

crossing boundaries

Grenzen (über)denken | Thinking (across) Boundaries

Beiträge zum 9. Kongress der
Österreichischen Gesellschaft für Philosophie

herausgegeben von

Alfred Dunshirn

Elisabeth Nemeth

Gerhard Unterthurner

oegp
ÖSTERREICHISCHE
GESELLSCHAFT FÜR PHILOSOPHIE

crossing borders. Grenzen (über)denken. Thinking (across) Boundaries

Herausgegeben von Alfred Dunshirn, Elisabeth Nemeth und Gerhard Unterthurner



2012 Österreichische Gesellschaft für Philosophie

c/o Institut für Philosophie | Universität Wien | Universitätsstraße 7 | 1010 Wien

c/o Department of Philosophy | University of Vienna | Universitätsstraße 7 | A 1010 Vienna

Website: www.oegp.org | Contact: info@oegp.org



CC BY-ND-NC 3.0 Austria

CC Namensnennung – Keine Bearbeitung – Nicht kommerziell 3.0 Österreich

CC Attribution – No Derivative Works – Non-commercial 3.0 Austria

Jedem Lizenznehmer ist gestattet, diese Publikation (in Folge Schutzgegenstand genannt) in körperlicher oder unkörperlicher Form zu verwerten, insbesondere zu vervielfältigen, zu verbreiten, vorzuführen, zu senden und der Öffentlichkeit zur Verfügung zu stellen. Der Lizenznehmer muss die Namen der Herausgeber in Verbindung mit dem Schutzgegenstand stets in der im Titel des Schutzgegenstands festgelegten Weise nennen. Der Lizenznehmer darf den Schutzgegenstand nicht bearbeiten oder auf andere Weise verändern. Im Falle einer Verbreitung muss der Lizenznehmer anderen die Lizenzbedingungen, unter welche dieser Schutzgegenstand fällt, mitteilen. Diese Lizenz lässt die Urheberpersönlichkeitsrechte unberührt.

Veröffentlicht im Juli 2012 über *Phaidra* (Permanent Hosting, Archiving and Indexing of Digital Resources and Assets, Universität Wien, s. u.: <http://phaidraservice.univie.ac.at>)

Abrufbar auch unter: www.oegp.org

Lektorat: Alan Duncan, Wolfgang Fasching, Silvia Stoller, Thomas Szanto

Satz und Layout: Martin Nestl

crossing borders

Grenzen (über)denken | Thinking (across) Boundaries



herausgegeben von

Alfred Dunshirn

Elisabeth Nemeth

Gerhard Unterthurner

INHALT



Vorwort	17
----------------	----

HAUPTVORTRÄGE

KURT FLASCH Religion und Philosophie in Deutschland, heute	23
DOMINIK PERLER Philosophische Gedankenexperimente im Mittelalter	37
FRANZ MARTIN WIMMER Gibt es interkulturell begründbare Maßstäbe zur Bewertung kultureller Entwicklung?	57

SCHWERPUNKTSEKTIONEN

I. GRENZEN UND GRENZÜBERSCHREITUNGEN IN DER THEORETISCHEN PHILOSOPHIE

MARKUS ARNOLD Philosophische Erkenntnisstrategien	85
REINHOLD ESTERBAUER Leibzeit	97
PETER GAITSCH Zwischen Widerlegen und Verweigern. Zum Vorbegriff einer „Logik der Philosophie“	105
MARTIN HOFFMANN Die normative Bedeutung des Begriffs menschlicher Individualität	117
SEBASTIAN KLETZL „Wie ich die Metaphilosophie sehe“. Ein Versuch mit Friedrich Waismann	129

MARTIN LENZ	
Sind nur sprachfähige Wesen rational? Über die Grenzen des „Raums der Gründe“	141
NIKOLAY MILKOV	
The Construction of the Logical World. Frege and Wittgenstein on Fixing Boundaries of Human Thought	151
AXEL PICHLER	
Para-Literarizität. Versuch eines alternativen heuristischen Blicks auf die Gattungsgrenze von Philosophie und Literatur	163
KLAUS PUHL	
Grenzen der Erfahrung und Erfahrung von Grenzen: Raymond Williams und Michel Foucault	173
ULRIKE RAMMING	
Exteriorität und Externalität. Anknüpfungspunkte zwischen Medienphilosophie und externalistischer Philosophie des Geistes	181
JULIA ŠESTAKOVA	
Die Grenzen des Erinnerungsbegriffs	191
DAMIR SMILJANIĆ	
Selbstbegrenzung oder Grenzziehung von außen? Zwei Wege der Behandlung der Perspektivität der Philosophie	201
THOMAS SZANTO	
Wer hat Angst vor grenzenlosen Geistern? Vom Extended Mind zum Gruppengeist	209
2. GRENZEN UND GRENZÜBERSCHREITUNGEN IN DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE	
MARCEL VAN ACKEREN	
Die Grenzen normativer Ethik. Die <i>Moral Demandingness</i> <i>Objection</i> als neues metaethisches Prinzip?	223
DIRK VON BOETTICHER	
Mentalisierung und starke Wertung. Überlegungen zur Entwicklung eines integrativen Intersubjektivitätsbegriffs	235

EVELYN GRÖBL-STEINBACH SCHUSTER	
Gesellschaftskritik: philosophisch oder soziologisch?	245
ELISABETH LIST	
Welche Grenzen überschreiten?	255
WOLFGANG LUUTZ	
Neue territoriale Grenzziehungen im Zeichen einer Politik der Sicherheit	265
ANNE REICHOLD	
Körpergrenzen in der zweiten Person	277
MARKUS RIEDENAUER	
Grenzen politischer Macht nach Montesquieu	289
PATRICK SCHUCHTER	
Das Bedürfnis nach Verständnis. Die Fürsorgebeziehung im Klinikalltag aus philosophischer Perspektive	301
JOHANNES M. WALDMÜLLER	
Development Ethics. Politisch-ethische Überlegungen zu partizipativen Ansätzen und dem Capability Approach	311
THOMAS WEITNER	
Das Argument der moralischen Arbeitsteilung	327
3. INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE	
FRANZ GMAINER-PRANZL	
„lernbereit und agnostisch zugleich ...“ Auf der Grenze zwischen (interkultureller) Philosophie und Theologie	339
LENART ŠKOF	
Ethik des Atems	351
4. WISSENSCHAFT/TECHNIK/GESCHICHTE	
JOSEF BARLA & FABIAN STEINSCHADEN	
Kapitalistische Quasi-Objekte. Zu einer Latour'schen Lesart Marx' Ausführungen zur Maschine	361

THOMAS DEGENER		
Die Theorie der Evolution: Ein Modell für die Geistes- und Kulturwissenschaften?		371
MANFRED FÜLLSACK		
Complexity and its observer. Does complexity increase in the course of evolution?		379
MARC RÖLLI		
Mensch-Maschine-Differenz. Zur Problematik philosophischer Interdisziplinaritätsmodelle		393
OLIVER R. SCHOLZ		
Philosophie der Geschichte. Metaphysik und Erkenntnistheorie		405
ANJA STEMME		
Beobachter des Licht. Grenzüberschreitungen im Gehirn		415
ANDREAS WOYKE		
Verflüssigung der Grenzen zwischen Technologie und Magie? Exemplarische Betrachtungen im Blick auf die Nanotechnologie		427

ALLGEMEINE SEKTIONEN

I. LOGIK UND SPRACHPHILOSOPHIE

RICHARD HEINRICH		
Fortschritt und Begründung. Gleichungen in Freges „Funktion und Begriff“		443
JENS KERTSCHER		
Brandoms Kant und die Normativität begrifflicher Gehalte		457
PETER KÜGLER		
Warum-Fragen in einer Sachverhaltstheorie		467
CHRISTOPH SCHAMBERGER		
Logische Folgerung in umgangssprachlichen Argumenten – eine filterlogische Definition		477

2. ETHIK UND POLITISCHE PHILOSOPHIE

HANNAH ALTEHENGER

Michael Smiths Fetischismusvorwurf: Eine Verteidigung 489

MĂDĂLINA DIACONU

Angrenzungen: Raumordnungen und gesellschaftliche Implikationen 501

MICHAEL G. FESTL

Vorsicht Grenzverletzung! Ein erkenntnistheoretischer Anschlag auf die Gerechtigkeitstheorie 509

MICHAEL HACKL

Recht, Moralität und Intersubjektivität 519

MAGDALENA HOFFMANN

Beziehungen als normative Quelle von Parteilichkeit 529

MARTIN HUTH

Anspruch und Gerechtigkeit 541

HEINER KOCH

Verantwortung und Selbstbestimmung als Teile des Herrschaftsbegriffs 553

MARCO NEHER

Herausforderung Partizipation. Probleme und Chancen einer sich entgrenzenden Gesellschaft 565

NORBERT PAULO

Zum Verhältnis zwischen Klassischer Ethik und Angewandter Ethik 575

SABINE RIEDL

Die Grenze zwischen Akteur-relativen und Akteur-neutralen Gründen im moralphilosophischen Diskurs 589

PETER SCHULTE

Satan und der Masochist: Eine nonkognitivistische Antwort auf den Amoralismus-Einwand 599

GOTTFRIED SCHWEIGER

Der individualisierte Lebenslauf als Modus moralischer Verletzung 609

CHRISTIAN SEIDEL

**Autonomie und prozedurale Unabhängigkeit:
Eine Verhältnisbestimmung anhand der Debatte um Menschenwürde** 619

FABIAN WENDT

Frieden und minimale Gerechtigkeit 631

ANNA ZUBER

Spekulation: Ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit? 643

3. ÄSTHETIK

BENIAMINO FORTIS

„Grenzüberschreitung“. Ein Leitmotiv der heutigen Kunst und Ästhetik 657

GABRIELE GEML

Theodor A. Meyer? Eine Empfehlung von Adorno 669

WOLFGANG HUEMER

**Schön ist, was Neuronen im prämotorischen Kortex stimuliert?
Für eine Grenzziehung zwischen Ästhetik und Neuropsychologie** 685

4. ERKENNTNIS- UND WISSENSCHAFTSTHEORIE

MICHAEL POZNIC

**Fiktionen in den Wissenschaften. Roman Friggs
Modellsystem und ihr ontologischer Status** 695

MARISA PRZYREMBEL

Die epistemische Zweite-Person-Perspektive und (anti-)soziale Interaktion 703

URSULA RENZ

Was tun wir, wenn wir Informanten vertrauen? 715

JOHANNES RÖHL

**Was ist ein Mechanismus? Ontologische Anmerkungen zu
einem zentralen Begriff der Philosophie der Biologie** 725

GERTRUD SCHRÖTTER

**Der Versuch einer kausal-funktionalen Rekonstruktion von
Intentionalität – eine erfolgreiche reduktionistische Strategie?** 737

5. METAPHYSIK/ONTOLOGIE/RELIGIONSPHILOSOPHIE

BRIGITTE BUCHHAMMER

Was will feministische Religionsphilosophie? 747

VOLKER GADENNE

**Wie ist Metaphysik möglich? Zum Problem der
Abgrenzung und Rationalität der Metaphysik** 761

FALK HAMANN

**Person und Relation. Zu einem metaphysischen Begriff
der Person nach Thomas von Aquin und Augustinus** 771

MAREN JUNG

Natürliche Arten und Begriffe. Sind natürliche Arten Artefakte? 781

ANTONIOS KALATZIS

**Von der Unmöglichkeit, schon Überwundenes zu überwinden
Zur Kritik der Kategorie „Grenze“ in Hegels „Wissenschaft der Logik“** 789

CHRISTIAN KANZIAN

**Was falsch daran ist, „Bottom-up“-Ontologie zu
betreiben, und ob wir eine Alternative dazu haben** 799

LUKAS BENEDIKT KRAUS

Das Paradox der Oberfläche 809

MARTIN PALAUNECK

Die Erbsünde in der Philosophie 819

TINA RÖCK

**Die Begrenzung des Gegenwärtigen überschreiten.
Eine Verteidigung der Prozessontologie** 829

ANNE SOPHIE SPANN

**Substanz, Relation oder beides. Augustinus und
Heidegger zur Frage „Was sind Personen?“** 839

6. PHILOSOPHIE DER ANTIKE UND DES MITTELALTERS

STEPHAN GROTZ

Die Grenzen des Unendlichen. Universum und menschlicher Geist bei Nicolaus Cusanus 855

BRUNO LANGMEIER

Aristoteles und die Demokratie 865

7. FRÜHE NEUZEIT BIS 19. JAHRHUNDERT

JÖRG U. NOLLER

Das Gefühl der Vernunft. Zur Grenzbestimmung und Grenzüberschreitung von Sinnlichkeit und Verstand in Kants Theorie des sittlichen Bewusstseins 877

EDMUND RUNGGALDIER

Mental causation in Suárez 887

MARTIN STICKER

Legitimität und Grenzen von moralischen Intuitionen. Kant über gemeine Menschenvernunft und Vernünfteln 893

8. PHÄNOMENOLOGIE UND HERMENEUTIK

WOLFGANG FASCHING

Ständig ist es jetzt! Das Stehen der Erlebnisgegenwart 907

GUILLAUME FRÉCHETTE

Brentano über innere Wahrnehmung und Zeitbewusstsein im Zusammenhang mit seiner These zur Einheit des Bewusstseins 917

TOBIAS KEILING

Phänomenologie des Ortes zwischen Husserl und Heidegger. Zu Edward Caseys Geschichtsschreibung der Phänomenologie 929

IRIS LANER

Deskription oder Reflexion? Zum Problem der phänomenologischen Methode bei Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty 941

SEBASTIAN LEDERLE	
Über drei gemeinsame Denkmotive bei Eugen Fink und Hans Blumenberg	955
NATALIE MOSER	
Paul Ricoeurs hermeneutische Phänomenologie ein innerphilosophischer Grenzgang?	965
GERALD POSSELT	
Die Gewalt der Repräsentation. Zum Verhältnis von Sprache und Fotografie. Sprache, Gewalt und Repräsentation	977
ALESSANDRO SALICE	
August Gallingers Theorie der Seinsverknüpfungen	989
FLORIAN SCHMIDSBERGER	
Zum Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften. Anhand der „Daseinsanalyse“	999
PAULINA SOSNOWSKA	
The Reluctant Phenomenology of Hannah Arendt	1007
CHRISTIAN STERNAD	
Phänomenologie des Todes oder Die Arbeit der Trauer	1017
THORSTEN STREUBEL	
Das Gehirn-Geist-Problem aus phänomenologischer Sicht	1025
GERHARD THONHAUSER	
„Kritik der Gegenwart“ in Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen	1037
DANIEL WEHINGER	
Selbstrepräsentationalismus und Selbstbewusstsein	1049
9. PHILOSOPHIEUNTERRICHT	
GEORG CAVALLAR	
At the movies: Die Vermittlung von Kants Ethik durch Spielfilme im Philosophieunterricht	1055
TORSTEN HITZ	
Zur didaktischen Wirksamkeit der Sprache am Beispiel des Philosophierens mit Migrant*innenkindern	1065

PHILIPPE PATRY	
Autorität und Kritisches Denken	1077
GERHARD ZECHA	
Crossing Borders im Psychologie- und Philosophieunterricht	1089
FRANZ ZEDER	
Skeptisches, narratives und literales Philosophieren im Philosophieunterricht	1101



VORWORT



Elisabeth Nemeth

Crossing Borders – Grenzen (über)denken/Thinking (across) Boundaries

Dem Unbegrenzten ein Begrenztes entgegensetzen ist das Projekt, das die Pythagoräer der europäischen Philosophie mit auf den Weg gegeben haben. Wir finden Spuren dieses Erbes in der europäischen Philosophiegeschichte überall dort, wo es um die Abgrenzung des Rationalen gegenüber dem Nicht-Rationalen geht. Wir finden sie – maßgebend **für** das neuzeitliche Philosophieren – in Kants Projekt, die Grenzen menschlichen Erkennens durch eine reflexive Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens zu bestimmen. Wir finden diese Spuren aber auch in dem, was Wittgenstein in seinem *Tractatus* beabsichtigte: das Sagbare von innen her zu begrenzen. – Ein großer Teil der Beiträge dieses Bandes befasst sich mit Fragen, die in dieser philosophischen Tradition stehen.

Freilich kommen der philosophischen Tätigkeit Grenzen auch in vielfach anderer Weise in den Blick: Zum einen kann sich die philosophische Tradition, die sich in der europäischen Geschichte herausgebildet hat, längst nicht mehr als die Philosophie *tout court* verstehen. Sie ist mit ihrer eigenen kulturellen Begrenztheit konfrontiert und muss sich die Frage gefallen lassen, ob Universalitätsansprüche nicht eine europäische Erfindung sind, die sich vor allem für hegemoniale Zwecke eignen. Wir wissen heute, dass sich der Ursprung der sogenannten europäischen Philosophie einer Gemengelage verdankt, deren Elemente weit über Europa hinausreichen. Und wir wissen, dass wir in einer Gemengelage leben, in der es angesagt ist, mit der eigenen und mit anderen kulturellen Traditionen respektvoll umzugehen, ohne auf die Frage nach der Begründbarkeit der jeweils tradierten Normvorstellungen zu verzichten. Interkulturelles Philosophieren versucht in diesem komplexen Zusammenhang schrittweise voranzukommen.

Aber auch die Philosophie, die sich aus der sogenannten europäischen Tradition entwickelt hat, ist alles andere als homogen. Wir haben es mit einer Vielzahl unterschiedlicher Gegenstandsbereiche und mit Denktraditionen zu tun, die einander manchmal mehr, meist aber eher wenig zu sagen haben. Die Abgrenzungsrituale, die jede dieser Traditionen pflegt um ihre Identität zu sichern, kommen nicht ohne Stroh puppen der jeweiligen Gegner aus. Diese werden mit schöner Regelmäßigkeit aus den verstaubten Schränken geholt und unter Herunterbeten der immer gleichen Sprüche *coram publico* der symbolischen Vernichtung überantwortet. Zugegeben: Rituale dieser Art sind seltener geworden. Aber als Teil der Initiation von Studierenden haben sie bis heute überlebt. Und deshalb treiben die Stroh puppen ihr Unwesen auch heute noch.

Viele Beiträge in diesem Band sind als Versuche zu verstehen, die Schranken zwischen unterschiedlichen Traditionen des Denkens innerhalb der Philosophie nicht aufzuheben, sondern

ihr Gegenüber in produktiver Weise zu nutzen. Andere Beiträge wiederum nehmen die Spannung, die zwischen der Philosophie und den Wissenschaften besteht – und zwar vor allem dann, wenn diese sich mit denselben Gegenstandsfeldern wie die Philosophie, aber unter einer anderen Perspektive beschäftigen – als Chance für die Philosophie wahr. Die Philosophie braucht die Außenperspektive, die Disziplinen mit eigenen begrifflichen und methodischen Standards auf ihr Gegenstandsfeld eröffnen, besonders dringend. Sie begreift sich selbst bekanntlich als das Unternehmen, welches das, was wir in unserem Alltag als selbstverständlich annehmen, reflektiert und so seiner Selbstverständlichkeit beraubt. Gerade weil sich Philosophinnen und Philosophen als Experten der Reflexion und Selbstreflexion verstehen, tun sie sich nicht leicht mit der Frage, welche Selbstverständlichkeiten hinter ihrer eigenen Tätigkeit unbefragt im Hintergrund wirksam sind. Licht auf die blinden Flecken des Philosophierens kann nur aus dem relativen Außen anderer wissenschaftlicher Zugänge zu ihren Gegenständen fallen. Zum Beispiel rekonstruieren Untersuchungen, die mit allen Wassern historischer und / oder philologischer Forschung gewaschen sind (und die bis heute von manchen Philosophinnen und Philosophen als positivistisch verachtet werden) philosophische Entwürfe als Teile einer vergangenen Welt. Damit entziehen sie diese Entwürfe dem unmittelbar aktualisierenden Zugriff heutigen philosophischen Denkens und richten unsere Aufmerksamkeit auf die Kontingenz unseres eigenen Philosophierens. Gleichzeitig kann die rigorose historische Rekonstruktion gedanklicher Problemfelder überraschende strukturelle Ähnlichkeiten mit Problemlagen in der modernen Philosophie an den Tag bringen. Ein anderes Beispiel für die Produktivität der Außenperspektive für die Philosophie sind die moderne Biologie, Hirnforschung und Entwicklungspsychologie. Sie haben in den letzten Jahrzehnten eine Unzahl von Einsichten und Problemen ans Licht gebracht und damit die Philosophie vor die Herausforderung gestellt, die klassischen Fragen von Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Fremdbewusstsein vor diesem Hintergrund neu zu durchdenken. Die Philosophie ist ein notwendiger Gesprächspartner für die Forschung in diesen Gebieten, insofern sie die implizite Philosophie und die Modelle der wissenschaftlichen Thematisierung befragen und kritisch eingrenzen kann.

Auch und insbesondere im Bereich der Ethik, der Sozialphilosophie und der politischen Philosophie spielen die Themen der Grenzziehung und Grenzüberschreitung wichtige Rollen. Von zentraler Bedeutung sind sie beispielsweise in den Geschlechtertheorien, im Nachdenken über die Grenzen ärztlichen Handelns in der Medizin, bei den Versuchen, das Verhältnis Mensch-Tier oder Mensch-Maschine philosophisch klar zu fassen, bei Fragen von Staatsgrenzen in einer globalisierten Welt, bei Migrationsproblemen, bei der Rolle von Körpergrenzen für den Personenbegriff.

Die Beiträge zum vorliegenden Band gehen allesamt auf Vorträge zurück, die auf dem 9. Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie von 2. bis 4. Juni 2011 in Wien gehalten wurden. Für die Förderung des Kongresses und der Publikation danken wir dem Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur, dem Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, der Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft der Universität Wien, der Kulturabteilung der Stadt Wien und nicht zuletzt der Bäckerei Felber.

Wien, im Juli 2012

Alfred Dunshirn, Elisabeth Nemeth, Gerhard Unterthurner
Universität Wien

HAUPTVORTRÄGE

RELIGION UND PHILOSOPHIE
IN DEUTSCHLAND, HEUTE



Kurt Flasch

1

Den Titel hat mir, wie Sie bemerkt haben, Heinrich Heine eingehaucht. Er dachte an „Deutschland“ – Tag und Nacht – in den Grenzen von 1815 und gibt keinen Anlass zu Germanophobie. Das Wort „heute“ habe ich hinzugefügt, denn es geht um Religion und Philosophie nur im letzten Jahrzehnt. 200 erhielt Jürgen Habermas den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels und sprach für viele überraschend über *Glauben und Wissen*. Seit 2005 bewegt er sich *Zwischen Naturalismus und Religion*. Diese Wende war weder so überraschend noch so „fromm“, wie man meinte; man muss sich nur klarmachen, dass Habermas in den Religionen zwar Ressourcen von Sinn anerkennt, dass er aber der Philosophie die Aufgabe zuweist, diesen Sinn ins Säkulare zu übersetzen. Diese Übersetzung muss konsequent, also innerphilosophisch geschehen, auch wenn Habermas seit 2001 behauptet, wir seien im Übergang zur „postsäkularen Gesellschaft“. Religionen behalten zudem unauflösbare Kerne, die der philosophierenden Transformation nicht zugänglich seien. Habermas drückt die bleibende Distanz so aus: Er sei zwar alt, aber nicht fromm geworden.

Ein zweiter Koeffizient hat die Diskussion des letzten Jahrzehnts mitbestimmt: Im September 2006 hielt der Papst seine Regensburger Rede. Seitdem überschwemmt ein Tsunami philosophischer Religionsschriften meinen Schreibtisch, auf dem sonst ältere Bücher liegen. Diese Flut will ich in knapper Auswahl sichten und bewerten.

2

Religionspositionen greifen ein ins öffentliche Leben. Dies zeigten die Debatten über Ehescheidung in Malta, bei uns die über Präimplantationsdiagnostik; ich schweige von endlosen Abtreibungsdebatten und Strafen für Homosexuelle. In diese öffentlichen Dispute spielen philosophische Begründungen hinein; daher haben Philosophen das Recht, vielleicht sogar die Pflicht, diese klärend zu analysieren. Bürger erwarten von Philosophen gelegentlich etwas gesellschaftlich Nützliches.

Ich sagte, Heinrich Heine habe meinen Vortragstitel inspiriert. Das hätte er wohl besser nicht getan. Zu leicht suggeriert der Kerl seinen rheinisch-spöttischen Ton, und zudem trifft sein altes Buch nicht mehr den heutigen religiösen Status quo, denn er schrieb anno 1834: „Die Religion, deren wir uns in Deutschland erfreuen, ist das Christentum“ (Heine 1979, 14).

Das stimmt so nicht. Wir haben Muslime, mehr als zahlenmäßig erfasst sind. Was Christen und Religionslose angeht, sind hier die Zahlen für das Deutschland von 2008: Bei einer

Umfrage erklärten 34,2 Prozent sich für römisch-katholisch, 32,6 Prozent für evangelisch, auch freikirchlich, 27 Prozent erklärten, sie gehörten keiner Religionsgemeinschaft an. Die Wiedervereinigung hat uns Millionenscharen von Atheisten beschert. Zur Lage in Österreich teilte die „Neue Zürcher Zeitung“ vom 15. Januar 2011 mit: „Der Anteil der eingeschriebenen Katholiken an der österreichischen Gesamtbevölkerung (8,4 Millionen) hat sich seit 1951 von 89 Prozent auf 65,1 Prozent verringert; in Wien beläuft er sich nur noch auf knapp 40 Prozent.“ Nach einer Renaissance der Religion sieht das nicht aus.

Eine Reihe von Autoren behauptet, eine solche Wiedergeburt finde heute statt. Der eine nennt dafür die politischen Wirkungen des polnischen Papstes, der andere den Iran seit Khomeini. Bush jr., sagt man, habe die zweite Wahl nur mit Hilfe religiöser Gruppen gewonnen. Andere berufen sich darauf, alte Probleme dauerten ungelöst fort: Krebs und Aids, Tod, Erdbeben und Tsunami. Die Sensibilität scheint gestiegen: Die Hoffnung auf Fortschritt nimmt ab; Zukunftserwartungen wurden gedämpft. Wer wüsste noch zu sagen, die Zukunft einer Illusion sei ihr Untergang? Staatsverschuldung, Finanz- und Wirtschaftskrise und die Misere der Dritten Welt zerstören Illusionen; manche suchen Sicherung in der Religion. Philosophen fragen nach Religion. Ihr Vernunftkonzept ist weicher, weniger monolithisch, also pluralistischer und historischer geworden.

3

Nicht wenige religiöse Autoritäten haben ihr Ansehen verspielt. Ihr Wahrheitsanspruch wird auch in seinen *theoretischen* Prämissen zernagt. Viele haben sich an die Evolutionstheorie gewöhnt. Wenn es im Fernsehen heißt, ein neuentdecktes anthropoides Fossil sei zwei Millionen Jahre alt, protestiert niemand mehr. Dabei widerspricht die Angabe der biblischen Chronologie, die Theologen und Kirchen jahrhundertlang entschieden verteidigt haben. Diese Schlacht scheint verloren, sogar vergessen. Es sinkt das intellektuelle Prestige der Kirchen. Sie verlieren die Meinungsführerschaft. Sie griffen große Probleme – wie Umwelt oder Kriegsverbot – erst auf, als sie schon abgeplattet in jedermanns Mund waren. Gravierender noch: Die gegenwärtige Ökonomie verlangt Flexibilität und löst Bindungen auf an Familie, Herkunft, Gemeinden und Überzeugungen.

Wir sehen also widerstrebende Faktoren: Einerseits vielleicht doch Wiederkehr der Religionen, mehr auf der politischen Szene als in der Theorie, mehr in Kleingruppen als in Großkirchen, jedenfalls gesteigerter Anspruch ihrer Verteidiger. Andererseits fortschreitende Säkularisierung, jedenfalls in Westeuropa. Mancher fragt sich, wo er steht. Dem Manne kann geholfen werden.

4

Seine Situation ist, auch wenn er sie als schmerzlich, gar als Schuld empfindet, nicht primär seine private Lage, sondern das Ergebnis allgemeiner, objektiver Prozesse, an denen vorbeizuleben ohne Beschränktheit nicht möglich ist. Wir leben in keiner geschlossenen christlichen Gesellschaft; unter uns leben Atheisten, Muslime und Freigeister. In dieser polyzentrischen Lage sind die vorgebrachten Argumente in heiterer Gelassenheit zu prüfen. Philosophandum est. Das

erklärt wohl die gewaltigen Eruptionen des religiös-philosophischen Buchmarkts. Vielleicht keine Renaissance der Religionen, gewiss aber des Redens über Religion.

Kirchenführer bieten dazu anregende quasi-soziologische Analysen. Christoph Kardinal Schönborn erklärte in der „Neuen Zürcher Zeitung“ (15. Januar 2011) die Rekordzahl der Kirchenaustritte in Österreich mit der Entwicklung vom „Traditionschristentum“ zum „Entscheidungschristentum“. Dieses Stichwort führt weiter. Zu einer Entscheidung gehört, dass der Schwankende Ja oder Nein sagen und auch der Stimme sich enthalten kann. Sie braucht, möchte man denken, rationale Kriterien. Diese zu prüfen ist, scheint mir, Sache von Philosophen mit professioneller historischer Bildung. Geschichtliche Information gehört hier zur Sache, denn die Verwerfungen kommen aus der Vergangenheit; sie sind nie bloß der Status quo. Religionen haben sich mehr verändert, als ihren Anhängern meist bewusst ist. Ratzinger fordert zur Wiederherstellung des Kontinuitätsbewusstseins eine „Hermeneutik der Kontinuität“. Das ist das Gegenteil historisch-kritischer Arbeit, diese sucht *in* jeder Kontinuität Differenzen und Brüche.

Kleinere, aber folgenreiche religionsgeschichtliche Eingriffe in der Geschichte der Christenheit waren die Erfindung des Limbus und des Fegefeuers; tiefe Einschnitte in der Geschichte des Christentums waren:

1) Das Christentum hat sich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts neu interpretiert: Die Naherwartung ging zurück, die philosophische Theorie der Unsterblichkeit trat neben die Auferstehung des Fleisches; die kirchliche Hierarchie formierte sich und verstand sich neu nach alttestamentlichen Mustern. Die Dogmenbildung beginnt.

2) Die aristotelisch-arabische Kosmologie. Sie veränderte im 13. Jahrhundert das Verhältnis von Vernunft und Religion. Das Elend der irdischen Welt war kein Einwand gegen Gottes Vorsehung, denn nun konnte Thomas von Aquino lehren, Leiden und Zufall gebe es nur in der Welt *unter* dem Mond, und das sei *minima pars universi*. Im weit überwiegenden Teil herrsche Gottes Ordnung, hier strahle die Sternenherrlichkeit des guten und allmächtigen Herrn. Das antwortet heute niemand mehr auf die Theodizeefrage.

3) Vor wenigen Jahren wurde in Afghanistan ein Muslim zum Tod verurteilt, weil er zum Christentum übergetreten war. Er hatte nach der Scharia nicht das Recht zur Konversion. Nach Thomas von Aquino hat das auch kein Getaufter. Nach ihm begeht der Christ ein todeswürdiges Verbrechen, wenn er nicht hält, was Taufpaten für ihn geschworen haben (Sth II–II 10, 8 ad 3 und qu. 11, 3). Die Kirche übergebe daher mit Recht diesen Sünder dem weltlichen Arm: „relinquit eum iudicio saeculari a mundo exterminandum per mortem“ (II–II 11, 3). Warum denkt heute kein Theologe mehr wie Thomas? Heinrich Heine dazu:

„Die Religion, wenn sie uns nicht mehr verbrennen kann, kommt sie bey uns betteln“ (Heine 1979, 66). Eine Heine'sche Bosheit? Jedenfalls *verändert* sich eine Religion, die einen Wahrheitsbegriff aufgibt, dem zufolge kein Apostat das Recht zur physischen Fortexistenz hat.

Heute haben wir die freie Wahl. Nach welchen Kriterien aber? Die Religion soll die wahre sein. Wann ist eine Religion wahr? Muss eine Religion „wahr“ sein? Ist es ausgerechnet die hiesige? Könnten alle Religionen wahr sein? Schließlich funktionieren sie alle: als Sinnstiftung, als Handlungsorientierung, als regionale Lebensform. Vielleicht müssen wir am Konzept der „Wahrheit“ etwas ändern: Vielleicht ist Wahrheit doch die Summe aller Irrtümer, ohne die eine bestimmte Species nicht leben kann. Könnte man sagen: Religion sei Leben, und: „Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden“ (W. Dilthey)?

4) Unter dem Druck des Wahrheitskonzepts der Philosophen der hellenistischen Zeit bot die antike Christenheit für das Finden der wahren Religion Kriterien an. Gegen 400 hatte Augustin folgende vier Stufen zur rationalen Annäherung an die „vera religio“, *De vera religione* und *Confessiones* VII:

Die Philosophie der „platonischen Bücher“ beweist jedem Menschen, nicht nur den Christen, die Wirklichkeit und die Natur Gottes als das *summum bonum*. Der Christ weiß, dass Gott ist und dass er unendlich ist (7, 20, 26).

Die Vernunft zeigt, Augustin zufolge, den Logos, der die Welt strukturiert, der die Seele jedes Menschen erleuchtet, und dass dessen Schau, das jenseitige Glück, unser Lebensziel ist.

Nach diesen Kriterien schien seit 400 die christliche Glaubensentscheidung vernünftig.

Die Philosophie, dachte man, widerlege Polytheismus und den metaphysischen Dualismus der Manichäer. Sie beweise die Rationalität der durch den Logos begründeten Welt und die Jenseitsbestimmung der auf *bleibendes* Glück angelegten menschlichen Seele.

Der Gebildete sollte das Christentum und nicht das ebenfalls monotheistische Judentum wählen; dafür bekam er eine zweite rationale Abstützung: Das Alte Testament, sagte man ihm seit den Evangelien, enthalte Weissagungen des kommenden Messias. Einzig Christus habe sie eingelöst, zum Beispiel durch Jungfrauengeburt und stellvertretendes Leiden. Nur die Juden in ihrer Verblendung sähen nicht diese Beweise.

Drittens galten die Evangelien als Tatsachenberichte glaubwürdiger Augenzeugen, von Aposteln oder ihren Schülern.

Viertens bestätige Gott durch fortlaufende Wunder die Wahrheit der christlichen Lehre.

Diese vier Glaubensstützen, schon im 14. Jahrhundert argumentativ unterhöhlt, zerbrachen vollends seit dem Ende des 17. Jahrhunderts. Die protestantische Apologetik vor Schleiermacher beruhte auf ihnen, die katholische wiederholte sie bis 1960; auch Pascal verzichtete keineswegs auf sie, obwohl dies oft behauptet wird. David Hume und Kant unterminierten die Gottesbeweise und die theoretisch-philosophischen Argumente für die Unsterblichkeit. Die Weissagungen verfielen der philologischen Kritik. Philologisch genau gelesen, bezogen sie sich auf etwas anderes als auf das Leben Jesu. Vor Jahren erklärte das theologische Lexikon *Religion in Geschichte und Gegenwart*: „Der Weissagungsbeweis, der das genaue Eintreffen von bewusst Vorhergesagtem meint, ist *erledigt*“ (3. Aufl., 1962, Bd. 6. Sp. 1539). Die fünf Bücher Moses stammten nicht länger von Moses, und die Verfasser der Evangelien waren keine Augenzeugen, überhaupt keine Chronisten, sondern Glaubenskünder. Die Wunder schließlich galten jetzt als des Glaubens liebstes Kind, verfielen der historischen Quellenkritik oder bildeten einen unerklärlichen Rest. Dieser vierfache Zusammenbruch bestimmt die heutigen Debatten über die philosophische und historisch-philologische Qualität der Entscheidungskriterien für oder gegen eine Religion, speziell gegen das Christentum als „wahre Religion“. Eine Entscheidung für eine monotheistische Religion, speziell für das Christentum, wäre heute weniger vernunftabgefedert, als sie es von etwa 400 bis etwa 1800 war.

Das erste Vaticanum schärfte die alten Kriterien der Wahrheit noch einmal ein. Gott wolle, dass der Glaubensgehorsam mit der Vernunft übereinstimme; daher habe er äußere Beweise, *externa argumenta*, vorgelegt, nämlich die Wunder und Weissagungen, „*imprimis miracula et prophetias*“ (DH n. 3009, 815). Aber Wunder sind selten geworden, Weissagungen als „externe“ Argumente sind weggefallen. Diese Verluste verschoben objektiv das Verhältnis von

Religion und Vernunft. Kierkegaard konnte siegen. Protestantische, aber zunehmend auch katholische Autoren empfehlen die Glaubenszustimmung als unvordenkliche „Begegnung“, als „Entscheidung“, als „Sprung“, gar „Abenteuer“; aus der Diskussion der Kriterien schließen sie sich dadurch selbst aus.

5

Diese Vorgeschichte bestimmt die Beweislage und den Mangel an Beweisen. Matthias Matussek empfiehlt seinen katholischen Glauben als Abenteuer. Wäre er etwas belehener, könnte er diesen Ausdruck aus Joseph Ratzinger belegen. Dessen folgsamer Schüler Klaus Müller spricht vom „Abenteuer der Gottesbeweise“. Dagegen empfiehlt sich die Devise der heiligen Theresa von Avila: Wenn Rebhuhn, dann Rebhuhn, wenn Fasten, dann Fasten. Wenn Abenteuer, dann Abenteuer, wenn Beweise, dann Beweise.

Der neuere Joseph Ratzinger betont, das Christentum sei vernunftfreundlich; er nennt es sogar „Aufklärung“ und beschreibt es als das Erbe der antiken Philosophie. Er übersieht die Vielstimmigkeit der antiken Philosophie und klagt, den Christen sei seit etwa 1274 in einer mehrfachen Welle der Enthellenisierung die Vernunft abhandengekommen: Er feiert keine Renaissance der Religionen; er sieht die Krise. Die Christenheit leide Schaden durch die lange Trennung von „fides“ und „ratio“. Ratzinger *entwickelt* nicht sein Konzept von „Vernunft“; er will sie ausweiten, wie er sagt, damit seine ganze Dogmatik in ihr Platz finde. Das müsste er im Detail durchführen, wie es die großen Denker des Mittelalters getan haben. Vernunft ist eine Tätigkeit, keine Statue. Philosophen erforschen ihre Natur und sehen die Schwierigkeiten, in die sie sich verwickelt, wenn sie es mit dem real Unendlichen zu tun bekommt. Sie fragen: Was genau bedeuten Worte wie „Ursache“ oder „Grund“, wenn wir sie auf die erste Entstehung des Universums anwenden, also von Erschaffung sprechen?

So entstehen Kontroversen der Metaphysik: Lässt sie sich heute erneuern? Wenn ja, wie? Gewiss lässt „Metaphysik“ sich in dem neutralen Sinn allgemeiner Ontologie betreiben, dass sie allgemeinste Stammbegriffe wie „Individualität“ oder „Identität“ untersucht. Aber hier bedeutet Metaphysik mehr: Wissen von Gott und Unsterblichkeit der Seele. Auch Termini wie „Transzendenz“ oder „Glaube“ sollten bei solchen Diskussionen nicht abgeschwächt werden. Das Wort „Glauben“ fasst zu weit, wer mit Augustin argumentiert, kein Mensch könne leben, ohne etwas zu glauben. Das ist richtig, aber der wohlfeile Sieg trägt hier nichts bei. Es handelt sich um eine apologetische Redensart ehrwürdigen Alters.

5. Wir hatten schon einmal nach dem Ersten Weltkrieg eine „Auferstehung der Metaphysik“ als theistische Philosophie und Unsterblichkeitslehre. So hieß das Buch von Peter Wust, Leipzig 1920. Er sah das Ende der neukantianischen Vorherrschaft und machte in Troeltsch und Simmel eine neue Metaphysik aus. Jean Paul schon hatte gespottet, nach jedem Krieg bringe die Buchmesse eine neue Naturrechtslehre.

Seit 2002 produzierte der Verlag, der uns sonst mit Gehlen und Heidegger erfreut, ein *Jahrbuch für Religionsphilosophie*. Es stammte aus dem Freiburger Katholischen Seminar für Systematische Theologie. Es platzierte programmatisch als ersten Artikel „Metaphysik und Transzendenz“ des Heidelberger Philosophen Jens Halfwassen. Wie es sich für ein Manifest

gehört, geht Halfwassen stramm auf sein Ziel zu; er kennt nur *eine* Art konsequenter Metaphysik, die neuplatonische. Er definiert Metaphysik als das Wissen vom Ganzen und seinem Grund. Nicht die platonische Lehre von den Ideen oder die Zwei-Welten-Lehre sei ihr charakteristischer Inhalt, sondern die Lehre vom Einem. Die aristotelische Tradition, die Metaphysik als Ontologie fasst, bedenke nicht, dass das Eine dem Sein vorausgehen muss, schließlich ist auch das Nicht-Seiende *eines*. Einheit sei „die Bedingung von Denken und Denkbarkeit überhaupt“ (Halfwassen 2002, 16). Metaphysik, das sei Denken des Einen. Ich setze dem halb im Spaß entgegen, meine philosophische Arbeit sei Denken des Vielen, halb im Ernst, weil das nicht ohne Einheit geht, so wenig wie das Denken des Einen ohne das Viele.

Nach Halfwassen entwickelte Metaphysik nicht nur die Welt und ihren Grund, sondern ebenso das Denken und dessen Grund. Sie denke die Transzendenz als die Bewegung des Denkens, und „Transzendenz“ bedeute hier nichts Abgeschwächtes, sondern „absolute oder reine Transzendenz“, kein graduell Höchstes, sondern das Herausgenommensein aus der Totalität des Seins und des Denkbaren (ibid., 20).

Halfwassen ist nach Werner Beierwaltes unser bester Kenner der neuplatonischen Philosophen und ihrer Nachwirkungen. Wir kennen uns gut, aber sein Versuch verwickelt mich in folgende Schwierigkeit: Er löst aus dem Gewebe philosophischer Rede die Bestimmung des Einen heraus. Er will das Viele nicht verloren geben, sondern im Hegel'schen Sinn aufheben im Einem, verbietet aber, diesem Einem einen weiteren Inhalt hinzuzusetzen. Er kann keine inhaltsreichen Sätze über es bilden. „Die duale Struktur der Prädikation verfehlt prinzipiell die reine Einfachheit des Absoluten“ (ibid., 23). Das wahrhaft Transzendente denke nur, wer von ihm alle Denkbarkeit wegnimmt.¹

Dann versinken alle Inhalte im Einem. Das ist radikale negative Theologie. Gar mancher Autor führt die negative Theologie zwar im Munde, redet dann aber weiter, als sei nichts geschehen. Halfwassen fordert Konsequenz: Die negative Theologie sei keineswegs die bloße „Vorbereitung eines sie überbietenden positiven Begreifens“, sie schlage auch nicht dialektisch um in Affirmation; sie bleibt die Verneinung aller positiven Gehalte (Halfwassen 2002, 23). Aber mit so etwas ist niemandem geholfen, der sich entscheiden soll, Muslim zu werden oder Christ oder sich der Stimme zu enthalten.

Werner Beierwaltes hat dieselben Texte vor sich liegen wie Halfwassen; er ist mit seinem Werk *Denken des Einem* dessen Lehrer, gründet aber in dem Sammelband *Glaube und Vernunft* (Beierwaltes 2008), der sich auf die Regensburger Rede bezieht, den Begriff der Transzendenz nicht auf das Eine, das jenseits des Seins steht, sondern auf das reine Sein, das als „Fundament aller Bestimmungen oder Prädikate Gottes“ dienen könne (ibid., 42). Genau diese Moderierung im Sinne affirmativer Aussagen und damit kirchlicher Verwendbarkeit hat Halfwassen abgelehnt.

6

Einen robusteren Versuch der Metaphysikrestauration macht Karl Heinz Haag in dem Buch *Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung* (Haag 2005). Haag ist 1924 geboren, studierte zuerst Philosophie bei den Jesuiten in Sankt Georgen, wurde von Horkheimer und Adorno habilitiert. Ich habe 1956 seinen Habilitationsvortrag gehört. Schon damals kämpfte er gegen den

Nominalismus. Das Werk, das er jetzt vorlegt, bleibt auf seiner alten Spur: Es fordert Metaphysik, nur sie widerlege den Nominalismus, und der stehe an der Wurzel vielen, wenn nicht allen Unheils. Nominalismus bedeute die „Aushöhlung alles Wirklichen“ (ibid., 118). Oder in der Sprache Walter Benjamins: „Alle Entitäten verlieren die Aura ihres transzendenten Ursprungs“ (ibid., 115 f.).

Seien Universalien nicht real, sondern bloße Nomina, dann blieben dem Denken nur wesenslose Erscheinungen; der Nominalismus führe in die „Sackgasse des Nihilismus“. In ihr steckten „Philosophie und Theologie seit den Anfängen der Neuzeit“ (ibid., 90). Der Schüler Horkheimers empfiehlt 2005 den mittelalterlichen „Realismus“, von dem er wie nebenbei eingestehen muss, dessen Realienwissen habe meist in bloßen Worterklärungen bestanden. Er lässt wie Ratzinger den Verfall mit dem Nominalismus beginnen. Diese Töne hörten wir in den fünfziger Jahren oft; Blumenberg hat gegen sie seine *Legitimität der Neuzeit* geschrieben, von ihm findet sich weder bei Haag noch bei Ratzinger eine Spur.

Universalienrealismus besagt nicht eo ipso theistische Metaphysik; auch Atheisten können reale Universalien annehmen. Aber Haag folgert aus der Rationalität kosmischer Prozesse, sie gingen auf eine allmächtige, schöpferische Vernunft zurück (ibid., 115). Er fühlt sich stark, den Pantheismus zu widerlegen, schlägt dabei den einen oder anderen Haken: Soeben noch fand er den „Weg von reflektierender Naturerkenntnis zu rationaler Gotteserkenntnis“ (ibid., 113), nimmt das aber gleich zurück: Metaphysik sei nur „als negative Metaphysik möglich“ (ibid., 111); theistische Naturdeutung sei „nicht in affirmativer Form möglich“ (ibid., 110), wir müssten prinzipiell verzichten „auf inhaltliche Aussagen über das Sein und Wirken der Gottheit“ (ibid., 111). Haags metaphysische Zuversicht ist so schnell zerronnen wie gewonnen. Er braucht reale Universalien, nur sie begründeten theoretisch Solidarität und Kommunikation“ (ibid., 8); er *fordert* sie mehr, als er sie besitzt: Metaphysik. Denn man müsse wissen, dass Gott existiert, wenn man an ihn glauben soll.

Der gereifte Haag, ein letzter Ausläufer der Frankfurter Schule, sieht als rechtskatholischer Eiferer im Bündnis mit Walter Hoeres alle großen Theologen wie Bultmann, Barth und Tillich als Opfer ihres undurchschauten Nominalismus: Sie kennen keine ontologischen Wesenheiten mehr, daher verkümmern ihnen „Welt und Gott zu etwas innerlich völlig Leeren“ (ibid., 63). Die katholischen Theologen sind nicht besser: Karl Rahner, dieser Häretiker, könne so wenig wie Johann Baptist Metz, Teilhard de Chardin, Hans Küng oder auch Joseph Ratzinger eine rationale Begründung ihres Glaubens liefern. Haag vermisst die alten „praeambula fidei“ des Ersten Vaticanum, kümmert sich aber nicht weiter um sie; wie sollte auch sein antinominalistischer Notschrei Weissagungen und Wunder beweisen? Haag ist von der Kapitalismuskritik und von der Kritik der neuen Ontologie – das war damals Nicolai Hartmann – übergegangen zu einer kirchenpolitisch-philosophischen Rhapsodie nach dem Geschmack Pius' IX. Unserem spätberufenen Theologiekritiker ist selbst Joseph Ratzinger nur ein gefährlicher Neuerer, ein weiteres Opfer des nihilistischen Nominalismus.

Meine religionsfreundlichen Metaphysikerneuerer tragen ihre Metaphysikmodelle vor, als seien sie die einzig möglichen. Es kümmert sie nicht, dass diese Konzepte voneinander abweichen und allesamt bestritten sind. Ganz anders Gianni Vattimo. Der 1936 geborene Philosophieprofessor

aus Turin erklärt, er lebe im nachmetaphysischen Zeitalter. Sein Denken vibriert. Schon 1996 verblüffte er mit der starken These, die Wiederkehr der Religion – mit der er doch wohl nur seine eigene religiöse Entwicklung gemeint haben kann – sei von der Idee geleitet, dass Nietzsche und Heidegger recht haben. Er harmoniere mit dem Pragmatismus, denn es komme auf Praxis, auf Liebe an. Die objektivistische Ontologie sei überwunden. Statt fester Wesenheiten hätten wir eine Welt von Interpretationen, und die Interpreten seien allesamt geschichtlich bestimmte Personen.

Vattimo bejaht postmetaphysische Interpretationsvielfalt; Säkularisierung sei unser Geschick. Das Sein sei für uns wie für Heidegger Ereignis, nicht bleibende Struktur; unser Geschick, dies unvermeidbare historische Apriori, sei das der Schwächung. Es gebe kein Zurück zum metaphysischen Objektivismus und „Realismus“, zum Wissen von Wesenheiten, von der Natur der Dinge, das der Wissende auch als Norm für andere auslegen könne. Vattimo verabschiedet die neuscholastische Tradition des Naturrechts mit ihrer klerikalen Sexualethik und ihren menschenfeindlichen Positionen. Ihr Objektivismus machte sie autoritär; sie wusste zu sehr, was für andere gut ist.

Diese Metaphysik sei zu Ende. Das sei der „Tod Gottes“, aber der bedeute, wie Nietzsche erkläre, den Tod des „moralischen Gottes“, den Tod eines obersten objektiven Grundes, das Ende von Hierarchie als Weltmodell. Es komme ein neues, ein machtloses und spirituelles Christentum. Die Postmoderne konvergiere mit der jüdisch-christlichen Geschichtserfahrung; diese sei jahrhundertlang metaphysisch, objektivistisch verbogen worden unter dem Druck der Hellenisierung des Christentums. Das Ende der Metaphysik erlaube die Wiederentdeckung des unverbognen Christentums. Vattimo agiert als postmoderner Reformator.

Nun waren die „praeambula fidei“ – also die philosophischen Beweise des Theismus und die „äußere Argumente“ aus Weissagungen und Wundern – schon bei den Neo-Metaphysikern im Abgrund der negativen Theologie verschwunden; Vattimo verwirft sie als schlechtes Erbe der altrealistischen Metaphysik. Wir glauben nicht deshalb an das Evangelium, weil wir zuvor wüsten, „dass Christus auferstanden ist“, sondern wir glauben an Christi Auferstehung, „weil wir von ihr im Evangelium lesen“ (Vattimo/Rorty 2009, 59). Vattimo hat keine historischen Argumente für die Faktizität der Auferstehung; er macht aus der Not eine Tugend, verschmäht die alten vier Säulen, sie hätten auf „Realismus“, Objektivismus und Autoritarismus beruht; er gründet den wiederbelebten Glauben auf die „Überzeugungskraft der Botschaft selbst. Wer glaubt, hat verstanden, gefühlt, intuitiv erfasst, dass Jesu Wort ein ‚Wort des ewigen Lebens‘ ist“ (ibid., 64). Vattimo denkt das Christentum als Kommunikation, als Autoritäts- und Machtverzicht; es sei nicht Gesetz, sondern Liebe, aber wer überlegen sollte, vielleicht ein Entscheidungschrist zu werden, bekommt von ihm keine Hilfe. Vattimo sagt ihm: Wer verstanden hat, glaubt; wer nicht glaubt, hat nicht verstanden.

Wird dieser Rückzug aus der Argumentation nicht selbst autoritär?

Damit greife ich Vattimo nicht persönlich an. Er hat die Verlegenheit nicht erfunden, auf die er reagiert, ohne mich überzeugen zu können. Sein Konzept ist von sympathischer Offenheit, allerdings nicht sehr kirchenfreundlich; er sucht ein spirituelleres Christentum als die Kirchen. Er fordert Entmachtung der Strukturen und eine geistigere Deutung der Dogmen. Sein Glaubensheld ist Joachim von Fiore, den Ratzingers Vordenker Bonaventura als seinen Feind bekämpft hat, während Dante im *Paradiso* den heiligen Bonaventura zwingt, Joachim als Propheten zu feiern. Vattimos Philosophie will „der Pluralität der Kulturen und der kontingenten Geschichtlichkeit der Existenz“ (Vattimo 2004, 15), entsprechen. Sein Begriff von

Metaphysik ist nicht den Großen abgerungen, nicht Platon oder Plotin, Descartes oder Spinoza, nicht einmal Aristoteles; er trägt – wie die philosophischen Aspirationen Ratzingers – die Spuren bischöflicher Priesterseminare der fünfziger Jahre. Es kommt von Heidegger her das Motiv hinzu, die Metaphysik identifiziere das Sein mit dem Objekt; unter dem Einfluss von René Girard scheint der Gott der Metaphysik aus der Naturreligion zu stammen, Heiligkeit mit Gewalt zu identifizieren und einen Gott zu lehren, der die Sünde Adams bis ans Ende der Geschichte rachsüchtig straft und sich über Sühneopfer freut. Vattimos ideengeschichtliche Bewertungen von Augustin bis Max Weber finde ich allesamt unglücklich, um nicht zu sagen: falsch; aber ihm gelingen Formulierungen, die zu denken geben – wie die, der postmoderne Nihilismus stelle die aktuelle Wahrheit des Christentums dar (Vattimo/Rorty 2009, 57). Nur begreifen die Großkirchen das offenbar nicht; Vattimo denkt an deren Erneuerung wie an ein anderes Christentum. Aber Philosophen eignen sich nicht als Religionsgründer.

In den Augen Vattimos war (und ist) die katholische Normalphilosophie objektivistisch und „realistisch“. „Realismus“ bezieht sich jetzt nicht primär wie bei Haag auf die Universalienfrage, sondern auf die Lehre von der Erkenntnis: Das Ziel war, die menschliche Erkenntnis so rezeptiv wie möglich darzustellen; Erkenntnistheorie war Abbildungstheorie. So verstanden viele den Thomismus. Als Karl Rahner mit *Geist in Welt* eine neue Tür öffnen wollte, fand er lebhaften Widerspruch eben der katholischen „Realisten“, die in den achtziger und neunziger Jahren zu einer rechtskatholischen Subkultur absanken, aber von der *Gustav-Siewerth-Akademie* bis zur *Bewegung für Papst und Kirche* mit ihrem Vorsitzenden Walter Hoeres immer noch lautstarke Vertreter haben. Was kirchlicher Konservatismus mit erkenntnistheoretischem „Realismus“ zu tun hat, ist nicht leicht einzusehen. Aber diese Autoren möchten die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Christentums objektiv, wie sie meinen, sichern. Es handelt sich um eine anti-moderne Aktionsgruppe, gegen Kant und katholische Kantianer, speziell gegen Karl Rahner, den sie für einen solchen halten. Sie gehen zur alten Geschlossenheit zurück und interpretieren zu diesem Zweck Thomas von Aquino. So lebhaft sie ihren „Realismus“ anpreisen, den sie teils „phänomenologisch“, teils „aristotelisch“ nennen, so heftig verwirft Vattimo den Objektivismus und Realismus, aus dem die katholische Sexualethik gefolgert werde. Vattimo verweist auf die Historizität menschlicher Erkenntnis; er könnte geltend machen, dass wir nicht einfach unser Wissen von den Sachen durch den Blick auf die „Sachen selbst“ korrigieren können.

8

Während die rationalen Stützen der Glaubensentscheidung in den letzten Jahrhunderten objektiv weggebrochen sind, beschwört der Papst den vernünftigen Charakter des christlichen Glaubens. Sein Bild vom Christentum der Vernunft ist einseitig; er übergeht wichtige Gegenimpulse bei Paulus, Justinus Martyr und Tertullian; sein Bild vom Verfall seit dem späten Mittelalter ist ein Überbleibsel der Neuscholastik der fünfziger Jahre. Er erzeugt mit mehr oder minder Geschick rhetorisch-politische Events, keine Erkenntnis.

Aufschlussreich ist die Unterhaltung des Papstes mit Flores d'Arcais. Da gibt ihm der italienische Fachmann für politische Philosophie zu bedenken: Der Papst gebe einzelne Positionen der katholischen Ethik für allgemeine Vernunftinhalte aus und erkläre sie damit für jedermann, nicht nur für

Christen, verbindlich. Entgegenstehende Theoreme seien für ihn nicht eine andere Philosophie, sondern Unvernunft, und die Kirche handle nur vernünftig, wenn sie ihre rigorosen Konzepte von Ehe und Sexualität in politischen Gremien durchzusetzen versuche. Das tut sie de facto, und mir ist nicht erinnerlich, dass der Papst etwas zu der Frage vorgebracht hätte, wie sein vernünftig gemachter Glaube und seine Naturrechtskonzeption, die stoischen Ursprungs ist, die er aber für christlich hält, die Gefahr der Intoleranz und der kirchenpolitischen Interventionen vermiede.

9

Ich muss zum Schluss kommen. Die philosophischen Religionsdebatten des letzten Jahrzehnts zeigen kein einheitliches Bild und erbringen kein allgemein akzeptiertes Resultat. Alle möglichen Stimmen tönen durcheinander: extrem konservative und postmoderne, metaphysische und postmetaphysische. Das sind wir unter Philosophen gewohnt, aber Einteilungen wie modern, postmodern und post-metaphysisch verwirren nur und sind von argumentloser Leere; es sind Machtsprüche und Selbstüberschätzungen von Gruppen und Einzelnen. Soeben hat Gunnar Hindrichs in seinem Buch *Das Absolute und das Subjekt* (Hindrichs 2011) diese subjektiv zurechtgeschnittenen Epochenschemata souverän vom Tisch gewischt und hat, von Dieter Henrich und Wolfgang Cramer inspiriert, eine neue alte Metaphysik präsentiert.

Sie beginne nicht mit dem Absoluten, sondern mit dem Subjekt, das nicht ohne das Absolute gedacht werden könne. Aber wie dies zu denken ist, wird von Hindrichs originell entwickelt. Ich raffe seine Theorie mit meinen Worten zusammen: Als Denkende ordnen wir die Welt. Wir bestimmen, was etwas ist; wir teilen ein und unterscheiden. Sofern wir dies tun, gehören wir nicht zur Welt unserer Gegenstände; wir stehen ihnen gegenüber; wir sind nichts von dem, was sie sind. Als einzelne Person, als Körper und gesellschaftliches Wesen sind wir Teil der Objektwelt, für andere, aber auch für uns selbst. Sofern wir denkend unsere Ordnung machen, sind wir für uns, sind wir weltlos der Welt gegenüber. Vorausgesetzt ist hierbei: Die Welt zeichnet sich nicht von sich aus in uns ab. Wir tätigen unsere Welt. In dieser Funktion können wir uns nennen: Subjekt, Ich, Intellekt. In der weltordnenden Tätigkeit sind wir nicht nur unentbehrlich; wir sind hierin der letzte, der unvertretbare Grund.

Als Subjekt sind wir nicht ein Weltwesen unter Weltwesen, wir sind apart, stehen außerhalb der Ordnungen, die wir konstituieren. Wir sind, obwohl vielfach bedingt – körperlich, seelisch, neuronal und sozial, historisch und geschlechtlich – quasi-absolut. Aber wir sind nicht gänzlich absolut, und jetzt stellt sich die Frage, ob wir als Subjekt, als weltmachendes, ordnendes, bestimmendes Wesen in einer Abhängigkeit höherer Ordnung stehen. Sie müsste anderer Art sein als die genannten empirischen Dependenzien. Genau genommen: Sie dürfte nicht von der Art sein, die wir als Subjekte in der Welt selbst begründen und befestigen. Wir bestimmen Weltelemente nach Art und Gattung, nach Grund und Folge. Wenn überhaupt das Ich eine weitere Heimatinstanz hat, dann darf sein Verhältnis zu ihr nicht nach den Dingkategorien bestimmt werden; es kann eine Beziehung zu ihm einrichten, aber es kann nicht von ihm verursacht sein. Die Vorstellung des Hergestelltwerdens ist völlig von ihm fernzuhalten. Wenn es ein solches Verhältnis gibt, dann vollzieht es sich im Schweigen der Wirkursache und aller anderen Welteinteilungen, die das Subjekt sonst macht.

Dies ist alles, was wir sagen können. Wir können auf das Absolute hindenken, wissen können wir es nicht. Diese Überlegung ist, wie Hindrichs ausdrücklich erklärt, keine Wiederherstellung der rationalen Theologie; er realisiere, sagt er gegen Vereinnahmungsversuche von Theologen, den Bruch, der ihn von aller „direkten Metaphysik“ trenne (Hindrichs 2011, 350). Was bleibt, ist diese radikal gefasste negative Theologie, so streng gefasst wie bei Halfwassen. Die überkommene Metaphysik ist zerbrochen; sie hat welthafte Bestimmungen auf das Subjekt übertragen, das sie konstituiert; sie hat das Verhältnis des Subjekts zum Absoluten wie eine dinghafte Abfolge von Grund und Begründetem gedacht, so endet auch Hindrichs.

Nur kurz erwähne ich noch Debatten über Evolution und Kreationismus sowie den Kampf gegen Dawkins' *Der Gotteswahn* (2007). Joseph Ratzinger und Karl Heinz Haag wollen Gott aus der Natur beweisen, aber das sind für Leser der transzendentalen Dialektik Kants aussichtslose Versuche.

Vielleicht darf ich abschließend noch einen Eindruck grob formulieren, der mir vom Lesen vieler Bücher über Religion und Philosophie geblieben ist: Was durchgängig – nicht bei Vattimo – fehlte, war Religion als Lebenskraft, als Traum und Trost. Diese Autoren behandeln Religion als einen Haufen von Thesen, schien mir, nicht als Leidenschaft und Exzess. Alles blickt nach Wittenberg und Kopenhagen, nichts nach einer Prozession zu Ehren der Stadtpatronin von Syrakus. Kopflastig erklärt Ratzinger die Ausbreitung des Christentums einseitig mit der Überzeugungskraft des Monotheismus; dabei wissen wir durch Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien* (Veyne 2007), dass andere Faktoren, darunter soziale und affektive, ausschlaggebend waren.

So gehen denn Religion und Philosophie, diese oft aus Mangel an phänomenorientiertem Blick und an historischer Quellenkenntnis, in Deutschland heute eher getrennte Wege. Dabei hat Philosophie gute und massive Gründe, sich dem religiösen Phänomen zu widmen.

Anmerkungen

- ¹ Plotin, Enneade 5, 5, 6, 17–20, zit. n. Halfwassen 2002, 22.

Literatur

- Beierwaltes, Werner (2008): Griechische Mythologie und christliche Theologie, in: Erwin Dirscherl, Christoph Dohmen (Hg.), Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlagentexte europäischer Geistesgeschichte, Freiburg, 33–44.
- Dawkins, Richard (2007): Der Gotteswahn, Berlin (Original in Englisch, London 2007).
- Haag, Heinz (2005): Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung, Frankfurt/M.
- Halfwassen, Jens (2002): Metaphysik und Transzendenz, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie, Bd. 1, 2002, 13–27.
- Heine, Heinrich (1979): Religion und Philosophie in Deutschland (1834), in: ders., Historisch-kritische Gesamtausgabe, Bd. 8, 1, Düsseldorf.
- Hindrichs, Gunnar (2011): Das Absolute und das Subjekt, 2. Aufl., Frankfurt/M.
- Vattimo, Gianni (2004): Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?, München (Original in Englisch, New York 2002).
- Vattimo, Gianni/Richard Rorty (2009): Die Zukunft der Religion, Frankfurt/M. (Original in Italienisch, 2004).
- Veyne, Paul (2007): Quand notre monde est devenue chrétien, Paris.

Anhang

Kleine überkonfessionelle Literaturliste zu Religion und Philosophie in Deutschland heute (chronologisch geordnet)

- Jürgen Habermas: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt/M. 2001.
- Gianni Vattimo: Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?, München 2004 (New York 2002).
- Jens Halfwassen: Metaphysik und Transzendenz, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie, Bd. 1, 2002, 13–27.
- Karl Heinz Haag: Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung, Frankfurt/M. 2005.
- Jürgen Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 2005.
- Richard Rorty/Gianni Vattimo: Die Zukunft der Religion, Frankfurt/M. 2006.
- Otto Kallscheuer: Die Wissenschaft vom Lieben Gott. Eine Theologie für Recht- und Andersgläubige, Agnostiker und Atheisten, Frankfurt/M. 2006 (als Taschenbuch erschienen bei Piper München 2008).
- Richard Dawkins: Der Gotteswahn, Berlin 2007 (London 2007).
- Stephan Otto Horn (Hg.): Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI., Augsburg 2007.
- Robert Spaemann: Der letzte Gottesbeweis, München 2007.
- Peter Sloterdijk: Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt/M. 2007.
- Benedikt XVI.: Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen Augsburg 2007.
- Christoph Dohmen (Hg.): Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften, Regensburg 2007.

- Claudia Bickmann/Markus Wirtz/Hermann-Josef Scheidgen (Hg.): Religion und Philosophie im Widerstreit? Internationaler Kongress an der Universität zu Köln, 13.–16. Juli 2006, 2 Bde., Nordhausen 2008.
- Erwin Dirscherl/Christoph Dohmen (Hg.): Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte, Freiburg 2008.
- Wolfgang Leidhold: Gottes Gegenwart. Zur Logik der religiösen Erfahrung, Darmstadt 2008.
- Gianni Vattimo/Richard Rorty: Die Zukunft der Religion, Frankfurt/M. 2009 (italienisch 2004).
- Gianni Vattimo/René Girard: Christianisme et modernité, Paris 2009 (italienisch: Verità o fede debole?, Massa 2006).
- Christoph Böttigheimer: Lehrbuch der Fundamentaltheologie, Freiburg 2009.
- Joachim Bromand/Guido Kreis: Gottesbeweise von Anselm bis Gödel, Frankfurt/M. 2010.
- Paul Weiß: Glaube aus Erfahrung und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus, Salzburg 2010.
- Gert Scobel: Der Ausweg aus dem Fliegenglas. Wie wir Glauben und Vernunft in Einklang bringen können, Frankfurt/M. 2010.
- John Rawls: Über Sünde, Glaube und Religion, mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Frankfurt/M. 2010 (zuerst 2009).
- Robert Spaemann: Schritte über uns hinaus, 2 Bde., Stuttgart 2010 und 2011.
- Paul Weiß: Glaube aus Erfahrung und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus, Salzburg 2010.
- Gunnar Hindrichs: Das Absolute und die Vernunft. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik, Frankfurt/M. 2011 (2. Aufl.).

PHILOSOPHISCHE GEDANKENEXPERIMENTE
IM MITTELALTER



Dominik Perler

I

Wer sich mit Kerntexten der neueren analytischen Philosophie beschäftigt, kann leicht den Eindruck gewinnen, er habe sich in einen Science-Fiction-Roman oder sogar in eine ganze Romanlandschaft verirrt. In diesen Texten tauchen zahlreiche seltsame Gestalten auf, so etwa der böse Wissenschaftler, der das Gehirn einer Person aus dem Körper entfernt und in einen Tank voller Nährlösung legt, die Naturwissenschaftlerin Mary, die in einer Schwarz-und-Weiß-Welt lebt und noch nie ein Farberlebnis hatte, oder die bemitleidenswerte Kreatur, die ganz isoliert in einem Zimmer sitzt und von einer Person außerhalb dieses Zimmers nur Schrifttäfelchen mit chinesischen Zeichen erhält.¹ Wer sich dann philosophischen Texten aus dem Spätmittelalter zuwendet, begegnet ebenfalls zahlreichen sonderbaren Gestalten, etwa dem allmächtigen Dämon, der in einen menschlichen Geist eingreift und dort Gedanken manipuliert, dem Menschenfresser, der sich ausschließlich von Menschenfleisch ernährt und am Jüngsten Tag aufersteht, oder dem glücklichen Engel, der ohne zu sprechen mit einem anderen Engel kommuniziert. Diesen Gestalten, ob sie nun in mittelalterlichen oder in gegenwärtigen Texten auftauchen, können wir sicherlich nie begegnen. Wir können auch nie überprüfen, ob die Geschichten, die über sie erzählt werden, tatsächlich zutreffen. Die skurrilen Erzählungen beruhen nämlich nicht auf Beobachtetem und empirisch Untersuchtem, sondern auf Erdachtem und Vorgestelltem – sie sind bloße Gedankenexperimente. Zweifellos sind sie unterhaltsam, manchmal auch literarisch geschickt erzählt, doch welche Funktion haben sie?

Diese Frage lässt sich zunächst in *rhetorischer* Hinsicht beantworten. Gedankenexperimente haben eine motivierende Funktion, denn sie illustrieren in schillernden Farben ein bestimmtes Problem und fordern dazu heraus, sich intensiv mit ihm zu befassen – so etwa mit dem Skeptizismus-Problem, das mit der Kunstfigur des bösen Wissenschaftlers oder des verschlagenen Dämons auf den Punkt gebracht wird. Auf die Frage ist aber auch eine Erwiderung in *kulturhistorischer* Hinsicht möglich. Da philosophische Debatten immer in eine bestimmte Kultur eingebettet sind, machen Gedankenexperimente deutlich, wodurch sich die jeweilige Kultur auszeichnet, welche Szenarien in ihr ernst genommen werden und welche nicht. Es ist daher nicht erstaunlich, dass mittelalterliche Debatten, die in einer theologisch geprägten Kultur entstanden, sich häufig auf Szenarien mit Gott und Engeln beriefen, während gegenwärtige Debatten, die in einer naturwissenschaftlich dominierten Kultur geführt werden, Szenarien entwerfen, in denen Neurowissenschaftler und Techniker eine zentrale Rolle spielen. Doch man kann auf die Frage auch eine Antwort in *philosophischer* Hinsicht erwarten, und genau in dieser Hinsicht ist sie hier relevant.

Was leisten Gedankenexperimente in philosophischen Debatten? Warum werden sie überhaupt eingesetzt, wie werden sie eingesetzt und welchen argumentativen Wert haben sie? Dieses Bündel von Fragen wird heute kontrovers diskutiert. Einige Gegenwartsphilosophen – unter ihnen prominenterweise Daniel Dennett – meinen, Gedankenexperimente seien bloße „Intuitionsbomben“, die an sich nichts leisten und so gut oder schlecht sind wie die Intuitionen, die sie mobilisieren. Andere hingegen – etwa Nicholas Rescher – vertreten die Ansicht, Gedankenexperimente seien besondere Argumentationsformen, ja sogar philosophische Argumentationsformen *par excellence*; da die Philosophie sich im Gegensatz zu den Natur- und Sozialwissenschaften nicht auf empirische Experimente stützen könne, müsse sie Experimente im „Laboratorium des Geistes“ durchführen und könne genau dadurch zu neuen Einsichten gelangen.²

Auch mit Bezug auf mittelalterliche Debatten ist es keineswegs klar, wie und warum Gedankenexperimente eingesetzt wurden. Waren sie bloße Intuitionsbomben, vielleicht sogar irreführende Bomben, oder stellten sie eine besondere Argumentationsform dar? Welchem Ziel dienten sie? Und welche Art von Einsicht oder gar Wissen ermöglichten sie? Um hier etwas Klarheit zu schaffen, möchte ich im Folgenden drei Fallbeispiele diskutieren. Selbstverständlich können diese Beispiele nur einen kleinen Bereich abdecken, und natürlich kann ich in der Diskussion dieser Beispiele nicht ausführlich auf die metaphysischen und erkenntnistheoretischen Hintergrunddebatten eingehen. Doch mir geht es weniger um die inhaltlichen Details als um den methodischen Status der Gedankenexperimente. Daher werde ich mich auf die Fragen konzentrieren, welchen Platz die Gedankenexperimente in den Theoriendebatten einnahmen und wie sie strategisch eingesetzt wurden. Ich hoffe, dass ich damit Grenzen überwinden und häufig Getrenntes miteinander verbinden kann: Mittelalterliche und gegenwärtige Debatten liegen nicht so weit voneinander entfernt, wie es auf den ersten Blick vielleicht scheint, wenn man darauf achtet, wie Gedankenexperimente als analytisches Mittel zur Prüfung und Widerlegung von Theorien eingesetzt wurden und immer noch werden.

Um Missverständnisse zu vermeiden, möchte ich sogleich festhalten, dass natürlich kein mittelalterlicher Autor im wörtlichen Sinn von Gedankenexperimenten sprach. Dieser Ausdruck ist im frühen 19. Jh. von Hans Christian Ørsted in die philosophischen Debatten eingeführt worden und hat sich erst durch einen einflussreichen Aufsatz von Ernst Mach aus dem Jahr 1897 als *Terminus technicus* in der Wissenschaftstheorie etabliert.³ Aus der Wissenschaftstheorie ist er in den letzten dreißig Jahren durch den Einfluss von John Searle, Frank Jackson, Hilary Putnam, Derek Parfit und weiteren angelsächsischen Autoren in andere Gebiete der Philosophie vorgedrungen. Die explizite Methodendiskussion über Gedankenexperimente hat sogar erst 1991 durch einen Sammelband eingesetzt, ist in den letzten Jahren aber zu einem wichtigen Bestandteil sog. „metaphilosophischer“ Diskussionen geworden.⁴ Wenn die mittelalterlichen Autoren auch nicht das Wort ‚Gedankenexperiment‘ (oder ein lateinisches Äquivalent) verwendeten, diskutierten sie doch eine Reihe von hypothetischen, rein vorgestellten Szenarien, die heute mit diesem Wort bezeichnet werden. Einige nannten sie sogar explizit *rationes secundum imaginationem*.⁵ Diese vorstellungsgeleiteten Überlegungen und ihre methodische Funktion, nicht etwa eine bloße Terminologiegeschichte, möchte ich anhand ausgewählter Beispiele genauer in den Blick nehmen. Dabei werde ich mich auf philosophische Beispiele im engeren Sinn (aus der Metaphysik, Emotionstheorie und Erkenntnistheorie) konzentrieren und nicht auf physikalische Beispiele eingehen.⁶

II

Ein erstes einflussreiches Gedankenexperiment wurde im 13. Jahrhundert im Rahmen der Diskussionen über die Auferstehung der Toten diskutiert. Alle scholastischen Autoren waren sich einig, dass am Tag des Jüngsten Gerichts jeder einzelne Mensch auferstehen wird.⁷ Das Vierte Laterankonzil hielt im Jahr 1215 zudem fest, dass „alle mit ihrem eigenen Körper auferstehen werden, über den sie jetzt verfügen.“⁸ Damit wurde betont, dass nicht bloß eine immaterielle Seele auferstehen wird, sondern die ganze Person, die aus Seele und Körper besteht. Thomas von Aquin schloss sich dieser Auffassung an. Er betonte, dass eine hylemorphistische Einheit auferstehen wird, und fügte hinzu, dass zu dieser Einheit nicht irgendein Körper gehört, sondern genau jener Körper, der vor dem Tod bereits vorhanden war.⁹ Damit formulierte er eine philosophisch folgenreiche These, die man – modern gesprochen – als These zur personalen Identität verstehen kann: Die Person zum Zeitpunkt der Auferstehung ist dann und nur dann mit der früher lebendigen Person identisch, wenn dieselbe Seele und derselbe Körper präsent sind. Damit richtete sich Thomas gegen die Annahme einer rein mentalen Bedingung für personale Identität (etwa die Präsenz gleicher oder zumindest teilweise gleicher Bewusstseinszustände), aber auch gegen die Annahme einer rein materiellen Bedingung (etwa die Präsenz gleicher oder zumindest teilweise gleicher Körperteile). Anhand des Extremfalls der Auferstehung verdeutlichte Thomas die Bedingung, die für *jede* personale Identität – auch für jene vor dem Tod – erfüllt sein muss. Nicht nur am Tag des Jüngsten Gerichts, sondern auch morgen oder übermorgen ist eine Person nur dann mit der heute existierenden Person identisch, wenn dieselbe Seele in demselben Körper präsent ist.

