

Thomas Vesting

Die Medien des Rechts: Buchdruck

© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2013

§ 2 Kultur und Epistemologie des Buchdrucks

1. Das gedruckte Buch

1.1. *Der typographische Raum*

Bücher kann es in sehr unterschiedlichen Formen und Materialitäten geben, etwa als Papyrusrolle, Wachstafel, Pergamentkodex und, wie seit kurzer Zeit, auch als E-Book. Für das gedruckte Buch, dessen Geschichte mit der Herstellung der lateinischen Gutenberg-Bibel im 15. Jahrhundert beginnt und das mit der Erfindung neuer audiovisueller Medien wie Photographie, Phonographie und Kinetographie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts seine Quasi-Monopolstellung als Kulturträger bereits wieder verliert (auch wenn es nicht einfach verschwindet),¹ ist der »typographische Raum« entscheidend.² Typographischer Raum heißt: Durchbruch zu einer neuartigen Gestaltung der Textoberfläche mittels beweglicher Bleiletern, Durchbruch einer Medientechnologie, die eine Kodierung und Dekodierung von Informationen ohne Verlust und eine beliebige Reproduzierbarkeit der dabei gewählten Buchstabenfolgen möglich macht.³ Damit wird zugleich eine Effizienzsteigerung bei der Textproduktion erreicht, die die Herstellungsdauer und Herstellungskosten jedes einzelnen Buches reduziert: Benötigt ein Schreiber durchschnittlich 3 Jahre, um eine einzige Bibel auf Pergament zu kopieren, braucht Gutenberg etwas weniger Zeit, um die etwa 200 Exemplare seiner Bibel zu drucken. Das ist umso bemerkenswerter, als das gedruckte Buch den alten Pergamentkodizes in seinen ästhetischen Ansprüchen und Umsetzungen grundsätzlich nicht nachsteht, und gerade Gutenberg sich beim Druck seiner Bibel durchaus noch am Ideal der Kalligraphie orientiert, dem Ideal des Schreibens als dekorativer Kunst.⁴

¹ Zur Geschichte des Buchdrucks und seiner Transformation im elektronischen Raum vgl. nur J. Hörisch, *Eine Geschichte der Medien*, 2004, 128 ff., 160, 355; W.J. Ong, *Orality and Literacy* (1982), 2003, 133; vgl. allg. auch N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 1997, 291 ff., 302 ff.; und G. Cavallo/R. Chartier, *Einleitung*, 1999, 11 ff., 39 ff.; A. Petrucci, *Lesen um zu Lesen*, 1999, 501, 521 f. (zur Rolle des Fernsehens als wichtigstem Mittel der Akkulturation des zeitgenössischen Menschen).

² Ong (Fn. 1), 126.

³ C. Stetter, *Schrift und Sprache*, 1997, 67 (spricht in diesem Zusammenhang auch von einer »Digitalisierung der geschriebenen Information«, die durch den Druck definitiv werde); vgl. auch M. Giesecke, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit*, 1998, 80.

⁴ Hörisch (Fn. 1), 139; zur Kalligraphie vgl. auch O. Ludwig, *Geschichte des Schreibens*, 2005, 264 ff.

Schon Pergament war im Verhältnis zu Papyrus das hochwertigere Schreibmaterial. Pergament galt als reißfest, blieb unter normalen Umständen unbegrenzt flexibel, besaß eine weiche und ebene Oberfläche, die mehrfach benutzt oder überschrieben werden konnte und die noch für die schönsten Schriften und Illuminationen zugänglich war. Im Gegensatz zu einer gerade in der Medientheorie weit verbreiteten Ansicht ist es allerdings ausgesprochen zweifelhaft, ob Pergament tatsächlich langlebiger und in der Herstellung jemals teurer als Papyrus gewesen ist.⁵ Der Vorteil der Verwendung von Pergamentkodizes lag wohl eher in einer besseren Lesbarkeit des Schrifttextes, und mit der Erfindung der Druckpresse wird eben diese Lesequalität weiter verbessert: Für das gedruckte Buch ist eine übersichtliche (gleichmäßige) Anordnung der Buchstaben typisch, die ein leichtes Lesen durch die schnelle Wiedererkennbarkeit der graphischen Sequenzen möglich macht, eine Oberflächenstruktur, die durch Groß- und Kleinschreibung, Worttrennung und durchgängige Interpunktion visuell animiert wird und die eine einfache Handhabbarkeit des gedruckten Buchs mit raschem Zugriff auf einzelne Stellen durch Paginierung, Inhaltsverzeichnis und Indexierung erlaubt. Auch wenn sich diese speziellen Organisationstechnologien allesamt schon vor dem Buchdruck durchsetzen,⁶ kann man doch auch insofern von einem qualitativen Sprung in der Geschichte der Medien sprechen, als die für die handschriftlichen Pergamentkodizes typische Tendenz ins Ornamentale und Zierliche im neuen typographischen Schriftraum des Buchdrucks kein Pendant mehr findet. Der Buchdruck lehnt sich zwar anfänglich noch an die kalligraphische Tradition an (und bleibt so von der Handschrift abhängig),⁷ aber je mehr das gedruckte Buch zum Gegenstand industrieller Produktionsmethoden wird, desto stärker ist es durch »Ordnlichkeit und Unausweichlichkeit« gekennzeichnet, die »Zeilen vollkommen regelmäßig, alle rechtsseitig justiert, alles gleichmäßig anzuschauen, dabei ohne Hilfe von Zeilenlinien oder linierten Rändern, wie wir das oft in Manuskripten finden. Es ist eine stabile Welt aus kalten nicht-menschlichen Fakten«.⁸

Für die hier eingenommene Perspektive eines erneuten Bruchs im Prozess der kulturellen Evolution spricht auch, dass tatsächlich erst der Buchdruck die Jahrhunderte währende Knappheit an Büchern beseitigt. So wie der Buchdruck durch die von der englischen Regierung im 18. Jahrhundert geförderte Verbreitung preiswerter »Farming-Manuals« einen Beitrag zur bis dato bestehende Knappheit an Nahrungsmitteln und so eine der entscheidenden Voraussetzungen für die Entstehung des Kapitalismus in England schafft,⁹ wird mit dem Einsatz von Papier und der allmählichen Verbesserung der drucktechnischen Verfahren (Flach- und Steindruck, Schnellpresse etc.) ungefähr zur selben Zeit die Menge der verfügbaren Buchtitel gesteigert.¹⁰ In *Das alte Europa 1660-1789* gibt Tim Blanning einen sehr guten Einblick in diese Entwicklung: In Frankreich steigt die Zahl der publizierten Titel von 500 im Jahr 1700 auf mehr als 1000 im Jahr 1771, in Deutsch-

⁵ Vgl. T.H. Roberts/T.C. Skeats, *The Birth of the Codex*, 1983, 7; F. Wieacker, *Textstufen klassischer Juristen* (1959), 1975, 97 (nicht teurer, aber haltbarer); anders etwa Hörisch (Fn. 1), 123; C. Vismann, *Akten*, 2000, 72 (mit Hinweis auf Harold A. Innis).

⁶ Vgl. P. Saenger, *Space between Words*, 1997.

⁷ Vgl. Cavallo/Chartier (Fn. 1), 11 ff., 40.

⁸ Ong (Fn. 1), 120.

⁹ Vgl. J.O. Appleby, *The Relentless Revolution*, 2010, 76.

¹⁰ Vgl. Hörisch (Fn. 1), 155 f.; und Giesecke (Fn. 3), 63 ff. (zu den technologischen Anfängen des Buchdrucks).

land werden von 1760 bis 1770 ungefähr zwei Drittel der Titel von insgesamt 175000 Titeln produziert.¹¹ Und selbst in Russland, wo die Druckerpresse erst im 16. Jahrhundert eingeführt wird und gedruckte Bücher erst im 18. Jahrhundert billiger als Manuskripte werden,¹² erscheinen zwischen 1725 und 1729 87 Buchtitel, zwischen 1771 und 1775 958 Titel, während zwischen 1796 und 1800 bereits 1531 Titel in Umlauf gebracht werden. Das Wachstum der Buchmärkte ist wiederum eine Voraussetzung dafür, dass seit dem späten 18. Jahrhundert neuartige (nationale) Öffentlichkeiten entstehen können, die kulturelle Netzwerke aus Theatern, Salons, Opernhäusern und Konzertsälen hervorbringen, deren Publika die lokalen Hofkulturen des Adels rasch überschreiten. Damit erfährt auch das stille »private« Lesen, das bereits in den Klöstern und Universitäten praktiziert worden war, bevor es zur gemeinsamen Praxis der gebildeten (weltlichen) Aristokratie wurde, einen weiteren Aufschwung. Es entsteht die moderne Literatur, die Praxis des Schreibens und der Selbstlektüre in Form von Autobiographien und Romanen,¹³ und mit ihr ein neuartiges Lesepublikum mit Lesegesellschaften, Leihbibliotheken und Buchhandlungen: Die intensive (sich ständig wiederholende) Lektüre weniger kanonischer und zumeist religiöser Texte weicht der extensiven Lektüre vieler (nun vergleichbarer) Texte, die Entdeckung des Unbekannten und »Interessanten«, die Wertschätzung des Neuen, überstrahlt das Auswendiglernen und Rezitieren.¹⁴

Die neue typographische Oberfläche des Buches ist eng mit dem drucktechnischen Verfahren der Gutenbergpresse verknüpft. Die epochemachende Besonderheit dieses Verfahrens basiert auf dem wiederverwendbaren Handgießinstrument. Die Textoberfläche wird nicht länger von einer Schreiberhand gestaltet, so dass jede Handschrift letztlich ein Unikat mit eigenwilligen Schreibweisen und Abkürzungen bleibt, vielmehr weist die Druckpresse jedem Buchstaben des Alphabets ein gesondertes Stück Metall zu und ermöglicht durch die Verwendung beweglicher Lettern die maschinelle Reproduktion identischer Buchstabenfolgen, das heißt die Herstellung von durchnormierten Textoberflächen, die auch als Ganzes miteinander identisch sind. Der Buchdruck basiert mit anderen Worten auf einer vollständigen Zerlegung der Sprache in »letzte Elemente« unterhalb der Ebene der pragmatischen/semantischen Sprachfunktionen und dem Rearrangement der Buchstabenfolgen in einer – mittels Setzkasten – quasischichtweisen Weise. Dieses mechanische Verfahren ist es, das den Buchdruck zum »Archetypus aller nachfolgenden Mechanisierungen« macht,¹⁵ und insofern setzt das gedruckte Buch einen digitalen »diskreten« Schrifttypus voraus – ein

¹¹ T.C.W. Blanning, *Das Alte Europa, 1660-1789*, 2006, S. 139.

¹² Vgl. dazu auch die Hinweise bei Luhmann (Fn. 1), 292 (Fn. 185).

¹³ S. Lüdemann, Jacques Derrida zur Einführung, 2011, 91, 92; J..B. Bender/D.E. Wellbery, *Rhetoricity*, 1990, 3 ff., 16 ff. (auch zum rechtlichen Rahmen); vgl. allg. auch A. Koschorke, *Körperströme und Schriftverkehr*, 1999.

¹⁴ Blanning (Fn. 11), 140 ff.; Hörisch (Fn. 1), 171; Luhmann (Fn. 1), 294; P. Rossi, *Die Geburt der modernen Wissenschaft in Europa*, 1997, 16, 76; vgl. auch R. Wittmann, *Gibt es eine Leserevolution am Ende des 18. Jahrhunderts?*, 1999, 419 ff.; allg. auch Cavallo/Chartier (Fn. 1), 42 ff. (die darauf hinweisen, dass diese klassische These starker Relativierungen bedarf, weil zum Beispiel für den humanistischen Leser das »Bücherrad«, das die gleichzeitige Lektüre mehrerer Bücher ermöglichte, typisch war und umgekehrt etwa Goethes Werther Gegenstand »intensiver« Lektüre wird).

¹⁵ M. McLuhan, *Understanding Media*, 2006, 185 (»archetyp of all subsequent mechanization«); vgl. auch Giesecke (Fn. 3), 80; und Hörisch (Fn. 1), 143 (»erste Massenproduktionsindustrie«).

»digitales Artikulationsschema« im Sinne Christian Stetters –¹⁶, wie es wohl nur in der Alphabetschrift angelegt ist und wie es mit der Druckpresse Gutenbergs zum ersten Mal realisiert wird: Weil die Druckerpresse mittels beweglicher Lettern eine Fertigung von Texten mit extrem hoher Wiederholgenauigkeit erreicht, die die späteren mechanisierten Produktionsverfahren durch Automaten vorwegnimmt, können Informationen jetzt ohne Verlust kodiert und dekodiert werden. In der Tradition der *Toronto-School* – bei Marshall McLuhan, Elisabeth Eisenstein oder Walter J. Ong – ist in diesem Kontext auch von einer exakten Wiederholbarkeit »piktorialer« oder »visueller« Äußerungen die Rede.¹⁷

Es ist wichtig, auch im Fall des Buchdrucks streng zwischen der semiotischen und semantischen Ebene der Sprache – zwischen Semiologie und Hermeneutik – zu unterscheiden.¹⁸ Wenn etwa Marshall McLuhan und Walter J. Ong die entscheidende Innovation des Buchdrucks in der Herstellung exakt wiederholbarer visueller Äußerungen (*statements*) sehen, ist damit die tatsächlich durch den Buchdruck erstmals gegebene Möglichkeit der automatischen und beliebigen Reproduzierbarkeit der für die Herstellung eines Textes verwendeten Buchstabenfiguren gemeint. Gegenstand automatischer und beliebiger Reproduzierbarkeit wie Gegenstand des Kodierungs- und Re-Kodierungsprozesses von sprachlichen Informationen sind also die auf Pergament oder Papier gedruckten Buchstaben, Buchstabenfolgen, Bilder, Zahlen und Illustrationen, nicht Sinn und Bedeutung der textuellen Mitteilungen. Das Verstehen einer Äußerung oder Information bleibt auch im Medium des Buchdrucks kontextabhängig, während umgekehrt die exakte Wiederholbarkeit visuell kodierter Informationen im typographischen Raum damit zusammenhängt, dass die Alphabetschrift auf einem Figurenrepertoire aufbaut, von dem ein rein syntaktischer Gebrauch gemacht wird: Die einzelnen Buchstabenfiguren fungieren in Alphabetschriftsystemen gerade nicht als bedeutungstragende »Zeichen«; erst die Silben (so der Strukturalismus der Prager Schule) bzw. der Satz sind die Grundeinheit sprachlicher Performanz und Bedeutung, im Unterschied etwa zu den Radikalen der chinesischen Schrift, deren Funktion stets eine sprachlich-sinnhafte bleibt. Mit einiger Wahrscheinlichkeit konnte die Erfindung des Buchdrucks mittels beweglicher Lettern deshalb nur innerhalb der Tradition der europäischen Schriftkulturen geschehen, die auf die semitische und griechische Alphabetschrift aufbauen.¹⁹ Das aber bedeutet zugleich, dass die sprachliche Artikulation im gedruckten Buch einer medialen Formung mit weitreichenden epistemologischen wie auch psychologischen Konsequenzen unterworfen wird beziehungsweise dass – nach einem viel

¹⁶ C. Stetter, *System und Performanz*, 2005, 148 (zum digitalen Artikulationsschema); *ders.* (Fn. 3), 67 (zur Digitalisierung der geschriebenen Information).

