeziehungen zur sozialen Umwelt die Kenntnis fremder Traditionen. Kompatibilitätsprobleme, die sich damit stellen, werden zunächst additiv gelöst: der Götterhimmel wird erweitert und stärker hierarchisch geordnet. Aber auf die Dauer muß die Heterogenität der Götter die Einheit des mythischen Weltbildes ebenso in Frage stellen wie das Profanwissen. In den Hochkulturen drängen sich zwei zentrale Erfahrungen auf. Einerseits die Erfahrung, daß es außerhalb der Gesellschaft eine zweite Realität gibt, eine objektive Natur (die dem Handwerker als "organische" Natur begegnet und die dem Astronomen in der Eigengesetzlichkeit der regelmäßigen Bewegungen von Himmelskörpern entgegentritt); und andererseits die Erfahrung, daß sich die Grenzen der kulturellen Welt nicht mit den Grenzen des eigenen Gesellschaftssystems decken.

Die Ausdifferenzierung von neuen Erfahrungsbereichen aus dem normativen Rahmen der sozialen Lebenswelt löst einen entwicklungslogisch nachkonstruierbaren Lernschritt im Bereich der Kognition aus: während zunächst das durch abstrahierendes Denken erzugte Profanwissen und die präoperationalen Denkfiguren der mythi-

sche Weltdeutung nebeneinander bestanden haben, werden nun die problematisierten Mythen in der Einstellung abstrahierenden Denkens verarbeitet; während Mythen unmittelbar die konkrete, wahrnehmbare Realität deuten, verdanken sich rationalisierte Weltbilder hypothetischem Denken: dieses Rasonieren über die Inhalte mythischer Überlieferung entfaltet sich in der Vergewisserung von Denkprinzipien, die vor aller konkreten Wahrnehmung gegeben sind.

c) Von einer Rationalisierung des Weltbildes möchte ich sprechen, weil mit der Überwindung mythischer Weltbilder eine Objektivierung der Welt, eine Universalisierung der Gesichtspunkte, eine argumentative Durchstrukturierung der Darstellung und eine Reflexion auf die Leistungen des erkennenden und handelnden Subjekts zum Durchbruch gelangen. Das mythische Denken verfährt analogisierend; es stellt zwischen allen kulturellen und natürlichen Erscheinungen Symmetrien und Abhängigkeiten her, die nach dem Schema von sozialen Abstammungsbeziehungen interpretiert werden. Die narrative Darstellung ist einziger Modus der Erklärung. Raum- und Zeitperspektiven bleiben auf die eigene soziale Gruppe zentriert. Die Subjekte sind sich ihres Anteils an der symbolischen Konstruktion der Welt nicht bewußt. Sie können das externe Geschehen der mythischen Mächte durch Opfer und Bitten beeinflussen, zu den Göttern besteht aber noch keine individualisierte und nach sittlichen Normen geregelte Beziehung. Diese mythische Welt löst sich in dem Maße auf, wie das Ganze der Welt in Raum und Zeit objektiviert, wie die natürliche Ordnung von der geschichtlichen Ordnung unterschieden, ein strenges Konzept von Gesetz ausgebildet, die Manigfaltigkeit der Erscheinungen auf Prinzipien zurückgeführt und die narrative Erklärung durch eine argumentative ersetzt wird. Im gleichen Verhältnis lernt das Subjekt seine Stellung und seine eigenen konstruktiven Leistungen, sei es im instrumental-umgang mit der Natur oder in der durch Tradition geregelten Interaktion mit der sozialen Umgebung zu reflektieren.

Indem die symbolische Ordnung von Natur und Kultur (bzw. der Geschichte der Kultur) unter universalistischen Gesichtspunkten im Rahmen von Naturphilosophien, Ursprungsphilosophien und transzendentalen Religionen umstrukturiert wird, bilden sich komplementär dazu individualisierte Ich- und Seelenkonzepte aus. Dem kosmologischen Weltzusammenhang und der darin eingebetteten Ethik entspricht eine neue Form des Selbstbildes, welches die aus dem Zusammenhang mythischer Gewalten heraustretenden Subjekte von sich selbst entwerfen.