An diesem Punkt kommt nun das Gedankenexperiment ins Spiel, das Thomas in der *Summa contra Gentiles* selber als Einwand gegen seine Position formuliert.¹⁰ Stellen wir uns einen Menschenfresser vor, der sich ausschließlich von Menschenfleisch ernährt. Und stellen wir uns weiter vor, dieser Menschenfresser habe Kinder, die wiederum ausschließlich mit Menschenfleisch ernährt werden. Wie ist es dann möglich, dass alle Menschen mit ihrem je eigenen Körper auferstehen werden? Die Körper des Menschenfressers und seiner Kinder bestehen ja aus nichts anderem als aus den Körpern der verschlungenen Menschen. Am Tag des Jüngsten Gerichts können die Mitglieder der Menschenfresser-Familie und die verschlungenen Menschen nicht ihren je eigenen Körper erhalten. Kurz gesagt: Es gibt einfach zu wenig Körper, als dass eine Auferstehung für alle Menschen möglich wäre.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass hier ein Trilemma formuliert wird. Die folgenden drei Sätze können nicht zusammen wahr sein:

- (1) Jeder Mensch wird zum Zeitpunkt der Auferstehung denselben Körper erhalten, den er vor dem Tod hatte.
- (2) Auch die Menschenfresser werden auferstehen.
- (3) Die Körper der Menschenfresser bestehen ausschließlich aus den Körpern anderer Menschen.

Ein Trilemma kann man nur auflösen, wenn man mindestens einen der drei Sätze aufgibt. Doch (1) kann man scheinbar nicht aufgeben, wenn man zugleich an der im Vierten Laterankonzil

festgehaltenen notwendigen Bedingung für personale Identität festhalten will. (2) kann man ebenfalls nicht aufgeben, wenn man an der anthropologischen These festhalten will, dass auch Menschenfresser Menschen sind und dass die Auferstehung ausnahmslos für alle Menschen gilt. Schließlich kann man auch (3) nicht aufgeben, denn Menschenfresser zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie sich von Menschen ernähren. Wie soll man nun vorgehen? Hier zeigt sich bereits eine erste wichtige Funktion des Gedankenexperiments: Es macht auf eine Inkonsistenz von Annahmen aufmerksam, die auf den ersten Blick alle plausibel scheinen. Dadurch wird man herausgefordert, diese Annahmen genauer zu prüfen und gegebenenfalls zu revidieren.

Wie reagiert Thomas auf das Trilemma? Er ist sich bewusst, dass die drei Sätze nicht in unmodifizierter Form aufrechterhalten werden können. Daher präzisiert er (1), indem er festhält: „[...] damit ein und derselbe Mensch aufersteht, ist es nicht erforderlich, dass alles, was während der ganzen Zeitspanne seines Lebens materiell in ihm war, wieder hergestellt wird. Es ist nur erforderlich, dass genau das wiederhergestellt wird, was ausreicht, um die erforderliche Quantität zu gewährleisten.“¹¹ Satz (1) muss also folgendermaßen modifiziert werden:

(1*) Jeder Mensch wird zum Zeitpunkt der Auferstehung genau jene materielle Quantität für den Körper erhalten, die er vor dem Tod hatte.

Thomas erläutert dies anhand von Beispielen. Wer aufersteht, erhält nicht genau dieselben Fingernägel und Haare, die er im irdischen Leben hatte. Schon während dieses Lebens wäre das gar nicht möglich, da einzelne körperliche Bestandteile ständig erneuert werden. So habe ich schon heute nicht mehr dieselben Fingernägel, die ich vor fünf Jahren hatte, sondern etwas, was dieselbe Gestalt und Beschaffenheit hat wie die früheren Fingernägel. Streng genommen müsste man sagen: Die Struktur ist dieselbe, aber die Fingernägel sind nur noch die gleichen und nicht dieselben, denn sie sind mit den früheren nur noch qualitativ und nicht mehr numerisch identisch. Gleiches gilt für den ganzen Körper. In fünf Jahren oder auch zum Zeitpunkt der Auferstehung werde ich nicht mehr denselben Körper haben wie jetzt, sondern den gleichen Körper, d. h. einen, der mit dem jetzigen in der Struktur übereinstimmt.

Mit dieser Präzisierung lässt sich eine konsistente Erklärung für das Menschenfresser-Szenario geben. Es ist durchaus möglich, dass sich jemand nur von Menschenfleisch ernährt und dass trotzdem sowohl die verspeisten Menschen als auch der Menschenfresser auferstehen werden. Für die Auferstehung ist ja nur erforderlich, dass jeder Mensch wieder einen Körper hat, der mit dem früheren in der materiellen Quantität und damit in der basalen Struktur übereinstimmt. Wie diese Struktur realisiert wird, d. h. in welchem konkreten Material sie sich manifestiert, spielt eine untergeordnete Rolle. Gott kann einzelne Körperteile, die durch das Verschlingen von einem Menschen in einen anderen übergegangen sind, ersetzen, sodass beispielsweise mein Muskelfleisch, das der Menschenfresser sich einverleibt hat, mir neu zugeteilt wird.¹² Wichtig ist nicht, dass ich numerisch dasselbe Muskelfleisch erhalte, sondern nur die gleiche Quantität einer bestimmten Art von Muskelfleisch.

Doch wie kann gewährleistet werden, dass über die Zeit hinweg die gleiche Quantität vorhanden ist? In der Antwort auf diese Frage zeigt sich, welche Art von Hylemorphismus Thomas vertritt: Die „erforderliche Quantität“ des Körpers wird durch die Seele festgelegt. Genau diese Quantität ist für seine besondere Größe und Gestalt verantwortlich. Der Körper hat sie nicht

an sich, sondern nur dank der Seele, die als substantielle Form aus der gesamten Materie genau *dieses* Materiestück und damit *diesen* Körper macht. Da die Seele auch nach der Auferstehung unverändert präsent ist, legt sie auch dann fest, dass genau *dieser* Körper restituiert wird. Ein Vergleich möge verdeutlichen, was damit gemeint ist. Man stelle sich die gesamte Materie als einen großen, unstrukturierten Teig vor. Weiter stelle man sich einzelne substantielle Formen als Keks-Förmchen vor. Wenn nun diese Förmchen in den Teig gedrückt werden, entstehen zahlreiche individuelle Teigstücke. Sollte später die Teigmasse entfernt und durch eine andere ersetzt werden, spielt dies für die Portionierung der einzelnen Stücke keine Rolle, denn die einzelnen Förmchen legen fest, dass aus dem gesamten Teig genau *diese* Teigstücke entstehen, die in ihrer Struktur mit den früheren übereinstimmen. In ähnlicher Weise kann man sagen, dass die substantiellen Formen die Materie portionieren und bewirken, dass genau *diese* Körper mit einer bestimmten Struktur entstehen. Es ist daher nicht erstaunlich, dass Thomas behauptet, die individuelle Auferstehung sei „wegen des Verbleibens der rationalen Seele und ihrer Einheit mit der Materie“ möglich.¹³ Die Seele als Individuationsprinzip garantiert, dass jedem Menschen nicht irgendein Körper, sondern sein eigener Körper zukommt, der sich durch eine bestimmte Struktur auszeichnet.

Dies mag erstaunlich klingen. Ist denn Thomas nicht dafür bekannt, dass er – anders als später Duns Scotus und Ockham – die Materie als Individuationsprinzip bestimmt? Wie kann dann die Seele als Form ebenfalls Individuationsprinzip sein?¹⁴ Hier gilt es zu präzisieren. Thomas behauptet nicht, dass die Materie schlechthin das Individuationsprinzip ist, sondern nur die *materia signata*, d. h. die mit einer bestimmten Quantität versehene Materie – kurz gesagt: die portionierte Materie.¹⁵ Die bloße Materie kann gar kein Individuationsprinzip sein, da sie nur potentielle Existenz hat. Sie muss durch eine Form erst zu etwas aktuell Existierendem gemacht werden. Zudem muss sie in distinkte Stücke aufgeteilt werden. Diese Aufteilung oder Portionierung erfolgt aber immer durch eine substantielle Form, die aus der Gesamtmaterie eine bestimmte Quantität herausgreift. Daher ist sie in einem ersten Schritt für die Individuation verantwortlich. Ist dieser Schritt erfolgt, garantiert die portionierte Materie, dass etwas ein Individuum ist und auch über die Zeit hinweg eines bleibt.¹⁶ Wie der Extremfall der Auferstehung zeigt, ist es aber durchaus möglich, dass einzelne Materieteile vorübergehend entfernt und durch andere ersetzt werden. Entscheidend für die Individuation ist nicht die kontinuierliche Präsenz aller Materieteile, sondern die Portionierung der Materie. Genau dadurch wird jedem Menschen ein Körper mit einer bestimmten Struktur gegeben.

Welche Funktion hat nun das Gedankenexperiment für die Debatte über die Identität und Individualität eines Menschen? Zunächst gilt es festzuhalten, dass es nicht als bloße „Intuitionspumpe“ dient, die einfach unreflektierte Intuitionen mobilisieren soll; es geht ja nicht darum, was diesem oder jenem Leser plausibel erscheint. Ebenso wenig geht es darum, bloß in psychologischer Hinsicht die Vorstellungskraft zu testen; ob und wie sich jemand ein Menschenfresser-Szenario ausmalen kann, ist von untergeordneter Bedeutung. Wichtig ist vielmehr die Prüfung eines Theoriemodells. Anhand eines hypothetischen Szenarios soll getestet werden, ob mit dem Hylemorphismus Bedingungen für personale Identität formuliert werden können, die mit der christlichen Auferstehungslehre vereinbar sind. Wenn diese Bedingungen so formuliert werden, dass die Präsenz des numerisch identischen Körpers erforderlich ist, scheint der Hylemorphismus kein überzeugendes Theoriemodell zu sein. Er kann dann nicht erklären, wie

es trotz eines Verlustes von Körperteilen eine Identität geben kann, und zwar nicht nur für den Spezialfall der Auferstehung, sondern auch für den Regelfall des Lebens vor dem Tod. Schon heute habe ich ja nicht mehr denselben Körper wie vor fünf Jahren, sondern höchstens den gleichen Körper, d. h. einen, der in Struktur und Ausdehnung mit dem früheren übereinstimmt.¹⁷ Das Gedankenexperiment zwingt gleichsam dazu, diesen Punkt zu präzisieren. Zudem lenkt es die Aufmerksamkeit auf die Frage, wie die Struktur eines Körpers überhaupt zustande kommt, und führt daher zu einer grundsätzlichen Reflexion über das Verhältnis von Form und Materie. Und natürlich trägt es auch dazu bei, dass spezielle Fragen geklärt werden, etwa die Frage, ob für personale Identität eine kontinuierliche Existenz des Körpers erforderlich ist oder ob, wie der Extremfall der Auferstehung verdeutlicht, auch eine Diskontinuität und eine Restitution des Körpers möglich ist, solange nur eine bestimmte Körperstruktur bewahrt bleibt. Auf jeden Fall dient das Gedankenexperiment der Ausformulierung und Präzisierung eines Erklärungsmodells und hat daher neben der prüfenden auch eine theoriebildende Funktion.

III

Wenden wir uns nun einem zweiten Fallbeispiel zu. Seit der Rezeption von Avicennas *De anima* wurde im lateinischen Wesen ausführlich die Frage diskutiert, wie Emotionen in einzelnen Lebewesen entstehen, in Tieren ebenso wie in Menschen, und welche Folgen sie haben. Bis in das späte 13. Jahrhundert hinein gingen dabei alle Autoren davon aus, dass Emotionen Zustände sind, die im Körper durch sinnliche Einwirkung entstehen und bewirken, dass sich ein Lebewesen spontan in bestimmter Weise zu präsenten Gegenständen verhält, nämlich dass es gute anstrebt und schlechte meidet.¹⁸ Doch wie genau entstehen Emotionen?

Die Standarderklärung, die sich unter anderem bei Thomas von Aquin findet, lautet folgendermaßen:¹⁹ Emotionen können nur entstehen, wenn zunächst kognitive Zustände entstehen. Ein Lebewesen muss einen Gegenstand nämlich zuerst wahrnehmen, bevor es in Furcht oder Freude geraten kann. Kognitive Zustände wiederum entstehen nur, wenn bestimmte Eigenschaften erfasst werden. Dabei wurden zwei Arten von Eigenschaften unterschieden. Mit den fünf äußeren Sinnen, so wurde argumentiert, werden die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften (*sensibilia*) erfasst. Dies sind etwa die Farben für die Augen und die Töne für die Ohren. Mit einem inneren Sinn, der *phantasia*, werden auf der Grundlage dieser Eigenschaften Vorstellungen gebildet. Steht etwa ein Schaf vor einem Wolf, bildet es spontan die Vorstellung von etwas, das grau ist und knurrt. Natürlich bildet es nicht die Begriffe ‚grau‘ und ‚knurren‘, da es über keine intellektuellen Fähigkeiten verfügt, aber es ist trotzdem imstande, Eigenschaften assoziativ zu erfassen und sich damit auf den Wolf zu beziehen. Angeregt von Avicenna behaupteten nun die Autoren des 13. Jahrhunderts, dass noch eine weitere Eigenschaft erfasst werden muss. Sie nannten sie *intentio* und gaben als Beispiel die Feindseligkeit des Wolfes an.²⁰ Man könnte hier von einer normativen Eigenschaft sprechen. Feindseligkeit ist ja eine bestimmte Haltung oder Einstellung gegenüber anderen, und zwar eine schlechte Einstellung, die für die anderen – in diesem Fall für das Schaf – gefährlich ist. Thomas von Aquin zufolge ist dies eine Eigenschaft, die sich tatsächlich im Wolf befindet, jedoch nicht mit einem der fünf äußeren Sinne erfasst wird, sondern mit einem besonderen inneren Sinn, dem Einschätzungsvermögen (*vis aestimativa*). Dies bedeutet konkret, dass

das Schaf nicht nur etwas Graues und Knurrendes wahrnimmt, wenn es vor dem Wolf steht, sondern dass es zusätzlich das Einschätzungsvermögen mobilisiert und damit die Feindseligkeit erfasst, die gleichsam im Wolf steckt. Erst das Erfassen beider Arten von Eigenschaften, der sinnlichen ebenso wie der normativen, löst eine Emotion aus.

Johannes Duns Scotus kannte dieses Erklärungsmodell und setzte sich kritisch mit ihm auseinander, indem er folgendes Gedankenexperiment diskutierte:²¹ Stellen wir uns vor, ein Lamm stehe vor einem Schaf, das wie durch ein Wunder genau wie ein Wolf erscheint. Es sieht aus wie ein Wolf, riecht wie ein Wolf, macht die gleichen Geräusche wie ein Wolf usw., ist aber in seiner Natur nach wie vor ein Schaf. Nur seine Hülle ist die eines Wolfes. Wie würde sich das Lamm verhalten, wenn es vor diesem verhüllten Schaf stünde? Es würde sich spontan vor ihm fürchten und fliehen, genauso wie es vor einem echten Wolf die Flucht ergreifen würde. Das bloße Erfassen der Farbe, des Knurrens und des üblen Geruchs würde dieses Verhalten auslösen, ohne dass es irgendwie die wahre Natur des wahrgenommenen Tiers und damit dessen Zuneigung zu ergründen suchte. Oder wie Scotus selber sagt: „Das Einschätzungsvermögen des Lamms würde also nicht danach trachten, unter den sinnlichen Eindrücken eine Intention des Nützlichen zu finden, sondern es würde gemäß seinem sinnlichen Streben genau so in Bewegung versetzt werden, wie die sinnlichen Eigenschaften es bewegen.“²²

Hier ist offensichtlich nicht von einem Szenario die Rede, das empirisch überprüft werden kann. Scotus sagt ausdrücklich, das Schaf habe sich „durch ein Wunder“ (*per miraculum*) verändert. Er macht also eine kontrafaktische Annahme und zeigt damit, dass er nicht auf ein reales, jederzeit wiederholbares Experiment abzielt, sondern auf ein bloßes Gedankenexperiment.²³ Was ist nun die besondere Pointe? Gemäß der Standarderklärung könnte sich das Lamm nur dann vor dem Schaf fürchten, wenn es zusätzlich zu den sinnlichen Eigenschaften die normative Eigenschaft der Feindseligkeit erfassen würde. Doch das verkleidete Schaf ist dem Lamm gegenüber nicht feindselig eingestellt; es hat seine Natur ja nicht verändert, Wolfspelz hin oder her. Das Lamm fürchtet sich vor ihm *allein* aufgrund der sinnlichen Eigenschaften. Es wäre daher abwegig, neben oder unter diesen Eigenschaften noch eine besondere normative Eigenschaft anzunehmen, die zusätzlich erfasst wird.

Dies hat nun eine unmittelbare Konsequenz für das Standardmodell. Wenn es der Fall sein kann, dass ein Lebewesen allein durch das Erfassen sinnlicher Eigenschaften in einen emotionalen Zustand gerät, ist es überflüssig, besondere normative Eigenschaften in den Gegenständen anzunehmen. Das Standardmodell macht unnötige metaphysische Annahmen. Man kann mit einem ökonomischeren Modell arbeiten, das einzig und allein sinnliche Eigenschaften und eine bestimmte Disposition im wahrnehmenden Lebewesen annimmt, und zwar auch in ganz normalen Fällen. Genau diese Konsequenz zieht Scotus, wenn er abschließend festhält, es sei überflüssig, so obskure Entitäten wie die *intentiones* anzunehmen, die angeblich in den einwirkenden Gegenständen existieren, aber doch nicht mit den fünf Sinnen erfasst werden können.²⁴

Gegen diese ökonomische Erklärung lässt sich freilich ein Einwand vorbringen. Ist es für eine Emotion nicht entscheidend, dass sie eine Reaktion auf eine normative Eigenschaft darstellt? Man gerät ja nur dann vor einem Gegenstand in Furcht, wenn er feindselig oder schlecht erscheint und wenn man ihn auch entsprechend einschätzt. Solange man nur sinnliche Eigenschaften erfasst, wie Scotus meint, kann man einen Gegenstand höchstens sehen oder riechen, aber nicht als schlecht einschätzen; folglich kann man dann auch nicht in Furcht geraten.

Dieser Einwand weist zu Recht darauf hin, dass ein Gegenstand nicht nur neutral erfasst, sondern auch eingeschätzt oder bewertet werden muss. Scotus ist sich dessen bewusst und bestreitet deshalb nicht, dass es ein Einschätzungsvermögen gibt und dass man es mobilisieren muss, um in einen emotionalen Zustand zu geraten. Was er bestreitet, ist die These, dass mit diesem Vermögen besondere Eigenschaften erfasst werden, die sich zusätzlich zu den sinnlichen Eigenschaften in den einwirkenden Gegenständen befinden. Seiner Ansicht nach kommt die Einschätzung nur dadurch zustande, dass auf der Grundlage der erfassten sinnlichen Eigenschaften und des gesamten Vorstellungsbildes eine spontane Wertung vorgenommen wird, die wiederum von einer bestimmten Disposition abhängt. Konkret heißt dies: Das Lamm schätzt das verkleidete Schaf nur deshalb als feindselig ein, weil es so disponiert ist, dass ein bestimmtes Vorstellungsbild sogleich so etwas wie das Warnschild „Achtung, gefährlich!“ in ihm aufleuchten lässt. Die normative Eigenschaft ist also nicht eine Basiseigenschaft des verkleideten Schafs, sondern der Inhalt einer Vorstellung, die im Lamm entsteht. Dieser Inhalt wird dann als Eigenschaft dem verkleideten Schaf zugeschrieben. Wie das Gedankenexperiment zeigt, sind auch Fehlzuschreibungen möglich. Das Schaf scheint aufgrund der Verkleidung grimmig und wird daher irrtümlich als feindselig eingeschätzt. Würde das Lamm das Schaf ohne Verkleidung erfassen, würde es ein anderes Vorstellungsbild erhalten, dieses Tier nicht mehr als feindselig einschätzen und folglich auch nicht mehr in Furcht geraten.

Hier stellt sich wieder die Frage, welche methodische Funktion das Gedankenexperiment hat. Wie beim ersten Beispiel zeigt sich auch bei diesem zweiten eine theoriebildende Funktion. Es dient nicht dazu, einfach die Grenzen des psychologisch Vorstellbaren zu bestimmen oder zu testen, was je nach Intuition plausibel erscheint und was nicht. Im Vordergrund steht die Frage, welche Entitäten und kausalen Prozesse angenommen werden müssen, damit die Entstehung einer Emotion befriedigend erklärt werden kann. Genau diese Frage wird vor dem Hintergrund einer bestimmten Theorie diskutiert. Doch im Gegensatz zum ersten Beispiel dient dieses zweite nicht dazu, eine Theorie zu präzisieren oder ihre Konsistenz nachzuweisen. Seine Funktion besteht vielmehr darin, eine Theorie zu Fall zu bringen. Es soll ja gezeigt werden, dass die Vertreter des Standardmodells eine unnötige und sogar abwegige metaphysische Verpflichtung eingehen, wenn sie behaupten, dass es in den Gegenständen neben den sinnlichen Eigenschaften noch normative gibt, die durch ein separates Vermögen erfasst werden. Das Gedankenexperiment führt auf anschauliche Weise vor Augen, dass es hier eine ökonomischere Erklärung gibt. Hat man dies einmal eingesehen, kann man von dem konstruierten, bloß vorgestellten Beispiel wieder zu konkreten, empirisch beobachtbaren Beispielen übergehen und auch dort eine Erklärung geben, die keine verborgene normative Eigenschaft annimmt. Das Gedankenexperiment hat also eine Korrektivfunktion. Es hilft, eine metaphysisch überladene Theorie zurückzuweisen und eine sparsamere, explanatorisch aber ebenso befriedigende Theorie zu etablieren.

IV

Betrachten wir schließlich noch ein drittes Gedankenexperiment, das in erkenntnistheoretischen Debatten des 14. Jahrhunderts diskutiert wurde. Wilhelm von Ockham behauptete, die grundlegende Form von Erkenntnis sei die sog. „intuitive Erkenntnis“; sie entstehe durch das sinnliche Erfassen eines Gegenstandes und bewirke, dass unmittelbar ein Urteil über die Existenz dieses Gegenstandes gefällt werde.²⁵ Wenn ich beispielsweise einen Stern am Nachthimmel sehe und spontan urteile, dass tatsächlich ein Stern am Himmel leuchtet, habe ich eine intuitive Erkenntnis. Ockham betonte, diese Form von Erkenntnis werde im Normalfall durch natürliche kausale Prozesse hervorgebracht. Für das konkrete Beispiel heißt dies: Ich habe im Normalfall nur deshalb eine intuitive Erkenntnis von einem Stern, weil tatsächlich ein Stern am Himmel existiert und weil sein Leuchten visuelle Eindrücke in mir hervorruft, die bewirken, dass mein Intellekt sogleich ein positives Urteil über die Existenz dieses Sterns bildet.

Doch Ockham präziserte, neben dem Normalfall sei auch der besondere Fall der göttlichen Einwirkung zu berücksichtigen, den er mithilfe des folgenden Szenarios erläuterte:²⁶ Stellen wir uns vor, Gott übe nicht nur seine „geordnete Macht“ (*potentia ordinata*) aus, mit der er sich an die von ihm selbst erlassenen Naturgesetze hält, sondern auch die „uneingeschränkte Macht“ (*potentia absoluta*), mit der er alles bewirken kann, solange es nicht das Prinzip der Widerspruchsfreiheit verletzt. Stellen wir uns weiter vor, Gott mache jetzt gerade von der uneingeschränkten Macht Gebrauch und zerstöre eine Entität, nämlich den Stern am Nachthimmel, jedoch nicht eine andere Entität, nämlich den Akt der intuitiven Erkenntnis in mir. Dann hätte ich eine intuitive Erkenntnis von einem Stern, obwohl kein Stern aktuell existiert und ich keine visuellen Eindrücke erhalte.

Auch hier ist klar, dass es sich nur um ein Gedankenexperiment handelt, nicht um ein empirisches Experiment. Wir können Gott ja nicht bei seinem Handeln zuschauen und von einem neutralen Standpunkt aus beurteilen, ob er nun mit der geordneten oder der uneingeschränkten Macht handelt. Wir können uns nur vorstellen, was der Fall sein könnte, wenn er mit uneingeschränkter Macht handelte. Was wir uns vorstellen, sagt aber nicht bloß etwas über die Kraft unserer Imagination aus, sondern über das, was in der Welt der Fall sein könnte. Wir erkunden mit dem Gedankenexperiment gleichsam den Raum des Möglichen, und zwar nicht nur den Raum des physikalisch Möglichen, der durch die Naturgesetze gegeben ist, sondern auch den Raum des logisch Möglichen.²⁷ Wenn Gott mit seiner uneingeschränkten Macht handelte, wäre ja auch das möglich, was den Naturgesetzen widerspricht, nämlich die intuitive Erkenntnis von einem Gegenstand, obwohl dieser nicht existiert und somit keine natürliche Kausalrelation besteht.

Was ist die Funktion dieses Gedankenexperiments? Man könnte zunächst vermuten, Ockham wolle damit ein skeptisches Szenario entwerfen.²⁸ Wenn Gott nämlich jederzeit Akte der intuitiven Erkenntnis aufrechterhalten, das Objekt dieser Erkenntnis aber zerstören kann, und wenn ich über kein Kriterium verfüge, um diesen Fall vom Normalfall zu unterscheiden, kann ich nie sicher sein, ob ich über eine veridische intuitive Erkenntnis verfüge oder nicht. Ockham ist zwar immer wieder so verstanden worden, doch ein genauer Blick auf seinen Text zeigt, dass er keine skeptische Absicht verfolgt. Er fügt nämlich sogleich hinzu, dass ich in dem Fall, in dem Gott eingreifen würde, korrekt urteilen würde, dass der Stern *nicht* existiert.²⁹ Intuitive Erkenntnis hat immer korrekte Existenzurteile zur Folge, je nach Situation positive oder negative.

Ockham zufolge ist Gott kein Täuschergott. Daher hat sein mögliches Eingreifen nicht zur Folge, dass ich nie sicher sein kann, ob meine intuitive Erkenntnis nun veridisch ist oder nicht. Da ich im Falle seines Eingreifens automatisch ein negatives Existenzurteil fälle, kann ich mich auf meine intuitive Erkenntnis verlassen.

Doch was will Ockham mit dem Gedankenexperiment dann zeigen, wenn er nicht eine skeptische Absicht verfolgt? Seine Intention zeigt sich gleich zu Beginn des Gedankenexperiments, das er mit folgender Aussage einleitet: „Jedes absolute Ding, das mit Bezug auf Ort und Subjekt von einem anderen absoluten Ding verschieden ist, kann durch Gottes absolute Macht ohne jenes andere Ding existieren [...]“³⁰ Ockham zielt offensichtlich auf einen metaphysischen Punkt ab: Erkenntnisobjekt und Erkenntnisakt sind absolute Dinge, d. h. selbstständige Entitäten und damit Dinge, die unabhängig voneinander existieren können. Daher kann es sein, dass ein Stern am Himmel existiert, ohne dass es einen Erkenntnisakt für den Stern gibt (ein ziemlich trivialer Fall), umgekehrt aber auch, dass ein Erkenntnisakt ohne den Stern existiert (ein weniger trivialer Fall). Nichts im Erkenntnisakt legt fest, dass der Gegenstand, auf den er sich bezieht, tatsächlich existiert. Oder technisch ausgedrückt: Die bloße Intentionalität des Erkenntnisaktes garantiert nicht, dass der intentionale Gegenstand auch ein realer Gegenstand ist. Daher reicht es nicht aus, nur einzelne Akte und ihre intentionalen Gegenstände zu beschreiben. Man muss auch fragen, unter welchen Umständen diese Akte zustande gekommen sind, und man muss dabei natürliche ebenso wie nicht-natürliche Prozesse in den Blick nehmen. Will man daran festhalten, dass intuitive Erkenntnisakte ein korrektes Bild von der Welt vermitteln, muss man präzisieren, dass selbst bei nicht-natürlichen Prozessen ein Mechanismus greift, der korrekte Urteile auslöst. Und das heißt für Ockham: Man muss präzisieren, dass im Fall des göttlichen Eingreifens ein Mechanismus greift, der ein *negatives* Existenzurteil auslöst.

Hier zeigt sich einmal mehr, dass das Gedankenexperiment eine theoriebildende Funktion hat. Es wird nicht einfach eingesetzt, um den beobachtbaren Fällen noch weitere, bloß vorgestellte Fälle hinzuzufügen. Es dient auch nicht bloß dazu, christlichen Vorstellungen über die göttliche Allmacht Rechnung zu tragen. Das Gedankenexperiment wird vielmehr strategisch eingesetzt, um die prinzipielle Unabhängigkeit von Erkenntnisakt und äußerem Objekt deutlich zu machen – eine Unabhängigkeit, die leicht übersehen wird, wenn nur Normalfälle in den Blick genommen werden. Angesichts der Normalfälle scheint ein Erkenntnisakt nämlich gar nicht ohne die Einwirkung eines äußeren Gegenstandes möglich zu sein, denn das Objekt eines Erkenntnisaktes scheint immer die Ursache dieses Aktes zu sein; sobald die Ursache nicht mehr existiert, existiert auch der Erkenntnisakt nicht mehr. Das Gedankenexperiment verdeutlicht, dass ein solches Kausalmodell allzu simpel ist, da auch nicht-natürliche Ursachen in Betracht gezogen werden müssen. Ob der Fall, in dem eine nicht-natürliche Ursache wie Gott tätig wird, tatsächlich eintritt, spielt dabei keine Rolle. Wichtig ist nur, dass ein solcher Fall möglich ist und dass daher in der Ausarbeitung eines Erkenntnismodells die prinzipielle Unabhängigkeit des Erkenntnisaktes von der natürlichen Ursache berücksichtigt werden muss.

Wie bereits bemerkt, verfolgt Ockham mit der Diskussion dieses Gedankenexperiments keine skeptische Absicht. Es lassen sich aber leicht skeptische Konsequenzen ziehen, wenn das Experiment nur leicht verändert wird. Angenommen, Gott griffe jetzt gerade in die Welt ein und erhielte den Erkenntnisakt aufrecht, mit dem ich die Bücher auf meinem Schreibtisch erfasse, zerstörte aber diese Bücher. Und angenommen, es gäbe keinen kausalen Mechanismus, der dazu führt, dass

ich immer dann, wenn Gott eingreift und etwas zerstört, das korrekte Urteil fälle, dass kein reales Bezugsobjekt für meinen Akt existiert. Wie könnte ich dann sicher sein, ob ich etwas real Existierendes erkenne oder nicht? Könnte es nicht sein, dass ich bloß meine, etwas real Existierendes zu erkennen, obwohl Gott gerade eingreift und das Bezugsobjekt zerstört? Fragen dieser Art sind schon von Ockhams unmittelbaren Zeitgenossen und Nachfolgern, etwa von Walter Chatton in Oxford und von Pierre d'Ailly in Paris, formuliert und als Eingangstor für eine skeptische Debatte verwendet worden.³¹ Sie weisen auf eine weitere wichtige Funktion von Gedankenexperimenten hin: Solche Szenarien decken versteckte Annahmen in einer Theorie auf, so etwa Ockhams Annahme, es müsse doch einen kognitiven Mechanismus geben, der im Prinzip zu zuverlässigen Erkenntnisakten führt – selbst in jenem Fall, in dem Gott eingreift. Bei Normalfällen scheint diese Annahme ziemlich plausibel zu sein, doch im Ausnahmefall des göttlichen Eingreifens stellt sich unweigerlich die Frage, ob und wie eine derart starke Annahme begründet werden kann. Dies wiederum wirft die Frage auf, ob überhaupt angenommen werden darf, dass wir über zuverlässige kognitive Mechanismen verfügen. Es ist daher nicht erstaunlich, dass Ockhams Gedankenexperiment eine kontroverse Debatte darüber auslöste, ob derartige Mechanismen angenommen werden dürfen oder ob wir nicht prinzipiell alle Mechanismen und damit auch alle Erkenntnisakte, die aus solchen Mechanismen entstehen, in Zweifel ziehen können. Ironischerweise brachte also gerade ein Gedankenexperiment, das von einem Anti-Skeptiker formuliert wurde, eine skeptische Lawine ins Rollen, indem es eine fragwürdige Annahme aufdeckte.

V

Die drei Fallbeispiele zeigen, dass mittelalterliche Autoren tatsächlich hypothetische, nicht empirisch beobachtbare Szenarien diskutierten, auch wenn sie noch nicht den Fachterminus ‚Gedankenexperiment‘ verwendeten, und dass sie diesen Szenarien in argumentativer Hinsicht eine wichtige Funktion zuschrieben.³² Solche Szenarien dienten einerseits dazu, bestehende Theorien zu präzisieren, gegen Einwände zu verteidigen und im Hinblick auf ihre Konsequenzen auszuleuchten, andererseits aber auch dazu, Mängel traditioneller Theorien aufzuzeigen und fragwürdige Annahmen deutlich zu machen. In diesen Szenarien kamen keineswegs nur fiktive Gegenstände vor. Das als Wolf verkleidete Schaf ist zwar ein fiktiver Gegenstand, der in der Natur nicht vorkommt, ja ohne ein Wunder gar nicht vorkommen kann. Die Menschenfresser und der allmächtige Gott waren im mittelalterlichen Weltbild aber keine fiktiven Gegenstände; sie wurden als Bestandteile der natürlichen Welt angesehen. Entscheidend für das hypothetische Szenario ist nicht, ob natürliche Gegenstände in ihnen vorkommen oder nicht, sondern welchen Zugang wir zu den jeweiligen Gegenständen haben – ob wir sie unmittelbar wahrnehmen oder uns nur vorstellen können. Da in allen drei Fällen nur eine Vorstellung möglich ist, handelt es sich bloß um Szenarien *secundum imaginationem*. Sie gleichen daher stark gegenwärtigen Gedankenexperimenten, die auch verschiedene Arten von Gegenständen anführen: solchen, die gemäß den Naturgesetzen möglich sind (etwa die Person, die im chinesischen Zimmer lebt), aber auch solchen, die unmöglich sind (etwa das Gehirn, das in einer Nährlösung schwimmt und Gedanken hat).³³ Wichtig ist stets, dass es nur eine Vorstellung und keine empirische Untersuchung für alle diese Gegenstände gibt.

Doch worauf beruht die Vorstellung? Und was soll sie zeigen? Diese Fragen sind in der gegenwärtigen Debatte über Gedankenexperimente höchst umstritten. In einer Kontroverse, die in den letzten zwanzig Jahren intensiv geführt worden ist, stehen sich zwei Lager gegenüber. John Norton behauptet, wie andere Experimente hätten auch die in Gedankenexperimenten mobilisierten Vorstellungen eine empirische Grundlage und würden anhand von Extremfällen nur zeigen, was auf dieser Grundlage möglich sei und was nicht. Sie könnten daher immer als empirisch fundierte Argumente rekonstruiert werden.³⁴ James Robert Brown hingegen vertritt die Ansicht, man erfasse mit den Vorstellungen ideale Entitäten, ähnlich wie in einer platonischen Ideenschau, und sei dabei nicht auf empirische Daten angewiesen. Gedankenexperimente würden daher eine Einsicht in ideale Entitäten und ihre Relationen ermöglichen. Diese Einsicht könne zwar fallibel sein, sei aber immer beobachtungsunabhängig.³⁵

Betrachtet man die mittelalterlichen Beispiele, zeigt sich, dass sicherlich keine Ideenschau angestrebt wurde. Kein Autor behauptete, man könne mithilfe des Menschenfresser-Szenarios so etwas wie die ewig existierende Idee von einer Person und ihrer transtemporalen Identität erfassen, und keiner nahm an, mit dem Schaf-und-Lamm-Szenario lasse sich unabhängig von der Erfahrung eine Einsicht in ein ewig existierendes Gesetz gewinnen, das die Genese von Emotionen regle. Als Aristoteliker gingen alle hier diskutierten mittelalterlichen Philosophen davon aus, dass jede kognitive Tätigkeit – auch das bloße Vorstellen – auf Erfahrung beruht. So muss man etwa Erfahrungen von Lämmern und ihrer Furcht vor anderen Tieren haben, um sich vorstellen zu können, wie ein Lamm auf ein Schaf im Wolfspelz reagiert. Daher haben auch Gedankenexperimente ihre Grundlage letztendlich in realen Erfahrungen. Entscheidend ist aber, welche Erfahrungen überhaupt möglich sind, wie einzelne Erfahrungen zu beschreiben sind, welche Entitäten in einer angemessenen Beschreibung anzunehmen sind und welche Theorie diese Entitäten einander korrekt zuordnen kann. Genau diese Fragen versuchten scholastische Philosophen zu beantworten, indem sie über die Diskussion normaler Erfahrungen hinausgingen und hypothetische Szenarien entwarfen. So diente Scotus' Schaf-und-Lamm-Szenario dazu, die Frage zu klären, welche Eigenschaften angenommen werden müssen, damit die Genese einer Emotion erklärt werden kann. Der Ausnahmefall, der keiner unmittelbaren Erfahrung zugänglich ist, sollte genau das in aller Deutlichkeit zeigen, was auch für erfahrbare Normalfälle gilt, nämlich dass die Annahme normativer Eigenschaften zweifelhaft ist.³⁶ Hat man diesen Punkt eingesehen, kann man auch für Normalfälle ein adäquates Erklärungsmodell entwerfen. Das Gedankenexperiment sollte also nicht im Sinne einer platonischen Ideenschau die Aufmerksamkeit auf ideale Entitäten richten, sondern gerade umgekehrt die Aufmerksamkeit dafür schärfen, welche realen Entitäten es gibt, oder vorsichtiger ausgedrückt: welche realen Entitäten man in einer befriedigenden Theorie annehmen sollte.

Doch warum sind dafür imaginierte Fälle notwendig? Könnte man nicht auch eine adäquate Theorie entwerfen, indem man sich ausschließlich auf beobachtete Fälle beschränkt, diese auswertet und dann Schritt für Schritt ein allgemeines Erklärungsmodell entwirft? Ist es überhaupt sinnvoll, auf bloß vorgestellte Fälle zu verweisen? Wenn diese Fälle nicht empirisch zugänglich sind, können Aussagen über sie ja weder verifiziert noch falsifiziert werden.

Es fällt auf, dass in den mittelalterlichen Debatten kein Versuch unternommen wurde, ein Verfahren zu entwickeln, mit dem die imaginierten Fälle überprüft werden könnten. Dies bedeutet aber nicht, dass diese Fälle deshalb wertlos sind. Darauf hat in der neuesten

Methodendebatte Tamar Szabo Gendler hingewiesen. Mit Verweis auf heutige Gedankenexperimente hat sie betont, dass diese für die Theoriebildung wichtig sind, weil sie ein „cognitive reframing“ auslösen oder zumindest dazu motivieren.³⁷ Das heißt: Gedankenexperimente konfrontieren uns mit einem seltsamen, ja manchmal geradezu verstörenden Fall und bringen uns so dazu, den ganzen Rahmen, in dem wir bislang die beobachteten Fälle ausgewertet haben, neu zu bestimmen. Gerade weil es sich nicht um ein abstraktes Argument, sondern um einen konkreten, plastisch vorstellbaren Fall handelt, werden wir unmittelbar herausgefordert, den bislang plausibel erscheinenden Rahmen infrage zu stellen und gegebenenfalls durch einen neuen zu ersetzen. Dies bedeutet nicht, dass es in jedem Fall klar ist, welcher neue Rahmen zu wählen ist, auch nicht, dass der neue Rahmen immer stabiler und explanatorisch befriedigender ist als der alte. Vielleicht sind wir nur verwirrt und wissen nicht so genau, welcher Rahmen angemessen ist. Vielleicht befinden wir uns auch in einem Zustand des „cognitive disequilibrium“, wie Tamar Szabo Gendler betont, denn wir sind zwischen verschiedenen Erklärungsrahmen hin- und hergerissen und bleiben unentschieden.

Es wäre sicherlich übertrieben, alle mittelalterlichen Gedankenexperimente in dieser Weise als strategisch eingesetzte Szenarien zu sehen, die zur Destabilisierung eines Erklärungsrahmens dienen. Einige zielten gerade umgekehrt auf die Stabilisierung ab. So wollte Thomas von Aquin mit dem Menschenfresser-Szenario den Hylemorphismus präzisieren, gegen mögliche Einwände verteidigen und damit als Erklärungsrahmen stärken.³⁸ Doch andere zielten durchaus auf eine Destabilisierung ab oder hatten zumindest eine zur Folge, wie die Wirkungsgeschichte zeigt. So wurde Scotus' Schaf-und-Lamm-Szenario im 14. Jh. ausgiebig diskutiert und hatte zur Folge, dass sich eine Diskussion über die fundamentale Frage entzündete, ob so etwas wie normative Eigenschaften angenommen werden müssen. Während die Thomisten die traditionelle Position verteidigten, verwarfen sie die Scotisten und Ockhamisten, ohne dass eine Einigkeit erzielt wurde.³⁹ Es entstand ein „disequilibrium“ zwischen zwei Erklärungsrahmen, das nicht nur für die Emotionsproblematik, sondern für die ganze Metaethik entscheidend war. Zur Debatte stand ja, ob man überhaupt normative Eigenschaften annehmen sollte, die in der Welt existieren und nicht erst durch Evaluationen entstehen. Ähnlich verhält es sich mit Ockhams Beispiel des göttlichen Eingreifens in den Erkenntnisprozess, das bis in die Frühe Neuzeit hinein diskutiert wurde.⁴⁰ Während traditionelle Ockhamisten argumentierten, selbst in diesem Fall bleibe der zuverlässige kognitive Mechanismus unberührt und es entstehe daher immer eine korrekte Erkenntnis, behaupteten ihre Kritiker, wenn Gott eingreife, könne er nicht nur Dinge in der materiellen Welt, sondern auch kognitive Mechanismen in uns zerstören, und es bestehe daher keine Gewissheit, dass wir korrekte Erkenntnisprozesse hervorbringen. Dadurch entstand ein „disequilibrium“ zwischen einem skeptischen und einem anti-skeptischen Erklärungsrahmen.

Natürlich wurde das Hin- und Herschwanke zwischen zwei Rahmen nicht allein durch die jeweiligen Gedankenexperimente ausgelöst. Doch ihr anschaulicher und damit sehr einprägsamer Charakter trug wesentlich dazu bei. Daher sollte man genau wie bei gegenwärtigen Gedankenexperimenten auch bei mittelalterlichen *rationes secundum imaginationem* genau auf ihre Funktion in Theoriedebatten achten. Entscheidend ist dabei, dass sie einzelne Argumente nicht bloß illustrierten, sondern dazu anregten, ganze Erklärungsmodelle infrage zu stellen. Es fällt natürlich auf, dass die mittelalterlichen Gedankenexperimente – ganz im Gegensatz zu gegenwärtigen – auf gewichtigen theologischen Annahmen beruhten, in den hier diskutierten

Fallstudien etwa auf den Annahmen, dass es eine Auferstehung am Tag des Jüngsten Gerichts gibt, dass zur Schöpfung auch Menschenfresser gehören, dass Wunder möglich sind und dass Gott mit seiner Allmacht in die Welt eingreifen kann. Ganz zu Beginn habe ich darauf hingewiesen, dass diese Anlehnung an die Theologie aus kulturhistorischer Sicht gedeutet werden kann: Genau wie in der heutigen, wissenschaftlich geprägten Welt häufig Anleihen bei den Neurowissenschaften gemacht werden, bedienten sich die christlichen Autoren des Mittelalters theologischer Annahmen, um Gedankenexperimente zu konstruieren. Doch man kann noch einen Schritt weiter gehen: Theologische Dogmen lieferten das Material, aus dem sich bizarre Fälle konstruieren ließen. Mithilfe dieser Fälle konnte dann das kognitive Gleichgewicht gestört und ein bestehender Erklärungsrahmen verbessert oder gar ein neuer Erklärungsrahmen gesucht werden. So konnte Thomas mit Verweis auf die Auferstehungslehre den Hylemorphismus präzisieren, und Ockham gelang es mithilfe der Allmachtslehre, die scheinbar selbstverständliche Annahme zurückzuweisen, für jeden Erkenntnisakt müsse es ein real existierendes Objekt geben. Es wäre daher unangemessen, in der theologischen Rahmenkultur nur eine Begrenzung oder gar Einengung der philosophischen Debatten zu sehen. Diese Kultur konnte im Gegenteil die Grenzen auch sprengen, indem sie es ermöglichte, hypothetische Fälle zu konstruieren, die gleichsam das Sprungbrett für neue Erklärungsmodelle bildeten, ähnlich wie auch in heutigen Debatten die Natur- und Technikwissenschaften ein solches Sprungbrett darstellen.

Beachtet man diesen Punkt, erscheint das Verhältnis von Philosophie und Theologie in einem neuen Licht. Häufig wird darauf hingewiesen, dass die Philosophie im Mittelalter der Theologie vollständig untergeordnet war und dass sich philosophische Debatten immer in einen theologischen Rahmen einordneten, ja dass sie häufig geradezu in einen solchen Rahmen eingepresst waren. Daher, so wird dann argumentiert, sei philosophische Innovation häufig unterdrückt worden.⁴¹ Erst die schrittweise Ablösung von der theologischen Leitkultur in der Frühen Neuzeit habe den intellektuellen und institutionellen Raum für Innovation geschaffen. Blickt man auf die Gedankenexperimente, muss man diese traditionelle Einschätzung korrigieren. Es waren ja gerade die theologischen Annahmen und die daraus entstehenden Rätsel, die philosophische Debatten vorantrieben. Der Wissenschaftshistoriker Amos Funkenstein hat bereits darauf hingewiesen, dass die Theologie die wissenschaftliche Imagination anregte, indem sie Problemfälle präsentierte, die sich in einem rein aristotelischen Rahmen kaum erklären ließen.⁴² In ähnlicher Weise könnte man sagen, dass theologisch inspirierte Gedankenexperimente die *philosophische* Imagination anregten. Will man ihre Funktion verstehen, muss man grundsätzlich über das Verhältnis der Philosophie zur dominanten Kultur reflektieren, sei dies nun die theologische Kultur im Mittelalter oder die naturwissenschaftliche Kultur heute.⁴³

Anmerkungen

- ¹ Das erste Beispiel stammt von H. Putnam, das zweite von F. Jackson, das dritte von J. Searle. Einen Überblick über verschiedene Gedankenexperimente bieten Cohen 2005 und Cohnitz 2006, 116–152.
- ² Zur Kritik vgl. Dennett 1991, 398–406; zur Verteidigung Rescher 2005.
- ³ Vgl. zur Begriffsgeschichte Kühne 2005, Teil II.
- ⁴ Der Sammelband Horowitz & Massey 1991 leitete die Debatte ein. Zu ihrer Entwicklung und zum gegenwärtigen Stand vgl. Fehige 2011.
- ⁵ Diese Bezeichnung findet sich vor allem im 14. Jahrhundert, etwa bei William Heytesbury; vgl. King 1991.
- ⁶ Zu physikalischen Beispielen, die vor allem im 14. Jh. diskutiert wurden, vgl. Grellard 2011.
- ⁷ Zum theologischen und kulturhistorischen Hintergrund dieses Dogmas vgl. Walker Bynum 1995.
- ⁸ Denzinger 1991, 358 (n. 801): „[...] omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant [...]“
- ⁹ Vgl. *Scriptum super libros Sententiarum* IV, dist. 44, q. 1, art. 1; *Compendium theologiae* I.153 (Leonina XLII, 140).
- ¹⁰ Vgl. *Summa contra Gentiles* IV, cap. 80, n. 4143; ähnlich auch *Summa theologiae*, Supplementum, q. 80, art. 4 (spätere Kompilation, die nicht von Thomas stammt). Das Gedankenexperiment ist in verschiedenen Varianten bereits in der Spätantike skizziert worden; vgl. zur Entstehung und mittelalterlichen Rezeption Reynolds 1999, 52–54, und Sorabji 2006, 70–78.
- ¹¹ *Summa contra Gentiles* IV, cap. 81, n. 4157: „[...] non requiritur ad hoc quod resurgat homo numero idem, quod quicquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitae suae resumatur: sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitae quantitatis [...]“
- ¹² Thomas weist explizit auf diese Möglichkeit hin; vgl. *Summa contra Gentiles* IV, cap. 81, n. 4158.
- ¹³ *Summa contra Gentiles* IV, cap. 81, n. 4155: „[...] propter animae rationalis permanentiam et materiae unitatem.“
- ¹⁴ Einige Kommentatoren unterstellen Thomas daher eine Inkonsistenz in seiner Individuationstheorie, so etwa Hughes 1996, 1.
- ¹⁵ Vgl. *In duodecim libros Metaphysicorum Expositio* V, lect. 8, n. 876; dazu Owens 1988.
- ¹⁶ Entscheidend ist dabei, dass die portionierte Materie die Individualität des ganzen Individuums garantiert, nicht etwa der reinen Form; dazu ausführlich Pasnau 2002, 391–393.
- ¹⁷ Natürlich sind auch Veränderungen des Körpers möglich, etwa ein Wachsen einzelner Körperteile. Der Grund dafür liegt wiederum in der individuellen Form, denn sie ist ein dynamisches Individuationsprinzip, d. h. sie bewirkt, dass sich einzelne Glieder entwickeln und trotzdem zusammen immer ein individuelles Ganzes ergeben. Die Form hat daher zwei grundlegende Aufgaben: Sie garantiert Veränderung und Einheit eines Individuums; dazu konzis Pasnau 2011, 557–559.
- ¹⁸ Daher wurden Emotionen (technisch gesprochen: *passiones animae*) als sinnlich-appetitive Zustände klassifiziert; vgl. Knuutila 2004, 218–255, und Perler 2011, 66–91.
- ¹⁹ Vgl. *Summa theologiae* I, q. 81; I–II, q. 22.
- ²⁰ Vgl. *Summa theologiae* I, q. 78, art. 3; zur Vorlage bei Avicenna vgl. Hasse 2000, 127–153.
- ²¹ Vgl. *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 1–2, n. 62, Opera omnia III, 43–44.
- ²² *Ibid.*, 43–44: „Ergo aestimativa agni non suffoderet ad inveniendum intentionem convenientis, sub speciebus sensibilibus, sed precise ita moveretur secundum appetitum sensitivum sicut accidentia sensibilia moverent.“
- ²³ Ein Wunder ist für einen christlichen Autor wie Duns Scotus natürlich ein Ereignis, das tatsächlich stattfindet und sich nicht nur in Gedanken abspielt. Entscheidend ist aber, dass es unter außergewöhnlichen, den

- Naturgesetzen widersprechenden Bedingungen stattfindet und deshalb nicht überprüft werden kann; es ist ein Ereignis *praeter naturam*. Überprüfen lässt sich nur, was *secundum naturam* erfolgt und folglich auch mit Bezug auf Naturgesetze erklärt werden kann. Zu diesem besonderen Status des Wunders vgl. Daston und Park 1998, 120–126.
- ²⁴ Ibid., 44.
- ²⁵ Vgl. *Ordinatio* I, prol., q. 1, Opera Theologica I, 30–33; eine konzise Analyse bietet Karger 1999, 204–226.
- ²⁶ Ibid., 38–39.
- ²⁷ Zur Unterscheidung dieser verschiedenen Bereiche des Möglichen vgl. Courtenay 1985.
- ²⁸ In der älteren Forschungsliteratur (etwa bei E. Gilson) ist eine skeptische Stoßrichtung vermutet worden. Für eine kritische Diskussion vgl. Perler 2006, 253–266.
- ²⁹ Vgl. *Ordinatio* I, prol., q. 1, Opera Theologica I, 39.
- ³⁰ Ibid., 38: „[...] omnis res absoluta, distincta loco et subiecto ab alia re absoluta, potest per divinam potentiam absolutam existere sine illa [...]“
- ³¹ Vgl. Walter Chatton, *Reportatio et Lectura super Sententias*, prol., q. 2 (ed. Wey 1989, 98–99); Adam Wodeham, *Lectura secunda in librum primum Sententiarum*, prol., q. 2 (ed. Wood 1990, 41). Zu diesen skeptischen Einwänden vgl. Perler 2006, 266–280 und 291–300.
- ³² Das heißt natürlich nicht, dass sie selber auch eine Methodendiskussion führten (vielleicht mit Ausnahme einiger Texte der *Obligationes*-Literatur, wie King 1991 und Yrjönsuuri 1996 argumentieren). Das Fehlen einer expliziten Methodendiskussion bedeutet aber nicht, dass kein gezielter Gebrauch von Gedankenexperimenten gemacht wurde. Auch D. Parfit, F. Jackson, J. Searle und viele andere Gegenwartsphilosophen verwenden Gedankenexperimente und schreiben ihnen in argumentativer Hinsicht eine zentrale Funktion zu, ohne explizit über den methodischen Status dieser Experimente zu reflektieren – nicht jede philosophische Diskussion muss von einer Metadiskussion begleitet werden.
- ³³ Werden Gedankenexperimente als kontrafaktische Szenarien bezeichnet, muss man deshalb sorgfältig zwischen „schwacher Kontrafaktizität“ (ein Szenario ist zwar nicht der Fall, könnte aber gemäß den Naturgesetzen der Fall sein) und „starker Kontrafaktizität“ (ein Szenario ist nicht der Fall und kann gemäß den Naturgesetzen auch nicht der Fall sein) unterscheiden; vgl. prägnant Roux 2011, 20–21.
- ³⁴ Vgl. Norton 1996.
- ³⁵ Vgl. Brown 1991, wieder bekräftigt in Brown 2011.
- ³⁶ Zumindest ist sie zweifelhaft, wenn angenommen wird, solche Eigenschaften seien in den Gegenständen präsent und direkt erfahrbar. Natürlich kann man auch die Thesen vertreten, sie seien (i) nicht in den Gegenständen präsent und trotzdem real und (ii) ihre Existenz könne auch anders als durch Erfahrung (oder gar mithilfe eines besonderen inneren Sinns) nachgewiesen werden. Dann müssen aber stichhaltige ontologische und epistemologische Argumente für diese Thesen vorgebracht werden. Das Gedankenargument fordert somit selbst dann, wenn an einem normativen Realismus festgehalten wird, zu einer präziseren Bestimmung und Begründung dieser Position heraus.
- ³⁷ Vgl. Szabó Gendler 2007, 83–85.
- ³⁸ Gleichzeitig begünstigte er freilich eine dualistisch geprägte Auslegung des Hylemorphismus. Wenn nämlich die substantielle Form unabhängig von der Materie existieren kann, ist sie eine selbstständige Entität, die der Materie hinzugefügt wird. Verstärkt wurde diese dualistische Tendenz durch die These, die Form sei „etwas Subsistierendes“ (*Summa theologiae* I, q. 75, art. 3).
- ³⁹ An dieser Debatte beteiligten sich etwa Adam Wodeham und Gregor von Rimini. Vgl. eine Analyse in Perler, im Druck.

- ⁴⁰ Mersenne bemerkt in seinen Einwänden zu Descartes' *Meditationes*, dass die Hypothese, Gott könne eingreifen und einen Menschen täuschen, doch sehr alt sei und sich bereits bei den scholastischen Philosophen finde; vgl. Mersenne 1983, 125, ausführlich dazu Perler 2010.
- ⁴¹ Das Mittelalter wird dann als „an age of unreason“ späteren Perioden gegenübergestellt, wie Grant 2001, 16, treffend bemerkt. Freilich weist Grant darauf hin, dass diese Charakterisierung verfehlt ist.
- ⁴² Vgl. Funkenstein 1986.
- ⁴³ Ich danke Stephan Schmid und Luz Christopher Seiberth für ausführliche Kommentare zu einer früheren Fassung dieses Textes.

Literatur

- Adam Wodeham (1990): *Lectura secunda in librum primum Sententiarum*, Bd. 1, hg. von Rega Wood, St. Bonaventure.
- Brown, James Robert (1991): *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*, London, New York.
- (2011): „Über das Leben im Labor des Geistes“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59.1, 65–73.
- Cohen, Martin (2005): *Wittgenstein's Beetle and Other Classic Thought Experiments*, Oxford.
- Cohnitz, Daniel (2006): *Gedankenexperimente in der Philosophie*, Paderborn.
- Courtenay, William J. (1985): „The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages“, in: Tamar Rudavsky (Hg.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht, 243–269.
- Daston, Lorraine/Katherine Park (1998): *Wonders and the Order of Nature 1150–1750*, New York.
- Dennett, Daniel (1991): *Consciousness Explained*, Boston.
- Denzinger, Heinrich (1991): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 37. Aufl., Freiburg.
- Fehige, Yiftach J. H. (2011): „Schwerpunkt: Gedankenexperimentieren“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59.1, 53–60.
- Funkenstein, Amos (1986): *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton.
- Grant, Edward (2001): *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge.
- Grellard, Christophe (2011): „Thought Experiments in Late Medieval Debates on Atomism“, in: Katerina Ierodiakonou, Sophie Roux (Hg.), *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*, Leiden, 65–79.
- Hasse, Dag N. (2000): *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London, Turin.
- Horowitz, Tamara/Gerald J. Massey (Hg.) (1991): *Thought Experiments in Science and Philosophy*, Savage.
- Hughes, Christopher (1996): „Matter and Individuation in Aquinas“, in: *History of Philosophy Quarterly* 13, 1–16.
- Johannes Duns Scotus (1954): „*Ordinatio. Liber primus, distinctio tertia*“, in: *Opera omnia III*, Civitas Vaticana.
- Karger, Elizabeth (1999): „Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition“, in: Paul Vincent Spade (Hg.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, 204–226.
- King, Peter (1991): „Medieval Thought-Experiments: The Metamethodology of Mediaeval Science“, in: Tamara Horowitz/Gerald J. Massey (Hg.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*, Savage, 43–64.
- Knuuttila, Simo (2004): *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford.
- Kühne, Ulrich (2005): *Die Methode des Gedankenexperiments*, Frankfurt/M.

- Mersenne, Marin (1983): „Secundae Obiectiones“, in: *Cœuvres de Descartes VII*, hg. von Charles Adam, Paul Tannery, Paris.
- Norton, John D. (1996): „Are Thought Experiments Just What You Thought?“, in: *Canadian Journal of Philosophy* 26, 333–366.
- Owens, Joseph (1988): „Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle“, *Mediaeval Studies* 50, 279–310.
- Pasnau, Robert (2002): *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge.
- (2011): *Metaphysical Themes 1274–1671*, Oxford.
- Perler, Dominik (2006): *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt/M.
- (2010): „Does God Deceive Us? Skeptical Hypotheses in Late Medieval Epistemology“, in: Henrik Lagerlund (Hg.), *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*, Leiden, 171–192.
- (2011): *Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien 1270-1670*, Frankfurt/M.
- (2012): „Why Is the Sheep Afraid of the Wolf? Medieval Debates on Animal Passions“, in: Martin Pickavé, Lisa Shapiro (Hg.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford, 32–52.
- Rescher, Nicholas (2005): *What If? Thought Experimentation in Philosophy*, New Brunswick, London.
- Reynolds, Philip Lyndon (1999): *Food and the Body. Some Peculiar Questions in High Medieval Theology*, Leiden.
- Roux, Sophie (2011): „Introduction: The Emergence of the Notion of Thought Experiments“, in: Katerina Ierodiakonou, Sophie Roux (Hg.), *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*, Leiden, 1–33.
- Szabo Gendler, Tamar (2007): „Philosophical Thought Experiments, Intuitions, and Cognitive Equilibrium“, in: *Midwest Studies in Philosophy* 31, 68–89.
- Sorabji, Richard (2006): *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford.
- Thomas von Aquin (1929–47): *Scriptum super libros Sententiarum*, hg. von Pierre Mandonnet, Maria-Fabianus Moos, Paris.
- (1950): *In duodecim libros Metaphysicorum Expositio*, hg. von M.-R. Cathala, Raymundus Spiazzi, Rom, Turin.
- (1952): *Summa theologiae*, hg. von Petrus Caramello u.a., Rom, Turin.
- (1961): *Summa contra Gentiles*, hg. von Ceslas Pera u.a., Rom, Turin.
- (1979): *Compendium theologiae*, Leonina XLII, Rom.
- Walker Bynum, Caroline (1995): *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York.
- Walter Chatton (1989): *Reportatio et Lectura super Sententias: Collatio ad Librum Primum et Prologus*, hg. von Joseph C. Wey, Toronto.
- Wilhelm von Ockham (1967): *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio: prologus et distinctio prima, Opera Theologica I*, St. Bonaventure.
- Yrjönsuuri, Mikko (1996): „Obligations as Thought Experiments“, in: Ignacio Angelelli, Maria Cerezo (Hg.), *Studies on the History of Logic. Proceedings of the III. Symposium on the History of Logic*, Berlin, 79–96.

GIBT ES INTERKULTURELL BEGRÜNDBARE MASSSTÄBE
ZUR BEWERTUNG KULTURELLER ENTWICKLUNG?



Franz M. Wimmer

Was *sich* entwickelt *hat* oder entwickelt *wurde*, gilt im Allgemeinen als vollkommener oder besser. Trifft das auch für *kulturelle* Entwicklung zu? Und können dafür *Maßstäbe* formuliert werden, die in dem Sinn objektiv sind, als sie nicht oder nicht nur aus dem Sich-Entwickelnden selbst stammen? Gibt es schließlich für solche Maßstäbe Begründungen von der Art, dass sie in einem qualifizierten Sinn als *interkulturell* bezeichnet werden können? Dieser Beitrag hat zum Ziel, begriffliche Voraussetzungen der mit diesen Fragen angesprochenen Thematik zu klären.

Ist es überhaupt nötig, nach Maßstäben für kulturelle Entwicklungen zu fragen? Es ist nicht nötig, wenn das Thema der Interkulturalität für die Philosophie sich „in zwei Fragen zusammenfassen“ lässt, wie Klaus Held dies einmal ausdrückte, nämlich die Frage nach der möglichen *Verständigung* zwischen kulturell differenten Traditionen und nach deren *Grenzen*.¹ Damit aber ist die Aufgabe der Philosophie in der Sache nicht hinreichend beschrieben – mit diesen beiden Fragen kämen wir nicht über ein prinzipiell historisches Vergleichen hinaus. Vielmehr ist drittens die Frage nach begründbaren *Wertungen* zu stellen, wenn Philosophie überhaupt orientierende Funktion haben soll. Leo Strauss sagt in seinem *Naturrecht*-Buch zu Recht,

[...] daß wir [...] in stande und folglich verpflichtet sind, uns nach einem Maßstab umzusehen, auf Grund dessen wir über die Ideale unserer eigenen wie auch jeder anderen Zivilisation urteilen können. Jener Maßstab kann nicht in den Bedürfnissen der verschiedenen Gesellschaften gefunden werden, denn die Gesellschaften und ihre Teile haben viele einander widerstreitende Bedürfnisse: es entsteht das Problem der Priorität. (Strauss 1977, 2f.)

Philosophie hat daher auch nach solchen Maßstäben zu fragen und wenn sie dazu in interkultureller Orientierung einen neuen Gedanken beiträgt, so im Wesentlichen den, dass die Maßstäbe selbst in einer interkulturellen, dialogischen oder polylogischen Praxis von Philosophie gefunden werden müssen. Das Ziel kann also nicht anders als in einer globalen Gemeinsamkeit gesehen werden, die stets von Differenzen geprägt ist. Ernst Cassirer hat dieses Ziel als *Humanität* benannt:

If the term humanity means anything at all, it means that, in spite of all the differences and oppositions existing among its various forms, these are, nevertheless, all working toward a common end. (Cassirer 1944, 70)

Entsprechend der Fragestellung meines Beitrags gehe ich in drei Schritten vor. Zuerst diskutiere ich den Ausdruck „Entwicklung“ in einer sehr allgemeinen Weise. Spezifischer werden dann mögliche

Bedeutungen von „kultureller Entwicklung“ oder „Kulturentwicklung“ besprochen. Drittens will ich die Frage diskutieren, ob es überhaupt „Bewertungsmaßstäbe“ in einem nicht willkürlichen Sinn für Kulturentwicklung geben kann und befasse mich schließlich mit der Frage, was „interkulturelle Begründungen“ für derartige Maßstäbe sein und wie sie gewonnen werden könnten.

1. Entwicklung

1.1 Sprachliches

Was im Deutschen „Entwicklung“ heißt, wird in verschiedenen europäischen Sprachen mit Wörtern ausgedrückt, die aus unterschiedlichen Wortfeldern stammen und entsprechend auch unterschiedliche Assoziationen nahelegen. Lässt das deutsche Wort (wie auch spanisch *desarrollo* oder russisch *развитие*)² an einen Vorgang denken, in dem etwas auseinander gefaltet wird oder sich ent-faltet, so lassen andere Sprachen eher an einen Vorgang des Aufdeckens von Verborgene denken (italienisch *sviluppo*, französisch *developpement*, englisch *development*). Alle diese Ausdrücke werden gegenwärtig als Termini sehr unterschiedlicher Disziplinen in Natur- wie in Sozialwissenschaften, in der Psychologie, Mathematik sowie in der Informatik verwendet; es sind jedoch die Verwendungsfelder bereits in den genannten Sprachen nicht identisch. Unterschiede würden sich auch ergeben, wenn man versuchte, die hier thematische „kulturelle“ Entwicklung in diesen und sinnvollerweise noch anderen Sprachen zu reflektieren. Bleiben wir nur beim Deutschen, so ist es ein auffallender Umstand, dass Wörter wie „Entwicklung“, „entwickeln“ usw. im Verlauf des 20. Jahrhunderts bemerkenswerte Veränderungen im Gebrauch erfahren haben. Die drei wichtigsten Punkte hierbei scheinen mir zu sein, dass erstens lange Zeit von einer „Entwicklung“ von Gesellschaften kaum die Rede war; zweitens, dass „Entwicklung“ im Deutsch des frühen 20. Jahrhunderts sowohl für positiv als auch für negativ erachtete Veränderungen gebraucht werden konnte; drittens, dass in für unsere Frage relevanten Zusammenhängen ein Übergang von einem reflexiven zu einem transitiven Wortgebrauch stattgefunden hat.

Zum ersten Punkt: Oswald Spengler spricht im *Untergang des Abendlandes* naturgemäß sehr häufig von „Entwicklung“ und selbstverständlich von der Entwicklung der acht „Kulturen“, die er postuliert. In den allermeisten Fällen wird das Wort bei ihm aber im Zusammenhang mit Ideen, Stilen, Kunstformen, Gedanken, Techniken oder auch mit der Seele Einzelner, mit Mathematik usw. gebraucht und nur ganz selten so, dass man dabei unmittelbar an Gesellschaften zu denken hat. Wenn, so wird damit eher Tempo assoziiert. So sagt er etwa:

Zum Habitus einer Gruppe von Organismen gehört [...] eine bestimmte Lebensdauer und ein bestimmtes Tempo der Entwicklung. [...] Der Takt des antiken Daseins war ein anderer als der des ägyptischen oder arabischen. (Spengler 2007, 147)

Auch das *Meyers Lexikon* in der Ausgabe von 1926 schweigt bei der Beschreibung des Wortes „Entwicklung“ von Veränderungen, die in Gesellschaften vor sich gehen. Von (menschlicher) Individualentwicklung ist hier die Rede, von Mathematik und Logik, vom Militärwesen, der Fotografie usw. Es gibt auch einen sehr deutlichen Hinweis auf den zweiten erwähnten Punkt.

Mit „Entwicklung“ werden hier allgemein Veränderungen angesprochen, die gleichermaßen positiv oder negativ bewertet werden können:

Entwicklung (Evolution), das Hervorgehen eines Zustands aus einem andern, wodurch ein Wesen sich fortlaufend in einer Folge von Erscheinungen verwirklicht. Eine positiv bewertete E. heißt Fortschritt, die negativ bewertete Rückschritt. (Meyers Lexikon 1926, IV, Sp. 38)³

Letzteres ist in deutscher Gegenwartssprache so nicht sagbar. Etwas, das man als einen Rückschritt ansieht, bloß mit dem Wort „Entwicklung“ zu belegen, dürfte unmöglich sein – man müsste jedenfalls ein Adjektiv (z. B. „schlecht“) hinzusetzen (was im Fall einer positiven Wertung nicht notwendig ist) oder hätte überhaupt ein gängiges anderes Wort zur Verfügung, die *Rückentwicklung*, welche Grimms Wörterbuch in der entsprechenden Lieferung (1891)⁴ allerdings noch gar nicht gekannt hatte.

Ein dritter Punkt, auf den die lexikalische Beschreibung aufmerksam macht und der in unserem Zusammenhang von Bedeutung ist, liegt darin, dass der ältere Wortgebrauch offenbar von einer Selbsttätigkeit ausgeht: ein „Wesen ... verwirklicht sich“. Fragen wir nach Gesellschaften und sprechen wir in diesem Sinn von deren Entwicklung, so wäre also jedenfalls – abgesehen von der fraglichen Verwendung des Wortes „Wesen“ in diesem Zusammenhang – jedenfalls von etwas die Rede, was von selbst, ohne Eingreifen von außen geschieht. Wenn von *kulturellen* Entwicklungen die Rede ist und somit von etwas, das in menschlichen Gesellschaften zu suchen ist, ist ein weiterer sprachlicher Sachverhalt zu erwähnen.

Spätestens seit der Inauguralrede des US-Präsidenten Truman (1949), in der er von „developing countries“ und von „underdeveloped areas“ sprach und sein *Point-Four-Program* zur Hilfe bei der Entwicklung dieser Länder verkündete, ändert sich auch der Wortgebrauch im Deutschen. Das Wort „Entwicklungsländer“ – seither immer wieder umstritten und in Konkurrenz zu mehreren Alternativen – hätte im Sinn der lexikalischen Beschreibung von 1926 und der deutschen Wortbildung entsprechend, eigentlich Länder bezeichnen müssen, die ein besonderes Merkmal darin haben, dass sie sich entwickeln; es hatte und hat den entgegengesetzten Sinn, indem es Länder bezeichnete, die entwickelt werden sollten, und zwar durchaus nicht nur aus Eigenem heraus.⁵ Damit verbundene Aktivitäten („Entwicklungshilfe“, „Entwicklungspolitik“, „Entwicklungszusammenarbeit“) sind gewöhnlich in ihrer Intention positiv besetzt, verlangen und definieren Maßstäbe und sie verweisen auf Aktivitäten, durch die jemand etwas oder jemand einen anderen entwickelt. Gerald Faschingeder beschreibt diesen Übergang von „sich entwickeln“ zu „entwickeln“:

Die ursprünglich rein reflexive Bedeutung, mit der beschrieben werden konnte, wie Pflanzen „sich entwickeln“, wich zunehmend einer transitiven Verwendung, die auch die Möglichkeit vorsah, „etwas zu entwickeln“, ein mir Äußerliches, ein Anderes zum Gegenstand meines Entwicklungsvorhabens zu machen. Dieser letzte, transitive Entwicklungsbegriff dominiert in den meisten Entwicklungstheorien, die darauf abzielen, Entwicklungsprozesse in Gang zu setzen, die eben nicht naturgemäß von selbst geschehen. (Faschingeder 2001, 27)⁶

Nur die erste der drei skizzierten Veränderungen im deutschen Sprachgebrauch wird sinnvollerweise bei der Frage nach kulturellen Entwicklungen nachzuvollziehen sein, weil es sich bei

ihnen jedenfalls um Veränderungen handelt, die in einer Gesellschaft vor sich gehen. Die zweite Änderung des deutschen Sprachgebrauchs betrifft die Wertung von „Entwicklung“ – das Wort wurde zunehmend positiv besetzt. Sie ist von der Fragestellung her nicht nachzuvollziehen, weil die hier thematische Frage nach Maßstäben notwendig impliziert, dass es negativ bewertete Veränderungen gibt, die aber auch Entwicklungen sind. Drittens schließlich ist in unserer Frage auch eine „transitive“ Verwendung von „entwickeln“ nicht zielführend. Es ist zwar auch die Wortfügung „kulturelle Entwicklungshilfe“ – analog zu einer technischen, medizinischen usw. – nicht ungewöhnlich, wie beispielsweise Orientierungsdiskurse rund um die deutschen Goethe-Institute ab den 1960er-Jahren belegen⁷, in jedem konkreten Fall jedoch ist sie zumindest problematisch⁸ – und würde jedenfalls das „inter-“ in der Fragestellung unsinnig machen.

Ich verstehe also unter „kulturellen Entwicklungen“ solche Veränderungen in typischen Lebens- und Verhaltensformen einer Gesellschaft, die positiv oder negativ bewertet werden können und wesentlich nicht außenbestimmt sind.

Nach diesen sprachlichen Vorbemerkungen will ich im nächsten Schritt *Gesichtspunkte* stereotypisierender Art skizzieren, die in Beschreibungen von „Entwicklung“ regelmäßig begegnen, die jeweils auch Maßstäbe implizieren, jedoch insgesamt von Ambivalenzen charakterisiert sind. Die Skizze dieser *Gesichtspunkte* erhebt weder Anspruch auf Vollständigkeit noch auf vollständige Distinktheit, und sie ist auch nicht systematisch geordnet.