¹⁷ McLuhan (Fn. 15), 170 (Buchdruck = die »art of making pictorial statements in a precise and repeatable form«); *ders.* *The Gutenberg Galaxy* (1962), 2002, 78; vgl. auch E.L. Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, 2000, 24 (»The fact that letters, numbers, and pictures were all subject to repeatability by the end of the fifteenth century needs more emphasis.«), 82 f.; Ong (Fn. 1), 125 (»exactly repeatable visual statement«).

¹⁸ Im Sinne von J. Faur, *Golden Doves with Silver Dots*, 1999, 76 ff.; vgl. auch G. Agamben, *Signatura rerum*, 2009, 74 ff., 79 (der sich für die »Schwellenzone« dieser Unterscheidung interessiert und die Fassung, die Foucault dieser in seinen »Aussagen« – *énoncés* – gegeben hat).

¹⁹ Vgl. zu dieser Vermutung nur Stetter (Fn. 16), 11 f.; und Giesecke (Fn. 3), 30 ff.

zitierten Wort Nietzsches – unser Schreibzeug mit an unseren Gedanken arbeitet.²⁰

2. Eine große Umwälzung

Schon Zeitgenossen Gutenbergs haben bemerkt, dass die Erfindung der Druckerpresse mit beweglichen Lettern einen Einschnitt und Bruch im Prozess der kulturellen und gesellschaftlichen Evolution markierte. Während zunächst die hohe Produktqualität der Gutenbergbibel herausgestellt wird, ihre mühelose Lesbarkeit dank einer wohlproportionierten »sauberen« und »korrekten« Schrift,²¹ sieht Moses Mendelssohn am Ende des 18. Jahrhunderts im Buchdruck bereits den Auslöser für eine völlige Umschaffung des Menschen; Mendelssohn spricht auch von einer »große(n) Umwälzung des ganzen Systems der menschlichen Erkenntnisse und Gesinnungen«.²² Im 20. Jahrhundert haben unter anderem die medientheoretischen Forschungen von Marshall McLuhan, Walter J. Ong, Elisabeth Eisenstein und Michael Giesecke diese Einschätzung bestätigt: Die Europäisierung der italienischen Renaissance, der Aufstieg der modernen Naturwissenschaft, die Protestantische Reformation, die Erforschung des Planeten, die Entwicklung des modernen Kapitalismus, der Nationalstaat, der Roman, die Sinfonie und viele andere Phänomene und Errungenschaften der europäischen Geschichte und Kultur hängen auf die eine oder andere Weise mit dem Buchdruck zusammen. Nicht dass der Buchdruck auch nur eines dieser Phänomene »verursacht« hätte. Die mehr oder weniger zufällige Erfindung der Druckerpresse durch Gutenberg stellt jedoch einen typischen *pre-adaptive advance* im Sinne der Evolutionstheorie dar, einen Rahmen oder Möglichkeitsraum, innerhalb dessen Mendelssohns »große Umwälzung des ganzen Systems der menschlichen Erkenntnisse und Gesinnungen« geschehen konnte.

Die Quantität und Qualität der kulturellen und sozialen Veränderungen, die mit dem Buchdruck korreliert werden können, ist also kaum zu überschauen. Selbst wenn man sich dabei auf das Feld der neuartigen »typographischen Kultur« beschränkt,²³ insbesondere auf die Veränderungen der Formen und Prozesse der Kommunikation sowie der Speicherung und Weitergabe des gemeinsamen Wissens, können nur einige Aspekte herausgegriffen werden. Ein wichtiger Aspekt betrifft die Reichweite praktizierter Sprachen. Diese werden durch den Buchdruck räumlich stark ausgedehnt und uniformisiert. Die mit der Erfindung der Druckerpresse einhergehende Neugestaltung der Textoberfläche führt dazu, dass alle Exemplare eines Druckwerks die gleiche physische Konsistenz besitzen. Alle Exemplare weisen im Unterschied zu handschriftlich gefertigten Texten auch den exakt selben Schriftraum und dieselben Informationen und Daten auf. Über die Verbreitung der Orthographie mit Hilfe von Wörterbüchern und Grammatiken, also gewissermaßen durch die Anwendung des Buches auf sich

²⁰ Etwa bei Hörisch (Fn. 1), 144 (mit Hinweis auf F. Kittler, *Grammophon, Film, Typewriter*, 1986, S. 293). Andere Akzente bei Luhmann (Fn. 1), z.B. 302, der die technische Seite und die informationelle Seite trennt und einen Einfluss der Technik auf die Kommunikation nur in Form der »Störung« zulässt; dazu kritisch U. Stäheli, *Sinnzusammenbrüche*, 2000, 116 f., 173 ff.

²¹ Giesecke, (Fn. 3), 143; Hörisch (Fn. 1), 128. (Beide Autoren weisen auf einem Brief hin, den der Kanzleisekretär Kaiser Friedrichs III, Enea Silvio Piccolomini – der spätere Papst Pius II – 1445 an den spanischen Kardinal Juan de Cavajal von Frankfurt nach Rom schrieb).

²² M. Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783), 2005, 104.

²³ Ong (Fn. 1), 21; vgl. auch Giesecke (Fn. 3), 57, 504 ff.

selbst, werden später auch die Schreibweise der Worte sowie die syntaktischen und grammatikalischen Strukturen von Texten mit einem halbwegs verbindlichen Öffentlichkeitsgrad erfasst und »konventionalisiert«:²⁴ Indem jetzt Regeln den »korrekten« und »genauen« Sprachgebrauch dirigieren, ja überhaupt ein Sinn für derartige Regeln entsteht, trägt der Buchdruck zu einer umfassenden Standardisierung der Schriftsprache und damit zur Entstehung von einheitlichen Nationalsprachen bei.²⁵ Das Drucken verstärkt die textuelle Auffassung der Sprache, die sich seit dem 16. Jahrhundert in einer großräumig uniformisierten Hochsprache zu Lasten der lokalen und regionalen Dialekte zu realisieren beginnt, eine Entwicklung, mit der zugleich das Ende des Lateinischen als (gemeineuropäischer) Gelehrtensprache und Sprache der Wissenstradition eingeleitet wird.²⁶ Dieser Prozess verläuft in den einzelnen europäischen Ländern ungleichzeitig, nimmt aber auf dem Kontinent – nicht zuletzt aufgrund der Einführung von Französisch als einheitlicher Amtssprache – als erstes in Frankreich Gestalt an.

Eine tiefgreifende Veränderung erfährt auch das kollektive Gedächtnis. Schon die Erfindung und Ingebrauchnahme der Schrift hatte dem kollektiven Gedächtnis eine neue Form gegeben: Die Schrift hatte die orale Enzyklopädie von ihren mnemotechnischen Anforderungen befreit, insbesondere von der strikten Formelhaftigkeit einer rhythmisch gebundenen Sprache und der Notwendigkeit ihrer fortwährenden Repetition im Zusammenhang mit Festen, Zeremonien, Tänzen, Ritualen und so weiter. Mittels der Schrift konnte auch das bewahrenswerte Wissen jetzt freier an neue Gegebenheiten angepasst und in Texten an geeigneten Orten wie etwa in Tempeln und Stadtarchiven gesammelt werden. Damit entstand ein neuartiges »unbewohntes Gedächtnis«, ein »Speichergedächtnis« aus Schrifttexten, dessen Wissensbestand neben das »bewohnte Gedächtnis«, das »Funktionsgedächtnis«, trat.²⁷ Das präsente Wissen des Funktionsgedächtnisses wird im Speichergedächtnis um latentes Wissen erweitert, auf das bei besonderem Bedarf zugegriffen werden kann, aber nicht notwendigerweise zugegriffen werden muss; und genau dieses latente Wissen erfährt durch den Buchdruck einen weiteren Bedeutungszuwachs. Das im Speichergedächtnis verborgene Wissen nimmt nicht nur bis dahin ungekannte quantitative Ausmaße an, es wird darüber hinaus einer Dynamik der Verfeinerung und Ausdifferenzierung unterworfen, die die Welt mit einer neuartigen Informationsflut konfrontiert.²⁸ Von jetzt an gilt und lehrt die Erfahrung: Nur wenige Leute wissen, wie viel man wissen muss, um zu wissen, wie wenig man weiß.²⁹ Anders gesagt: Obwohl die Men-

²⁴ Dazu *Stetter* (Fn. 3), 71 (»Weder Adelung noch Duden schaffen eine neues orthographisches System, sie zeichnen – mehr oder weniger getreu – eines auf, das sich aus der homogenisierenden Praxis des Buchdrucks ergeben hatte.«); *Ong* (Fn. 1), 128; *McLuhan* (Fn 15), 190 f.

²⁵ *Stetter* (Fn. 3), 66 ff.; *Luhmann* (Fn. 1), 295, 298; *ders.*, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 1990, 602 f.; *McLuhan* (Fn 15), 185 ff.

²⁶ *Blanning* (Fn. 11), 140 f.; *Luhmann* (Fn. 1), 295; zu den Anfängen des Endes der Alleinherrschaft des Lateinischen *I. Illich*, *Im Weinberg des Textes*, 2010, 67 ff.

²⁷ *A. Assmann*, *Erinnerungsräume*, 1999, 134; *J. Assmann*, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, 2000, 38 f., 146 f.

²⁸ Vgl. dazu *G. Frank*, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, 1998, 55 (»Mit der Erfindung des Buchdrucks sind wir zurück bei der ersten Quelle der Informationsflut.«); *Luhmann* (Fn. 25), 157 (»Die Sintflut der Druckpresse macht es unmöglich, das Gewußte wirklich zu wissen, das heißt: in laufende Kommunikationen umzusetzen.«).

²⁹ Deutsches Sprichwort zitiert bei *W.J. Ong*, *Rhetoric, Romance and Technology*, 1971, 278; vgl. auch *N. Luhmann*, *Soziologie des Risikos*, 1991, 37 (»Je mehr man weiß, desto mehr weiß man, was man nicht weiß...«).

ge des Wissens mit dem Buchdruck enorm wächst, wächst zugleich das Nicht-Wissen, zumindest wird sehr oft übersehen, dass Texte durch den Buchdruck in dingliche Schriftwerke ausgelagert werden und als solche zunächst nur das Speichergedächtnis einer Gesellschaft füllen, nicht aber unmittelbar ihrer kommunikativen Praxis zugutekommen.³⁰ Um das abgelagerte latente Wissen präsent machen zu können, bedarf es vielmehr weiterer Sicherungen und Verfahren, die im Überfluss der gedruckten Informationen für Wahrnehmung und Aufmerksamkeit sorgen, ein Zusammenhang, der durch die elektronischen Medien noch einmal gesteigert wird und mit dem heute eine ganze PR- und Marketingindustrie beschäftigt ist.

In welchem Ausmaß der Buchdruck neuartige Formen des kollektiven Gedächtnisses begünstigt, zeigt sich etwa im Kontext von Erziehung und Bildung. Das (platonische) Ideal der Pädagogik als Tradierung des Wissens über richtiges Verhalten in der Art, dass eine Person die Entwicklung und Bildung des eigenen Charakters anderen anvertraut,³¹ bleibt noch lange intakt. Solange Bücher prinzipiell knapp sind (und das sind sie bis in das 19. Jahrhundert hinein), bleibt die Weitergabe von Wissen mit anderen Worten an mündliche »rhetorische« Kommunikationsformen innerhalb persönlicher Beziehungsnetzwerke gebunden. Die griechische *paideia* basierte noch im 5. Jh. v.Chr. auf einer epischen Poesie, erst im 4. Jh. v.Chr. erhielt das Studium von Texten in der griechischen Adelserziehung ein größeres Gewicht.³² Nicht anders war die Lage in Rom. Ciceros Lehrjahre waren von Quintus Mucius Scaevola geprägt, dem »Augur« und Rechtsberater, von dessen weisen Sprüchen sich Cicero nach eigenem Bekunden viele fest im Gedächtnis eingeprägte.³³ Selbst im späten Mittelalter wurden nicht unmittelbar Pergamentkodizes studiert, um daraus für sich allein bestimmte Einsichten zu gewinnen oder ein bestimmtes Wissen zu erwerben, sondern Wissen wurde von Schriftkundigen, von Magistern, die über ein außerordentlich gut funktionierendes Gedächtnis verfügten, mündlich weitergegeben, um in der nächsten Generation und deren Gedächtnis verankert werden zu können. Das Referieren auf autoritative Texte spielte dabei seit der Spätantike eine ganz neuartige Rolle, aber weil selbst Wissen von gesteigerter Verbindlichkeit mündlich vermittelt wurde, musste es noch im Spätmittelalter in Merkformeln verdichtet werden. Das gilt etwa für die Kunstregeln der Medizin (Schule von Salerno), aber natürlich auch für den mittelalterlichen Rechtsunterricht, der einen geradezu unermesslichen Schatz an einprägsamen rechtlichen Maximen und Parömien hervorgebracht hat.³⁴

Die Form der Verdichtung des Wissens in einprägsamen Spruchweisheiten lehrt, wie groß die Bedeutung der mündlichen Kommunikationsformen auch nach der Erfindung und Ingebrauchnahme der Schrift bleibt. Die Schrift dient eher als Speicher- denn als Kommunikationsmedium. Die Fähigkeit, Wissen in Bildern und Metaphern an bestimmten virtuellen Orten »ablegen« und dadurch

³⁰ Vgl. auch *Luhmann* (Fn. 25), 159 (Wissen wird zunächst »für das Gedächtnis« und nicht »für die Kommunikation« produziert).