Kosmologien, und die auf sie gegründeten Ethiken, haben sich in Griechenland, Indien und China entwickelt. In Griechenland haben wir – im Gefolge der jonischen Naturphilosophie – den Beginn einer ethischen Philosophie, die die alten griechischen Theogonien in Frage stellt und argumentativ auflöst. In Indien entsteht im Gefolge der späten vedischen Tradition eine kosmologisch-ethische Tradition, die etwa seit dem 7. Jahrhundert v. Chr. zu datieren ist (Brahmana-Zeit und Upanishad-Zeit). In China sind es die konfuzianistischen Lehren, die zunächst gegen die alten mythologischen Traditionen gerichtet sind; revolutionierend wirkt freilich erst die sog. "Hundert-Philosophen-Schulen" (die naturphilosophische Lehre der Yin-Yang-Schule, und insbesondere die frühe taoistische Philosophie).

d) Diese rationalisierten Weltbilder sind der Hintergrund, vor dem die Legitimität der gesellschaftlichen Ordnung neu begründet werden kann. Der bisher durch Analogie gesicherte Zusammenhang zwischen dem legitimierenden Weltbild und der norma-

tiven Realität der Gesellschaft wird nun durch Ethiken gesichert. Freilich ist das Legitimationspotential der neuen Weltbilder, die Ethiken fundieren können, ambivalent. Einerseits sind die rationalisierten Weltbilder abstrakt genug, um Normensysteme auch unabhängig von Personen und Dynastien zu begründen; andererseits ist in ihnen bereits eine prinzipielle Ethik angelegt, die über die besonderen Traditionen und Ordnungen einzelner Staaten und Imperien hinausweist. Dieser logisch angelegte Universalismus darf nicht zu einer folgenreichen Relativierung des besonderen Traditionszusammenhangs führen, in dem die jeweils etablierte Ordnung legitimiert werden muß. Offenbar werden die legitimationskritischen Bestandteile durch Segmentierung unschädlich gemacht: der Bereich konventionell gerechtfertigter profaner Machtausübung und sozialer Ungleichheit wird als Diesseits von der Sphäre des Jenseits getrennt.

Der zentrale Gedanke, der dabei entwickelt wird, ist der der *Erlösung*. Das Erlösungskonzept ist bereits in den frühen Hochkulturen (ähnlich wie die Moralisierung des archaischen Rechts in den neolithischen Gemeinschaften) erprobt worden. Mit diesem Konzept wird die Erfahrung der sozialen Ungleichheit verarbeitet. In den ägyptischen, babylonischen, altindischen und chinesischen Religionen, sogar in afrikanischen Religionen eines entwickelteren Typs tauchen Erlösungsgottheiten auf, die neudefinierte ältere Gottheiten darstellen (Osiris, Zeus u.a.). Für Ägypten kann am "aton-Kult" nachgewiesen werden, daß die Idee des Erlösergottes auftritt, aber sozialstrukturell noch nicht verarbeitet werden konnte (es steht zu vermuten, daß diese Situation des öfteren bestanden hat, nur haben sich für den ägyptischen Fall schriftliche Überlieferungen erhalten). In Israel war die Idee des Erlösergottes begünstigt durch die Betonung des *einen* Gottes für die zwölf Stämme Israels und Jakobs. Der strafende Jahwe wird erst durch die Propheten (und diese tauchen im Kontext einer sozialen Krise des israelitischen Königtums auf) zu dem Erlösungsgott uminterpretiert, der das Volk Israel aus der selbstverschuldeten Knechtschaft herausführt.

Die entscheidenden Bewegungen, die den Erlösungsgedanken getragen haben, waren a) die Prophetenbewegungen und Mysterienkulte im Mittelmeerraum, b) die buddhistischen Bewegungen in Indien und c) der religiöse Taoismus in China. Die Bedeutung der religiösen Neuerer Jesus, Buddha und Lao-tzu besteht darin, daß sie den Weg für die Institutionalisierung der neuen rationalisierten Weltbilder geöffnet haben. Das Christentum, das zur Legitimationsgrundlage des europäischen Feudalismus wird, hat sich aus der Verknüpfung von jüdischer Erlösungsvorstellung und griechisch-römischer Philosophie entwickelt; der Buddhismus hat weniger in Indien (wo sich die äquivalenten religiösen Strömungen vor allem des Vishnuismus und Shivaismus, die im modernen Hinduismus kulminierten, durchsetzen konnten) als in Südostasien und China als religiöse Basis entwickelter Herrschaftssysteme dienen können; der religiöse Taoismus hat (neben dem Buddhismus) die entscheidenden religiösen Grundlagen für das chinesische Mittelalter gelegt (vgl. hier insbesondere die Arbeiten von *Maspero*).

Diesen drei religiösen Transformationen ist die Etablierung eines Dualismus zwischen Diesseits und Jenseits gemeinsam. Dieser Dualismus erlaubt die Vermittlung zwischen einer nach konventionellen moralischen Gesichtspunkten strukturierten Gesellschaft mit einer universalistisch konzipierten Welt des Jenseits.