1.2 Allgemeine Gesichtspunkte

a) *Periodizität:*

Früheres und Späteres werden gegeneinander gesetzt. „Natürlich“, ist im Editorial der Internet-Zeitschrift „parapluie“ zum Thema „Unkultur“ zu lesen, „gibt es einen kulturellen Fortschritt, der sich immer über die Negation der früheren Kulturstufe fortschreibt, aber wir wissen längst, daß das keine lineare Entwicklung ist.“ (Schlutz/Wägenbaur 1997)

Die „frühere Kulturstufe“ ist in diesem Bild gleichsam automatisch als eine niedrigere assoziiert, obwohl die selbstverständliche Assoziation sofort bezweifelt wird und obwohl bei einer Stufe als Teil einer Treppe ja nicht feststeht, in welcher Richtung jemand sie beschreibt. Vom Maßstab, das heißt von einer allgemeinen Hypothese über Geschichtsverläufe – als aufsteigend, als absteigend, als zirkulär oder spiralförmig – hängt es ab, ob Späteres primär als besser im Sinn einer Progression oder schlechter im Sinn einer Dekadenz beziehungsweise als adäquat oder inadäquat im Sinn einer Wiederholung angesehen wird. Unabhängig von solchen Wertungen, die sich auf ein allgemeines Modell beziehen, ist Periodizität, das Einordnen von Ereignissen und Verhältnissen in ein Hintereinander, ein gewöhnliches Merkmal in der Beschreibung kultureller Veränderungen. Die Annahme, dass es überhaupt so etwas wie (Kultur-)Stufen im Nacheinander gibt, ist hier das Wichtige. Ein anderer Gesichtspunkt ist jener der

b) *Superiorität:*

Niedrigeres und Höheres werden gegeneinander gesetzt. Begriffe, die Kulturen beschreiben, so Dirk Baecker,

behaupten Unterschiede, zivilisiert versus unzivilisiert, schwarz versus weiß, friedlich versus kriegerisch, gläubig versus ungläubig, die fast immer gewalttätig instruiert wurden und mit der Bereitschaft zur Gewalt aufrechterhalten werden. Diese Unterschiede waren und sind Asymmetrien, die einen dominanten und einen inferioren Wert voneinander trennen und dies durchaus nicht in kategorialer, sondern in performativer Absicht [...]. (Baecker 2000, 28)

Wird Superiorität beansprucht, so folgt daraus Beschreibungs-kompetenz – sowohl für sich wie auch für Anderes. Das heißt, dass die als höher angesehene Kultur alle notwendigen und hinreichenden Begriffe und Kategorien hervorgebracht hat, um sich selbst und den Rest der Welt richtig zu beschreiben. Für andere Kulturen trifft dies nicht zu, sie können weder sich selbst noch die überlegene Kultur angemessen erfassen und beschreiben. Daraus folgt auch Handlungskompetenz. Inferiore Kulturen haben nicht die Kompetenz, ihre eigenen Zwecke und Mittel richtig zu erkennen und müssen darum die Kompetenz der überlegenen Kultur zur Erreichung der eigenen Zwecke in Anspruch nehmen.

Wird Superiorität jedoch beeinsprucht, folgen daraus emanzipatorische Gegenentwürfe wie z. B. in postkolonialen oder ethnophilosophischen Diskursen.

c) Komplexität:

Einfaches wird gegen Komplexes gesetzt. In diesem Gesichtspunkt sind Ambivalenzen historisch besonders häufig: Komplexeres kann als künstlich, unnatürlich, dekadent angesehen und somit *negativ* bewertet werden. Zahlreiche Beispiele für eine solche Bewertung finden sich von Montaigne an in europäischen Texten über „edle Wilde“, die Gerd Stein allgemein als den Ausdruck von „Europamüdigkeit und Verwilderungswünschen“ (Stein 1984) bezeichnet hat. Auch eine entsprechende „Orientmüdigkeit“ gibt es, etwa in der spätoomanischen Literatur, wo eine Hinwendung zu „fränkischen“, d. h. in westlichen Ausdrucksformen als zu etwas weniger Verfeinertem im Vergleich zur Diwan-Literatur wahrgenommen wird.

Für die *positive* Wertung des komplexeren Eigenen finden sich ebenso zahlreiche Beispiele in der Literatur über Nicht-Europäer und deren Eigenschaften. Allgemein gesprochen handelt es sich darum, dass Differenzen festgestellt und als Defizienzen bewertet werden. Das kann z. B. so vor sich gehen, wie bei der Beobachtung, die einige Jahre nach der Landung Cabrals im heutigen Nordbrasilien über die Sprache der dort lebenden Menschen berichtet wurde: Ihnen fehle die Möglichkeit, die Laute „F, L, R“ auszusprechen. Der Bericht enthielt keinen Hinweis auf andere Laute des Quechua, die etwa in europäischen Sprachen fehlen würden. Somit handelte es sich um eine Defizienz, und überdies um eine sehr folgenreiche. Denn es sind (im Lateinischen) drei sehr wichtige Begriffe, die mit diesen Lauten anlauten (*fides*, *lex* und *rex*) und von diesen Menschen nicht ausgesprochen werden können, weil sie von eben diesen Begriffen auch keine Vorstellung hätten. Sie sind, wie die Formel im Portugiesischen lautete, „sem fé, sem lei e sem rei“; sie haben „keinen Glauben, kein Gesetz, keinen König“, leben ohne Religion, ohne Ordnung und ohne Herrschaft.

Kann man sich vorstellen, dass auch nur ein winziger Überrest der Übertragung von der „Welt der Grammatik“ auf eine „Grammatik der Welt“, wie der brasilianische Historiker Wilson Martins das nannte, überlebt haben könnte? Er selbst meint, „diese Dummheiten“ seien „endgültig“ im 18. Jahrhundert widerlegt worden. Das wird im konkreten Fall so sein. Aber betrifft es auch das Allgemeine an diesem Beispielfall?

Das Allgemeine dieses ersten Falles liegt in Folgendem: Bestimmte Ausdrucksformen oder Ausdrucksmöglichkeiten der eigenen Gesellschaft werden als allgemein menschlich oder normal angesehen und deren tatsächliches oder angebliches Fehlen in einer anderen Gesellschaft als Mangel an Menschentum.

Es gibt diese Perspektive nicht nur bei Europäern: Urs Bitterli berichtet von einer japanischen Einschätzung der europäischen Sprachen, denen im Vergleich zur eigenen mangelhafte Komplexität bescheinigt wird: Jene hätten nur zwei Möglichkeiten, Laute zu bilden (mit der Zunge und den Lippen), wogegen Chinesen und Japaner zudem noch mit der Kehle, dem Gaumen und den Eckzähnen ihre Laute bilden würden, was deren Überlegenheit beweise.¹⁰ Beide Beispielfälle betreffen die Phonetik. Aber auch für sonstige Aspekte menschlicher Sprache wurden in ähnlicher Weise Differenzen festgestellt und als Defizienz interpretiert. Einen derartigen Fall schildert Walter Schicho: 1983 wurde den Luba bescheinigt, in ihrer Sprache (Kiluba) sei das Nominalklassensystem nicht immer logisch und dass die Konjugation des Verbums nur Formen für Gegenwart und Vergangenheit aufweise, hänge damit zusammen, dass die Luba der Zukunft gegenüber wenig Interesse hätten. Schicho:

[...] wird solcherart einiges klar über mich und meinen Stamm: Mit der Logik ist es nicht weit her, sagen wir doch „das Weib“, und eine eigene Futurform hat das deutsche Verbum auch nicht. (Schicho 1994)¹¹

Schichos Erkenntnis über den eigenen „Stamm“ ließe sich auch an Beschreibungen von anderen Ausdrucksfeldern des menschlichen Geistes als der Sprache gewinnen.

d) Maturität: Mögliches/Wirkliches

Ausgehend vom Paradigma der Individualentwicklung werden Stadien relativer Vollkommenheit ganzer Gesellschaften angenommen. Hier ist die Ambivalenz weniger naheliegend, kann aber auch vorkommen, indem ein Verlust von Spontaneität, Ursprünglichkeit bedauert wird.

Explizite Äußerungen des Gesichtspunktes der (Im-)Maturität sind in Beschreibungen im Verlauf des Prozesses der politischen Entkolonialisierung auffallend, worin das Merkmal mangelnder Reife (für Selbstverwaltung, für Demokratie usw.) im 20. Jahrhundert häufig angeführt wurde – Afrikanern beispielsweise fehle politische Kompetenz und Reife.¹² Derselbe Mangel und damit die Notwendigkeit, Herrschaft über sie auszuüben, wurde aber im 19. Jahrhundert auch bei Iren, bei romanischen und slawischen bzw. generell bei allen sogenannten „weiblichen“ Völkern konstatiert.¹³

e) Kompetenz: lokales versus universalisierbares Wissen

Lokales bzw. regionales Wissen wird von universal anwendbarem Wissen unterschieden. Auch in diesem Punkt ist Ambivalenz nicht zu übersehen – einerseits ist universelle Anwendbarkeit von methodisch gewonnenem und geprüftem Wissen eine Idealvorstellung der europäischen Moderne, die unverzichtbar erscheint. Dies bezieht sich sowohl auf einzelne Erkenntnisse als auch auf deren Ordnung. Hatten vormoderne Gesellschaften Ordnungssysteme entwickelt, die jeweils im Geltungsbereich ihrer Kultur verbindlich waren, so sind deren moderne Varianten grundsätzlich universell intendiert. Auf wichtigen Gebieten ist dies auch so gut wie global selbstverständlich geworden: Wir zählen das Jahr 2012, der Nullmeridian verläuft durch London, das

System der Elemente, die Ordnung des Tier- und Pflanzenreiches ist ebenso universell wie die Benennung, Diagnose und Therapie bestimmter Krankheiten. Und auch, wie das menschliche Leben und Zusammenleben am besten zu regeln und zu führen sei, wissen Experten, auch wenn sie dieses Wissen nicht ohne weiteres allen Menschen vermitteln können.

Aber für die erwähnten Ordnungssysteme gibt es immer noch und immer wieder Konkurrenten. Das gilt teilweise für regionale Kalender, es gilt schon viel deutlicher für den Bereich der Medizin und andere Bereiche. Nicht erst mit der postkolonialen Kritik an einem angemessenen Universalismus der okzidentalen Zivilisation zeigt sich Widerstand und Ambivalenz: Lokales („indigenes“) Wissen ist nicht nur anders, es ist in anderer Weise universell, verbindlich, wertvoll. Solcher Widerstand begleitete die Globalisierung okzidentaler Denkmuster seit langer Zeit; Zeugnisse seit dem aufgeklärten 18. Jahrhundert belegen solche Fälle. Im spanischen Weltreich sollte es per Verordnung nur *einen* König geben, nur *eine*, die katholische, Religion und es dürfe nur *eine*, die kastilische, Sprache gesprochen werden. Und dennoch plädierten Intellektuelle in Mexiko für die Verwendung des Nahuatl, der Sprache der Azteken, etwa im Bereich der Botanik, weil deren Nomenklatur lebenspraktischer sei als die lateinische.¹⁴ Vergleichbare Fälle von indigenem Wissen sind bis heute zahlreich.¹⁵ Als letzten dieser Gesichtspunkte erwähne ich die

f) Einzigkeit und Irreversibilität der westlichen Moderne

also die Annahme, dass es einen einzigen Standard der Entwicklung für alle Gesellschaften gebe, der eindeutig vorliege und nicht rückgängig zu machen sei. Einig waren sich, schreibt Shmuel Eisenstadt,

[...] sowohl die meisten Klassiker der Soziologie als auch die Modernisierungsstudien aus den vierziger und fünfziger Jahren [darin], daß die Hauptinstitutionen, die sich in der europäischen Moderne zusammenfügten, sowie das im Westen entwickelte kulturelle Programm der Moderne „natürlicherweise“ letztlich von allen sich modernisierenden Gesellschaften übernommen würden.

Was jedoch zu bezweifeln sei:

Jetzt, am Ende des 20. Jahrhunderts, tauchen in der ganzen Welt neue Visionen von Moderne, von moderner Zivilisation auf, sei es im Westen – in Europa, den Vereinigten Staaten –, wo sich das erste Programm entwickelte, oder in asiatischen, lateinamerikanischen und afrikanischen Gesellschaften. (Eisenstadt 2007, 10f.)

Wenn diese Diagnose richtig ist, wofür in den vergangenen Jahren auch Entwicklungen in der islamischen Welt als Beleg heranzuziehen sind, so stehen wir vor der Aufgabe, die sich entwickelnden Modernen miteinander zu vermitteln, den Universalismus der europäischen Moderne nicht aufzugeben, aber ihn mit anderen Universalismen weiterzuentwickeln.¹⁶

Nicht nur die *Einzigkeit* einer Moderne, die von europäischen Gesellschaften ausging und keinerlei Alternativen kennen sollte, wurde gedacht, diese war häufig auch als *nicht widerrufbar* gesehen, eine Katastrophe war nicht vorgesehen.¹⁷ Im 18. Jahrhundert hatte Edward Gibbon in seiner Beschreibung des Untergangs des Römischen Reiches nicht nur die möglichen Ursachen dieses Falles diskutiert, sondern eben auch die Frage, ob und unter welchen Umständen

dasselbe mit der modernen europäischen Zivilisation sich wiederholen könnte. Und obwohl dieselbe Frage in schwarzen Utopien, Katastrophenfilmen und Zerstörungsszenarien seit dem 20. Jahrhundert wieder auftaucht, ist sie dabei meist auf die Zukunft der Menschheit überhaupt oder auf Lebensbedingungen des gesamten Globus bezogen und lässt dann außer einem extraterrestischen kein weiteres Ausweichen zu – wogegen Gibbon noch eine Auswanderung aus Europa über das Meer imaginiert.

Damit schließe ich diese taxative Aufzählung von Merkmalen, welche in Texten regelmäßig anzutreffen sind, die andere „Kulturen“ beschreiben. Die Reihe ist unvollständig, etwa wäre die Unterscheidung von dynamischen und statischen Kulturen ein eigenes Thema, das allerdings den Rahmen hier sprengen würde.

1.3 Subjekte und Teleologie von Entwicklung

Gehen wir noch einmal in die deutsche Wortgeschichte zurück, so schildert uns der Brockhaus um die Mitte des 19. Jahrhunderts unter „Entwicklung“ einen Prozess des Entfaltens, in dessen Verlauf etwas Inneres nach Außen kommt, nämlich die „in ein organisches Wesen gelegten Anlagen“, also die immanente Teleologie eines Organismus.¹⁸ Dieses Paradigma war also ein anscheinend klarer Fall, nämlich die

a) *Entwicklung von Individuen?*

vom Samen zum Baum, vom Ei zur Henne, vom Baby zum Erwachsenen, von Möglichem zu Wirklichem. Einen Schatten, der mit dem zwangsläufigen Tod von Lebewesen oder doch von Menschen sich über dieses Bild legt, wischt der Brockhaus sanft beiseite: „Der Körper löst sich in seine Elemente auf und der Geist eilt einem andern Dasein entgegen.“¹⁹ Das mag für die Einzelnen ein Trost sein, aber lag denn auch so gesehen, das Ziel der Entwicklung im Individuum selbst? Und wie verhält es sich mit dem Sich-Entwickeln und Vergehen der vielen Individuen insgesamt? Ist die *brevitas vitae* für jeden Einzelnen vielleicht unerheblich, weil er weiß: *ars longa est*? Immanuel Kant hat zu diesem Punkt weniger Versöhnliches zu sagen als der Brockhaus: „Der Trieb zur Wissenschaft, als einer die Menschheit veredelnden Kultur, hat im Ganzen der Gattung keine Proportion zur Lebensdauer.“²⁰ Taugt denn das Paradigma der Individualentwicklung mit einem derart trüben Ergebnis zur Beschreibung von kultureller Entwicklung? In Kants Beschreibung ist doch immerhin der zweifache Hinweis enthalten, dass der Gelehrte das „Feld der Kultur“ etwas erweitert, bevor er abtritt und dann sein Nachfolger „eben so einen Schritt weiter“ komme, bevor auch er wieder einem „ABC-Schüler“ Platz macht.

In sogenannten morphologischen Theorien über Kulturentwicklungen der Menschheit (insbesondere bei Breysig und Spengler, in eingeschränkter Weise auch bei Toynbee), die vom Paradigma der Individualentwicklung ausgehen²¹, hat die moderate Hoffnung Kants dann ausgedient: Zwar entwickeln Breysigs und Spenglers Kulturen sich wie Individuen, sie sterben auch wie diese, aber keine geht „einen Schritt weiter“ als die andere. Doch nicht nur aus diesem Grund erscheint das Paradigma der Individualentwicklung wenig tauglich zu sein, wenn wir nach kulturellen Entwicklungen fragen.

b) *Entwicklung von Arten?*

Fragen wir uns, ob ein anderes Paradigma von „Entwicklung“ geeigneter für unser Thema ist, das der Entwicklung oder Evolution²² von Arten. In zahlreichen Zusammenhängen wird damit ein teleologischer Prozess assoziiert, eine Höherentwicklung und somit etwas, das auch Maßstäbe zulässt.

Dass „Kulturen“ etwas mit pflanzlichen und tierischen Arten Vergleichbares seien, in sich irgendwie geschlossene, homogene Gebilde, die sich reproduzieren und eigenen Gesetzen gehorchen, zählt Elmar Holenstein der „romantischen“ Tradition, von Herder ausgehend zu, die sich aber auch noch in einem frühen Text von Jürgen Habermas findet, wenn dieser 1958 schreibt, es gebe: „[...] sehr wohl Gesellschaften und Kulturen, über die sich, wie über Pflanzenarten oder Tiergattungen, allgemeine Aussagen machen lassen.“ (Habermas 1958, 106)

Es liegt nahe, in diesem Sinn von einer „kulturellen Evolution“ des Menschen zu sprechen in einem vergleichbaren Sinn wie der Evolution anderer Arten von Lebewesen. Dabei liegt jedoch die Auffassung nahe, „Evolution sei gleichbedeutend mit einem inhärenten und vorhersagbaren Fortschritt, einem stetigen Aufstieg zum Höhe- und Endpunkt Mensch“, sagt Stephen Jay Gould, nennt das aber eine „besonders schwerwiegende und tief verwurzelte [...] falsche Vorstellung“, in der sich „keine biologische Erkenntnis [...], sondern eine gesellschaftliche Voreingenommenheit“ widerspiegeln:

Weder die Evolutionstheorie noch die tatsächlichen Fossilfunde aus der Vergangenheit des Lebens stützen eine solche Vorstellung. Die Darwinsche natürliche Selektion führt lediglich zur Anpassung an eine sich wandelnde lokale Umwelt, aber nicht zu weltweitem Fortschritt. (Gould 1998, 53, 55)

Ein „Ziel“, wenn davon überhaupt gesprochen werden kann, läge wieder nur in der jeweiligen Art selbst, übertragen auf kulturelle Einheiten also in der jeweiligen Kultur selbst. Ist dieses Paradigma dann zur Beschreibung von kultureller Entwicklung und insbesondere zur Frage nach Maßstäben dafür tauglich? Insbesondere, wenn wir etwa an eine sich entwickelnde Weltkultur denken, ist das höchst fraglich.

c) *Entwicklung von Gruppen, Gesellschaften?*

„Kultur“, sagt Heinz Kimmerle, ist „die Bemühung einer Gruppe von Menschen, eine bestimmte Lebensform so zu gestalten, dass sie inmitten anderer Kulturen und inmitten der Natur auf die Dauer Bestand haben kann.“ (Kimmerle 1996, 10)

Dies ist ein sehr allgemeiner Begriff von „Kultur“, aber mit dem wichtigen Hinweis auf Umwelt und Mitwelt sowie auf eine relative Beständigkeit, und scheint mir für unsere Frage darum prinzipiell brauchbar. Mit diesem Begriff könnten auch bestimmte Veränderungen oder Entwicklungen bewertbar werden, sofern Beständigkeit innerhalb einer Gruppe oder Gesellschaft zugleich mit Interaktionen zwischen ihnen zu berücksichtigen wären.

Ähnlich spricht auch Li Shenzi, ein Sozialtheoretiker der Volksrepublik China vom Begriff der „Kultur“:

[Wir] sollten [...] uns darüber im klaren sein, daß sein Kern nach wie vor in den grundlegenden Normen besteht, welche die Beziehungen von Mensch und Natur sowie von Mensch zu Mensch regeln [...]. (Shenzi 1997, 15)

Bei ihm allerdings schließt sich daran sofort die explizite Hoffnung an, dass es eine – und zwar die eigene – ausgezeichnete kulturelle Tradition gibt, die auch für alle anderen Kulturformen als Vorbild und Lösungsweg gelten könne; also die Tendenz zu einer Art von Kulturzentrismus, die vielleicht unvermeidlich ist:

Als Chinese bin ich prinzipiell davon überzeugt, daß von der chinesischen Philosophie als Kern unserer Kultur ein Ausweg nicht nur aus der kulturellen Krise des gegenwärtigen China, sondern auch aus der globalen kulturellen Krise führt. (Shenzi 1997, 15)

Das hauptsächliche Problem derartiger Zentrismen liegt darin, dass die darin ausgedrückten eigenen Tugenden und Kompetenzen immer wieder als einzigartig behauptet und nicht als etwas in einem gegenseitigen Aufklärungsprozess zu Prüfendes hingestellt werden. Die Geistesgeschichte, soweit sie in Europa geschrieben wurde, ist voll von dieser Art von Behauptungen und noch kürzlich konnte man etwa von Slavoj Žižek erfahren, die Einmaligkeit der europäischen Kultur liege in der Erfindung einer säkularen Welt – „[...] that it is the first and only civilisation in which atheism is a fully legitimate option, not an obstacle to any public post. This is most emphatically a European legacy worth fighting for.“ (Žižek 2008, 18) Da eben dasselbe für mehrere Gesellschaften Ostasiens gilt („In China ist Atheismus seit der vorchristlichen Achsenzeit mit größter Selbstverständlichkeit eine legitime Wahl“) ortet Elmar Holenstein in einer solchen Aussage – ganz unabhängig von einer Wertung in der Sache – einen bedauerlichen „säkularisierten Parochialismus in Reinkultur“ (Holenstein 2009, 41).

Dies kann als ein Beispiel für viele genommen werden: Wenn für Kulturen die Frage, wie weit sie – um Kimmerles Ausdruck zu verwenden – „inmitten anderer Kulturen“ Bestand haben, ein Qualitätsmerkmal ist, so ist es unumgänglich, dass sie einander in ihren Leistungen zumindest wahrnehmen. Säkularismus und Atheismus – wie jede andere Orientierungsidee – wären dann nicht als etwas exklusiv Eigenes auszugeben, sondern in ihren unterschiedlichen kulturellen Ausprägungen zu berücksichtigen, was ihren jeweiligen Beitrag zur Menschheitskultur erst abschätzbar machen kann.

2. „Kulturelle Entwicklung“

Wer beurteilt nach welchem Maßstab bei kulturellen Veränderungen, was bleiben, was zunehmen und was verschwinden soll?

Ein Paradigma der Gesellschaftsentwicklung, das die (vielen, differenten) „Kulturen“ in einer zufriedenstellenden Weise berücksichtigt und einbezieht, scheint bis dato ausständig zu sein. Seit Jahrzehnten werden auf internationalen Konferenzen Fragen von „Entwicklung“ im Zusammenhang mit „kulturellen Rechten“ verhandelt und immer noch oszillieren Debatten darüber zwischen „philosophischen Begriffen von Kultur“ und der „praktischen Seite der Frage“, wie dies schon 1968 Boutros-Ghali, der damalige Repräsentant Ägyptens bei einer Unesco-Konferenz, angemerkt hat.²³

Diskurse über „Entwicklung“ seit den 1940er-Jahren haben *kulturelle Besonderheiten* häufig als Hindernis auf dem Weg einer globalen Entwicklung angesehen.²⁴ Oder aber „Kultur“ wurde, wie Gilbert Rist dies bei seiner Beschreibung der Bandung-Konferenz (1955) anmerkt,

lediglich in ihrer „höchst idealistischen Form“ berufen, wenn es im Schlusscommuniqué dieser Konferenz hieß:

Asia and Africa have been the cradle of great religions and civilizations which have enriched other cultures and civilizations while themselves being enriched in the process. Thus the cultures of Asia and Africa are based on spiritual and universal foundations. Unfortunately contacts among Asian and African countries were interrupted during the past centuries. (Rist 2008, 87)²⁵

Was ist „höchst idealistisch“ an einer solchen Beschwörung regionaler Religionen und Kulturen? Es ist wohl nicht nur die Behauptung der „spirituellen und universellen Grundlagen“ von Kulturen in Asien und Afrika, womit ja stillschweigend wohl auch gesagt sein soll, der europäischen Kultur fehlten solche Grundlagen, es ist auch das Bild der „Wiege“, das stützig macht. Wenn damit überhaupt etwas Sinnvolles gesagt sein soll, dann ja doch wohl, dass der Ursprungsort, die Ursprungskultur einer Idee oder Weltanschauung als der eigentliche Ort, die eigentliche Kultur anzusehen seien, von wo aus wesentliche Impulse nicht nur einmal ausgegangen sind, sondern in alle Zukunft ausgehen sollten. Fast ein halbes Jahrhundert nach der Bandung-Konferenz wurde dasselbe Bild in einer hitzigen Debatte wieder gebraucht, als in der Reaktion auf die Aussage eines hochrangigen Politikers der Europäischen Union, es gehe bei dieser um ein „europäisches Projekt mit einer zivilisatorischen Bedeutung“ und aus diesem Grund könne die Türkei nicht aufgenommen werden, türkische Kommentatoren sich auch mit dem Hinweis dagegen verwahrten, dass ja eben in der Türkei die „Wiege der Zivilisation“ zu finden sei.²⁶ Man kann sicher sein, dass dieser Hinweis in Europa nicht gehört oder wenn, gewiss nicht ernst genommen wurde.

Abgesehen von solchen „idealistischen“ Verweisen auf Kultur herrschte in den Entwicklungsdiskursen eine säuberliche Trennung zwischen ökonomischen Bereichen, die eben entwickelt werden sollten, und anderen Bereichen einer Gesellschaft. Erst der „Hammar-skjöld Report“ (1975) brachte hier einen Durchbruch und erklärte *Entwicklung* als ein komplexes Ganzes, das von Innen, aus der je eigenen Kultur kommen müsse: „There is thus no universal formula for ‚development‘.“²⁷

Das ist also der Einspruch: Es gibt keine „universelle Formel“ – weder die Modernisierung nach okzidentalem Muster, noch die chinesische, noch auch eine andere liefert sie. Gibt es aber vielleicht zumindest partikuläre Formeln? Die Frage nach einem Maßstab liegt zwischen diesen Polen einer bloßen Vielheit von Partikularitäten und einer gegebenen oder behaupteten Universalität.

Ist überhaupt klar, wovon die Rede ist, wenn wir von *kultureller Entwicklung* sprechen? Haben wir da einen Truismus im Sinn, wie ihn etwa Pérez de Cuéllar, damals Generalsekretär der UNESCO, 1995 formulierte: „All cultures are in a state of flux, driven by both, internal and external forces.“ (Pérez de Cuéllar et al. 1995, 54)

Oder gibt es nicht doch „Bereiche, in denen keinerlei Entwicklung stattfindet“ wie Kimmerle behauptet?²⁸ Und können wir somit vielleicht doch, zumindest für gewisse Bereiche und Fragestellungen, so etwas wie „universelle Formeln“ finden?

3. Bewertungsmaßstäbe für (kulturelle) Entwicklung

Überblicken wir die Themen, die im Verlauf dieser Überlegungen bisher aufgetaucht sind, so laufen sie zuletzt auf die Frage hinaus, ob und wie all die kulturell differenten Entwicklungen auf ein „gemeinsames Ziel“ zugehen, wie Cassirer gehofft hatte (Cassirer 1944, 70). Wir haben uns zu fragen, in welcher Weise und mit welchen Mitteln jene Formen kultureller Vielfalt erreicht werden können, „von denen jede ein Beitrag zur größeren Generosität der anderen“ ist, wie Lévi-Strauss hoffnungsvoll schreibt²⁹, nachdem doch beides notwendig ist, das „Beseitigen“ der „wertlosen Rückstände“ wie das „Erwecken“ von Neuem. Haben wir denn hinreichend klare Kriterien, sodass wir „glückende Kulturen“ erkennen können, „die das menschliche Leben nicht nur erleichtern, sondern es auch reicher machen“ (Paetzold 2002, 357) oder müssen wir uns kleinlaut eingestehen: „Letzten Endes wäre nur eine unendliche, göttliche Vernunft in der Lage, über den absoluten Wert der verschiedenen Kulturen zu urteilen“ wie Friedrich Rapp in seiner Geschichte der Fortschrittsidee resümiert (Rapp 1992, 202). Da von der zuletzt berufenen Instanz Klärendes nicht zu erwarten ist, müssen wir uns doch fragen, ob es andere Wege gibt.

Ich will daher im Folgenden zuerst nach Möglichkeiten kulturimmanenter und kulturtranszendenter Maßstäbe fragen, um anschließend zwei Varianten von Maßstäben zu diskutieren, die weder das eine noch das andere sind.

3.1 Kulturimmanente Maßstäbe

Es sind im Wesentlichen zwei Gründe, die davon abraten, nach rein kulturimmanenten Maßstäben zu suchen, wie dies gemäß einem „romantischen Kulturmodell“ (Holenstein 1998, 257) und Autoren wie Herder oder Spengler einzig möglich wäre:

Erstens gehört Verfall, Zerstörung, Niedergang ebenso zur Geschichte menschlicher Gesellschaften wie Ausbreitung, Entfaltung, Aufstieg.³⁰ Die Frage, warum mächtige Ruinen existieren, warum also offensichtlich erfolgreiche und große menschliche Organisationen der Zerstörung anheimfallen können, beunruhigte schon den ersten großen Sozial- und Geschichtstheoretiker der mediterranen Geistesgeschichte, Ibn Khaldun.

Einen zweiten Grund sehe ich darin, dass Selbstbestimmung (von Individuen wie von Gesellschaften) in einem umfassenden und wörtlichen Sinn kein Merkmal kultureller oder sonstiger gesellschaftlicher Entwicklungen in den überwiegenden Fällen der Menschengeschichte ist. Der Normalfall ist vielmehr, dass es Eliten gibt, die zwar untereinander konkurrieren können, die aber jedenfalls die Definitionsmacht für das Richtige und Gute für sich beanspruchen und damit den Einspruch anderer – in der Regel der Mehrheit – nicht zulassen.³¹

Es gibt aber doch die Möglichkeit des weiterführenden, universalisierenden Einspruchs gegen angemaßte Universalität, der immer noch kulturimmanent ist und dies doch nicht bleibt. Als ein Beispiel dafür sehe ich die Nachfrage von Rabindranath Tagore, was denn „civilization“ eigentlich bedeute, wenn er sagt:

Only very lately we have begun to wonder if we realize in its truth what the Western people mean when they speak of civilization. We ask ourselves: “Has it the same meaning as some word in our own

language which denotes for us the idea of human perfection?" [...] The Sanskrit word dharma is the nearest synonym in our own language that occurs to me for the word civilization. (Tagore 1955, 43)³²

Hier wird ein zentraler Begriff der westlichen Moderne sozusagen entkolonisiert mit sprachlichen Mitteln der eigenen Tradition. Ein vergleichbares, differenzierteres Projekt schlägt Kwasi Wiredu vor, wenn er eine „Entkolonialisierung philosophischer Begriffe“ mit Mitteln afrikanischer Sprachen beschreibt.³³

3.2 Kulturtranszendente Maßstäbe

Dass in vielen Bereichen des menschlichen Lebens eine von außen geleitete Entwicklung möglich und auch nötig sei, ist ein entscheidender Punkt in Diskursen über Entwicklungspolitik bzw. Entwicklungszusammenarbeit seit der Rede von Truman 1949, in der erstmals von „unterentwickelten“ Gesellschaften oder Staaten (später: „Entwicklungsländer“) die Rede war.³⁴ In dieser Sicht wurde klarerweise eine Überlegenheit angenommen, die mit unterschiedlichen Mitteln ein nachholendes „Entwickeln“ der anderen nach sich ziehen müsste.

Eine wesentliche, nicht die einzige, Schwierigkeit dabei stellt das jeweilige Interesse der Entwickelnden dar. Dietrich Goldschmidt formuliert es 1974 sehr lapidar: „Jeder sagt ‚Partner‘ und sucht Beute [...]“ (Goldschmidt 1974, 107).³⁵ Ebenso drastisch haben dies schon im 16. und 17. Jahrhundert spanische und portugiesische Theologen beschrieben. So führt der Hofprediger von Lissabon 1655 in seiner Predigt über den „guten Räuber“ („Sermão do Bom Ladrão“), und dessen Tätigkeit in den überseeischen Provinzen des Reichs aus:

Man konjugiert das Verb „rapio“ in allen Modi; denn man stiehlt nach allen Arten der Kunst, nicht zu reden von neuen und gefinkelten, von denen weder Donatus noch Despauterius [die beiden „Schächer“; F. M. W.] etwas wussten.³⁶

Dass der König Räuber – in Person von Händlern, Missionaren, Gouverneuren – in seine Provinzen und Kolonien gehen lässt oder sendet, erkennt der Prediger als Gegebenheit an. Es gibt allerdings den „guten“ Räuber ebenso wie den „bösen“, und darauf hat der König zu achten, denn das Rauben soll zu einem guten Ende führen, wie der rechte Schächer des Evangeliums ins Paradies eingehen wird.

Wenn die Entwicklungskompetenz zwischen Kulturen so gesehen wird, dass eine Kultur alle anderen transzendiert, ist eigentlich nur eine Angleichung an diese argumentierbar. Weil aber der somit gegebene kulturelle Imperialismus selbst unter den Bedingungen eines weltweiten politischen Kolonialsystems aufgrund gegenseitiger Konkurrenz von Imperialismen nicht durchsetzbar war und nach dem Ende dieses Systems noch weniger ist, kann er als Programm nicht verfolgt werden.

Gibt es Alternativen dazu? Zwei will ich skizzieren: Eine Denkmöglichkeit liegt darin, eine Wissenschaft von menschlicher Kulturalität so überzeugend zu entwickeln, dass ihren Ergebnissen tatsächlich alle Menschen zustimmen könnten; eine andere Möglichkeit, da die erste nicht wahrscheinlich ist, sehe ich in der Erarbeitung von allseitig dialogischen, also polylogischen Verfahren, mit kulturell differenten Lebens- und Denkformen umzugehen.

3.3 Weder kulturimmanent noch kulturtranszendent – wissenschaftlich

Eine Denkmöglichkeit wäre: Maßstäbe, nach denen kulturelle Entwicklungen beurteilt werden sollen, werden aus den Ergebnissen jener Wissenschaften gewonnen, deren Gegenstand der Mensch ist. Aus der Zeit der Französischen Revolution datiert ein derartiger Ratschlag eines Aufklärers, den antagonistischen und vielfältigen Absolutheitsansprüchen der Kulturen dadurch zu entgehen, dass die Natur des Menschen wissenschaftlich festgestellt wird. Constantin François de Volney lässt alle verschiedenen Religionen, Weltanschauungen, Kulturen vor dem Richterstuhl der Vernunft um den Vorrang streiten, sie können einander nicht überzeugen und die Vernunft stellt fest: „Das einzige Mittel zur Übereinstimmung [...] ist: wieder zur Natur zurückzukehren und die Ordnung der Dinge, welche sie selbst festgesetzt hat, zum Schiedsrichter, zur Richtschnur zu nehmen.“ Dem können in Volneys Augen nun alle zustimmen und

[...] zur Untersuchung und Prüfung der physischen, sein Wesen ausmachenden Eigenschaften des Menschen [schreiten], der Bewegungen und Neigungen, die im vereinzelt und geselligen Zustande ihn regieren, und [...] die Gesetze [entwickeln], worauf die Natur selbst sein Glück gegründet hat. (Volney 1977, 217)

Diese Untersuchungen scheinen aber bislang nicht abgeschlossen zu sein.

Die „Neigungen“, die den Menschen „im vereinzelt und geselligen Zustande“ regieren, Gegenstand vieler Wissenschaften von der Psychologie über Soziologie, Politikwissenschaft und Ökonomie bis zur Kulturanthropologie, haben keine eindeutige Gestalt angenommen, die zu einem universellen Normensystem oder Gesetzbuch geführt hätte. Die rein wissenschaftlich fundierte Gesetzgebung, der universell alle Menschen zustimmen könnten, hat nicht stattgefunden. Dass dies überhaupt möglich sei, wird daher nach 200 Jahren immer noch bestritten. „Respect for cultural diversity [...] prohibits generalizations“, schreibt Gilbert Rist und folgert: „**There are numerous ways of living a ‚good life‘ and it is up to each society to invent its own.**“ (Rist 2008, 241)³⁷

Gewiss wird die Aussage in so allgemeiner Form nicht zu halten sein, wird kritischer Einspruch gegen bestimmte Lebensformen, die eben nicht als „gutes Leben“ anerkannt werden, immer notwendig bleiben. Fraglich ist nur, ob sie sich auf „die Wissenschaft“ stützen können und wenn nicht, worauf sonst.

3.4 Weder kulturimmanent noch kulturtranszendent – dialogisch, polylogisch

Haben wir davon auszugehen, dass auch der Vorschlag, die Frage nach einer Bewertung kultureller Entwicklungen nach wissenschaftlich gewonnenen Maßstäben zu beantworten, unter dem Verdikt der Monokulturalität steht und dass deren bloßes Gegenteil, das multiple Nebeneinander-Bestehen von Diversem, weder realistisch noch ideal erscheint, so bleibt im Grunde nur die Möglichkeit von dialogischen beziehungsweise polylogischen Verfahren.

Unter drei Bedingungen ist denkbar, dass vielseitige Dialoge – oder: Polyloge – in weltweiten Interaktionen zwischen Philosophierenden stattfinden. Erstens muss Diversität in Grundfragen gegeben sein. Zweitens muss ein gegenseitiges Interesse gegeben sein, also ein Interesse daran, was die anderen denken und wie sie ihre Auffassungen begründen. Und drit-

tens muss das Interesse aller Seiten darauf gehen, in divergierenden Ansichten zu einer für alle einsichtigen Lösung zu gelangen.

Der erste Punkt scheint klar erfüllt: Die entstehende Weltgesellschaft ist nicht frei von divergierenden Wertvorstellungen und Lebensidealen, die auch als Kulturkonflikte beschrieben werden.

Zum zweiten Punkt, der für die Philosophie besagt, dass es an der Zeit ist, deren Weltgeschichte ins Auge zu fassen, möchte ich Randall Collins zustimmen, wenn er sagt:

Further on in the twenty-first-century, when economic linkage and intermigration will indeed produce a common world culture, educated people will likely be embarrassed to know so little about the intellectual history of other parts of the world than their own.“(Collins 2000, Vorwort)

Wie ein Wissen über die Weltphilosophie in Forschung und Lehre vermittelt werden kann, ist keine simple Frage, aber dass dies eine Aufgabe der Zeit ist, formuliert Elmar Holenstein so:

Natürlich kann man ein exzellenter Philosoph sein, ohne etwas von den nicht-europäischen Traditionen der Philosophie zu kennen. Wenn man jedoch Philosophie nicht nur für sich als Privatperson betreibt, sondern als Berufsphilosoph im Auftrag der Öffentlichkeit, und wenn diese Öffentlichkeit eine global durchlässige und von weltweiten Einwirkungen bedrängte ist, dann ist eine Unkenntnis anderer Traditionen unverantwortlich und heute das philosophische Schulbeispiel für eine selbstverschuldete Unmündigkeit. (Holenstein 2002, 13)

Das Wissen der unterschiedlichen regionalen Philosophietraditionen voneinander ist eine Voraussetzung dafür, überhaupt nach interkulturellen Begründungen für irgendwelche Maßstäbe zu suchen. Ob es solche gibt, worin sie bestehen und welchen Inhalt, welche Konsequenzen sie haben, ist damit noch nicht ausgemacht. Der dritte Punkt ist daher eine noch weiterführende Aufgabe nicht nur in der Philosophie, aber auch in der Philosophie.

Es ergibt sich daraus die Notwendigkeit, in der Philosophie eine „Kommunikationspraxis“ zu befördern, die auf eine neue Art von Universalität abzielt. Raúl Fornet-Betancourt hat sie so beschrieben: „Die kulturellen Welten werden übersetzt, und indem sie sich gegenseitig übersetzen, wird Universalität erzeugt.“ (Fornet-Betancourt 2002, 15) Die Betonung ist in der „Gegenseitigkeit“ zu sehen. Es entspricht nicht den gewöhnlichen Gepflogenheiten akademischer Praxis, aber es ist theoretisch zwingend, dass Begründungs- und Orientierungsfragen in der Philosophie in einer Art behandelt werden, wie ich sie als *Polyloge*³⁸ beschrieben habe – als vielseitige, dialogische Prozesse in Gleichrangigkeit, in der Absicht einer gegenseitigen Aufklärung, nicht unter Leugnung von differenten Traditionen, sondern durch die Aktivierung von deren Lösungskompetenzen.

Es bleibt immer noch die Frage des Titels dieses Beitrags zu beantworten: Gibt es interkulturell begründbare Maßstäbe zur Bewertung kultureller Entwicklung? Welche könnten das sein? Meine Vermutung ist, dass einige Hinweise, die ich von Kimmerle en passant referiert habe, hier am ehesten erfolgsversprechend sind, nämlich die Hinweise auf Nachhaltigkeit bei Regelungen für die Umwelt wie für die menschliche Mitwelt und da wiederum für bestimmte menschliche Grundverhältnisse. Denn Überlappungen zwischen den großen Philosophietraditionen der Welt, was diese Punkte betrifft, finden sich ganz sicher, und wo sie differieren, ist das Austragen

von Differenzen ebenso sicher ein Gewinn, und zwar für alle.

Jedenfalls ist nicht die Frage „Partikularität *oder* Universalität“ entscheidend, was Thomas Mann schon zu Ende des Zweiten Weltkriegs in einem Aufsatz für eine Lagerzeitschrift für deutsche Kriegsgefangene in Arizona³⁹ zum Ausdruck bringt. Er lässt A, den Partikularisten sagen: „[...] der Wettstreit verschiedenartiger Gruppen, Einrichtungen und Ideen ist lebenswichtig für die menschliche Entwicklung.“

Worauf B, der Universalist erwidert: „Ich glaube, du übertreibst die Bedeutung der Ungleichheit und des Wettkampfes für den menschlichen Fortschritt. [...] Gewiß, die Toleranz verlangt, daß man Glaubensunterschiede respektiert. [...] Einem jeden seine eigene Wahrheit anheimgeben, auch in moralischen und religiösen Dingen, das heißt soviel wie die Wahrheit selbst leugnen.“

Thomas Mann – „als Schiedsrichter“ – würde dazu sagen: „An dem Glauben an eine absolute, für alle gültige Wahrheit müssen wir freilich festhalten. Aber die Wahrheit ist nicht immer dieselbe oder sieht nicht immer gleich aus. Es gehen in ihrem Bilde Veränderungen vor, die aufmerksam zu beachten und denen Rechnung zu tragen die Sache menschlicher Klugheit ist. Die Wahrheit ist lebendig, d. i. dem Wechsel unterworfen ...“

Es ist aber auch nicht die Frage nach „Eigenem *oder* Fremdem“, das wussten schon französische Aufklärer wie Denis Diderot, der seinen „A“ im *Nachtrag zu Bougainvilles Reise* sagen lässt: „Man ziehe den Rock des Landes an, das man besucht, und bewahre den Rock des Landes auf, aus dem man stammt.“ (Diderot 1965, 69)

Anmerkungen

- ¹ Held 1993, 87–104, hier 87f: „Das philosophische Problem interkultureller Verständigung lässt sich in zwei Fragen zusammenfassen: Was ermöglicht eigentlich die Verständigung zwischen Kulturen, die einander durch ihre verschiedenen Traditionen fremd sind? Und: Wo stößt solche Verständigung im Prinzip an ihre Grenzen?“
- ² Das deutsche Wort lässt etwa auch an ein Wollknäuel denken, das spanische an etwas Aufgerolltes, das russische hängt mit dem Vorgang eines Abhaspelns zusammen.
- ³ In den vorausgehenden Jahrzehnten scheint sich der Wortgebrauch wenig geändert (lediglich auf einzelne Bereiche ausgeweitet) zu haben, wie die Beschreibung im Brockhaus der 1840er-Jahre belegt; lediglich der Gesichtspunkt des Auseinanderfaltens wird damals noch deutlicher betont: „Entwicklung heißt der Etymologie nach das Auseinanderlegen des Zusammengelegten, wodurch das letztere nicht nur seiner Außenseite nach, sondern auch nach Dem, was es innen enthält, bekannt wird. Wenn etwas in Unordnung zusammengelegt und dadurch in Verwirrung gerathen ist, so wird die Entwicklung eine Entwirrung.“ vgl. Art. „Entwicklung“ in: Brockhaus Lexikon 1844.
- ⁴ Lieferung: „Rück-Ruschbusch“, 1891. Vgl. Die Entstehungszeit des Deutschen Wörterbuchs von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, online unter: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mainmode=DWBLieferungen [29. 02. 2012] Das Wort „Rückentwicklung“ sowie das entsprechende Verb scheinen auch noch nicht in Spengers Sprachschatz gewesen zu sein.
- ⁵ Dass dabei die „Kultur“ der zu entwickelnden Gesellschaft häufig außer Acht gelassen oder nur als Hindernis betrachtet wird, wurde häufig festgestellt. Darin liegt eine innere Logik, wie sie etwa in folgendem Zitat zum Ausdruck kommt: „Most of the socio-economic changes taking place in Africa and much of the South are externally driven. External agencies, often in league with the State, by-pass working people and do not involve them in the decision-making processes. Their economic approaches ignore people’s cultures and their world view.“ (Ishemo 1995, 207).
- ⁶ Vgl. auch Faschingeder/Kolland/Wimmer 2003.
- ⁷ Vgl. Kathe 2005, insbes. 50ff.: Kap. 2.6 Entwicklungshilfe und Bildungspolitik.
- ⁸ Vgl. das Interview mit dem Direktor des Goethe-Instituts 2009, wo er sich von einer solchen Verwendung distanziert: „(Frage:) *Nun ist Kulturarbeit südlich der Sahara natürlich etwas völlig anderes als etwa in Nordamerika.* (Antwort:) Das stimmt, aber man darf sich unsere Arbeit deshalb jetzt nicht wie eine Art kulturelle Entwicklungshilfe vorstellen. Die Entwicklungshilfe geht ja immer dorthin, wo Defizite sind. Und die Defizite entdeckt sie mit ihren europäischen oder ihren deutschen Augen. Aber ich will Afrika nicht auf diese Defizite reduzieren. Im Gegenteil: Ich sehe die Potentiale.“ (Goethe-Institut 2009).
- ⁹ Vgl. Martins 1992, 57.
- ¹⁰ Vgl. Bitterli 1982, 67: „‘Alle Barbaren’, heißt es im Vorwort eines 1814 gedruckten englisch-japanischen Wörterbuchs, ‚haben nur zwei Laute, den der Zunge und den der Lippen, und da sie die drei andern Laute nicht haben – mit der Kehle, dem Gaumen und den Eckzähnen hervorgebracht – ist ihre Sprache schwer zu verstehen. Selbstverständlich haben die Chinesen alle fünf Laute; unser Land, obwohl es nur klein ist, hat auch die fünf Laute, und dies beweist, daß es ein überlegenes Land ist.“
- ¹¹ Die zitierte Kritik Schichos bezieht sich auf die Interpretation des Kiluba in: Theuws 1983.
- ¹² Vgl. Wingenrot 1961, 322: „Dem demokratischen Glaubensbekenntnis der ‚schwarzen‘ Afrikaner steht nun allerdings das der weißen Siedler gegenüber, die das Konzept von der ‚Reife‘ als Vorbedingung für Selbstverwaltung oder gar Selbstregierung vertreten. Maßgebend für die Ausübung der staatsbürgerlichen Rechte ist nach dieser Auffassung der Nachweis des einzelnen, daß er eine bestimmte Zivilisationsstufe erreicht hat, sei

- es im Hinblick auf Schulbildung, Einkommen, Lebenserfahrung oder, wie in den portugiesischen Provinzen, Christianisierung.“
- ¹³ Im 19. Jahrhundert war eine seltsam anmutende Unterscheidung zwischen „weiblichen“ und „männlichen Völkern“ geläufig, wobei es geradezu selbstverständlich war, unter den außereuropäischen Völkern das chinesische als typisch „weiblich“ zu betrachten.
- ¹⁴ Vgl. Tanck de Estrada 1985, 45.
- ¹⁵ Der Widerstand gegen universelle Wissensordnungen nahm im 20. Jahrhundert in Form einer „deutschen Wissenschaft“ radikale Formen an, wobei nicht nur etwa eine „Seelenkunde“ an die Stelle der Psychologie trat, sondern auch eine „deutsche Physik“ u. Ä. konsequenterweise propagiert werden konnte. Dieser Fall einer Ethnowissenschaft war vielleicht einmalig in seiner Radikalität, aber Ansätze dazu in unterschiedlichen Disziplinen sind nicht selten.
- ¹⁶ Vgl. Schelkshorn 2009, 614: „Die universalistische Moral ist [...] kein fertiges Ergebnis, sondern ein wichtiger Beitrag der europäischen Moderne, der von außereuropäischen Philosophien [...] nicht bloß übernommen werden darf, sondern im Licht eigener Aufklärungsbewegungen geprüft und im Rahmen eines interkulturellen Dialogs vertieft und weiterentwickelt werden muss.“
- ¹⁷ Vgl. Frischmuth 1999, 70: „Wahrscheinlich hat erst im neunzehnten bzw. zwanzigsten Jahrhundert, als der Westen aufgrund seiner beschleunigten technischen Entwicklung zu so etwas wie einer Weltherrschaft aufgebrochen ist, die Erwartung Platz gegriffen, daß alle anderen kulturellen Prägungen irgendwann zugunsten der einen, westlichen, aufgegeben würden, weil sie sich nicht nur als die erfolgreichste, sondern auch als die logischste erwiesen hätte.“ Dass moderne Staaten (anders als die moderne Zivilisation) ebenso untergehen würden wie der römische, war allerdings auch während des 19. Jahrhunderts bei vielen Historikern zu lesen, die das römische Reich untersuchten.
- ¹⁸ Vgl. Brockhaus Lexikon 1844, 3f.: „Entwicklung heißt der Etymologie nach das Auseinanderlegen des Zusammengelegten, wodurch das letztere nicht nur seiner Außenseite nach, sondern auch nach Dem, was es innen enthält, bekannt wird. [...] In der Physiologie und Anthropologie bedeutet Entwicklung die stetig fortschreitende, längere oder kürzere Zeit in Anspruch nehmende Ausbildung der in ein organisches Wesen gelegten Anlagen zu dem Grade der Vollkommenheit, den es nach Maßgabe seiner Bestimmung und seiner Kräfte erreichen soll oder kann.“
- ¹⁹ Vgl. Brockhaus Lexikon 1844, 6: „Endlich, wenn der Tod aus Altersschwäche erfolgt, hört das Leben auf und der Mensch sinkt zur Erde nieder, wie die überreife Frucht von selbst abfällt, wenn sie nicht gebrochen wird. Der Körper löst sich in seine Elemente auf und der Geist eilt einem andern Dasein entgegen.“
- ²⁰ Siehe Kant 1970, 679: „[...] Der Gelehrte, wenn er bis dahin in der Kultur vorgedrungen ist, um das Feld derselben selbst zu erweitern, wird durch den Tod abgerufen und seine Stelle nimmt der ABC-Schüler ein, der kurz vor seinem Lebensende, nachdem er eben so einen Schritt weiter getan hat, wiederum seinen Platz einem andern überläßt.“
- ²¹ Vom Paradigma der Individualentwicklung geht im frühen 20. Jahrhundert auch die sogenannte Kulturkreislehre aus: Vgl. Frobenius 1923, 94: „Im Keime einer Kulturform ist der Plan enthalten, demzufolge die Lebenskräfte zu bestimmten Ausdrucksformen führen.“
- ²² Die sprachliche Gleichsetzung von „Evolution“ mit „Entwicklung“ ist im heutigen Deutsch unüblich. Ein Lexikon aus dem späten 19. Jahrhundert verwendete sie wie selbstverständlich: Siehe Meyers Konversations-Lexikon 1886, 952: „Evolution (lat.), Abwicklung, Entwicklung, allmähliche Entfaltung [...]“
- ²³ Vgl. Unesco 1970, 21. Die dokumentierte Konferenz fand vom 8. bis 13. Juli 1968 statt, Berichterstatter der Konferenz war Ernest Gellner.

- ²⁴ Auf einen ideengeschichtlich wichtigen Umstand hierbei macht Leo Kreutzer aufmerksam: „Die moderne entwicklungspolitische Debatte, soweit sie überhaupt einen Zusammenhang zwischen Kultur und Entwicklung zu sehen bereit ist, einsetzend etwa mit Max Webers Abhandlung *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* und seiner *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, konzentriert sich auf die Frage, ob und wodurch Kultur entwicklungshemmend wirke. Und gemeint ist da stets ökonomische Entwicklung. Das entwicklungspolitische Denken Goethes konzentriert sich umgekehrt auf die Frage, ob und auf welche Weise soziokulturelle Entwicklung eine alle Hemmungen und Hemmnisse niederreißende Ökonomie zähmen, wie sie sie integrieren könne.“ (Kreutzer 1989, 32)
- ²⁵ Im Übrigen wurde Entwicklung gesehen „as a universal necessity that would come everywhere [Hervorhebung fmw] at the end of a major economic effort, to be stimulated by foreign capital and the introduction of modern technology. This optimistic vision suited all the main actors, whether in the American or the Soviet camp, and all referred to models which, except on the role of foreign capital, bore a considerable resemblance to each other. Significantly, culture was invoked in its most ‚idealist‘ form.“
- ²⁶ Vgl. Yavuz 2009, 221: „bunlar Türkiye'nin medeniyetin beşiği olduğunu unuttular mı? diyenler de!“ („Haben die denn vergessen, dass die Türkei die Wiege der Zivilisation ist?“ sagte man auch.“)
- ²⁷ Zit. bei Rist 2008, 155: Entwicklung ist „not simply an economic process, but a complex whole that has to arise endogenously, from deep down inside each society. It springs from the culture in question, and cannot be reduced to imitation of developed societies.“
- ²⁸ Kimmerle 2001, 255: „Solche Bereiche sind: grundlegend menschliche Verhaltensweisen wie Freundschaft, Gastfreiheit oder der Schutz und die Hilfe für schwächere Mitglieder der Gesellschaft, die freilich historisch und kulturell sehr verschiedene Formen annehmen, oder auch Kunst und Philosophie, das heißt – genauer gesagt – das eigentlich Künstlerische in der Kunst und das eigentlich Philosophische in der Philosophie.“
- ²⁹ Lévi-Strauss (1972, 79–81) sieht die Aufgabe internationaler Institutionen in Bezug auf die Diversität der Kulturen „auf der einen Seite im Beseitigen und auf der anderen Seite im Erwecken. Sie müssen zunächst der Menschheit helfen und dazu beitragen, daß die toten Unterschiede, die wertlosen Rückstände von Arten der Zusammenarbeit, deren Vorhandensein im Zustand verfallener Rudimente eine ständige Infektionsgefahr für den internationalen Körper darstellt, so wenig schmerzhaft und gefährlich wie möglich absterben. [...] Gleichzeitig müssen sie aber leidenschaftlich darauf achten, daß, wenn diese neuen Arten den gleichen funktionalen Wert wie die vorhergehenden besitzen sollen, sie diese nicht reproduzieren dürfen oder nach dem gleichen Modell konzipieren können, ohne daß sie zu immer kraftloseren und schließlich ohnmächtigen Lösungen werden. [...] Die Verschiedenheit der menschlichen Kulturen ist hinter uns, um uns und vor uns. Die einzige Forderung, die wir in dieser Hinsicht erheben können (und die für jeden einzelnen entsprechende Pflichten schafft), ist, daß sie sich in Formen realisiere, von denen jede ein Beitrag zur größeren Generosität der anderen sei.“
- ³⁰ Schon steinzeitliche und bronzezeitliche Tempelkulturen wie diejenige Maltas haben ihre natürliche Umwelt derart nachhaltig ausgebeutet, dass damit ihre Lebensgrundlagen vernichtet und sie selbst zugrunde gerichtet wurden. Vgl. Freedon 1993, 36. Ähnliche Fälle schildert Diamond in mehreren Studien, z. B. Diamond 2005.
- ³¹ Die kritische Nachfrage von Susan Moller Okin: *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Okin 1999) hat genau diesen Punkt mit Konzentration auf Frauengeschichte sehr deutlich gemacht und zu entsprechenden Irritationen geführt.
- ³² Der Text („Civilization and Progress“) stammt aus einem Vortrag, den Tagore 1924 in China gehalten hat.
- ³³ Vgl. Wiredu 1997, 11–24. Vgl. dazu meine Darstellung in Wimmer 2004.
- ³⁴ Vgl. Eisenstadt 2007, 10. Vgl. auch Rist 2008, 43: „[...] non-Western societies were deprived both of their history (reduced to imitation the Western epic) and of their culture (left only in vestiges that ought to be made

rapidly to disappear). Belief in the natural and inevitable ‚development‘ of societies prevented them from being considered for themselves, with their own specificities. Instead, they were simply judged in accordance with the Western reference.“

- ³⁵ Vgl. ebd.: „Schwarzafrika wird gegenwärtig – wo und wie immer die politischen Verhältnisse es zulassen – zum Tummelplatz von wirtschaftlichen Ausbeutern, politischen Doktrinären und weltverbessernden Schwärmern aus aller Welt. Sie alle sind Neokolonialisten – von rechts bis links, von Weiß bis Schwarz. Jeder sagt ‚Partner‘ und sucht Beute [...]“
- ³⁶ Antônio Vieira SJ: Sermão do Bom Ladrão, zit. nach Martins 1992, 195. (Übers.: F. M. W.) Text der Predigt online unter: <http://www.cce.ufsc.br/%7EEnupill/literatura/BT2803039.html> [05. 11. 2007]
- ³⁷ Wenn Rist dann fortfährt: „But this in no way justifies the injustices of the present day, when some continue to ‚develop‘ while others have to make do with a ‚happy poverty‘ – on the false grounds that this corresponds to their particular culture“ – so bringt er das praktische Dilemma der theoretischen Annahme von einer Gleichwertigkeit aller „ways of life“ zum Ausdruck, die von „each society“ zu erfinden seien: Die tatsächlichen Machtverhältnisse im verflochtenen Gefüge des Weltmarkts lassen ein solches „Selbsterfinden“ nicht zu.
- ³⁸ Vgl. u. a. Wimmer 2004.
- ³⁹ Mann 1979, 3–6. (Zuerst erschienen Dez. 1945 als Vorwort zu einer Lagerzeitschrift von Kriegsgefangenen in Arizona.)

Literatur

- Baecker, Dirk (2000): Wozu Kultur?, Berlin.
- Bitterli, Urs (1982): Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“. Die europäisch-überseeische Begegnung, München.
- Brockhaus Lexikon (Hg.) (1844): Art. „Entwicklung“, in: Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände. Conversations-Lexikon, Neunte Originalauflage, in fünfzehn Bänden. Bd. 5, Leipzig, 3–7.
- Cassirer, Ernst (1944): An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture, New Haven, London.
- Collins, Randall (2000): The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change, Cambridge/Mass.
- Diamond, Jared (2005): Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen, Frankfurt/M.
- Diderot, Denis (1965): Nachtrag zu „Bougainvilles Reise“ oder Gespräch zwischen A. und B. über die Unsitte, moralische Ideen an gewisse physische Handlungen zu knüpfen, zu denen sie nicht passen, hg. v. Herbert Dieckmann, Frankfurt/M.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2007): Die Vielfalt der Moderne, übers. v. Brigitte Schluchter, 2. Aufl., Weilerswist.
- Faschingeder, Gerald (2001): Kultur und Entwicklung. Zur Relevanz soziokultureller Faktoren in hundert Jahren Entwicklungstheorie, Frankfurt/M.
- /Franz Kolland/Franz Martin Wimmer (Hg.) (2003): Kultur als umkämpftes Terrain. Paradigmenwechsel in der Entwicklungspolitik?, Wien.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2002): Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika, Frankfurt/M.
- Freeden, Joachim von (1993): Malta und die Baukunst seiner Megalith-Tempel, Darmstadt.
- Frischmuth, Barbara (1999): Das Heimliche und das Unheimliche. Drei Reden, Berlin.
- Frobenius, Leo (1923): Vom Kulturreich des Festlandes, Berlin.
- Goethe-Institut (2009): Klaus-Dieter Lehmann im Interview: „Ich will keine kulturelle Entwicklungshilfe“, <http://www.goethe.de/uun/bdu/de4713441.htm> [12. 03. 2012].

- Goldschmidt, Dietrich (1974): Schwarzafrika auf dem Weg zur eigenen Identität? Eine Didaktik der kulturellen Transformation, in: Paul Huber, Dieter Munz, Christoph Wild (Hg.), Notwendige Bücher. Heinrich Wild zum 65. Geburtstag, München.
- Gould, Stephen J. (1998): Leitern und Kegel. Einschränkungen der Evolutionstheorie durch kanonische Bilder, in: ders.: Verborgene Geschichten der Wissenschaft, hg. v. Robert B. Silvers, München.
- Held, Klaus (1993): Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluß an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen, in: Hans-Helmuth Gander (Hg.), Europa und die Philosophie, Frankfurt/M., 87–104.
- Habermas, Jürgen (1958): Philosophische Anthropologie, in: ders. (1973), Kultur und Kritik. Frankfurt/M.
- Holenstein, Elmar (1998): Kulturphilosophische Perspektiven, Frankfurt/M.
- (2002): Sokrates. 2400 Jahre nach seiner Verurteilung zum Suizid, Zürich.
- (2009): China ist nicht ganz anders. Vier Essays in global vergleichender Kulturgeschichte, Zürich.
- Ishemo, Shubi (1995): Culture, liberation, and „development“, in: *Development in Practice*, 5, 207–215.
- Kant, Immanuel (1970): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798, 1800), in: ders.: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Zweiter Teil, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 397–690.
- Kathe, Steffen R. (2005): Kulturpolitik um jeden Preis. Die Geschichte des Goethe-Instituts von 1951 bis 1990, München.
- Kimmerle, Heinz (1996): Das Multiversum der Kulturen, Amsterdam.
- (2001): Ein neues Modell des Entwicklungsdenkens. Die Bedeutung interkultureller Dialoge besonders auf den Gebieten der Philosophie und der Kunst für die Entwicklungstheorie, in: Roger Behrens, Kai Kresse, Ronnie M. Peplow (Hg.), *Symbolisches Flanieren. Kulturphilosophische Streifzüge*. Festschrift für Heinz Paetzold zum 60., Hannover, 252–267.
- Kreutzer, Leo (1989): *Literatur und Entwicklung*, Frankfurt/M.
- Lévi-Strauss, Claude (1972): *Rasse und Geschichte*, Frankfurt/M.
- Mann, Thomas (1979): Welt-Zivilisation, in: Alfred Kantorowicz (Hg.), *Ost und West. Beiträge zu kulturellen und politischen Fragen der Zeit 1947–1949*, vollständiger Nachdruck der Jg. 1947–1949, Königstein/Ts., 3–6.
- Martins, Wilson (1992): *História da Inteligência Brasileira*. Vol. I (1550–1794), 4. Aufl., São Paulo.
- Meyers Konversations-Lexikon (Hg.) (1886): *Eine Encyclopädie des allgemeinen Wissens*, Bd. 5, Leipzig.
- Meyers Lexikon (Hg.) (1926): Art.: „Entwicklung“, in: *Meyers Lexikon*, Bd. 4, Leipzig.
- Okin, Susan Moller (1999): *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton N. J.
- Paetzold, Heinz (2002): Von der Multikulturalität zur Interkulturalität, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Verstehen und Verständigung*, Würzburg, 343–358.
- Pérez de Cuéllar, Javier/Lourdes Arizpe/Yoro K. Fall/Kurt Furgler/Celso Furtado (1995): *Our Creative Diversity*, Unesco.
- Rapp, Friedrich (1992): *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt.
- Rist, Gilbert (2008): *The History of Development. From Western Origins to Global Faith*, 3. Aufl., London.
- Schelkshorn, Hans (2009): *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Weilerswist.
- Schicho, Walter (1994): „Ist es unhöflich mit Worten sparsam zu sein?“. Überlegungen zur interkulturellen Begegnung Deutsch-Swahili, in: *Afrikanistische Arbeitspapiere*, 37, 139–158.
- Schlutz, Alexander/Thomas Wägenbaur (1997): unkultur. editorial., in: *paraplui.e. elektronische zeitschrift für kulturen künste literaturen*, 3, <http://paraplui.e.de/archiv/unkultur/editorial/> [29. 02. 2012].

- Shenzi, Li (1997): Globalisierung und chinesische Kultur, übers. v. Katrin Fiedler und Martina Grönegres, hg. v. Karl-Heinz Pohl und Petra Poenaru, Trier.
- Spengler, Oswald (2007): Der Untergang des Abendlandes. Ausgewählte Schriften, Directmedia Berlin Digitale Bibliothek (CD-Rom).
- Stein, Gerd (Hg.) (1984): Europamüdigkeit und Verwilderungswünsche. Der Reiz, in amerikanischen Urwäldern, auf Südseeinseln oder im Orient ein zivilisationsfernes Leben zu führen, Frankfurt/M.
- Strauss, Leo (1977): Naturrecht und Geschichte, übers. v. Horst Boog, Frankfurt/M.
- Tagore, Rabindranath (1955): Lectures and Addresses, hg. v. Anthony X. Soares, London.
- Tanck de Estrada, Dorothy (1985): La ilustración y la educación en la Nueva España, México.
- Theuvs, Jacques A. (1983): Word and World. Luba Thought and Literature, St. Augustin.
- Unesco (Hg.) (1970): Cultural Rights as Human Rights, Paris.
- Volney, Constantin François de (1777): Die Ruinen oder Betrachtungen über die Revolutionen der Reiche (zuerst frz. 1791), Frankfurt/M.
- Wimmer, Franz Martin (2004): Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung, Wien.
- Wingenrot, Carl G. (1961): Des weißen Mannes Bürde, Köln.
- Wiredu, Kwasi (1997): The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy, in: Heinz Kimmerle, Franz Martin Wimmer, Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective. Philosophie et démocratie en perspective interculturelle, Amsterdam, 11–24.
- Yavuz, Hilmi (2009): Oryantalizm ve Avrupa Birliği, in: ders., Alafrangalığın Tarihi. geleneğin tasfiyesi ya da yeniden üretilmesi, Istanbul.
- Žižek, Slavoj (2008): Violence. Six Sideways Reflections, London.

SCHWERPUNKTSEKTIONEN

1. GRENZEN UND GRENZÜBERSCHREITUNGEN IN DER
THEORETISCHEN PHILOSOPHIE

PHILOSOPHISCHE ERKENNTNISSTRATEGIEN



Markus Arnold

1. Eine kurze Geschichte philosophischer Wahrheitssuche

Einst empfahl Seneca jenen, die ihr Leben der Philosophie widmen wollten, sich ihrer eigenen Vernunft zuzuwenden. Dort fänden sie die Antworten auf ihre Fragen, denn in der Philosophie ginge es darum:

Die Vernunft (*Ratio*) stelle Fragen, durch die Sinnesempfindungen angeregt, und indem sie von da einen Ausgangspunkt gewinnt [...], kehre sie in sich selbst zurück (*in se revertatur*). (De vita beata, VIII, 4–6)

Auch im Mittelalter hieß es in einem der damals meistgelesenen Werke, der *Consolatio philosophiae* des Boethius:

Wer nach Wahrheit trachtet mit tiefgründigem Geist
und sich nicht täuschen lassen möchte durch Irrweg,
der muß ins eigene Innre tief hineinleuchten,
sein weitgespanntes Streben muß er eindämmen
und lehren seine Seele: was sie erstrebt draußen,
daß dies versteckt ihr eignes Innres bereits besitzt.
(*Animumque doceat, quidquid extra molitur
Suis retrusum possidere thesauris.*) (Philosophiae Consolatio III, 180–183.)

Und obwohl Immanuel Kant mit seiner transzendentalen Methode die Philosophie methodisch auf eine neue Grundlage stellt, findet man dennoch bei ihm ähnliche Formulierungen: Man solle selbst denken, das heißt,

[...] den obersten Proberstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung*. (Kant 1786, Anm., A 329)

Aber es ließe sich auch Johann Gottlieb Fichte nennen, der seine Hörer aufforderte:

Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab, und in dein Inneres – ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling thut. (Fichte 1797, 422)

Das Interessante an diesen Zitaten ist, dass obwohl Seneca, Boethius, Kant und Fichte unterschiedliche philosophische Theorien entwickelt haben, es dessen ungeachtet ein gemeinsam geteiltes Grundverständnis gibt, wie Philosophen bei der Wahrheitssuche methodisch vorgehen sollten: Sollte man auch bei seinen Untersuchungen von der Wahrnehmung der äußeren Welt ausgehen, für die klassische Philosophie liegt (im Unterschied zu den empirischen Wissenschaften der Neuzeit) der „Probierstein der Wahrheit“ nicht in der äußeren Welt, sondern im eigenen Inneren – sei es im vernünftigen Teil der Seele oder in einer anderen Form innerer Gewissheit. Denn trotz aller Gemeinsamkeiten stimmen die verschiedenen philosophischen Schulen nur teilweise überein, welcher Art dieser innere Probierstein der Wahrheit ist.¹

Die Methode, die historisch als Pate hinter dem Topos der „inneren Wahrheit“ steht, ist das in Platons Schriften dargestellte Sokratische Gespräch. In ihm wurden jene erkenntnistheoretischen Normen und methodischen Regeln paradigmatisch vorexerziert, wie sie noch heute zu einem großen Teil die Praxis in den philosophischen Seminaren bestimmen:

- (1) Den Beweis der Wahrheit soll man nach diesem Methodenideal in der Zustimmung des Gesprächspartners finden, der mit seinem zustimmenden „Ja, Sokrates“, kundtut, dass er ein Argument nach reiflicher Überlegung für wahr hält, da es ihm als gewiss erscheint. Falls man diesen Gewissheiten jedoch folgt und am Ende zu einer Conclusio kommt, die so absurd ist, dass ihr niemand zustimmen kann, muss die Untersuchung neu begonnen werden.
- (2) Damit bekommt die Erkenntnis aber jenen eigentümlichen Charakter, den Platon mit dem Erkenntnismodell der „Wiedererinnerung“ (*anamnēsis*) zu fassen versucht: Erkennen ist hier grundsätzlich kein Neuerwerb eines bis dahin unbekanntes Wissens, sondern die Aktualisierung von einem latenten Wissen, das nur durch gründliches Nachfragen und Nachdenken erneut mobilisiert werden kann.
- (3) Für Irrtümer wäre daher eine äußere Verwirrung der Seele verantwortlich. Ist die Seele erst wieder „geordnet“ bzw. „gereinigt“ und von ihrer „Verunstaltung“ geheilt, sollte sie ohne Mühe erkennen, was gerecht und was ungerecht, was wahr und was falsch ist (*Politeia* 611b–e; vgl. Hadot 1991).
- (4) Indem man bei dieser Art der Wahrheitssuche letztlich auf die Gewissheiten der Vernunft verwiesen wird, kann die sinnliche Erfahrung gewissermaßen nur dienend sein, ein bloßes Erinnerungsmittel, das weder die Quelle der Erkenntnis ist, noch der objektive Richter über die Wahrheit von Aussagen. Neben dem Austausch und Prüfen von Argumenten ist kein empirisches *experimentum crucis* vorgesehen, so wie es Francis Bacon für die Wissenschaften verlangte (Bacon 1620, II, Aph. 36).
- (5) D. h. aber auch, dass nicht das Labor oder eine empirische Feldforschung der geeignete Ort für eine philosophische Wahrheitssuche ist, sondern allein das gemeinsame Gespräch, um in diesem systematisch die Gewissheiten mehrerer „Seelen“ für die Wahrheitssuche zu mobilisieren. Ohne dieses Erkenntnismodell wäre weder das philosophische Seminar noch der Schreibtisch des Philosophen ein legitimer Ort der akademischen Forschung und der Wahrheitssuche.

Dieses Erkenntnismodell und Methodenideal entwickelt eine eigene Metaphorik des Erkennens und des Wissens, die später in Konflikt mit jener der neuzeitlichen Wissenschaften kommen

werden: Aristoteles spricht etwa davon, dass es darum gehe, vom *für uns* Gewissen zum *an sich* Gewissen vorzustoßen², wobei das an sich Gewisse die „durch sich selbst glaubhaften (*autēn kath' beautēn einai pistēn*)“ Prämissen der Wissenschaft seien (Topik 100b21; vgl. Anal. pr. 24a22–24b15); Platon stellt dieses Erkenntnismodell gleichnishaft dar, wenn er im Höhlengleichnis den Erkenntnisprozess als Abwendung von den Schattenbildern an der Wand und als Hinwendung zum Licht, das hinter dem Rücken der in der Höhle gefesselten Menschen liege. Ziel sei es, sich daraufhin von seinen Fesseln zu befreien und den Weg aus der Dunkelheit der Höhle ans Licht zu finden; denn diese Art der Erkenntnis verlange vom Einzelnen eine „Umkehrung (*metastrophē*)“ der Seele (Politeia 514a–519b). Aber auch das gleichnishafte Bild einer vorgeburtlichen Ideenschau, an die wir uns aufgrund unserer Geburt in einem unvollkommenen Körper nur schemenhaft erinnern, versucht dieses Erkenntnismodell und dessen Methoden zu legitimieren, indem die schemenhafte Erinnerung an jene Ideen die für die Philosophie so zentrale Liebe zur Weisheit überhaupt erst in der Seele des Menschen anfachen soll (Phaidros 246a–250b).

Indem es um die Wiedererinnerung von einem Wissen geht, das man beinahe schon völlig vergessen hat, aber als Wissen immer noch Teil der eigenen Vernunft ist, verbindet sich die Forderung, als Philosoph nach der Wahrheit zu suchen, bei Platon zwanglos mit der Forderung des „Erkenne-dich-selbst (*gnōthi seauton*)“.³ Denn dies heißt für Platon eben auch: Erkennen, was einem als Wissen schon gegeben ist, und sei dieses Wissen auch noch so schemenhaft.

Theoretisch gerechtfertigt wurde dieses Vertrauen in die vorreflexiven Gewissheiten der Vernunft im Laufe der Geschichte auch mit Zuhilfenahme schöpfungstheologischer Annahmen: Bereits Platon rechtfertigt die methodische Wendung zu dem, was einem gewiss erscheint, mit dem Argument, dass die menschliche Seele bzw. dessen „vernünftiger“ Teil prinzipiell dem Wahren „verwandt“ sei, da der Demiurg die Welt mit der Vernunft bzw. einer Seele, der Weltseele, geordnet habe (Timaios 90a).⁴ In der christlichen Tradition wird seit Augustinus die Annahme einer ordnenden Weltseele durch die Annahme eines Schöpfergottes ersetzt und die Ähnlichkeit der menschlichen Vernunft mit der gesuchten Wahrheit durch die biblisch beglaubigte Vorstellung des Menschen als einer *Imago Dei*, als ein Abbild Gottes, begründet (Genesis 1, 26–27). Die menschliche Seele, da sie ein Abbild Gottes ist, könne in ihrer Vernunft auch einen Teil der Vernunft Gottes finden, mit der dieser die Welt erschaffen und geordnet hat. Sogar René Descartes greift noch auf dieses Erkenntnismodell zurück, wenn er argumentiert: Es ist

[...] einzig und allein daher, daß Gott mich geschaffen hat, [...] ganz glaubhaft, daß ich gewissermaßen nach seinem Bilde und seinem Gleichnis geschaffen bin (*ad imaginem et similitudinem eius factum esse*) und daß dieses Gleichnis – in dem die Idee Gottes steckt – von mir durch dieselbe Fähigkeit erfaßt wird, durch die ich mich selbst erfasse. Das heißt: *indem ich mein Augenmerk auf mich selbst richte (dum in meipsum mentis aciem converto)*, sehe ich nicht nur ein, daß ich ein unvollständiges, von einem anderen abhängendes Wesen bin, [...], sondern zugleich auch, daß der, von dem ich abhängе, dieses Größere [...] wirklich unendlich in sich befaßt – und also Gott ist. (Meditationes III, Abs. 38, Hervorh. v. Verf.)