³¹ Vgl. *L. Trilling*, *Das Ende der Aufrichtigkeit*, 1983, 82; *N. Luhmann*, *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, 2002, 15.

³² Vgl. nur *K. Robb*, *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, 1994, 159 ff., 220 ff.

³³ *M. Fuhrmann*, *Cicero und die römische Republik*, 1997, 23.

³⁴ Vgl. dazu nur die »kleine Auswahl« von *D. Liebs*, *Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter*, 1998; zum Abschnitt vgl. auch *R. Christensen/K.D. Lerch*, *Ein Urteil, wie es im Buche steht*, 2007, 221 ff., 226 f.

jederzeit finden zu können, blieben genauso zentral wie das Auswendiglernen einer Formel oder eines Merkspruchs als Abschluss des Prozesses des Wissenserwerbs. Anders gesagt: Die Schrift bleibt in dialogische Redesituationen integriert, von der aus Schreiben und Lesen ihren Wert zugewiesen bekommen. Diese strukturelle Dominanz der Rede gegenüber der Schrift lässt sich im Übrigen auch in außereuropäischen Kulturen bis in die jüngste Vergangenheit nachweisen. Niklas Luhmann hat in diesem Zusammenhang wiederholt auf eine in Indien noch im 19. Jahrhundert übliche Praxis hingewiesen, die das Schreibenlernen an einen Ritus bindet, in dessen Zentrum der Mund in seiner Doppelfunktion als leiblicher Artikulationsraum der Sprache und Ort der Nahrungsaufnahme steht: Der Lehrer malt mit goldener Münze die Buchstaben auf die Zunge und veranlasst den Schüler, die Buchstaben auf einer Unterlage aus Reis nachzuziehen, den er daraufhin verzehren muss.³⁵ Erst der Buchdruck löst die *textual communities* als Sinn kontrollierende Gemeinschaften auf und verweist Einzelne wie Gruppen an ein abstraktes unpersönliches Netzwerk aus latenterm Wissen, dessen Themen nach Bedarf und Relevanz abgerufen werden und dadurch eine diskontinuierliche und a-zentrische Bewegung der Erzeugung von Sinn in Gang setzen, die weder durch ein Subjekt noch einen objektiven Geist synthetisiert werden können. Ja, entgegen Niklas Luhmanns Vorstellung einer funktionalen Differenzierung der modernen Gesellschaft dürfte es nicht einmal möglich sein, diese diskontinuierliche und a-zentrische Bewegung durch »Systeme als Pseudo-Subjekte« zu kanalisieren.³⁶

3. Anonymisierung des Wissens

Die lange rhetorische Tradition, die den Akt des Wissenserwerbs noch im Spätmittelalter an persönliche Kommunikations- und Beziehungsnetzwerke gebunden hatte, wird in der neuen Kultur des Buchdrucks durch Formen höherer Abstraktion und anonymer Selbstorganisation ersetzt. Während die Sprache oraler Kulturen und Gesellschaften prinzipiell partizipatorisch ist,³⁷ ist schon für die Schriftsprache die Abwesenheit (des Autors, des Empfängers, des Ereignisses der Mitteilung, des intentionalen Bewusstseins und so weiter) strukturell typisch. Derrida hat dieser Form des Mangels der Präsenz der Schrift unter anderem in *Signatur, Ereignis, Kontext* eine eingehendere Analyse gewidmet: Derrida kategorisiert die Form der Schrift zwar einerseits in einer eher herkömmlichen Weise als eine bis dahin ungekannte Ausweitung der Reichweite der Kommunikation in räumlicher und zeitlicher Hinsicht,³⁸ andererseits legt er den Akzent aber genau auf die spezifische mediale Eigenschaft der Schrift, nämlich darauf, dass die Schrift die Zeit des Schreibens überdauert und, wenn sie wirklich Schrift sein will, noch über den Tod des Empfängers hinaus »strukturell lesbar« bleiben kön-

³⁵ Luhmann (Fn. 25), 601 f. (mit Hinweis auf eine Arbeit von A.E. Woods, *Knowledge before Printing and After*, 1985).

³⁶ K.-H. Ladeur, »Finding our text...«, 2012, 173 ff., 181.

³⁷ W.J. Ong, *Interfaces of the Word*, 1975, 276 (»The poetic of oral cultures is participatory«); J. Goody, *Literalität in traditionellen Gesellschaften*, 1981, 48 (»direkte semantische Ratifizierung«); vgl. auch Stetter (Fn. 3), 29; J. Mattern, *Paul Ricœur zur Einführung*, 1996, 100.

³⁸ J. Derrida, *Randgänge der Philosophie* (1972), 1999, 325, 328 (Schrift = Form der »Telekommunikation«); ähnlich Luhmann (Fn. 1) Bd. I, 257 (»Mit Schrift beginnt die Telekommunikation, die kommunikative Erreichbarkeit der in Raum und Zeit Abwesenden.«).

nen muss.³⁹ Während in den *textual communities* der antiken und mittelalterlichen Tradition sich Sprecher und Hörer in einer Gesprächssituation mit der Aussage immer sogleich über die Gelingensbedingungen des Gesagten verständigen müssen (und sei es durch einen Oktroi derjenigen, die die Kontrolle über die richtige Interpretation der Texte ausüben), intensiviert der Buchdruck genau jene von Derrida ins Auge gefasste Persistenz der Schrift, der ihre Lesbarkeit auch unter der Bedingung von Ungeselligkeit ermöglicht, das heißt Kommunikation und Interaktion voneinander trennt.⁴⁰ In der Folge dieser Entwicklung scheint die Produktion und Reproduktion des Wissens mehr denn je vom schreibenden und lesenden Individuum selbst abzuhängen. Die Kehrseite dieses Prozesses besteht freilich darin, dass das schreibende und lesende Individuum seinerseits vom gedruckten Buch und dem Eigenleben der mit ihm verknüpften Institutionen und transsubjektiven Prozessen abhängig wird, insbesondere von Institutionen, die das gedruckte Wissen distribuieren, speichern und vermitteln (Buchmärkte, Bibliotheken, Öffentlichkeit, Schulen, Universitäten etc.).

Der Buchdruck ersetzt die Einheit stiftende Präsenz von Interpretationsgemeinschaften, die an lokalen Orten mit einem überschaubaren (kanonisierten) Bestand von Pergamentkodizes verankert waren, durch ein Netzwerk latenten Wissens, dessen Aktualisierung eher den Zufällen thematischer Relevanzen folgt. Dieses Ende der rhetorischen Tradition der »Intertextualität« setzt eine äußerst ambivalente Bewegung frei: Einerseits geht mit dem gedruckten Buch eine Steigerung des Freiheitsgrades bei der Interpretation von (autoritativen) Texten einher. Der Buchdruck ermöglicht nicht zuletzt die Verselbständigung des Textes gegenüber den Intentionen des Autors: So wie sich die Intention des Autors nicht ihrerseits »in das Zeichenmaterial einschreiben kann«,⁴¹ bleibt auch das Publikum des Autors immer »eine Fiktion«. ⁴² Mindestens gilt: Die Abnahme- und Verwendungskontexte des im Buch gespeicherten Wissens können vom Autor niemals in toto antizipiert werden. Damit wird die Rezeption des Wissens aber zugleich von einer Vielzahl von Lesarten abhängig, deren Einheit nicht länger in Interpretationsgemeinschaften kontrolliert und gesichert werden kann. Das drückt sich in der Religionsgeschichte etwa darin aus, dass der erste große Boom des Buchdrucks für Christen wie für Juden eine Zeit einleitet, »in der sich die Auseinandersetzungen um Lektüren besonders verschärften«. ⁴³ Erst nach dem Ende der konfessionellen Bürgerkriege wird auch im Kontext des Christentums ein größerer Pluralismus an (religiösen) Ansichten und Meinungen möglich, wie er schon die mittelalterlichen jüdischen Gemeinden bestimmte, die im Unterschied zum Christentum den Zugang zu den Büchern nicht oder jedenfalls weniger rigoros reglementierten.

³⁹ Derrida (Fn. 38), 325 ff., 327, 333; vgl. auch G. Bennington, Jacques Derrida, 1994, 52; vgl. auch – ähnlich in der Sache, wenn auch auf anderen theoretischen Voraussetzungen aufbauend – Stetter (Fn. 16), 70 (»daß zwischen ephemeren und persistenten Medien zu unterscheiden ist: zwischen solchen, deren Erzeugtes mit der Performanz vorübergeht, und solchen, deren Produkt die Performanz überdauert – vielleicht die beiden grundlegendsten ›medialen‹ Eigenschaften von Medien«); vgl. auch Lüdemann (Fn. 13), 52 ff. (zu Derridas Schrifttheorie).

⁴⁰ Luhmann (Fn. 25), 598, 599; Hörisch (Fn. 1), 146 f., 160; Giesecke (Fn. 3), 391 ff.

⁴¹ Mattern (Fn. 37), 100.

⁴² Ong (Fn. 37), 53, 279; vgl. auch Luhmann (Fn. 25), 600.

⁴³ R. Bonfil, Das Lesen in den jüdischen Gemeinden Westeuropas im Mittelalter, 1999, 219 ff., 228.

Diese Entkopplung der Bewegung der Bedeutungen von den Intentionen eines Autors bedeutet auf der anderen Seite, dass der Buchdruck die Formen dialogischer Diskursivität und Intertextualität marginalisiert. Damit wird die Bedeutung der menschlichen Körper als Zentrum der Wahrnehmung von Sinn und Kultur, die noch die mittelalterliche Lern-, Kommentar- und Übersetzungskultur bestimmte, stark relativiert. Die für unendliche Lesarten offene Schriftlichkeit der rhetorischen Tradition wird zwar in der neuen Kultur des Buchdrucks nicht einfach durch eine alles vereinheitlichende Zentralperspektive ersetzt, die Zunahme von Ungewissheit im Hinblick auf die Botschaften der gedruckten Texte wird aber zunächst durch die Idee der Systematizität des Wissens zu binden versucht, die ihrerseits in einer einheitsstiftenden Subjektivität verankert wird, bei Hobbes etwa in der Figur des Souveräns, aus dessen »Wille« die Logik des Gesetzes folgt.⁴⁴ Mit dem Einrücken der Schrift in den typographischen Raum des gedruckten Buches geht deshalb ein neuartiger »Sinn für Abgeschlossenheit« einher,⁴⁵ auch ein neuartiger Sinn für Definitionen, Gliederungen, Ketten von Dichotomien und »fixierte Standpunkt[e]«. ⁴⁶ Texte werden nicht nur gegenüber ihrer Umwelt isoliert, sondern auch voneinander. Es kommt zum großangelegten Versuch einer wechselseitigen Abschließung der Themen und Stoffe, wie sie dann unter anderem in den fachspezifischen Gliederungen der wissenschaftlichen Bibliotheken ihren Ausdruck findet, etwa in der sich im 19. Jahrhundert durchsetzenden Unterscheidung von (erklärenden) Naturwissenschaften und (verstehenden) Geisteswissenschaften oder der zunehmenden Spezialisierung der Einzelwissenschaften.⁴⁷ »Die handschriftliche Kultur betrachtet die Intertextualität als selbstverständlich. Weil sie noch in der Tradition der Gemeinplätze aus der alten oralen Welt stand, schuf sie ganz bewusst Texte aus anderen Texten, entlehnte, übernahm und partizipierte an den allgemeinen, ursprünglich oralen Formeln und Themen, auch wenn sie sie in neue literarische Formen goß, die ohne Schrift nicht hätten existieren können. Eine buchdruckende Kultur befließigt sich per se einer anderen Denkweise. Sie betrachtet ein Werk als ›abgeschlossen‹, abgesetzt von anderen Werken, als eine Einheit, die in sich selbst ruht. Ihr entstammt auch die romantische Lehre von der ›Originalität‹ und ›Kreativität‹, welche ein individuelles Produkt noch entschiedener von anderen Werken absetzen.«⁴⁸

II. Der epistemologische Einschnitt

1.1. Soziale und historische Epistemologie

Wenn hier von »Epistemologie« gesprochen wird, soll damit die soziale Verfasstheit des Wissens akzentuiert werden. Erkennen ist ein sozialer Prozess, der im-

⁴⁴ T. Hobbes, *Leviathan*, 1997, XXVI, 7; zu dessen anderer Seite, der Religion, vgl. P. Manow, *Politische Ursprungsphantasien*, 2011, insb. 155 ff., 164 (souveräne Autorität ist die Spur Gottes in der Geschichte).

⁴⁵ Ong (Fn. 1), 129.

⁴⁶ McLuhan (Fn 15), 187 (»fixed point of view«); Ong (Fn. 1), 120.