Eine innere Gewissheit, die er an anderer Stelle auch als das uns von Gott gegebene und unsere Vernunft erleuchtende *lumen naturale* bezeichnet.⁵ Doch spätestens mit dem Übergang in die Moderne wird die Philosophie lernen, bei der Begründung ihrer Erkenntnisstrategie auf solche schöpfungstheoretischen Annahmen zu verzichten.

2. Die drei Versprechen der philosophischen Methode

Aber auch wenn sich die theoretische Begründung dieser Forschungspraxis im Laufe der Zeit geändert hat, so ist die ihr zugrundeliegende Praxis selbst erstaunlich dauerhaft: Dieser Praxis folgt zum Beispiel Aristoteles, wenn er seine Untersuchungen von den „glaubhaften Meinungen (*endoxa*)“ ausgehen lässt, d. h. von jenen Meinungen, die „allen, den meisten oder zumindest den Weisesten“ als wahr erscheinen (Topik 100b21–23; 104a8–12), um auf ihnen aufbauend den Weg zu den an sich gewissen Axiomen zu finden, die der Vernunft unmittelbar einleuchten sollen.⁶ Aber auch Augustinus folgt dieser Erkenntnisstrategie, wenn er auf die Stimme des „inneren Lehrers (*intus magister*)“ lauscht (den er mit Christus identifiziert), ob dieser einem Argument zustimmt oder nicht (De magistro 12, 40); literarisch von ihm in den *Confessiones* dramatisiert, wenn er dort die Wahrheitssuche als einen leidenschaftlichen Dialog mit Gott inszeniert, dessen Stimme er in sich sucht. Ebenso folgt ihr Descartes, wenn er von seinem Zweifel ausgeht, um dann in sich das *cogito* zu finden, aus dem er nicht nur seine eigene Existenz, sondern letztlich die Existenz Gottes ableitet (Meditationes III, Abs. 38). Erhalten hat sich diese Praxis auch im philosophischen Seminar, wenn Lehrende Argumente analysieren und zusammen mit ihren Studierenden auf ihren Gehalt untersuchen, indem sie diese fragen, ob sie ein Argument überzeugend finden oder nicht – und dabei vielleicht ein oder zwei (anekdotische) Beispiele aus der Alltagserfahrung heranziehen, um die Plausibilität einer These zu belegen.⁷

Fragt man nun nach dem Grund für die Dauerhaftigkeit dieser Praxis, kurz: nach dem Verführerischen dieses Erkenntnismodells, dann lassen sich historisch vor allem drei Gründe identifizieren, die das Selbstverständnis der Philosophie als Erkenntnispraxis geleitet haben und immer noch in weiten Teilen leiten. Man könnte sie als die drei Versprechen der philosophischen Methode bezeichnen:

- (1) *Das Versprechen der Universalität:* Die Erkenntnisstrategie, die Wahrheitsansprüche an der inneren Gewissheit auszurichten, verheißt der Philosophie als Ergebnis eine *universelle* Wahrheit, die im Prinzip allen Menschen zugänglich wäre, von allen aufgrund ihres eigenen Urteilsvermögens bestätigt werden kann.
- (2) *Das Versprechen der Autonomie:* An diese Erkenntnisstrategie knüpft sich auch das Versprechen innerer Autonomie: Es wäre ein den Menschen von äußeren Zwängen und Autoritäten befreiendes Wissen. Ohne Experten und ohne äußere Hilfsmittel könnte man Aussagen mithilfe eines inneren Maßstabs als wahr oder als falsch beurteilen. Jeder Einzelne hätte die Möglichkeit, die Wahrheit eigenständig auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen und müsste dieser nicht bloß aufgrund des Vertrauens in die Weisheit anderer Menschen zustimmen. Die philosophische Erkenntnis wäre nicht eine Angelegenheit von wenigen Experten, sondern – zumindest im Prinzip – allen Menschen zugänglich. Eben jene Art des Wissens, die Kant als *Aufklärung* bezeichnet.
- (3) *Das Versprechen der Relevanz:* Da das gesuchte Wissen im Inneren der menschlichen Vernunft sei, erwartete man dort ein in besonderem Maße für den Menschen *relevantes* Wissen zu finden, eine Art Orientierungswissen, das einem nicht nur beim Erkennen des Wahren behilflich sei, sondern auch Richtschnur sein könne für die eigene Lebenspraxis.

3. Philosophische Zweifel am Nutzen wissenschaftlicher Instrumente

An John Lockes Auseinandersetzung mit dem Methodenideal der neuzeitlichen Naturwissenschaften lässt sich verfolgen, wie der spezifische Umgang der Philosophen mit der Empirie durch das Aufkommen von wissenschaftlichen Instrumenten, z. B. dem Mikroskop, zunehmend in Schwierigkeiten geriet. Locke, enger Freund von Newton und anderer Wissenschaftler der Royal Society, war wohl einer der ersten Philosophen, der mit eigenen Augen durch eines der modernen Mikroskope blicken konnte und mit diesem den Samen eines Hundes und Blutkörperchen im menschlichen Blut beobachtete (Wilson 1995: 237ff., vgl. Fournier 1996, 167–177). Mit seinem *Essay concerning Human Understanding* hat er auch eine der Gründungsschriften der modernen Erkenntnistheorie verfasst, die auf den ersten Blick dem von mir beschriebenen philosophischen Erkenntnismodell zu widersprechen scheint, da er in ihr zu beweisen versucht, dass in der menschlichen Seele *keine* angeborenen Ideen (*innate ideas*) zu finden seien, da die Seele einem weißen Blatt Papier gleiche, das erst durch die empirischen Sinneseindrücke beschrieben werden muss (Locke 1690a, II. 1, § 2, 104). Eine Rückwendung zu einem vergessenen Wissen der Seele hat hier scheinbar keinen Platz. Nicht umsonst gilt er als einer jener, der mit seinen Schriften zur Anerkennung der modernen empirischen Methoden beigetragen hat.

John Locke ist aber, trotz seiner Begeisterung für die neuen Wissenschaften und ihre Methoden, ebenso bemüht, einen legitimen Ort für das philosophische Erkenntnismodell und dessen Methoden zu bewahren. Dies nicht zuletzt deshalb, da sich ihm innerhalb seiner Erkenntnistheorie ein grundlegendes Problem stellt: Wie lässt sich eine empirische Erkenntnistheorie mit dem neuen Erkenntnisinstrument des Mikroskops in Einklang bringen? Wenn jede Erkenntnis empirisch von den Wahrnehmungen ausgehen soll: Welche Wahrnehmungen muss man zugrundelegen? Jene Sinneseindrücke, die man im Alltagsleben macht, oder jene, die man erhält, wenn man mithilfe eines technischen Instruments wie dem Mikroskop (oder dem Teleskop) die Dinge betrachtet. Die Welt, die man sieht, ist in beiden Fällen eine gänzlich andere. Das besondere dieser neuen Instrumente war es ja, dass dem Beobachter Alltägliches plötzlich fremd erschien; im Bekannten sich auf unerwartete Weise etwas Unbekanntes zeigte. Scheinbar klares Wasser zeigte unter dem Mikroskop eine Unzahl an bis dahin unbekanntem Kleinstlebewesen, die mit freiem Auge nicht erkennbar sind. Aber auch das Wesen der Dinge schien sich unter dem Mikroskop zu verändern. Locke musste etwa feststellen, dass das rote Blut eines Menschen sich unter dem Mikroskop als farblose Flüssigkeit zeigte, in der nur einige wenige rote Blutkörperchen schwimmen (Locke 1690a, II. 23, § 11, 302). Kurz: Die Alltagserfahrung des Menschen, auf die sich die Philosophie bei ihrer Wahrheitsfindung immer wieder gestützt hat, wenn sie nach dem an sich Gewissen in der Seele suchte, wird durch das Mikroskop als trügerisch und letztlich als eine Illusion entlarvt. Hätten wir bessere oder andere Sinnesorgane, wir würden die Welt um uns gänzlich anders wahrnehmen und folglich hätten wir auch eine andere Sprache und andere Begriffe (*Ideas*), mit denen wir diese Welt beschreiben würden. Locke ist mit der Frage konfrontiert: Wieweit darf sich eine empirische Erkenntnistheorie noch auf die Sinneswahrnehmungen verlassen?

John Lockes Antwort mag auf den ersten Blick überraschen: Obwohl er das Mikroskop in seiner Erkenntnistheorie berücksichtigt, entscheidet er sich letztlich doch *gegen* das Mikroskop und für die Alltagserfahrung und die Alltagsgewissheiten der Menschen. Zwar akzeptiert er, dass ein

Mikroskop dem Menschen zu einer viel genaueren Beobachtung und Erkenntnis der Dinge verhilft, und wären ihre Linsen nur stark genug, könnte man sicher die kleinsten Teile der Materie (die Corpuskel) erkennen, welche in unserer Seele ganz andere Ideen und Begriffe produzieren würden, als wir sie aufgrund unserer oberflächlichen Alltagserfahrung haben. Hätten unsere Augen genauso gute Linsen wie ein Mikroskop, würde unsere Umwelt uns gänzlich anders erscheinen:

Had we senses acute enough to discern the minute particles of Bodies, and the real Constitution on which their sensible Qualities depend, I doubt not but they would produce quite different *Ideas* in us; and that which is now the yellow Colour of Gold, would then disappear, and instead of it we should see an admirable Texture of parts of a certain Size and Figure. (Locke 1690a, II. 23, § 11, 301)

Doch bleibt die Frage, ob diese Erkenntnis der Dinge für den Menschen auch eine relevante Wahrheit ist. Und da ist sich Locke sicher: Die mithilfe von wissenschaftlichen Instrumenten erlangte Erkenntnis der Welt sollte – obwohl sie genauer und sicher auch wahrer ist – nicht zur Grundlage der empirischen Erkenntnis des Menschen gemacht werden:

[I]f by the help of such Microscopical Eyes [...] a Man could penetrate farther than ordinary into the secret Composition, and radical Texture of Bodies, he would not make any great advantage by the change, if such an acute Sight would not serve to conduct him to the Market and Exchange; [...] if Eyes so framed, could not view at once the Hand, and the Characters of the Hour-plate [einer Uhr], and thereby at a distance see what a Clock it was, their Owner could not be much benefited by that acuteness; which, whilst it discovered the secret contrivance of the Parts of the Machine, made him lose its use. (Locke 1690a, II. 23, § 12, 303)

Ein „mikroskopisches Auge“ sieht etwas anderes als unser reales Auge, daher erkennt die menschliche Seele auch mit freiem Auge und mit Mikroskop unterschiedliche Wahrheiten und entwickelt unterschiedliche „Ideen“ über die wahrgenommenen Dinge. Locke unterscheidet folglich zwischen zwei Erkenntnisweisen eines Objekts: Einerseits könnten wir mit einem Mikroskop, wenn es nur stark genug ist, bis zu dessen kleinsten Teilen der Materie vorstoßen und auf diese Weise das *reale* Wesen des Objekts erkennen (*real Essence*). Andererseits verhilft uns die Alltagserfahrung zu einer Vorstellung von dem Wesen eines Objekts, auf das sich die Begriffe unserer Alltagssprache beziehen. Dies ist das der Sprache korrespondierende *nominale* Wesen eines Objekts (*nominal Essence*) (Locke 1690a, III. 6, § 2, 439). Ersteres wäre jene Vorstellung vom Objekt, die wir hätten, wenn wir mithilfe eines Mikroskops fähig wären, die Dinge so wahrzunehmen, wie sie sich aus den kleinsten Teilchen zusammensetzen, Zweiteres hingegen ist jene Idee, die wir aufgrund unserer Sinneswahrnehmungen von den Dingen haben (z. B. Gold als ein gelbes Metall).

Doch anstatt sich gegen den trügerischen Schein unserer Sinnesorgane zu wenden, argumentiert John Locke ganz im Gegenteil: Der Mensch sollte sich in seiner Erkenntnis letztlich *nicht* um das *reale Wesen* der Dinge kümmern, sondern allein um die unseren alltagssprachlichen Begriffen entsprechende *nominal essence* der Dinge, d. h. um jenes Wesen der Dinge, wie sie unseren Sinnesorganen erscheinen und mit den Worten der Alltagssprache begrifflich erfasst werden. Also jene Welt, auf die sich auch unsere durch die Alltagserfahrung geschulten inneren Gewissheiten der menschlichen Seele beziehen.

Locke gibt hierfür zwei Argumente: Das eine ist ein pragmatisches Argument, das den Nutzen in den Mittelpunkt stellt, das andere ist (erneut) ein theologisches, welches über die Motive Gottes spekuliert, der uns ja mit diesen Sinnesorganen erschaffen hat, die weit weniger genau sind als wissenschaftliche Instrumente:

The infinite wise Contriver of us [...] hath fitted our Senses, Faculties, and Organs, to the conveniences of Life, and the Business we have to do here. We are able, by our Senses, to know, and distinguish things; and to examine them so far, as to apply them to our Uses, and several ways to accommodate the Exigences of this Life. [...] But were our Senses alter'd and made much quicker and acuter, the appearance and outward Scheme of things would have quite another Face to us; and I am apt to think, would be inconsistent with our Being, or at least well-being in this part of the Universe, which we inhabit. (Locke 1690a, II. 23, § 12, 302)⁸

John Locke kann mit seiner empirischen Erkenntnistheorie daher auch zwanglos wieder auf das *imago dei*-Argument zurückgreifen, um die Gewissheiten der Vernunft (so wie wir sie in unserer Seele vorfinden) methodisch wieder als vertrauenswürdig anzuerkennen. Nicht einmal die Tatsache, dass diese Gewissheiten nur die *nominal essence* der Dinge betreffen, d. h. nicht zum realen Wesen der Objekte vordringen, kann Locke davon abhalten, ihnen den Vorzug zu geben. Auch wenn diese Gewissheiten nicht auf angeborenen Ideen beruhen, sollen sich die Menschen (und die Philosophen) an diesen orientieren. Denn wie er mit Rückgriff auf Gottes Willen argumentiert, kann der Mensch in seiner Vernunft eine von Gott kommende „natürliche Offenbarung“ finden:

Reason is natural *Revelation*, whereby the eternal Father of Light, and Fountain of all Knowledge communicates to Mankind that portion of Truth, which he has laid within the reach of their natural Faculties.⁹

Hinter dieser christlich-theologischen Fassade lässt sich immer noch jenes in der Antike entwickelte Erkenntnismodell der Philosophie erkennen, das aber mit dem Aufkommen der neuzeitlichen Wissenschaften in der Folgezeit weiter unter Druck gerät.

Bereits Locke hat sich damit für jene Wahrheit entschieden, die Edmund Husserl Jahrhunderte später als „Lebenswelt“ bezeichnen wird, um eine dezidiert nicht-theologische Rechtfertigung für jene Gewissheiten der Alltagswelt zu entwickeln. In Lockes Unterscheidung zwischen einer am praktischen Handeln orientierten Erfahrung auf der einen Seite und einer an der Erkenntnis orientierten wissenschaftlich-instrumentellen Erfahrung auf der anderen ist bereits jener Konflikt zwischen dem „Leben“ und der „Erkenntnis“ vorgezeichnet, wie er vor allem im Anschluss an Nietzsche zu Beginn des 20. Jahrhunderts erneut zur Diskussion stehen wird. Denn es war nicht erst Nietzsche, der sich fragte, ob es überhaupt sinnvoll sei, um jeden Preis nach einer wahren Erkenntnis zu streben.¹⁰

4. Philosophie als Teil der Wissenschaftsgeschichte

Aus dem Blickwinkel der neuzeitlichen Wissenschaften ist das spannungsreiche Verhältnis der modernen Wissenschaften zur Alltagserfahrung historisch aufgearbeitet. Gaston Bachelard hat

etwa dieses ins Zentrum seiner Epistemologie gestellt, wenn er kategorisch feststellt: „Eine wissenschaftliche Erfahrung ist [...] eine Erfahrung, die der gewohnten Erfahrung widerspricht“ (Bachelard 1938, 44). Die Wissenschaften müssten einen „epistemologischen Bruch“ vollziehen, da die Begriffe der Alltagssprache – und jene der Philosophie – für die Wissenschaften nur „Erkenntnishindernisse“ seien (Bachelard 1938, 46ff.). In ähnlicher Weise beschrieb Ernst Cassirer die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften, wenn er feststellt: Die Wissenschaften hätten die Begriffe der Alltagssprache überwinden müssen, da diese von „anthropomorphen Elementen“ durchdrungen seien, denn die sinnlichen Empfindungen der Alltagserfahrung schließe „notwendig eine Beziehung auf ein bestimmtes Sinnesorgan, also auf die spezifische physiologische Struktur des menschlichen Organismus in sich“ (Cassirer 1910, 408).

Was diese Autoren jedoch nicht untersucht haben, ist die Frage, was es für die Philosophie bedeutet, dass sie methodisch weiterhin an der lebensweltlichen Erfahrung festhält. Dass die Philosophie sich weiterhin an jenen lebensweltlichen Gewissheiten abarbeitet und – mit wenigen Ausnahmen – nicht wie viele andere moderne Wissenschaften diese als bloße Erkenntnishindernisse beiseitezuschieben versucht.

Was die Philosophie mit ihrer Geschichte zur Geschichte der Wissenschaften beitragen kann, ist sowohl eine Geschichte der Verteidigung eines Erkenntnismodells und seiner methodischen Standards als auch eine Geschichte seiner zahlreichen Adaptionen und schrittweisen Transformation: Der Topos von der Wahrheit, die im Inneren zu finden sei, konnte auf Kritik reagieren, indem die Philosophie lernte, sich im Laufe der Zeit an unterschiedlichen Wissenschaften und ihren Methoden zu orientieren. Waren es etwa bei Platon und Aristoteles noch die obersten selbstgewissen Prinzipien der antiken Geometer mit ihren deduktiven Ableitungen, so wandte sich Kant von dem mathematischen Modell ab und adaptierte für seine Philosophie das methodische Modell der juristischen Deduktion von Rechtsansprüchen. Wie an anderer Stelle gezeigt, lassen sich historisch bestimmte „philosophische Erkenntnisstrategien“ identifizieren, mit denen Philosophen immer wieder ihre Argumente methodisch gestützt, das Feld philosophisch legitimer Erkenntnisgegenstände befestigt und die philosophischen Erkenntnisansprüche gegenüber jenen konkurrierender Wissenschaften erfolgreich verteidigt haben (Arnold 2010).

Anmerkungen

- ¹ Dieses Methodenideal fand auch eine paradigmatische Darstellung in der Ikonographie einer als Frau dargestellten Weisheit (*sapientia*), die in einen Spiegel blickt, den *speculum sapientiae*. Siehe hierzu meine Habilitationsschrift: Arnold 2010: 26-30. Ebendort auch Belege zu weiteren Varianten dieser philosophischen Erkenntnisstrategie.
- ² Physik I, 184a18-23; Anal. post. 71b33-72a5; vgl. Fritz 1955.
- ³ Phaidros 229e, Protagoras 343a, Charmides 164d, Philebos 48c-49a.
- ⁴ Denn, bestärkt durch die Geometrie, ist sich Platon sicher, „daß echtes Lernen und Verstehen im Grunde nichts anderes ist als eine ‚Wiedererinnerung‘ an die allgemeine Ordnung der Physis, die der Ordnung in der Seele des Einzelnen entspricht“ (Gaiser 1964: 245; vgl. Arnold 1995, Fritz 1955).
- ⁵ Regulae IV, Abs. 1-2; VI, Abs. 6; Meditationes III, Abs. 9.
- ⁶ Zu den *endoxa*: Burnyeat 1996, Most 1994.
- ⁷ Beispiele bekommen in diesem Kontext den Status eines *exemplum*, d. h. eines Beispiels für eine allgemeine These. Sie sind damit das, was in den Sozialwissenschaften methodisch als „anekdotisches“ Beispiel kritisiert wird und keine Beweiskraft haben kann. Auch in der Philosophie werden Beispiele nicht als Beweise verwendet, aber als Instrumente, um allgemeine Thesen plausibel zu machen, indem sie das Wahrheitskriterium der inneren Gewissheit mobilisieren, die – so die Annahme – durch Beispiele gestützt und in Erinnerung gerufen werden können (vgl. Arnold 2010, passim).
- ⁸ „[I]t appears not, that God intended, that we should have a perfect, clear, and adequate Knowledge of them.“ (Locke 1690a, II, 23, § 12, 302)
- ⁹ Locke 1690a, IV, 19, § 4, 698. Denn die Vernunft sei aufgrund ihrer Ebenbildlichkeit ein „Image of God“ (Locke 1690b, I, 4, § 30, 162), sodass „[...] Reason, which was the Voice of God in him, could not but teach him [...]“ (Locke 1690b, I, 9, § 86, 205).
- ¹⁰ Vgl. Nietzsche 1980. Aus dieser Gegenüberstellung von „Leben“ und „Erkenntnis“ entwickelten sich u. a. das von Edmund Husserl gegen die Wissenschaften ins Spiel gebrachte „Lebenswelt“-Konzept (Husserl 1954, 105–193) sowie Martin Heideggers Analyse des „Besorgens“ und des „umweltlichen“ Wissens (Heidegger 1926, 56–88).

Literatur

- Aristoteles (1987/88): *Physica/Physik*, Vorlesung über Natur, griechisch-deutsch, hrsg. u. übers. v. Hans Günter Zekl, 2 Bände, Hamburg.
- (1997/98): *Organon*, griechisch-deutsch, hrsg., übersetzt und kommentiert v. Hans Günter Zekl, 3 Bände, Hamburg.
- Arnold, Markus (1995): Die platonische Logik der Harmonie. Versuch der Rekonstruktion eines initiatorischen Handelns, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XXVII/1995*, 45–78.
- (2010): *Die Erfahrung der Philosophen*. Wien, Berlin.
- Augustinus, Aurelius (1987): *Confessiones*, lateinisch-deutsch, übers. v. J. Bernhardt, Frankfurt/M.
- (1998): *De magistro / Über den Lehrer*, lateinisch-deutsch, übers. v. Burkhard Mojsisch, Stuttgart.
- Bachelard, Gaston ([1938] 1987): *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes*, übers. v. M. Bischoff, Frankfurt/M.
- Bacon, Francis ([1620] 1990): *Neues Organon*, lateinisch-deutsch, hrsg. v. Wolfgang Krohn, übers. v. Rudolf Hoffmann und Gertraud Korf, Darmstadt.

- Boethius, A. M. S. (1997): *Philosophiae Consolatio / Trost der Philosophie*, lateinisch-deutsch, übers. v. E. Neitzke, Frankfurt/M.
- Burnyeat, M. F. (1996): *Enthymeme: Aristotle on the Rationality of Rhetoric*, in: Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, 88–115.
- Cassirer, Ernst ([1910] 1994): *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Darmstadt.
- Descartes, René (1973): *Regulae ad directionem ingenii / Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, lateinisch-deutsch, übersetzt u. hrsg. von Heinrich Springmeyer, Lüder Gäbe u. Hans Günter Zekl, Hamburg.
- (1977): *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, lateinisch-deutsch, auf der Grundlage der Ausgabe von Artur Buchenau hrsg. v. Lüder Gäbe, Hamburg.
- Fichte, Johann Gottlieb ([1797] 1971): *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: *Fichtes Werke*, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Band 1, 419–449.
- Fournier, Marian (1996): *The Fabric of Life. Microscopy in the Seventeenth Century*, Baltimore, London.
- Fritz, Kurt von (1955): *Die ARCHAI in der griechischen Mathematik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 1, 13–103.
- Gaiser, Konrad (1964): *Platons Menon und die Akademie*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56, 241–292.
- Heidegger, Martin (1926): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Hadot, Pierre (1991): *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, übers. v. Ilsetraut Hadot und Christiane Marsch, Berlin.
- Husserl, Edmund (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel (=Husserliana VI), Den Haag.
- Kant, Immanuel ([1786] 1983): *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, in: *Werke in zehn Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Band 5, 267–283.
- Locke, John ([1690a] 1975): *An Essay Concerning Human Understanding*, hrsg. v. Peter H. Nidditch, Oxford.
- ([1690b] 1988): *Two Treatises of Government*, hrsg. v. Peter Laslett, Cambridge
- Most, G. W. (1994): *The Uses of Endoxa: Philosophy and Rhetoric in the Rhetoric*, in: D. J. Furley, David J./Nehamas, Alexander (Hrsg.), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton, 167–190.
- Nietzsche, Friedrich (1980): *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: *ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari, München, Band 1, 245–334.
- Platon (1990), *Werke*, griechisch-deutsch, 8 Bände, hrsg. v. Gunter Eigler, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt.
- Seneca, L. Annaeus (1993): *Philosophische Schriften*, lateinisch-deutsch, 5 Bände, übers. u. hrsg. v. M. Rosenbach, Darmstadt.
- Wilson, Catherine (1995): *The Invisible World. Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*, Princeton.

LEIBZEIT



Reinhold Esterbauer

Die österreichische Schriftstellerin Jeannie Ebner (1918–2004) beschreibt in ihrem kurzen Prosatext, der mit dem Titel „Erwachen“ überschrieben ist, das Aufwachen aus der Sicht einer Schlaftrunkenen als ein allmähliches Heraustreten des Raumes aus dem Nichts (Ebner 2011, 40). Obwohl ihr Interesse vornehmlich den ersten Raum-Eindrücken gilt, kommt sie schließlich auch auf die Zeit des Aufwachens zu sprechen. Dabei verknüpft sie in einer kurzen Passage zwei unterschiedliche Zeitdimensionen. Es werden die Automatenzeit der Uhr und die Eigenzeit des Leibes zueinander in Bezug gesetzt. Im Text heißt es: „Ein rascher Blick auf die Uhr: noch Zeit genug, keine Entscheidung drängt aufzustehen oder zu verweilen. Wir sind keine Automaten. Aber wir haben uns eine Menge kleine und große Hilfsautomaten konstruiert, so ist das eigene, körperinhärente Zeitmaß ungebraucht verkümmert. Die Vögel tragen das ihre noch stets bei sich.“ (Ebner 2011, 42)

Nach Ebner bedeutet zu erwachen weder, dass man sich selbst in ein Schema einordnet, wie es ein Zeitmesser vorgibt, also sich etwa seinem Terminkalender unterstellt. Noch heißt es, die Zeit zu missachten, die einem der eigene Leib vorgibt und die man braucht, um am Morgen ganz bei sich anzukommen und sich neu zu orientieren. Die Uhrzeit und die mit ihrer Hilfe formulierten Tagesanforderungen geraten auf diese Weise mitunter in Konflikt mit der eigenen Müdigkeit, mit eigener Trägheit oder dem Rhythmus, den der eigene Leib festlegt. Selbst die Absicht aufzustehen unterliegt nicht selten der körperlichen Kraftlosigkeit, weil einen diese daran hindert, bewusst auf die Umwelt Bezug zu nehmen. Wahrnehmende Bezogenheit auf etwas Bestimmtes will sich noch nicht einstellen. Im Unterschied zur Uhrzeit hat die Zeit des Aufwachens eine Eigenständigkeit, die sich der Intentionalität und dem Zugriff der Aufwachenden entzieht.

Im Folgenden möchte ich der Frage nachgehen, inwiefern sich Zeitstrukturen ausmachen lassen, die leiblich bestimmt und vor aller Intentionalität angesiedelt sind. Ich gehe dabei von Husserls Analysen der räumlichen Leibkonstitution in der „Lokalisation“ aus und frage nach deren zeitlichem „Pendant“ einer „Temporalisation“. Immer wieder werde ich bei meinen Überlegungen auf das Beispiel des Erwachens zurückgreifen, an dem sich leibliche Zeitphänomene paradigmatisch zeigen.

1. Lokalisation

Edmund Husserl schreibt eine vorintentionale Situation, wie sie Ebner anhand des Erwachens schildert, der Leiblichkeit zu. Der Leib ist nach ihm doppelt abgegrenzt. Auf der einen Seite ist er nicht bloß ein materielles Ding; und auf der anderen Seite wird er nicht durch das Bewusstsein

konstituiert. Materielles Ding ist der Leib deshalb nicht, weil er nicht vor allem durch Extension bestimmt ist, sondern weil ihn „Empfindnisse“ (Husserl 1952, 146) – wie Husserl sie nennt – konstituieren. Fasste man ihn nur als ausgedehntes Ding auf, so bestimmten ihn bloße Einwirkungen wie Druck oder Stoß. Die Berührung eines Gegenstandes löst nach Husserl aber eine Empfindung aus, die einem Ding, das kein Leib ist, fehlt. Ein Empfindnis ist auf diese Weise nicht bloß ein „physisches Vorkommnis“, sondern ein „Leibesvorkommnis“ (Husserl 1952, 146).

Husserl verdeutlicht diesen Unterschied zwischen Ding und Leib am Beispiel der Tastempfindung. Das Empfindnis, das sich durch Berührung eines Gegenstandes „über die Handfläche und in sie hinein verbreitet“ (Husserl 1952, 149), ist etwas anderes als die Dingbeschaffenheit der Hand, die man an ihr feststellen kann. Die Hand ist beispielsweise mehr oder weniger rau und hat eine bestimmte Farbe. Diese Eigenschaften, die die Hand als physisches Ding aufweist, können ertastet oder gesehen werden. Sie haben eine bestimmte Extension oder Ausdehnung auf der Hand. Anders das Empfindnis, das sich in der Hand ausbreitet,¹ also nicht die Beschaffenheit eines Dinges ist, sondern mitunter sogar noch einige Zeit nach der Berührung fort dauern kann (vgl. Husserl 1952, 146).

Solche Empfindnisse nennt Husserl „lokalisiert“ (Husserl 1952, 145) und meint damit, dass ich dann, wenn ich berührt werde, nicht nur von außen eine objektive Raumstelle angeben kann, wo die Berührung geschehen ist, sondern dass ich die Berührung an eben dieser Stelle spüre. Ich spüre oder empfinde, dass ich berührt werde oder berührt worden bin. Wenn der Leib nicht nur als Ding gesehen wird, sondern sich als Leib konstituiert, geschieht dies durch die beschriebene „Lokalisation der Empfindungen als Empfindungen“ (Husserl 1952, 151). Dann erscheint der Leib nicht mehr als Gegenstand, sondern als Leib mit einer nicht-geometrischen Raumbestimmung. Husserl meint nämlich, wenn er von „Lokalisation“ spricht, nicht die Einordnung des Leibes in ein Koordinatensystem, sondern das eigenleibliche Spüren, das ein absolutes Hier begründet. Der Leib trägt demnach den „Nullpunkt“ aller Orientierungen in sich und bildet ein „letzte[s] zentrale[s] Hier“, „das kein anderes außer sich hat, in Beziehung auf welches es ein ‚Dort‘ wäre“ (Husserl 1952, 158).

Wichtig erscheint mir, dass Husserl einerseits dieses Hier an die Lokalisation bindet und andererseits diese nicht dem Bewusstsein unterstellt, sondern als vorbewusst ansetzt. Intentionalität ist nach Husserl nur „in gewisser Weise“ mit dem Leib verbunden, was näherhin heißt: „[...] die intentionalen Erlebnisse selbst sind nicht mehr direkt und eigentlich lokalisiert, sie bilden keine Schicht mehr am Leib.“ (Husserl 1952, 153) Das bedeutet in der Folge, dass zwar die „Empfindungsinhalte“ „wirklich anschaulich gegebene Lokalisation“ haben, aber „die Intentionalitäten nicht“ (Husserl 1952, 153). Husserl gewinnt auf diese Weise einen Raum-Begriff diesseits des Bewusstseins, der leiblich vermittelt ist. Der Leib wird so zum vorintentionalen Raumpunkt, nach dem sich alle Orientierung richtet. Dieser „Nullpunkt“ ist dort, wo ich bin, noch bevor ich mich intentional auf die Welt um mich beziehe.²

2. Diesseits der Intentionalität

Bezeichnenderweise wird der Leib diesseits des Bewusstseins mit räumlichen Ausdrücken beschrieben. Der Grund dafür liegt darin, dass der für Husserls Leibbeschreibung entscheidende

Sinn der Tastsinn ist. Nur über das Berühren und Tasten³ kommen Empfindnisse zustande, die immer – im Sinn des leiblichen Spürens – lokalisiert sind. Das Auge hingegen ist kein leibliches Lokalisationsfeld, außer wiederum für Empfindungen der Berührung. Es kann zwar betastet werden, sodass die dazugehörige Tastempfindung seine Lokalisation erfährt, aber visuelle Empfindungen als solche werden nicht im Auge und auch sonst nirgends am Leib lokalisiert.⁴ Analoges gilt für das Hören: Der empfundene Ton wird nicht im Ohr lokalisiert und stiftet deshalb den Leib genauso wenig wie das Auge.

Da die Konstitution des Leibes nach Husserl also wesentlich am Tastsinn und den damit zusammenhängenden Empfindnissen hängt und da zudem der Tastsinn eine spezifische Räumlichkeit – nämlich die Lokalisation – impliziert, wird der Leib primär räumlich bestimmt, auch wenn seine Räumlichkeit keine geometrische ist. Zu fragen bleibt angesichts des zu Beginn angeführten Beispiels des Aufwachens freilich, ob diese enge Bindung von Leib und Raum das Leibphänomen hinreichend erfassen kann oder ob nicht auch eine leibliche Zeitdimension vorliegt, die sich ebenso diesseits des Bewusstseins bemerkbar macht. Anhand des Beispiels des Aufwachens wurde augenscheinlich, dass es wohl auch eine vorintentionale Zeit geben muss, die sich leiblich vermittelt.

Zu fragen ist also nicht nach „[i]mmanente[n] Zeitobjekte[n] und ihre[n] Erscheinungsweisen“ (Husserl 1966b, § 8) im Bewusstsein, sondern nach Zeitformen, die nicht an das Bewusstsein, sondern – von diesem unabhängig – an den Leib gebunden sind. Für bewusstseinsimmanente Gegenstände würde gelten, dass sich bei ihnen „Sein und bewusstseinsmäßig Konstituiertsein deckt“ (Husserl 1966a, 292). Für den eigenen Leib hingegen gilt, dass er – wie Husserl sagt – „in grundwesentlich anderer Weise [...] phänomenologisch konstituiert“ ist als „andere Dinge“ (Husserl 1966a, 299). Wie aber zeigt sich Zeit, wenn sie nicht durch das Bewusstsein begründet ist, sondern als Zeit des Eigenleibes erfahrbar wird, also diesseits der Grenze der Intentionalität?

Zur Erörterung dieser Frage greife ich wieder auf das schon zu Beginn herangezogene Beispiel des Erwachens zurück. Husserl selbst erwähnt in den sogenannten C-Manuskripten kurz das Erwachen und versteht es dort in einem zweifachen Sinn. Zum einen dient ihm der Ausdruck „Erwachen“ zur Erklärung der Einsicht, dass der Mensch endlich ist, also einen Anfang hat. Die Anfangsgrenze der eigenen Genesis, die Husserl „Anfangslimes des Ich“ nennt, ist das zu sich selbst erwachende Ich, das sich in der Folge selbst so konstituiert, „dass es – für sich, bewusstseinsmäßig – zum Menschen-Ich wird“ (Husserl 2006, C 8, Nr. 43, 155). Erwachen bedeutet hier also das allmähliche Anfangen, in dem sich der Mensch als Mensch und die Welt als nahe oder ferne Welt kennenlernt.⁵ Es ist das Erwachen zum bewussten Menschsein.

Zum anderen erwähnt Husserl aber auch das Aufwachen in der „Periodizität von Schlafen und Erwachen“ und bestimmt es als „Erwachen über eine verfügbare Erinnerungssphäre“, die „mit der neuen Wachsphäre sich synthetisch vereinigt“. Diese Synthesis ist deshalb notwendig, weil es eine „Erfahrungslücke“ gibt bzw. eine „erinnerungslose Sphäre“ zwischen zwei Wachseinszuständen liegt, in der „die Dinge und Vorgänge weiterdauerten“. (Husserl 2006, C 8, Nr. 43, 156f.)

3. Passive Synthesis

Doch wer oder was leistet diese Synthesis? Husserl drückt sich vorsichtig aus und beschreibt sie mit dem reflexiven Verb des Sich-Vereinigen von zwei unterschiedlichen Sphären; und an anderer Stelle meint er in Bezug auf den menschlichen Leib: „Für all das ist die Frage, wie ‚es sich macht‘“ (Husserl 1966a, 299). Solche Vereinigung geschieht einem offenbar im Aufwachen, man hat sie nicht selbst in der Hand, sondern findet sich in diesem Übergang vor. Das schon Konstituierte und Verfügbare ist einem vorher durch den Schlaf abhanden gekommen und hat damit den Bewusstseinsbezug verloren. Eine retentionale Neukonstitution des Gewesenen als solchen ist im Bewusstsein noch nicht möglich. Mehr noch: Jemand, der gerade aufwacht, muss sich erst selbst finden, um eine solche Konstitutionsleistung überhaupt vollbringen zu können.⁶ Er taumelt sowohl räumlich als auch zeitlich orientierungslos und ohne den Bezugspunkt „Ich“ den Fragen entgegen, wo er sich denn befinde und wie spät es sei. Damit die Frage nach der Uhrzeit überhaupt gestellt werden kann, muss sich der zeitliche Übergang vom Schlafen zum Wachen schon ohne eigenes Zutun vollzogen haben. Denn das Bewusstsein selbst konnte ihn nicht vollbringen, insofern Aufwachen kein bewusst gesteuerter Vorgang ist. Husserl spricht in Bezug auf einen solchen nicht durch die Aktivität des Ich bestimmten Vorgang von „passiver Synthesis“ oder „passiver Genesis“.⁷ Wie Bernhard Waldenfels bemerkt hat, handelt es sich dabei – im strikten Sinn – um gar keine „Syn-thesis“, weil nichts durch jemand Dritten „zusammengesetzt“ wird, sondern weil etwas „zusammenkommt“ (Waldenfels 2000, 295). Deshalb ist diese Genesis auch eine passive. Es handelt sich um ein „Zusammen im Übergang“ (Waldenfels 2000, 295), das nicht aktiv bewerkstelligt werden kann.

Jemand, der gerade erwacht, kann weder aktiv Erinnerungs- und Wachsphäre synthetisieren, weil er dazu schon wach sein müsste – also im Grunde von einer Wachsphäre noch gar nicht die Rede sein kann. Noch ist schon ein Bewusstsein aktiv, das für eine solche Synthesis notwendig wäre. Obwohl Husserl an der zitierten Stelle reflexiv formuliert und kein konstituierendes Ich anführt, setzt er sich aus meiner Sicht zu schnell über das Erwachen als den Übergang von Schlaf zu Wachsein hinweg. Denn er geht im Grunde bereits vom aufgewachten und bewussten Ich aus, das bereits über die Erinnerungssphäre verfügt⁸ und zwischen dieser und der Wachsphäre eine Verbindung herstellt. Es geht Husserl hier vor allem um die Überbrückung der bewusstseinslosen Sphäre des Schlafes als einer Lücke zwischen einer abgesunkenen Bewusstseinsosphäre, die es wiederzugewinnen gilt, und der neuen Bewusstseinsosphäre des Erwachenseins, die schon gewonnen ist. Deshalb sagt er auch, dass das Ich „seine Erinnerungsniederschläge im ‚Unbewussten‘ habe“ und dass diese neuerlich „geweckt“ werden müssen, um so wieder „eine dingliche Gegenwart“ zu erlangen, und zwar in eins mit ihrer Vergangenheit (Husserl 2006, C 8, Nr. 43, 157).

Denkt man hingegen das Erwachen als eine passive Genesis, in der sich ein Übergang als ein Zusammen von vorbewusstem Schlaf und bewusstem Wachsein ereignet, so geht es nicht um das Überbrücken eines Bereichs ohne Bewusstsein, der von zwei bewussten Sphären begrenzt ist, sondern um das Bewusstwerden selbst, das nicht wiederum durch das Bewusstsein bewerkstelligt werden kann. Vielmehr ist dieser Übergang durch den eigenen Leib vermittelt. Das Erwachen ereignet sich nämlich als das Zusammenspiel von leiblichem Rhythmus, aufhaltender Müdigkeit, sich allmählich öffnender Sinnlichkeit und leiblicher Regeneration.

4. Zeitigung

Insofern dieser Übergang ein zeitliches Geschehen bildet, wird in ihm eine Leibzeit manifest, die diesseits der Grenze des Bewusstseins zum Tragen kommt und in diesem Sinn als eigenständiger Zeitmodus anzusehen ist. Charakteristisch für die Leibzeit ist, dass sie nicht dadurch zustande kommt, dass Bewusstseinszeit verleiblicht wird. Das hieße, dass z. B. eine Retention leiblich manifest werden müsste. Im Gegenteil fundiert die Zeit der Leiblichkeit das Bewusstsein und dessen interne Zeit insofern, als der Bewusstseinsakt selbst in eine Zeit eingebettet ist, die ihm extern bleibt.

Was das Verhältnis von Bewusstsein und Leibzeit anbelangt, so spricht Emmanuel Levinas vom Bewusstsein als von einer „Entleiblichung/désincarnation“, die er als einen „Aufschub der Leiblichkeit des Leibes / ajournement de la corporéité du corps“ interpretiert.⁹ Eine solche Vertagung der Leiblichkeit bedeutet, dass deren Zeit nicht abgelaufen ist, sondern über den Bewusstseinsakt hinaus andauert. Daher kann Levinas auch behaupten, dass Bewusstsein zu haben bedeute, Zeit zu haben.¹⁰ Allerdings legen solche Formulierungen die aus meiner Sicht falsche Annahme nahe, dass der Aufschub ein Werk des Bewusstseinsaktes selbst sei. Dagegen ist zu sagen, dass die Genesis der angesprochenen Leibzeit eine passive bleibt. Es geschieht dem Bewusstsein, dass seine Akte nicht nur zeitkonstitutiv sind, sondern selbst in der Zeit stattfinden. Deshalb erscheint mir die gegensätzliche, aber auch bei Levinas zu findende Formulierung treffender zu sein, nach der nicht ein Bewusstsein, sondern einen Leib zu haben bedeute, Zeit zu haben.¹¹

Die vorbewusste Konstitution des Leibes, für die Husserl die Lokalisation als entscheidend vorgeführt hat, ereignet sich also auch als eine zur Lokalisation analoge Temporalisation. Der Begriff der „Zeitigung / temporalisation“, den Levinas für den „Zeitverlust / perte du temps“ verwendet (Lévinas 1992, 124f. / 1974, 66.), bedeutet im vorliegenden Zusammenhang, dass der Leib sich selbst zeitigt und ich mich, insofern der Leib je mein Leib ist, mich selbst zeitige. Wieder lässt sich dies am Beispiel des Aufwachens verdeutlichen. Es ist sprachlich zu unterscheiden zwischen dem transitiven Verb des Aufweckens und dem Verb „aufwachen“, das neben dem grammatikalischen Subjekt keine weiteren Bestimmungen verträgt, weder Akkusativ noch Dativ. Aufzuwachen heißt, dass sich mit mir ein Übergang ereignet, der – wenn mich nicht jemand oder etwas weckt – aus mir selbst kommt und mir den bewussten Selbst- und Weltzugang neu eröffnet. Dazu bedarf es keiner externen Veranlassung.

Mein Leib ist nicht nur konstituiert als mein absolutes Hier in der Lokalisation, sondern auch als die individuelle Vorgabe meines Lebensablaufes und seiner Rhythmik in der Temporalisation. Wenn Jeannie Ebner in ihrem Text über das Erwachen, den ich an den Anfang dieses Beitrags gestellt habe, also behauptet, dass die Menschen „das eigene, körperinhärente Zeitmaß ungebraucht verkümmert[n]“ ließen, während die „Vögel [...] das ihre noch stets bei sich“ trügen, so mag das eine zutreffende Beobachtung sein. Doch gäbe es für dieses menschliche Versäumnis auch Abhilfe: Wir dürften keine Wecker mehr stellen und müssten mit den Vögeln aufstehen. Doch wer will das schon?

Anmerkungen

- ¹ Husserl spricht im Unterschied zu „Ausdehnung“ oder „Extension“ von „Ausbreitung und Hinbreitung“ (Husserl 1952, 149).
- ² Dan Zahavi weist darauf hin, dass Husserl den Leib als einen „Anker in der Welt“ versteht (Zahavi 2007, 62).
- ³ Siehe die weitergehende Unterscheidung von Berührungsempfindungen und Tastempfindungen bei Bernet 2009, 53.
- ⁴ Außer wenn der Leib als physischer Gegenstand Objekt des Sehens selbst ist. Dann aber bleibt er außer mir und ist nicht mit mir identisch.
- ⁵ Husserl sagt, dass diese „reduktive Betrachtung noch nicht transzendental“ sein müsse, sondern noch psychologisch verstanden werden könne (vgl. Husserl 2006, C 8, Nr. 43, 155).
- ⁶ Vgl. Sloterdijk 1993. Dort heißt es über das Erwachen: „Das Unwahrscheinliche – es vollzieht sich jetzt, der aufrechte Gang, nun ist's Ereignis, mein Dastehen auf nicht mehr als zwei Beinen ist vollendete Tatsache, von jetzt an wird es mir ein Leichtes sein, den Weg der Menschheit zur Höhe des Bewußtsein [sic] in kurzer Fassung zurückzulegen.“ (327) Und: „[...] natürlich braucht das Selbstbewußtsein ohne Anruf von außen länger, bis es mich findet; das Dasein bleibt noch eine Weile formlos und familiär.“ (328)
- ⁷ Z. B. in der 4. Cartesianischen Meditation (vgl. Husserl 1963, 112). Vgl. auch den schon zitierten Band „Analysen zur passiven Synthesis“ (Husserl 1966a).
- ⁸ Vgl. Husserl 2006, C 8, Nr. 43, 156f.: „Erwachen über eine verfügbare Erinnerungssphäre“ (Hervorheb. v. R. E.).
- ⁹ Lévinas 1987, 239 / 1961, 140. Man beachte die Probleme mit der Übersetzung, da es im Französischen die Unterscheidung zwischen „Körper“ und „Leib“ so nicht gibt. „Leib“ bezieht sich im vorliegenden Text auf zwei unterschiedliche französische Wurzeln, deren eine – „corps“ – eher auf „Körper“ hinweist und deren andere mit „chair“ verwandt ist.
- ¹⁰ Lévinas 1987, 239 / 1961, 140: „Bewußtsein haben, genau das heißt, Zeit haben. / Avoir conscience, c'est précisément avoir du temps.“
- ¹¹ Lévinas 1987, 162 / 1961, 89: „Mein Leib ist für das Subjekt nicht nur eine Weise, in die Sklaverei zurückgeführt zu werden, von dem abzuhängen, was es nicht ist, sondern eine Weise, zu besitzen und zu arbeiten, Zeit zu haben, sogar die Andersheit dessen zu überwinden, wovon ich leben muß. / Mon corps n'est pas seulement une façon pour le sujet de se réduire en esclavage, de dépendre de ce qui n'est pas lui; mais une façon de posséder et de travailler, d'avoir du temps, de surmonter l'altérité même de ce dont je dois vivre.“ Vgl. zu dieser Stelle Casper 2000, 167.

Literatur

- Bernet, Rudolf (2009): Leiblichkeit bei Husserl und Heidegger, in: Günter Figal/Hans-Helmuth Gander (Hg.), Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven, Frankfurt/M., 43–71.
- Casper, Bernhard (2000): La temporalisation de la chair, in: Emmanuel Lévinas, Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie, sous la direction de J.-L. Marion, Paris, 165–180.
- Ebner, Jeannie (2011): Erwachen, in: Sylvia Unterrader/Christian Teissl (Hg.), Begegnungen entlang der Zeit. Texte aus 40 Jahren Literaturkreis Podium, St. Pölten, 40–42.
- Husserl, Edmund (1952): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bd. 2. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, hg. v. M. Biemel (= Hua 4), Den Haag.
- (1963): Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hg. und eingeleitet v. S. Strasser (= Hua 1), Den Haag.

- (1966a): Wahrnehmung und ihre Selbstgebung, in: ders., *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926, hg. v. M. Fleischer (= Hua 11), Den Haag, 291–303.
- (1966b): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, hg. v. R. Boehm (= Hua 10), Den Haag.
- (2006): *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*. Die C-Manuskripte, hg. v. D. Lohmar (= Hua Materialien 8), Dordrecht.
- Lévinas, Emmanuel (1987): *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität, übers. v. W. N. Krewani, Freiburg/Br. [Franz.: ders. (1961): *Totalité et Infini*. Essai sur l'extériorité, La Haye.]
- (1992): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus d. Franz. übers. v. Th. Wiemer, Freiburg/Br. [Franz.: ders. (1974): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye.]
- Sloterdijk, Peter (1993): *Wie rühren wir an den Schlaf der Welt? Vermutungen über das Erwachen*, in: ders., *Weltfremdheit*, Frankfurt/M., 326–381.
- Waldenfels, Bernhard (2000): *Das leibliche Selbst*. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, hg. v. R. Giuliani, Frankfurt/M.
- Zahavi, Dan (2007): *Phänomenologie für Einsteiger*, Paderborn.

ZWISCHEN WIDERLEGEN UND VERWEIGERN
ZUM VORBEGRIFF EINER „LOGIK DER PHILOSOPHIE“



Peter Gaitsch

Wie lautet die Frage, auf die eine „Logik der Philosophie“ die Antwort sein möchte? Die folgenden Überlegungen dienen der Bemühung, die Grundeinsicht von Eric Weils bislang wenig rezipierter *Logik der Philosophie* (Weil 1950) argumentativ zu rekonstruieren. Die Grundeinsicht Weils kommt darin zum Ausdruck, dass sein metaphilosophisches „System“ nicht bloß philosophische „Kategorien“ umfasst, die grundlegende Denkweisen zum Ausdruck zu bringen beanspruchen, sondern ebenso „Einstellungen“ (frz. *attitude*), in denen diese grundlegenden Denkweisen gegründet sein sollen und die in erster Annäherung als Lebensformen verstanden werden können. Weil versteht die Aufgabe einer „Logik der Philosophie“ also als eine *Reflexion über die Einstellungsgebundenheit des Denkens* – so lässt sich der unthematische Vorbegriff seiner Logik der Philosophie fassen, den ich im Folgenden durch eine eigene systematische Überlegung zu rechtfertigen suche.

Als Ressource für die Rechtfertigung und Erläuterung des Konzepts der Einstellungsgebundenheit des Denkens werde ich mich phänomenologischer Grundsätze bedienen – man wird also bei diesem Rekonstruktionsversuch von Weils Logik der Philosophie insgesamt mit einer phänomenologischen Relektüre zu rechnen haben, die über die werkimmanenten Darstellungsmittel hinausgeht. Der Grund für diese Vorgehensweise liegt darin, dass das Werk Weils selbst m. E. kein Mittel bereit hält, um die oben genannte Grundeinsicht, von der sein philosophielogisches Projekt den Ausgang nimmt, zureichend zu begründen. Deshalb werde ich mich im folgenden Argumentationsgang nicht auf Weil berufen können, sondern stattdessen versuchen müssen, im unbestimmten und weiten Feld der zeitgenössischen metaphilosophischen Wildnis eigene Markierungspunkte zu setzen, die den Zweck haben, für eine metaphilosophische Überlegung des weilschen Typs gedanklich den Raum zu eröffnen.

Es ist jedoch nützlich, sich bei diesem Versuch auf ein Motiv zu stützen, das in Weils Logik der Philosophie immer wiederkehrt: die operative Unterscheidung zwischen „widerlegen“ (frz. *réfuter*) und „verweigern“ (frz. *refuser*).¹ Der springende Punkt dieser Unterscheidung in Weils Werk ist, dass mit ihr ein positiv konnotierter Begriff des Verweigerns verbunden ist, der für ein noch unreflektiertes philosophisches Selbstverständnis, d. h. für eine gängige „philosophielogische“ Auffassung, irritierend wirken muss: Gemäß diesem Wortgebrauch gibt es philosophische Ansichten, die zwar nicht zu *widerlegen* sind, denen man sich aber *verweigern* kann. Dies ist irritierend, weil für eine gängige philosophielogische Auffassung das Widerlegen als ein *rationaler* negierender Akt ausgezeichnet ist, während das Verweigern als *irrationaler* negierender Akt gilt.² Weils Logik der Philosophie mit ihrem positiv konnotierten Begriff des Verweigerns scheint demnach eine Art von Irrationalismus mit sich zu führen. Gegenüber diesem Irrationalismusver-

dacht gilt es deshalb zu zeigen, dass es in philosophischen Belangen eine Weise des Verweigerns gibt, die nicht angemessen als „irrational“ zu bezeichnen ist. Die These lautet also, dass das negierende *vernünftige* Verhalten gegenüber anderen philosophischen Ansichten nicht vollständig in Akten des *rationalen* Widerlegens aufgeht, sondern dass darin auch Akten des Verweigerns ein Recht zugestanden werden muss. Wie ersichtlich wird, ist diese These mit einer Ausdifferenzierung des Vernunftfeldes verbunden, die terminologisch durch die Unterscheidung zwischen dem Vernünftigen (frz. *raisonnable*) und dem Rationalen (frz. *rationnel*) festgehalten werden kann.³ Es soll also gezeigt werden, dass es neben dem irrationalen Verweigern auch noch ein vernünftiges Verweigern geben kann. Dies ist der sachliche Hintergrund, vor dem der Begriff der *Einstellung* als ein genuin philosophielogischer Begriff eingeführt werden kann: Mit „Einstellung“ wäre so nach jene Gegebenheit zu bezeichnen, in der das vernünftige Verweigern *verankert* ist. Von der so gefassten Einstellungsgebundenheit des Denkens nimmt eine aufgeklärte philosophielogische Reflexion des weilschen Typs ihren Ausgang.

I. Phänomenbeschreibung: Die philosophische Diskussion

Mein Rekurs auf die phänomenologische Methode besteht darin, dass die Argumentation auf ein *Phänomen* zurückgeht, als dessen Auslegung die Rede von einem „vernünftigen Verweigern“ zu gelten hat. Der methodische Anspruch besteht dabei zum einen darin, eine angemessene Phänomenbeschreibung zu liefern, zum anderen aber darin, den transzendentalen Implikationen des Phänomens nachzugehen, indem eine transzendente Erklärung für das Phänomen vorgeschlagen wird. Es muss dabei aber von vornherein klar sein, dass ein Phänomen, das der metaphilosophischen Rede von der Vernünftigkeit des Verweigerns zugrunde liegen können soll, nicht von der Art der basalen Phänomene sein kann, die in der phänomenologischen Tradition zumeist behandelt werden. Das Phänomen, auf das hier abgezielt wird, liegt im komplexen sozialen Sachverhalt der philosophischen Diskussion, der jedem Philosophie-Treibenden aus eigener Erfahrung allzu bekannt ist. Dabei gilt es zu beachten, um was es sich hier in einer phänomenologischen Freilegung nur handeln kann: Es geht allein um den Vollzugssinn von philosophischen Diskussionen, nicht um die Vormeinungen oder Theorien, die unseren Vollzug begleiten und modifizieren können. Näherhin geht es um die Frage, wie die *Erfahrungen*, die wir in und mit philosophischen Diskussionen machen, auf rechte Weise auszulegen sind, ohne dass die Auslegung sogleich auf erklärende Modelle zurückgreift, die diese Erfahrungen verstümmeln.

Meine phänomenologische These besagt nun, dass wir in philosophischen Diskussionen in Bezug auf unser eigenes Diskursverhalten eine *grundlegende Ambivalenzerfahrung* machen können: *Einerseits* ist unser Verhalten durch ein rationales Commitment geprägt, d. h. durch eine Selbstinvestition in die diskursive Bewegung, die zur Folge hat, dass wir uns darauf verpflichten, dem „eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ (Habermas 1984, 161) Folge zu leisten. Wer eine philosophische Behauptung ernsthaft der Diskussion aussetzt, *lässt es zu, dass er möglicherweise widerlegt wird* und er zieht in einem solchen Fall rationale Konsequenzen, indem er etwa die Behauptung zurückzieht oder die Argumentation abändert. Diese Seite der Diskurserfahrung scheint im rationalen Selbstverständnis der Philosophen unbedenklich. *Andererseits* ist unser Verhalten in philosophischen Diskussionen aber auch durch *verweigernde*

Vorbehalte geprägt, die sich als Zurücknahme des in die diskursive Bewegung investierten Selbst beschreiben lassen: Wem in einer philosophischen Diskussion eine schlüssige Argumentation entgegen gehalten wird, die seine eigene philosophische Behauptung in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit rational zunichtezumachen scheint, der ist keineswegs immer geneigt, daraus die oben angesprochenen rationalen Konsequenzen zu ziehen.

Die Frage ist nun, wie diese Ambivalenzerfahrung – vorausgesetzt, dass sie soeben wenigstens im Ansatz sachadäquat beschrieben wurde –, näher zu deuten ist. Handelt es sich bei den verweigernden Vorbehalten um ein unernstes Verhalten, das die wesenhafte innere Ernsthaftigkeit der Diskussion, die sich im rationalen Verhalten manifestieren würde, von außen unterläuft? Sind die verweigernden Vorbehalte also nur irrationale Restposten, die bloß darauf hindeuten, dass noch nicht gut genug diskutiert wird,⁴ d. h., dass dem rationalen Wesen der Diskussion noch nicht voll entsprochen wird? Der problemschärfende Charakter dieser Lösung läge darin, dass die Ambivalenzerfahrung in dieser Weise auf *diskursexterne* Bedingungen der Diskussion zurückgeführt werden könnte, seien diese Bedingungen nun psychologischer, soziologischer oder allgemein anthropologischer Art. Darin liegt ein reduktionistischer Ansatz beschlossen, insofern die Erfahrungen mit den verweigernden Vorbehalten im eigenen Diskursverhalten nicht mehr als ein genuiner Ausdruck des Wesenscharakters der philosophischen Diskussion aufgefasst würden, indem sie durch – als diskursextern gedeutete – Faktoren wie „Interesse“, „Macht“ oder allgemein durch die „*conditio humana*“ erklärt würden: Dass wir uns in philosophischen Diskussionen nicht nur rational verhalten, läge letztlich in der endlichen Wesensverfassung des Menschen begründet, die es ihm unmöglich macht, sich mit Leib und Leben in die unendliche diskursive Bewegung zu investieren.

Gegenüber einer solchen Auffassung gilt es jedoch in einem phänomenologischen Geist daran festzuhalten, dass es sich bei der Ambivalenz zwischen dem Sich-der-Widerlegung-Aussetzen und dem Sich-vorbehaltlich-Verweigern um eine Gegebenheit *in der Erfahrung* handelt, die nicht sogleich durch ein Erklärungsmodell aufzulösen ist, sondern zuerst als solche zu beschreiben ist und die sodann auf ihre transzendentalen Implikationen hin befragt werden kann. In der Beschreibung des Phänomens deutet nun nichts darauf hin, dass nur die eine Seite – das rationale Verhalten – wesentlich zur philosophischen Diskussion gehörte, während die andere Seite – das Verweigerungsverhalten – wie selbstverständlich externalisiert aufgefasst werden müsste. Das Phänomen in seiner Ambivalenz zu verstehen, heißt hingegen, *beide* beschriebenen Seiten als zur philosophischen Diskussion gehörig anzuerkennen: Die Ambivalenz ist nicht eine zu bereinigende Unzulänglichkeit der phänomenologischen Beschreibung, sondern liegt in der Sache selbst. Sich in philosophischen Diskursen zu bewegen, heißt dann, beide oben angesprochenen Bewegungsarten zu vollziehen, sowohl die selbstinvestierende Bewegung als auch die zurücknehmende Bewegung. In beiden Fällen muss es sich demgemäß, phänomenologisch aufgefasst, um *interne* Konstitutionsbedingungen der philosophischen Diskussion handeln.

Um die Konsequenzen, die dieses Phänomen der Ambivalenz unseres philosophischen Diskursverhaltens für unser philosophisches Selbstverständnis, d. h. für unsere „philosophische“ Auffassung hat, deutlich zu machen, kann darauf hingewiesen werden, wie sich die Vorstellung des „Raumes“ des philosophischen Diskurses bei einer Berücksichtigung dieses Phänomens grundlegend wandeln muss. Unter „Diskurs“ verstehe ich hier im gewöhnlichen linguistischen Sinne jede größere sprachliche Einheit oberhalb der Satzgrenze, d. h., dass nicht-

sprachliche Praktiken, wie sie etwa den stark rezipierten foucaultschen Diskursbegriff prägen, hier ausgespart bleiben; unter einem „philosophischen Diskurs“ verstehe ich näherhin eine thematisch spezifizierte argumentative Kommunikation – der wesentliche Punkt ist hier, dass der Diskursbegriff im Anschluss an Habermas eine normative Komponente mit einschließt. Ich werde im Folgenden schematisierend zwischen einer „Ausgangsvorstellung“ und einer „Zielvorstellung“ des philosophischen Diskursraumes unterscheiden.

Die Ausgangsvorstellung hat den Anspruch, unsere gängige philosophiologische Auffassung zu beschreiben, in der die Rationalität des Diskursverhaltens paradigmatischen Charakter besitzt: Der „Raum“ des philosophischen Diskurses erhält dann den Charakter eines *uniformen Geltungsraumes*, den ich in vier Aspekten – Phänomen, Raumgesetz, Norm, Beziehung – näher charakterisieren möchte: Das Phänomen, das dem uniformen Geltungsraum seine Prägung verleiht, ist die oben beschriebene rationale Seite der Diskussion; das Raumgesetz, das demgemäß herrscht, ist der Nichtwiderspruch bzw. generell die gültigen logischen Gesetze der Konsistenz; die gemeinsame Norm der Diskursteilnehmer ist die Rationalität, verstanden als kommunikatives Handeln gemäß den logischen Regeln der Konsistenz in ihrer argumentationstheoretischen Anwendung; und die vorherrschende Beziehung zwischen den verschiedenen doxischen Positionen im uniformen Geltungsraum ist das wechselseitige argumentative Prüfen und gegebenenfalls Widerlegen. Der entscheidende Zug ist, dass der Raum als uniform zu denken ist, d. h., dass die verschiedenen doxischen Positionen auf *einer* Ebene angesiedelt sind, innerhalb derer alle möglichen Positionen sich treffen und ineinander übergehen können und idealerweise auch wirklich ineinander übergehen, wenn die Norm der Rationalität es verlangt.

Diese gängige philosophiologische Auffassung darf in einem doppelten Sinne als „naiv“ bezeichnet werden: zum Ersten, weil sie in unseren philosophischen Diskussionen zumeist *operativ wirksam* ist, ohne eigens – in einer ausdrücklichen philosophiologischen Reflexion – thematisiert zu werden; zum Zweiten aber, weil sie *inhaltlich defizient* ist, da sie dem Phänomen der Ambivalenz unseres philosophischen Diskursverhaltens nicht gerecht wird. *Dass* es überhaupt so etwas wie eine unthematische, aber operativ wirksame philosophiologische Auffassung gibt, die unserer philosophischen Tätigkeit zugrunde liegt, allein dies spricht bereits für die Notwendigkeit eines Projekts einer Logik der Philosophie (als einer Art „Erster Philosophie“). Wenn sich diese implizite Auffassung darüber hinaus als inhaltlich defizient erweist, müssten sich aus der Kritik die verbesserten architektonischen Grundlagen für das Projekt einer Logik der Philosophie gewinnen lassen – in diesem Kontext wird die unten explizierte Einführung des Einstellungsbegriffs zu situieren sein. Zuvor ist die naive Ausgangsvorstellung des philosophischen Diskursraumes aber noch mit der Zielvorstellung zu kontrastieren, die sich dadurch auszeichnen soll, dass sie dem diskursiven Ambivalenzphänomen gerecht wird. Diese Berücksichtigung führt zu einer „aufgeklärten“ philosophiologischen Auffassung.

In der aufgeklärten philosophiologischen Zielvorstellung erhält der „Raum“ des philosophischen Diskurses den Charakter eines pluriformen bzw. *plural deformierten Sinnraumes*. Das Phänomen, das dieser Raumart seine Prägung verleiht, ist ebenfalls die Diskussion, hier jedoch nicht wie oben auf die rationale Seite abgeblendet, sondern das „volle“ Phänomen in seiner Ambivalenz, das sich etwa auch in der Unvollendbarkeit der Diskussion manifestiert; das herrschende Raumgesetz ist nicht wie oben bloß die Form des Nichtwiderspruchs und der

logischen Konsistenz, sondern der Gehalt des erfahrbaren und sagbaren Sinns; die gemeinsame Norm der Diskursteilnehmer ist die Vernünftigkeit, die am erfahrbaren und sagbaren Sinn Maß nimmt; und die vorherrschende Beziehung zwischen den verschiedenen doxischen Positionen ist die Begegnung, die Kreuzung heterogener Denkbahnen, die gegebenenfalls zu einem verweigernden Rückzug führt. Der entscheidende Zug in dieser Zielvorstellung liegt darin, dass der Sinnraum als plural deformiert zu denken ist: Die verschiedenen doxischen Positionen können sich zwar „sehen“ und durch das einander Sichtbarwerden im Gespräch begegnen, aber das heißt nicht, dass sie sich an einem selben Punkt treffen und durch rationale Mittel ineinander übergehen könnten, da der Sinnraum nicht homogen verfasst ist – jede einzelne doxische Position „deformiert“ den Raum insofern, als sie ihre eigene Dimension des Sinnesraumes mit ihr eigentümlichen Raumgesetzen ausbildet. Das Bild der „Deformation“ ist hier im Übrigen von der Ausgangsvorstellung aus gebildet, von der rationalen Erwartung also, dass der Sinnraum wie der uniforme Geltungsraum derart verfasst ist, dass sich alle möglichen Positionen im Raum wechselseitig erreichen können – diese rationale Erwartung wird enttäuscht, insofern erscheint der Sinnraum als durch die Widerständigkeit der Positionen selbst „deformiert“, indem er sich in pluriformen Gestaltungen ausbildet.

So weit die philosophologischen Anfangs- und Zielvorstellungen des Diskursraumes, in deren Rahmen sich meine Deutung des Ambivalenzphänomens der philosophischen Diskussion ansiedelt. In Aufnahme des in der Zielvorstellung eingeführten Bildes der Deformation kann nun das Ambivalenzphänomen als Folge der eigentümlichen Beschaffenheit des Diskursraumes und also als Ausdruck einer genuinen *diskursinternen Deformation* ausgelegt werden. Als „diskursintern“ muss diese Deformation bezeichnet werden, um sie von den oben genannten nicht-phänomenologischen externalisierenden Strategien abzugrenzen, die die sich in der Ambivalenzerfahrung bekundende Deformation der rationalen Diskussion auf diskursexterne Faktoren zurückführen möchten (Psychologismus, Soziologismus, Anthropologismus).

II. Transzendente Erklärung: Einstellung und Vernünftigkeit

Der weiterführende Schritt besteht nun darin, nach den transzendentalen Implikationen des Ambivalenzphänomens zu fragen, also eine transzendente Erklärung zu geben. Umgelegt auf die gerade entwickelte Auslegung dieses Phänomens als Ausdruck einer diskursinternen Deformation führt dies zu den Fragen: Wodurch wird der Sinnraum deformiert? Und warum ist diese Deformation kein Ausdruck eines irrationalen Moments, sondern soll mit Vernünftigkeit vereinbar sein?

Die Schwierigkeit bei der Verfolgung der erstgenannten Frage liegt darin, dass in ihrer Beantwortung nicht auf diskursexterne Faktoren zurückgegriffen werden kann: Phänomenologisch sind wir auf der Suche nach einer Deformation, die von innen heraus geschieht und können daher keine Erklärung akzeptieren, die die Deformation des Diskurses durch einen äußeren Faktor verursacht sieht. Die Schwierigkeit lässt sich auch in einem Paradox zum Ausdruck bringen: Insofern der philosophische Diskursraum intern deformiert ist, ist er nicht schlechthin mit sich selbst identisch, d. h. Philosophie geht nicht darin auf, Diskurs zu sein – ohne dass diese Nicht-Identität durch einen diskursexternen Faktor zu bestimmen wäre.

Um diese in der Sache des philosophischen Diskurses liegende Schwierigkeit etwas anders zu erläutern, möchte ich kurz auf Levinas' Rekurs auf den Skeptizismus hinweisen. Denn mir scheint, dass Levinas die philosophisch bewahrenswerte Lektion des Skeptizismus gerade so versteht, dass in ihm die gerade erwähnte Paradoxie des philosophischen Diskurses zum Ausdruck kommt; und nicht zufällig operiert Levinas hierbei mit unserer Grundunterscheidung zwischen Widerlegen und Verweigern: „Der Skeptizismus, der die Rationalität oder die Logik des Wissens durchzieht, ist eine Weigerung [*refus*], die im Sagen implizit enthaltene Bejahung und die im Gesagten dieser Bejahung ausgedrückte *Verneinung* zu synchronisieren [...]. Der Skeptizismus ist das *Widerlegbare* [*réfutable*], aber auch das, was wiederkehrt [...]. Sinn, der sich der Gleichzeitigkeit verweigert [*se refusant*] [...]. Die Sprache ist schon Skeptizismus.“ (Levinas 1998, 363–368) Levinas schätzt also den Skeptizismus, insofern er die sprachliche Nicht-Koinzidenz von Sagen und Gesagtem zum Ausdruck bringt, die – in unserer Terminologie – eine bleibende innere Deformation in den Diskurs einführt, die man sich anhand der „unbezwingbaren Kraft“ (Levinas 1998, 371, vgl. 366) des Skeptizismus bewusst machen kann: Unbezwingbar ist nicht das Gesagte des Skeptizismus, also nicht der mit einem Geltungsanspruch versehene, jedoch retorsiv sogleich widerlegbare Bedeutungsgehalt der skeptizistischen Position, sondern die im faktischen skeptizistischen Sagen sich bekundende Möglichkeit des Skeptizismus, die der Philosophie „wie ein Schatten“ folgt und derart die inneren Grenzen des Diskurses, die Unmöglichkeit einer Totalisierung und Universalisierung, manifestiert. Insofern wird der Sinn des Skeptizismus durch seine Widerlegbarkeit nicht zunichte: Die *Urweigerung*, die zum Sprachlichen als solchen gehört und in der Nicht-Koinzidenz (Diachronie) von Sagen und Gesagtem liegt, ist durch keine Widerlegung aus der Welt zu schaffen. Dies ist Levinas' Versuch, die diskursinterne Deformation ausdrücklich zu machen. Man kann ergänzen: Als „vernünftig“ kann vor diesem Hintergrund ein Diskurs dann gelten, wenn er diese im Sprachlichen selbst liegende Urweigerung mit zum Ausdruck bringt.

Die Paradoxie des philosophischen Diskurses, die sich in seiner internen Deformation niederschlägt, kann nun als das Kriterium für das Projekt einer Logik der Philosophie herangezogen werden: Eine Logik der Philosophie ist eine metaphilosophische Reflexion, die der internen Deformation des Diskurses Rechnung trägt. Sieht man sich nun auf dieser Basis ein wenig in der Forschungslandschaft um, ist zu konstatieren, dass diese Fragedimension, die eine genuine Logik der Philosophie eröffnet, zumeist nicht zureichend in den Blick genommen wird und dass daher mit dem Titel „Logik der Philosophie“ ein echtes philosophisches Desiderat bezeichnet ist. Im Folgenden seien kurz fünf beispielhafte Theoriestrategien diskutiert, um dieses Desiderat kenntlich zu machen.

(1) So kann etwa im Rahmen einer *Soziologie philosophischen Wissens* ein – an Davidsons anomalem Monismus Maß nehmender – „anomaler Soziologismus“, wie ihn Kusch (2000) für das Verhältnis zwischen dem Sozialen und dem Rationalen vertritt, zwar sowohl eliminativistische als auch dualistische Konsequenzen vermeiden und insbesondere in Bezug auf Ersteres den Soziologismus gegenüber dem naheliegenden Irrationalismusverdacht verteidigen, dennoch bleibt aber mit dem Projekt einer Soziologie philosophischen Wissens – unter dem Stichwort „Supervenienz“ – eine reduktionistische Externalisierung der diskursinternen Deformation verknüpft, die den philosophiologischen Ansprüchen nicht genügen kann.

(2) Auch Habermas' älterer Versuch, mit dem Interessensbegriff eine gesellschaftstheoretische Transformation der Erkenntnistheorie einzuleiten, in der das Fungieren von Erkenntnis in Lebenszusammenhängen in den Fokus kommt, fällt unter dasselbe Verdikt, insofern es ihm letztlich um den „Zusammenschluss der Naturgeschichte (der Menschengattung) mit der Logik des Bildungsprozesses“ (Habermas 1968, 393, vgl. 391) geht, d. h. in reduktiver Tendenz um eine schlichte Anthropologisierung der Erkenntnis, weshalb auch hier der innere Deformationscharakter des Diskurses nicht eigens in den Blick kommt und externalisiert wird.

(3) In andere Probleme gerät Schnädelbachs – an spätere Arbeiten Habermas' anschließende – *Diskurstheorie*, die sich sogar zum Titel „Logik der Philosophie“ bekennt: „Unter ‚Logik der Philosophie‘ verstehe ich eine philosophische Theorie, die die Bedingungen des *lógon didónai* in der Philosophie zu klären und unter normativen Gesichtspunkten zu sichern vermag. Sie ist also eine *Philosophie der Philosophie*, wofür sich in jüngerer Zeit der Ausdruck ‚*Metaphilosophie*‘ [...] eingebürgert hat.“ (Schnädelbach 1977, 9f.) Schnädelbachs Diskurstypologie, die eine Pluralität von Diskurstypen anerkennt (deskriptiver, normativer, explikativer Diskurs), verhält sich zwar kritisch zu Habermas' diskursethischer Reduktion von Verständigung (als Diskursziel) auf normative Geltungsfragen (vgl. Schnädelbach 1977, 166ff.), bleibt jedoch letztlich bei einer normativen Charakterisierung des Diskurses stehen: „denn ein Diskurswechsel ohne ‚Gründe‘ scheidet wohl schon intuitiv aus der Klasse legitimer Diskursverknüpfungen aus“ (Schnädelbach 1977, 346). Eine Diskurstheorie, die trotz aller Pluralisierung den Diskurs immer nur als ein Charakterisieren und Gründe-Geben mit dem Ziel der Verständigung in den Blick nimmt, ist jedoch in philosophielogischer Hinsicht zu eng konzipiert und zielt in Wahrheit bloß auf eine philosophische Argumentationstheorie zur methodischen Fundierung philosophischer Erkenntnis ab – eine wahrhafte Logik der Philosophie hätte sich aber nicht nur mit den „Bedingungen“, sondern ebenso mit den *Grenzen* des Gründe-Gebens zu befassen. Da Schnädelbachs Diskurstheorie keine diskursimmanenten Grenzen der Verständigung kennt, macht sie sich einer *Rationalisierung* der diskursinternen Deformation schuldig und kann uns daher nicht als philosophielogisches Paradigma dienen.

(4) Es ist daher nicht verwunderlich, dass auch Perelmans an Aristoteles anknüpfende *Neue Rhetorik*, die den großen Vorzug hat, die Vernünftigkeit der philosophischen Argumentation in bewusster Abgrenzung zur Rationalität der formalen Logik zu entfalten, durch die Fokussierung auf eine philosophische Argumentationstheorie in philosophielogischer Hinsicht eine verengende Rationalisierung des Diskurses begeht. Dies kommt darin zum Ausdruck, dass in der Reduktion der Philosophie auf das Argumentieren – im Sinne des Versuchs, einen Diskursteilnehmer bzw. idealiter ein „universales Publikum“ von der Geltung einer Meinung zu überzeugen (vgl. Perelman 1978) – die Frage abgeblendet wird, woher das *eigene* Überzeugtsein stammt und wie es sich fortbildet. Gerade in dieser Hinsicht wird die gleich zu erläuternde transzendente Erklärung, die philosophielogisch von der diskursinternen Deformation gegeben wird, einen wichtigen Einsatzpunkt an die Hand geben.

(5) Es mag jedoch überraschen, dass im philosophielogischen Fokus auch eine ganz anders gelagerte Theoriestrategie unter das Verdikt der Rationalisierung des philosophischen Diskurses fällt,

nämlich Lyotards (1983) Versuch einer sprachphilosophischen Ausarbeitung des *Widerstreits* zwischen Diskursarten: Das Problem liegt hier natürlich nicht wie oben in der Überschätzung des normativen Moments des Argumentierens, sondern darin, dass Lyotard die interne Diskursdeformation zwar zu seinem zentralen Thema macht, dass er sie aber rein linguistisch auf der Ebene von „Satzereignissen“ ansiedelt und daher unzureichend charakterisiert (zu dieser Kritik an Lyotards „Satzmodell“ vgl. auch Waldenfels 1995, 281f.). Das Verdikt der Rationalisierung des Diskurses erhält dadurch zwar einen anderen Sinn, weil es nicht mehr die normative Dimension des Argumentierens, sondern die deskriptive Dimension der linguistischen Abblendung des vollen Diskursphänomens betrifft, dennoch lässt sich die phänomenologische Pointe kaum verhehlen: Aus phänomenologischer Sicht leidet Lyotards „postmoderne“ Konzeption gerade nicht an Irrationalismus, sondern vielmehr an einer rationalisierenden Verzerrung des Diskursphänomens und seiner internen Deformation.

Das Fazit aus diesem nicht erschöpfenden Überblick über verschiedene renommierte Theoriestrategien, das Problem des philosophischen Diskurses in den Blick zu nehmen, darf nun lauten: Keiner dieser Ansätze kann uns als philosophielogisches Paradigma dienen, da in keinem die diskursinterne Deformation, die auf phänomenologischer Grundlage unser philosophielogisches Kriterium bildet, angemessen behandelt wird. Dank dieser kurzen Diskussion haben sich aber zwei Gefahren abgezeichnet, die bei der nun anstehenden Konzeptualisierung der Logik der Philosophie zu vermeiden sind: Die transzendente Erklärung des Ambivalenzphänomens der philosophischen Diskussion muss so beschaffen sein, dass die sie charakterisierende diskursinterne Deformation *weder sogleich externalisiert noch unvermerkt rationalisiert* wird.

In Beantwortung der Frage nach dem Woher der diskursinternen Deformation kann nun mit Weil (1950) der Begriff der Einstellung (frz. *attitude*) im Dienste einer transzendentalen Erklärung eingeführt werden: Es ist die Einstellungsgebundenheit des Denkens, die die Bedingung der Möglichkeit dafür ist, dass sich der Diskursraum innerlich deformiert und in der Folge pluralisiert. Eine Logik der Philosophie des weilschen Typs ist demgemäß eine metaphilosophische Reflexion, die der internen Deformation des Diskurses Rechnung trägt, indem sie sie aus der Einstellungsgebundenheit des Denkens heraus versteht. „Einstellung“ fungiert dabei als nicht-reduktiver Grundbegriff für die deformierende Bewegung von „innen“ heraus, die den Vollzug des Denkens angemessen charakterisieren soll.

Die Tragfähigkeit dieser transzendentalen Erklärung der diskursinternen Deformation über den Einstellungsbegriff wird sich erst in einer Analyse der ausgeführten Logik der Philosophie beurteilen lassen. Stattdessen sollen hier nur noch einige Überlegungen angeführt werden, die den Sinn des Einstellungsbegriffs konkretisieren können. Die Übersetzung von „attitude“ mit „Einstellung“ hat den Vorzug, die Logik der Philosophie Weils an die husserlsche Phänomenologie direkt anschlussfähig zu machen, in der der Begriff der Einstellung von seinem ursprünglichen Kontext der psychologischen Diskussion am Ende des 19. Jahrhunderts losgelöst wird und als operativer philosophischer Grundbegriff eine methodisch-existenziell zentrale Funktion annimmt: „Husserl [ist] derjenige, der diesem Begriff zum erstenmal [sic] – wie es scheint, blieb er darin ohne Nachfolger – philosophische Dignität verleiht.“ (Fischer 1985, 3) Eben diese philosophische Dignität sollte der Einstellungsbegriff durch eine Logik der Philosophie zurückerhalten.

Zwei Ausblicke auf fruchtbare philosophische Konsequenzen können an dieser Stelle gegeben werden: Zum Ersten zeichnet der philosophielogische Einstellungsbegriff eine philosophische „Diskursethik“ vor, die anders als bei Habermas und Apel eine inadäquate Rationalisierung vermeidet: Der Fokus liegt nicht mehr auf Argumentieren und Konsenserzielung, sondern gut phänomenologisch auf „Erfahrungen machen“ und „Sehen lernen“ (Einstellungsinitiation). Das bedeutet nicht, dass nicht mehr argumentiert werden soll, aber das philosophische Argumentieren enthüllt nun einen anderen Sinn: Argumente dienen nicht mehr primär dem Wettstreit der Überzeugungen, sondern vielmehr der gegenseitigen Sichtbarmachung in der Begegnung verschiedener Blickbahnen des Denkens. Zum Zweiten kann der philosophielogische Einstellungsbegriff helfen, die philosophisch zentrale Rolle der Philosophiegeschichte verständlich zu machen. Denn hierzu genügt es nicht, die soziologistische Auffassung einfach nur zurückzuweisen, wie etwa Gracia dies tut: „Philosophers are interested in the history of philosophy because of the *philosophical reasons* that philosophers from the past give *for their views*, not because of the nonphilosophical factors that may have caused them to hold the views they held.“ (Gracia 2000, 196; Hervorheb. P. G.) Diese rationalistische Verkürzung des philosophischen Interesses an der Philosophiegeschichte kann – ohne einem irrationalistischen Soziologismus zu verfallen – vermieden werden, indem man die Geschichte der Philosophie als Grundlage für eine philosophische *Heuristik von Einstellungen* auffasst, durch die sich das philosophische Verstehen in seinen Möglichkeiten und Grenzen vertieft. Hier liegen Anschlüsse insbesondere an die gadamersche Hermeneutik nahe.

Ist aber durch die Einführung des philosophielogischen Einstellungsbegriffs etwas für die Frage nach der Vereinbarkeit von diskursinterner Deformation und Vernünftigkeit gewonnen? Zum Abschluss sei hierzu folgender Deutungsvorschlag vorgelegt, der zu einer neuen terminologischen Differenzierung führt: Wenn es stimmt, dass der Diskursraum durch Einstellungen *intern* deformiert wird, dann gilt es, diese „vernünftigen“ Einstellungen philosophielogisch herauszuarbeiten und strikt von „unvernünftigen“ (irrationalen) Einstellungen, die den Diskursraum *extern* deformieren, abzugrenzen. Das hieße, dass der Vernunftbegriff primär auf eine Unterscheidung zwischen Einstellungen zu beziehen wäre. *Innerhalb beider* Einstellungsgattungen könnte dann mit dem Rationalitätsbegriff operiert werden, denn nicht nur auf der Basis von vernünftigen, sondern ebenso von unvernünftigen Einstellungen tut die Rationalität ihr Werk (wenn z. B. das Widerlegen seine Anwendungsbeschränkung verliert und zum Symptom eines Wahns wird). *Innerhalb beider* Einstellungsgattungen finden sich aber auch *nicht-rationale* Momente, die sich im Kontext einer vernünftigen Einstellung z. B. in einem Verweigern äußern können, das dank der Vernünftigkeit der zugrunde liegenden Einstellung als „vernünftig“ bezeichnet werden darf. So verstanden – und dies ist der wesentliche Punkt – hat der philosophielogische Einstellungsbegriff keinen Irrationalismus zur Konsequenz, denn es werden durch ihn nur solche Einstellungen als irreduzibel anerkannt, die den Diskursraum intern deformierend organisieren und bei denen daher jeder rationale Widerlegungsversuch an seine *vernünftigen* Grenzen stoßen muss.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Weil 1950, 60–61, 71–72, 97–98, 123–124, 154, 186, 320, 340, 345–347, 393, 414; ferner 16–18, 35–36, 51, 55, 65–67, 80, 136, 234, 246, 363, 369, 396. In der deutschen Übersetzung (Weil 2010, 90–91, 104–105, 135–136, 167–168, 207, 247, 415, 441f., 449–451, 508, 536; ferner 32–34, 57–58, 79, 84, 97–99, 116, 183, 306, 323, 473, 479, 512) wird dieser terminologisch fixierten Unterscheidung leider nicht Rechnung getragen, insofern „refuser“ im Deutschen auf verschiedene Weise wiedergegeben wird, zumeist als „ablehnen“, „(ver-)weigern“, „entsagen“ oder „verzichten“.
- ² Meine Konzentration auf die Negation nimmt methodische Anleihe bei Tugendhats Idee, die universale Thematik der Ontologie sprachanalytisch über die Negation zu rekonstruieren (vgl. Tugendhat 1992, 30). Analog dazu versuche ich, die philosophiologische Thematik von den ihr zugehörigen negierenden Akten her zu erschließen, da sie methodisch besser fassbar sind (weiter reicht die Analogie zu Tugendhats Idee allerdings nicht). Als komplementäre positive Akte könnten etwa das Beweisen (frz. *démontrer*) bzw. das Überwinden (frz. *dépasser*) herangezogen werden, die in den in Anm. 1 genannten Stellen in Weil 1950 ebenfalls eine Rolle spielen.
- ³ Eine solche Unterscheidung, die sich bereits sprachgeschichtlich durch die Unterscheidung von Vernunft und Verstand (und ihrer griechisch-lateinischen Vorgeschichte) nahelegt, wurde in ähnlich gelagerten Diskussionskontexten vielfach getroffen (vgl. z. B. Perelman/Olbrechts-Tyteca 1958). Ich lehne mich hier vor allem an Rawls' Unterscheidung zwischen dem Rationalen und dem Vernünftigen an (vgl. Rawls 2003, 120–132). Rawls sieht das Vernünftige (*reasonable*) vor allem durch die Anerkennung der „Bürden des Urteilens (*burdens of judgement*)“ ausgezeichnet, die er als Grundlage für das „Faktum des vernünftigen Pluralismus“ ansieht. Eine Quelle der Bürden des Urteilens beschreibt er in folgenden Worten: „In gewissem Umfang [...] ist die Art und Weise, in der wir empirische Befunde einschätzen [...], von unserer gesamten bisherigen Erfahrung geprägt [...]; und in der Gesamtheit unserer Erfahrungen unterscheiden wir uns notwendigerweise.“ (Rawls 2003, 130) Auch wenn sich Rawls primär für den moralisch-politischen Kontext interessiert, betont er ausdrücklich, dass die Bürden des Urteilens und ihre Quellgründe auch den theoretischen Gebrauch der Vernunft betreffen.
- ⁴ Vgl. hierzu die Charakterisierung der Kategorie der „Diskussion“ in Weil 1950, 139 (bzw. Weil 2010, 187).

Literatur

- Fischer, Matthias (1985): *Differente Wissensfelder – einheitlicher Vernunftraum. Über Husserls Begriff der Einstellung*, München.
- Gracia, Jorge J. E. (2000): *Sociological Accounts and the History of Philosophy*, in: Martin Kusch (Hg.), *The Sociology of Philosophical Knowledge*, Dordrecht, 193–211.
- Habermas, Jürgen (1968): *Erkenntnis und Interesse*, im Anhang: *Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu „Erkenntnis und Interesse“*, Neuausgabe, Hamburg 2008.
- Habermas, Jürgen (1984): *Wahrheitstheorien*, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.
- Kusch, Martin (2000): *The Sociology of Philosophical Knowledge: a Case Study and a Defense*, in: Martin Kusch (Hg.), *The Sociology of Philosophical Knowledge*, Dordrecht, 15–38.
- Levinas, Emmanuel (1998): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Franz. übers. v. Th. Wiemer, Freiburg, München.
- Lyotard, Jean-François (1983): *Le différend*, Paris.

- Perelman, Chaïm (1978): Philosophie, Rhetorik, Gemeinplätze, in: Hans-Georg Gadamer, Gottfried Boehm (Hg.), *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt/M., 381–392.
- Perelman, Chaïm/Lucie Olbrechts-Tyteca (1958): *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 6. Aufl., Bruxelles, 2008.
- Rawls, John (2003): *Politischer Liberalismus*, übers. v. Wilfried Hinsch, Frankfurt/M.
- Schnädelbach, Herbert (1977): *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*, Frankfurt/M.
- Tugendhat, Ernst (1992): Die sprachanalytische Kritik der Ontologie, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M., 21–35.
- Waldenfels, Bernhard (1995): Ethik im Widerstreit der Diskurse, in: ders., *Deutsch-französische Gedankengänge*, Frankfurt/M., 265–283.
- Weil, Éric (1950): *Logique de la philosophie*, Paris.
- Weil, Éric (2000): *Logik der Philosophie*, aus dem Franz. übers. v. A. Schnell, Hildesheim u. a.

DIE NORMATIVE BEDEUTUNG
DES BEGRIFFS MENSCHLICHER INDIVIDUALITÄT



Martin Hoffmann

1. Einleitung

Das Phänomen menschlicher Individualität wird gegenwärtig innerhalb wie außerhalb der Philosophie lebhaft diskutiert. Dies lässt sich an verschiedenen Beispielen belegen. Außerhalb der Philosophie wird die Anlage/Umwelt-Kontroverse in den Lebenswissenschaften immer wieder aufgenommen, wenn es um die Frage geht, in welchem Maß die individuelle Entwicklung durch biologische Eigenschaften (Gene) und in welchem Maß durch die Formung durch Erziehung und soziale Prägung determiniert wird. Innerhalb der Philosophie stellt sich in der Diskussion um den politischen Individualismus die Frage der Legitimität von staatlichen Eingriffen in die individuelle Freiheit.

Diese und andere Debatten thematisieren – häufig implizit – in uns verwurzelte Vorstellungen von menschlicher Individualität. Dabei fällt auf, dass diesbezügliche begriffliche Fragen nur selten explizit gestellt werden. Ich meine, dass die Klärung des diesen Debatten zugrundeliegenden Individualitätsbegriffs ein Desiderat ist und werde im Folgenden einen Vorschlag für seine Explikation vorstellen. Mein Kerngedanke besteht darin, dass es sich beim Individualitätsbegriff um einen Begriff handelt, der sowohl über eine deskriptive als auch über eine normative Bedeutungskomponente verfügt. Ich werde für die Auffassung argumentieren, dass in eine befriedigende Explikation des Begriffs menschlicher Individualität neben deskriptiven Bestimmungen auch Bestimmungen einfließen, die auf ein normatives Vokabular Bezug nehmen.

Ich gehe in drei Schritten vor: Zunächst wird ein Explikationsvorschlag für die deskriptive Bedeutungskomponente des Individualitätsbegriffs formuliert. Leitend ist dabei die Idee der Einzigartigkeit eines jeden einzelnen Menschen. Wie sich zeigen wird, entspricht dieser Begriff in mehrerer Hinsicht dem in der Psychologie geläufigen Konzept der Persönlichkeit (Abschnitt 2). Nachdem ich einige Schwächen einer rein deskriptiven Explikation des Individualitätsbegriffs skizziert habe, werden einige Annahmen zur normativen Bedeutungskomponente des Individualitätsbegriffs entwickelt. Es wird dafür argumentiert, dass es sich dabei nicht um eine Dimension *moralischer* Normativität handelt, sondern um eine allgemeinere Vorstellung von Normativität, die eine Festlegung auf nur *einen* Normativitätstyp vermeidet (Abschnitt 3). Ich schließe mit einigen Hinweisen dazu, wie die Fruchtbarkeit dieses Explikationsvorschlags weiter erprobt werden könnte (Abschnitt 4).

2. Die deskriptive Bedeutungskomponente des Begriffs menschlicher Individualität

Die Tatsache, dass wir uns als Menschen Individualität zuschreiben, macht einen wesentlichen Bestandteil unseres Selbstverständnisses aus. Deshalb kann man den Individualitätsbegriff nicht wie einen Fachterm definieren, der nur für ein spezifisches, spezialisiertes Fachvokabular einschlägig ist (wie z. B. „Gravitationskonstante“, „kognitive Dissonanz“ oder „Adaptation“). Eine befriedigende Begriffsexplikation muss vielmehr an Intuitionen anknüpfen, die sich aus unserem alltäglichen Sprachgebrauch beziehen lassen. Fragt man nach entsprechenden Anknüpfungspunkten in unserer Normalsprache, so stellt man jedoch fest, dass sich bereits der deskriptive Bedeutungsaspekt unserer Vorstellungen zu Individualität einer konsensuell akzeptierten Charakterisierung entzieht. In erster Annäherung lassen sich drei Ansätze unterscheiden. Ich werde diese drei Ansätze kurz voneinander abgrenzen, dann für den dritten Ansatz votieren und versuchen, diesen in geeigneter Weise zu präzisieren.

Blickt man – *erstens* – auf die Etymologie des Lehnworts „Individualität“, so findet sich die Wurzel dieses Substantivs im lateinischen Adjektiv *individuum*; wörtlich übersetzt bedeutet es *unteilbar* und stellt somit nur die Übertragung des griechischen *atomos* ins Lateinische dar.¹ Eine *zweite*, in der philosophischen Ontologie (spätestens) seit Aristoteles etablierte Bedeutung des Individuenbegriffs bezieht sich auf Individuen im Sinne von Einzeldingen, dem Gegenbegriff zu Universalien.² Beide Verwendungsweisen des Wortes sind ungeeignet, den deskriptiven Bedeutungskern *menschlicher* Individualität zu erfassen, denn ihr Anwendungsbereich ist in beiden Fällen erheblich zu weit. Unteilbar (in zu spezifizierender Hinsicht) sind neben Menschen nicht nur auch alle übrigen Lebewesen und funktional strukturierte Organismen, sondern auch fundamentale Elementarteilchen. Und die Eigenschaft, ein Einzelding zu sein, teilen Menschen mit allen *bare particulars*, also allen belebten und unbelebten Gegenständen der Erfahrung.³ Geht man Intuitionen nach, die sich mit unseren vortheorietischen Vorstellungen *menschlicher* Individualität verbinden, so kommen – *drittens* – die folgenden Charakterisierungen in den Blick: Einzigartigkeit, Eigentümlichkeit oder Besonderheit des Einzelnen, Unverwechselbarkeit, Unterscheidbarkeit, Unterschiedlichkeit bzw. Unähnlichkeit zu anderen.

Der Gedanke, dass der Begriff der Individualität auf der Grundlage der Idee der *Einzigartigkeit* zu explizieren ist, ist keineswegs neu. In der Philosophie findet er sich spätestens seit der Spätantike. So schlägt Porphyrios in seinem Kommentar zu Aristoteles' Logik die folgende Definition für *Individuum* vor:

Individuen (*atoma*) aber heißen derlei Wesen oder Dinge, weil jedes aus Eigentümlichkeiten besteht, deren Gesamtheit bei keinem anderen Einzelwesen je als dieselbe wiederkehrt; denn die Eigentümlichkeiten des Sokrates können bei keinem anderen einzelnen Menschen als dieselben wiederkehren.⁴

Auch im Mittelalter wird dieser Gedanke, numerische Verschiedenheit und Einzigartigkeit (qualitative Verschiedenheit) zu unterscheiden, fortgeführt. So differenziert Gilbert von Poitiers in seiner kritischen Auseinandersetzung mit Boethius' Definition der Person zwischen *singularitas* (ein Einzelding sein) und *individualitas*, die in der Unähnlichkeit (*dissimilitudo*) verschiedener Einzelgegenstände zueinander besteht.⁵

Obwohl diese Unterscheidung eine klare Abgrenzung von bloßem Einzeldingsein (numerischer Identität) und Einzigartigkeit ermöglicht, scheint damit für die Explikation des Begriffs menschlicher Individualität systematisch nicht viel gewonnen zu sein. Nimmt man Porphyrios beim Wort, so ist seine Charakterisierung – obwohl er einen Menschen (nämlich Sokrates) als paradigmatisches Beispiel anführt – als allgemeiner Explikationsvorschlag menschlicher Individualität zu weit. Denn die Eigenschaft, sich in Bezug auf die Gesamtheit seiner Eigenschaften von allen anderen Einzeldingen zu unterscheiden, trifft nicht nur auf Menschen, sondern auf *alle* (zumindest empirischen) Einzeldinge zu. Allen empirischen Einzeldingen lassen sich grundsätzlich unendlich viele Eigenschaften zuschreiben und Unterschiede lassen sich beliebig fein individuieren.⁶ Selbst ein simpler Stein unterscheidet sich von dem Stein, der neben ihm liegt, durch viele Eigenschaften (Größe, Gewicht, Struktur der Erosionsanzeichen, exaktes Alter etc.). Streiten kann man lediglich über die Relevanz dieser Unterschiede; beim Versuch, alle aufzuzählen, wird man aber merken, dass es deren sehr viele (vielleicht sogar unendlich viele) gibt.

Vielleicht hat diese Unterbestimmtheit dazu geführt, dass die Idee der Einzigartigkeit in der späteren Tradition im Kontext der Debatte um menschliche Individualität zumindest zeitweise keine Rolle mehr gespielt hat. Insbesondere in der Subjektivitätsphilosophie des deutschen Idealismus standen primär die menschlichen Fähigkeiten zur Selbstbestimmung und Selbstbezüglichkeit sowie zur Reflexion auf sich selbst im Mittelpunkt; in Letzterer wurde sogar die zentrale Leistung der neuzeitlichen Philosophie gesehen.⁷ Erst in neuerer Zeit wird in den empirischen Wissenschaften wieder an die Idee der Einzigartigkeit angeknüpft. So gibt es sowohl in der Psychologie als auch in der Soziologie (und neuerdings auch in der Soziobiologie) eine breite theoretische Auseinandersetzung mit den Themen Individualität, Persönlichkeit, Individualismus und Individualisierung.⁸ Untersucht man die begrifflichen Grundstrukturen dieser Theorien, so fällt auf, dass die Ideen der Einzigartigkeit, der Unterschiedlichkeit und der Abgrenzung zu anderen eine entscheidende Rolle spielen. Deshalb sind diese Theorien dazu geeignet, die allgemeine Idee der Einzigartigkeit in einer Weise zu präzisieren, die sie für die Untersuchung des Individualitätsbegriffs fruchtbar macht. Dazu müssen zwei Fragen genauer beantwortet werden: (a) Um *welche* Eigenschaften bzw. Eigentümlichkeiten des Menschen handelt es sich, d. h. in welchen Hinsichten sollte Einzigartigkeit bestehen? Und (b) wie ist die *Beziehung der Verschiedenheit* begrifflich zu erfassen? Bei der Beantwortung beider Fragen ist ein Blick in die empirisch forschende sogenannte differentielle Psychologie informativ. In diesem Gebiet der Psychologie, dessen primärer Gegenstand die Erforschung interindividueller Unterschiede zwischen Menschen ist, wurde ein Begriff von *Persönlichkeit* entwickelt und präzisiert, der im vorliegenden Kontext interessant ist, weil er mögliche Antworten auf die beiden Fragen bereitstellt.⁹

Zu (a): Das Persönlichkeitskonzept bezieht sich nicht auf beliebige Eigenschaften, sondern auf mentale Eigenschaften von Menschen; sowohl kognitive Fähigkeiten (Intelligenz, Kreativität) und Verhaltensdispositionen (Hilfsbereitschaft), emotive Dispositionen (emotionale Stabilität/Labilität, Aggressivität, Ängstlichkeit) sowie praktische Fertigkeiten und Talente (Musikalität). Hiermit wird der Bereich individualitätsstiftender Eigenschaften eingeschränkt. Diese Einschränkung entspricht insofern unseren Intuitionen zum Individualitätsbegriff, als hier Eigenschaften herausgegriffen werden, die für unser Bild von uns selbst wichtig sind: Wie stark sind meine kognitiven Fähigkeiten ausgeprägt? Worin liegen meine Talente und Fertigkeiten? Habe ich einen Hang zur Melancholie oder – im Gegenteil – zu hypomanen Stimmungslagen?

Andere akzidentelle Merkmale (wie z. B. die Länge meines Unterschenkelknochens oder die exakte chemische Zusammensetzung meines Blutes) scheinen dagegen für unsere Vorstellung von Individualität irrelevant zu sein – auch wenn ich mich in Bezug auf diese Merkmale von allen anderen Menschen unterscheide.

Zu (b): Wie wird die Relation der Unterschiedlichkeit oder Unähnlichkeit begrifflich gefasst? Die in der Psychologie gemessenen interindividuellen Differenzen werden nicht absolut gemessen (wie Körpergröße oder Körpergewicht), sondern als relative Unterschiede im Vergleich zu einer menschlichen Referenzpopulation. Es geht also nicht um absolute Maßzahlen, sondern immer nur um Differenzen *zwischen und gegenüber anderen Menschen*. Dieses relationale Konzept von Unterschiedlichkeit ist nicht nur ein theoretisches Konstrukt der Psychologie. Vielmehr entspricht es weitgehend unseren normalsprachlichen Intuitionen zu Individualität.¹⁰ Dazu ein Beispiel: Es interessiert uns nicht, ob ein Mensch im Dreisprung 17,34, 18,29 oder 19,03 Meter springt (die absolute Maßzahl). Interessiert sind wir an dieser Information nur insofern, als wir wissen wollen, wie weit *der beste Dreispringer* springt. Psychologische Maßzahlen (wie z. B. Intelligenz) werden ganz genauso erfasst (vermutlich ist Intelligenz gar nicht absolut messbar). Es werden lediglich Abweichungen in Bezug auf die durchschnittliche Intelligenz einer Vergleichspopulation messbar gemacht.

Diesem Explikationsvorschlag folgend bedeutet Einzigartigkeit: Interindividuelle Unterschiedlichkeit (a) hinsichtlich der Ausprägung mentaler Eigenschaften (b) relativiert auf einen Vergleich mit anderen Menschen. Mit diesen beiden begrifflichen Bestimmungen werden meines Erachtens zwei *notwendige Bedingungen* für das Vorliegen menschlicher Individualität erfasst, die in aktuellen Debatten innerhalb der Philosophie nur wenig diskutiert werden. Insofern ist es für eine ganze Reihe von Anwendungskontexten eine fruchtbare Aufgabe, diese beiden Bestimmungen weiter zu präzisieren.

An dieser Stelle werde ich dieses Projekt nicht weiter verfolgen, sondern stattdessen gleich auf eine systematische Beschränkung dieses Ansatzes hinweisen. Auch eine perfekt ausgearbeitete Explikation des Individualitätsbegriffs bleibt – sofern sie *allein* auf der Grundlage des empirisch-deskriptiven Persönlichkeitskonzepts durchgeführt wird – zumindest den drei folgenden Einwänden ausgesetzt:

- (1) Der Listencharakter des Konzepts: Die Präzisierung und Weiterentwicklung dieses Konzepts hängt vom empirischen Fortgang der Persönlichkeitsforschung ab. Wenn jemand ein neues psychologisches Konstrukt definiert und empirisch bestätigt, ist wieder ein Aspekt zur menschlichen Individualität hinzugekommen. Die Klasse der individualitätsstiftenden Eigenschaften bekommt damit den Charakter einer „offenen Liste“. Hierin gründet meines Erachtens eine Beliebigkeit, die nicht gut zu unserer Vorstellung von menschlicher Individualität passt.
- (2) Individualität und Einzigkeit (*uniqueness*): Würde man Individualität vollständig auf Grundlage des oben vorgestellten empirischen Persönlichkeitskonzepts explizieren, so wäre auch Individualität eine Eigenschaft, deren Vorliegen allein von empirisch-kontingenten Umständen abhängt. Dies kann mit Hilfe des von Porphyrios gegebenen Beispiels illustriert werden: Nehmen wir an, es sei wahr, dass „die Eigentümlichkeiten des Sokrates [...] bei keinem anderen einzelnen Menschen als dieselben wiederkehren“. Handelt es sich

dabei um eine begriffliche (notwendige) Wahrheit oder um eine empirisch-kontingente Wahrheit? Expliziert man die Einzigartigkeit des Sokrates auf Grundlage des Persönlichkeitskonzepts, kann es sich nur um eine kontingente Wahrheit handeln. Denn selbst wenn man zugesteht, dass niemals irgendein Mensch in allen Eigenschaften seiner Persönlichkeit Sokrates gleicht, so ist damit keineswegs gesagt, dass dies nicht *möglich* ist. Es ist ohne Weiteres denkbar, dass es auf einer Zwillingserde einen zweiten Menschen gibt, der Sokrates in allen Persönlichkeitseigenschaften gleicht. In diesem Fall müsste man beiden Menschen „dieselbe Individualität“ zuschreiben. So aber sprechen wir nicht über Individualität. Offenbar gehört es zu unserer Vorstellung von Individualität, dass ein individueller Gegenstand *notwendig* „einzig“ ist (d. h. immer nur in einer Exemplifikation vorkommen *kann*).

- (3) Schließlich kann nicht erklärt werden, warum ein solcher rein empirisch-deskriptiver Begriff von Individualität für unser Selbstverständnis als Menschen wesentlich ist. Mancher mag sich für Persönlichkeitspsychologie interessieren – ein anderer eher für Kernphysik. Warum hier der wesentliche Kern unseres menschlichen Selbstverständnisses berührt sein sollte, kann aber mit Verweis auf das empirisch-psychologische Konzept der Persönlichkeit nicht begründet werden.

Alle Einwände sprechen nicht gegen die These, dass mit dem Persönlichkeitskonzept ein wichtiger Aspekt des Begriffs menschlicher Individualität erfasst wird. Die Explikation blieb bisher nur in entscheidender Hinsicht unvollständig.

3. Die normative Bedeutungskomponente des Begriffs menschlicher Individualität

Was aber fehlt noch? Es fehlt eine Erklärung dafür, *warum* Individualität ein wesentlicher Bestandteil unseres Selbstverständnisses als Menschen ist. Dies kann nur mit einer normativen Bedeutungskomponente erklärt werden, weil wir uns gegenüber – rein deskriptiven – Tatsachen immer auch indifferent verhalten können. Ich mobilisiere im Folgenden zunächst einige weit verbreitete Intuitionen, die wir aus unserem alltäglichen Sprechen über uns und andere Menschen kennen und die ein Licht auf den normativen Aspekt menschlicher Individualität werfen. Dann schlage ich einen Ansatz zur Erklärung dieser Intuitionen vor.

Erstens beurteilen wir Verhaltensweisen, Gefühle und Einstellungen in Bezug auf ihre *Authentizität*. Jemand sei in seinem Verhalten authentisch, jemand erscheine in seinen Gefühlsäußerungen inauthentisch, Hilary Hahn spiele Mendelsohns Violinkonzert authentisch etc. Offensichtlich handelt es sich bei diesen Äußerungen immer in einer bestimmten Hinsicht um *normative Äußerungen*: Wir beschreiben hier nicht nur, sondern wir werten. Authentizität ist *pro tanto* immer besser als Inauthentizität. Auch in der Erziehung von Kindern spielt das Ziel, ihnen Freiräume zur Ausbildung einer authentischen Persönlichkeit einzuräumen eine Schlüsselrolle.¹¹

Zweitens können wir uns nicht nur *als* etwas identifizieren (z. B. als das zehnjährige Kind auf dem Foto), sondern auch *mit* etwas identifizieren. Wir identifizieren uns mit der Art und Weise, wie wir uns gegenüber Kollegen verhalten, wie wir eine bestimmte Prüfung abgeschlossen haben, wir identifizieren uns mit unserer Berufswahl oder mit einer sonstigen Leistung. Auch hier ist (im Unterschied zum deskriptiven *identifizieren als*) immer eine normative Bedeutungs-

komponente im Spiel. Dies wird daran deutlich, dass wir uns in positiver Weise mit Elementen unserer Biographie identifizieren können, aber auch eine negativ-wertende Einstellung zu unseren Leistungen und Tätigkeiten einnehmen können.¹²

Drittens gibt es eine bestimmte Sorte von Werten oder Gütern, die ich nur unter der Bedingung erstrebe, dass *ich selbst* es bin, der sie verwirklicht. Es kommt mir nicht primär darauf an, dass dieser Aufsatz vollendet wird, sondern dass *ich* es bin, der die Arbeit an diesen Aufsatz abschließt. Dies liegt nicht daran, dass ich glaube, nur ich könnte diesen Aufsatz abschließen oder ich könnte es am besten. Entscheidend ist vielmehr, dass der Wert der Vollendung dieses Aufsatzes *für mich* daran hängt, dass *ich* ihn abschließen. Weitere Beispiele lassen sich leicht anführen: Wichtig ist mir nicht, dass sich meine Freunde treffen, sondern dass ich mich mit ihnen treffe; für mich wertvoll wird der Marathonlauf, wenn es mir gelingt, ihn zu laufen, nicht wenn irgendjemand ihn läuft etc.¹³

Wie lassen sich diese normativen Lokutionen aus unserer Alltagssprache begrifflich erklären? Es scheint mir unzweifelhaft zu sein, dass alle etwas mit Individualität zu tun haben. Authentisch zu sein sowie *sich identifizieren mit* betrifft immer ein selbstbezügliches Verhältnis zur eigenen Person, und auch bei der angesprochenen Sorte von Werten kann der Wert des Erstrebten nicht beschrieben werden, ohne auf meine Person (allgemein: die Person, für die das Erstrebte jeweils wertvoll ist) Bezug zu nehmen. Woraus aber beziehen diese Sprechweisen dann ihre Verbindlichkeit bzw. ihre normative Kraft?

Zunächst könnte man vermuten, dass hier moralische Normen eine Rolle spielen. Von einer kantischen Perspektive lässt sich argumentieren, dass die normative Kraft in *Pflichten gegenüber sich selbst* gründet. Erstens aber ist das Bestehen von moralischen Pflichten gegenüber sich selbst umstritten. Zweitens scheint es in keinem der oben genannten Beispiele um spezifisch moralische Ansprüche oder Verpflichtungen zu gehen: Es gibt keine *moralische* Pflicht, authentisch zu sein oder diesen Aufsatz abzuschließen.

Eine andere Überlegung bringt uns auf die richtige Spur. Es gibt nämlich eine Auffälligkeit, die allen angeführten Redeweisen gemeinsam ist: Es werden *keine material oder inhaltlich bestimmten Werte* festgeschrieben, sondern es wird nur *in formaler Weise* auf normative Wertungsdimensionen Bezug genommen, die dann jeweils vom Einzelnen inhaltlich ausgefüllt werden müssen. Anders formuliert: Die angesprochenen Beispiele belegen nur, *dass* es etwas gibt, das uns wichtig ist; sie implizieren keine inhaltlichen Vorgaben, *was* (welche Eigenschaften, Projekte, Fähigkeiten) hier *wie* zu bewerten ist. So ist es sogar das entscheidende Merkmal einer Wertung als *authentisch*, dass inhaltlich nicht allgemein festgelegt werden kann, was authentisch ist, sondern dass dies bei jedem Individuum anders ist. Es kann also weder inhaltlich bestimmt werden, was wertvoll ist, noch welche Wertungsdimension (moralisch, juristisch, politisch, konventionell, ästhetisch etc.) vorliegt.

Wie aber kann eine solche, nur formale Rede von Normativität philosophisch erklärt werden? Ich nehme hier einen Gedanken auf, der fest in der philosophischen Tradition verankert ist, nämlich die Idee, am Grundbegriff des Handelns anzusetzen.¹⁴ Dass der Begriff des Handelns für unser Verständnis davon, was eine Person ist, wichtig ist, hat bereits Thomas von Aquin herausgestellt. Wie Gilbert kommt er im Kontext seiner Kritik an Boethius' Definition des Personbegriffs auf dieses Thema zu sprechen.

In einer noch einzigartigeren und vollkommeneren Weise findet sich das Besondere und Vereinzelte [particulare et individuum] in den vernunftbegabten Substanzen, die Herrschaft haben über ihr Tun [quar habent dominium sui actus], und nicht bloß zum Tun getrieben werden wie die anderen, sondern durch sich selbst tun [sed per se agunt]. Die Tätigkeiten aber gehören den Einzelwesen zu. Und so haben unter den übrigen Substanzen die Einzelwesen von vernunftbegabter Natur auch einen besonderen Namen, und dieser Name ist Person.¹⁵

Thomas von Aquin betont hier: Wer handelt, wird nicht bloß angetrieben (durch Strebungen oder Instinkte), sondern verhält sich selbst in aktiver Weise zu sich und seiner Umwelt und wird somit Urheber oder Autor seiner Geschicke. Sein Leben geschieht ihm nicht einfach, sondern als Handelnder ist er es selbst, der bestimmt, was geschieht, in welche Richtung er sich entwickelt, welche Ziele er anstrebt und was er unterlässt.

Wenn es für unser Verständnis menschlicher Personen nun relevant ist, dass wir Handelnde sind und wenn jeder Mensch zudem mit einer einzigartigen Kombination von Fähigkeiten und Fertigkeiten ausgestattet ist, so ist er aktiver Gestalter eines einzigartigen Lebens: einer Biographie.¹⁶ Er hat eine Entscheidung zu treffen, wie er sich seinen Talenten gegenüber verhält. An genau diesen Gedanken knüpft in der Neuzeit John Stuart Mill in seiner Schrift *Über die Freiheit* an. Im dritten Kapitel dieser Schrift, das mit „Of individuality, as one of the Elements of Well-being“ überschrieben ist, formuliert er einen verwandten Gedanken:

[T]hough the customs [and traditions of other people] be both good as customs, and suitable to [a human being], yet to conform to custom, merely as custom, does not educate or develop in him any of the qualities which are the distinctive endowment of a human being. The human faculties of perception, judgment, discriminative feeling, mental activity, and even moral preference, are exercised only in making a choice. He who does anything because it is the custom, makes no choice. He gains no practice either in discerning or in desiring what is best. The mental and moral, like the muscular powers, are improved only by being used.¹⁷

Die für Menschen charakteristischen Fähigkeiten werden nur (aus)geübt, wenn „man eine Wahl trifft“. Auch Mill verweist somit auf den entscheidenden Unterschied von einem sich bloß Verhaltenden zum Handelnden zu werden, d. h. Autor der Entwicklung und Ausbildung seiner individuellen Talente und Fähigkeiten zu werden.

Ich denke, dass damit entscheidende Bestimmungsstücke vorliegen, um den Individualitätsbegriff zu explizieren und seine normative Bedeutungskomponente zu erklären. Individualität konstituiert sich deskriptiv als einzigartige Kombination mentaler Fähigkeiten, Dispositionen und Fertigkeiten, die wir erleben und erkennen können. Die Entfaltung all dieser individualitätsstiftenden Eigenschaften stößt uns aber nicht zu, sondern als Handelnde sind wir aktive Gestalter ihrer Entwicklung. Der Individualitätsbegriff gewinnt demnach für unser Selbstverständnis als Menschen deshalb eine grundlegende Bedeutung, weil wir uns als Autoren unserer Entwicklung und unserer Biographie begreifen. Damit haben wir die Grundbegriffe in der Hand, um normative Urteile zu verstehen, die z. B. aussagen, dass uns etwas *geglückt* ist oder dass wir ein Ziel *verfehlt* haben, welches wir hätten anstreben oder erreichen *sollen*, dass wir in einer Situation *authentisch* gehandelt haben, dass wir uns *mit* etwas *identifizieren* und dass eine bestimmte Leistung erst dadurch *für mich wertvoll* wird, weil ich es war, der sie erbracht hat.

Was wir aufgrund dieser Begriffsklärungen noch nicht wissen, ist, *wie* ein solches normatives Urteil jeweils ausfällt: ob positiv oder negativ. Darin sehe ich aber keinen Nachteil, sondern einen Vorteil dieses Explikationsvorschlags. Denn wie bereits festgestellt wurde, ist es ja gerade ein Merkmal des Individualitätsbegriffs, frei zu sein von inhaltlichen bzw. materialen Bestimmungen. Wie der Begriff inhaltlich gefüllt ist, kann *per definitionem* nicht allgemein angegeben werden, sondern auf diese Frage muss jede und jeder eine eigene, individuelle Antwort finden. Wer weiß, was Individualität ist, kann die Urteile über Authentizität etc. zunächst einmal nur verstehen. Um zu wissen, ob sie im Einzelfall wahr sind oder falsch, muss man wissen, was die Individualität des jeweils Gemeinten inhaltlich bestimmt.

Auf der Basis dieser Erläuterungen zur normativen Bedeutungskomponente des Individualitätsbegriffs lassen sich die Einwände ausräumen, die am Schluss des vorigen Abschnitts formuliert worden sind. Erstens verlieren die individualitätsstiftenden Eigenschaften den Charakter einer „offenen Liste“. Denn nun lässt sich ein klares Kriterium angeben: Menschliche Individualität wird durch die Eigenschaften gestiftet, die durch das Handeln des jeweiligen Individuums beeinflussbar sind. Diese Klasse ist vermutlich bei jedem anders definiert. Dies ist aber eben keine Beliebigkeit, sondern im Kontext einer Explikation von Individualität das zu erwartende Ergebnis. Zweitens ist der unplausible Fall, dass es zwei Menschen mit „derselben Individualität“ geben könnte, nunmehr aus begrifflichen Gründen ausgeschlossen. Da eine Handlung (anders als bloßes Verhalten) immer durch die Absichten des Handelnden individuiert wird, können nicht zwei Menschen dieselbe Handlung ausführen. In Mills Worten: Jeder trifft seine eigene Wahl und wer sich einfach nur (z. B. im Einklang mit Konventionen) verhält, der tut dies nicht. Die Tatsache, dass Individualität für unser Selbstverständnis wesentlich ist, wird nun erklärbar, weil aus den grundlegenden Bestimmungen von Individualität eine allgemeine Form von Normativität hervorgeht, die – zumindest im Sinne einer notwendigen Bedingung – die normative Kraft von Regeln zum Handeln erklären kann.

4. Fazit und Ausblick

Mein Ziel bestand darin, zwei Bedeutungskomponenten des Individualitätsbegriffs anzugeben (Einzigartigkeit und Handlungsfähigkeit), die zusammen erklären, warum Individualität für unser Selbstverständnis als Menschen wesentlich ist. Hier habe ich nur einige ausgewählte Beispiele und Intuitionen anführen können, um die Kernidee zu plausibilisieren. Für eine Weiterentwicklung dieses Explikationsvorschlags ist es wichtig, weitere geeignete Anwendungen zu untersuchen. Zumindest in Bezug auf die beiden Beispiele, mit denen ich meine Überlegungen eingeleitet habe, scheint mir dies fruchtbar zu sein.

Warum führt die Anlage/Umwelt-Debatte auch außerhalb der Fachwissenschaft zu derart heftigen Kontroversen? Meine Antwort vor dem Hintergrund der angeführten Überlegungen lautet: Weil es in dieser Debatte eben nicht nur um empirische Fragen der Entwicklungspsychologie und -biologie geht. Die individuelle Entwicklung mentaler Eigenschaften und Dispositionen wie Intelligenz, Aggressivität, soziale Devianz etc. wird in dieser Debatte vielmehr häufig als Resultat eines durch soziale Umwelt und Genetik determinierten Prozesses thematisiert. Menschen werden folglich nicht primär als Handelnde, sondern als „evolutions-

getriebene Bioroboter“¹⁸ beschrieben. In einer solchen Beschreibung verschwindet das Phänomen menschlicher Individualität. Ich denke, dass hierin eine Erklärung für das Provokationspotential der Anlage/Umwelt-Kontroverse liegt. Die Debatte um den politischen Liberalismus ist dagegen aus einem anderen Grund brisant, der aber ebenfalls mit unseren Vorstellungen von menschlicher Individualität zusammenhängt. Staatliche Eingriffe in die Freiheit beschränken immer individuelle Möglichkeiten zu handeln. Fragt man nach der Legitimität staatlicher Eingriffe, so fragt man folglich nach Gründen, die dafür sprechen, die Entfaltung menschlicher Individualität zu restringieren. Damit kommt eine zentrale Frage der politischen Philosophie in den Blick: Unter welchen Bedingungen ist der Staat legitimiert, in den individuellen Gestaltungsspielraum des Einzelnen einzugreifen? Der Streit um die entsprechenden normativen Gründe, die nun auch *moralisch*-normative Dignität haben, gehört aber nicht mehr in den Bereich der begrifflichen Verständigung darüber, was menschliche Individualität ist.

Anmerkungen

- ¹ Siehe für nähere Erläuterungen zu den etymologischen Ursprüngen des Wortes „Individualität“ Borsche 1976.
- ² Siehe z. B. Frede 1987, 50–51.
- ³ Damit soll nicht ausgeschlossen werden, dass Fragen der Unteilbarkeit und des Einzeldingseins im Kontext der Diskussion von Individuationskriterien für (menschliche) Individuen eine Rolle spielen können.
- ⁴ Porphyrios, *Einleitung*, 2. Kap. 2b–3a.
- ⁵ Gilbert, *Commentaries*, 144. Siehe für eine Interpretation der Position von Gilbert: Jacobi 1996.
- ⁶ Diese Überlegung findet sich bei Keil (2006, 116).
- ⁷ Prominent ist diesbezüglich vor allem Hegels Stufentheorie des Geistes, in der er unser heutiges Verständnis von Selbstbestimmung und Individualität erst als in der Neuzeit entstanden ansieht und der antiken sowie der mittelalterlichen Philosophie ein solches Verständnis abspricht: „Mit [Descartes] treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist. [...] In dieser neuen Periode ist das Prinzip das Denken, das von sich ausgehende Denken.“ (Hegel, WA 20, S. 120)
- ⁸ Siehe z. B. Schumann 2005.
- ⁹ Siehe für Details zu dieser Theorietradition Asendorpf 2007.
- ¹⁰ Verdeckt wird dies bloß durch die komplexe Terminologie der Statistik, in der dieses relationale Unterschiedlichkeitskonzept meistens dargestellt wird.
- ¹¹ Siehe z. B. Cuypers 2009.
- ¹² Martin 1998, Kap. 5. Siehe dazu auch Quante 2007, 142–148.
- ¹³ In dieser Intuition klingt Nagels (1986, 152–153) Unterscheidung von akteursneutralen und akteursabhängigen Handlungsgründen an. Es ist weiter zu untersuchen, wie die Beziehung dieser Distinktion zur dargestellten Intuition zu rekonstruieren ist.
- ¹⁴ Den Hinweis auf die Bedeutung des Handlungsbegriffs in diesem Zusammenhang verdanke ich Michael Oliva Córdoba.
- ¹⁵ Thomas von Aquin, *S. th. I, Quaestio 29*, i.
- ¹⁶ Vielleicht liegt in der Gestaltung durch Handeln sogar der entscheidende Unterschied zwischen einem *Leben* (das auch jedes Tier lebt) und einer *Biographie*.
- ¹⁷ Mill 1859, 187.
- ¹⁸ Diese plastische Formulierung verdanke ich Martine Nida-Rümelin.

Literatur

- Asendorpf, Jens (2007): *Psychologie der Persönlichkeit*, Berlin, Heidelberg.
- Borsche, Tilman (1976): Individuum, Individualität, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel, Stuttgart, 300–323.
- Cuypers, Stefaan E. (2009): *Educating for Authenticity: The Paradox of Moral Education Revisited*, in: Siegel Harvey (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Education*, New York, 122–144.
- Frede, Michael (1987): *Individuals in Aristotle*, in: Ders.: *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, 49–71.
- Gilbert von Poitiers (1966): *The Commentaries on Boethius*, Toronto.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Werke in 20 Bänden (=WA)*. Frankfurt/M.

- Jacobi, Klaus (1996): Einzelnes – Individuum – Person. Gilbert von Poitiers' Philosophie des Individuellen, in: Aertsen, Jan A. und Speer, Andreas (Hg.): Individuum und Individualität im Mittelalter, Berlin, New York, 3–21.
- Keil, Geert (2006): Über die deskriptive Unerschöpflichkeit der Einzeldinge, in: Keil, Geert und Tietz, Udo (Hrsg.): Phänomenologie und Sprachanalyse, Paderborn, 83–125.
- Martin, Raymond (1998): Self-concern. An experiential approach to what matters in survival, Cambridge, New York.
- Mill, John Stuart (1859): On Liberty, zitiert nach: Ders.: Utilitarianism. On Liberty. Essay on Bentham, ed. with an Introduction by Mary Warnock, Fontana 1962.
- Nagel, Thomas (1986): The View from Nowhere, New York, Oxford.
- Porphyrrios: Einleitung zu den Kategorien (Isagoge), in: Aristoteles (1995). Philosophische Schriften, Bd. 1, Hamburg.
- Quante, Michael (2007): Person, Berlin, New York.
- Schuhmann, Siegfried (2005): Persönlichkeit. Eine vergessene Größe in der empirischen Sozialforschung. Wiesbaden.
- Thomas von Aquin (1939): Summa theologiae, Salzburg, Leipzig.

„WIE ICH DIE METAPHILOSOPHIE SEHE“.
EIN VERSUCH MIT FRIEDRICH WAISMANN



Sebastian Kletzl

1. Hinführung

In Friedrich Waismanns letztem zu Lebzeiten publizierten Essay „Wie ich die Philosophie sehe“, der 1959 erscheint, tauchen zwei überraschende Ideen auf. Erstens endet dieser philosophische Text mit folgenden Worten: „Philosophie ist da, um gelebt zu werden. Was in Worte gefaßt wird, stirbt, was in Werke gefaßt wird, lebt.“ (Waismann 2008, 214) Zweitens vertritt er in diesem Text die Ansicht, dass noch kein Philosoph je etwas bewiesen habe. Denn immer, wenn man etwas logisch stringent beweisen möchte, setzt man Prämissen voraus, die immer bezweifelt werden können. Die Philosophie lebt von dieser unaufhebbaren Spannung zwischen Aussagen mit Wahrheitsanspruch und ihrer Anzweiflung. Wenn man sich die Geschichte der Philosophie ansieht, kann man erkennen, dass jeder Wahrheitsanspruch, der formuliert wurde, auch stichhaltig angezweifelt worden ist. Doch versucht Waismann nicht ebenso, diese Ansicht mit Argumenten zu belegen – macht nicht auch er Wahrheitsansprüche geltend? Wenn ja, ist er damit nicht wieder mitten im Spiel des Gebens und Bezweifelns von Wahrheitsansprüchen? Ist eine Metaposition zu diesem Spiel unmöglich?

Die Fragen, die die nun folgende Arbeit inspiriert haben, lauten: Wie kann Waismann in einem philosophischen Text – in einem In-Worte-Fassen, bei dem ja stirbt, worum es geht – sagen, dass man Philosophie leben muss? Und kann und möchte er als Prämisse benutzen, dass man keine Prämissen haben soll? Möchte er philosophisch beweisen, dass man in der Philosophie nichts beweisen kann?

Die Antwort auf diese Fragen lautet meiner Ansicht nach: Waismann folgt Wittgenstein und Schlick und meint, dass die Philosophie kein Theoriegebäude sein soll, aber er modifiziert die Idee der „Philosophie als Tätigkeit“ erheblich. Seiner Ansicht nach, so möchte ich darstellen, ist das Ziel der Philosophie die Ausbildung und Ausweitung des eigenen Selbst, nicht das Streben nach Klarheit oder Wahrheit.

Um diese These plausibel erscheinen zu lassen, wird im zweiten Abschnitt dargestellt, was Waismann in seinem Werk *Wille und Motiv* zum menschlichen Selbst zu sagen hat. Im dritten Abschnitt wird eine literarische Position ins Spiel gebracht. In einem weiteren Schritt wird dies dann mit seinen metaphilosophischen Überlegungen aus „Wie ich die Philosophie sehe“ verbunden. Zum Abschluss soll dieser Verbindung von Waismanns Darstellungen ein neuer Aspekt abgerungen werden.

2. Innere Geographie

Im Lauf seiner Untersuchung des Begriffs des Willens in *Wille und Motiv*, die Waismann in den 1940er-Jahren verfasst, stößt er auf die enge Verbindung, die der Wille zum menschlichen Ich hat. Denn er stellt die Frage, ob man mit seinem Willen den eigenen Willen bestimmen kann. Wenn ja, dann kann man mit dem Willen den eigenen Charakter bestimmen, weil man sich entscheiden kann, bestimmte Dinge zu wollen und andere nicht. Diese Frage führt direkt zu der folgenden: Inwieweit ist das eigene Ich von außen bestimmt und inwieweit ist es das eigene Werk? Anders gefragt: Ist das Ich eher als eine feste Einheit zu verstehen, auf die quasi von außen die Umweltreize nur niederregnen, aber auf der Oberfläche abperlen, oder verändert die äußere Welt das Ich fortwährend auf grundlegende Weise?

Waismann führt drei Gründe an, die in Richtung der zweiten der eben gegebenen Möglichkeiten weisen. Er beschreibt drei Phänomene, die sich dem Menschen quasi aufdrängen, in ihn hineinragen und damit mehr als nur oberflächlich verändern.

Das erste Beispiel ist das Schirmbeispiel. Unter Hypnose wird einer Person der Befehl gegeben, sie solle einen Regenschirm in einem geschlossenen Raum aufspannen, sobald ein bestimmtes Wort gesagt wird. Wenn dies geschieht, kann die Person den richtigen Grund der Tat nicht angeben, wird aber nichtsdestoweniger etwas sagen wie „Ich wollte sehen, ob der Schirm ein Loch hat“ oder Ähnliches. Das bedeutet, die Angabe, dass eine Handlung dem eigenen Willen entspringt, kann sehr leicht eine Rationalisierung einer Handlung im Nachhinein sein, deren Ursprung man nicht genau angeben kann. Physisch ist es zwar der Körper der Person, die die Handlung ausführt, aber der Wille stammt von woanders her. Es drängt sich hier gewissermaßen ein fremder Wille in den eigenen Willen.

Das zweite Beispiel ist diesem ersten ähnlich. Wenn ein fremder Wille derart in den eigenen ragen kann, kann man auch nicht ausschließen, dass dies in der Vergangenheit bereits passiert ist. Und eine Art, wie dies jedem Menschen passiert, ist die Erziehung.

Das dritte Beispiel stammt aus einem anderen Text, der *Wille und Motiv* aber inhaltlich wie zeitlich nahe verwandt ist – es handelt sich um den 1953 veröffentlichten Essay „A Philosopher Looks at Kafka“. In diesem Text findet sich die folgende Passage: „Conscious motives may exist, but even so they are unimportant; what decides the issues of life is something quite different and far stronger – it is everything which is symbolized by the Court or the Castle. These forces elude our efforts to describe them; all we can hope for is, here and there, to catch a glimpse of them.“ (Waismann 1953, 187)

Was durch das Gericht oder das Schloss in Kafkas Schriften ausgedrückt wird, ist laut Waismann das Unterbewusste. Aus diesen dunklen Tiefen steigt etwas empor wie ein fremder Wille, der sich in den eigenen, bewussten Willen hineindrängt. Gegen diesen Einbruch des Fremden ins Eigene kann man sich nicht wehren, ja meistens kann man es nicht einmal erkennen. Alles, was der Mensch bei solchen Gelegenheiten tun kann, ist, wie im Beispiel mit dem Regenschirm, im Nachhinein die Handlungen zu rationalisieren, sie in das eigene Ich zu integrieren.

Zusammengefasst möchte Waismann also sagen, dass unsere Willensentscheidungen immer auch von woanders her stammen können. Man kann zwar fast immer ein Motiv für sie angeben, aber man kann sich nie sicher sein, ob dieses Motiv eine Rationalisierung im Nachhinein ist, ob

die ursprüngliche Regung nicht von außen über einen kam. Introspektion ist kein untrügliches Zeichen dafür, dass eine Handlung von einem selbst gewollt ist.

Werden damit nicht die Begriffe „Wille“ und „Ich“ hinfällig, wenn sie derart unscharf sind? Waismann verneint. Denn es gibt eine Art, sich einem Ich zu nähern und das ist über den Kontext. Man muss sich die ganze Geschichte eines Menschen ansehen, schreibt Waismann:

Was entscheidet, ist eher die Beobachtung, daß die Handlung nicht recht zu dem paßt, was ich sonst tue, daß sie sich nicht gut in die Art meines übrigen Verhaltens einfügt, daß sie irgendwie „herausfällt“, daß sie etwa Züge aufweist, die nicht genügend motiviert sind und einer kritischen Prüfung nicht standhalten [...] Kurzum, was entscheidet, sind Gründe, die weit über das hinausgehen, was ich unmittelbar erlebe in dem Augenblick, da ich jene Handlung ausführte oder was ich kurz nachher erinnere. (Waismann 1983, 70f.)

Der größere Kontext muss hier beachtet werden, die Geschichte, die ich über mich erzähle. Sie ist das sicherste Zeichen dafür, ob *ich* es bin, der handelt. Diese Geschichte ist auch für mich selbst die einzige Art, meinen Willen von den sich hereindrängenden Faktoren zu unterscheiden. Denn einzelne introspektive Episoden sind als solche zusammenhanglos und können auch immer aus einer anderen Quelle stammen. So gesehen ist das eigene Ich eine Geschichte, die man über sich selbst erzählt.

Natürlich ermöglicht dies keine scharfe Trennung. Man kann nicht immer – vielleicht nicht einmal oft – erkennen, ob eine Handlung tatsächlich dem eigenen Willen entspringt oder ob sie von woanders her stammt. Waismann ist daher der Ansicht, dass der Begriff des Willens wie auch der des Ichs unscharfe Begriffe sind. Sie sind, wie er sich ausdrückt, wie eine Wolke von Möglichkeiten, eine Wolke von Bestrebungen, Regungen, Bereitschaften und Dispositionen (vgl. Waismann 1983, 74). Wolke wie Ich sind unscharf und beide sind nicht fest, sondern sehr beweglich und können ihre Form leicht ändern.

Deswegen, so Waismann, spürt man bei wichtigen Entscheidungen, bei solchen, die einen großen Einfluss auf das eigene Leben haben, eine sonderbare Unbestimmtheit. Denn man spürt dann tatsächlich den Horizont verschiedener Möglichkeiten und man spürt auch, dass das eigene Wesen an dieser Stelle noch nicht fest geworden ist: „In dem Augenblick *vor* der Entscheidung bin ich sozusagen noch unfertig, etwas in meinem Wesen ist noch offen und *formt sich erst in der Entscheidung*.“ (Waismann 1983, 75, Hervorhebung im Original) Bei solchen Willensakten und den daraus resultierenden Handlungen wird gleichsam etwas von uns fest, das „Ich“ ist um eine Facette reicher geworden.

Für Waismann sind Handlungen der Ort, wo „das Ich in die Außenwelt übergeht“. Und weiter: „Wenn man eine Handlung nur von außen betrachtet, etwa auf ihren sozialen Wert hin, so sieht man sie nie als das, was sie dem Handelnden selbst bedeutet – als ein Stück seines Schicksals.“ (Waismann 1983, 75) Natürlich gilt das von alltäglichen Handlungen nur im geringeren Maße. Wenn ich jeden Morgen einen Kaffee trinke, dann bildet diese Handlung nicht jeden Morgen eine neue Facette meines Selbst. Es lässt sich jedoch über solche Handlungen mit der Zeit auch das Ich bestimmen: Wenn ich morgens plötzlich sage, ich mag keinen Kaffee und eigentlich widerstrebt er mir immer schon, dann kollidiert diese Aussage mit meiner Geschichte – vielleicht hat sich hier etwas anderes in meinen Willen gedrängt?

Es gibt demgegenüber auch das, was Waismann die „persönlichkeitsgeladenen Handlungen“ nennt (vgl. Waismann 1985, 76). Diese sind wichtige Entscheidungen, die das weitere Leben massiv beeinflussen, wie beispielsweise eine Emigration nach Oxford, die Waismann hinter sich hatte. In solchen Ich-bildenden Handlungen ist das Fest-Werden des Ichs besser ersichtlich, aber auch im kleineren Rahmen geben Handlungen neue Möglichkeiten, die eigene Geschichte zu erweitern.

Ich möchte im Folgenden ein anderes Bild verwenden, um eine andere Dimension von Waismanns Ausführung zu betonen. Man stelle sich vor: Das Ich als Planken, die über ein Sumpfgebiet gelegt werden. Willensentscheidungen sind dann das Legen neuer Planken, also Handlungen. Mit diesem Bild kann man alle drei oben erwähnten Unschärfen erfassen: Gegen einen fremden Willen, weil man manche Planken vielleicht nicht aus eigenem Antrieb legt, gegen die Vergangenheit, denn ich habe nie alle Planken im Blick und gegen das Unterbewusste, den Sumpf selbst. Was jedoch in diesem Bild besser erfasst werden kann, ist die Ausdehnung und Formung des Ichs, das sich über den Sumpf legt. Je mehr Planken gelegt wurden, desto mehr Wege kann man beschreiten, desto mehr Dinge kann man über sich selbst sagen.

Wie erwähnt lassen für Waismann Handlungen das Ich in die Außenwelt treten. Nun möchte ich mich mit einer bestimmten Art von Handlungen beschäftigen, die Waismann nicht explizit behandelt, die jedoch in seinem Spätwerk eine zentrale Rolle spielen: jene des Schreibens von philosophischen und literarischen Texten. Die Produktion solcher Texte ist eine Handlung, eine Art, wie man neue Planken über den Sumpf legen kann, eine Art, sein Ich zu erweitern. Daher stammt meiner Ansicht nach die wichtige Rolle, die Waismann in seiner Spätphase der Literatur gibt. Im nächsten Abschnitt werde ich versuchen, diesen Zusammenhang von Ich und Literatur mit literarischen Mitteln zu beleuchten. Danach werde ich Waismanns Ansichten über das Ich mit seinen Ansichten über die Philosophie zu verknüpfen versuchen.

3. Sich selbst Lesen

Eine Eigenheit der Philosophie des späten Waismann ist seine enge Bindung an die Literatur. Wiederholt werden Argumente mit literarischen Quellen unterlegt, oftmals mit Proust, Dostojewski oder auch Kafka. (Vgl. Waismann 1983, 125ff.) Waismann scheint also der Ansicht gewesen zu sein, dass die Literatur etwas Hilfreiches zur Erhellung von philosophischen Problemen beitragen kann. Meine These lautet, dass dies keine Marotte oder zufällige Nebensächlichkeit seiner Philosophie ist, sondern aus seinem Konzept des menschlichen Selbst folgt. Zumindest scheint diese Deutung – wenn sie auch nicht die einzig mögliche darstellt – eine plausible zu sein.

Ich möchte in diesem Abschnitt daher einige Aspekte, die im letzten Abschnitt philosophisch beleuchtet wurden, nun aus Sicht eines Literaten – genauer gesagt aus Sicht von Max Frisch – beleuchten. Dazu sollen einige Fragmente aus Frischs Werken erläutert werden. Dass die Wahl auf Frisch fiel, hat inhaltliche Gründe, denn es geht in Frischs gesamtem Werk um die Identitätskonstruktion und darum, wie andere Menschen eine zentrale Rolle in diesem Vorgang spielen.

Beginnen wir mit dem zentralen Absatz aus *Mein Name sei Gantenbein*:

Ein Mann hat eine Erfahrung gemacht, jetzt sucht er die Geschichte dazu – man kann nicht leben mit einer Erfahrung, die ohne Geschichte bleibt, scheint es, und manchmal stelle ich mir vor, ein anderer habe genau die Geschichte meiner Erfahrung... (Frisch 1998, 11)

Man macht in seinem Leben Erfahrungen, denen man irgendwie sprachlich Ausdruck verleihen möchte. Wenn man Frisch folgt, muss man es geradezu, denn man kann nicht mit geschichtslosen Erfahrungen leben. Anders gesagt, man kann nicht ohne einen Kontext für gemachte Erfahrungen leben, nicht ohne eine Rationalisierung der eigenen Taten. Anders gesagt kann man nicht ohne ein Ich leben. Frisch schreibt deswegen über den Sinn eines Tagebuchs:

Indem man es nicht verschweigt, sondern aufschreibt, bekennt man sich zu einem Denken, das bestenfalls für den Augenblick und für den Standort stimmt, da es sich erzeugt. [...] Man hält die Feder hin, wie eine Nadel in der Erdbebenwarte, und eigentlich sind nicht wir es, die schreiben; sondern wir werden geschrieben. Schreiben heißt: sich selber lesen. [...] Wir können nur, indem wir den Zickzack unsrer jeweiligen Gedanken bezeugen und sichtbar machen, unser Wesen kennenlernen, seine Wirrnis oder seine heimliche Einheit, sein Unentrinnbares, seine Wahrheit, die wir unmittelbar nicht aussagen können, nicht von einem einzelnen Augenblick aus –. (Frisch 1985, 19)

Diese Passage erinnert an Waismanns These, dass man eine Handlung am sichersten einem Willen zuschreiben kann, wenn man sich den größeren Kontext, die Geschichte des Handelnden ansieht, und dass einem das eigene Selbst auch nur durch solche Geschichten zugänglich ist.

Doch die Geschichten, die wir über uns selbst erzählen, sind keine willkürliche Erfindung, sondern entstehen in der Interaktion mit der Umwelt und vor allem mit anderen Menschen:

In gewissem Grad sind wir wirklich das Wesen, das die anderen in uns hineinschauen, Freunde wie Feinde. Und umgekehrt! auch wir sind die Verfasser der andern; wir sind auf eine heimliche und unentrinnbare Weise verantwortlich für das Gesicht, das sie uns zeigen, verantwortlich nicht für ihre Anlagen, aber für die Ausschöpfung dieser Anlagen. (Frisch 1985, 29)

Ein wichtiger Topos von Frischs Schriften ist genau die Frage, wie dieser Prozess von gegenseitiger Erschaffung funktioniert. So erzählt der Roman *Mein Name sei Gantenbein* unter anderem, wie Gantenbein die Rolle eines Blinden spielt, obwohl er sehen kann. Und dies gelingt nur, weil die anderen mitspielen. Natürlich, Gantenbein beginnt diese Geschichte über sich selbst, aber andere glauben sie, erzählen sie weiter, formen sie um, fügen Neues hinzu. In der Terminologie Waismanns könnte man also sagen: Die Umwelt und die Vergangenheit ragen hier in das Selbst hinein. Die anderen Menschen glauben diese Rolle derart fest, dass Gantenbein sogar kapitale Fehler begehen kann, ohne dass er als Schwindler auffliegt. Seine Geschichte beeinflusst seine Umwelt so stark, dass es ihr undenkbar scheint, dass er gar nicht blind sein könnte.

So gesehen kann man nur etwas über einen Menschen sagen, ihn kennenlernen, wenn man die Geschichten kennt, die er über sich erzählt. Auch einer von Frischs letzten Romanen, *Der Mensch erscheint im Holozän*, befasst sich mit solchen Geschichten. Frisch stellt dar, wie der Protagonist Herr Geiser spürt, dass er alt wird und mit solchen Geschichten ringt. Er schneidet Texte aus Büchern aus oder schreibt sie ab, um diese Zettel dann an der Wand seines Hauses zu

befestigen. Diese Zettel enthalten Fakten, die Herr Geiser nicht vergessen möchte, die meisten beschäftigen sich mit Ereignissen, die in der fernen Vergangenheit geschehen sind. So drehen sich viele Fakten um Erdzeitalter, die Dinosaurier oder die Gebirgsbildung – alles Vorgänge, in denen kein ersichtlicher „Alterungsprozess“ vorkommt. Man könnte sagen, Herr Geiser sammelt Fakten für eine neue Geschichte und verliert immer mehr den Bezug zu anderen, früher erzählten Geschichten. Für die anderen Menschen stellt sich dieser Vorgang als Alterungsprozess dar: Herr Geiser verändert sich, er wird wunderlich. Sein Ich wird quasi in seinen Entscheidungen in eine neue Richtung hin fest. Doch am Höhepunkt des Romans erkennt Herr Geiser die Unzulänglichkeit seiner neuen Geschichte: „Was heißt Holozän! Die Natur braucht keine Namen. Das weiß Herr Geiser. Die Gesteine brauchen sein Gedächtnis nicht.“ (Frisch 2001, 139) Die Natur mag ohne Namen auskommen, aber wir Menschen brauchen (vorläufige) Namen für unsere Erfahrungen, um damit Geschichten über uns zu erzählen, die unsere Erlebnisse und Erfahrungen umschreibend ausdrücken sollen.

Dies soll in groben Umrissen eine (unfertige) Skizze darstellen, wie man Waismanns Thesen über die Unschärfen des menschlichen Selbst meiner Ansicht nach literarisch deuten kann. Das Ich eines Menschen schwimmt nach außen gegen die Umwelt, besonders gegen die anderen Menschen und gegen die Vergangenheit und Zukunft und ebenso nach innen gegen das Unterbewusste. Vielleicht könnte man auch sagen: Das Ich kann als Zentrum des Sagbaren gesehen werden und das Sagbare schwimmt gegen das Unsagbare hin. Daher hilft einem die Introspektion nicht, um zu unumstößlichen, letzten Gewissheiten zu gelangen. Man kann sich nicht auf Eindrücke „von einem einzelnen Augenblick aus“ verlassen, sondern muss den größeren, den unschärferen Kontext betrachten. Dies führt zwar sicherlich nicht zu absoluten Gewissheiten, aber in den meisten Fällen kommt man derart zu einer ziemlich verlässlichen Geschichte, die man dann das eigene Ich nennt.

Für einige Menschen – zumeist für Literaten – ist Schreiben eine Möglichkeit, die eigenen, innersten Erlebnisse und Erfahrungen anzudeuten. Welche positive Funktion hat die Literatur aber für „Nichtliteraten“?

Warum reisen wir? Auch dies, damit wir Menschen begegnen, die nicht meinen, daß sie uns kennen ein für allemal; damit wir noch einmal erfahren, was uns in diesem Leben möglich sei – (Frisch 1985, 27)

Ich möchte meinen, dass man hier „reisen“ auch als „literarische Entdeckungsreise“ deuten kann. Literatur zeigt uns dann, was sonst noch alles möglich wäre, was für Geschichten man noch erzählen könnte oder auch schon erzählt hat. Frisch ist der Ansicht, dass die Literatur eine Utopie beschreibt, dass das Menschsein auch anders sein, etwas ganz anderes bedeuten könnte. (Vgl. Frisch 2008, 68f.) Wie sieht solch eine „Utopie des Menschseins“ aus? Wie wird dieses Menschsein neu beschrieben? Der Literat stellt, so Frisch, der herrschenden Sprache, der gewohnten, alltäglichen Sprache, seine eigene Sprache entgegen, welche die Erfahrungen neu und anders zusammenstellt und dadurch zeigt, was alles sonst noch für Geschichten möglich wären. Die Literatur gibt dem einzelnen Menschen – dem Menschen als Individuum, als „Ich“ – neue Worte, um sich selbst neu zu beschreiben und damit neu zu entwerfen. So gesehen hilft uns die Literatur, neue Planken über den unbekanntem Sumpf zu legen.

4. Äußere Geographie

In „Wie ich die Philosophie sehe“ unternimmt Waismann einen weiteren Versuch, sich darüber Rechenschaft zu geben, was denn eigentlich die Philosophie ausmacht. Er stellt gleich zu Beginn klar, dass er es nicht wisse und dass er nicht glaubt, dass man eine Definition geben können wird.

Waismann selbst war früher derselben Ansicht wie seine Lehrer Schlick und Wittgenstein – die Philosophie als Tätigkeit soll Sätze durch logische Analyse klären. Doch das reicht Waismann nun, am Ende seiner Laufbahn, nicht mehr aus. Logische Analyse ist zwar nach wie vor ein wichtiger Teil der Philosophie, aber nicht das, was Philosophie ausmacht. Was man sich abschminken sollte, ist die Idee, bestimmte unliebsame Fragen als Scheinfragen entlarven zu können. Fragen seien keine Hindernisse, sondern vielmehr Wegweiser, die die Gedanken in neue Bahnen lenken können. Was unsere Gedanken allerdings nicht in neue Richtungen treibt, ist das Streben nach Klarheit. Man entdeckt nichts Neues mit dem Slogan „Alles, was sich sagen lässt, lässt sich klar sagen“:

Ich will sagen: Sprache ist formbar, fügbar dem Ausdruckswillen, sogar um den Preis der Unklarheit. [...] Hätten die Logiker freie Bahn, so würde die Sprache so klar und transparent wie Glas werden, aber auch so zerbrechlich wie Glas: Welchen Vorteil hätte es, eine Glasaxt zu machen, die im Augenblick des Gebrauchs zerbricht? (Waismann 2008, 194)

Es geht Waismann um den Gebrauch der Sprache, sie hat einen Nutzen und sie ist viel zu vielschichtig und zu komplex, als dass man sie mittels einer einzigen Methode ordnen könnte. Sie ist etwas Formbares, etwas niemals Abgeschlossenes. Diese Formbarkeit bedeutet, dass man, wenn man sich nur lange genug Mühe gibt, aus jeder Aussage eine sinnvolle Aussage machen kann. Aus dieser Beweglichkeit, mit der sich die Philosophie beschäftigt, ergibt sich für Waismann auch die eingangs erwähnte These, dass philosophische Argumente nichts beweisen können. Dies plausibel zu machen hat sich der Text zur Aufgabe gemacht. Waismann schreibt, dass in naturwissenschaftlichen oder mathematischen Theoriegebäuden Argumente eine klare, deduktive Macht haben. In der Philosophie ist dies jedoch nicht der Fall, denn es herrscht keine Klarheit über die Prämissen. Man kann Frege nicht beweisen, dass Hilberts axiomatische Methode richtig ist oder umgekehrt kann man Hilbert auch nicht beweisen, dass Freges Position die einzig haltbare ist. Denn wenn man sie mit solch einem versuchten Beweis konfrontiert, werden sie erklären, dass der Schluss defizitär ist, weil man von falschen Prämissen ausgegangen ist. Dies ist genau der oben angesprochenen Beweglichkeit der Sprache geschuldet. Durch die „Fügbarkeit der Sprache“ herrscht in der Philosophie einfach nicht diese Einhelligkeit über die Prämissen wie in den Naturwissenschaften.

Philosophische Argumente sind daher nicht wegen ihrer logischen Form wirksam, sondern, so streicht Waismann heraus, weil sie dazu führen, die Dinge in einem neuen Licht zu sehen. Die Philosophie ist so gesehen ein kreatives Unternehmen, das ermöglichen soll, neue Aspekte an schon bekannten Gegenständen zu sehen. Dieses „Sehen neuer Aspekte“ – ein Schlüsselbegriff für Waismanns Philosophieverständnis – erreicht man nur in einer andauernden Diskussion, aber nicht durch einen „logisch zwingenden“ Schluss. Man müsste also in unserem Beispiel Frege zu einer Veränderung seiner ganzen Denkweise anregen, das heißt dazu, das ganze Gebiet der Logik neu zu sehen. Abschließend möchte ich nun zeigen, dass auch Waismann versucht, uns einen neuen Aspekt an der Philosophie sichtbar zu machen.