⁴⁷ Entwicklungen, die im 20. Jahrhundert von Autoren wie Edmund Husserl oder Ernst Cassirer (bereits wieder) bekämpft werden vgl. nur H.-J. Rheinberger, *Historische Epistemologie zur Einführung*, 2007, 64 (Husserl), 72 (Cassirer).

⁴⁸ Ong (Fn. 1), 131 (Übersetzung nach der deutschen Ausgabe).

mer schon Wissen voraussetzt, das in allen menschlichen Gesellschaften »mitlaufen« muss und »thematisch nie voll in der Kommunikation expliziert« werden kann.⁴⁹ Wissen ist grundsätzlich in Netzwerke impliziten Wissens eingebunden und stets von Erfahrungen abhängig, die weitergegeben werden, in der Familie, in der Verwandtschaft, in der Nachbarschaft, im Freundeskreis, durch Landkarten, Stadtpläne, Fahrpläne, Bücher, Bilder, Zeitungen usw. Deshalb bildet »Zeugwissen« den »Mutterboden und das Grundreservoir unserer Erkenntnispraktiken«.⁵⁰ Das gilt für Wissen schlechthin: Nicht nur das gemeinsame (praktische) Alltagswissen, auch das an Schrift und Buchdruck gebundene wissenschaftliche Wissen muss als in einem breiteren Lebenszusammenhang eingebettetes verstanden werden. Das gilt auch für den Entdeckungszusammenhang naturwissenschaftlichen Wissens im Experiment oder Labor; dieser führt ein Eigenleben, das nicht in theoretischen Begründungen und Repräsentationen aufgeht.⁵¹ In Wissen fließen anders gesagt immer Kontextgebundenheiten und (kulturelle) Normalitätsunterstellungen ein, niemals aber ist Wissen das Resultat eines rein begrifflichen und methodischen Instrumentariums, das aus den Bewusstseinsleistungen eines einsamen Erkenntnissubjekts hervorgehen könnte, wie heute in der Rechtstheorie noch vielfach unterstellt wird.⁵² Gerade Begriffe und Methoden sind eher als Erfahrungen (und nicht als »gegenstandskonstituierende« Denkformen) zu beschreiben, die andere gemacht haben und die mit Hilfe der Schrift einen Traditionszusammenhang ausbilden können, der nicht ständig wieder erfahren werden muss.⁵³

Schon am Ende des 19. Jahrhunderts hat sich jenseits der klassischen philosophischen Tradition – auch jenseits einer sich am Ideal der mathematischen Naturwissenschaft orientierenden »Erkenntnistheorie« – eine soziale Epistemologie herauszubilden begonnen, die mit Namen wie Gaston Bachelard, Ludwig Fleck, Thomas Kuhn, Ian Hacking, Lorraine Daston und Hans-Jörg Rheinberger verbunden ist. Bei diesen Autoren hat ein neuer Typ der Reflexion von Wissen Gestalt angenommen (in den Naturwissenschaften, in der Wissenschaftstheorie, in der Wissenschaftsgeschichte etc.), der die Idee eines voraussetzungslosen Einsatzes des »Erkennens« zugunsten der Vorstellung zeitlich und örtlich verschiedener Praktiken der Wissenserzeugung und »Denkstile« ersetzt. Damit geht eine Problemumkehr in der Reflexion des Verhältnisses zwischen Begriff und Objekt einher. Die Reflexion des Wissens nimmt jetzt vom erkannten Objekt ihren Ausgang und nicht mehr vom erkennenden Subjekt. Das cartesianische Erkenntnissubjekt wird dezentriert und auch für eine »historische Epistemologie« geöffnet,⁵⁴ für eine Reflexion »auf die historischen Bedingungen, *unter* denen, und die Mittel, *mit* denen Dinge zu Objekten des Wissens gemacht werden, an denen der Prozess der wissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung in Gang gesetzt sowie in

⁴⁹ Luhmann (Fn. 25), 122.

⁵⁰ S. Krämer, *Medium, Bote, Übertragung*, 2008, 253, 257 (Zitat).

⁵¹ Vgl. nur Rheinberger (Fn. 47), 119 ff., 121; I. Hacking, *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften* (1983), 1996, insb. 219 ff.

⁵² Vgl. etwa M. Jestaedt, Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 2008, XI ff., XXXV.

⁵³ Rheinberger (Fn. 47), 20, 66, 67; vgl. auch I. Kroppenberg, *Der gescheiterte Kodex*, 2007, 112 ff., 117.

⁵⁴ Vgl. Rheinberger (Fn. 47), 28, 35 ff., 128; D. Wahrman, *The Making of the Modern Self*, 2006, XV; L. Daston, *Historical Epistemology*, 1994, 282 ff.; vgl. auch I. Hacking, *Historische Ontologie*, 2006, insb. 203 ff.

Gang gehalten wird.«⁵⁵ Dabei wird zugleich die (aufklärerische) Vorstellung einer kontinuierlichen (kumulativen) Dynamik der Wissensentwicklung aufgegeben und bereits zwischen den beiden Weltkriegen – etwa bei Gaston Bachelard – durch die Vorstellung des »epistemologischen Bruches« ersetzt, der die »Kantone des Wissens« laufend neu konfiguriert und sie in einen »Zustand permanenter Unabgeschlossenheit« versetzt.⁵⁶ Selbst vermeintliche wissenschaftliche Tatsachen werden in der sozialen und historischen Epistemologie nicht mehr als Ausgangspunkt einer Beobachtung gefasst, sondern als Ergebnis der Herausbildung einer »Wahrnehmungsgewohnheit«,⁵⁷ die ihrerseits nicht von der Geschichte der Veränderung ihrer materiellen Grundlagen und Darstellungsmittel getrennt werden kann. Folgt man Lorraine Daston und Peter Galison ist auch »wissenschaftliche Objektivität« nichts anderes als das Produkt einer solchen »Wahrnehmungsgewohnheit«.⁵⁸

An diese Konzeptionen einer sozialen und historischen Epistemologie muss die Rechtstheorie heute anschließen. Auch die Evolution des Rechts und der Rechtswissenschaft sind von einer sie übergreifenden Kulturevolution abhängig. Damit lassen sich das rechtliche Wissen und die mit ihm verknüpften Normalitätsunterstellungen aber zugleich weder von der Sprache noch von Medien wie Schrift, Buchdruck und Computernetzwerken trennen. Und gerade unter dieser Voraussetzung liegt es nahe, die Rolle der Medien bei der rechtlichen und juristischen Wissensgenerierung jenseits ihres instrumentellen Charakters als Kanal oder Verbreitungsmedium zu betonen: Ein Medium verfügt wie ein System über eine innere Strukturierung, die der Welt ein Bild aufprägt, das sich von der natürlichen (sinnlichen) Wahrnehmung abhebt. Medien müssten dann als eine Art Horizont gedacht werden, als mit Wittgensteins »Lebensformen« vergleichbare »Medienformen«: Der Buchdruck stellt eine mitlaufende (latent bleibende) Hintergrundrealität bereit, einen vom Medienbenutzer nicht intendierten Grund, der vor jedem Bewusstsein gegeben ist und damit auch den Primat der Erkenntnistheorie durchbricht.⁵⁹ Obwohl es für den Buchdruck – wie für jedes Medium – gemäß der richtungsweisenden Einsicht Marshall McLuhans typisch ist, dass er regelmäßig unthematisch bleibt,⁶⁰ kommt es für eine Rechtstheorie, die nach den Medien des Rechts fragt, doch darauf an, den Buchdruck nicht länger als verborgenen Grund zu übergehen, sondern seine konstitutive Rolle für eine historisch zu lokalisierende Form des rechtlichen und juristischen Wissens zu analysieren. Es gilt, die Regeln und Praktiken zu erforschen, die in das gedruckte Buch und seine Zeichen eine »Signatur« eintragen, die ihre Interpretationen und Verwendungen unausbleiblich festlegen.⁶¹

⁵⁵ Rheinberger (Fn. 47), 11.

⁵⁶ Rheinberger, ebd., 39, 55; vgl. auch *Hacking* (Fn. 51), 22 f. zu (Thomas Kuhn).

⁵⁷ Rheinberger (Fn. 47), 52 (im Abschluss an Ludwig Fleck).

⁵⁸ Vgl. L. Daston/P. Galison, *Objektivität*, 2007.

⁵⁹ Vgl. nur F. Fellmann, *Phänomenologie zur Einführung*, 2009, 151 ff., 173; B. Waldenfels, *Experimente mit der Wirklichkeit*, 2003, 213 ff.

⁶⁰ Vgl. M. McLuhan, *Das Medium ist die Botschaft*, 2001; 9 (»Das Medium ist verborgen, der Inhalt offensichtlich. Aber die eigentliche Wirkung rührt vom verborgenen Grund her, nicht von der Figur. Von einem Grund, der nie bemerkt wird.«); Fellmann (Fn. 59), 161; vgl. auch K.-H. Ladeur, *Warum nach den Medien des Rechts fragen?*, 2012, 105 ff., 108.

⁶¹ In Anlehnung an Agamben (Fn. 18), 80.

2. Einheit und Vollständigkeit des Wissens

Der Buchdruck treibt den bereits in der Alphabetschrift angelegten Prozess der Formalisierung weiter in Richtung auf eine umfassende Synthese und Vollständigkeit des Wissens. Schon im Humanismus wird eine gegenüber den mittelalterlichen Formen der Informationsverarbeitung bessere Planung und Ordnung des Stoffes erkennbar eingefordert. Bei Petrus Ramus (1515-1572) schlägt sich dieser Anspruch in einer Erneuerung des dialektischen (dihairetischen) Verfahrens der platonischen Spätdialoge nieder: Themen werden über die Verwendung von Dichotomien baumförmig bis in ihre korpuskularen Einheiten zerlegt. Nach Ramus setzt sich die »Logik«, um ein Beispiel zu nennen, aus der Lehre des »Findens« (*inventio*) und der Lehre des »Urteilens« (*iudicium*) zusammen, um dann die Dichotomie von Topik und Analytik solange in weitere Subdichotomien zu unterteilen, bis die letzte Ebene der Nicht-Weiter-Unterteilbarkeit erreicht und »ausgelegt« ist.⁶² Die Kompaktheit, die das Wissen dabei annimmt, wird durch ein aggressiv vorangetriebenes Experimentieren mit visuellen Darstellungen befeuert: Eine stumme Ökonomie baumförmiger Diagramme visualisiert die Dichotomisierung und verdrängt die dialogische Struktur der klassisch rhetorischen Formen der Aufbereitung des Wissens.⁶³ Und weil das Verfahren des »Auslegens« grundsätzlich für alle potentiell denkbaren Themen gilt und damit allumfassend und lückenlos auf alle möglichen Probleme angewandt werden kann, wirft die ramistische Dialektik bereits einen langen Schatten auf die Idee eines abschließenden und vollständigen Wissens voraus.⁶⁴ Aber erst Diderot und d'Alembert werden mit ihrer *Encyclopédie* (1751-1772) den Versuch unternehmen, das gesamte Menschheitswissen in seiner »Verkettung« aufzuschreiben und in einem einzigen Werk als »Zusammenhang« darzustellen.⁶⁵

Damit entwickelt sich das gedruckte Buch zum Träger eines scheinbar umfassenden Wissens. Ist das Verfassen einer ordentlichen Stoffgliederung schon für den Pergamentkodex typisch,⁶⁶ wird Wissen im gedruckten Buch über seine bloße Addition hinaus als abgeschlossenes, in sich konsistentes Ganzes dargestellt. Die Karriere des Systems, das diesen Anspruch artikuliert, beginnt nicht zufällig im unmittelbaren Gefolge des Ramismus und taucht als Buchtitel zum ersten Mal

⁶² W.J. Ong, Ramus, 2004, 202; vgl. auch P. Kondylis, Die neuzeitliche Metaphysikkritik, 1990, 108 f. (dort auch mehr zur »Dekonstruktion« der traditionellen aristotelischen Hierarchie von Analytik und Topik durch Ramus).

⁶³ Ong (Fn. 62), 291 (»Here the perfect rhetoric would be to have no rhetoric at all.«); vgl. dort auch das Vorwort von A. Jones, vii (»inaugurated an era of radical experimentation in the visual arrangement of knowledge«); Kondylis (Fn. 62), 107 (mit der Feststellung, dass Ramus in einer späteren Phase seiner Entwicklung zu einer logisch-dialektischen, d.h. nicht mehr primär rhetorischen Auffassung des Methodenproblems neige).

⁶⁴ Vgl. Ong (Fn. 62), 295 ff.; ders. (Fn. 29), 88 (in Bezug auf die Rezeption des Ramismus im England der Tudor-Zeit).

⁶⁵ R.M. Kiesow, Das Alphabet des Rechts, 2004, 18, 76 ff., 80; vgl. aber auch C. Strub, Gebäude, organisch, verkettet, 2009, 108 ff., 128 (zur neuen Metaphorik der Weltkarte – *mappemonde* – bei d'Alembert).