5. Ein neuer Aspekt

In „Wie ich die Philosophie sehe“ tauchen zwei Probleme auf, auf die Waismann keine explizite Antwort gibt: Wieso ist die Sprache derart formbar und widersetzt sich jeder Klarheit? Und wie so verändern sich menschliche Denkweisen derart, dass neue Aspekte gesehen werden können?

Die These, die ich hier verteidigen möchte, lautet: Die Begriffe von Sprache und Ich hängen sehr eng zusammen, da die Geschichte, die man sein Ich nennt, ohne Sprache nicht denkbar wäre, ebenso wenig wie eine Sprache ohne Menschen. Die philosophische Herangehensweise spiegelt in ihrer Offenheit und Unabschließbarkeit das menschliche Selbst wider. Wenn Waismann also über die Unabgeschlossenheit des Ich spricht, spricht er auch über die Aufgaben und die Grenzen der Philosophie.

Um diese These zu untermauern, möchte ich vier Argumente anführen:

- (1) Sprache wie auch das menschliche Ich sind laut Waismann auf gleiche Weise veränderbar und unabgeschlossen. Diese sind für Waismann zentrale Topoi bei beiden Begriffen, die er wiederholt betont.
- (2) Argumente in der Philosophie sind eine Rationalisierung im Nachhinein wie die Angabe von Motiven bei Handlungen. Dazu ist folgende Passage sehr aufschlussreich:

Obwohl es einem Außenstehenden so erscheinen mag, als würde [der Philosoph] alle möglichen Argumente hervorbringen, ist dies nicht der entscheidende Punkt. Entscheidend ist, dass er die Dinge von einem neuen Blickwinkel aus gesehen hat. [...] Argumente werden nur nachträglich zur Unterstützung dessen, was er gesehen hat, bemüht. (Waismann 2008, 207)

Dies erinnert stark an die Rationalisierung der Motive, an die Rechtfertigung der eigenen Handlungen im Nachhinein. So wie eine Person für manche Handlungen erst im Nachhinein rationalisierende Rechtfertigungen gibt, so sind auch philosophische Argumente eine rationalisierende Rechtfertigung im Nachhinein, für den neuen Aspekt, den man gesehen hat.

- (3) Der Titel des Textes – „Wie ich die Philosophie sehe“ gibt einen weiteren Hinweis. Die traditionelle Fragestellung in logisch-positivistischer Manier hätte gelautet: „Was ist Philosophie?“ Bei Waismann aber ist die Antwort auf die Frage nach der Philosophie explizit mit dem „ich“ verbunden, die Antwort ist also keine allgemeingültige, sondern *seine* Antwort. Außerdem gibt das „sehen“ im Titel auch den Hinweis, dass es Waismann darum ging, einen neuen Aspekt, den er an der Philosophie gesehen hatte, mitzuteilen.
- (4) Die Möglichkeit, neue Aspekte zu sehen, ergibt sich dadurch, dass das Ich an neuen Stellen fest wird, dass sozusagen neue Planken über den Sumpf gelegt werden, von denen aus man das Gebiet aus einer neuen Perspektive sieht.

Die Philosophie gibt so gesehen die Offenheit des menschlichen Selbst wieder. Daher hängen „Philosophie“ und „Selbstausbildung“ aufs Engste zusammen. Das Ziel der Philosophie ist dann nicht primär die Suche nach Wahrheit oder Klarheit.

Wie oben erwähnt, ermöglicht nur eine fortwährende Diskussion, dass andere Menschen neue Aspekte an Gewohntem sehen können. Eine wichtige Art, solch eine Diskussion zu führen, ist, philosophische Texte zu schreiben. Deswegen können diese Texte keine logisch stringenten Beweise enthalten oder ein Theoriegebäude aufbauen. Deswegen haben philosophische Texte nicht dieselbe Aufgabe wie beispielsweise Texte in der Naturwissenschaft. Und deswegen funktionieren Argumente in beiden Texten ganz anders.

An dieser Stelle ist es nun möglich, die Eingangsfragen explizit zu beantworten. Die eine lautet: Benutzt Waismann als Prämisse, dass man in der Philosophie keine Prämissen haben soll?

Nein, denn die Philosophie ist für ihn nicht das Aufstellen eines Theoriegebäudes. Nur dort geht man von Prämissen mit Argumenten auf Konklusionen über. In der Philosophie geht es für Waismann um das Sehen neuer Aspekte und damit zugleich um – wie ich zu zeigen versucht habe – die unabschließbare, kreative Neubeschreibung des eigenen Selbst. Wenn man sagen möchte, dass Waismann philosophisch beweisen wollte, dass man in der Philosophie nichts beweisen kann, dann tut man so, als wollte Waismanns Text eine logisch stringente Argumentation vorführen. Tatsächlich ging es ihm aber darum, einen neuen Aspekt begrifflich zu machen, den er gesehen hat und nicht darum, etwas zu beweisen oder zu widerlegen. Und da er einen neuen Aspekt gesehen hat, ist alles, was hier nach Prämisse und Argument aussieht, eine Rechtfertigung im Nachhinein.

Die andere Frage lautete: Wie kann Waismann in einem philosophischen Text – in einem In-Worte-Fassen, bei dem ja stirbt, worum es geht – sagen, dass man Philosophie leben muss?

Wie in Abschnitt 2 gezeigt, vertritt Waismann die Ansicht, dass das Ich in Handlungen fest wird und dass dem Handelnden seine Handlungen „ein Stück seines Schicksals“ bedeuten (Waismann 1985, 75). Eine Art solcher Handlungen ist, wie sich in Abschnitt 4 gezeigt hat, das Schreiben von Texten, vor allem von philosophischen und literarischen Texten.

Man kann hierfür einen Ausspruch, der Martin Luther zugeschrieben wird, tatsächlich wörtlich nehmen: „Hier stehe ich und kann nicht anders.“ Dies kann man dann folgendermaßen deuten: Hier, in diesem Text, ist eine Facette meines Ichs fest geworden. Für uns heutige Leser ist Waismanns Text einer unter vielen, der in einer Reihe steht mit anderen, doch für Waismann war dieser Text ein Teil seines Selbst. Das bedeutet, dass dieser Text für Waismann tatsächlich ein Teil seines Lebens war, ein Lebens-Werk und für ihn nicht nur „toter Buchstabe“. Ihn zu schreiben war eine wichtige Handlung, sie war ein Teil seines Lebens. Für uns hingegen hat der Text nicht dieselbe existenzielle Notwendigkeit wie für Waismann. Wir können ihn nach dem Lesen unbeeindruckt in eine Reihe anderer Schriften einordnen.

Meine hier vorgelegten Thesen kann ich nach dem Gesagten natürlich nicht durch logisch zwingende Argumente untermauern. Aber vielleicht ist hier ein neuer Aspekt aufgetaucht, den man diskutieren könnte.

Literatur

Frisch, Max (2001): *Der Mensch erscheint im Holozän*, Frankfurt/M.

— (1998): *Mein Name sei Gantenbein*, Frankfurt/M.

— (2008): *Schwarzes Quadrat. Zwei Poetikvorlesungen*, hrsg. v. Daniel de Vin, Frankfurt/M.

— (1985): *Tagebuch 1946–1949*, Frankfurt/M.

Waismann, Friedrich (1983): *Wille und Motiv. Zwei Abhandlungen über Ethik und Handlungstheorie*, Stuttgart.

— (2008): *Was ist logische Analyse?*, mit einer Einleitung hrsg. v. Kai Buchholz, Hamburg.

— (1953): *A Philosopher Looks at Kafka*, in: *Essays in Criticism*, 3, 177–190.

SIND NUR SPRACHFÄHIGE WESEN RATIONAL?
ÜBER DIE GRENZEN DES „RAUMS DER GRÜNDE“



Martin Lenz

Wir können uns in vielfältiger Weise auf einen Gegenstand in der Welt beziehen: Wir können ihn sehen, tasten, manchmal hören, riechen oder schmecken, und oftmals können wir ihn nur durch Worte erfahren. Beispielsweise können wir – um ein Beispiel von Ruth Millikan aufzugreifen – den Regen draußen durchs Fenster sehen, ihn aufs Dach prasseln hören oder eben vernehmen, wenn uns jemand sagt: „Ach je, es regnet schon wieder!“¹ Gibt es zwischen diesen Formen des Bezugnehmens interessante Unterschiede?

Ein wichtiger Unterschied zwischen perzeptuellen und sprachlichen Bezugnahmen liegt gewiss darin, dass uns perzeptuelle Informationen meist in einer klaren gegenwärtigen Relation zu uns selbst gegeben sind und mithin unmittelbar handlungsleitend sein können. Sie erlauben die *praktische Identifikation* von Gegenständen. Demgegenüber können sprachliche Informationen von unmittelbaren Handlungsbezügen weitgehend entkoppelt sein und erlauben mithin eine nicht unmittelbar praxisgebundene bzw. *theoretische Identifikation* von Gegenständen.

Wie der Tierphilosoph Markus Wild gehe ich davon aus, dass es zwischen der praxisgebundenen und der theoretischen, sprachgestützten Identifikation von Gegenständen keinen prinzipiellen, sondern nur einen graduellen Unterschied gibt.² Mit der Unterstellung einer bloß graduellen Differenz kognitiver Fähigkeiten will ich keineswegs leugnen, dass es große Unterschiede zwischen den Wesen gibt, die ausschließlich praxisgebunden identifizieren, und denjenigen, die auch theoretisch identifizieren können. So kann uns die Sprache – anders als rein praxisgebundene Bezugnahmen auf die Welt – die Perspektiven anderer Menschen zugänglich machen; nämlich schlicht, indem uns andere sagen, was sie wahrnehmen, beispielsweise den Regen. Dass uns die Reden anderer deren Perspektiven auf einen Gegenstand eröffnen, hat zwei interessante Nebenwirkungen, da es *zwei Formen von Metarepräsentation* mit sich bringt: Erstens erfahren wir auf diese Weise, was die anderen *denken*. Wir können also Gedanken über die Gedanken anderer haben, das ist eine Form *intersubjektiver Metarepräsentation*. In vergleichbarer Weise können wir natürlich anderen mitteilen, was *wir* denken. Mithin – und das ist eine Form *intrasubjektiver Metarepräsentation* – können wir selbst erfahren, was wir denken, also Gedanken über unsere Gedanken haben, indem wir etwa sagen, „ich glaube, dass es regnet.“ Nur der Gebrauch von Sprache – so scheint es – gestattet uns zu *wissen, was* wir denken.³ Noch immer wird jedoch unterstellt, dass uns nur der Gebrauch von Sprache gestattet, *dass* wir überhaupt denken. Demnach sind nur sprachfähige Wesen rational oder – um mit einer Metapher von Sellars zu sprechen – im „Raum der Gründe“ beheimatet.⁴ Es ist diese letztere These der Sprachabhängigkeit des Denkens – auch Lingualismus genannt –, gegen die ich im Folgenden argumentieren möchte.

Dazu werde ich Lingualismus und Anti-Lingualismus abwechselnd zu Wort kommen lassen, indem ich *erstens* Davidsons einflussreiche Verteidigung des Lingualismus vorstellen möchte. *Zweitens* werde ich zwei Einwände dagegen vortragen. *Drittens* werde ich mit den Lingualisten fragen, ob nicht-sprachliche Wesen in objektiver Weise zwischen Schein und Sein unterscheiden können, um schließlich zu entgegnen, dass wir auch durch Sprache keine Objektivität erlangen.

I. Davidsons Argument für den Lingualismus

Vermutlich gehen Sie nun davon aus, dass ich jetzt mit meinen Überlegungen zum Thema fortfahren werde. Würde ich dies nicht tun, sondern stattdessen eine Reihe von dadaistischen Gedichten folgen lassen, wären Sie vermutlich überrascht. Ihre Überraschung wäre dann aber nicht ein bloßes Gefühl, sondern Ergebnis einer gewaltigen kognitiven Leistung. Worin besteht diese Leistung? Nun, Sie müssten feststellen, dass Sie sich geirrt haben. Dazu müssten Sie offenbar feststellen, dass Ihr Gedanke, dass ich jetzt mit meinen Überlegungen fortfahre, nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt; Sie müssten den Unterschied zwischen Ihrem (offenkundig falschen) Gedanken – oder, wie man in philosophischer Terminologie sagt: Ihrer falschen Überzeugung – und der davon unabhängigen Welt feststellen. Für diese Leistung bedarf es einer entscheidenden rationalen Fähigkeit: Sie müssen nämlich in der Lage sein, auf den Gedanken, dass ich jetzt mit meinen Überlegungen fortfahre, also auf den Gedanken erster Ordnung, Bezug zu nehmen, denn andernfalls wäre Ihnen der Unterschied zwischen dem Gedanken und der Welt, zwischen Schein und Sein ja gar nicht verfügbar.⁵ Was aber versetzt Sie in die Lage, den Gedanken erster Ordnung zu erfassen; wie können sie auf Ihren Gedanken Bezug nehmen? Antwort: Dazu brauchen Sie Sprache, denn Sie müssen z. B. auf das sprachliche Vehikel, den Satz, kraft eines Gedankens zweiter Ordnung Bezug nehmen.⁶ Dieser Lingualismus wird meist mit folgendem Argument verteidigt:

P1: Rationalität erfordert mindestens das Haben von Überzeugungen.

P2: Das Haben von Überzeugungen erfordert das Haben von Meta-Überzeugungen. (Objektivität)

P3: Das Haben von Meta-Überzeugungen erfordert Sprache. (Lingualismus)

K: Also erfordert Rationalität Sprache.⁷

Während ich Prämisse (1) in gewissem Sinne akzeptiere, will ich die Lingualismus-Prämisse (3) zurückweisen. Daher möchte ich mich nun zunächst auf Prämisse (2) konzentrieren und fragen: Was genau soll der Rekurs auf Meta-Überzeugungen hier leisten? Verdeutlichen wir uns zunächst, worum es geht: Angenommen, ich glaube, dass es regnet. Offensichtlich soll die Fähigkeit, „Es regnet“ zu denken, die Fähigkeit voraussetzen, „Ich glaube, dass es regnet“ zu denken. Dies ist freilich nicht in dem Sinne gemeint, dass jede Überzeugung, dass p, von der Überzeugung, dass ich denke, dass p, begleitet sein muss. Wie Davidson einräumt, geht es vielmehr darum, dass wir über den Begriff der Überzeugung (*the concept of belief*) verfügen. Erst damit haben wir den Unterschied zwischen Schein und Sein, also den Begriff objektiver Wahrheit. Es geht hier also um das, was bereits Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* als Objektivität ausweist und von den bloß subjektiven Assoziationen unterscheidet. Bei Kant heißt es entsprechend: „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können [...]“ (B 131f.); und weiter:

„Folglich ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit [...] ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.“ (B 137)

Erst also, wenn wir über Objektivität bzw. den Begriff objektiver Wahrheit verfügen, können wir demnach überhaupt denken. Dazu aber sind Meta-Repräsentationen erforderlich. Was im Anschluss an Davidson nun zu Kants Überlegungen zu ergänzen ist, ist die Annahme, dass die Fähigkeit zu dieser Art von Metarepräsentation Sprache erfordert. Genau diese Annahme möchte ich jetzt prüfen, bevor ich abschließend auf die Frage nach der Objektivität zurückkomme.

II. Erfordert Metakognition Sprache?

Warum sollte für Metarepräsentation also Sprache erforderlich sein? Wenn diese Frage nicht-zirkulär beantwortet werden soll, dürfen wir freilich nicht schon voraussetzen, dass der Bezug auf Gedanken oder Überzeugungen immer ein Bezug auf sprachliche Vehikel ist. Daher sollten wir zunächst vom grundlegenden Phänomen der *Metakognition* sprechen, denn nicht jeder Bezug auf mentale Zustände scheint explizite oder gar explizit sprachliche *Metarepräsentation* zu erfordern.⁸

Räumen wir um des Arguments willen aber zunächst ein, dass die für Rationalität geforderten Metakognitionen den Bezug auf sprachliche Vehikel erfordern. Was ist damit gewonnen? Die entscheidende Rolle der Metakognition liegt insbesondere darin, eine *Kontrollinstanz für mögliche Fehler* oder Irrtümer zu liefern. Inwiefern leistet die Sprache nun einen Beitrag dazu?

Zunächst kann man in der Tat unterstellen, dass uns der Zugang zu den sprachlichen Vehikeln offensichtlich eine Kontrolle darüber ermöglicht, ob wir es mit korrekten oder inkorrekten Überzeugungen oder Inferenzen zu tun haben. Betrachten wir zum Beispiel die Sätze „Berlin liegt in Deutschland“ und „Deutschland liegt in Berlin“, so lassen sprachliche Vehikel oft schon anhand der Form erkennen, ob zwei Überzeugungen miteinander zusammenhängen. Ob sie konsistent sind oder nicht. In diesem Sinne hat etwa Bermúdez herausgestellt, dass man, um auf einen Gedanken Bezug nehmen zu können, einen kognitiven Zugang zu diesem Gedanken braucht.⁹ Während man beim gedanklichen Bezug auf Gegenstände in der Welt keinen expliziten Bezug zum Vehikel braucht, erfordert der Bezug auf einen Gedanken einen Zugang zum Gedanken qua Vehikel. Bermúdez' Überlegung stellt das heraus, was ich bereits einleitend als *theoretische Identifikation* bezeichnet habe: nämlich die Möglichkeit, *unabhängig von direkten Handlungskontexten*, Inhalte zu identifizieren und Gedanken über sie zu überprüfen. Diese Überlegung halte ich für zutreffend. Doch freilich ist sie völlig vereinbar mit der These, dass man auch ohne Sprache denken kann, denn für den gedanklichen Bezug zur Welt braucht man nach dieser Auffassung ja keinen expliziten Bezug zu sprachlichen Vehikeln.

Davidson akzentuiert insbesondere die soziale Dimension sprachlicher Interaktion, die er in seinem berühmten Triangulationsargument ausführt. Laut Davidson soll die Sprache *konstitutiv* dafür sein, überhaupt Gedanken zu haben. Demnach bedarf es mindestens eines Dreiecks von zwei interagierenden Sprechern und einem gemeinsamen Bezugsgegenstand, dessen Identität nicht ohne reziproke kommunikative Bestätigung (mindestens) zweier Sprecher fixierbar und – das ist entscheidend – korrigierbar ist.¹⁰ In einem Dreieck von zwei Sprechern bzw. Denkern und einem Gegenstand wirkt der Gegenstand kausal auf die Wahrnehmenden ein.

Für sich genommen sind die kausalen Stimuli jedoch massiv unterbestimmt. Die eigentliche Fixierung des Inhalts geschieht daher durch die Interaktion der Sprecher. Erst hier werden die Stimuli zu *geteilten* Stimuli. Davidsons Theorie des Inhalts von Überzeugungen kombiniert so zwei externalistische Theorien der Inhaltsfestlegung. Basal ist der perzeptuelle Externalismus, dem zufolge der Inhalt kausal durch Wahrnehmungen bestimmt wird. Diese Idee wird kombiniert mit einem sozialen Externalismus, der erklärt, wie sich aus reziproker Verständigung und Korrektur der geteilte Inhalt bestimmt.¹¹

Hier liegt das Gewicht zunächst auf einer Form von *intersubjektiven Metarepräsentation*. Doch so gewichtig das Triangulationsargument ist, zeigt es meines Erachtens weniger den Beitrag der Sprache, als eher die Bedeutung der Interaktion.

Zum einen könnte man nämlich einwenden, dass kommunikative Interaktion auch nicht-sprachlich stattfindet. Denken Sie etwa an die Situation, in der Ihnen jemand in einer engen Gasse entgegenkommt und sowohl Sie als auch Ihr Gegenüber ausweichen wollen. Das zuweilen amüsante Hin- und Her zeigt hier zugleich beeindruckende motorische Fähigkeiten, die in Abhängigkeit von wechselseitigen Wahrnehmungen und Antizipationen offensichtlich das Verhalten kontrollieren, steuern und korrigieren – mit dem klaren Ziel, einen Zusammenstoß zu vermeiden. Selbst wenn die Aktualisierung solcher Fähigkeiten ganz und gar an konkrete praktische Situationen gebunden ist und nicht den Status von propositionalen Überzeugungen hat, sind hier Triangulationen im Spiel, in denen zwei Interpreten auf Inhalte, etwa die zu vermeidende Kollision, bezogen sind.¹²

Ein zweiter Einwand könnte gegen die Forderung genuin sozialer Triangulationen erhoben werden, indem man auf die Möglichkeit interner Triangulation verweist, die eine klare Form von nicht-sprachlicher Metakognition zu sein scheint.¹³ So kann ein Wesen auch ohne Sprache durch den Abgleich verschiedener Sinneskanäle mit einem Objekt triangulieren und sich bestätigen bzw. korrigieren: Wenn ich ein Geräusch höre und mich umschaue, kann die unterstellte Geräuschquelle durch visuelle Eindrücke bestätigt oder korrigiert werden.

Angesichts der genannten Einwände kann nicht einfach behauptet werden, dass die für rationales Denken erforderlichen Metakognitionen ihrerseits Sprache erfordern. Vielmehr scheinen wir es hier mit Formen *praktischer Identifikation* zu tun zu haben, die in einem gewissen Sinne auch Irrtums- bzw. Korrektheitsbedingungen mit sich bringen: Wenn ich einen Apfel an einem Baum sehe und nach ihm greife, dabei aber erfolglos bin, dann werde ich meinen Arm weiter ausstrecken oder eine Leiter holen müssen und mich auf diese Weise korrigieren.

Demgegenüber erlaubt die Sprache zwar eine theoretische, und das heißt vom praktischen Interaktionskontext entkoppelte Identifikation, doch so massiv die damit verbundenen Fähigkeiten auch sein mögen, handelt es sich immer noch um einen graduellen, nicht aber um einen prinzipiellen Unterschied. In Anlehnung an Millikan könnte man dies folgendermaßen ausdrücken: Als praktischer Identifizierer ist meine Bezugnahme auf ein Objekt dann korrekt, wenn sie erfolgreiche Reaktionen hervorruft. Für einen theoretischen Identifizierer kann die Bezugnahme auf ein Objekt darüber hinaus bereits dann als korrekt gelten, wenn die sprachlichen Repräsentationen strukturell kohärent sind – und zwar in dem Sinne, dass sie Fehler unabhängig vom Handlungskontext offenbar machen.¹⁴ Wenn mir jemand glaubhaft versichert, dass der erquickliche Apfel fünf Meter hoch hängt, kann ich noch vor dem Versuch, nach ihm zu greifen, eine Leiter holen.

III. Begründet nicht-sprachliche Metakognition Objektivität?

Allerdings lässt sich gegen diese Verteidigung ein schwerwiegender Einwand erheben: Was die genannten Formen der nicht-sprachlichen Metakognition nämlich nicht etablieren können, ist die für echte Überzeugungen erforderliche *Objektivität*. Auch wenn ich mich selbst korrigieren kann, werden meine Überzeugungen in einem eminenten Sinne *subjektiv* bleiben. Schon Kant unterscheidet in diesem Sinne die objektiven Urteile des Verstandes von den subjektiven Assoziationen: „Nach den letzteren würde ich nur sagen können: Wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, ist schwer.“ (B 142) Um nun die Objektivität der Urteile zu gewährleisten, benötigen wir, so würden Davidson und andere diese Überlegung ausführen, aber eine *öffentliche* Sprache. Andernfalls würde für das Subjekt eben einfach dasjenige korrekt sein, was ihm korrekt erscheint.

Auf diesen Einwand kann man jedoch sogleich zweierlei erwidern. Eine erste, eher negative Replik lässt sich im Anschluss an Pascal Engel wie folgt formulieren:¹⁵ Was mit dem Verweis auf die soziale Dimension der Sprache in der Tat gewonnen wird, ist eine Form expliziter Normativität. Die reziproke Abstimmung und Korrektur interagierender Sprecher gründet in einer gemeinschaftlichen Praxis der Akzeptanz und Sanktion; erst diese Praxis erlaubt eine stabile Unterscheidung von Richtig-Scheinen und Richtig-Sein. Doch auch wenn eine solche Unterscheidung in der Sprachgemeinschaft besteht, bleibt unklar, warum es der Sprachgemeinschaft besser ergehen sollte als dem Individuum. Es ist doch der Fall denkbar, dass sich ganze Gemeinschaften irren können, ohne es zu bemerken. Entsprechend können wir sagen: Es könnte für die Gemeinschaft eben einfach dasjenige korrekt sein, was ihr korrekt erscheint. Die soziale Normativität mündet mithin nicht einfach in Objektivität.

Während nun beispielsweise Martin Kusch diesem Einwand mit der Überlegung begegnet, dass eine Gemeinschaft hier nur durch eine andere Gemeinschaft korrigiert werden könnte,¹⁶ versucht Robert Brandom die Objektivität zu retten, indem er die sozialen Praktiken ihrerseits im Rekurs auf die Beschaffenheit der Welt an sich erklärt; unsere normativen Praktiken wären eben andere, wenn die außersprachlichen Tatsachen andere wären.¹⁷ Im Rekurs auf „die Welt“ ist allerdings schon eine bestimmte Form von Objektivität vorausgesetzt. Davidson geht in vergleichbarer Weise davon aus, dass wir bereits über einen „Hintergrund“ von wahren Überzeugungen über die Welt verfügen müssen, um überhaupt lokal Fehler zu begehen.¹⁸

Doch selbst wenn diese Objektivitätsannahmen zuträfen, ließe sich natürlich sogleich zurückfragen, warum dies nicht auch für individuelle nicht-sprachliche Wesen gelten sollte: Wäre die Welt anders, so wären auch ihre internen Triangulationen andere. Analog wäre also vielmehr davon auszugehen, dass auch die Dispositionen der evolvierten nicht-sprachlichen Wesen in großem Maße welt-adäquat sein müssten.¹⁹

Der Einwand, dass nicht-sprachliche Metakognition keine Objektivität etabliere, ist also schon insofern nichtig, als unklar bleibt, ob sprachliche Metarepräsentation uns tatsächlich Objektivität liefert. Wenn man hingegen – wie Davidson und Brandom – bereits Objektivität bzw. einen Hintergrund wahrer Überzeugungen voraussetzt, ist nicht mehr zu sehen, warum dieser Hintergrund nicht auch für nicht-sprachliche Wesen Geltung haben sollte.

Schluss

Ich möchte aus diesen Überlegungen die Konsequenz ziehen, dass die sprachlichen Metarepräsentationen eben keine Objektivität verbürgen, sondern lediglich die *Unterstellung von Objektivität* gestatten. Als sprachliche Wesen können wir annehmen, dass es eine von unseren Gedanken unabhängige Welt gibt (auf die wir uns korrekt oder inkorrekt beziehen können). Damit wird keine Objektivität verbürgt; vielmehr kommt darin die durch Sprache ermöglichte Entkopplung von Denken und Handlungskontexten in Bezug auf die Welt zum Ausdruck.

Während ich also gegen die Lingualisten einwenden möchte, dass auch sprachlose Wesen praxisbezogen denken bzw. rational sein können, möchte ich im Gegensatz zu der noch immer weitverbreiteten kantischen Unterscheidung zwischen subjektiver Assoziation und objektivem Urteil vielmehr zwischen praktischen und theoretischen Bezugnahmen unterscheiden. Allerdings geht es nicht darum, eine Dichotomie durch eine andere zu ersetzen. Vielmehr gehe ich davon aus, dass theoretische Bezugnahmen letztlich einen eminenten Spezialfall praktischer Bezugnahmen darstellen. Denn die durch Sprache mögliche graduelle Entkopplung des Denkens von unmittelbaren Handlungskontexten bedeutet freilich nicht, dass das Denken seinen ursprünglichen Handlungs- bzw. Interaktionsbezug völlig verlöre. Vielleicht lässt sich der Unterschied in Anlehnung an Harry Frankfurt so ausdrücken:²⁰ Während für rationale Wesen die *Welt* zum Problem werden kann, sind sprachlich-rationale Wesen solche, für die – aufgrund der Entkopplung – auch ihr Denken zum Problem werden kann.

Es geht mir also keineswegs darum zu bestreiten, dass uns die Sprache ganz erstaunliche kognitive Fähigkeiten offeriert. Vielmehr geht es darum, den Raum der Gründe anders zu lokalisieren. In Bezug auf Fragen der Tierkognition wird gern Susan Hurleys Diktum zitiert, dass sprachlose Wesen „Inseln praktischer Rationalität“ bewohnen können.²¹ Ich möchte das Bild umkehren und dagegen Folgendes behaupten: Alle kognitiven Wesen leben auf den Meeren praktischer Rationalität, innerhalb deren die Räume der Gründe Inseln theoretischer bzw. sprachlich gestützter Rationalität bilden.²²

Anmerkungen

- ¹ Siehe Millikan 2004a, 122ff. u. Kap. 19.
- ² Siehe Wild 2008, 105–150.
- ³ Siehe Millikan 2004b, 237: „It follows that you could not know from the inside what you believed if you had no language.“
- ⁴ Siehe Sellars 1997, 169.
- ⁵ Dies ist eine Variante des Überraschungsarguments in Davidson 2001, 95–105.
- ⁶ Allerdings ist nicht klar, ob uns bewusste Überzeugungen ohne weiteres *als Überzeugungen* bewusst oder ebenso transparent sind wie Überzeugungen erster Ordnung. Vgl. dazu Haag 2001, 170–177.
- ⁷ Siehe Davidson 2001; vgl. für die These vom Primat der Überzeugungen ebd., 102: „Without belief there are no other propositional attitudes.“ Vgl. auch Boghossian 2003.
- ⁸ Dafür plädiert insbes. Proust 2006.
- ⁹ Siehe Bermúdez 2010.
- ¹⁰ Siehe insbes. Davidson 2001, 128f.
- ¹¹ Siehe „Introduction“ in Davidson 2001.
- ¹² Solche Triangulationsformen räumt Davidson 2001, 128, selbst ein. Eindrucksvoll ist das Verhalten von Hähern, deren Meta-Gedächtnisleistungen auf entkoppelte Repräsentationen schließen lassen; siehe Wild 2008, 132: „Häher der zweiten Gruppe fressen von ihrem großen Vorrat. Häher der ersten Gruppe hingegen verstecken ihren Vorrat neu. Der Unterschied im Verhalten rührt offenbar von der Erfahrung her, geplündert zu haben.“ Vgl. Proust 2006, 261: „[...] there is now ample evidence that non-human animals can form reliable strategies for masking their intentions from others, and for adjusting their actions to the presence of competitors [...]“.
- ¹³ Siehe Proust 2005, 229: „Andere Tiere haben eine Vorrichtung, die es ihnen ermöglicht, das Aufnehmen von Sinnesdaten einer bestimmten Sinnesmodalität zu *korrigieren*, um damit den Bedingungen für das Vorkommen am gleichen Ort im gesamten Wahrnehmungsfeld Rechnung zu tragen.“ (Schleiereulen) Vgl. dazu auch Wild 2008, 122.
- ¹⁴ Siehe Millikan 2004a, Kap. 18 und 19.
- ¹⁵ Siehe Engel 2001.
- ¹⁶ Siehe Kusch 2002, 259.
- ¹⁷ Siehe Brandom 1994, 331.
- ¹⁸ Siehe Davidson 2001 sowie 2006.
- ¹⁹ Vgl. Engel 2001 sowie Burge 1993.
- ²⁰ Vgl. Frankfurt 1971.
- ²¹ Vgl. Hurley 2006, 139 u. 167. Hurley selbst spielt abschließend mit verschiedenen Metaphern, schließt dann aber mit dem folgenden Gedanken: „For us human animals, language provides bridges that finally link these islands together.“
- ²² Frühere Fassungen dieser Überlegungen habe ich an der HU Berlin und der Universität Wien präsentiert. Ich danke insbesondere Markus Wild, Ruth Millikan und Martin Kusch für zahlreiche Gespräche und konstruktive Kommentare.

Literatur

- Bermúdez, José Luis (2010): Two Arguments for the Language-Dependence of Thought, in: Grazer Philosophische Studien, 18, 37–54.
- Boghossian, Paul (2003): The Normativity of Content, in: Philosophical Issues, 13, 31–45.
- Brandom, Robert (1994): Making It Explicit, Cambridge/Mass.
- Burge, Tyler (1993): Content Preservation, in: Philosophical Review, 102, 457–488.
- Davidson, Donald (2001): Subjective, Intersubjective, Objective, Cambridge.
- (2006): On the Very Idea of a Conceptual Scheme, in: Ernie Lepore, Kirk Ludwig (Hg.), The Essential Davidson, Oxford, 196–208.
- Engel, Pascal (2001): The Norms of Thought: Are They Social?, in: Mind and Society, 3 (2), 129–148.
- Frankfurt, Harry (1971): Freedom of the Will and the Concept of a Person, in: Journal of Philosophy, 68, 5–20.
- Haag, Johannes (2001): Der Blick nach innen, Paderborn.
- Hurley, Susan (2006): Making sense of animals, in: Susan Hurley, Matthew Nudds (Hg.), Rational Animals?, Oxford, 139–171.
- Kusch, Martin (2002): Knowledge by Agreement, Oxford.
- Millikan, Ruth (2004a): Varieties of Meaning, Cambridge/Mass.
- (2004b): Existence Proof for a Viable Externalism, in: Richard Schantz (Hg.), The Externalist Challenge, Berlin, New York, 227–238.
- Proust, Joëlle (2005): Das intentionale Tier, in: Dominik Perler, Markus Wild (Hg.), Der Geist der Tiere, Frankfurt/M., 223–243.
- (2006): Rationality and metacognition in non-human animals, in: Susan Hurley, Matthew Nudds (Hg.), Rational Animals?, Oxford, 247–274.
- Sellars, Wilfrid (1997): Empiricism and the Philosophy of Mind, with an introduction by Richard Rorty and a study guide by Robert Brandom, Cambridge/Mass.
- Wild, Markus (2008): Tierphilosophie, Hamburg.

THE CONSTRUCTION OF THE LOGICAL WORLD

FREGE AND WITTGENSTEIN ON
FIXING BOUNDARIES OF HUMAN THOUGHT



Nikolay Milkov

Two Types of Analytic Philosophy

In recent years, several works on the history of analytic philosophy were published. Among other things, they outlined different kinds of *analysis* it explored: logical analysis, conceptual analysis, connective analysis, deconstructive analysis, directional analysis, analysis as explication, etc. (Beaney 2007; 2009) In contrast, in this paper we concentrate on two types of logical *constructing* as employed in the early analytic philosophy:

- (i) constructing of many worlds (of many logical models of the world) with logical means;
- (ii) constructing of one logical world.

The first type was explored by Russell and Carnap. The second type, which will be a subject of special attention in this paper, was pursued by Frege and Wittgenstein. Among other things, the discrimination between two types of logical constructing, as practiced in the early analytic philosophy, can help to face the divide between analytic philosophy of science and analytic metaphysics/philosophy of language that gained prominence in the last few years. The belief that “the drift towards scholastic aloofness has increased and many of [our] contemporaries now pursue projects that strike ... as functionally pointless, often under the self-styled banner of analytic metaphysics” (Wilson 2006, xv) is winning ever more supporters among the core philosophers of science (Ladyman and Ross 2007).¹

In short, our claim is that the first type of logical constructivism we discern, that of Russell–Carnap, is easily applied to the analytic philosophy of science (cf. Demopoulus and Friedman 1985), while the second type, that of Frege–Wittgenstein, is more applicable to analytic metaphysics and in analytic philosophy of language.

Logical Construction of the World

The technique of “logical constructing” was introduced by Bertrand Russell in the paper “On Matter” (1912) and extensively applied in *Our Knowledge of the External World* (1914) and in some papers of *Mysticism and Logic* (1917). According to it, we do not know what material objects really are. However, we have good reasons to assume that they are this or that way. Logical constructions show, in an experimental manner, how things *could* be. In other words, they are *models* of the real world.

The advantages of this conception were methodological: it can help us to treat many specific problems by means of models that are logically sound. Between 1912 and 1914 Russell believed that it is the kernel of analytic philosophy. Following this conception, Russell developed:

- A new theory of matter. It accepted that the world consists of independent (autonomous) units—sense-data and universals—that can be ordered in different logical nets. Out of them, we can construct physical objects. Russell, however, did not claim that physical objects *exist* in that form.
- In *Theory of Knowledge* (1913) Russell set up that there is one primitive epistemological relation and this is subject's relation of acquaintance to sense-data and universals. Judgment, emotions, wishes, and volitions presuppose an act of acquaintance, but they add to it further elements. In terms of acquaintance, and with the help of the new logic (of the theory of relations, in particular), we can construct the whole body of human knowledge.

The flipside of Russell's logical constructivism was the central place *arguments* played in it. To be more exact, Russell believed that arguments:

- (i) can serve as pillars that support logical constructions;
- (ii) they can help to formulate new, fresh logical-philosophical conceptions. The underlying intuition was that we can hit upon important philosophical ideas by means of arguments alone, ordered in logically correct system.

In the *Aufbau* (1928) Rudolf Carnap embraced a similar conception. The objective was “to analyze reality—both physical reality and the social and cultural reality—with the help of theory of relations” (Carnap 1928, § 3). To this purpose, different systems of concept-constructing (or of “constituting”) can be built.² These systems, including that suggested in the *Aufbau*, are not to be considered unique—we can develop their alternatives. Furthermore, every one of these systems can be interpreted in different ways. The system of concepts suggested in the *Aufbau*, for example, has four interpretations.

The Construction of the Logical World Through Drawing Its Boundaries

Russell was convinced that his “scientific method” of logical constructing could help to achieve solid results in philosophy. This is guaranteed by the sound logic on which they are grounded, as well as by the “aseptic” character of their building blocks: both are immune to critical argument, or can be at least falsified by arguments. In contrast, traditional philosophy (the philosophy of Bergson, for example) produces results that are not solid, in the sense that they cannot withstand extensive verification or conclusive counterarguments (Milkov 2007).

In this paper, we shall explore a program alternative to that of Russell and Carnap—the program for constructing the logical world embraced by Frege and Wittgenstein. It suggested another way of achieving solid results in philosophy: by drawing the normative boundaries of the logical world. Importantly enough, what was at stake for Frege and Wittgenstein was not only the “outer” boundary of the logical world (a theme widely explored in the literature) but also its “inner”

boundaries: the bounds between its different areas. In other words, the task was not simply to distinguish between what pertains to and what lies beyond the logical world, what can and what cannot be said; the task was to make fine distinctions in the logical world itself. To use the felicitous expression later coined by the Oxford philosopher Gilbert Ryle, the objective of Frege and Wittgenstein was to draw the “logical geography” of the concepts in logic and philosophy.

Differences Between Frege’s and Wittgenstein’s Constructivism

Of course, there were considerable differences between Frege’s and Wittgenstein’s approach:

Frege’s case is clear. He fixed sharp boundaries in the world of logic already in his *Conceptual Notation* (1879) where he insisted that:

- the Conceptual Notation is to be kept apart from ordinary language;
- logic, mathematics and science are to be strictly separated from psychology;
- confirmation and content of judgment are radically different;
- course of impressions (*Vorstellungsverläufe*) is not to be confused with the judgment. Etc.

In *The Foundations of Arithmetic* Frege argued that: (i) ideas (*Vorstellungen*) are different from both concepts and objects; (ii) true are only propositions, not concepts (later called the “context principle”); (iii) we must sharply discriminate between concept and object (Frege 1884, x). Etc. Using similar conceptual analyses,³ Frege gradually tailored a new, logical world (later he called it the “third world”) in which strict distinctions are made, for example, between: (i) seeing a thing, (ii) having an idea, and (iii) grasping a thought; these are not to be confused! (Frege 1918, 44) They lie on different planes and are divided by sharp boundaries. Strictly different are also: (i) sense (the thought) and meaning (the truth-value) of a proposition; (ii) function and object; (iii) idea ([*Vorstellung*] it is something private) and thought (it is typically intersubjective) (Frege 1891, 145). Etc.

Wittgenstein’s objective in the *Tractatus* was similar to that of Frege in the *Conceptual Notation*: to advance a new, “perfect” symbolism. However, he spent more space on elucidating how our *thinking* functions with the help of this symbolism. This made Wittgenstein’s conceptual analyses seem contingent.⁴ Indeed, the distinctions he made are solid. But they only serve as instruments for achieving better thinking. Some interpreters, Cora Diamond and James Conant among them, falsely interpreted this point claiming that (almost) all propositions of the *Tractatus* are nonsense.⁵

This tendency in Wittgenstein’s writings increased in 1933–6, when his attention shifted from the relation between symbolism (language) and reality to the relation between mind and reality and, especially, to the role human action plays in it. The hinge that connects the two dimensions, fact and propositions, their *multiplicity*, was replaced by the *rule* we follow when we act; and it is precisely this action that connects the new pair of dimensions: mind and reality. As a result, and in apparent opposition to Frege, Wittgenstein now meant that we do not need sharp boundaries at all. Of course, “you can *draw* one; for none has so far been drawn. (But that never troubled you before when you used the word).” (Wittgenstein 1953, § 68) This, however, does not mean that Wittgenstein abandoned the method of constructing a logical world. In fact, he continued to advance “pure truths” (for example, that the practice—the game—of communication is an

ontological and epistemological atom). These, however, had a rather volatile character. In short, Wittgenstein realized that the solid results his method produces can easily fade away. Still, they cannot be mistaken: indeed, they are “solid”.

A typical example in this respect was the fate of Wittgenstein’s “picture theory” in the 1930’s and 1940’s. Indeed, “if the picture theory disappears from the picture in Wittgenstein’s later philosophy, it ... is not because it was thrown away by the board but because it faded away” (Hintikka 1976, 110).

Boundaries’ Character

The inner boundaries between different philosophical–logical realms and segments Frege and Wittgenstein drew have the character of normative lines. They give rise to “conceptual necessities”⁶ that set up analytic truths. This is the case with the propositions of arithmetic:

The conclusions we draw from them extend our knowledge, and ought therefore, in Kant’s view, to be regarded as synthetic. [The point is that] the fruitful conceptual definitions draw boundary lines that were not previously given at all. What we shall be able to infer from them cannot be inspected in advance.⁷ (Frege 1884, § 88)

And since they are “proved by logical means”, Frege claimed that they are both synthetic and analytic (ibidem). But we can call them for the better synthetic a priori. In *Remarks on the Foundations of Mathematics* Wittgenstein reformulated this position. Mathematical proofs guide us to accept specific concept–formations and the latter, in their turn, change our theoretical perspective (*unsere Auffassung*). That is why the propositions of mathematics are synthetic a priori (Wittgenstein 1956, III, §§ 30, 42). What Frege and Wittgenstein said about the propositions of arithmetic and mathematics was true about all propositions of their logical geography in general. These suggest ever new definitions that alter our way of seeing the world. Their *validity*, however, is analytic.

The Method of Constructing the Logical World

Michael Dummett explained why Frege never returned to the context principle, once he launched it in the *Grundlagen*, this way: Frege was sure that his principle was well-defined so that any new fit of exploring it would be a waste of time. A similar point can also be made about Wittgenstein. Take, for example, the different ways of contemplating *sub specie aeternitatis* Wittgenstein discovered. On October 7, 1916 he wrote: “The work of art is the object seen *sub specie aeternitatis* and the good life is the world seen *sub specie aeternitatis*.” (Wittgenstein 1979, 83e) After nineteen years of silence on this topic, in 1930 Wittgenstein added: “But it seems to me too that there is a way of capturing the world *sub specie aeterni*[tatis] other than through the work of the artist. Thought has such a way—so I believe—it is as though it flies above the world and leaves it as it is—observing it from above, in flight.” (Wittgenstein 1980, 5e) Apparently, when exploring conceptual problems, Wittgenstein often reached results which were so solid that he can also build on them after years of break.

Another instance of this method of working is the aspect-change issue introduced in the *Tractatus* 5.5423 and further discussed in *Zettel*, § 249.

These examples are a felicitous illustration of what can be called the method of philosophical constructing of the logical world that both Frege and the early Wittgenstein followed: the step-by-step “chiseling” of logical–philosophical truths out of their neo-Platonic glop.⁸ This type of constructing sets up a new, logical world in a monolithic form. Its products can be forgotten—they can “fade away”. They cannot be false, however, nor can they be destroyed.

In contrast, the assembly structures of Russell–Carnap can be dismantled; their logically well ordered claims (their chains of arguments) can be left aside. However, such cases are not seen as theoretical dead ends. Rather, they are considered signals that we are to abandon the old construction, resp., the old chain of arguments, and to advance a new one instead, one that fits the facts better. At the same time, we can preserve at least some segments of the old theory. In fact, this was the declared objective of Russell’s “revolution in philosophy” of 1914: “to obtain, as the sciences do, such partial and probably not wholly correct results as subsequent investigation can utilize even while it supplements and improves them.” (Russell 1917, 85) Frege was strictly against this method. The truths are “discovered” once and for all: they are “eternal”.

The Roots of the Two Methods

Apparently, the roots of these two methods of analytic philosophy lay in the role they assigned to language. For Frege and Wittgenstein, there was one language and also one world; for Russell and Carnap, in contrast, there were many languages and many worlds. The latter point hints at that at stake was more than a language—at stake was the kind of ontology embraced in logic.

This point of difference, first underlined in Heijenoort (1967), was extensively elaborated by Jaakko Hintikka. In particular, Hintikka claims that the project for *lingua characterica* advances a conception of language as an inescapable medium of communication; we simply cannot view the world outside it (Hintikka 1979; 1997). It deserves notice that philosophers following Hintikka’s interpretation of the dilemma between *lingua characterica* and *calculus ratiocinator* are often led to explore its relevance for analyzing continental philosophy (Kusch 1989).

We oppose Hintikka’s interpretation, focusing our attention on the fact that the program for *lingua characterica* sees language as connected necessarily with only one reality. In contrast, the program for *calculus ratiocinator* does not make such a claim. To put the dilemma of two different approaches in reaching solid results in philosophy in the terminology of van Heijenoort, while the program of Frege and Wittgenstein was to establish more of a language that is connected with the only world, the program of Russell and Carnap was more of a calculus.

Contemplating Logical–Philosophical Truths

Similarly to the differences between Frege’s and Wittgenstein’s logical constructivism, there were also considerable disparities between Russell’s and Carnap’s logical constructivism. Above

all, starting with his 1903 statement, “the discussion of indefinables ... forms the chief part of philosophical logic” (Russell 1903, xv), Russell was also engaged in conceptual analyses.

This is scarcely true about Carnap. He had practically no experience of “direct contemplation of facts” (Russell 1921, 212), which explains why Carnap badly misunderstood Wittgenstein’s practice of discovering philosophical truths in a fit of deep concentration: a point well documented in Carnap’s “Autobiography”:

When [Wittgenstein] started to formulate his view on some specific philosophical problem, we often felt the internal struggle that occurred in him at that very moment, a struggle by which he tried to penetrate from darkness to light under an intense and painful strain, which was even visible on his most expressive face. When finally, sometimes after prolonged arduous effort, his answer came forth, his statement stood before us like a newly created piece of art or a divine revelation. (Carnap 1963, 25–6)

Carnap was surely unfair to Wittgenstein when he compared him to “a religious prophet or seer”.⁹ Wittgenstein’s objective was not to invent religious truths but logical–philosophical ones. His truths were rigorous and threw light on fundamental logical–philosophical problems. It deserves notice, however, that conceptual analyses were not Russell’s strength. They were also not his main interest which was the logical constructing and advancing long and consistent chains of argumentation. This point shed light on Wittgenstein’s claim expressed in his letter to Russell, the co-author of *Principia Mathematica*!, of 15.12.1913: “Neither you nor I knew ... , I think, a year and a half ago ... what a huge and infinitely strange science logic is.” (Wittgenstein 1974, 45) Wittgenstein meant, of course, philosophical logic, whose task is to set up logical norms.

Apparently, Russell and Wittgenstein also had different talents for philosophy. In short, Wittgenstein was simply not good at systematic reasoning. In this sense, Russell reported that “when there are no clear arguments, but ... only inconclusive considerations to be balanced, and unsatisfactory points of view to be set against each other, he [Wittgenstein] is no good” (Monk 1996, 293).¹⁰ In other words, Wittgenstein was no good at constructing series of logically impeccable philosophical arguments: that was Russell’s forte. At the same time, however, Russell had also noted that “when everything has been done that can be done by method, a stage is reached where only direct philosophical vision can carry matters further. Here only genius will avail.” (Russell 1914, 245) And exactly in such situations, Russell felt that even when he “put out *all* [his] force” he will “only just equal” Wittgenstein’s force, no more (Monk 1996, 252).¹¹

Analytic Dogmatism

The program for constructing a logical world made the philosophy of Frege and the early Wittgenstein rather dogmatic. This is especially well seen in Wittgenstein’s *Tractatus*, where only theses are put forward with no arguments in their support. C. D. Broad felicitously characterized this side of Wittgenstein’s early philosophy speaking about “the highly syncopated pipings of Herr Wittgenstein’s flute” (Broad 1925, vii). Russell tried to persuade his student and friend to change this already in 1912, but without success:

I told him he ought not simply to *state* what he thinks true, but to give arguments for it, but he said arguments spoil its beauty, and that he would feel as if he was dirtying a flower with muddy hands.¹²
(Monk 1996, 264)

Wittgenstein just meant that his logical–philosophical dicta are steps in discovering the monolith, autarchic truth. They do not need any supportive material. This method of pursuit of truth had as an effect a form of “pedagogical dogmatism”. We are referring here to the well-known fact that Frege and Wittgenstein were sensitive to any interpretation of their positions whatsoever. To be more exact, they (Wittgenstein more than Frege) disagreed with:

- (i) all attempts to expose their teachings;
- (ii) any effort further to develop their logical philosophy.

Peter Simons has recently noted that there are two cultures of philosophical teaching that differ in the degree of “tolerance that a philosopher has towards differences of doctrinal opinion with his students, pupils, acolytes, followers” (Simons 2004, 12). In Austrian philosophy, in particular, Meinong, Schlick and Carnap fostered open culture, Brentano, Husserl and Wittgenstein closed. Simons further claims that “analytic philosophy tends to have an open culture, and continental philosophy tends to have a closed culture” (ibid., 11–12). In the lines above, we drew a different picture. There were two leading *analytic philosophers*, Frege and Wittgenstein, who:

- (i) embraced a philosophy of closed culture;
- (ii) were not empiricists but rationalists.

At the same time, there were two other analytic philosophers, Russell and Carnap, who:

- (i) were open for revisions of their teachings;
- (ii) were empiricists.

Frege and Wittgenstein sought to fix—to “discover”—logical–philosophical truths. Since these were considered logical, they saw them as eternal. Nobody, their acolytes including, can add new elements to them. In other words, their “closeness” was not simply a matter of intolerance, or temperament. It was theoretically motivated. At the other pole were the “logical constructivists”, Russell and Carnap, who kept an “open door policy”: the doors of their philosophy were unlocked for criticism, substantial changes and transformations. The philosophical–logical models they suggested were subject to amendments and improvements *per definitionem*.

Epilogue

We started our analysis pointing out that the study of history of analytic philosophy exploring the types of analysis that it developed is rather one-sided. By way of conclusion, we would like to note that the argument of this paper can be also used against Quine’s claim that at the bottom of analytic

philosophy lies the sharp distinctions between analytic and synthetic, or empirical knowledge. This is an important point, since the great majority American historians of analytic philosophy closely follow this thesis of Quine. A typical example in this respect is Soames 2003, who sees the history of analytic philosophy, from Frege to Kripke, as quasi-Hegelian cumulative development (or rather dismantling) of the idea of analyticity. There is no word about the synthetic method of Frege and Wittgenstein! Our point is that there were at least two different conceptions of analytic philosophy from the very beginning, and Quine's criticism is only valid with respect to the logical constructivists Russell and Quine. Frege and Wittgenstein, in contrast, were immune to it.

First of all, Frege and Wittgenstein were not interested in empiricism, reductionism or science—empiricists and philosophers of science were the logical constructivists Russell and Carnap. Wittgenstein clearly declared that point already in his *Tractatus*, 4.1122: “The Darwinian theory has no more to do with philosophy than has any other hypothesis of natural science.” As regards Frege, despite the fact that he spoke about science all the time—he deemed to make logic “scientific”—he did that in such fossilized terms that no philosopher of science today will find his position tenable. To be more exact, Frege claimed that natural laws are eternal truths (Frege 1897, 135).

Secondly, Frege and Wittgenstein were not only interested in analytic a priori but also in synthetic a priori truths. In other words, they did not believe that all logical truths are analytic. Hence, even if there are no analytic propositions immune to empirical verification, as Quine claimed, this does not mean that there are no synthetic a priori propositions that cannot be disproved by experience.

Endotes

- ¹ For criticism see van Inwagen 2009.
- ² Correspondingly, Carnap called his opus magnum *The Logical Construction of the World*: that is the way the leading experts on Carnap, A. W. Carus, Michael Friedman, Alan Richardson, and Thomas Uebel, translate *Der logische Aufbau der Welt*, instead of *The Logical Structure of the World*, so translated so R. A. George (Carnap, 1967).
- ³ It deserves notice that one of the few authors who turns attention to the clear difference between these two schools of the early analytic philosophy, logical constructing and conceptual analysis, mistakenly assumes that the practice of conceptual analysis only “emerged from 1929 onwards, when Wittgenstein returned to Cambridge” (Glock 2008, 41).
- ⁴ For reasons why they sound this way see Milkov 2012.
- ⁵ For criticism see Milkov 2003.
- ⁶ In the *Tractatus*, they are more of “conceptual possibilities”. Indeed, Wittgenstein’s task there was to discover ever new possibilities (he followed the dictum: “The possibility of every single thing reveals something about the nature of the world” 3.3421) and to delineate them from other possibilities with “sharp boundaries”.
- ⁷ My translation--N. M.
- ⁸ As already noted, it is problematic to speak about “Platonism” in the case of Wittgenstein.
- ⁹ In recent years, this profound misunderstanding of this type of philosophical analysis was perpetuated in the claim that Wittgenstein was not an analytic philosopher at all: at least the later Wittgenstein “might be seen as more like continental than analytic philosopher”. (Morris 2007, 68)
- ¹⁰ Russell’s letter to Ottoline Morrell from April 23, 1913.
- ¹¹ Russell’s letter to Ottoline Morrell from March 17, 1912.
- ¹² Russell’s letter to Ottoline Morrell from May 27, 1912.

References

- Beaney, Michael (ed.) (2007): *Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*, London.
- (2009): *Analysis*, in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL= <<http://plato.stanford.edu/entries/analysis/>>
- Broad, Charlie Dunbar (1925): *The Mind and its Place in Nature*, London.
- Carnap, Rudolf (1928): *Der Logische Aufbau der Welt*, Berlin.
- (1963): *Autobiography*, in: P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle (Ill.), 1–84.
- (1967): *The Logical Structure of the World*, translated by R. A. George, Berkeley (CA).
- Demopoulos, William and Michael Friedman (1985): *Bertrand Russell’s The Analysis of Matter: Its Historical Context and Contemporary Interest*, in: *Philosophy of Science*, 52:4, 621–639.
- Frege, Gottlob (1879): *Conceptual Notation and Related Articles*, transl. by T. W. Bynum, Oxford, 1972.
- (1884): *Foundations of Arithmetic*, transl. by J. L. Austin, Oxford, 1950.
- (1891): “Function and Concept”, in: idem (1984), 137–56.
- (1897): “Logik”, in: idem, *Posthumous Writings*, transl. by P. Long and R. White, Oxford, 1979, 126–151.
- (1918): “Thoughts”, in: idem (1984), 351–72.

- (1984): *Collected Papers*, ed. by B. F. McGuinness, Oxford.
- Glock, Hans-Joachim (2008): *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge.
- Hintikka, Jaakko (1976): *Language-Games*, in: idem (ed.), *Essays on Wittgenstein in Honor of G. H. von Wright*, Amsterdam, 105–125.
- (1979): *Frege's Hidden Semantics*, in: *Revue internationale de philosophie*, 33, 716–722.
- (1997): *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator: An Ultimate Presupposition of Twentieth-century Philosophy*, Dordrecht.
- Kusch, Martin (1989): *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium: A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Dordrecht.
- Monk, Ray (1996): *Bertrand Russell, vol. 1: The Spirit of Solitude: 1872–1921*, New York.
- Milkov, Nikolay (2003): *The "Method" of the Tractatus*, in: *Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society*, 11, 139–41.
- (2007): *Russell, Wittgenstein, and the Project for "Analytic Philosophy"*, in: *Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society*, 15, 153–5.
- (2012): *Wittgenstein's Method: The Third Phase of Its Development (1933–36)*, in: Nuno Venturinha (ed.), *Wittgenstein's Early Investigations*, Frankfurt (to appear).
- Morris, Katherine (2007): *Wittgenstein's Method: Ridding People of Philosophical Prejudices*, in: Guy Kahane et al. (eds.), *Wittgenstein and His Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker*, Oxford, 66–87.
- Russell, Bertrand (1903): *The Principles of Mathematics*, London.
- (1912): *On Matter*, in: idem, *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 6, London, 1992, 77–96.
- (1913): *Theory of Knowledge*, in: idem, *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 2, London, 1984.
- (1914): *Our Knowledge of the External World*, London, 1993.
- (1917): *Mysticism and Logic*, Totowa (NJ), 1981.
- (1921): *Analysis of Mind*, London.
- Simons, Peter (2004): *Open and Closed Cultures: A New Way to Divide Austrians*, in: Arkadiusz Chrudzimski and Wolfgang Huemer (eds.), *Phenomenology and Analysis: Essays on Central European Philosophy*, Frankfurt, 11–32.
- Soames, Scott (2003): *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, 2 vols., Princeton.
- van Heijenoort, Jean (1967): *Logic as Calculus and Logic as Language*, in: *Synthese*, 17, 324–330.
- van Inwagen, Peter (2009): *The New Anti-Metaphysicians*, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 83, 45–61.
- Wilson, Mark (2006): *Wandering Significance: An Essay on Conceptual Behaviour*, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig (1921): *Tractatus logico-philosophicus*, transl. by C. K. Ogden, London, 1922.
- (1953): *Philosophical Investigations*, transl. by Elisabeth Anscombe, Oxford.
- (1956): *Remarks on the Foundations of Mathematics*, transl. by Elisabeth Anscombe, Oxford.
- (1974): *Letters to Keynes, Moore and Russell*, ed. by G. H. von Wright, Oxford.
- (1979): *Notebooks 1914–1916*, transl. by Elisabeth Anscombe, Oxford.
- (1980): *Culture and Value*, ed. by G. H. von Wright, Oxford.

PARA-LITERARIZITÄT

VERSUCH EINES ALTERNATIVEN HEURISTISCHEN BLICKS AUF DIE
GATTUNGSGRENZE VON PHILOSOPHIE UND LITERATUR



Axel Pichler

1.

Die Philosophie, insbesondere die theoretische, wird häufig als eine „armchair discipline“ bezeichnet. Hinter der Feststellung, dass Philosophie also zumeist „auf dem Ohrensessel“ stattfindet, – wie es auf höchst idiosynkratische Weise in Thomas Bernhards *Holzfällen* heißt (vgl. Bernhard 2001) – verbirgt sich neben dem Verweis auf die Empirie-Ferne der Philosophie auch der Vorwurf ihrer weltimmanenten Wirkungslosigkeit. Zumindest für die im Rahmen dieses Aufsatzes zentrale Thematik – das Verhältnis zwischen Philosophie und Literatur – lässt sich feststellen, dass die darüber geführte philosophische Debatte schnell praktische Folgen zeitigt: Denn je nach dem Stand dieser Debatte werden Bibliothekare dazu angehalten, bestimmte Bücher auf bestimmte Regale zu stellen. erinnert man sich an Größe und Bestand heutiger Bibliotheken, kann bei dieser Tätigkeit von weltimmanenter Wirkungslosigkeit wohl kaum mehr die Rede sein. Im Gegenteil, solch ein Bücherumstellen klingt nach einer durchwegs schweißtreibenden Angelegenheit ...

Insofern müsste nun so mancher Bibliothekar erschauern, wenn er erführe, dass dieser Aufsatz an die angesprochene Debatte anknüpfen wird. Zu deren Beruhigung sei jedoch gleich von Anfang an festgestellt, dass ich hier nicht versuchen werde, meine Vorgänger durch eine ‚finale‘ Antwort über das Wesen der Literatur und der Philosophie zu übertrumpfen, sondern stattdessen bestrebe bin, einen deskriptiven Apparat vorzustellen, der nicht nur unseren Bibliothekaren erlauben soll, zumindest temporär von der absurden und leidlichen Aufgabe des Bücherumstellens abzulassen, sondern auch dazu beitragen soll, ein Phänomen in den Blick zu bekommen, das in der Philosophie gerne vernachlässigt wird: die Bedeutung literarisch-rhetorischer Elemente für das methodisch-heuristische oder argumentative Prozedere philosophischer Texte.

Als potenzielle Ursache der Vernachlässigung dieser Seite des philosophischen Schreibens bietet sich ein Philosophieverständnis an, dessen Entstehung nun schon beinahe hundert Jahre zurückliegt. Die Rede ist selbstverständlich vom logischen Empirismus. Dessen wichtige Entdeckungen in der Grundlagenforschung sowie dessen antimetaphysische Grundtendenz haben dazu beigetragen, eine Auffassung von Philosophie zur Vorherrschaft zu bringen, die auch heute noch weit verbreitet ist, nämlich die Idee, dass eines der zentralen Betätigungsfelder der Philosophie in der Klärung und Analyse von konstativen Aussagen (Propositionen) besteht. Als Instrument dieser Analysen bedient man sich dabei auch gegenwärtig noch fast ausschließlich der Methoden der formalen Logik.

Die Dominanz dieser Sichtweise, aus der sich auch das Selbstverständnis der Philosophie als ‚strenger‘ Wissenschaft speist, befremdet einen jedoch schnell, wenn man einen Blick in die

Geschichte der abendländischen Philosophie wirft. In dieser finden sich von Anfang an auch andere Modi des Philosophierens, welche sich literarischer Formen bedienen, von denen die Aphorismen Heraklits, die Dichtungen des Parmenides und die Schriften Nietzsches wohl die bekanntesten Beispiele sind.

Nicht zuletzt eingedenk dieser Traditionen und somit in Opposition zum gegenwärtig dominierenden philosophischen Selbstverständnis und Usus will dieser Aufsatz versuchen, durch die rein heuristische Suspendierung der ansonsten stets unreflektiert vorausgesetzten Vorrangstellung der konstativen Aussage (Proposition) textinterne Prozesse, welche das methodisch-heuristische oder argumentative Vorgehen philosophischer Texte tragen und vorantreiben, mit Hilfe alternativer deskriptiver Methoden zu erfassen. Dabei gilt es insbesondere die Rolle zu untersuchen, die ästhetisch-literarische Praktiken bei diesen Prozessen spielen.

Bedeutet dies dann aber nicht nur, dass man philosophische Texte einfach wie literarische liest? Und worin besteht nun eigentlich deren Unterschied? Zur Beantwortung dieser Fragen ist es notwendig, einen Blick auf den gegenwärtigen Stand der Debatte über den vermeintlichen Gattungsunterschied von Philosophie und Literatur zu werfen.

2.

Die Diskussion über das Verhältnis von Philosophie und Literatur ist fast so alt wie die beiden „Disziplinen“ selbst. Man denke nur an Platons Dichterkritik in der *Politeia*. In Anbetracht des hohen Alters dieser Debatte verwundert es kaum, dass es innerhalb derselben mehrfach zu Bedeutungsverschiebungen ihrer zentralen Termini gekommen ist. Insbesondere im letzten Jahrhundert sind Begriffe wie Text, Textualität, Literarizität und Aussage zahlreichen Revisionen unterlegen. Deren Gebrauch in diesem Paper muss daher eingangs geklärt werden. Beginnen möchte ich dabei mit dem grundlegenden Terminus „Text“. In Anbetracht der nicht mehr fassbaren Anzahl an linguistischen, literaturwissenschaftlichen und philosophischen Untersuchungen zum Textbegriff erscheint es sinnvoll, diesen ausgehend von seiner umgangssprachlichen Bedeutung zu definieren. Eine solche Definition hat unter anderem Manfred Frank geliefert. Nach dieser sprechen wir gewöhnlich „von einem Text, wenn wir eine schriftlich fixierte, zusammenhängende, meist eben literarisierte Rede meinen“ (Frank 1989, 125).

Einen Aufsatz wie diesen bringt diese Definition – die übrigens sehr nahe an den ältesten überlieferten Bedeutungen des Wortes ist – schnell in Verlegenheit, da sie ja schon insgeheim den Fokus auf die literarisierte Rede lenkt. Dies ist für eine Untersuchung des Verhältnisses von Philosophie als Text und Literatur nicht zielführend. Daher werde ich im Folgenden das Wort „Text“ in einer Weise gebrauchen, die auf das dritte Charakteristikum der Frank'schen Definition verzichtet. Text ist dann als schriftlich fixierte, zusammenhängende Rede, Textualität folglich als das diese Eigenschaften eines „Textes“ zuschreibende Prädikat zu verstehen. Des Weiteren bezeichne ich als „literarisch“ diejenigen Texte, denen primär eine ästhetische Funktion zukommt. Diese sehr vage Definition wird im weiteren Verlauf dieses Aufsatzes ihre vollständige Klärung erfahren.

Bleibt noch das, was ich vorher in Anknüpfung an die Sprechakttheorie eine konstative Aussage – bzw. allgemeiner – eine Proposition genannt habe. Auch zu deren Bestimmung möchte ich

nochmals Manfred Frank heranziehen: „Die Aussage ist ein einfacher Rede-Akt [...] und besteht aus einer einzigen Tätigkeit, der Prädikation. Ihr Gehalt oder ihr Sinn enthüllen einen bestimmten Aspekt der Welt; sie sagen, was der Fall ist, wenn die Aussage zutrifft.“ (Frank 1989, 128)

Wirft man nun, ausgestattet mit dieser Begrifflichkeit, einen Blick auf die jüngere Diskussion über das Verhältnis von Philosophie und Literatur, deren letzter Höhepunkt durch die Auseinandersetzung von Jürgen Habermas mit dem französischen Neostukturalismus katalysiert wurde, so wird man schnell gewahr, dass es weder den Befürwortern, noch den Gegnern einer Einebnung des Gattungsunterschiedes von Philosophie und Literatur bis dato gelungen ist, allgemeine Kriterien für eben diesen zu finden: Die im Rahmen dieser Debatte erarbeiteten Unterscheidungen stellen ausschließlich Kriterien zu Verfügung, welche es erlauben, bestimmte Fälle von literarischen Texten von bestimmten Fällen philosophischer Texte zu unterscheiden, es existiert jedoch kein allgemeingültiges Kriterium. Das gilt für die bereits klassische Unterscheidung durch den Begriff der Fiktionalität, die Differenzierung durch das grammatische Gegensatzpaar Satz/Text, nach dem Letzterer ein Primat in der Literatur, Ersterer hingegen ein Primat in der Philosophie innehat, sowie für die durch die Sprechakttheorie aufgekommene Unterscheidung von Texten durch die Differenzierung in eine Gruppe mit tatsächlichen und eine andere Gruppe mit bloß virtuellen Wahrheits- und Geltungsansprüchen.

Neben diesen Versuchen findet man jüngst vermehrt Ansätze, die auf ein derartig rigoroses Vorgehen verzichten. Sowohl in der Literaturtheorie (vgl. Kraß 2006, 34f.) als auch der Philosophie (vgl. Searle 1982, 81; Demmerling 2001, 344ff.) mehren sich Ansätze, welche anstelle einer strikten Trennung bzw. einer prinzipiellen Unentscheidbarkeit von fließenden Grenzen ausgehen. Im Hintergrund dieser offenen Unterscheidung steht ein pragmatisches Kriterium, nach dem die Zuordnung eines Textes primär kulturabhängig ist und aus der kulturell bestimmten Erwartungshaltung des Lesers erfolgt. Obwohl ein derartiges pragmatisches Kriterium offensichtlich jenseits der starken Geltungsansprüche steht, die sowohl von Vertretern einer strikten Trennung – wie zum Beispiel dem bereits angesprochenen Habermas – als auch Vertretern, die diese ursprüngliche Trennung regelrecht umzukehren versuchen – ich denke hier insbesondere an die an Jacques Derrida anknüpfenden Denker der Dekonstruktion – erhoben werden, bedeutet die Annahme desselben, dass man die Existenz von Unterschieden zwischen Philosophie und Literatur zumindest auf dieser schwachen Basis akzeptiert.

Im Folgenden möchte ich auf Grundlage dieses Kriteriums ein heuristisches Unterscheidungsmodell entwickeln, das trotz der so gegebenen Aufrechterhaltung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur in der Lage ist, jene Elemente philosophischer Texte in den Blick zu bekommen, die von stark szientistisch ausgerichteten philosophischen Strömungen gewöhnlich nicht beachtet werden. Im Hintergrund dieser Refokussierung steht die Vermutung, dass diesen ästhetisch-literarischen Elementen eine entscheidende Rolle bei der Sinnkonstitution der sie verwendenden philosophischen Texte zukommt. Das impliziert zugleich, dass hier angenommen wird, dass die Bedeutung dieser Elemente zumindest partiell diskursiv, d. h. sprachlich, erfasst und beschrieben werden können. Worin die Bedeutung dieser Elemente konkret besteht, werde ich im folgenden Abschnitt anhand eines Textbeispiels zu klären versuchen. Falls ihnen jedoch eine solche zukommt, würde dies heißen, dass es sich bei ihnen nicht um rein dekorative *accidentia* handelt, sondern dass ihnen kognitive Valenz zukommt.

Zur leichteren Erfassung all dieser literarisch-ästhetischer Elemente, die sich einer rein propositionalen Lektüre entziehen und zugleich durch eine ästhetische Funktion kennzeichnen, werden diese von nun an als „para-literarisch“ bezeichnet werden. Die Bedeutung des Terminus der Para-Literarizität folgt dabei J. Hillis Millers Deutung des altgriechischen Präfixes „para“ als „eine antithetische Vorsilbe, die gleichzeitig Nähe und Entfernung, Ähnlichkeit und Unterschied [...] bezeichnet [...], etwas, das zugleich diesseits und jenseits einer Grenze, einer Schwelle oder eines Randes liegt“¹. Para-literarisch sind dann die literarisch-ästhetischen Elemente in allen Texten, die nach den gegenwärtig gültigen, pragmatischen Kriterien auf den ersten Blick nicht unter die Gattung „Literatur“ fallen. Mit der Einführung der Kategorie der „Para-Literarizität“ ist jedoch nur ein erster Schritt getan. Zur Explikation der Bedeutung „para-literarischer“ Elemente in nicht-literarischen Texten bedarf es eines umfangreicheren deskriptiven Apparates. Ein solcher soll hier nun im Anschluss an die späte Literaturtheorie Gérard Genettes skizziert werden.

Ausgangspunkt ist dabei jene allgemeine Poetik, die Genette in *Fiktion und Diktion* entwickelt hat. Genette stellt dort nach einem kurzen Durchlauf durch die Geschichte der abendländischen Poetik fest, dass in dieser zwei Konzepte dominiert haben: einerseits die seit Aristoteles bekannte Bestimmung der Literatur als Fiktion, als Darstellung imaginärer Gegenstände, andererseits die erst in der Moderne aufgekommene, welche Literatur über formale Charakteristika bestimmt. Letztere bezeichnet Genette als Diktion².

Im Hintergrund dieser von Genette eingeführten Terminologie steht eine auch vom gegenwärtig pragmatischen Kriterium erfasste These, die in *Fiktion und Diktion* folgendermaßen ausformuliert wird: „Die Literarität ist ein plurales Faktum, und darum verlangt sie eine pluralistische Theorie, die die *verschiedenen* Arten der Sprache berücksichtigt, der praktischen Funktion zu entkommen, sie zu überleben und Texte hervorzubringen, die als ästhetische Objekte rezipiert und bewertet werden können.“ (Genette 1992, 31) Diese pluralen Formen – zusammengefasst in den sehr weiten Kategorien der Diktion und Fiktion – kann man potenziell auch in philosophischen Texten finden. Diese in der Para-Literarizität kulminierenden deskriptiven Kategorien sollen nun an einem Textbeispiel ihre erste Anwendung finden.

3.

Für eine textnahe Untersuchung bietet es sich an, sich im Werk eines Denkers zu bedienen, der lange Zeit als „Dichterphilosoph“ diffamiert worden ist. An dessen selbsterkorenem philosophischen Hauptwerk *Also sprach Zarathustra* lobte Rudolf Carnap gerade, dass sein Verfasser – die Rede ist selbstverständlich von Friedrich Nietzsche – darin „nicht die irreführende theoretische Form, sondern offen die Form der Kunst, der Dichtung“ (Carnap 1931, 241) gewählt habe.

In bewusster Opposition zu dieser Carnap’schen Auszeichnung, bei der es sich zugleich um einen Ausschluss Nietzsches aus der von Carnap selbst propagierten Philosophie einer „wissenschaftlichen Weltauffassung“ handelt, soll hier anhand eines sich – wie die ihn untersuchende Quellenforschung belegt hat (vgl. Meijers/Stingelin 1988) – eindeutig in die philosophischen Debatten seiner Zeit einschreibenden Textes die in diesem Text gegebene Relevanz para-literarischer Elemente für die darin verhandelte philosophische Problematik untersucht werden. Der kurze, von Nietzsche selbst nicht veröffentlichte, jedoch bereits 1872/73 entstandene Text

*Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*³ ist, seit er im Zuge der französischen Nietzsche-Renaissance in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zu einem Schlüsseltext des *rhetoric turn* im Neostukturalismus wurde, zu einem der meistkommentierten Texte des Rökener Pfarrerssohnes avanciert und hat von seiner Popularität bis heute nichts eingebüßt.

In Anbetracht der Fülle an Forschungsliteratur sowie im Kontext der mich leitenden Fragestellung erlaube ich mir hier Beschränkungen in meiner Textinterpretation im Allgemeinen sowie in meiner Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur im Besonderen, indem ich mich auf drei ausgewählte Segmente des Textes konzentriere, anhand derer ich die Bedeutung para-literarischer Elemente herausarbeiten möchte. Zugleich hoffe ich, dass die Untersuchung besagter Elemente auch den Weg zur Zurückweisung häufig insbesondere von Vertretern der analytischen oder neopragmatistischen Gegenwartsphilosophie gegenüber WL erhobener Vorwürfe weisen kann, ohne dabei sofort in den Sog des Yale Criticism – d. h. der angelsächsischen Dekonstruktion à la Paul de Man – zu geraten. Paradigmatisch für die aus dem Umkreis der gegenwärtigen analytischen Philosophie entspringenden Lesarten sei hier der Kern von Maudmaire Clarks viel diskutierter WL-Interpretation wiedergegeben. Diese behauptet in ihrer bereits 1990 erschienenen Nietzsche-Monographie, die den vielsagenden Titel *Nietzsche on Truth and Philosophy* trägt, dass es in Nietzsches Frühwerk, insbesondere in WL, zu der logisch höchst problematischen sogenannten „Verfälschungsthese“ (im Original: „falsification thesis“) kommt, indem Nietzsche selbst einen korrespondenztheoretischen Wahrheitsanspruch erhebend behauptet, dass jegliche korrespondenztheoretische Wahrheit unmöglich sei (vgl. Clark 1990, 83).

Diese Kritik basiert auf einer konsequenten Missachtung der intertextuellen und para-literarischen Elemente des Textes, die sich leicht durch einen Vergleich desselben mit der ersten der *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern – Ueber das Pathos der Wahrheit* – aufzeigen lassen. Eine Gegenüberstellung dieser stellenweise identen Texte aus Nietzsches frühem Nachlass verdeutlicht die Bedeutung der para-literarischen Elemente für WL. Dieses wird mit folgendem Absatz eröffnet:

In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. – So könnte Jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt. (KGW III/2, 367)

Im Gegensatz zur soeben zitierten Eröffnungsstrategie legt Nietzsche in der zu Weihnachten 1872 Cosima Wagner überreichten Fassung aus den *Fünf Vorreden*, dieselben Worte einem „gefühllose[n] Dämon“ (KGW III/2, 253) in den Mund und setzt sie in Anführungszeichen. Die exponierte Stellung der Fabel am Anfang von WL sowie die dort im Gegensatz zur Version in den *Fünf Vorreden* nicht gegebene eindeutige Trennung derselben von dem, was auf sie folgt, führen dazu, dass der ganze Text insgeheim in ihren Sog gerät. Dies bedeutet, dass sich der Text von Anfang an durch die Fiktionalität der Fabel in einen virtuellen Raum einschreibt. Durch die Texteröffnung wird dem Leser bereits mit den ersten Sätzen signalisiert, dass er es nicht mit einer Abhandlung im herkömmlichen Sinne zu tun haben wird. Dadurch

fallen auch sämtliche von der Mehrheit der Forschung bis dato beinahe durchgehend als konstativ gelesene Aussagen einem Fiktionsverdacht anheim. Bekannterweise unterscheiden sich fiktionale von faktualen Texten unter anderem dadurch, dass sie ihre eigenen Wahrheitsbedingungen schaffen, in traditionelleren Erzählungen folgen diese den Gesetzen der jeweils geschaffenen erzählten Welt, die mit unserer Realität nicht übereinstimmen müssen. Genau diese Form der Virtualisierung scheint auch auf WL zuzutreffen. Sie erweckt den Eindruck, durchwegs beabsichtigt zu sein, da erst durch sie das Telos des Textes – die Kritik traditioneller erkenntnistheoretischer Leitbegriffe, insbesondere des korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriffs – erreicht werden kann.

Aus dieser Perspektive erscheint einem dann auch die zweite hier zur Demonstration der Bedeutung para-literarischer Elemente für das philosophische Denken ausgewählte Passage aus WL in einem anderen Licht. Der letzte Absatz von Nietzsches Sprachursprungstheorie, zugleich der letzte Satz vor der berühmten Antwort auf die Frage „Was ist Wahrheit?“, welche die Wahrheit als „[e]in bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen“ (KGW III/2, 374) bezeichnet, endet mit dem Satz:

Denn auch unser Gegensatz von Individuum und Gattung ist anthropomorphisch und entstammt nicht dem Wesen der Dinge, wenn wir auch nicht zu sagen wagen, dass er ihm nicht entspricht: das wäre nämlich eine dogmatische Behauptung und als solche ebenso unerweislich wie ihr Gegenteil. (KGW III/2, 374)

Mit der antidogmatischen Äußerung am Ende des Absatzes bricht Nietzsches früher Text jedoch mit seiner eigenen Praxis. Die dieser Stelle vorausgehenden Passagen sind nämlich von einer zu ihrem Inhalt in Widerspruch stehenden Apodiktik gekennzeichnet. Dies gilt insbesondere für die wenigen nicht para-literarisch gebrochenen konstativen Aussagen, also Sätze wie: „Seine [= der Intellekt] allgemeinste Wirkung ist Täuschung“ (KGW III/2, 370).

Indem Nietzsches Essay nun ein derartig apodiktisches Vorgehen als dogmatisch ausweist, zeigt er den impliziten dogmatischen Gehalt seines Antidogmatismus. Dieses Zeigen, das in dem zitierten Absatz durch ein durch den strategischen Wechsel vom Indikativ in den Konjunktiv gebrochenes Paradoxon markiert wird, bei dem es sich zugleich um eine für die Literatur der Moderne typische Selbstreferenz handelt, enthebt den Text jedoch der Gefahr der logischen Inkonsistenz und Selbstwidersprüchlichkeit, der eine rein indikativische Feststellung dieses Sachverhaltes nicht entgehen könnte. Dadurch, dass Nietzsches Kritik der Dogmatik die jedem Denken notwendig zukommende Präsuppositionalität gerade im Rahmen der Kritik an traditionellen Präsuppositionen primär wiederholt, um sie dann durch den Wechsel in den Konjunktiv zu brechen, zeigt deren Unumgehbarkeit. Dies ist ihm jedoch nur durch die eindeutig als para-literarisch ausgewiesene Praxis der Autoreferenz möglich. Und diese zählt laut Genette in *Fiktion und Diktion* zu den Elementen der konditionalen Literarizität, eben der Diktion, einem Phänomen, das Autoren wie Maudmaire Clark eindeutig entgangen ist.

Bereits die Analyse dieses Passus würde genügen, die Bedeutung der Para-Literarizität für das von Nietzsche in WL unternommene philosophische Projekt zu bestätigen. Sie allein reicht jedoch nicht aus, die gängigen Vorwürfe gegen Nietzsches vermeintlich eigene in WL vorgebrachte epistemologische Grundannahmen zu entkräften. Dass es sich bei diesen nicht um

solche handelt, zeigt eine Zusammenführung der zuvor interpretierten Fabel der Einleitung von WL mit einer anderen Stelle aus dem zweiten Teil des Aufsatzes.

Folgt man den para-literarischen Wegmarken des Textes, zeigt sich, dass sowohl die durch die Eingangsfabel induzierte Virtualisierung als auch die poetische Selbstreferentialität es nicht mehr erlauben – will der Text seine Kritik in voller Konsequenz zu Ende führen – einen traditionellen Wahrheitsbegriff zu etablieren. Dieser würde nämlich sofort selbst wieder unter Dogmatismus und Moralverdacht fallen. Insofern ist es nur konsequent, dass die in WL anzutreffende „Wahrheitsdefinition“ chimärenhaft bleibt. Ihre Aufgabe erfüllt sich in der Kritik ihrer Vorläufer. Dem Text gelingt dies, indem er sich para-literarischer Inszenierungsstrategien bedient, die performativ die Grenzen des durch konstative Aussagen widerspruchlos Sagbaren überschreiten. Mit dieser zeigenden Überschreitung kommt die Reflexion allerdings zu einem Ende.⁶

Eine Lektüre, wie die hier soeben vorgebrachte, versucht intentionale Inszenierungsstrategien über para-literarische Elemente eines Textes zu beschreiben. Durch sie lässt sich zeigen, dass der bereits angesprochene, so schwer zu explizierende „Gegen-Begriff“ der Wahrheit in WL zum Bestandteil eines nur temporär gültigen philosophischen Mythos⁷ wird und damit genau das vollzieht, was am Anfang des zweiten Abschnittes von WL in reinster Performativität ausgedrückt wird, wobei ich hier unter Performativität im Anschluss an Uwe Wirth „eine bestimmte Form selbstreflexiver poetischer Indexikalität“ (Wirth 2002, 27)⁸ verstehe:⁹

Jener Trieb zur Metapherbildung, [...] den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde, ist dadurch, dass aus seinen verflüchtigten Erzeugnissen, den Begriffen, eine reguläre und starre neue Welt als eine Zwingburg für ihn gebaut wird, in Wahrheit nicht bezwungen und kaum gebändigt. Er sucht sich ein neues Bereich seines Wirkens und ein anderes Flussbette und findet es im Mythos und überhaupt in der Kunst. (KGW III/2, 381)

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Frank 1989, 125. Der aus dieser Nähe folgende Textbegriff bewegt sich innerhalb einer Tradition, die einen derartig zusammenhängenden, d. h. insbesondere abgeschlossenen und dadurch isolierbaren Text als ἔργον bzw. Werk bezeichnet hat und spätestens mit Aristoteles' Reflexion über den Begriff im ersten und sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* einsetzt. Es ist mir im gegebenen Rahmen leider nicht möglich, auf die vor allem in den letzten Jahrzehnten erfolgte intensive kritische Auseinandersetzung mit dieser Tradition einzugehen. Insbesondere die im Rahmen dieser Kritik erfolgte partielle Revision von so zentralen Begriffen wie „Entwurf“, „Text“ und „Werk“ sind bei einer umfangreicheren Untersuchung der Bedeutung literarisch-ästhetischer Elemente für die Heuristik und Argumentation im philosophischen *Schreiben* unbedingt miteinzubeziehen. Eine umfangreichere theoretische Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Texttheorie werde ich im Rahmen eines 2012 erfolgenden und von der Fritz-Thyssen-Stiftung finanzierten Forschungsprojektes mit dem Arbeitstitel *Philosophie als Text. Bedeutung und Interaktion von Textualität, Ästhetik und Argument im philosophischen Diskurs Nietzsches und Wittgensteins* liefern.
- ² Ich folge an diesem Punkt der Argumentation Christoph Demmerlings, der im einleitenden Kapitel eines Aufsatzes zu Richard Rortys diesbezüglicher Position einen sehr guten Überblick über besagte Diskussion bietet. Vgl. Demmerling 2001, 328ff.
- ³ J. Hillis Miller zitiert nach Genette 2001, 9.
- ⁴ Genette unterscheidet diese von der Fiktion jedoch nicht nur durch ihr relativ spätes Auftauchen im poetologischen Diskurs, sondern auch dadurch, dass sie – während die Fiktion immer konstitutiv literarisch ist – sowohl eine konstitutive als auch eine konditionale Literarität besitzt. Vgl. Genette 1992, 31ff. Das zuvor eingeführte pragmatistische Kriterium bedingt, dass hier im Gegensatz zu Genette nicht nur die Fiktion, sondern auch die Diktion als bloß konditionale Form der Literarität verstanden wird.
- ⁵ Von nun an wird auf diesen Text mit der Sigle WL sowie der Stellenangabe in der Historisch-Kritischen Gesamtausgabe Nietzsches (KGW) verwiesen.
- ⁶ Hier lässt sich auch der Unterschied der soeben praktizierten Lesart gegenüber der bekannten Nietzsche-Deutung Paul de Mans festmachen, der im Aufsatz *Rhetorik der Tropen* mit einer anderen Methode zu einem dem hier bisher Dargelegten auf den ersten Blick sehr ähnlichen Fazit gelangt. Die von de Man dort vertretene These, dass die in WL vollzogene Kritik dem durch sie Kritisierten selbst nicht entgeht, ist im Rahmen meiner Lektüre nochmals bestätigt worden. Verwundern mag jedoch der zweite Teil von de Mans Konklusion – „Philosophie erweist sich als unendliche Reflexion ihrer eigenen Destruktion in den Händen der Literatur. Diese unendliche Reflexion ist selber eine rhetorische Form, da sie unfähig ist, dem rhetorischen Trug zu entfliehen, den sie denunziert.“ (De Man 1988, 158f.) –, der beim ersten Hören wie eine ins Negative gewendete Fassung des Poesieverständnisses der Jenaer Frühromantik anmutet. Beim Lesen dieses Passus fragt man sich sofort: Wie markiert der Text denn diese vermeintliche Öffnung zur „unendlichen Reflexion“? Die Antwort auf diese Frage ist schlicht und einfach: gar nicht. Das darin zum Ausdruck kommende Ende der Reflexion ist für de Man allerdings nicht denkbar, da für ihn die sprachliche „Verirrung nicht notwendigerweise intentional, sondern in der Struktur von rhetorischen Tropen begründet ist“ (De Man 1988, 168).
- ⁷ „Der Mythos ist in seiner stets zirkulären Struktur die Erzählung einer Grundlegung, einer Begründung. Er erlaubt die Errichtung eines Modells, nach dem die unterschiedlichen Bewerber beurteilt werden können.“ (Deleuze 1993, 312)
- ⁸ Mit diesem Begriff versucht Wirth den bisher in der literaturtheoretischen Auseinandersetzung um den Performanz- und Performativitätsbegriff entstandenen Problemen zu entgehen. Im Gegensatz zu der Tradition Iser's

und Jakobsons, die Performanz als Suspendierung der illokutionären Kraft einer Aussage zu deuten, sowie der ebenso problematischen Tendenz die Performativität gegen die Referentialität auszuspielen, versteht Wirth unter poetischer Indexikalität, „dass sich an der Struktur der sprachlichen Beschreibung das zeigt, was beschrieben wird“ (Wirth 2002, 27).

- ⁹ Der geringe mir hier zur Verfügung stehende Raum erlaubt es leider nicht, die mit dieser Deskription einhergehenden Fragen nach dem kognitiven Status des soeben beschriebenen „Mythus“ sowie dem epistemologischen Ort des darin zum Ausdruck kommenden Wissens zu behandeln. Fragen wie diese werden in meinem bereits erwähnten Forschungsprojekt (vgl. Fußnote 1) jedoch eine zentrale Rolle spielen. Der Leser muss hier insofern auf die Publikation der Resultate desselben vertröstet werden.

Literatur

- Bernhard, Thomas (2001): *Holzfällen*, Frankfurt/M.
- Carnap, Rudolf (1931): *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: *Erkenntnis*, 2, 219–241.
- Clark, Maudemarie (1990): *Nietzsche On Truth and Philosophy*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney.
- Demmerling, Christoph (2001): *Philosophie als literarische Kultur? Bemerkungen zum Verhältnis von Philosophie, Philosophiekritik und Literatur im Anschluss an Richard Rorty*, in: Schäfer, Thomas/Tietz, Udo/Zill, Rüdiger (Hg.), *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys*, Frankfurt/M., 325–352.
- Deleuze, Gilles (1993): *Logik des Sinns*, Frankfurt/M.
- De Man, Paul (1988): *Allegorien des Lesens*, Frankfurt/M.
- Frank, Manfred (1989): *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt/M.
- Genette, Gérard (1992): *Fiktion und Diktion*, aus dem Franz. von Heinz Jatho, München.
- (2001): *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*, aus dem Franz. übers. v. Dieter Hornig, Frankfurt/M.
- Krah, Hans (2006): *Einführung in die Literaturwissenschaft/Textanalyse*, Kiel.
- Meijers, Anthonie/Stingelin, Martin (1988): *Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: Die Sprache als Kunst (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“*, in: *Nietzsche Studien*, 27, 350–368.
- Nietzsche, Friedrich (1872): *Ueber das Pathos der Wahrheit*, in: ders., *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, III/2, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin, New York, 1973, 249–254.
- (1873): *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in: ders., *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, III/2, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin, New York, 1973, 367–384.
- Searle, John R. (1982): *Der logische Status fiktionalen Diskurses*, in: ders., *Ausdruck und Bedeutung. Studien zur Sprechakttheorie*, Frankfurt/M., 80–97.
- Wirth, Uwe (Hg.) (2002): *Performanz: Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt/M.

GRENZEN DER ERFAHRUNG
UND ERFAHRUNG VON GRENZEN:
RAYMOND WILLIAMS UND MICHEL FOUCAULT



Klaus Puhl

Einleitung

Im Folgenden diskutiere ich zwei Autoren, die in ihren Arbeiten die Grenze von Erfahrungen und die Erfahrung von Grenzen in innovativer Weise thematisiert haben: Raymond Williams, Professor für Theaterwissenschaft in Cambridge, Medientheoretiker, Kulturosoziologe, Aktivist, Romanautor und natürlich Mitbegründer der *Cultural Studies*, und Michel Foucault, Professor für Geschichte der Denksysteme und Initiator einer neuen Diskurs- und Machttheorie. Bisher sind Foucault und Williams kaum miteinander in Beziehung gesetzt worden, was verwundern mag, gibt es doch bei allen Unterschieden in wissenschaftlicher und politischer Ausrichtung interessante methodologische Gemeinsamkeiten, die eine Lektüre Foucaults mit Williams und umgekehrt nahelegen. Im vorliegenden Beitrag soll auf zwei Konzeptionen näher eingegangen werden: auf die von Foucault in seinen letzten Arbeiten zur Ethik des Selbst entwickelte *Problematisierungen* und den Begriff von *structures of feeling*, den Williams in zahlreichen und vielfältigen Fallbeispielen, darunter nicht nur literarische Gattungen, sondern auch soziale Formationen wie die *Bloomsbury Group* oder auch das Medium Fernsehen, entwickelt hat. *Problematisierungen* und *structures of feeling* sollen zudem die *Entstehung des Neuen* erklären, die Herausbildung neuer Wissens- und Subjektivitätsformen bei Foucault, neuer Literaturformen und sozialer Formationen bei Williams.

Problematisierungen und Grenzerfahrungen

In einem ausführlichen, 1980 erschienenen Interview fasst Foucault die Rolle von Grenzerfahrungen bei Problematisierungen folgendermaßen zusammen:

Die Idee einer Grenzerfahrung, die das Subjekt von sich selbst losreißt [...] genau diese Idee hat mich dazu gebracht, meine Bücher – wie langweilig, wie gelehrt sie auch sein mögen – stets als unmittelbare Erfahrungen zu verstehen, die darauf zielen, mich von mir selbst loszureißen, mich daran zu hindern, derselbe zu sein. [...] nicht nur Wahrheiten festzustellen, sondern zu einer Erfahrung zu gelangen, die eine Veränderung erlaubt [...] wo wir bisher keine Probleme sahen [...]. Diese Erfahrung [muss] auch von anderen gemacht werden [können]. (ME, 27, 31f.)

Grenzerfahrungen werden hier zunächst individuell und persönlich bestimmt – sie sind unmittelbar und „reißen mich von mir selbst los“, zwingen zum Nach- und Umdenken und verändern

einen. Zugleich sind es aber trotz ihrer Unmittelbarkeit und Intensität *soziale* Erfahrungen; sie können nur in bestimmten Gesellschaften und Kulturen gemacht werden, müssen für andere nachvollziehbar sein und problematisieren Bereiche, mit denen es bisher keine Probleme gab. Als exemplarische Grenzerfahrungen nennt Foucault „den Wahnsinn, den Tod, das Verbrechen“, die Themen dreier seiner berühmtesten Bücher (*Wahnsinn und Gesellschaft* (1961), *Die Geburt der Klinik* (1963), *Überwachen und Strafen* (1975)), und macht weiter deutlich, dass nicht nur Veränderungen auf persönlicher Ebene, sondern auch die Konstituierung wissenschaftlicher Gegenstands- und Problemfelder Grenzerfahrungen zur Voraussetzung hat: „Ich habe mich vor allem bemüht zu verstehen, wie der Mensch bestimmte Grenzerfahrungen in Erkenntnisobjekte verwandelt hat: den Wahnsinn, den Tod, das Verbrechen“ (ME, 53).

Die Verwandlung von Erfahrungen in Erkenntnisobjekte nennt Foucault im späteren Werk schließlich Problematisierungen, ausdrücklich etwa in der methodologischen Einleitung zu *Der Gebrauch der Lüste* (1984), wo er betont, dass Problematisierungen nicht nur zur Arbeit an einem selbst gehören, sondern auch das Zentrum seines Forschungsprogramms darstellen. Problematisierungen vereinen nun die drei Achsen der Archäologie (Wissen), Genealogie (Normativität, Macht) und Ethik der Selbstsorge (Subjektivität). Zugleich grenzt Foucault Problematisierungen von einer Ideen- oder Begriffsgeschichte auf der einen und von einer Sozialgeschichte bzw. Ideologiekritik auf der anderen Seite ab.

Es ging mir also darum, zu sehen, wie sich in den modernen abendländischen Gesellschaften eine „Erfahrung“ konstituiert hat, die die Individuen dazu brachte, sich als Subjekte einer „Sexualität“ anzuerkennen, und die in sehr verschiedene Erkenntnisbereiche mündet und sich an ein System von Regeln und Zwängen anschließt. Das Projekt war also das einer Geschichte der Sexualität als Erfahrung – wenn man unter Erfahrung die Korrelation versteht, die in einer Kultur zwischen Wissensbereichen, Normativitätstypen und Subjektivitätsformen besteht. [...] nicht die Verhaltensweisen zu analysieren, nicht die Ideen, nicht ihre Gesellschaften und ihre „Ideologien“, sondern die Problematisierungen, in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muss, sowie die Praktiken, von denen aus sie sich bilden. (GL, 10 u. 19)¹

Ausgangspunkt und Bedingung von Problematisierungen sind Veränderungen in Gesellschaft, Politik und Ökonomie, die eine Situation problematisch machen und eine wissenschaftliche oder persönliche Antwort verlangen, deren Charakter aber durch die Situation nicht prädeterniert ist, sondern Neues bringt. Foucault fasst die Bedingungen dafür, dass etwas insbesondere auf der individuellen Ebene problematisch wird, zusammen und macht auch die affektiven Veränderungen, die dabei eine wesentliche Rolle spielen, deutlich:

Actually, for a field of action, a behavior, to enter the domain of thought, it is necessary for a certain number of factors to have made it uncertain, to have made it lose its familiarity, or to have provoked a certain number of difficulties around it. These elements result from social, economic or political processes. This development of a given into a question, this transformation of a group of obstacles and difficulties into problems to which the diverse solutions will attempt to produce a response, this is what constitutes the point of problematization and the specific work of thought. And when thought intervenes it does not assume a unique form that is the direct [...] result of these difficulties; it is an original and specific response. (FL, 421)

Structures of feeling

Ähnlich wie Foucault sucht Raymond Williams mit seinem komplexen und facettenreichen Begriff der *structures of feeling* eine Erklärungsebene für gelebte sozio-kulturelle Bedeutungen und Werte zu etablieren, die sich weder – im Sinne des orthodoxen Marxismus – auf die ökonomische Basis reduzieren lässt, noch als Effekt anonymer Strukturen (Strukturalismus) interpretierbar ist, und auch nicht ideengeschichtlich vom Sozialen getrennt werden kann. Wie Foucault will Williams das Soziale auch nicht auf die subjektiven Erfahrungen der Gesellschaftsmitglieder reduzieren. Wie Foucault mobilisiert er auf der individuellen Ebene einen prädiskursiven, noch nicht artikulierten Bereich von Erfahrung, Gefühl und Affekt und betont die zentrale Rolle der Grenzen, an die die Erfahrung stößt. Es sind dabei vor allem die *emergenten* Gefühlsstrukturen, die mit den Problematisierungen Foucaults parallel laufen. Sie machen sich zunächst als kognitive Dissonanzen, Blockaden, affektive Spannungen zwischen dem dominanten Offiziellen, Institutionalisierten und sprachlich Artikulierbaren einerseits und dem Gelebten bemerkbar machen, was schließlich zu einer Veränderung auf sozialer, aber auch individueller Ebene führt und neue, bisher nicht absehbare praktische und theoretische Perspektiven möglich macht. Williams definiert *structures of feeling* zunächst in einer eher allgemeinen und unpersönlichen Weise, ohne Anbindung an ein Subjekt der Erfahrung:

[...] structures of feeling can be defined as social experiences *in solution*, as distinct from other social semantic formations which have been precipitated and are more evidently and more immediately available. [...] although they are emergent or pre-emergent, they do not have to await definition, classification, or rationalization before they exert palpable pressures and set effective limits on experience and on action. It is a structured formation [...] at the very edge of semantic availability (which) has many of the characteristics of a pre-formation, until specific articulations – new semantic figures – are discovered in material practice [...]. (ML, 132 u. 134)

Structures of feeling sind von Beginn an soziale Erfahrungen, aber aufgelöst (*in solution*) in einer spezifischen Gesellschaft und Kultur; deshalb sind sie strukturiert. Im Unterschied zu etablierten Gefühlsstrukturen, also Institutionen, herrschenden Ideologien, gesellschaftlich anerkannten und geforderten Werten, Handlungsweisen und Gefühlsmodellen – man denke etwa an Fernsehserien, die genau demonstrieren, wie man sich in bestimmten Situationen emotional zu verhalten hat – begrenzen emergente *structures of feeling* den Handlungs- und Erfahrungsspielraum gerade dadurch, dass sie noch nicht artikuliert und definiert sind, sondern sich erst langsam durchsetzen. Darin sind sie Foucaults Grenzerfahrungen ähnlich, die zu Problematisierungen zwingen, in denen sie dann erst artikuliert und identifiziert werden.

Wie Problematisierungen erzeugen emergente Gefühlsstrukturen auf der individuellen Ebene eine affektive und kognitive Dissonanz, zu deren Artikulation keine der von der Gesellschaft vorgegebenen Ausdrucksmittel taugen. Williams macht diese Dissonanz an anderer Stelle, in dem buchlangen Interview *Politics and Letters* (Williams 1981) im Gespräch mit den Herausgebern des *New Left Review* deutlich. Zugleich betont er, dass der „Vergleich [...] zwischen dem Artikulierten und Gelebten“ die Quelle für Veränderungen ist:

Structures of feeling [...] are a certain kind of disturbance or unease, a particular type for which when you stand back or recall them you can sometimes find a referent. To put it another way, the peculiar location of a structure of feeling is the endless *comparison* that must occur in the process of consciousness *between the articulated and the lived*. The lived is only another word, if you like, for experience: but we have to find a word for that level. For all that is not fully articulated, all that comes through as disturbance, tension, blockage, emotional trouble seems to me precisely a source of major changes [...]. (PL, 168)

Wie man die Gesellschaft faktisch erlebt und in ihr handelt, reibt sich permanent daran, wie man sie offiziell erleben soll, was Spannungen, Blockaden, Stress etc., erzeugt, deren Charakter oft erst in einer theoretischen Analyse als gesellschaftlich-strukturell, als neue, emergente Gefühlsstruktur erkannt wird. Williams wählt bewusst „structures of feeling“ anstelle von „structures of experience“, um hervorzuheben, dass es ihm um synchrone soziale Erfahrungen geht, um das „praktische Bewusstsein“ (Marx) der Gesellschaftsmitglieder, weshalb sie eigentlich nur von Zeitgenossen gemacht werden können und erst zu einem späteren Zeitpunkt, wenn sie gewissermaßen kristallisiert sind („precipitated“), oft zuerst in Kunst und Literatur, systematisiert werden können:

An alternative definition would be structures of experience: in one sense the better word, but with the difficulty that one of its senses has that past tense which is the most important obstacle to recognition of the area of social experience which is being defined. We are talking about characteristic elements of impulse, restraint and tone specifically affective elements of consciousness and relationships: not feeling against thought, but thought as felt and feeling as thought: practical consciousness of a present kind, in a living and interrelating continuity. We are then defining these elements as a “structure”: as a set, with specific internal relations, at once interlocking and in tension. Yet we are also defining a social experience which is still in process, often indeed not yet recognized as social but taken to be private, idiosyncratic, and even isolating, but which in analysis (though rarely otherwise) has its emergent, connecting, and dominant characteristics, indeed its specific hierarchies. These are often more recognizable at a later stage, when they have been (as often happens) formalized, classified, and in many cases built into institutions and formations. By that time the case is different; a new structure of feeling will usually already have begun to form, in the true social present. (ML, 132)

Gefühlsstrukturen sind wie Problematisierungen nicht nur soziale und kulturelle Erfahrungen, „in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muss, sowie die Praktiken, von denen aus sie sich bilden“ (GL, 19). Auf einer Metaebene sind sie auch ein Mittel der Sozialanalyse:

Methodologically, then, a “structure of feeling” is a cultural hypothesis, actually derived from attempts to understand such elements and their connections in a generation or period, and needing always to be returned, interactively, to such evidence. (ML, 132f.)

Williams antwortet hier auch implizit jenen marxistischen Kritikern, die ihm vorwarfen, mit dem Begriff der Gefühlstruktur führe er einen idealistischen Erfahrungsbegriff und damit die Subjektphilosophie in die kritische Gesellschaftsanalyse ein, ein Vorwurf, der auch Foucault immer wieder von poststrukturalistischer Seite gemacht wurde. Auch wurde, z. B. von den Herausgebern von *The New Left Review* bemängelt, er versuche die ganze Struktur der Gesellschaft aus ihren

structures of feeling, und nicht aus ihren ökonomischen Verhältnissen abzulesen. In seiner Antwort macht Williams dagegen deutlich, dass sich unsere Gesellschaften zwar immer weniger verstehen und erklären lassen, wenn man sich nur auf die Analyse der Erfahrungen ihrer Mitglieder beschränkt, dass es aber darum geht, für die Ebene der sozialen Erfahrungen einen, wenn auch begrenzten Platz in der kritischen Gesellschaftstheorie zu finden:

From the industrial revolution onwards, qualitatively altering a permanent problem, there has developed a type of society which is less and less interpretable from experience – meaning by experience a lived contact with the available articulations, including their comparison. [...] Experience becomes a forbidden word, whereas what we ought to say about it is that it is a limited word, for there are many kinds of knowledge it will never give us, in any of its ordinary senses. (PL, 171f.)

Williams vertritt hier eine Art soziologischen Externalismus, der den Inhalt und die Erklärung sozialer Erfahrungen zum Teil abhängig macht von Verhältnissen außerhalb des betreffenden Erfahrungsbereichs; dennoch will Williams an der Rolle von Gefühlsstrukturen, dem Wissen-wie-es-ist, in einer Gesellschaft zu leben, festhalten. *Structures of feeling* sind zwar untrennbar von Institutionen, Werte- und Überzeugungssystemen, Verhaltensregeln, Ideologien, Mentalitätsformen und artikulierten Sozialstrukturen; wegen ihres affektiven Charakters sind sie aber auf Ideologien, Mentalitätsformen etc. nicht reduzierbar. Williams' *cultural materialism* ist dabei nicht an einer neuen Affekttheorie interessiert, sondern an einer Erweiterung einer materialistischen Analyse der Kultur durch Einbeziehung von Gefühlsstrukturen, um Antworten auf die Frage zu finden, wie sich neue soziale Formationen – z. B. die *Bloomsbury Group*² – herausbilden bzw. herausgebildet haben, eine Frage, an dem nach Williams nicht zuletzt auch die marxistische Kultur- und Sozialtheorie, vertreten vor allem durch Althusser, durch ihre Verbannung der gelebten Erfahrung wegen ihres vermeintlich ideologischen Charakters gescheitert ist.³

Man hat Williams vorgeworfen, sein Begriff der *structures of feeling* sei genauso schwer zu fassen, wie diese selbst. Der Begriff wird allerdings deutlicher, wenn man sich die vielen Fallbeispiele ansieht, die Williams mit seiner Hilfe untersucht hat, darunter nicht nur literarische Gattungen, Formen des modernen Romans, sondern auch soziale Formationen oder das Medium Fernsehen in seinem sehr einflussreichen Buch *Television* von 1974. Und das ist kein Zufall: Neu können bei Foucault und Williams immer nur Fälle, Situationen und Phänomene sein, die insofern radikal neu sind, als sie nicht absehbar waren. Dazu gehören bei Williams und Foucault auch vergangene und gegenwärtige Gefühlsstrukturen und Wissensformen, deren Bedingungen der Möglichkeit sich erst bestimmen lassen, *nachdem* sie sich herausgebildet haben. Das Gegenmodell ist in der Philosophie vielleicht Kant, zumindest der Kant der *Kritik der reinen Vernunft*. Ging es Kant z. B. darum, *antizipatorisch* ein für alle Mal die Grenzen abzustecken, innerhalb derer neue Erfahrungen gemacht werden können, wollen Williams und Foucault *retrospektiv* verstehen, wie sich ausgehend von Grenzerfahrungen und emergenten Gefühlsstrukturen etwas Neues gebildet hat, dessen Neuigkeit darin besteht, dass seine Richtung und Struktur von niemandem absehbar war.

Die wichtigsten Gemeinsamkeiten zwischen Foucaults *Problematizierungen* und den *structures of feeling* von Williams seien abschließend zusammengefasst:

- (1) Beide Autoren interessiert, wie Handelnde ihre Welt erfahren und interpretieren, also die Binnenperspektive der an der Gesellschaft Beteiligten. Damit wenden sie sich gegen Ideengeschichte, Mentalitätsgeschichte, Sozialgeschichte, Strukturalismus, das Basis/Überbau-Modell und eine die Erfahrung als falsches Bewusstsein ausklammernde Ideologiekritik.
- (2) Beide beharren auf der *affektiven* Seite des Denkens und Handelns, gerade wenn es um die Erklärung sozialer Veränderungen geht.
- (3) In beiden Ansätzen geht es um Brüche, Zäsuren, Veränderungen und die Entstehung von Neuem, um die Frage, was gesellschaftlich und persönlich schon möglich ist, was nicht mehr und was noch nicht.
- (4) Auslöser für Veränderungen sind Grenzerfahrungen, auf die man mit Staunen, Überraschung, Verwirrung reagiert, die einen blockieren und emotional erschüttern. Grenzerfahrungen gehen über das bisher Bekannte und Selbstverständliche hinaus und zwingen zum Überdenken der bisherigen Situation.
- (5) Diese Grenzerfahrungen sind prädiskursiv, d. h. noch nicht artikuliert – im Sinne von noch nicht semantisch ausformuliert–, aber auch noch nicht mit anderen Erfahrungen und Entwicklungen verbunden. Weder Foucault noch Williams vertreten einen solipsistischen Erfahrungsbegriff, allerdings können *structures of feeling* und bestimmte Problematisierungen nur von Zeitgenossen geteilt werden. Nur sie wissen, wie es ist, in der betreffenden Situation zu leben. Später können sie nur rekonstruiert werden.
- (6) Grenzerfahrungen sind zwar die Erfahrungen von Subjekten, aber dennoch sozial, an Wissenssysteme, Institutionen etc. gebunden, aber nicht auf sie reduzierbar.

Während es bei Foucault primär das individuelle Subjekt ist, das seine bisherige Grenze erfährt, zeigt bei Williams die erfahrene Grenze auch eine Grenze der jeweiligen dominanten gesellschaftlichen Situation auf, ein Aspekt, der bei Foucault zu kurz kommt, was vielleicht daran liegt, dass Foucault das Konzept der Problematisierungen vor allem im Zusammenhang seines späten Projekts einer Analyse der Selbstsorge entwickelt hat. Williams *structures of feeling* könnten also als Korrektiv der foucaultschen *Problematisierungen* dienen.⁴

Anmerkungen

- ¹ Foucault definiert hier Erfahrung einerseits individualistisch und subjektbezogen, andererseits als dreiteilige Matrix. Ob man, wie etwa Béatrice Hahn in Hahn 2002, 152ff., dieses Schwanken Foucaults zwischen zwei Auffassungen von Erfahrung als eine nicht aufhebbare Ambivalenz im Werk von Foucault ansieht, kann hier nicht weiter diskutiert werden. Hahn unterstellt jedenfalls Foucault letztlich ein Festhalten an einer transzendentalen Subjektivitätsauffassung, die Foucaults zahlreichen anderslautenden Kritiken der Subjektphilosophie widersprechen; vgl. dazu auch Flynn 2005, Kap. 9.
- ² Vgl. „The Bloomsbury Fraction“, in: CM, 148–69, wo Williams das Spezifikum der Bloomsbury Intellektuellen als „true *fraction* of the existing upper class“ anhand einer Bestimmung der *structure of feeling* der Gruppe bestimmt.
- ³ Zum *cultural materialism* von Williams auch im Kontext seiner Kritiker vgl. etwa Jones 2006, Seidl/Horak/Grossberg 2010, Higgins 1999.
- ⁴ Ich danke Monika Seidl für Anregungen und Verbesserungsvorschläge.

Literatur

- Foucault, Michel (1980) [=ME]: Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori, Frankfurt/M.
- (1989) [=GL]: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit, Bd. 2, übers. v. W. Seitter u. U. Raulff., Frankfurt/M.
- Hahn, Béatrice (2002): Foucault's Critical Project, Stanford.
- John Higgins, Raymond Williams, literature, marxism and cultural materialism, Routledge, 1999
- Jones, Paul (2006): Raymond Williams' Sociology of Culture. A Critical Reconstruction, Basingstoke.
- Lotringer, Sylvère (1996) (Hg.) [=FL]: Foucault Live (1996): Collected Interviews 1961–84, New York.
- Seidl, Monika/Roman Horak/Lawrence Grossberg (Hg.) (2010): About Raymond Williams, London, New York.
- Flynn, Thomas R. (2005), Sartre, Foucault, and Historical Reason, Vol. Two, Chicago.
- Williams, Raymond (1977) [=ML]: Marxism and Literature, Oxford.
- (1981) [=PL]: Politics and Letters. Interviews with the New Left Review, London.
- (1980) [=CM]: Culture and Materialism, London.

EXTERIORITÄT UND EXTERNALITÄT
ANKNÜPFUNGSPUNKTE ZWISCHEN MEDIENPHILOSOPHIE UND
EXTERNALISTISCHER PHILOSOPHIE DES GEISTES¹



Ulrike Ramming

Die medienphilosophische These von der Exteriorität des Geistigen behauptet, dass der Gebrauch geistexterner Artefakte konstitutiver Bestandteil kognitiver Praktiken ist. So wies Sybille Krämer in ihrer Untersuchung zur Entstehung des Leibniz'schen Infinitesimalkalküls überzeugend nach, dass dieser auf weitreichenden kulturellen wie wissenschaftlichen Voraussetzungen basiert (vgl. Krämer 1991). Sigrid Weigel wiederum erkennt die Aufgabe der Medien- und Kulturwissenschaften darin, dass klassische Begriffe „[...] wie ‚Wille‘, ‚Geist‘, ‚Bewusstsein‘ auf den Prüfstand symboltheoretischer und medienanthropologischer Grundlagen gestellt worden sind.“ (Weigel 2009, 13) Mit der These von der Exteriorität des Geistigen bezieht Medienphilosophie eine anti-cartesische, anti-solipsistische und anti-individualistische Position. Anti-cartesianisch und anti-solipsistisch ist sie deswegen, weil nicht das einzelne Individuum in einem schweigenden Akt des Denkens als konstitutiv gedacht wird für mentale Akte, sondern Individuen in Anwendung geist-externer Praktiken, die wir als Kulturtechniken bezeichnen. Und weil es sich um Kulturtechniken handelt, können in diesem Zusammenhang nicht ernsthaft strikt individualistische Prämissen aufrechterhalten werden.

Mit diesen Merkmalen weisen medienphilosophische Ansätze Gemeinsamkeiten mit externalistischen Ansätzen in Semantik und Philosophie des Geistes auf. Denn auch diese vertreten anti-cartesische und nicht-individualistische Positionen. Meiner Ansicht nach kann es daher für ein medienphilosophisches Forschungsinteresse produktiv sein, sich mit diesen Positionen auseinanderzusetzen, und zwar gerade vor dem Hintergrund, dass die Exterioritätsthese zwar Programm ist, bislang aber nicht in philosophisch anspruchsvoller Weise expliziert wurde. Aus diesem Grund sollen im Folgenden das Desiderat der zu explizierenden These skizziert sowie Überschneidungen mit neueren externalistischen Positionen angedeutet werden. Der Hauptteil des Textes wird sich darauf konzentrieren, Argumente von Gareth Evans zu rekonstruieren, mit denen dieser die Konzeption eines Informationssystems entwickelt hat. Die Beschäftigung mit Evans lohnt sich aus mindestens zwei Gründen: Erstens lässt er mit dieser Konzeption den Empirismus Russellscher Prägung in der Semantik hinter sich und öffnet sich den sozialen Dimensionen von Sprache und Denken. Zweitens führt diese Dimension in eine Komplexität hinein, wie sie für traditionelle Semantiken kaum zu erreichen ist. Für medienphilosophische Fragestellungen ist sie attraktiv, weil Evans technische Komponenten gelegentlich behandelt, nicht aber systematisch erörtert.

1. Desiderate und Überschneidungen

Zu den interessantesten Ergebnissen der begriffsgeschichtlichen Studie von Stefan Hoffmann zum Medienbegriff zählt sicherlich der Nachweis, dass dieser in der Philosophie historisch fest verankert ist, wenngleich nicht von Anfang an der sprachliche Ausdruck „Medium“ verwendet wurde. Hoffmann betont außerdem, dass die aktuelle Diskussion in Philosophie, Kultur- und Medienwissenschaften aus dieser Tradition ein problematisches Erbe übernommen hat, nämlich die Überbetonung ästhetischer, also wahrnehmungstheoretischer sowie ästhetischer Dimensionen:

Die [...] Vorhut der [...] sogenannten Medienkulturwissenschaft hat sich dem [...] Wahrnehmungsparadigma verschrieben und untersucht technische Medien aus der ästhetischen Perspektive. Im Anschluss an die geisteswissenschaftlich orientierte Medienforschung situiert sich auch eine Medienästhetik, die sich gerade nicht den Medieninhalten widmet, sondern den Fragen der sinnlichen und der ästhetischen Wahrnehmung im Zeitalter der technischen Medien. (Hoffmann 2002, 50)

Hoffmann markiert mit dieser Beobachtung ein philosophisches Desiderat: Denn die These von der Exteriorität des Geistigen behauptet ja, dass unsere kognitiven Praktiken in konstitutiver Weise abhängen von den kulturellen Mitteln und Praktiken, die wir zu ihrer Ausübung einsetzen. Dies kann in einem weiten Sinn verstanden werden, so wie McLuhan sich vorrangig auf den technischen Übertragungsmodus konzentrierte; wir können es aber auch im engen Sinn als Verbindung von propositionalen und nicht-propositionalen Aspekten verstehen, um darüber die von Hoffmann angemahnten Denkinhalte einzuholen. Diese zweite Variante, die ich für die philosophisch interessantere halte, ist mit einem ästhetischen oder ästhetisch orientierten Ansatz nicht einzuholen, was in neueren Veröffentlichungen zum Thema in symptomatischer Weise übersehen wird.² Die Annahme, dass der jeweilige Wahrnehmungsmodus, in dem wir sinnvoll gebildete Zeichenketten zur Kenntnis nehmen, Auswirkungen haben könnte auf die Art und Weise, wie wir diese Zeichen dann auch verstehen, wäre folglich eine erst zu explizierende These innerhalb der Medienphilosophie.

Nun ist es interessant zu beobachten, dass AutorInnen wie Meredith Williams an einer sozialen Theorie des Geistes arbeiten, die sich, in Anknüpfung an die Philosophie des späten Wittgenstein und an die externalistische Philosophie des Geistes, sowohl einem naturalistischen als auch einem bloß individualistischen Verständnis dessen, was wir als Geist bezeichnen, verweigern (vgl. Williams 1999). Und es ist auch kein Zufall, dass immer häufiger auch in klassisch sprachphilosophischen Ansätzen Beispiele aus dem Bereich der neuen Medien auftauchen. So hat Hugh Clapin gegenüber Andy Clark, dem wichtigsten Vertreter der Extended-Mind-Hypothese, davor gewarnt, sich ausschließlich am Modell der Sprache zu orientieren, da seit Erfindung des Schreibens auch nicht-propositionale Komponenten einen integralen Bestandteil von Kognition darstellten. (Clapin 2002, 12) Gerade dieses Beispiel macht deutlich, dass hier auf beiden Seiten Argumentationslinien unabhängig voneinander entwickelt werden, die Gemeinsamkeiten ebenso aufweisen, wie sie quer zu einander stehen.

Vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen halte ich es für ein wissenschaftliches Desiderat, externalistische Ansätze auf systematische Anknüpfungsmöglichkeiten für medienphilosophisch orientierte Untersuchungen zu überprüfen, in dem Bestreben, die Exterioritätsthese mit dem avanciertesten Stand philosophischer Forschung zu explizieren zu versuchen. Umgekehrt scheint es mir

aber auch vielversprechend zu sein, zu erproben, inwiefern medienphilosophische Einsichten zu einer systematisch geordneten Auffächerung der kognitiven Komponenten technisch gestützter Medien beitragen könnten. Aus einem derartigen Forschungsinteresse heraus sollen im Folgenden Gareth Evans' Überlegungen zum Informationssystem einer genaueren Analyse unterzogen werden.

2. Das Informationssystem in Gareth Evans „The Varieties of Reference“

Gareth Evans untersucht in *The Varieties of Reference* die Rolle von singulären Termini in einer entwickelten Semantik der natürlichen Sprache und setzt sich dabei vorrangig mit den Positionen Freges und Russells auseinander. Manuel Pinedo (vgl. Pinedo 2004) charakterisiert seine Position als einen Beitrag zu einer nicht-cartesianischen Philosophie des Denkens, mit der zwei zentrale Ziele verfolgt werden: erstens die Ausarbeitung eines Ansatzes, der auf semantischen Überlegungen aufbaue, und zugleich die Gleichsetzung von Sprache und Denken, wie sie beispielsweise Michael Dummett vertritt, zurückweist. Zweitens halte Evans, in Anknüpfung an Russell, an einer realistischen Konzeption des Verhältnisses von Denken und Welt fest, lehne aber dessen individualistische und empiristische Prämissen ab. Als ein weiterer Antipode sei Kripke zu nennen. Evans hebe die Einsicht Kripkes hervor, die dieser gegen Russell vortrug, dass nämlich von nicht-deskriptiven Gedanken über Gegenstände auszugehen sei; gleichzeitig problematisiere Evans die von Kripke als Gegenmodell entwickelte kausale Theorie als unterkomplex. Meiner Auffassung zufolge widmet sich Evans in seiner Konzeption des Informationssystems der geforderten Komplexität, die aus Kripkes Thesen folgen, wenn er die notwendig soziale und historische Dimension eines derartigen Systems thematisiert. Im Folgenden sollen die zentralen Aspekte der diesbezüglichen Überlegungen von Evans in mehreren Schritten rekonstruiert werden. Dabei handelt es sich um die Ablehnung empiristischer Grundannahmen durch Evans, um Überprüfungs-faktoren, die für die Feststellung der Wahrheit unserer Gedanken über die Welt erforderlich sind, die Frage von Realismus und Antirealismus sowie die Dimension des Hintergrundwissens.

2.1 Die Ablehnung empiristischer Grundannahmen

Im 5. Kapitel von *The Varieties of Reference* entwickelt Evans den Gedanken, dass bestimmte, auf Einzeldinge bezogene Gedanken (particular thoughts), häufig darauf basieren, dass wir über Informationen über die Welt verfügen. Anders als dies in Russells *Theory of Acquaintance* behauptet wird, müsse der Inhalt dieser Gedanken allerdings nicht auf einer direkten Bekanntheit mit dem entsprechenden Objekt beruhen.³ Für Evans ist es nicht konstitutiv, dass jemals überhaupt eine derartige unmittelbare empirische Basis vorausgesetzt werden muss; vielmehr geht er davon aus, dass wir über Gedanken verfügen, die nicht direkt empirisch begründet sein müssen.

A thought of the kind with which I am concerned is governed by a conception of its object which is the result neither of fancy [...] nor of linguistic stipulation [...], but rather is the result of a belief about how the world is which the subject has because he has received information (or misinformation) from that object. (Evans 1982, 121)

Der Erwerb dieses Wissens und seine mögliche Reaktivierung sind nur möglich unter Bezugnahme auf den Begriff der Information. Interessant ist nun, dass Evans in diesem Zusammenhang den Menschen mit Eigenschaften charakterisiert, die wir aus jeder Einführung in die Medienwissenschaft kennen; er charakterisiert ihn als Sammler, Übermittler und Speicherer von Informationen:

People are, in short and among other things, gatherers, transmitters and storers of information. These platitudes locate perception, communication, and memory in a system – the informational system – which constitutes the substratum of our cognitive lives. (Ebd., 122)

Entscheidend ist die Abgrenzung, die sofort auf diese Bestimmung folgt. Ein traditioneller Erkenntnistheoretiker würde derartige „Plattitüden“, so Evans, mit den Begriffen der Wahrnehmung bzw. Empfindung (sensation) und der Überzeugung (belief) reformulieren.

[...] the subject would have been regarded as receiving sense data, intrinsically without objective content, into which he was supposed to read the appropriate objective significance by means of an (extremely shaky) inference. (Ebd., 122f.)

Dagegen führt Evans den Begriff „being in an informational state with such-and-such content“ (Ebd., 123) als einen Grundbegriff in die philosophische Semantik ein, und zwar mit den folgenden Begründungen: Es handele sich, erstens, um ein sehr viel komplexeres Phänomen als ein wahrnehmungstheoretischer Ansatz suggeriere. Hinzu komme, zweitens, dass derartige Zustände, anders als die traditionelle Semantik und Erkenntnistheorie unterstelle, nicht automatisch mit einer Überzeugung gleichzusetzen seien. Vielmehr handele es sich um eine elementare Erfahrung unseres intellektuellen/mentalischen Lebens, dass wir von anderen etwas berichtet bekämen, ohne dass wir die entsprechenden Informationen sofort für wahr halten müssten. Zwischen dem Erhalten einer Information und ihrer Beurteilung bestehe folglich ein grundlegender Unterschied.

The belief-independence of the states of an informational system is not merely a curiosity, not even merely a suggestive curiosity. (Ebd., 124)

Evans fordert deshalb, den Begriff der Überzeugung für komplexere Phänomene zu reservieren. Eine Überzeugung beruhe auf einem Urteil, wogegen es sich bei den Operationen innerhalb des Informationssystems um elementare Vorgänge handelt. Dies illustriert er am Beispiel der Fotografie. Diese komme aufgrund eines bestimmten technischen Mechanismus zustande, der es ermöglicht, die gewünschte Information über den jeweiligen Gegenstand – Farbe, Form, Lage – zu speichern, vorausgesetzt, es handelt sich um eine realistische Abbildung. Die dargestellten Eigenschaften seien Eigenschaften von diesem Objekt und die Richtigkeit der Darstellung könne durch die Überprüfung der Korrektheit des Übertragungsmechanismus kontrolliert werden. Evans betont an dieser Stelle, dass seine Erklärung, inwiefern eine Fotografie Fotografie eines Gegenstandes sein kann, nicht Bezug auf den abgebildeten, also empirisch gegebenen Gegenstand Bezug nehmen muss und leitet daraus ab, dass informationelle Zustände, anders als Überzeugungen, keine Referenzialität besitzen müssen.

Damit gerät die Frage nach der Verlässlichkeit derartiger Zustände in den Vordergrund; wie lassen sie sich von reinen Halluzinationen unterscheiden? Evans unterscheidet hier zwischen zwei

Möglichkeiten der Wiedererkennung: Fälle, in denen wir ein früher wahrgenommenes Objekt wiedererkennen; und Fälle, in denen wir einen Gegenstand identifizieren als einen, von dem wir zu einem früheren Zeitpunkt gehört hatten. Innerhalb klassischer Ansätze würde es sich bei dem zweiten Fall um einen vom ersten Fall abgeleiteten Modus der Erkenntnis handeln. Im Modell von Evans handelt es sich um zwei gleichermaßen basale Vorgänge. Für referenzielle Ausdrücke gelte, dass diese auf einer rekursiven Struktur basierten, die folgende Möglichkeiten beinhalten: (1) dass wir Gegenstände, die wir sehen, als solche identifizieren, von denen im Augenblick gesprochen wird; (2) dass wir Gegenstände, an die wir uns erinnern, als solche identifizieren, von denen im Augenblick die Rede ist; (3) dass wir Gegenstände, von denen gerade gesprochen wird, als solche identifizieren, von denen wir bereits zu einem früheren Zeitpunkt gehört hatten (vgl. Ebd., 127).

In den beiden ersten Fällen gibt es ein empirisches Moment, das die Reidentifikation ermöglicht. Der dritte dagegen funktioniert allein auf der Basis des „Hörensagens“. Damit wird deutlich, dass in Evans' Modell zwar auch Platz ist für die einfachen Fälle von Referenz, in denen „einfach“ ein sprachlicher Ausdruck auf einen vorliegenden Gegenstand bezogen wird – dem also entspricht, was Wittgenstein als die Namenstheorie der Bedeutung bezeichnet hatte. Viel basaler, dies machen Evans' Überlegungen deutlich, seien aber die komplexen Fälle, in denen wir über Hörensagen in der Lage sind, uns auf Dinge in der Welt zu beziehen, und zwar aufgrund unserer Fähigkeit, uns sowohl auf Gegenstände in unserer Erinnerung zu beziehen, als auch die sprachlichen Äußerungen anderer zu einer Quelle der Referenz zu machen. Referenz hat diesem Modell zufolge als das Produkt eines komplexen Systems der Informationsübermittlung zu gelten, das als grundlegend sozial einzustufen ist: Denn einerseits besteht die Übermittlung von Informationen aus einer komplex strukturierten interpersonalen Kommunikation; andererseits, so würde ich an dieser Stelle hinzufügen, garantieren entsprechende kommunikative und technische Normen die Verlässlichkeit derartiger Informationen. Evans formuliert dies mit den Worten, dass wir auf die Prozesse der Informationsübermittlung reflektierten: „[...] the object of the thought will be individuated, in this case, *by reference to its role in the operations of the informational system.*“ (Ebd., 128)

2.2 Die Dualität der Überprüfungsfaktoren

Wie gelangen wir dann aber zu der Sicherheit, die für jede Theorie der Referenz und des Denkens zentral ist, dass unsere Gedanken über die Welt auch der Wahrheit entsprechen? Evans geht von einer Dualität der erforderlichen Faktoren aus: erstens vom Verfügen des Subjekts über Informationen, die vom jeweiligen Objekt stammen; zweitens von der Fähigkeit des Individuums, diesen Gegenstand als denjenigen zu identifizieren, von dem der Gedanke handelt. Der erste Faktor beruht auf der Möglichkeit, die „causal routes“ (Ebd., 139), die kausalen Fahrten zurückzuerfolgen, aus denen die relevante Information stammt; die zweite auf der Diskriminierungs- und Zuschreibungskompetenz des Individuums. Nur wenn beide Faktoren in zufriedenstellender Weise erfüllt seien, könne die Rede davon sein, dass ein informationsbasierter Gedanke auch wirklich von einem bestimmten, identifizierbaren Gegenstand handelt. Wichtig ist weiterhin, dass die kausale Verknüpfung keine den Inhalt determinierende Funktion erfüllt:

Notice that the causal connections which would be traced in the first procedure are not part of the *content* of the particular thought which is ascribable to the subject's mode of identification (the second factor

in the duality); the fact that the thought-episode is causally related to the object in question (the first factor) serves, not as a determinant of content, but as a necessary condition for the possibility of ascribing an information-based particular thought with the content in question to the subject [...] Recall that the notion of thought-content [...] is anchored to the notion of the subject's knowledge of what it is that he is entertaining – his knowledge of what it would be for the proposition in question to be true. (Ebd., 139f.)

Damit berücksichtigt Evans' Konzeption zwei Faktoren: einen, der zur Spezifizierung des Inhalts einer Proposition in essenzieller Weise beiträgt und auf der Seite des Individuums zu verorten ist. Der zweite, die Rückverfolgung der kausalen Fährten, über die eine Information übertragen wird, stellt zwar eine notwendige Bedingung für die Bestimmung der Wahrheit dieser Proposition, nicht aber für die Spezifizierung ihres Inhalts dar.

2.3 Realismus und Antirealismus

Aus der unterschiedlichen Gewichtung dieser beiden Faktoren, die zur Bestimmung des jeweiligen Gedankeninhalts beitragen, resultiert die bemerkenswerte systematische Stellung des Informationssystems. In der Diskussion einer Frage, die wir auch aus der Mediendiskussion kennen, der Diskussion zwischen Realismus und Antirealismus, betont Evans, dass der „informational link“, die Verknüpfung zwischen einem Subjekt des Wissens und dem Objekt seines Denkens, die auf Vermittlung durch das Informationssystem beruht, eine notwendige, aber nicht eine hinreichende Bedingung für die Identifikation des betreffenden Gegenstands darstellt.

Dieser Feststellung geht, noch einmal, die Kritik an der empiristischen Grundlegung der Semantik und ihren wahrnehmungstheoretischen Implikationen voraus. Gegen Russell und Strawson, die beide für den Fall der hinweisenden Definition die Wahrnehmung als begründende Instanz ins Feld führen, gibt Evans zweierlei zu bedenken: Es handele sich, erstens, auch bei Wahrnehmung nicht um einen einfachen, sondern höchst komplexen Vorgang; hinzuzufügen sei, dass hinweisende Definitionen auch bei Fotografien funktionierten. Zweitens gehe das traditionelle Modell davon aus, dass in der direkten Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt eine kontinuierliche informationelle Verbindung vorzuliegen habe, wobei aber unterschlagen würde, dass auch dieses scheinbar einfache Modell die notwendig diskriminatorischen und identifikatorischen Fähigkeiten des Subjekts wie selbstverständlich voraussetzt:

[...] that the conception which controls his thinking is disposed to evolve according to changes in the information he receives from the object. (Ebd., 146)

Das Informationssystem stellt nach Evans das erforderliche Bindeglied dar, um diese Identifizierung zu ermöglichen. Die Diskussion dieser Frage erinnert an jene in der Medienphilosophie diskutierten Varianten von Medienidealismus bzw. -konstruktivismus und Realismus. Die erste Option lautet in der Evans'schen Terminologie, dass die Existenz eines „informational link“ nicht nur eine notwendige, sondern auch hinreichende Bedingung für die Identifikation eines Gegenstands darstellt. Hieraus ließe sich ableiten, dass jede Identifikation bereits unter Rekurs auf das Bestehen einer derartigen Verbindung als begründet anzusehen wäre. Die Gegenposition wäre als eine Variante des Realismus verstehen, die jede Art von informationeller Vermitteltheit abstreitet,

und sich im Falle einer Fotografie allein auf den fotografierten Gegenstand bezieht. Evans bezieht zwischen diesen Extremen eine Mittelposition, indem er den „informational link“ zwar als notwendige Bedingung respektiert, die aber nicht als hinreichend anzusehen sei, weil sie nicht die Kompetenzen auf Seite des Individuums ersetze, ein Objekt als solches zu identifizieren.

2.4 Hintergrundwissen

Evans hatte in seinen Überlegungen zum Informationssystem drei Typen von „demonstratives“ eingeführt: (1) „ordinary demonstratives“, die auf einen direkt wahrnehmbaren Gegenstand referieren; (2) „past-tense demonstratives“, die sich auf ein Objekt beziehen, das zu einem früheren Zeitpunkt wahrgenommen wurde; und (3) „testimony demonstratives“, die auf eine Information verweisen, von der angenommen wird, dass sie bekannt sei aufgrund des Zeugnisses anderer (vgl. Ebd., 305f.).

Diese drei Fälle lassen sich nach Evans nicht anzweifeln. Unter Hinweis auf Strawsons Annahme eines gemeinsam geteilten Wissens, verweist er für den Bereich der Kommunikation darauf, dass jedes Verstehen einer Äußerung nur mit Bezug auf Informationen, über die bereits verfügt wird, möglich ist. Entscheidend sei, dass ein derartiges Verstehen weniger unter dem Aspekt des Verfügens über bestimmte Überzeugungen zu charakterisieren sei; vielmehr handele es sich darum, die relevanten Informationen aus der richtigen Quelle zu besitzen. Anders formuliert: Die Identifizierung eines Gegenstands beruht nicht ausschließlich auf dem Verfügens der entsprechenden individuellen diskriminatorischen Fähigkeiten. Das Verstehen einer entsprechenden Äußerung basiert ebenso sehr auf der Identifizierung der relevanten Informationsquelle. Hier taucht im Text nun eine wichtige Doppeldeutigkeit auf. Evans macht nämlich deutlich, dass in diesem Sinn wiederum zwischen Gedanken, die auf deskriptiver Identifizierung (*descriptive thought*) beruhen, und informationsbasierten Gedanken strikt zu unterscheiden sei.

For an information-based thought requires the use of the subject's informational system, and no description "φ" – no matter how rich and detailed – can guarantee an appropriate link with the subject's informational system. (Ebd., 308)

In dieser Formulierung wirkt es, als handele es sich beim Informationssystem um jenes Hintergrundwissen einer Person, von dem bei Strawson die Rede ist, ein Hintergrundwissen, das Sprecher und Adressat gemeinsam teilen müssen, um die entsprechende Äußerung machen bzw. verstehen zu können. Insofern wäre das Informationssystem lediglich individuell bzw. intersubjektiv zu verstehen. Insofern Evans aber in den früher dargestellten Abschnitten seines Werks darauf insistiert, dass wir nicht jedes Wissen, über das wir verfügen, direkt erworben haben, lassen sich die an dieser Stelle getroffenen Feststellungen auch dahingehend interpretieren, dass es vom Individuum jeweils gefordert wird, die erhaltene Information auch mit Blick auf die verwendete Quelle zu interpretieren. Da Evans nicht allein die Kommunikation von Mensch zu Mensch in seinen Beispielen bemüht, sondern auch technische Artefakte wie Fotografie und Fernsehen heranzieht, kann sein Begriff von Information und Kommunikation nicht allein auf den Bereich der Intersubjektivität beschränkt werden. Mehr noch: in der zitierten Formulierung von Evans scheint eine weitere Dimension durch, die Dimension nämlich, dass das jeweilige Subjekt nicht nur über die entscheidenden diskriminatorischen Fähigkeiten verfügen muss,

sondern auch über die Kompetenz, den entscheidenden gedanklichen Inhalt in Beziehung zur jeweiligen Informationsquelle zu beziehen.

3. Abschließende Überlegungen

Abschließend sollen diejenigen Aspekte skizziert werden, die aus meiner Sicht die Relevanz des Ansatzes von Evans für medienphilosophische Fragestellungen zeigen:

1. Indem Evans informationsbasierte mentale Zustände als Grundbegriff in die Philosophie des Geistes / des Denkens einführt, trägt er der Tatsache Rechnung, dass ein Großteil unseres mentalen Lebens auf Informationen basiert, die wir nicht aus erster Hand erhalten. Dies wird durch Evans' Bemerkung unterstrichen, dass jedes kulturelle und historische Wissen eines ist, das konstitutiv auf Überlieferung aufbaut.

2. Evans versteht das Informationssystem als Zusammenspiel von Wahrnehmung, Kommunikation und Erinnerung, als eine Kombination also von propositionalen und nicht-propositionalen Elementen. Die Analyse derartiger Kombinationen zählt gerade zu den Schwerpunkten medienphilosophischer Überlegungen, die, wie bereits erwähnt, auch in der neueren Kognitionstheorie und Philosophie des Geistes gelegentlich Beachtung finden.

3. Indem Evans die Verifikation einer Aussage/Überzeugung als eigenständigen Schritt hervorhebt, bringt er zwei Elemente in Anschlag:

- a) das Zurückverfolgen der „kausalen Fährten“, über die eine Information weitergegeben wird;
- b) die Fähigkeiten auf Seiten des Individuums, den jeweiligen Gegenstand als denjenigen zu bestimmen, von dem die Rede ist.

Zu a) Bereits Putnams Überlegungen zu Termini für natürliche Arten im Rahmen einer externalistischen Semantik deuteten an, dass eine kausale Theorie der Bedeutung mehr Faktoren zu berücksichtigen hätte als nur einen ursprünglichen Taufakt, nämlich wissenschaftliche Institutionen, in denen naturwissenschaftliche Definitionen eingeführt und weitergegeben werden, Lehrbücher etc.⁴ Evans' Überlegungen zum Informationssystem erweitern das Spektrum einer kausalen Theorie noch einmal um die Dimension der kulturellen Überlieferung sowie um jene der technischen Generierung und Übermittlung. Es wäre zu fragen, inwiefern die Kritik an der kausalen Theorie Kripkes und Putnams, die beiden ein zu einfaches Modell vorwirft, auch auf den Ansatz von Evans zutrifft.

Zu b) Es zählt zu den wichtigen Themen der Technik- und Medienphilosophie, sich mit den Grundlagen technischen und mediengestützten Handelns auseinanderzusetzen. Hierzu zählen nicht nur die jeweiligen Artefakte und Systeme, sondern auch deren Grundlagen und Voraussetzungen wie technische Normen und institutionelle Rahmenbedingungen. Ebenfalls zu berücksichtigen sind sich wandelnde Kompetenzen im Umgang mit einzelnen Medien sowie den relevanten Rahmenbedingungen, die wir unter dem Stichwort „Medienkompetenz“ rubrizieren. Dabei handelt es sich nicht allein darum, dass wir lernen, die entsprechenden technischen Geräte zu bedienen, über die wir die jeweiligen Informationen erhalten; es handelt sich auch darum, die Zuverlässigkeit der jeweiligen Informationsquellen beurteilen zu lernen und sich in die Lage zu versetzen, im Zweifelsfall die entsprechende Information auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen.

Die Überschrift meines Vortrags kündigt Anknüpfungspunkte zwischen Medienphilosophie und externalistischer Philosophie des Geistes an. Evans ist sicherlich nicht als klassischer Externalist

einzuordnen, vielmehr handelt es sich bei ihm um einen Theoretiker, der zwischen den Polen von Externalismus und Internalismus steht. Wenn ich für eine Anknüpfung medienphilosophischer Überlegungen an eine derartige Theorie plädiere, so aus dem Grund, weil ich davon überzeugt bin, dass es sinnvoll ist, zu einem Modell der Semantik und der Philosophie des Geistes zurückzugehen, das, erstens, aufgrund seiner reichhaltigen und differenzierten Überlegungen erlaubt, die Relation von sprachlichem Ausdruck, mentalem Gehalt und Objekt präzise auszubuchstabieren; das aber, zweitens, aufgrund der ihm eigenen Komplexität und der in ihm angelegten innovativen Elemente nicht vereinfachend argumentiert. Kurzum: ich plädiere dafür, sich geeignete sprachphilosophische Standards anzueignen, um in einer philosophisch anspruchsvollen Weise die Frage zu formulieren, was wir eigentlich tun, wenn wir uns mit einzelnen Medien auf die Welt beziehen.

Anmerkungen

- ¹ Ich danke Ulrike Pompe für ihre hilfreichen und konstruktiven Vorschläge.
- ² Vgl. exemplarisch: Krämer 2008. Vgl. hierzu meine Rezension: Ramming 2009.
- ³ Wobei hinzuzufügen ist, dass Russell die Bekanntheit/Vertrautheit mit einem Gegenstand zwar empiristisch begründet, zugleich aber Stufenfolgen der Abstraktion einräumt.
- ⁴ In diesem Sinn lässt sich Putnam 1975 lesen.

Literatur

- Clapin, Hugh (2002): Introduction, in: Ders. (Hg.): *Philosophy of Mental Representation*, Oxford.
- Evans, Gareth (1982): *The Varieties of Reference*, Oxford.
- Hoffmann, Stefan (2002): *Geschichte des Medienbegriffs* [= *Archiv für Begriffsgeschichte*, Sonderheft Jahrgang 2002], Hamburg.
- Krämer, Sybille (1991): *Berechenbare Vernunft. Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert*, Berlin, New York.
- (2008): *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt/M.
- Pinedo, Manuel (2004): *Thought and Objectivity: Evans Gambit*, in: *Agora*, 23/2, 15–35.
- Putnam, Hilary (1975): *Explanation and Reference*, in: ders. *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge/Mass., 196–214.
- Ramming, Ulrike (2009): [Rezension zu:] Krämer, Sybille: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt am Main 2008. In: *Kritikon*, 10. 07. 2009, <http://www.kritikon.de/issue/200907/18> (31. 10. 2011).
- Weigel, Sigrid (2009): *Posthuman Conditions. Kultur- und Medienwissenschaften als dritte Wissenskultur*, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, 0, 11–17.
- Williams, Meredith (1999): *Wittgenstein, Mind and Meaning. Towards a social conception of mind*, London, New York.

DIE GRENZEN DES ERINNERUNGSBEGRIFFS



Julia Šestakova

Die philosophischen Grenzen eines Begriffs sind genau so flexibel und variabel wie die historischen Grenzen eines Staates. Das zeigt die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vollzogene Metamorphose des Erinnerungsbegriffs. Konkret geht es dabei um die verschiedenen Neuvermessungen der Grenzen und des Terrains der Erinnerung: eine Suche nach einem neuen Verständnis der Erinnerung und des Gedächtnisses, die nach der Aufklärung und der Französischen Revolution nicht mehr in ihren zum Teil noch vom Mittelalter geprägten Auffassungen denkbar waren. Und eine Suche, die zwischen den Alternativen eines neuen Verständnisses der Erinnerung und des Gedächtnisses wählen musste. Der Hauptweg zum modernen Erinnerungsbegriff, der mit der *Enzyklopädie der Wissenschaften* von Hegel beschritten worden ist, hat einen Seitenweg, der heute vergessen ist: die philosophische Auffassung von der „transzendentalen“ Erinnerung. Die „transzendente“ Erinnerung, deren Konzeption von namhaften deutschen Romantikern, von Schelling und von Hegel – bis zur *Enzyklopädie der Wissenschaften* – ausgearbeitet wurden, ist von einer Reichweite und von Grenzen umgeben, die nicht mit denen des uns vertrauten Erinnerungsbegriffs übereinstimmen und uns deshalb fremd anmuten.

Am Beispiel der Kontroverse um das philosophische Verständnis von Erinnerung zeige ich im Folgenden, wie variabel die scheinbar statischen Grenzen eines theoretischen Begriffs sein können. Im ersten Schritt skizziere ich die Reichweite des „transzendentalen“ Erinnerungsbegriffs am Beispiel der ersten *Erlanger Vorlesung* von Schelling. Sodann gehe in einem zweiten Schritt zu Hegels Auffassung von Erinnerung über, und zwar in der Spannung zwischen der früheren Varianten, wie sie in der *Phänomenologie des Geistes* und der *Logik* zu finden ist, und der späteren Variante, die in der *Enzyklopädie der Wissenschaften* vorliegt. Der dritte und letzte Schritt gilt dem Vergleich zwischen beiden Auffassungen und einem Ausblick.

I.

Die „transzendente“ Erinnerung, die deutsche Romantiker, Schelling und auch z. T. Hegel herausgearbeitet haben, ist keine historische, keine chronologische, keine politische Erinnerung, da ihr Sinn und Zweck weder etwas ursprünglich Erlebtes ist, noch darin besteht, etwas in der Vergangenheit Passiertes zu rekonstruieren. Bei der Erinnerung geht es nicht „um das objektive Abrufen von Ereignissen, die in der Vergangenheit liegen, sondern um ein imaginatives Inbezugsetzen meiner Gegenwart und dieser Vergangenheit“. (Bohrer 2003, 12) Als Bilderreservoir ist das Gedächtnis aus dem Blickwinkel der „transzendentalen“ Erinnerung

ohne Bedeutung, benötigt diese doch keine Speicherkammer, keine äußerliche Hilfsmittel (Orte, Dinge), aus der sie sich bei Bedarf versorgt.

Der Begriff der „transzendentalen“ Erinnerung geht auf die lange Tradition der Religionskritik seit der Reformation mit ihrer „Enritualisierungstendenz“, ihrer „Reduktion der motorischen und sensuellen Momente der Gedächtnisfeier“ und ihrer Beachtung allein des Wortes Gottes anstelle äußerlicher Merkmale zurück. (Koch 1988, 19) Die religiöse Bedeutung der Erinnerung ist das Resultat der „Erinnerungsgemeinschaft“ (Bachmaier 1981, 138), als die sich die christliche Gemeinschaft aufgrund täglich gehaltener Messen versteht: Messen, in denen „täglich mehrfach daran erinnern“ wird, „daß die Erinnerungszeichen nicht vergessen werden dürfen“. (Schneider 1987, 679) Die christliche „Erinnerungsgemeinschaft“ feiert in der Andacht nicht nur das Andenken und die Erinnerung an ein geschichtlich singuläres Ereignis als Vorgang umfassender Offenbarung“, sondern bezieht ein solches Erinnern zugleich auf die Erlösung: „Erinnerung wird zu einer Kategorie der Eschatologie; Andacht gilt dem Vergangenen und in eins damit dem zukünftigen, erhofften Akt der Erhebung und Befreiung des Menschen durch Gott.“ (Bachmaier 1981, 138)

Diese Tendenz spiegelt sich insofern in der Literatur um 1800 wider, als es keine persönliche Erinnerung ohne religiösen Hintergrund gab: „Die ältere Autobiographie war im Rückblick auf die eigenen Lebensgeschicknisse, Gedanken und Gefühle immer zugleich Erinnerung des heiligen Textes aus dem sie ihren Sinn bezogen hat.“ (Koch 1988, 21) Und dasjenige, „was vom heutigen Sprachgebrauch als eine metaphorische Erweiterung des Erinnerungsbegriffs erscheint – die Rede vom „Gedächtnis des Höchsten“, „Eingedenksein Gottes“ –, war bis ins 18. Jahrhundert hinein nicht nur ein Moment, sondern der Impuls des Lebensrückblicks“. (Ebd., 22) Die „transzendente“ Erinnerung hat ihren Grund in dieser Tradition – einer Tradition, in der die Erinnerung weder auf äußerliche Hilfsmittel (Orte, Dinge) zurückgreifen musste noch besonderer Gedächtnisstützen bedurfte, um sich auf das Primäre zu konzentrieren: auf Gottes Wort. Als der Versuch, ohne Äußerliches zum Wichtigsten zu gelangen, bildet die „transzendente“ Erinnerung einen Erkenntnisweg, der alle Wissensmöglichkeiten – vom eigenen Selbst über die Welt bis zu Gott – umfasst.¹

Die Abwesenheit der unmittelbaren äußerlichen Hilfsmittel beim Erinnerungsvollzug bedeutet jedoch nicht, dass die Erinnerung an der gesuchten Vergangenheit spekulativ bleibt. Denn dem Erinnerungsprozess liegt ein „unwahrnehmbare(s) *Verwahrensvergessen*“ zugrunde, d. h. ein „Vergessen, das die Verwahrung des Gedachten und seine Rückkehr ins Denken ermöglicht“. (Jünger 1957, 16f.) Ein solches Verwahren ist keinesfalls ein Verlust oder eine Amnesie. Das Verwahrensvergessen passiert unwahrnehmbar, und deshalb „wissen wir nicht, daß wir ‚etwas‘ verloren haben“. (Ebd., 19) Da das Verwahrensvergessen „nicht von einem Gefühl des Verlustes und Verlierens begleitet“ (Ebd.) wird, hat man auch keine unmittelbaren Hinweise oder – mit Schellings Worten – keine Denkmäler des unbewusst vergangenen und unwahrnehmbar vergessenen Prozesses. Die „transzendente“ Erinnerung sagt uns deshalb nicht, „daß und was wir erlebt haben“, sondern macht „uns – in den Begriffen unserer Empfindungs- und Bewußtseinsfähigkeit – solche kognitiven Strukturen ‚zugänglich‘“ (Rusch 1987, 346), in denen wir nicht das wahrnehmen, was wir erlebt haben, sondern eine Vergangenheit uns überhaupt erstmals zugänglich wird, die nicht in unserem Gedächtnis ruht, sondern von unserem Vergessen verwahrt wurde.² Denn das Erlebnis ist mit der Erinnerung keinesfalls identisch. Die

„transzendente“ Erinnerung öffnet der Vergangenheit die Tür zur Gegenwart, um auf diese Weise die Vergangenheit zu vergegenwärtigen, die jedoch „viel mehr als nur eine Vorläuferin der Gegenwart (ist), sie ist ihr Ursprung“. (Vernant 1959, zit. nach Eliade 1964, 33) In philosophischer Hinsicht erfährt auf dieser Weise die Erinnerung den Ursprung des bewussten Seins, sie holt die ursprüngliche Wirklichkeit und ihre Entwicklung in die Gegenwart zurück, d. h. sie erinnert sich (wieder). Da die Erinnerung und das Erlebnis prinzipiell unterschiedlich sind, ist die Erinnerung keine sekundäre Kopie eines primären Aktes, d. h. des Erlebnisses, keine Rekonstruktion des ursprünglichen Zustandes eines Erlebt-habens, sondern sie ist eine erstmals zugänglich und bewusst wahrnehmbar gewordene Erscheinung und Vergegenwärtigung des scheinbar Abwesenden. Das Erlebnis wird hier nur bedingt verstanden, weil zur erinnernden Aufgabe der Philosophie nicht die Vergegenwärtigung konkreter Erlebnisse zählt, sondern das, „was nicht ausdrücklich und mit Bewußtsein [...] ‚erlebt‘ worden (ist), was dem Subjekt nicht als ‚Erlebnis‘ widerfahren ist“. (Blumenberg 1978, 613) Statt im Gedächtnis gespeicherte Erlebnisse wiederzubeleben, gestaltet die Erinnerung das Gedächtnis, indem sie Ereignisse formiert, die nicht im Gedächtnis sind. Gerade weil diese Quasi-Erlebnisse keinen Bestandteil des Gedächtnisses bilden und weil sie vollkommen vergessen und abwesend zu sein scheinen, ist an sie zu erinnern. Laut Schelling liefert nicht das Gedächtnis den Stoff für die (Wieder-)Erinnerungen, vielmehr ist es die Erinnerung, die für das Gedächtnis konstitutiv ist.