⁶⁶ Zu wenig differenziert Luhmann (Fn. 1), 543 (der dies für das Buch des Buchdrucks behauptet). Luhmann – und auch D. Baecker, Studien zur nächsten Gesellschaft, 2007, 36 – akzentuieren zu einseitig die Vergleichbarkeit von Texten, wie schon Galilei in einem Brief an Kepler; abgedruckt bei H. Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt, 1981, 72 (die Wahrheit sei nicht in der Welt oder in der Natur zu erforschen, sondern in dem Vergleich der Texte). Damit gerät die eigentliche epistemologische Konsequenz des Buchdrucks, die Abgeschlossenheit des Systems (= Kants Vollständigkeit des Gebäudes), zu sehr aus dem Blickfeld.

in Bartholomäus Keckermanns *Systema logicae* von 1600 auf.⁶⁷ Eine bereits klassisch zu nennende Definition findet sich dann etwa anderthalb Jahrhunderte später in Condillacs *Traité des Systèmes*: Ein »System« sei nichts anderes »als die Anordnung verschiedener Teile einer Kunst oder einer Wissenschaft in einer Ordnung, in der sie sich alle wechselseitig stützen, und wo die letzten sich durch die ersten erklären. Diejenigen, die die anderen begründen, werden Prinzipien genannt; und das System ist umso vollkommener, je weniger zahlreich die Prinzipien in ihm sind: es ist sogar anzuraten, sie auf ein einziges zurückzuführen.«⁶⁸ Folgt man Hans Blumenbergs Konzeption der absoluten Metapher, derzufolge von der Totalität, vom Ganzen des menschlichen Wissens, gar nicht anders als bildlich – in Metaphern – gesprochen werden kann, wäre das System gerade Ausdruck der Karriere einer solchen absoluten Weltmetaphorik seit dem 17. Jahrhundert. »System« stünde also für ein Bild des Ganzen, für einen imaginären Mehrwert, um das »als Gegenständlichkeit unerreichbare Ganze »vertretend« vorstellig machen« zu können.⁶⁹ Dieser imaginäre Surplus wird bei Condillac über eine Kombination von Gebäude- und Organismusmetaphorik realisiert: Während das wahre System durch ein einziges Prinzip im Sinne der Architekturmetapher »be-gründet« wird, sind alle Teile des Systems im Sinne der Organmetapher »wechselseitig« voneinander abhängig.⁷⁰

In der Variante vom »Buch der Natur« prägt die Metapher des Systems bereits die Entstehungsphase der modernen Naturwissenschaft.⁷¹ Die Vorstellung der Einheit und Vollständigkeit des Wissens wird hier durch die Idee einer »Mathematizität der Natur« getragen:⁷² Für Galileo oder Descartes ist die (diesseitige sinnliche) Welt wie ein Buch geschrieben, und das Mittel sowohl der Darstellung wie der Lesbarkeit der Erscheinungen der Natur sind die Zeichen der Geometrie, die Sprache der Dreiecke, Rechtecke, Kreise und der anderen geometrischen Figuren des (unendlichen) Raums. Die Orientierung an der Beobachtung der Gesetzmäßigkeiten der Natur mittels der synthetischen Kunstsprache der Geometrie bildet jetzt den Kern eines methodischen Verfahrens, durch das Galilei – nach der berühmten Formel von Alexandre Koyré – »die wirkliche Welt der täglichen Erfahrung durch ein bloß vorgestellte Wirklichkeit der Geometrie« substituiert.⁷³ Die Folge ist ein »Absolutismus des Buches«, der sich als »Gegentypus« zur

⁶⁷ Strub (Fn. 65), 108; Luhmann (Fn. 1), 543; Ong (Fn. 62), 299.

⁶⁸ Hier zitiert nach Strub (Fn. 65), 108 ff., 115.

⁶⁹ H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 1960, 25; dazu S. Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft*, 2004, 11, 17, 30 ff., 47 ff.; D. Mende, *Vorwort*, 2009, 16 f.; T. Rentsch, *Thesen zur philosophischen Metaphorologie*, 2009, 137 ff., 139, 140 (die Sprachform der absoluten Metapher zeige kritisch die bildliche – nicht: »abbildende« – Weise, in der vom Ganzen, Unbedingten, von Totalität überhaupt gesprochen werden könne); vgl. allg. auch A. Haverkamp, *Das Skandalon der Metaphorologie*, 2009, 33 ff.

⁷⁰ Strub (Fn. 65), 108 ff., 115 f., 130 (zur Vereinheitlichungs- und Orientierungsleistung der Metapher, die auch von Blumenberg stark betont wird).

⁷¹ Vgl. Blumenberg (Fn. 66), 68 ff.; Eisenstein (Fn. 17), 187 ff.; Rossi (Fn. 14), 72 ff.

⁷² B.I. Cohen, *Revolutionen in der Naturwissenschaft*, 1994, 214; vgl. auch I. Augsberg, *Wiederbringung des Seienden*, 2003, 48 ff. (zu Heideggers mathematischem Entwurf der Natur).

⁷³ A. Koyré, *Galilei* (1968), 1988, 13 ff., 16; vgl. zu diesem Kontext auch Rheinberger (Fn. 47), 80 ff., 82; Kondylis (Fn. 62), 176 f.; Rossi (Fn. 14), 119 ff., 132 ff, 135 (Galilei), 156 ff. (Descartes); vgl. auch Blumenberg (Fn. 66), 71 f., 94 f. (mit einem Akzent auf den theologischen Implikationen der Verwendung der Metapher vom »Buch der Natur« durch Galilei).

Mannigfaltigkeit des herkömmlichen »Buchs der Natur« durchsetzt,⁷⁴ was zugleich mit einer Abwertung der (natürlichen) Sprachen und der mit ihr verknüpften (Alltags-)Erfahrungen einhergeht. Ja, indem die Beobachtung der kinematischen Gesetzmäßigkeiten der Natur und ihre Zurichtung im Experiment zur ersten Quelle eines systematisch geschlossenen Wissens werden, wird auch der unendliche Prozess des Studiums von Texten und mit ihm die nicht-abschließbare mittelalterliche Kommentar- und Übersetzungspraxis in das »unerotische Terrain des philosophisch Bedeutungslosen« abgeschoben.⁷⁵

Wie sehr das gedruckte Buch zum Medium eines umfassenden Wissens wird, lässt sich auch durch einen kurzen Blick auf die Ethik Spinozas veranschaulichen. Die gesamte Ethik wird hier – Condillac's Empfehlung des Systembaus vorwegnehmend – aus wenigen Grundsätzen deduziert. Bereits mit dem ersten Axiom – »alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Anderen«⁷⁶ – schneidet Spinoza jeden Zugang zu einer Begründung der Ethik außerhalb ihrer eigenen Systematik ab; denn »was nicht durch ein Anderes begriffen werden kann, muß durch sich selbst begriffen werden«.⁷⁷ Dieses scheinbar zirkuläre Postulat gilt für Spinoza gerade im Hinblick auf die Unmöglichkeit einer religiösen Fundierung der Ethik. Zwar wird Gott als »unendliche Substanz« definiert,⁷⁸ Spinoza radikalisiert die Vereinheitlichung des Weltbildes, wie sie bereits die mathematische Naturwissenschaft für die diesseitige Welt propagiert, aber genau dadurch, dass er den cartesianischen Dualismus von Denken (*res cogitans*) und Ausdehnung (*res extensa*) in einer »monistischen Verschmelzung von Jenseits und Diesseits« aufhebt; und in diesem Monismus werden auch Gott und Natur miteinander identifiziert und »die Ideen von der Funktion und vom Gesetz an Hand des Substanzbegriffes« formuliert.⁷⁹ Es ist daher alles andere als überraschend, dass gerade jüdische Autoren wie Hermann Cohen, Leo Strauss oder Emmanuel Lévinas Spinozas Ethik immer wieder auf das Schärfste verurteilt haben: Indem Spinoza die Ethik auf die geometrische Methode gründet, übergeht er die nach jüdischem Verständnis unüberwindbare Spaltung zwischen dem Menschlichen und der Unergründlichkeit des Göttlichen.⁸⁰ Spinoza nimmt der Transzendenz ihre traditionelle normative Funktion und ersetzt sie durch ein System, das die mit der Kultur des Buchdrucks einhergehende Sintflut, die »ständige Unruhe innerhalb eines azentrischen Netzwerks von Verweisungsüberschüssen«, ⁸¹ durch eine rein inner-

⁷⁴ Blumenberg (Fn. 66), 34; vgl. auch G. Stroumsa, Das Ende des Opferkults, 2011, 61 (zum christlichen »Buch der Welt« als Voraussetzung der modernen Naturwissenschaft).

⁷⁵ A. Bruckstein, Die Maske des Moses, 2007, 43; vgl. zu dieser Abkehr vom geschriebenen Gesetz allg. auch L. Strauss, Philosophie und Gesetz, 1997, 19 ff.

⁷⁶ B. de Spinoza, Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt (1677), Grundsätze 1, 1994, 4.

⁷⁷ Spinoza, ebd., Grundsätze 2, 4.

⁷⁸ Spinoza, ebd., Definitionen 6, 4.

⁷⁹ Kondylis (Fn. 62), 228, 223. Kondylis weist auch darauf hin, dass Spinozas Immanenzphilosophie sich innerhalb des Rahmens der modernen Naturwissenschaft bewegt und sich an dieser orientiert, während Mystik und Kabbalistik Spinozas Monismus nur verstärkt hätten.

⁸⁰ Vgl. dazu L. Batnitzky, Leo Strauss and Emmanuel Levinas, 2006, 81; Bruckstein (Fn. 75), 43 ff.; zur Funktion der Transzendenz (im jüdischen Denken) vgl. auch A.B. Seligman, Modernity's Wagner, 2000, 54 ff., 87 ff.

⁸¹ Ladeur (Fn. 36), 173 ff., 188; vgl. auch Strauss (Fn. 75), 20 (» ... die Widerlegung der Orthodoxie hing ab vom Gelingen eines Systems. Der Mensch mußte sich theoretisch und praktisch als Herr der Welt und Herr seines Lebens erweisen, die von ihm geschaffene Welt mußte die ihm bloß »gegebene« Welt zum Verschwinden bringen, dann war die Orthodoxie mehr als widerlegt – sie war »überlebt.«).

weltliche Axiomatik – die Ethik nach geometrischer Methode – zu binden versucht.

Im deutschen Idealismus setzt sich das System in der schon von Condillac verwendeten Gebäude- und Organismusmetaphorik durch. Die Variante des soliden Bauwerks findet sich bei Kant. Für die kantische Philosophie ist »Architektonik« nichts anderes als die »Kunst des Systems« selbst, die ihrerseits mit Wissenschaftlichkeit gleichgesetzt wird.⁸² Zwar präsentiert die *Kritik der reinen Vernunft* nur die »vollständige Idee der Transzendental-Philosophie«, nicht schon ihre ausnahmslose Durchführung.⁸³ Kants Kritik ist »als Methode« jedoch in der Lage, den »ganzen Umriss« des Systems zu »verzeichnen«,⁸⁴ den »ganzen Plan architektonisch, d.i. aus Prinzipien« zu entwerfen, »mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmachen«.⁸⁵ Hegels Kritik setzt genau an dieser kantischen Unterscheidung an: Hegel nutzt die Unmöglichkeit der strikten Differenzierung zwischen Kritik als *Methode* oder *Plan* des Systems einerseits und der *Ausführung* des Systems andererseits, um Kants lineare Architektonik in eine zirkuläre Struktur der »Selbstexplikation von Systematizität« zu überführen.⁸⁶ Der damit verbundene Übergang von der Metaphorik des Architektonischen zur Metaphorik des Organischen verschärft den Totalitätsanspruch der idealistischen Philosophie aber ein weiteres Mal: Im objektiven Idealismus Hegels wird noch die wissenschaftliche Explikation der Systematizität zum Produkt des Systems.⁸⁷ Lässt sich Kants Metapher von der architektonischen Einheit des Systems als frühe Reflexion auf das Bewusstwerden der Undarstellbarkeit des Ganzen der Erfahrung mittels einer begrifflichen Sprache interpretieren,⁸⁸ läuft das organische Systemdenken Hegels Gefahr, in seiner Identifikation von wissenschaftlicher Erkenntnis und systematischer Methode noch diesen Spalt zugunsten einer angeblichen Erkennbarkeit des Absoluten zu schließen.⁸⁹ Man könnte auch formulieren, dass Kants System zwischen den Kategorien und der Unerkennbarkeit des Dings an sich einen Spalt einrichtet, in die das postmoderne Weltbild der Kontingenz und Pluralität von Weltbeschreibungen später einrücken kann.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Zusammenhang, der zwischen Gewissheit, System und dem Buch als Medium der Selbstbegründung des Systems besteht, nicht oder nur unzureichend reflektiert wird. Der typographische

⁸² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87), 1974, B 859.

⁸³ Kant (Fn. 82), B 28 (Zitat); *ders.*, ebd., B 869; zum Ganzen Strub (Fn. 65), 108 ff., 116 f.

⁸⁴ Kant (Fn. 82), B XXII.

⁸⁵ Kant, ebd., B 27.

⁸⁶ Strub (Fn. 65), 108 ff., 119 (der auch Hegels Einwand gegen Kant rezipiert, dass das »Erkennen des Erkennens« selbst nur »erkennen« sein kann).

⁸⁷ Strub (Fn. 65), 108 ff., 121 (das wissenschaftliche System ist die Explikation seiner Systematizität selbst).

⁸⁸ Vgl. Mende (Fn. 69), 18; vgl. auch C. Strub, *Kalkulierte Absurditäten*, 1991, 495 (der meint, dass die Aufwertung der genuinen Leistung der Metapher ein Produkt des modernen Sprachskeptizismus sei).

⁸⁹ Strub (Fn. 65), 121; Kondylis (Fn. 62), 374; vgl. allg. auch Lüdemann (Fn. 69). Man muss mit allzu schnellen Urteilen über die »Unwahrheit des Ganzen« bei Hegel (Adorno) allerdings vorsichtig sein. J. Simon, *Philosophie des Zeichens*, 1989, 307, weist etwa darauf hin, dass Hegel »kein in Begriffen hierarchisch gefasstes System« geschrieben hat, sondern auch sein System nur in »Grundrissen« vorliegt und die ausfüllende »Arbeit des Geistes« sich bei Hegel »aufhebend« in variierenden Vorlesungen vollzog, das System also auf Anschlussfähigkeit hin ausgelegt ist, aber nicht auf durchgängige »Determination« wie die naturwissenschaftlichen Systeme.

Raum scheint geradezu dazu zu verführen, die Welt als Idee zu entwerfen und umgekehrt im Systementwurf den Garanten für die Welthaltigkeit des eigenen Denkens auszumachen. Descartes verkündet das *cogito ergo sum* in einem Buch, von dem er nichts weiß. Aber nicht nur in den Anfängen der rationalistischen Philosophie bei Descartes, auch später, im deutschen Idealismus bei Kant, Fichte und noch bei Hegel, ist die Vorstellung populär, dass die Gesamtheit des Wissens von einem begrifflich arbeitenden Subjekt oder Geist gegen alle Eigendynamik der Sprache und mediale Widerständigkeit kontrolliert werden könnte: Obwohl die Sprache immer auch die Grenze der Souveränität des Autors markiert (das Medium immer schon mit dem Autor spielt, bevor dieser sich überhaupt als Herr des Textes zu begreifen lernt),⁹⁰ findet das Wissen seine letztgültige Verankerung in einem Raum, der die Zirkulation des Sinns mittels eines Subjekts oder Geistes kanalisierbar erscheinen lässt. Wenn die Konstruktion dieses Raumes in den einzelnen philosophischen Systemen auch sehr unterschiedlich ausfällt, ist die vollständige Verdrängung der nicht beherrschbaren Kontingenzen der kulturellen Evolution doch der gemeinsame Nenner des »reinen« Denkens und der vielleicht folgenreichste Effekt der neuen Epistemologie des Buchdrucks: Das Wissen vom Ganzen wird im Medium des Sinns erzeugt, während die tragende Bedeutung des gedruckten Buchs für die textuelle Arbeit *am* System übergangen wird. Die Spur des Mediums wird gleichsam gelöscht, obwohl seine Latenz für das System eine tragende ist.⁹¹

3. Das Erbe des Christentums

Auch wenn das Christentum, wie andere Buchreligionen auch, das welterschließende Wissen dem Glauben an eine religiösen Offenbarung unterordnet, verfügt es doch über eine Pluralität von Gründungsorten, die mit den Namen Jerusalem, Athen und Rom markiert sind.⁹² In dieser translokalen Dreiecksbeziehung ist eine kulturelle Heterogenität, ein Prozess der beständigen Verschiebung der kulturellen Gewichte der Gründungsorte des Christentums angelegt, die es ihm in seiner Geschichte immer wieder ermöglicht hat, sich mit konkurrierenden Deutungssystemen zu arrangieren und sogar Platz für Formen des epistemischen Wissens *innerhalb* des eigenen religiösen Diskurses zu lassen; das lässt sich bereits an der dialektisch und rhetorisch geschulten Gelehrsamkeit eines Paulus und später an den dialektischen und logischen Komponenten der mittelalterlichen »christlichen Scholastik« studieren. Entgegen der bereits von Konstantin unterstellten Symmetrie – ein Gott, ein Kaiser, ein Buch – hat das Christentum aufgrund seiner jüdischen Wurzeln und durch die Verbreitung seiner Bibelübersetzungen seit der Spätantike eher eine Pluralität des (religiösen) Wissens geför-

⁹⁰ Lüdemann (Fn. 13), 64; J. Derrida *Grammatologie*, 1974, 273.

⁹¹ Zum Begriff der (medialen) Spur vgl. Stetter (Fn. 16), 79 f., 91 ff., 266 (die Botschaft bewahrt die Spur des Mediums); vgl. auch Krämer (Fn. 50), 271 (»Wo immer wir auf Spuren treffen bzw. etwas als Spur lesen, verwenden wir eine materielle Markierung so, dass sie uns auf etwas hinweist, das an dem Ort der Spur gerade nicht mehr vorhanden ist – andernfalls gäbe es kein Spur«); Rheinberger (Fn. 47), 115, 116; vgl. auch A. Haverkamp, *Figura Cryptica*, 2002, 10, 198 f., 243; und T. Khurana/S. Diekmann, *Eine Einleitung*, 2007, 9 ff., 12. »Latenz« als hoch wirksame oder »tragende Abwesenheit« und »Spur« gehören also zusammen.

⁹² Stroumsa (Fn. 74), 34; K.-H. Ladeur, *Die Herausforderung des Verfassungsstaates durch den religiösen Fundamentalismus*, 2011, 17 ff., 19 f.

dert,⁹³ zumindest hat es einen Rahmen geschaffen, innerhalb dessen eine Kultur der Brüche und Differenzen wachsen konnte, auf der etwa auch die spätere Trennung von Staat und Kirche aufruhet.⁹⁴ Diese Öffnung für das Heterogene, für Momente der Selbsttranszendierung, unterscheidet das Christentum jedenfalls vom Islam: Im Islam führt die Vorstellung des Korans als Mutter des Buches (*umm al-kitab*) dazu, dass die im Text sich artikulierende Autorität sich gegenüber einer vom Offenbarungsereignis entfernenden Welt abschließt und »starr« wird. Der Blick auf den Text versperrt eine über die Buchstabenhaftigkeit der Schrift und ihren ursprünglichen Gründungskontext hinausgehende Interpretation. Die Folge ist, dass jeder Ansatz methodischer Auslegung vom abschließenden Charakter der Quelle konsumiert wird. Daraus resultiert eine Bindung an die Urschrift als Ausdruck des von Gott Gemeinten, die durch die Verwendung des klassischen Arabisch aus der Zeit Mohammeds noch einmal verstärkt wird.⁹⁵

Diese Überlegungen sollen einerseits andeuten, dass bestimmte Entwicklungen der europäischen Kulturgeschichte ohne die Möglichkeit einer ständigen Verschiebung kultureller Hegemonien in der christlichen Religion kaum möglich gewesen wären. Andererseits genügen diesen wenigen Bemerkungen vielleicht, um andeuten zu können, dass die spezifisch christliche Verklammerung von Religion und Wahrheit heute, in einer Situation, in der die mit dem gedruckten Buch verknüpfte Vorstellung der Einheit und Vollständigkeit des Wissens längst als absolute Weltmetaphorik dechiffriert ist, erneut in Augenschein genommen werden sollte. Bei einem genaueren Blick auf das Christentum zeigt sich nämlich, dass schon der christliche Pergamentkodex einen Wahrheitsanspruch institutionalisiert, mit dem eine bis heute (nach-)wirkende »ausgrenzende Gewalt« gegen das Andere verknüpft ist, deren Nicht-Reflektion Jan Assmann vor allem der christlichen Theologie angelastet hat.⁹⁶ Dieses Erbe hat sich mit dem Übergang zum gedruckten Buch in der Gestalt einer Abspaltung der Transzendenz niedergeschlagen, die zur reinen Immanenz der neuzeitlichen Systementwürfe vermutlich stark beigetragen hat, einer Immanenz, die schon bei Spinoza, in der Naturphilosophie und dann besonders in der Philosophie der Aufklärung mit einer irritierenden und fragwürdigen Selbstaufwertung des Menschen in der Form eines dem Bewusstsein nachgebildeten Subjekts verknüpft ist. Diese Selbstaufwertung von Subjektivität hat eine Entsprechung in der Hermeneutik: Mit dem gedruckten Buch (und unter maßgeblichem Einfluss der vernichtenden Kritik Spinozas an der rabbinischen Kommentartradition) wird auch der biblische Text zu einer

⁹³ *Stroumsa* (Fn. 74), 65; andere Akzente bei *P. Veyne*, *Als unsere Welt christlich wurde*, 2008, 67 ff.

⁹⁴ Vgl. *K.-H. Ladeur*, *Staat und Gesellschaft*, 2010, 599 ff., 602, 605; *H. Berman*, *Recht und Revolution*, 1991, 144 ff. (zu den Anfängen der Trennung von Staat und Religion).

⁹⁵ *R. Aslan*, *Kein Gott außer Gott*, 2006, 178 ff.; *Ladeur* (Fn. 92), 17 ff., 25; *R. Wielandt*, *Die Religionsgelehrten und ihre Kritiker*, 2011, 73 ff., 74, 87 (dort auch viele Informationen zu gegenläufigen Bewegungen, Ankaraner Schule, Abu Zayd, Mohammed Arkoun); andere Akzente bei *K. v. Stosch*, *Offenbarung und Vernunft in Islam und Christentum*, 2011, 100 ff., 125 (der auf die »platonischen Wurzeln« des Islam verweist).

⁹⁶ *J. Assmann*, *Die Mosaische Unterscheidung*, 2003, 19 ff., 30; vgl. auch die Dokumentation der daran anschließenden Diskussion im gleichen Band, 193 ff. Für den hohen Preis, den besonders die Juden seit der Spätantike für die religiöse Intoleranz des Christentums bezahlt haben, wird man nicht lange nach historischen Beispielen suchen müssen, und in der (west-)europäischen Geschichte waren es in erster Linie die grenzenlosen Herrschaftsansprüche der katholischen Kirche, in denen christliche (Glaubens-)Überzeugen der Unterdrückung von Formen »häretischer« und »ketzerischer« Weltbilder dienten.

abgeschlossenen Formation. Die Vorstellung der Einheit und Vollständigkeit wird auf den Umgang mit autoritativen Texten übertragen, die jetzt Gefahr laufen zum Gegenstand historisch-kritischer Forschung oder dogmatischer Auslegungsmethoden zu werden und damit ihre – in der älteren Vorstellung einer »Gleichzeitigkeit« von Text und Kommentar verankerte – Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit zu verlieren.⁹⁷

Indem das System jegliche Transzendenz negiert, bringt es seine eigene Abhängigkeit vom Prozess der kulturellen Evolution zum Verschwinden. Die Erfahrung der Auflösung noch der »letzten Orientierungspunkte der Gewißheit« wird nicht mit einer Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens angesichts des stets fragmentarischen Charakters der Wirklichkeit beantwortet, sondern den »Illusionen der Solidität und Abschließbarkeit begrifflicher Konstruktion« geopfert.⁹⁸ Und gegen genau diese Transformation in ein »absolutes System« ist die christliche Religion möglicherweise weit weniger geschützt als die jüdische: Ist der Gott des Judentums für den Menschen prinzipiell unsichtbar, so wird der Gott des Christentums durch die Idee der Menschwerdung in der Gestalt Christi und die daran anschließenden Inkarnations- und Korporationsstrategien der Kirche gewissermaßen sichtbar. Und läuft die Autorität der Offenbarung im Judentum auf eine radikale In-Frage-Stellung des menschlichen Wissens hinaus, rückt das Christentum eben in der Gestalt Christi eng an den Menschen heran und macht die Sphären der (metaphysischen) Transzendenz und (physisch-biologischen) Immanenz tendenziell füreinander durchlässig. Das erklärt vielleicht auch, warum die in der christlichen Tradition stehende Philosophie für pantheistische Entwürfe viel stärker als etwa das jüdische Denken empfänglich ist. Während die christliche Tradition vielleicht in Hegels Gedanken einer Erkennbarkeit des Absoluten ihren Höhepunkt erfährt, kann man etwa Hermann Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* als eine Form der Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens lesen, in der die Methode des »unendlichen Urteils« jedweden Begriff der »Totalität des Wissens« zugunsten eines »ursprünglichen Zukunftsbegriffs« aufbricht, »der sich inhaltlich an den prophetisch-messianischen Begriffen des Friedens und der Gerechtigkeit orientiert.«⁹⁹ Diese Offenheit für das Thema der Transzendenz ist auch ein starker Impuls für das Denken Franz Rosenzweigs, das zu einem »totalitätskritischen Begriff der Unendlichkeit« führt, an der sich alle Gewissheit bricht.¹⁰⁰ Von hier aus ließen sich wiederum Verknüpfungen mit einer sozialen und historischen Epistemologie herstellen, die die »Vorstellung einer alles umfassenden Einheitswissenschaft mit ihrem vorgestellten Zentrum der Physik« hinter sich lässt und durch ein gründlich verändertes Koordinatensystem ersetzt, in dem sich jedes Wissen mit einer Art »Mechanismus permanenter Revolution« konfrontiert sieht und in einen »Zustand permanenter Unabgeschlossenheit« versetzt wird. Denn dieses Koordinatensystem versucht auch »die Rolle der menschlichen Akteure mit ihren wechselnden Positio-

⁹⁷ Vgl. Bruckstein (Fn. 75), 44 f.; vgl. auch J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz* (1967), 1985, 102 ff.

⁹⁸ C. Lefort, *Fortdauer des Theologisch-Politischen*, 1999, 54; G. Franck, *Mentaler Kapitalismus*, 2005, 46 (im Kontext einer Analyse des Übergangs von der modernen zur postmodernen Architektur, Architektur hier im Wohn- und Städtebau betreffenden Sinn, nicht im kantischen Sinn des Systembaus); vgl. auch H.D. Kittsteiner, *Die Stabilisierungsmoderne*, 2010, 178 ff., 218, 219.

⁹⁹ Bruckstein, (Fn. 75), 47.

¹⁰⁰ Bruckstein, ebd., 47; F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), 1988, 21 ff.

nen in einem Netzwerk« neu zu bestimmen, als Netzwerk, »das sie umfasst und in dem sie dennoch dezentriert bleiben«. ¹⁰¹

III. Subjektivität/Individualität

1. *Der Spiegel der Öffentlichkeit*

Der Aufstieg des Subjekts lässt sich möglicherweise bis in das Mittelalter zurückverfolgen, man denke nur an die im Bereich der Mönchsorden entstehenden Bußkataloge und das kanonische (Straf-)Recht, in dem der Gedanke der Sünde eine Individualisierung der Buße und damit einen Bedeutungszuwachs des persönlichen Gewissens und der individuellen Schuld nach sich zieht. ¹⁰² Doch ohne die Reformation, ohne die absolute Monarchie, ohne die Deklaration von Menschenrechten und Verfassungen und ohne die Entstehung des liberalen Staates dürften der Aufstieg des Subjekts und die mit ihm verknüpfte Evolution des modernen (innerweltlichen) Individuums kaum angemessen zu erfassen sein. ¹⁰³ Damit können Subjektivität und Individualität aber nicht losgelöst vom Buchdruck gedacht werden. Dass etwa Luther die Stimme des einzelnen im religiösen Leben so gestärkt hat, hängt – wie Stanley Cavell vermutet – gerade damit zusammen, dass der andere »jetzt das Gewicht Gottes trägt und mir zeigt, daß ich nicht allein im Universum bin«, so dass das philosophische Problem des Anderen überhaupt »als die Spur oder Narbe« zu begreifen wäre, »die Gottes Abgang hinterlassen hat«. ¹⁰⁴ Das aber bedeutet die Durchsetzung von Privatheit in Fragen des Seelenheils, die eine Lektüre der Bibel jenseits vorgegebener liturgischer Formen und Zwänge voraussetzt und damit eine Möglichkeit des Umgangs mit dem heiligen Wort, die erst durch den Buchdruck geschaffen wird. ¹⁰⁵ Die aus dem Zusammenbruch des Ordnungsgefüges der alten christlichen Zivilgesellschaft hervorgehende Ungewissheit, die etwa jetzt vom Einzelnen zu tragende Last, für Gott erkennbar zu sein, wird zunächst auf die vielen neu entstehenden religiösen Gemeinschaften und Sekten abgewälzt. Diesen tritt aber schon im 18. Jahrhundert eine großräumige Öffentlichkeit zur Seite, die das Individuum mit einem (von der Gesellschaft selbst geschaffenen) Publikum konfrontiert, dessen Spiegel »größer und viel heller sind als die, die man früher der Obrigkeit vorgehalten hatte«. ¹⁰⁶

In diesem Sinn löst der Buchdruck eine weitere grundlegende Transformation der psychologischen Architektur des Menschen aus: Erst auf der Grundlage einer neuartigen Empfänglichkeit des Subjekts für den Spiegel der Öffentlichkeit, erfolgt der Umschlag zur Selbstreflexivität, zu einem Selbst (*selfhood*) im vollen Sinne des Wortes. Die Wende nach innen, zu einer Persönlichkeit, die über ein

¹⁰¹ Rheinberger (Fn. 47), 55, 133, 132.

¹⁰² Vgl. nur P. Legendre, *Die Kinder des Textes*, 2011, 458 ff.; B. Zabel, *Rechtsgewährleistung*, 2012, 25 ff. (Beichte als innerer Gerichtshof); vgl. auch allg. P. Haidu, *The Subject Medieval/Modern*, 2004, 215 ff.

¹⁰³ Vgl. L. Dumont, *Individualismus*, 1991, 33 ff., 36 f., 64 ff.

¹⁰⁴ S. Cavell, *Der Anspruch der Vernunft*, 2006, 744.

¹⁰⁵ Vgl. K. Armstrong, *The Case for God*, 2010, 168, 169; und J.-F. Gilmont, *Die protestantische Reformation und das Lesen*, 1999, 313 ff.; vgl. auch K.-H. Ladeur, *Der Staat gegen die Gesellschaft*, 2006, 20 ff. (zum Zusammenhang von Öffentlichkeit und Schuldkultur).

¹⁰⁶ Trilling (Fn. 31), 32, 31 (Zitat).

komplexes Innenleben verfügt, über Interiorität und psychologische Tiefe (Walter J. Ongs »inward turning of the psyche«),¹⁰⁷ wird nicht zuletzt durch die moderne Literatur als neuer Form der Fremd- und Selbstbeobachtung des Subjekts vorangetrieben. Auch wenn Lionel Trillings These, dass »Literatur der Vorstellung des Selbst verpflichtet ist«,¹⁰⁸ auf den ersten Blick trivial anmuten mag, so kann man ihr Gewicht doch vermutlich gar nicht hoch genug veranschlagen: Mit einer neuartigen »Suche nach dem Ich« reagiert die moderne Literatur auf das Ende der »ontologischen Sicherheit« der traditionellen Lebensform.¹⁰⁹ Es kommt zuerst im Roman zu einer näheren Konturierung und Verzweigung persönlicher Charakterzüge, zum »runden« Charakter, der durch tief innerliche Beweggründe geheimnisvoll motiviert ist, jedoch bei aller Unberechenbarkeit von einem schlüssigen inneren Prinzip getragen wird und dem Bürgertum in den großen Metropolen wie Paris, London und Wien Modelle für ein neuartiges Selbst- und Weltverständnis angesichts des Mangels einer festen »Stelle« in der Welt liefert.¹¹⁰ Damit beginnt zugleich die Erforschung des Unbewussten, die Auslotung der unbewussten Tiefe des menschlichen Charakters unterhalb der Schwelle des sozialen Anstands und der Scham, für die ebenfalls Schrift und Buchdruck vorausgesetzt werden müssen: Denn während das kollektive Gedächtnis in oralen Kulturen überschießendes Wissen nicht tradieren, sondern nur vergessen kann und die orale Kultur deshalb keinen »Raum für das Unbewußte« lässt,¹¹¹ bringt die moderne Literatur, etwa in Diderots *Rameaus Neffe*, eine Fülle von scharfsichtigen und komplexen Beschreibungen des Ich und seiner verschiedenen psychischen Instanzen hervor,¹¹² Erfahrungen, auf die Freud bei der Ausarbeitung der Psychoanalyse und der genaueren wissenschaftlichen Konturierung des Unbewussten dann zurückgreifen kann.

Damit verschärft der Buchdruck zugleich die bereits von der Schrift beförderte Distanz zwischen Ethos und Selbst. War es für die Menschen der antiken Welt üblich, tugendhaftes Verhalten gewissermaßen leiblich zu verkörpern – der »Habitus« des Individuums war in seinen aristotelischen Anfängen eine Folge der Matrix der Praktiken und Werte des Stadtlebens –¹¹³, werden die Möglichkeiten einer Fiktionalisierung des subjektiven Erlebens jenseits der von der Tradition vorgegebenen Verhaltensweisen seit dem 18. Jahrhundert in der Öffentlichkeit gesteigert. So verführt der Roman dazu, »in einer Imagination, die man jederzeit

¹⁰⁷ Ong (Fn. 1), 151.

¹⁰⁸ L. Trilling, *Kunst, Wille und Notwendigkeit*, 1990, 270 (Zitat), 271 (»In nahezu jeder entwickelten Gesellschaft ist die Literatur in der Lage, das Selbst – und die Selbstheit anderer – mit weitaus größerer Intensität zu begreifen, als das die Kultur im allgemeinen je vermag.«).

¹⁰⁹ J.-C. Kaufmann, *Die Erfindung des Ich*, 2005, 66.

¹¹⁰ Vgl. nur Ong (Fn. 1), 150; ders. (Fn. 29), insb. 237 ff., 255 ff.; vgl. auch A. Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst*, 2004, 40 f. Auf diesen »runden« Charakter referieren im Übrigen noch die Figuren des postmodernen Romans etwa bei Thomas Pynchon, die ein extremes Maß an Bewusstheit präsentieren und zugleich so eigentümlich leer sind.

¹¹¹ Assmann (Fn. 27), 39.

¹¹² Vgl. Trilling (Fn. 108), 217, 266 ff., 273; Ong (Fn. 1), 151. Es mag dennoch kein Zufall sein, dass die Möglichkeit der Formulierung des Konzepts des »psychischen Apparats« erst nach der Erfindung und Durchsetzung der Schreibmaschine erfolgen wird. Die Veräußerlichung der Produktion sprachlichen Sinns wird durch die »Maschine« im »Apparat« wieder sichtbar; vgl. dazu Ladeur (Fn. 60), 105 ff., 109 (mit Hinweis auf David Wellbery und Friedrich Kittler).

¹¹³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1990, 317; Kaufmann (Fn. 109), 63; P. Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*, 2009, 287 ff.

abbrechen kann ... virtuelle Realitäten an sich selbst auszuprobieren«. ¹¹⁴ Das gilt etwa für das verzweifelte Bewusstsein der Emma Bovary, das bezeugt, dass der Roman im Unterschied zum Theater nicht einfach die Unversehrtheit des Selbst schützt, sondern im Gegenteil »zum Spielen einer Rolle«, zu »Phantasie und Personifikation« animiert, ¹¹⁵ während die aristotelische »Ethik« das praktische Wissen noch auf das »Streben« (*orexis*) und dessen Ausformung zu einer »festen Haltung« (*hexis*) zurückgeführt hatte. In diesem Prozess wird die von Marcel Mauss dem Christentum zugeschriebene *Substanz* des Individuums aufgebrochen und in eine gespaltene, prozesshaft zu denkende Subjektivität überführt: Der Mensch kann seine Individualität und Eigenheit nicht mehr einfach aus der Herkunft beziehen, sondern muss diese immer erst nach Regeln eines Spiels herstellen, die im Zuge ihrer Anwendung verhandelt werden und sich infolgedessen laufend verändern. Das Subjekt beginnt daher stärker zwischen Identität und Andersheit zu oszillieren und seine öffentliche und private Rolle voneinander zu trennen. Diese Umstellung wird in Paul Ricœurs postmoderner Theorie der Subjektivität als narrativer Identität, die das Selbst als eine ständig neu zu konzipierende »Fabelkomposition« fasst, ¹¹⁶ bereits vorausgesetzt.

Auf die Spaltung des modernen Subjekts reagiert auch Lionel Trillings Unterscheidung von Aufrichtigkeit (*sincerity*) und Authentizität (*authenticity*). Für Trilling besteht der Kern der tiefreichenden inneren Veränderung der Psyche seit dem 16. und 17. Jahrhundert in Amerika, England und auf dem europäischen Kontinent im Auftritt eines neuartigen persönlichen Ideals der Aufrichtigkeit, dessen Essenz darin besteht, dem eigenen Selbst treu zu sein. ¹¹⁷ Damit ist nicht nur eine redliche oder ehrliche Beziehung des Individuums zu sich selbst gemeint, eine Art innere Selbsterforschung und Selbstkontrolle des Einzelnen, vielmehr ist (innere) Aufrichtigkeit eine Voraussetzung für Tugendhaftigkeit im klassischen Sinn. Aufrichtigkeit hat einen Bezug zur Gemeinschaft, das ethische Ziel, das die Aufrichtigkeit verfolgt, schließt »ein öffentliches Ziel mit ein, mit all dem Respekt und Ansehen, die die Folge der korrekten Erfüllung einer öffentlichen Rolle sind«. ¹¹⁸ Aber schon in Hegels *Phänomenologie des Geistes* und seiner Welt des sich entfremdenden Geistes kann Trilling eine Umkehrung der Formen des Selbst herauspräparieren, indem das »ehrliche« durch das »zerrissene Bewusstsein« marginalisiert wird, die Aufrichtigkeit ihre öffentliche und soziale Verankerung verliert und allmählich durch das neue Ideal der Authentizität ersetzt wird, für das dann etwa Emma Bovary steht. ¹¹⁹ Damit kündigt sich ein weiterer Bruch in der Geschichte des inneren Menschen an: Mit dem Übergang zum

¹¹⁴ Vgl. N. Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, 1996, 111; vgl. allg. auch *ders.*, *Literatur als fiktionale Realität*, 2008, 276 ff., 283 (Fiktionalität als Nachfolgebegriff für Mimesis und Indikator einer Umstellung von Vergangenheits- auf Zukunftsorientierung), 286 (zum Roman, zur romantischen Poesie und Musik); vgl. auch L. Trilling, *Freud und die Literatur*, 1990, 217 ff., 226 ff. (zu Freuds Entgegensetzung von »Realität« und künstlerischer »Illusion«).

¹¹⁵ Trilling (Fn. 31), 70.

¹¹⁶ J. Mattern, *Zwischen kultureller Symbolik und allgemeiner Wahrheit*, 2008, 74, 75; Kaufman (Fn. 109), 103, 147, 157; P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 1996, 174. Dasselbe gilt auch für Ricœurs Unterscheidung zwischen einer spezifisch personalen Identität oder »Selbstheit«, »Ipse-Identität«, und »Selbigkeit« oder »Idem-Identität«; vgl. dazu Mattern, a.a.O., 78 f.; Kaufman (Fn. 109), 39, 157; Ricœur, a.a.O., 11, 144, 176.

¹¹⁷ Trilling (Fn. 31), 27, 12 f. (dort auch ein Zitat von Shakespeare »to thine own self be true«); zur »Treue« als Voraussetzung von Selbstheit vgl. auch Mattern (Fn. 116) 79; Ricœur (Fn. 116), 147 ff.

¹¹⁸ Trilling (Fn. 31), 18.

¹¹⁹ Trilling ebd., 39 ff., 57; Ladeur (Fn. 36), 173 ff., 198.

postmodernen Subjekt wird die Grundlage der »Authentizität« in das Innere der Persönlichkeit verlagert, das heißt, das postmoderne Selbst, das sich »stilisiert« und »auslebt«, glaubt sich von den sozialen Regeln und Konventionen emanzipieren zu können. Es starrt auf die Gesellschaft, »die für es zu groß ist – um sich dann auf sein wahres Selbst zu besinnen, das jenseits aller sozialer Verhältnisse zu suchen ist – und ausschließlich dort.«¹²⁰

2. Die Ausblendung des Anderen der Kultur

Von hier aus gesehen zeigt sich auch, wie sehr das »erkennende Ich« der Subjektphilosophie kaum mehr als eine aufklärerische Illusion ist: Das Subjekt befreit sich von den Zwängen des Sozialen, ja es lässt selbst die anthropologischen Zwänge der Endlichkeit hinter sich und entwirft die Welt als Totalität des Seienden aus einer dem Bewusstsein nachgebildeten Vernunft. Das erscheint in einer medientheoretischen Perspektive auch deshalb als wenig einleuchtend, weil der Buchdruck die Bedeutung des menschlichen Körpers »als Ort der Wahrnehmung von Sinn und Kultur« weiter marginalisiert und den Menschen in einer bis dahin nicht gekannten Form zu einem »Relais in kulturellen Netzwerken« macht.¹²¹ Aber die mediale Grundlage der Subjektphilosophie bleibt bis in das 20. Jahrhundert hinein in den unzugänglichen Schichten des »Unbewussten« der Theorie: Das Vernunftsubjekt wird zur letztgültigen Instanz des Sinnhaften, während die Selbstermächtigung des Subjekts im Feld des praktischen Wissens zu einem autonomen Handlungssubjekt führt, das – wie ein vorethisches oder vormoralisches Subjekt – in reiner Immanenz gefasst werden könnte. Die immer schon bestehenden Korrelationen zwischen dem Selbst und dem Anderen der kulturellen Evolution, auch die Verweisungszusammenhänge zum Anderen der religiösen Transzendenz, werden abgeschnitten und in der Tradition der neuzeitlichen Immanenzphilosophie in ein rein innerweltliches System übersetzt. Dieses rein innerweltliche System schließt sich auch »nach unten« gegenüber den traditionellen Formen der Ethik und ihrer Bindung an das Mögliche ab,¹²² wie sie etwa noch in Vicos Konzeption rhetorischer Eloquenz gegen Descartes entfaltet wird.¹²³ Die unterstellte Leere vor der Konstruktion des Ethischen wird dann in gedruckten Büchern durch eine Ordnung und Gesetzlichkeit gefüllt, die ihr Vorbild in den mathematischen Beschreibungen der Gesetzlichkeit der Natur findet. Kant hat dafür bekanntlich die (auf Rousseau gemünzte) Formel vom »Newton der moralischen Welt« gefunden.¹²⁴

Die Durchsetzung der Vorstellung eines isolierten Subjekts, das sich erst nachträglich und nur äußerlich auf andere bezieht, ist umso leichter möglich, als das praktische Wissen jetzt als vollständig interiorisiert erscheint. Weil schon das frühe Christentum eine Beziehung zwischen Gott und den Menschen verkündet, die der Vermittlung durch das geschriebene Gesetz (der hebräischen Bibel) nicht mehr bedarf, kann die Innerlichkeit in das Zentrum der christlichen (protestanti-

¹²⁰ C. Strub, *Authentizität*, 2009, 39 ff., 42.

¹²¹ Luhmann (Fn. 25), 599; M. Giesecke, *Von den Mythen der Buchkultur zu den Visionen der modernen Informationsgesellschaft*, 2002, 401.

¹²² P. Aubenque, *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*, 2007, 166.

¹²³ Vgl. nur J. Faur, *The Horizontal Society I*, 2008, 285; H. Krämer, *Integrative Ethik*, 1992, 95 (zum Verhältnis Vico/Kant).

¹²⁴ Vgl. dazu C. Larrère, *In Search of the Newton of the Moral World*, 2008, 249 ff.

schen) Ethik rücken: Gott kann sich jetzt unmittelbar über das Medium des Geistes und die Ästhetik des verkündeten Wortes Platz im Menschen verschaffen. Vor allem bei Paulus dürften die Wurzeln für Luthers Zwei-Reiche Lehre und die daran anknüpfende kantische Unterscheidung von innerer Moralität und äußerem Rechtszwang zu suchen sein.¹²⁵ Damit wird die Verankerung sowohl der Moral wie auch des Rechts in einer es übergreifenden Kulturevolution marginalisiert und schließlich negiert: Während das praktische Wissen als Moral, als Gewissen und Verantwortung mehr oder weniger ganz in das Innenleben der Subjekte verlegt wird und damit seine notwendige Verknüpfung mit der äußeren Seite eingeführter Regeln, Konventionen und rituellen Praktiken verliert (die es wie die Regeln der Sprache nur auf der Ebene des Kollektiven und Öffentlichen geben kann), wird das Recht allem Anschein nach nur noch durch äußeren Zwang und den Staat als Hüter des Gewaltmonopols getragen. Zwar wird das Recht seit dem späten 18. Jahrhundert gerade auch darin »positiv«, dass es in der königlichen Kodifikation, in der gedruckten Verfassungsurkunde und im systematischen Gesetzbuch (wieder) stärker mit exteriorisierten Medien wie Schrift und Buchdrucks verknüpft wird. Der damit verbundene Versuch einer umfassenden »Exkarnation« des Rechts,¹²⁶ wird aber vor allem in der französischen Variante der Überhöhung des Staates von vornherein stark relativiert: Die Geltung des geschriebenen Rechts wird auf eine intrikate Weise von der raumgebundenen Herrschaft des Staates und den Stimmen seiner Repräsentanten abhängig.

3. *Recht als autonomes System*

Mit dem Einrücken der Schrift in den typographischen Raum wird die an persönliche Beziehungs- und Kommunikationsnetzwerke gebundene Formelhaftigkeit der mittelalterlichen Rechtsgelehrsamkeit mit Forderungen nach methodischem Vorgehen, Vereinheitlichung und Systematisierung des Stoffes konfrontiert und allmählich abgelöst. Schon vor der Erfindung des Buchdrucks lassen sich in Italien erste Formen der Kritik an der Unübersichtlichkeit der tradierten juristischen Textverarbeitung beobachten. Im Zuge der humanistischen Wendung zur Rhetorik gelangt etwa Coluccio Salutati (1331-1406) in der Debatte über den Erkenntniswert der verschiedenen Disziplinen zu dem Ergebnis, dass die Methode des Erkennens ausschließlich zum denkenden Subjekt gehört, nicht aber auf der logischen Notwendigkeit der Dinge beruht, der Festigkeit des Erkenntnisgegenstandes als Voraussetzung der Wissenschaft, wie es die Tradition, die aristotelisch-christliche Metaphysik immer gesehen hatte.¹²⁷ Das führt Salutati zu einer Aufwertung gerade derjenigen Wissenschaften, die, wie nach seiner Ansicht das Recht, als praktische Kunst im Zeichen von Prinzipien steht, die vom Menschen herrühren, im Unterschied etwa zur Medizin, die als Teil der spekulativen Physik keine echte Wissenschaft sein kann.¹²⁸ Diesem Vorrang des Rechts und der Jurisprudenz vor der Medizin haben zwar andere Humanisten wie Leonardo Bruni

¹²⁵ Vgl. nur *Seligman* (Fn. 80), 96 ff.; *S. Breuer*, Bürokratie und Charisma, 1994, 126, 127.

¹²⁶ Zum Konzept der Exkarnation vgl. *A. Assmann*, Exkarnation, 1993, 133 ff.; vgl. auch *S. Lüdemann*, Geltung ohne Bedeutung, 2005, 499 ff., 503 (spricht ähnlich von »Desinkarnation«); *Legendre* (Fn. 102), 295 (»fortschreitende Entkörperlichung des normativen Systems«); *O. Machart*, Die Politische Differenz, 2010, 140, 141.

¹²⁷ *Kondylis* (Fn. 62), 48 ff., 51, 59 f.

¹²⁸ *Kondylis*, ebd., 59; *H.E. Troje*, Wissenschaftlichkeit und System, 1969, 63 ff., 65.

(1370-1444) widersprochen, aber die in der humanistischen Rhetorik angelegte Aufwertung der (diesseitigen) Wirklichkeit bildet letztlich das Sprungbrett für den juristischen Humanismus und seine Forderung nach einer kunstgerechteren Verknüpfung der Rechtssätze: Die Exegese der justinianischen Pandekten soll jetzt die gegebene, seit alters her tradierte »Legalordnung« ersetzen.¹²⁹ Daraus gehen im 16. Jahrhundert – teilweise unter ramistischem Einfluss – erste Formen der verbesserten Stoffdisposition hervor, die unter anderem mittels dichotomisch aufgebauter Gliederungstechniken Ordnung in die vorhandenen Regelbestände und Einzelentscheidungen bringen sollen.¹³⁰

Auch wenn die von den Humanisten angestoßene Debatte auf dem gesamten europäischen Kontinent und auch in England rezipiert wird, erfolgt der eigentliche Durchbruch zur neuartigen Systematizität des Rechts über die im 17. und 18. Jahrhundert einsetzende Rezeption der Weltanschauung der neuzeitlichen Naturwissenschaft.¹³¹ Das hängt auch damit zusammen, dass der juristische Humanismus nicht frei von Ambivalenzen ist: Auf der einen Seite mag man in der humanistischen Rhetorik embryonale Ansätze der neuzeitlichen Naturwissenschaft erkennen, weil die Reflexion und Aufwertung der sozialen Funktion der Sprache als Mittel der Kommunikation bei den italienischen Humanisten eine Option für die sinnlich-phänomenale Welt und damit eine Kritik der traditionellen Metaphysik und Logik bedingt. Aber dadurch, dass es für die Rhetorik gerade um eine Verankerung des Wissens in der gesellschaftlichen Kommunikation geht, ist die Rhetorik stets pragmatisch orientiert, ihr genügen probabilistische und kasuistische Argumente, während die mathematische Naturwissenschaft die sinnliche Welt zum Gegenstand rationaler und methodischer Erkenntnis macht – und in diesem Anspruch auf eine einzige und sichere Wahrheit das Programm der abendländischen Metaphysik und Logik doch eher fortschreibt. Der Weg zu einem von der Spitze bis in die letzten Niederungen durchkonzipierten Rechtssystem führt daher über Spinoza, Hobbes, Leibniz, Christian Wolff und Kant: Das Recht erscheint jetzt als ein über ein bloßes Aggregat hinausgehendes »System«, dessen verschiedene Ebenen mit innerer Notwendigkeit aufeinander verweisen: Von diesem Denken sind schon die Kodifikationen der absoluten Monarchie etwa im Frankreich Ludwig des XIV. oder im friderizianischen Preußen getragen. Die Idee der Systematizität des Rechts findet darüber hinaus Eingang in die Idee einer gedruckten Verfassung, sie beherrscht die napoleonische Gesetzgebung und schlägt sich dann auch in den (wissenschaftlichen) Privatrechtssystemen des 19. Jahrhunderts nieder. Auch in Deutschland findet das naturphilosophische Systemdenken Eingang in die juristischen Systeme und Enzyklopädien.¹³²

¹²⁹ Vgl. F. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit* (1967), 1996, 92, 164 (dort jeweils auch zur Rolle von Ciceros verlorengegangener Schrift *De iure civili in artem redigendo* für diese Diskussion); vgl. auch allg. H.E. Troje, *Die Literatur des gemeinen Rechts unter dem Einfluß des Humanismus*, 1977, 615 ff.

¹³⁰ Vgl. Troje (Fn. 129), 615 ff., 737 f., 741 ff.; ders., (Fn. 128), 63 ff., 71 ff., 80 ff. (zur Stoffordnung), 84 (zu den von Ramus beeinflussten Systemen); M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd. 1, 1988, 105, 272.

¹³¹ Vgl. dazu allg. L. Daston/M. Stolleis, *Introduction*, 2008, 1 ff.

¹³² Zu den Systementwürfen in der Rechtswissenschaft vgl. nur M. Pilch, *Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten*, 2009, 32 ff.; N. Jansen, *Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion*, 2011, 125 ff., 145; T. Vesting, *Rechtstheorie*, 2007, Rn. 83 ff.; zu den Enzyklopädien Kiesow (Fn. 65) 80 ff., 98 ff.; vgl. auch H. Mohnhaupt, »Lex certa« und »ius certum«, 2008, 73 ff., 83 (Wolff), 87 (ALR); K. Luig, *Leibniz's Concept of jus naturale and lex naturalis*, ebd., 183 ff., 192 (Leibniz).

Die Abkehr von der Bindung an eine vorgegebene Autorität erfolgt im Recht nicht anders als in der Naturphilosophie über den Nachweis, dass ein autonomes Rechtssystem ohne (religiöse und moralische) Außenfundierung denkbar und realisierbar sei. Die traditionelle Rechtsauffassung, die nicht nur »nach oben« für die Selbstverständlichkeit religiöser Autorität offen, sondern auch »nach unten« eng mit den Regeln, Rechtsgewohnheiten und Konventionen der praktisch wirksamen Autoritäten der Gesellschaft verknüpft war, wird durch den Bau der Systeme widerlegt: Die Konstruktion erweist sich theoretisch wie praktisch als Schöpfer über das Recht und seine Anwendungsgeschichte, ja die durch die konstruktive Arbeit geschaffene juristische Systemwelt bringt die bloß »gegebene« Rechtswelt zum Verschwinden. In Kontext dieser Autonomievorstellung liegt auch die Wurzel für die bis heute insbesondere im Privatrecht weit verbreitete Vorstellung, dass das moderne Recht auf Freiheit im Sinne einer Art voraussetzungsloser Selbstbestimmung gegründet sein könnte: Die Vertrags- und Eigentumsfreiheit wird dann zu einer Freiheit an sich autonomer Rechtssubjekte stilisiert, denen erst nachträglich »Schranken« auferlegt würden. Freiheit beruht aber stets, um eine Formel von Leo Strauss zu zitieren, auf Knechtschaft.¹³³ Bei Strauss ist mit dieser Formel die Abhängigkeit aller Freiheit von der Verbindlichkeit der Tora und ihrer Offenbarung am Sinai als Grundlage der jüdischen Tradition gemeint. Aber auch in einem »säkularen« und postmodernen Kontext verliert diese Überlegung nicht ihren Wert: Das Gesetz ist nur als Manifestation eines Anderen der symbolischen Ordnung denkbar, die sich der Verfügungsgewalt jeglicher Subjektivität entzieht, nicht aber kann das Recht in einem freien Willen begründet sein. Die Subjektivität des Menschen verweist schon immer auf die Zugehörigkeit zum Sein, zur Geschichte, zur Sprache und Kultur, und diese Korrelation subvertiert den Anspruch auf eine Selbst- und Letztbegründung des Wissens unweigerlich¹³⁴ – und damit auch jeden Anspruch auf eine selbsttragende Konstruktion des Rechts im Sinne eines autonomen Systems.

¹³³ Batnitzky (Fn. 80), 58.

¹³⁴ Mattern (Fn. 116), 128, 40 (im Anschluss an eine von Paul Ricœur vielfach zitierte Formel Kants – aus der *Kritik der Urteilskraft* – »Das Symbol gibt zu denken«).