In der *Erlanger Vorlesung* konzipiert Schelling eine Variante der „transzendenten“ Erinnerung, die aus dem Verstehen vom Wissen als einem Innerlich- bzw. Erinnerlich-Machen hervorgeht. Die Erinnerung wird nicht als eine Aneignung des Vergessenen und Gewesenen, sondern primär als Aneignung und Bewusstmachung des eigenen Innern verstanden, und darüber hinaus als eine aneignende Wiedererinnerung ursprünglichen Wissens definiert. In diesem Sinne ist die Erinnerung ein subjektpsychologischer und kognitiver Prozess der Selbsterkennung, denn „psychologisch gesehen setzt die Erinnerung erstens bei einwärts gekehrter (introvertierter) Einstellung an und besteht dann darin, daß wir unser Inneres zum Bewußtsein bringen, zweitens bei auswärts gekehrter (extravertierter) und besteht darin, daß wir die Phänomene, die sich uns zeigen, verinnerlichen“. (Schmitz 1964, 38)

Es geht dabei jedoch nicht um eine Rekonstruktion der platonischen Anamnesis-Lehre, denn die Erinnerung enthüllt sich nicht als Wiederrufen und Weckung des vergessenen Wissens, sondern als ein Innewerden des Bewusstwerdens mit dem ewigen Wissen. Sie ist eher ein Entwurf, d. h. eine in die Zukunft gerichtete ständige Neuauslegung und Neuentdeckung von diesem Wissen. In dem immerwährenden Kreis der Internalisierung und Externalisierung erneuert sich das ursprüngliche Wissen beständig.

Die in der *Erlanger Vorlesung* erarbeitete Vorstellung von Erinnerung vernachlässigt den Aspekt der rückwärtsgewandten Rekonstruktion der Erinnerung, und setzt damit eines der „wichtigsten Konstitutionsmerkmale des Gedächtnisraumes“ (Oesterle 2001, 8) zeitlich außer Kraft, und zwar seine Territorialität, d. h. eine durch „Vorkenntnisse“ vorgegebene Begrenztheit der Terrains, in dem unendliche Möglichkeiten des Suchens, genauer: des Aufsuchens, beschnitten und reduziert sind. An die Stelle der Begrenztheit tritt das Offene der Ahnung, die in die Zukunft, nicht aber in die Vergangenheit gerichtet ist. Das Erinnerungsfeld ins Offene weitend, entgrenzen Ahnung und Erinnerung das, was zuvor das rückwärtsgewandte Rekonstruieren Grenzen gesetzt hatte. Durch ihre „Beziehungen auf die Fernsichtigkeit“

(Novalis 1983, 355) obliegen Ahndung und Erinnerung „keine Inventarisierungsleistungen von Wissensbeständen“ (Oesterle 2001, 9). Mit der Beziehung von Erinnerung auf Ahndung vollzieht sich ein Wechsel vom Aufbewahrungsraum der Erinnerung zum prospektiven, produktiven und hervorbringenden Erinnerungsvermögen. Gleichwohl bleiben Erinnerung und Ahndung Ausdrucksweisen eines Abwesenden: der Vergangenheit *und* der Zukunft, ohne dass beides durch eine Beschränkung verknüpft wäre.

Die Besonderheit eines solchen Verständnisses von Erinnerung besteht darin, dass die strikte Unterscheidung zwischen reproduktivem und produktivem Erinnerungscharakter entfällt: Die Erinnerung ist einerseits reproduktiv, da das Wissen, an das sie erinnert, in einer scheinbar vollkommen unzugänglichen Abwesenheit ruht; andererseits muss die Erinnerung dieses Wissen (imaginativ und poetisch) konstruieren bzw. (von neuem) hervorbringen.

II.

In gleiche Richtung geht Hegel bei seinem Gebrauch des Erinnerungsbegriffs in der *Phänomenologie* und in der *Logik*. Dieses Verständnis von Erinnerung kann man vereinfacht in einer Definition aus der *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie* zusammenfassen, und zwar so, dass Hegel sich hier von einer Interpretation der Erinnerung als einer Reproduktion einer gewesenen Vorstellung distanziert und die Erinnerung „etymologisch“ als „Sich-innerlich-machen, Insichgehen“ (Hegel 1986a, 204) versteht. In diesem Sinne stellt eine jede Erinnerung das „Erkennen des Allgemeinen“ dar, und zwar in der Weise, dass wir das, was sich uns zunächst in äußerlicher Weise als ein Mannigfaltiges zeigt, uns in „unser Inneres zum Bewußtsein bringen“ (Ebd.). Zumindest auf der Ebene der Definition scheint Hegels Erinnerungsbegriff sich kaum von der Tradition des Verständnisses von Erinnerung am Anfang des 19. Jahrhunderts zu unterscheiden, von jener Tradition also, die die Romantiker und Schelling vertreten haben.

Am Ende der *Phänomenologie* beschreibt Hegel die Erinnerung als die Vollendung des wissenden und sich vermittelnden Werdens des Geistes. Um diese Vollendung zu erreichen, muss der Geist ein „*Insichgehen*“ vollziehen, indem er „sein Dasein verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt“ (Hegel 1973, 590). Die Übergabe der geistigen Gestalten der Erinnerung bedeutet die Aneignung des vorigen „*freien zufälligen Geschehens*“, d. h. des „unmittelbaren Werdens“ des Geistes (Ebd.). Dank der Erinnerung gehen die einzelnen Glieder der Werdenskette nicht verloren. Indem die Erinnerung diese Glieder verbindet, aufbewahrt und im Licht des Wissens hervorbringt, bildet sie die Stätte, von der aus der werdende Geist seine Geschichte erblicken und wissen kann.

Hegels Schreibweise „*Er-Innerung*“ stellt die Quintessenz aus der „transzendentalen“ Erinnerung bildhaft insofern dar, als die Trennung der Vorsilbe (Er-) vom Stamm des Wortes (Inner) mit einem Bindestrich den Prozess des „*Insichgehens*“ betonen soll: des Aneignungsprozesses, der durch die Erinnerungsarbeit vollgezogen wird (vgl. Theunissen 2001, 29). Die Er-Innerung unterscheidet sich als ein (Heraus-)Bildungsprozess von der Wiedererinnerung: er-innernd vollzieht man „einen *produktiven* Akt“, wiedererinnernd einen „*reproduktiven*“ (Ebd., 31).

Der Erinnerungsbegriff im zweiten Buch der *Logik* kommt dem der *Phänomenologie* nahe und verbleibt ebenso in der Tradition der „transzendentalen“ Erinnerung: Die Erinnerung ist

weiterhin ein In-Sich-Gehen, und zwar mit dem Ziel, die Geschichte hervorzubringen und zu wissen. Im Fall der *Logik* geht es nicht mehr um die Geschichte des Werdens des Geistes bzw. Bewusstseins, sondern um die des Seins überhaupt. Das Sein muss demzufolge sein (gegenwärtiges) Dasein verlassen und sich zu seinem wahren Selbst, d. h. zum (gewesenen) Wesen bewegen, um es sich anzueignen. Das Ziel dieser Bewegung ist das Sein selbst, allerdings mit einem zeitlichen Unterschied, ist doch das Wesen „das vergangene, [...] zeitlos vergangene Seyn“ (Hegel 1978, 241). Diese erkennende und aneignende Bewegung des Seins ist die Erinnerung, die keine Erinnerung *an*, sondern vielmehr eine Erinnerung *aus* [...] *in* [...] darstellt, da sich das Sein erinnernd aus seiner gegenwärtigen Bestimmtheit zum (bzw. in das) vergangenen Wesen bewegt. Die Erinnerung ist eine über die „Selbstaneignung herausgreifende Seinsaneignung“ (Theunissen 2001, 37), die durch die Überwindung der zeitlichen Kluft zwischen Gegenwart und Vergangenheit charakterisiert ist. Da es sich jedoch um ein In-Sich-Gehen des Seins im Ganzen und nicht des Bewusstseins handelt, ist mit Michael Theunissen – der in Hegels „logischer Erinnerungslehre“ die „Nachfolgewissenschaft herkömmlicher Metaphysik“ erkennt – die unüberbietbare Universalität der Seins-Erinnerung zu betonen, hätte doch eine „solche Seinserinnerung [...] eine Reichweite ohne Grenzen“. (Ebd., 39)

Diese Seins-Erinnerung ist jedoch keine hervorbringende Kraft, sondern das aufhebende In-Sich-Gehen des Seins, das durch die „Negation alles Endlichen“ und durch das „Wegnehmen“ insofern gekennzeichnet ist, als im sich erinnernden Sein „alles Bestimmte und Endliche negiert“ wird (Hegel 1978, 241). Da im Erinnerungsverfahren die „Bestimmtheiten des Seyns [...] aufgehoben“ werden (Ebd., 242), wird das Wesen, das an das Sein erinnert, zur „bestimmungslose(n) einfache[n] Einheit“ (Ebd., 241), die Hegel mit einer „in sich todt(e)n, leere(n) Bestimmungslosigkeit“ gleichsetzt (Ebd., 242). Weil das Wesen mit dem vergangenen und verborgenen Inneren des Seins zusammenfällt, bringt die Erinnerung kein neues Wissen hervor, sondern stellt lediglich eine Reduktion des Seins auf die innere einfache Einheit seines Wesens dar. Ist das Wesen die Wahrheit des „noch nicht zum Wesen vertieften Seins“ (Theunissen 2001, 37), muss man nicht nach Neuem suchen, um diese Wahrheit zu entdecken, sondern lediglich in sich gehen.

Ogleich Hegel den „transzendentalen“ Erinnerungsbegriff universal fasst, tauchen erste Zweifel auf, in denen sich die spätere Wende andeutet: Endet die *Phänomenologie* mit der Apologie der Er-Innerung, die Hegel zur „Schädelstätte des absoluten Geistes“ erklärt, macht die *Logik* auf die Mängel des In-Sich-Gehens aufmerksam. Zwar ist der Erinnerungsbegriff der *Logik* nach dem aus der *Phänomenologie* bekannten Muster als ein Prozess des In-Sich-Gehens dargestellt, hat dieses Verfahren jedoch laut Hegel nicht nur eine positive, sondern auch eine negative Seite; sie besteht darin, dass das Erinnerungssubjekt unter der Erinnerung leidet. Um zur Quelle der Wahrheit, zum Wesen zu gelangen, ist das erinnernde Sein mit dem Verzicht auf die eigene Bestimmtheit konfrontiert.

Sowohl in der *Logik* als auch in der *Phänomenologie* ist das Subjekt mit dem Objekt des Erinnerens insofern gleichgesetzt, als das Sein bzw. der Geist sich an sein Selbst erinnert. In der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* hingegen, wo der Erinnerungsbegriff im Rahmen der *Psychologie* dargelegt wird, sind das Erinnernde (Subjekt) und das Erinnerte (Objekt) unterschieden. Die Erinnerung ist nicht mehr länger eine ontologische (Seins-) Erinnerung, sondern eine „psychologische“. Zwar versteht Hegel weiterhin die Erinnerung als eine Verin-

nerlichung, diese ist jedoch keine eigentümliche Erfahrung des Seins bzw. Geistes, sondern eine individuelle und psychologische Erinnerung einer jeden menschlichen Intelligenz.

Mit der Einbildungskraft und dem Gedächtnis zählt die Erinnerung zu jenen drei Formen der Vorstellung, in denen sich die „organische Entwicklung der Intelligenz“, der Weg „zwischen dem unmittelbaren Bestimmt-sich-Finden der Intelligenz und derselben in ihrer Freiheit, dem Denken“ (Hegel 1986, 257, § 451), vollzieht. Die Erinnerung im „psychologischen“ Sinne ist laut Hegel als erste und „*abstrakteste Stufe*“ (Ebd.) dieser Entwicklung als ein Vermögen der Intelligenz zu verstehen, die vorgestellten Inhalte einer sinnlichen Anschauung zu verinnerlichen, somit sich zu eigen machen und gleichzeitig als Bild aufzubewahren.³

Laut Hegel trennt im Verlauf der Erinnerung die Intelligenz (das Erinnernde) die unzähligen Bilder (das zu Erinnernde) von ihrer „Unmittelbarkeit und abstrakten Einzelheit“, von ihrer Besonderheit und Mannigfaltigkeit, um sie „in die Allgemeinheit des Ich“, „in die Innerlichkeit der Intelligenz“ aufzunehmen. (Ebd., 258, § 452) Die Bilder werden auf diese Weise im „nächtlichen Schacht“ der Intelligenz „*bewußtlos aufbewahrt*“ (Ebd., 260, § 453). Mit dem bewusstlosen Aufbewahren ist ein Verfahren gemeint, in dessen Folge im Inneren der Intelligenz „eine Welt unendlich vieler Bilder und Vorstellungen aufbewahrt ist“, wobei „das Verschiedene noch nicht als diskret gesetzt ist“ (Ebd.). Wenn im Verfahren der Erinnerung die zu speichernden Bilder „aus der *Besonderheit* der Zeit und des Raumes“ (Ebd., 259, § 452) in das „*existierende Allgemeine*“ (Ebd., 260, § 453) der Intelligenz aufgehoben werden, wird deutlich, dass die Erinnerung auch eine Reduktion des Mannigfaltigen der äußeren Welt ist: eine Reduktion, mit der diese Vielfalt gleichsam auf den gemeinsamen Nenner der Subjektivität gebracht wird, fassen wir doch „in der *Erinnerung* [...] unsere Subjektivität, unsere *Innerlichkeit*, ins Auge“ (Hegel 1986, 259, § 452). Durch die erinnernde Aneignung stehen die Bilder zwar in der Macht der Intelligenz, sie scheinen ihr zu gehören. Da sie jedoch bewusstlos im „unanschaulichen, nivellierenden Abgrund“ (Schmitz 1964, 40) der Intelligenz aufbewahrt werden und – in Hegels Worten – „noch nicht *gedacht*, noch nicht in die *Form der Vernünftigkeit* erhoben“ (Hegel 1986, 260, § 453) sind, bleiben sie „schlafend“: Die Bilder eines anschaulichen Eindrucks sind angeeignet und gespeichert, ohne verfügbar zu sein. Die Bedeutung der Erinnerung für die Intelligenz besteht demzufolge darin, dass sie das ursprünglich Äußerliche (die angeschauten Phänomene der Welt) innerlich (zu Bildern) macht. Mit ihrem Innerlich-Machen befreit die Erinnerung die Intelligenz „von der Bindung an ein bestimmtes Anschauungsobjekt“ (Fulda 1991, 336).

Hegels „psychologischer“ Erinnerungsbegriff beschreibt im Grunde genommen die unwillkürliche, unreflektierte, spontane Erinnerung, die zwar die Eindrücke der Anschauung in Bilder verwandelt, die sie in der Innerlichkeit der Intelligenz ansammelt, ohne sie jedoch für das Bewusstsein verfügbar machen zu können. Auch wenn Hegel von einer etymologischen Deutung des Erinnerungsbegriffs ausgeht und das Verfahren der Erinnerung als aneignend und verinnerlichend beschreibt, ist dieses Verfahren bei ihm weder hervorbringend noch schöpferisch, sondern reduzierend. In der *Enzyklopädie* wird die Erinnerung von den hervorbringenden Charakteristiken getrennt. Die Erinnerung im psychologischen Sinn steht nicht der „transzendentalen“ Erinnerung Schellings und des frühen Hegel nahe, sondern nimmt vielmehr Überlegungen vorweg, wie sie u. a. in der *mémoire involontaire* von Henri Bergson und Marcel Proust zu finden sind (vgl. Balke 2001, 254).

Gleichzeitig rehabilitiert Hegel den Ruf des Gedächtnisses, das im Erinnerungsdiskurs um 1800 als ein unzuverlässiges und statisches Reservoir nicht mit der dynamischen und beständig sich entwickelnden Erinnerung konkurrieren konnte. Was Hegel leistet, kommt einer theoretischen Revolution der Auffassung des Gedächtnisses gleich, die in der *Enzyklopädie* weder eine Vorratskammer ist, wo die Vorstellungen gespeichert sind, noch eine Kunst, die mittels eines Systems der Symbole über die Inhalte dieses Archivs verfügt und sie durch bestimmte Zeichen auf- und abrufen. Durch die Fähigkeit Namen zu geben, sie zu behalten, zu reproduzieren und zu jeder Zeit auf sie mechanisch zurückgreifen zu können, ist das Gedächtnis nicht beständig auf die Inhalte der Erinnerung und auf die Einbildungskraft angewiesen; das Gedächtnis geht bereits in das Denken über: ein Übergang, der in die Freiheit des Nachdenkens und Gedanken-Habens mündet.

III.

Wie diesen Überlegungen zu entnehmen ist, markiert Hegels Erinnerungs- und Gedächtnisdenken einen Wendepunkt: nämlich die Wende im Erinnerungsdenken zum modernen Gedächtnis- und Erinnerungsverständnis. Dieses Verständnis ist durch die Abhängigkeit vom (wirklichen) menschlichen Handeln gekennzeichnet: Die Erinnerung kann sich doch nur an das erinnern, so die neue Prämisse, was bewusst oder unbewusst vom einzelnen Menschen und sozialen Gruppen erlebt wurde. Die Reichweite der Erinnerung verkleinert sich, ohne dass ihre Wichtigkeit sich dabei minimiert. Diese wird umgedacht. Wie die „transzendente“ Erinnerung, die letzten Endes den Menschen verstehen wollte, fokussiert die „anthropologische“ Erinnerung ihren Blick bei diesem Verstehen auf den Menschen selbst, ohne ihn aus „göttlicher“ Weite betrachten zu wollen.

Mit dem Paradigmenwechsel gewinnt der Erinnerungsbegriff überschaubare Grenzen des menschlichen Handelns –, um den Preis, dass diesem Handeln einer seiner wichtigsten Sphären verlorengelht: Die Erinnerung ist fest in der Vergangenheit verankert, und die Zukunft bleibt ihr fortan verschlossen.

Als Folge dieses um die Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzenden Prozesses dominiert gegenwärtig in der Erinnerungskultur ein Erinnerungsbegriff, der – theoretisch gesehen – „erlebnisfundiert“ ist. Die Erinnerung hat einen reproduktiven und reaktivierenden Charakter, d. h., sie ist schlechthin die *Wiedererinnerung* bzw. Erinnerung an etwas Erlebtes, Geschehenes, Erfahrenes: an das nämlich, was zuvor einmal stattfand und gewesen war und nunmehr wieder ins Leben gerufen und als Geschehenes festhalten werden muss, soll es nicht unwiderruflich in Vergessenheit geraten.

Ist das der einzig mögliche Weg, die Grenzen von Erinnerung abzustecken? Wie meine Ausführungen gezeigt haben, ist das nicht der Fall.

Anmerkungen

- ¹ Mit Koch (1988, 22) ist darauf zu verweisen, dass die „transzendente Erinnerung“ der Romantiker [...] sich damit auch terminologisch als der Versuch (erweist), ein im Verschwinden Verspürtes festzuhalten; nicht durch Einbalsamierung, sondern – als ‚transzendente Erinnerung‘ – durch eine Neuformulierung, die die Religionskritik des 18. Jahrhundert in sich aufgenommen hat und den Glauben erst wieder am Endpunkt des Wissens ins Recht setzen will. Der Bedeutungsbereich ‚Vergangenheit‘ und ‚Erinnerung‘ in der romantischen Literatur ist von den Konnotationen einer ‚transzendentalen Vergangenheit des empirischen Bewußtseins‘ (Schelling) nicht freizuhalten.“
- ² Eine Konsequenz daraus ist, dass „die Geschichten, die wir aus der Erinnerung über unser eigenes Leben erzählen, zwar Geschichten zu einem unverwechselbaren individuellen Leben, nicht aber die Lebensgeschichten sein können, für die sie gehalten werden“. (Rusch 1987, 346)
- ³ Die Erinnerung ist „die Beziehung des Bildes auf eine Anschauung, und zwar als *Subsumtion* der unmittelbaren einzelnen Anschauung unter das der Form nach Allgemeine, unter die *Vorstellung*, die derselbe Inhalt ist; so daß die Intelligenz in der bestimmten Empfindung und deren Anschauung sich innerlich ist und sie als das *bereits Ihrige erkennt*, so wie sie zugleich ihr zunächst nur inneres Bild nun auch als unmittelbares der Anschauung und an solcher als bewährt weiß.“ (Hegel 1986, 261, § 454)

Literatur

- Bachmaier, Helmut (1981): Hölderlins Erinnerungsbegriff in der Homburger Zeit. in: Jamme, Ch./Pöggeler, O. (Hg.): Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte: Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin, Stuttgart, 131–160.
- Balke, Friedrich (2001): Hegel, in: Pethes, Nicolas, Ruchatz, Jens (Hg.) Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon, Hamburg, 252–255.
- Blumenberg, Hans (²1978): Über einige Motive bei Baudelaire, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. I, Teil 2, Frankfurt/M.
- Bohrer, Karl Heinz (2003): Ekstasen der Zeit: Augenblick, Gegenwart, Erinnerung, München.
- Eliade, Mircea (1964): Die Mythologie des Erinnerns und Vergessens, in: Antaios, hg. v. M. Eliade u. E. Jünger, Bd. V, Stuttgart, 28–48.
- Fulda, Hans Friedrich (1991): Vom Gedächtnis zum Denken, in: Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989, hg. v. Hespe, F., Tuschling, B., Stuttgart/Bad Cannstatt, 321–360.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1973): Phänomenologie des Geistes, in: Ders., Werke in 20 Bänden, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 3, Frankfurt/ M.
- (1978): Wissenschaft der Logik, hg. v. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke, Hamburg.
- (1986): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes, Mit mündlichen Zusätzen, in: Ders., Werke in 20 Bänden, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 10, Frankfurt/ M.
- (1986a): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, in: Ders., Werke in 20 Bänden, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 18, Frankfurt/ M.
- Jünger, Friedrich Georg (1957): Gedächtnis und Erinnerung, Frankfurt/M.

- Koch, Manfred (1988): „Mnemotechnik des Schönen“. Studien zur poetischen Erinnerung in Romantik und Symbolismus, Tübingen.
- Novalis (1983): Das philosophische Werk II, in: Ders. Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, Bd. 3, hg. v. R. Samuel in Zusammenarbeit m. H.-J. Mähl u. G. Schulz, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.
- Oesterle, Günter (2001): Erinnerung in der Romantik. Einleitung, in: Erinnern und Vergessen in der Europäischen Romantik, hg. v. ders., Würzburg, 7–23.
- Rusch, Gebhard (1987): Erkenntnis, Wissenschaft, Geschichte. Von einem konstruktivistischen Standpunkt, Frankfurt/M.
- Schelling, F. W. J. von. (1856ff.): Erlanger Vorträge, in: ders., Sämthliche Werke, I. Abtheilung, Bd. 9., hg. v. K. F. A. Schelling, 209–253.
- (1969): *Initia philosophiae universae*. Erlanger Vorlesung WS 1820/21, hg. und kommentiert von H. Fuhrmanns, Bonn.
- Schmitz, Hermann (1964): Hegels Begriff der Erinnerung, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 9, 37–44.
- Schneider, Manfred (1987): Liturgien der Erinnerung, Techniken des Vergessens, in: *Merkur* 8, 676–686.
- Theunissen, Michael (2001): *Reichweite und Grenzen der Erinnerung*, Tübingen.

SELBSTBEGRENZUNG ODER
GRENZZIEHUNG VON AUSSEN?

ZWEI WEGE DER BEHANDLUNG DER PERSPEKTIVITÄT
DER PHILOSOPHIE



Damir Smiljanić

I

Die Rede von den Grenzen der Philosophie ist nichts Neues. Sie ist mittlerweile zu einer trivialen Selbstverständlichkeit geworden und ihr Aufkommen lässt sich als Zeichen einer allgemeinen Selbstbescheidung der Philosophie nach dem Zusammenbruch der abendländischen Metaphysik interpretieren. Doch bei genauem Hinsehen bekommt man den Eindruck, als ob die Konsequenzen der Einsicht in die Begrenztheit des philosophischen Erkennens in der neueren Philosophie nie so richtig gezogen worden sind. Der sog. *Perspektivismus*, welcher sich als methodologisches Vehikel einer solchen Grenzreflexion hätte etablieren können, ist über eine Anhäufung von mehr oder minder geistvollen Vergleichen und Metaphern nicht hinausgekommen (vgl. Smiljanić 2006). Ich würde so weit gehen zu behaupten, dass entgegen alternativen Deutungen der eigentliche „Skandal der Philosophie“ darin besteht, die Rede von den eigenen Erkenntnisgrenzen nicht ernst genommen zu haben. Was der Sinn einer solchen Redeweise sein könnte, möchte ich im Folgenden darlegen. Es handelt sich zwar hierbei nur um skizzenhafte Überlegungen, aber sie mögen vorerst ausreichen, da eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Thema ohnehin den Rahmen eines Aufsatzes sprengen würde.

Nun möchte ich keineswegs in der Weise missverstanden werden, als ob es in der bisherigen Philosophiegeschichte keinerlei Versuche gegeben hätte, mit dem Faktum der Begrenztheit der philosophischen Erkenntnis „fertig“ zu werden. Ich möchte hier nur auf zwei solche Versuche verweisen: Immanuel Kants *Vernunftkritik* und Nicolai Hartmanns *kritische Ontologie*. Es handelt sich um zwei Versuche der Grenzbestimmung, die unterschiedlich vorgehen. Der eine geht vom Primat des Subjekts im Erkenntnisproblem aus und ist rein erkenntnistheoretisch; der andere geht vom anderen Pol der Erkenntnis – dem objektiven Sein – aus, um zu einer Ontologie zu gelangen, welche durchaus den Intentionen der Erkenntniskritik entspricht. Kant will durch seine Kritik einen ausufernden Gebrauch der sog. „reinen Vernunft“ über den Erfahrungshorizont verhindern und bescheidet sich mit einer kategorialen Erfassung von Erscheinungen innerhalb dieses Horizonts. Den positiv bestimmbaren *Phaenomena* korreliert der Begriff des *Noumenons*, des „Dings an sich“: „Der Begriff eines Noumenon ist [...] bloß ein *Grenzbegriff*, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche.“ (*Kritik der reinen Vernunft*, B 310f.) Der Verstand setzt sich selbst Grenzen, nachdem er die Dinge an sich nicht kategorial erfassen kann, „mithin sie nur unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken“ (ebd., B 312) versuchen kann. Auch Hartmann erkennt diese Grenze an, indem er das Sein nicht für restlos erkennbar hält. Hartmann steht somit

nicht im Gegensatz zu Kant, sondern baut – seinen neukantianischen Wurzeln gemäß – auf dem durch Kant gewiesenen Weg seine Ontologie aus. Das schließt selbstverständlich nicht Distanz gegenüber dem Vernunftkritiker Kant aus, der den Schritt von der Erkenntniskritik zu einer kritischen Ontologie nicht gewagt hat. Dennoch sollte eine mögliche Komplementarität beider Formen der philosophischen Grenzbestimmung nicht ausgeschlossen werden.

Beide Denker sind kritisch gegenüber der *abendländischen Metaphysik*, welche immer wieder versucht hat, über die Grenzen der Erfahrung hinaus Urteile über das vermeintlich „wahre“ Sein zu fällen. Wahrheit war für die Metaphysik nie vor, sondern immer *hinter* der Grenze. Sowohl Kant als auch Hartmann missfiel diese angeblich grenzüberschreitende Denk- und Redeweise und sie versuchten nun ihrerseits – jeder auf die ihm eigene Weise – einen solchen Diskurs buchstäblich in die Schranken zu weisen. Als Mittel einer solchen Diskursbegrenzung boten sich die Abwehr starker ontologischer Grundannahmen¹ und die methodisch organisierte Ermittlung eines adäquaten kategorialen Apparats zur Erfassung der Wirklichkeit. In beiden Fällen macht die Selbstbescheidung nicht nur eine methodologische Strategie aus, sondern gehört als Tugend zum Ethos des philosophischen Forschers.

Kant errichtete ein differenziertes Kategoriensystem in seiner transzendentalen Logik, das zum Vorbild anderer kategorialer Analytiken wurde. Hartmann ging einen Schritt weiter, indem er sein begriffliches Interesse nicht allein auf den Aufweis von Erkenntniskategorien beschränkte, sondern es auf die Ermittlung von Seinskategorien erweiterte und schließlich eine zusätzliche Aufgabe der Kategorialanalyse in der Relationierung von Erkenntnis- und Seinskategorien erkannte. Bei Kant war die Grenze des der menschlichen Erkenntnis Zugänglichen mit der genauen Bestimmung der Kategorien erreicht; das „Ding an sich“ als das hinter dieser Grenze Liegende wurde nicht thematisiert und wurde selbst zu einem äußeren Grenzpunkt der erkenntnistheoretischen Betrachtung. In Hartmanns kritischer Ontologie wird gezeigt, dass Erkenntnis- und Seinskategorien nicht zusammenfallen, dass es somit in jeder Erkenntnis einen Überschuss an „Sinn“ gibt, welcher einfach anerkannt werden sollte, statt wegerklärt oder durch gewagte metaphysische Thesen kompensiert zu werden. „Kritisch“ ist seine Ontologie deshalb, weil sie im Gegensatz zur traditionellen Seinslehre auf einer Differenzierung der Seinsschichten und -sphären besteht, statt in der Verwischung ihrer Unterschiede wie das Beispiel der Identifizierung von Gedanke, realem und idealem Sein zeigt. „Der Fehler der alten Ontologie lag nicht darin, dass sie überhaupt Übereinstimmung der Sphären annahm, sondern darin, dass sie der Übereinstimmung keine Grenzen setzte.“ (Hartmann 1958, 273) Dagegen setzt Hartmann auf das Postulat der Abgrenzung: „Zwischen logischer Sphäre und Denksphäre gibt es [...] ebenso gut die Grenze der Strukturidentität wie zwischen realer und logischer Sphäre.“ (Ebd., S. 274)

Wie auch immer man Stellung zu Kants Vernunftkritik oder Hartmanns kritischer Ontologie nimmt, ob man sich dem einen Projekt anschließt, das andere dagegen verwirft, ob man beide als gleichwertig und gleich wichtig ansieht oder ob man zu beiden Projekten gleichermaßen auf Distanz geht – ein gemeinsames Merkmal jener Philosophien kann man an einem *internen* Grenzverständnis festmachen. Das heißt, die Philosophie untersucht nach deren Verständnis die Grenzen der Erkenntnis; sie hat selbst die Grenzen zu bestimmen, welche unserer Erkenntnis der Wirklichkeit vorgegeben sind. Trotz der Anerkennung unüberwindlicher (wenngleich kompensierbarer) Grenzen halten sowohl Kant als auch Hartmann die Erkenntnis der Wirklichkeit für möglich, erkennen damit implizit die Möglichkeit wahrer Aussagen über

die Wirklichkeit und die Notwendigkeit der Scheidung dieser von falschen Aussagen an. Der Skeptizismus wird spätestens im Laufe der Ausführungen zu bestimmten Problemen aufgegeben – er hat nur methodischen Sinn, vor allem im negativen Teil der Arbeit, der Destruktion metaphysischer Vorurteile, aber nicht als Haltung und Endpunkt der Untersuchung. Die Tatsache, dass viele philosophische Theorien scheitern, lässt sich aus der Sicht Kants bzw. Hartmanns dadurch erklären, dass sie nicht bereit sind, die Grenzen der Erkenntnis zu akzeptieren. Man könnte sagen, dass jene Theorien, welche nicht bereit sind, die allgemeinen Erkenntnisgrenzen zu reflektieren, an ihre *eigenen* Grenzen geraten. Mit anderen Worten: Eine Theorie gelangt an ihre Grenze, wenn sie die durch den Gegenstand gesetzten Grenzen nicht anerkennt. Nur jene Philosophie kann ihren Wahrheitsanspruch einlösen, welche über eine Methode der philosophischen Grenzbestimmung verfügt (z. B. ist es die transzendente Methode oder die dem Schichtenbau des Seins entsprechende phänomenologische und standpunktkritische Methode). Das ist also der Blick auf das Problem der Erkenntnisgrenzen, der *innerhalb* der Philosophie, also vom *philosophischen Standpunkt* aus vollzogen wird.

II

Der Philosoph hat die Grenze der eigenen Gegenstandserkenntnis im Blick, falls er – wie Kant oder Hartmann – *selbstkritisch* ist. Der Regelfall in der Philosophie ist jedoch, dass man bestrebt ist, dem Gegner die Grenzen seiner Erkenntnis bzw. Sprache aufzuzeigen. Leichter ist es bei Andersdenkenden Fehler zu finden, wesentlich schwieriger bei sich selbst anzusetzen. Aber man kann auf eine grundsätzlich andere Weise das Problem der Begrenztheit der Philosophie behandeln – indem man sich nicht auf eine *einzelne* Philosophie beschränkt, sondern indem man das philosophische Denken und Sprechen *als solches* in den Blick nimmt. Man kann das „Grenzproblem“ von einer anderen *Ebene* aus in Angriff nehmen. Es besteht die Möglichkeit, das Philosophieren selbst in seiner grenzsetzenden und -bestimmenden Funktion ins Auge zu fassen. Das ist nicht die Aufgabe einer Einzelphilosophie (höchstens der perspektivistischen, welche von dem Gedanken der Perspektivität des Philosophierens ausgeht – ein Beispiel dafür findet man in Kaulbach 1990), ja man könnte sogar so weit gehen, zu behaupten, dies habe überhaupt nichts (oder relativ wenig) mit der Philosophie als solcher zu tun, sondern müsse zur Angelegenheit einer eigenen Disziplin werden, welche sich *ausschließlich* mit solchen Aufgaben befasst.

Diese Disziplin ist nicht neu, es gab bereits Versuche zu ihrer Etablierung, die sich allerdings bislang nicht durchgesetzt haben. Auch ihr Name ist nur provisorisch. Ich meine hiermit die sog. *Metaphilosophie*.² Dieser Ausdruck hat eine breitere Verwendung im angelsächsischen Sprachbereich gefunden (so gibt es seit den 70er-Jahren des vorigen Jahrhunderts die Zeitschrift *Metaphilosophy*), obwohl er auch im deutschsprachigen Kontext in anderer Form mitgemeint war. Vor allem in der Tradition der mit Wilhelm Dilthey ansetzenden *Weltanschauungslehre* versuchte man die (vor allem externen) Determinanten der Entwicklung von philosophischen Systemen herauszuarbeiten und damit eine Kritik der Absolutheitsansprüche der traditionell geprägten Philosophie einzuleiten. Neben weltanschauungstheoretischen Ansätzen, welche vor allem historisch und psychologisch argumentierten,³ gab es auch diverse Betrachtungen, welche eher von systematischen Gesichtspunkten geleitet waren (z. B. die *Systematologien* Karl

Groos' oder Franz Kröners (vgl. Groos 1924, Kröner 1970), Hans Leisegangs *Denkformenlehre* (Leisegang 1951) oder die *Axiomatik* des Philosophierens von Eberhard Rogge (Rogge 1950)). Auch wenn die Namen dieser Autoren heute wenig sagen mögen, haben sie auf dem Gebiet der Metaphilosophie Pionierarbeit geleistet und sollte sich eines Tages Metaphilosophie als eigenständige Disziplin durchsetzen, werden ihre Bemühungen endlich angemessen gewürdigt.

Die Weltanschauungslehre versuchte den Einfluss der externen Faktoren (Psyche bzw. Charakter des Denkers, Zeitgeist, soziales Milieu o. dgl.) auf die Ausbildung philosophischer Theorien zu bestimmen. So wurde im Hintergrund idealistischer wie monistischer Positionen der Wille zur Beherrschung als prägende Determinante des Denkens aufgezeigt (eine solche „psychognostische“ Weltanschauungsanalyse gibt Adolf A. Grünbaum in Grünbaum 1925). Dass die ideologische „Basis“ den ideentheoretischen „Überbau“ determiniert, war wiederum bei Marxisten, Wissenssoziologen und sonstigen sozialen „Externalisten“ eine fraglos akzeptierte Prämisse des metatheoretischen Denkens. Eine Konsequenz solchen „relationierenden“ Denkens (Karl Mannheim) war wider Willen der Vorwurf des Relativismus, doch trotzdem fand (und findet noch immer) eine solche Denkweise Sympathisanten unter Philosophen. (Die Frage ist berechtigt, inwieweit es sich tatsächlich um einen Relativismus handle.)

In den systematisch orientierten metaphilosophischen Ansätzen ging es darum, auf strukturelle Probleme einzugehen, deren Lösung oder zumindest Klärung die Philosophie in einem anderen Licht erscheinen lassen könnte. Es zeigt sich, dass Formen, in denen sich die philosophische Reflexion verkörpert, etwa Systeme, bestimmte Denkformen (nicht nur im formal-logischen Sinne) oder Typen der Aussagenbildung, eigene Regeln der Formierung aufweisen, welche für sich – unabhängig von eigenen philosophischen Präferenzen – analysiert, evtl. typologisiert und klassifiziert werden können. Ebenso wie es für den Erkenntnistheoretiker Sinn hat, nach dem Sein des Gegenstandes zu fragen, ist es nach metaphilosophischen Maßstäben sinnvoll zu fragen, wie die Struktur von Erkenntnistheorien aussieht. *Beides* hat Sinn.

Es stellt sich nun die Frage, wie das Verhältnis von Philosophie und Metaphilosophie zu bestimmen sei. Zunächst gilt es, den *Ebenenunterschied* ins Auge zu fassen. Philosophen *positionieren sich* auf dem Gebiet philosophischer Sachfragen; Metaphilosophen *beziehen* dagegen philosophische Positionen auf ihre Standorte, von denen aus sie vertreten werden, d. h. sie denken nicht positional, sondern *relational*. Die Ersteren versuchen eine standortbedingte Lösung der behandelten Probleme zu geben, die Letzteren bemühen sich gar nicht darum, philosophische Probleme zu lösen, sondern möchten sehen, wie sich Philosophieren vollzieht, was dabei geschieht, wenn Probleme in der Philosophie behandelt werden. In der Philosophie muss man als Vertreter eines Standpunkts seine These gegen Einwände seiner Kontrahenten, d. h. die Vertreter anderer oder gar entgegengesetzter Standpunkte zu verteidigen oder aber die Gegenthese zu widerlegen suchen. Wer dies nicht tut, geht in der Diskussion um die Sache unter. Der Metaphilosoph hat jedoch gegenüber philosophischen Diskutanten den Vorteil, sich eines Urteils über die Sache enthalten zu können und somit gar nicht ins Geschehen eingreifen zu müssen. Der Metaphilosoph diskutiert gar nicht mit, er will gar nicht zeigen, dass er mehr und Besseres über die Sache zu erzählen weiß; ihn interessiert eher die Art und Weise, wie Philosophen ins Gespräch kommen, wie sie ihre Gedanken oder Meinungen miteinander austauschen, wie sie gegeneinander argumentieren und wie sich überhaupt der philosophische Streit gestaltet – wie und wann er anfängt und ob er zu einem akzeptablen Ergebnis führt. In der Philosophie

nimmt man eine Perspektive ein, aber in der Metaphilosophie versucht man (im Idealfall alle oder zumindest die meisten) Perspektiven zu ermitteln, unabhängig davon, welche von ihnen der Wahrheit näher kommt. Der Unterschied dürfte deutlich sein.

III

Welche Konsequenzen könnte für die Philosophie selbst die Anerkennung einer eigenständigen Disziplin der Metaphilosophie haben? Man lasse beiseite die letztlich unfruchtbaren Fragen, inwieweit denn die Philosophie selbst in der Lage sei, ihr selbstkritisches Potential zu erschöpfen, um dadurch eine Ebenenunterscheidung, wie die hier vorgeschlagene, gleich im Ansatz für unmöglich oder zumindest für überflüssig zu erklären. Selbst wenn ein Philosoph *selbstreflexiv* denkt, so reflektiert er nur die *eigene* Position, nicht die der anderen Philosophen. Andere Positionen kommen nur insoweit in Betracht, als sie der eigenen Position verwandt sind, sind jedoch kaum von Interesse, wenn sie von ihr verschieden sind – dann kommen sie nur als Hintergrund in Betracht, vor dem sich der eigene Standpunkt abhebt und abgrenzt. Philosophische Selbstreflexion ist standpunktlich bedingt, daher kein Ersatz für metaphilosophische Standpunktreflexion. Eine Eliminierung der Möglichkeit von Metaphilosophie durch das Selbstreflexions- bzw. Selbstthematisierungsargument schlägt meines Erachtens fehl. Was folgt dann aus der Anerkennung metaphilosophischen Denkens für die Philosophie? Wenn man sich nicht von vornherein von den standpunktlichen Scheuklappen die Sicht verbauen lässt, kann man sich folgendes Szenario⁴ vorstellen:

(1) *Arbeitsteilung*. Dieser Vorschlag geht davon aus, dass beide, sowohl Philosophie als auch Metaphilosophie, kooperieren können und sogar sollten. Und das sogar in der Denkarbeit einer einzigen Person. In der Philosophie fällt man weiterhin Sachaussagen, während man in der Metaphilosophie – ähnlich wie in der Logik – die Struktur dieser Aussagen untersucht. Im Idealfall kann man beides zusammenbringen: Die Gegenstandserkenntnis und die Erkenntnis des (gegenständlichen) Erkennens ergänzen sich. Die Grenzen des Gegenstandes bleiben hier unangetastet. Die Metaphilosophie untermauert dies zusätzlich durch die Begrenztheit der Aussagenstrukturen, welche der Grenze „im“ oder „am“ Gegenstand entsprechen. Kant und Hartmann hätten vermutlich diese Option plausibel gefunden, aber es ist nicht auszuschließen, dass sie sie letztlich abgelehnt hätten mit dem Argument, Selbstreflexion reiche vollkommen aus, um mit den Problemen fertig zu werden. Die Annahme einer eigenen metaphilosophischen Disziplin würde nach ihrer Meinung nicht notwendig sein. Andere Philosophen (z. B. Dilthey) würden eine Separation von philosophischen und metaphilosophischen Interessen zulassen und dennoch eine Kooperation von Philosophie und Metaphilosophie für möglich, vermutlich auch für wünschenswert halten.

(2) *Verdrängung*. Hier geht es darum zu zeigen, dass die Metaphilosophie über bestimmte Einsichten verfügt, zu denen sich Philosophen wegen ihrer standpunktlichen Denkweise nicht emporarbeiten können. Die Philosophie scheint nun mit ihrer (Schein-)Weisheit am Ende zu sein. Philosophische Debatten beruhen auf terminologischen, methodischen und sonstigen

Unklarheiten. Ihre Eliminierung kann nur die Metaphilosophie in Gang setzen. Dies kann etwa durch radikale Sprachkritik geschehen. Es zeigt sich nämlich, dass die Philosophie in Form ihrer Sprache das größte Hindernis vor sich hat. Die Beseitigung oder zumindest Bewusstmachung solcher Sprachgrenzen soll dann die Metaphilosophie leisten. Wittgensteins Sprachanalyse und Freuds Psychoanalyse könnten mit einer solchen Metaphilosophie kompatibel sein. Das ganz große Vorbild für eine solche Weise des Umgangs mit der Begrenztheit der Philosophie lieferte bereits in der Antike der *radikale Skeptizismus* der Pyrrhoneer. Denn die radikalen Skeptiker forderten die Enthaltung von Urteilen über die Wirklichkeit, weil diese standpunktbedingt sind und damit keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben können. Was übrig bleibt, ist Schweigen – eine Einsicht, der auch Wittgenstein zustimmen wird.

(3) *Transformation*. Dies dürfte die anspruchsvollste Variante des Verhältnisses von Philosophie und Metaphilosophie sein. Sie geht davon aus, dass die Philosophie durch die Berücksichtigung der Ergebnisse der metaphilosophischen Forschung zu einem anderen Verständnis ihrer selbst und der eigenen Grenzen, aber auch ihrer Möglichkeiten kommen könnte. Es bleibe noch offen, wie dies konkret geleistet werden könnte. Die Rede über die eigenen Grenzen würde beibehalten werden und dennoch könnten Wege ausfindig gemacht werden, wie man die Grenzen mit neuen philosophischen Mitteln ändern könnte. Vielleicht erübrigt sich dann die Rede von den Grenzen, weil unsere Begriffe bzw. Kategorien so flexibel geworden sind, dass sie die Wirklichkeit so wiedergeben, dass ein Zurückfallen in alte metaphysische Vorurteile vermieden werden kann. Heideggers Suche nach Auswegen aus dem „seinsvergessenen“ Denken der Metaphysik, Adornos Forderung nach einem Denken des „Nichtidentischen“ oder Derridas Dekonstruktion weisen in die Richtung eines Denkens, welches über die traditionelle philosophische Form hinausgekommen ist und nun einen völlig neuen Blick auf die Wirklichkeit ermöglicht.

Wir hätten somit zwei Weisen des Umgangs mit der Begrenztheit des philosophischen Erkennens: einen *internen* und einen *externen* Umgang. Der eine Umgang mit der wesensmäßigen Perspektivität des Philosophierens geschieht von innen, also mit Mitteln der Philosophie, und das heißt: positionsgebunden, indem sich die eigene Position gegen andere zu behaupten sucht; der andere Umgang mit der Begrenztheit des philosophischen Blicks wird von außen vorgenommen, von der Ebene der Metaphilosophie aus, welche sich vom positionalen Denken distanziert und ihre Aufgabe in der Beschreibung oder Erklärung dieses Denkens, nicht in seiner Fortführung sieht. Man kann sich nun entweder für den einen oder für den anderen Weg entscheiden: Man kann weiterhin philosophieren oder aber über das Philosophieren selbst nachdenken. Versucht man jedoch beide Wege zu gehen, so wird man entweder Kompromisse schließen (1) oder Ausgrenzungen vornehmen (2) oder aber neue Denkformen entwickeln müssen (3). Der vorliegende Aufsatz sollte auf diese Möglichkeiten hinweisen. Wie sich eine Kooperation von Philosophie und Metaphilosophie gestalten wird, bleibt im Moment offen. Bevor es überhaupt zu einer produktiven Verschränkung dieser Denkweisen kommt, wird sich vorerst Metaphilosophie als Disziplin etablieren müssen, die der Philosophie ebenbürtig ist. Erst dann werden wir uns jenen konkreten Möglichkeiten der Wechselwirkung zuwenden können.

Anmerkungen

- ¹ Es galt ja die ontologischen Ansprüche einzuklammern (Kant) oder nach getanem Abbau metaphysischer Vorurteile allererst einen methodisch strengen Aufbau der Ontologie mit erkenntniskritischem Vorzeichen zu leisten (Hartmann).
- ² Diesen Begriff dürfte wohl als erster Morris Lazerowitz geprägt haben, vgl. Lazerowitz 1970.
- ³ Neben Dilthey (Dilthey 1931) sei vor allem Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* (Jaspers 1954) erwähnt.
- ⁴ Ich folge dabei einem Interpretationsvorschlag Dimitrios Markis', die Bedeutung des Begriffs der Metaphilosophie dem dreifachen Sinn des altgriechischen Präfixes ‚*meta-*‘ gemäß zu differenzieren. *Selbstreflexive* Metaphilosophie interpretiert man dann als Disziplin, in welcher man einen *Überblick* über die philosophischen Positionen bekommt, die *eliminative* Variante von Metaphilosophie als jene Form, welche *außerhalb* der Philosophie steht und schließlich die *dialektische* Metaphilosophie als jenes Denken, das *nach* der Philosophie kommt. (Vgl. dazu Markis 1980, 57ff.)

Literatur

- Dilthey, Wilhelm (1931): Gesammelte Schriften, Band VIII.: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Leipzig.
- Groos, Karl (1924): Der Aufbau der Systeme. Eine formale Einführung in die Philosophie, Leipzig.
- Grünbaum, Adolf A. (1925): Herrschen und Lieben als Grundmotive der philosophischen Weltanschauungen, Bonn.
- Hartmann, Nicolai (1958): Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre, in: derselbe, Kleinere Schriften, Band III: Vom Neukantianismus zur Ontologie, Berlin, 268–313.
- Jaspers, Karl (1954): Psychologie der Weltanschauungen, vierte Auflage, Berlin, Heidelberg.
- Kant, Immanuel (1966): Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart.
- Kaulbach, Friedrich (1990): Philosophie des Perspektivismus. 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche, Tübingen.
- Kröner, Franz (1970): Die Anarchie der philosophischen Systeme, Graz (vermehrter und verbesserter Nachdruck der 1929 bei Felix Meiner in Leipzig erschienenen Ausgabe).
- Lazerowitz, Morris (1970): A Note on „Metaphilosophy“, in: Metaphilosophy, Vol. I, hrsg. v. Terrell Ward Bynum und William L. Reese, Oxford.
- Leisegang, Hans (1951): Denkformen, zweite, neu bearbeitete Auflage, Berlin.
- Markis, Dimitrios (1980): Protophilosophie. Zur Rekonstruktion der philosophischen Sprache, Frankfurt/M.
- Rogge, Eberhard (1950): Axiomatik alles möglichen Philosophierens. Das grundsätzliche Sprechen der Logistik, der Sprach-Kritik und der Lebens-Metaphysik, Meisenheim/Glan.
- Smiljanić, Damir (2006): Philosophische Positionalität im Lichte des Perspektivismus. Ein metaphilosophischer Versuch, Marburg.

WER HAT ANGST VOR GRENZENLOSEN GEISTERN?
VOM EXTENDED MIND ZUM GRUPPENGEIST



Thomas Szanto

Wo fängt der Geist an und wo hört er auf? Und wo hört der Geist eines Individuums auf und wo fängt der Geist eines Kollektivs an? Anders gefragt: Was individuiert singuläre, was kollektive Geister? Während nun die Frage nach den Grenzen und Individuationsbedingungen des (semantischen) Gehalts mentaler Zustände die Philosophie des Geistes und Bedeutungstheorie spätestens seit Mitte der 70er-Jahre vor dem Hintergrund der sog. Internalismus/Externalismus-Debatte aufs Intensivste beschäftigt hat, stehen die Grenzen des Mentalen unter neuen anti-individualistischen Vorzeichen heute wieder zur Disposition. So ist der Anti-Individualismus in den letzten Jahren zusehends in den Mittelpunkt des Interesses nicht nur der Philosophie des Geistes, der Kognitionswissenschaften und der KI-Forschung, sondern auch der analytischen Handlungstheorie und Sozialontologie gerückt. Es lassen sich im Wesentlichen zwei dominante anti-individualistische Tendenzen ausmachen, die jeweils die traditionelle cartesianische Geographie des Geistes grundlegend herausfordern: zum einen jene Ansätze, die die sog. *Extended-Mind-These* (EMT) starkmachen (vgl. u. a. Clark/Chalmers 1998; Clark 2008; Menary 2010; Rowlands 2010); zum anderen setzen den Individualismus bestimmte Konzeptionen von kollektiv geteilten, aggregierten oder *integrierten* mentalen Zuständen, oder mehr noch, die Postulierung eines Gruppengeistes, welcher nicht vollständig auf die Eigenschaften der mentalen Zustände von Individuen reduzierbar ist, unter Druck (vgl. u. a. Baier 1997; Stoutland 1997; Tollefsen 2002; Pettit 2003; Pettit/Schweikard 2006; Gilbert 2009; Schmid 2009; Schweikard 2011).

Im Folgenden werde ich die Parallelen und Überschneidungen zwischen diesen beiden Anti-Individualismen aus einer methodologischen Perspektive diskutieren und zu zeigen versuchen, dass und inwiefern sie sich wechselseitig stützen.¹ Ich werde in zwei Schritten vorgehen: In einem ersten Schritt werde ich anhand zweier paradigmatischer Beispiele das zentrale Individuationsprinzip der EMT kurz vorstellen und eine geisttheoretisch-generalisierende bzw. eine kollektivistische Formulierung vorschlagen. Im zweiten Teil werde ich dieses sog. (soziale) Paritätsprinzip in Bezug auf mentale Einstellungen von Gruppen reformulieren und anhand eines Beispiels aus der Praxis kollektiver juristischer Urteilsfindung erkenntnistheoretisch untermauern.

Die These, für die ich argumentieren werde, ist, dass wir gute Gründe für die Annahme haben, dass die Individuationsbedingungen mentaler Eigenschaften nicht mit den Individuationsbedingungen von Individuen zusammenfallen – und zwar Gründe, die keinerlei untragbaren metaphysischen oder ontologischen Ballast mit sich führen.

I. Was ist ein Extended Mind?

Die EMT ist eine kognitivistische *cum* metaphysische These: Sie überträgt die bedeutungstheoretischen Lehren des semantischen Externalismus auf die Frage nach den Individuationsbedingungen kognitiv gehaltvoller mentaler Zustände bzw. auf die metaphysische Frage nach dem Ort oder den Grenzen von kognitiven/mentalenen Zuständen und Prozessen.² Was also besagt sie? Die EMT besagt, dass einige – und zwar zentrale (vgl. Clark/Chalmers 1998, 12) – kognitive Prozesse nicht an den relevanten Grenzen von Individuen, nämlich ihrer Gehirne/Schädel/Köpfe bis hin zu ihrer neurophysiologischen Oberfläche, ihrer Haut, haltmachen, sondern gleichsam die Welt bzw. ihre Umwelt erobern. Doch welche Welt, bzw. wie weit reicht die Umwelt von Individuen gemäß der klassischen EMT? Nun, typischerweise bis zur technologischen Welt von Artefakten.

Um der These mehr nüchternen Gehalt zu verleihen, empfiehlt es sich, zwei Beispiele anzusehen, die immer wieder in der Diskussion herangezogen werden: Das erste Beispiel operiert mit technologischen Artefakten, die *kognitive* Prozesse zum Teil auslagern, das zweite betrifft *mentale* Zustände und Einstellungen, die zum Teil durch externe Artefakte individuiert werden.

Als illustrative Einstiegshilfe kann das einfache Computerspiel „Tetris“ dienen: Bei dem Spiel fallen unterschiedliche geometrische Figuren in schneller Abfolge, wobei das Ziel ist, sie möglichst passgenau in eine am Bildschirm unten sich allmählich konfigurierende Form zu integrieren, indem man die fallenden Figuren mittels eines Steuerungsbuttons im entsprechenden Winkel dreht. In einer empirischen Studie zur Unterscheidung von epistemischen und pragmatischen Handlungen haben nun die Kognitionswissenschaftler Kirsch und Maglio (1994) gezeigt, dass eine 90-Grad-Drehung zur Ermittlung der Passform einer Figur mittels des externen Steuerungsbuttons schneller, kognitiv einfacher und verlässlicher ist als eine rein mentale repräsentierte Rotation.

Was zeigt uns das? Verteidiger der EMT folgern daraus, dass in Fällen, wo eine betreffende kognitive Aufgabe nicht allein durch interne Komputationen im Kopf, sondern vielmehr wesentlich in einer Interaktion mit Entitäten in der Umwelt des kognitiven Akteurs (seien es technologische oder sonstige Apparaturen oder andere kognitive Systeme) ablaufen, auch die betreffenden kognitiven Prozesse nicht allein im Kopf zu lokalisieren seien. So stellt im Tetris-Beispiel die Spielkonsole (bzw. ihre Komputationen, informationstragenden Elemente etc.) und der Spieler ein sog. gekoppeltes kognitives System (*coupled system*) dar. Der entscheidende Punkt ist, dass der betreffende kognitive *Prozess selbst* über das interaktive gekoppelte System distribuiert ist. Solche Prozesse heißen denn auch *distributed cognition*.³

Clark/Chalmers nehmen zwei möglichen Einwänden den Wind aus den Segeln, die beide darauf abzielen zu zeigen, dass – im Gegensatz zum biologischen Gehirn – die externen Elemente kognitiver Prozesse allzu kontingent an die internen gekoppelt sind und sie daher keine wesentlichen Bestandteile von kognitiven Systemen sein könnten. Das biologische Gehirn sei nämlich nicht nur überall dorthin tragbar, wo sich ein kognitiver Akteur befindet, sondern für diesen auch jederzeit verfügbar und unmittelbar epistemisch zugänglich. Dieser empirische Einwand ist jedoch keineswegs stichhaltig, denn es ist ein Leichtes, Fälle anzuführen, wo diese Kriterien der Verfügbarkeit und unmittelbaren Zugänglichkeit nicht erfüllt werden: Von temporärem Verlust der biologischen kognitiven Leistungen (wie Schlaf, toxische Einwirkungen

etc.) bis hin zum dauerhaften Schaden an ihren Teilen (durch Schlaganfall etc.) ist auch die interne neurobiologische Hardware von Kognition vor Entkoppelung nicht gefeit.

Dafür nun, dass kognitive Prozesse nur über die relevanten Elemente distribuiert sind bzw. dass die Teile des gekoppelten Systems tatsächlich miteinander interagieren und nicht sozusagen auseinanderfallen, soll das kognitive Kern-Kriterium sorgen, das die Merkmale der Tragbarkeit und Verfügbarkeit gleichsam „schluckt“: nämlich Verlässlichkeit, und zwar die Verlässlichkeit der Zugriffsmöglichkeit bzw. eine verlässliche Koppelung.

Träger von distribuierten kognitiven Prozessen sind also nicht die intra-körperlich lokalisierbaren Elemente oder Prozesse eines kognitiven Akteurs allein, etwa sein Gehirn, sondern vielmehr mit auch jene Elemente seiner externen Umwelt, zu denen der Akteur in irgendeinem kausalen und/oder funktionalen Verhältnis steht und zu denen er verlässlichen epistemischen Zugang hat. Das zentrale Prinzip der EMT, das sogenannte *Parity Principle*, das über die Zugehörigkeit, die Zuschreibung und letztlich die Individuation kognitiver Prozesse entscheidet, lautet nun entsprechend folgendermaßen:

(PP) „If, as we confront some task, a part of the world functions as a process which, *were it done in the head*, we would have no hesitation in recognizing as part of the cognitive process, then that part of the world *is* (so we claim) part of the cognitive process. Cognitive processes ain't (all) in the head“ (Clark/Chalmers 1998, 8).

Das Paritätsprinzip baut nicht nur auf einer starken Intuition auf, sie formuliert mehr oder weniger explizit die funktionalistische Grundannahme der (klassischen⁴) EMT, wonach nämlich etwas genau dann ein kognitiver Prozess ist, wenn es eine kognitive Funktion hat. Zu beachten ist dabei, dass das Prinzip primär nicht eine These bezüglich der *Lokalisierung* kognitiver Prozesse, sondern vielmehr eine funktionale (*cum* kausale) Bestimmung gekoppelter kognitiver Systeme ist. Demnach gilt: Wenn verschiedene (intra- oder extra-körperliche) kognitive Komponenten in einer wechselseitigen, interaktiven kausalen Relation stehen und gemeinsam das kognitive Verhalten eines Individuums aktiv steuern, dann sind diese Komponenten – eben unabhängig davon, wo sie lokalisiert sind – Komponenten *eines* kognitiven Systems (vgl. Clark/Chalmers 1998, 8). Der Punkt der Theorie gekoppelter Systeme ist also *nicht* – wie Kritiker, die die sog. *Coupling/Constitution Fallacy* gegen die EMT bemühen, fälschlicherweise annehmen⁵ – zu zeigen, dass beliebige Artefakte Teile des Mentalen oder Kognitiven sind, *weil* oder *sofern* sie kausal und/oder funktional mit etwas bereits Kognitivem gekoppelt sind – was ja nicht nur witzlos wäre, sondern auch schnell zu einer Art „Pankognitivismus“ bzw. „kognitiven Aufblähung“ (vgl. Rowlands 2010, 93 f.) der Welt führen würde. Der Punkt ist vielmehr zu zeigen, warum und wann bestimmte (kognitive oder nicht-kognitive) Entitäten so miteinander integriert sind bzw. interagieren, dass sie zusammen und nur zusammen eine kognitive Funktion für einen Akteur erfüllen, die sie jeweils für sich allein nicht erfüllen würden.

Doch was hat es nun mit der Ausgedehtheit des *Geistes* auf sich? Schließlich heißt ja die Extended-*Mind*-These nicht Extended-*Cognition*-These.

Betrachten wir dafür das zweite vielzitierte Beispiel von Clark/Chalmers (1998), das sich nicht auf kognitive Prozesse beschränkt, sondern die Extended-*Mind*-These nun tatsächlich auf den *Geist*, genauer auf die mentalen Zustände und Glaubenseinstellungen, Überzeugungen, Er-

innerungen etc. von Personen überträgt. Nehmen wir an, Inga ist eine kognitiv normale Person mit einem normalen Erinnerungsvermögen, die ins MoMA will, um sich eine Ausstellung anzusehen. Sie überlegt kurz und erinnert sich, dass sich das MoMA an der 53. Straße in Manhattan befindet. Inga glaubt nun nicht nur okkurrent, so die Annahme weiter, dass sich das MoMA an der 53. Straße befindet, sondern hat auch ebendiese dispositionale Einstellung gehabt, bevor sie überhaupt ihr Gedächtnis konsultiert hatte. Otto wiederum leidet an Alzheimer, muss sich daher auf externe Gedächtnisstützen verlassen und trägt entsprechend immer sein Notizbuch mit sich. Immer wenn er über etwas Relevantes erfährt, trägt er die Information gleich ein, und so sieht er auch im Fall eines ebenfalls geplanten MoMA-Besuchs nach, wo sich das Museum befindet. Das Notizbuch bildet also in diesem Fall eine Erweiterung des biologischen Gedächtnisses von Otto, wobei der Notizbucheintrag als ein extern ausgelagerter Wissenszustand von Otto kausal dafür verantwortlich ist, dass er sich in die 53. Straße aufmacht. – Wir können damit folgendes *mentale Paritätsprinzip* formulieren:

(PP*) Wenn der kognitive Gehalt eines mentalen Zustands eines Individuums zum Teil durch etwas diesem Zustand Externes (E) determiniert bzw. konstituiert wird, von dem gilt, dass ohne Vorliegen von E der mentale Zustand einen anderen oder gar keinen kognitiven Gehalt hätte und sich dieser Unterschied im (kognitiven) Verhalten des Trägers dieses Zustandes manifestiert (und wenn wir E, wäre es etwas Intra-Mentales, als etwas Mentales qualifizieren würden), dann *ist* E Teil des Mentalen.

Wenn wir nun das Otto/Inga-Beispiel nur leicht abwandeln, erhalten wir eine *soziale Extension* des Geistes bzw. *sozial distribuierte* kognitive Prozesse: Nehmen wir an, Otto und Inga sind ein langjährig verheiratetes, sich wechselseitig vertrauendes Paar und sie hätten beide ein nicht-pathologisches Gedächtnis. Nehmen wir weiter an, dass Otto der sozialere Typ der beiden ist und gerade dabei, ein gemeinsames Treffen mit Freunden auszumachen, während er merkt, dass er keine Ahnung hat, was ihre Pläne für die betreffende Woche sind. Also ruft er, wie so oft, Inga an, bekommt die Information und fixiert den Termin. – Eine Alltagsgeschichte, bei der Ingas biologisches Gedächtnis (oder etwa ihr besser organisierter Terminkalender) als eine einfach zugängliche und epistemisch zuverlässige Glaubenseinstellung von Otto fungiert, während Inga sich darauf verlassen kann, dass Otto ihr Sozialleben organisiert – und so das Paar zusammen ein funktional effizienteres System, in dem Fall für soziales Netzwerken, bildet, als Otto oder Inga es jeweils für sich genommen tun würden.

Entsprechend lässt sich ein *soziales Paritätsprinzip* formulieren,⁶ das bestimmt, ob ein System als ein Aggregat disparater, aber koordinierter Akteure oder aber als ein nicht an individuelle Organismen gebundener, über einen singulären kognitiven Prozess distribuiertes Akteur aufzufassen ist:

(SPP) Wenn zwei kognitive Akteure X und Y vor eine Aufgabe A gestellt sind und X und Y kognitive Prozesse ausführen, die jeweils für sich genommen funktional nicht hinreichend wären, A (gleichermaßen erfolgreich oder überhaupt) zu erfüllen, und wir, wenn A entweder von X oder von Y erledigt würde, keine Bedenken hätten, die jeweiligen kognitiven Prozesse als Teile des kognitiven Bestandes von X *oder* von Y anzusehen, dann sind die zwei kognitiven Prozesse Teile *eines einzigen* kognitiven Systems S (bzw. sozial über S distribuiert).

II. Was ist ein Gruppengeist – und was ist er nicht?

Wenn der Widerstand gegen die Ausweitung der individuellen Grenzen kognitiver Prozesse und des Mentalen schon bei einem immerhin sehr jungen Projekt beachtlich ist, so gilt das umso eher für die kollektivistischen Grenzüberschreitungen des Mentalen. Die seit den 1990er-Jahren anhaltenden Debatten⁷ rund um plurale Handlungen, kollektive Intentionalität und mentale Einstellungen von sozialen Gruppen haben daran wenig geändert. So gilt denn auch spätestens seit Descartes nicht nur unter Philosophen das Individuum als der exklusive Kandidat für eine mögliche Zuschreibung mentaler Prädikate, Eigenschaften oder Zustände. Daran hat grundsätzlich eben auch nichts geändert, dass der postcartesianische Konsens der letzten Jahrzehnte, zumindest was das *Kognitive* betrifft, die *res cogitans* um diejenige *res extensa*, die den Körper von Individuen bildet, erweitert hat (Stichwort: *Embodied Mind Approach*). Und so finden sich heute bloß eine Handvoll Autoren, die selbst nicht nur die EMT vertreten, sondern auch für die Möglichkeit, explanatorische Notwendigkeit oder gar Existenz einer „*res cogitans extensa*“ (Theiner 2011) argumentieren – und zwar eine solche, die nicht nur um den eigenen Körper oder Artefakte erweitert ist, sondern vielmehr um andere Individuen.

Woran liegt es also, dass selbst Philosophen, die einen semantischen oder ontologischen Individualismus ablehnen und/oder einen Anti-Reduktivismus in Bezug auf den *Gehalt* kollektiver Intentionalität vertreten (wie etwa M. Bratman, J. Searle oder R. Tuomela⁸), und zum Teil sogar solche, die dezidiert gegen einen handlungstheoretischen „Singularismus“ und für die Existenz *pluraler Handlungen* und „plurarer Subjekte“ und Akteure (Gilbert 1989) eintreten – dass also beinahe alle neueren Sozialontologen ihre ganze argumentative Energie daransetzen, das Gespenst von einer „Gruppe mit einem eigenen Geist“ (Pettit 2003) oder gar einem Gruppengeist zu bannen?⁹ Was motiviert das sog. „anti-soziale Vorurteil“ (Stoutland 1997), welches sich darin bekundet, dass selbst wenn die Möglichkeit von kollektiv geteilten intentionalen *Gehalten* zugestanden wird, man sich dennoch scheut, die mentalen Einstellungen selbst, die einen solchen Gehalt aufweisen, Gruppen und nicht bloß deren Teilen, den individuellen Mitgliedern, zuzuschreiben? Ungeachtet der gewiss zu einem nicht unerheblichen Teil auch politisch-historischen Motivationen, dem Schreckgespenst vom „Kollektiv-“ oder „Volksgeist“ möglichst keinen theoretischen Nährboden zu verschaffen – einer der Hauptgründe für dieses anti-soziale Vorurteil liegt in einer grundlegenden konzeptuellen Äquivokation und einer methodologischen Fehlannahme. Das anti-soziale Vorurteil ist nämlich zum einen der falschen Identifizierung von *Geist* bzw. *mentalen Eigenschaften* und *Bewusstsein* geschuldet, und zum anderen der Fehlannahme, dass jede Zuschreibung von mentalen Eigenschaften, Zuständen etc. zu Gruppen unhaltbare, weil zu starke ontologische oder metaphysische Verpflichtungen implizierte.¹⁰

Ich werde die erste Motivation nicht direkt entkräften, sondern einfach voraussetzen, dass es einen guten und wichtigen Sinn hat, zwischen Bewusstseinseigenschaften und mentalen Eigenschaften zu unterscheiden.¹¹ Stattdessen werde ich mich auf die zweite Motivation konzentrieren und versuchen, ihr die Schlagkraft zu nehmen, indem ich zeige, dass Gruppengeister zwar tatsächlich „ontologische Extravaganzen“ (Wilson 2004, 265) sind, aber durchaus keine *epistemologischen* Absurditäten. Im Gegenteil: Gruppengeister sind, wie ich zeigen möchte, explanatorische und epistemologische Notwendigkeiten, wenn wir Gruppen bestimmte klassische Rationalitätsstandards¹² unterstellen und auf deren Basis genuin soziale Handlungen

erklären und insbesondere den Gehalt von Überzeugungen und Glaubenseinstellungen von Gruppen epistemologisch evaluieren wollen.

Was also sind diese scheinbar eigenartigen „Gruppen mit einem eigenen Geist“? Meine Ausgangsthese ist, dass im Fall von Gruppengeistern mentale Eigenschaften *singulären* und nur singulären Entitäten zukommen, also keinen pluralen Aggregaten, aber auch keinen individualistisch verstandenen Pluralsubjekten. Wir heben diese Charakteristik der Singularität auch sprachlich hervor, indem wir von solchen Gruppen im Singular reden, wenn wir etwa sagen: „Die Mannschaft trainiert gerade, aber *sie ist* in schlechter Form.“ Oder: „Der Nationalrat novelliert das Gesetz, aber *er* hat ihn noch nicht verabschiedet“ (vgl. Stoutland 1997, 268 f.).

Dass sich Gruppen mit einem eigenen Geist singuläre mentale Einstellungen *sui generis* zuschreiben lassen, heißt, dass diese Einstellungen einen Gehalt haben, den man epistemologisch nicht adäquat evaluieren kann mit alleinigem Rekurs auf den epistemischen Gehalt ihrer individuellen Mitglieder, selbst wenn man den Gehalt *aller* Individual-Einstellungen kennen würde; und ebenso kann man solchen Gruppen *Handlungen sui generis* zuschreiben, die ihre einzelnen Mitglieder oder auch das bloße *Aggregat* aller Mitglieder nicht ausführen könnten.

Darin unterscheidet sich die stärkere Gruppengeist-These von der schwächeren Pluralsubjekt-These, wie sie am prominentesten M. Gilbert vertritt. Die Pluralsubjekt-These Gilberts ist insofern eine schwächere und im Kern individualistische These, als ihr zufolge die mentalen Eigenschaften einer Gruppe buchstäblich *nichts* sind, nämlich nichts als eine speziell synthetisierte Menge von mentalen Einstellungen von individuellen Subjekten, die Mitglieder der betreffenden Gruppe sind (vgl. Gilbert 1989; 2009). In markantem Gegensatz dazu sind Gruppen mit einem eigenen Geist Entitäten, die nicht nur *gemeinsam* oder *zusammen (jointly)* Entscheidungen treffen und handeln (wie bei Gilbert), indem sie etwa die einzelnen Einstellungen, Absichten, Präferenzen etc. ihrer Mitglieder in näher zu spezifizierender Weise koordinieren und steuern, auf ein gemeinsames, wechselseitig bekanntes und akzeptiertes Ziel hin ausrichten und sich darauf (normativ) festlegen. Die mentalen Zustände von Gruppengeistern sind in diesem Sinne nicht plural, sondern genuin *sozial integriert* zu (einer oder mehreren, jedenfalls singulär konstruierten) gemeinsamen Einstellungen. Gruppengeister bilden – im Unterschied zu Pluralsubjekten – ein eigenes, weitgehend autonomes Zentrum intentionaler Einstellungen und Handlungen (vgl. Pettit/Schweikard 2006, 30). Die mentalen Zustände und Akte, die man Gruppen mit einem eigenen Geist zuschreiben kann, sind also unteilbar, weil sie von vornherein nicht *geteilt* werden.

Ich habe bisher stets von „Zuschreiben“ der betreffenden Entitäten gesprochen, um unnötige ontologische Überdehnung zu vermeiden. Welchen Status haben also die mentalen Eigenschaften von Gruppengeistern? Die These, für die ich – in enger Anlehnung an die Arbeiten von P. Pettit und Ch. List (vgl. Pettit 2003; Pettit/List 2005, 2011) – nun kurz argumentieren möchte, ist, dass der epistemologische Gehalt von mentalen Einstellungen von Gruppen nicht auf den mentalen Eigenschaften ihrer individuellen Mitglieder, sondern vielmehr auf spezifisch *integrierten Mengen* bzw. *Integraten* von individuellen Einstellungen supervenieren. Gruppen mit einem eigenen Geist sind – so die These kurz – individuellen Geistern gegenüber zwar nicht *ontologisch*, aber sehr wohl *epistemologisch autonom*.

Zunächst zur negativen ontologischen Annahme: Mentale Gruppen-Einstellungen sind ontologisch vollständig determiniert durch die Einstellungen der einzelnen Mitglieder der jeweiligen

Gruppe. Das heißt, Gruppen sind ontologisch gesehen nicht-autonome Geister, insofern sie nicht unabhängig davon irgendwelche mentalen Einstellungen haben können, dass (einige oder alle) ihre(r) Mitglieder mentale Einstellungen haben. Sie sind auch keine Akteure, die handeln könnten, ohne dass zumindest eines ihrer Mitglieder tatsächlich handelt. Diese negative Grundannahme lässt sich auch so zusammenfassen: Gruppengeister sind keine ontologisch emergenten Entitäten,¹³ sondern supervenieren vielmehr ontologisch auf Individuen. (Ich fasse dabei Supervenienz ganz klassisch und ohne weitere Qualifikation des Dependenzverhältnisses als die These, dass eine Eigenschaftsklasse A auf einer Eigenschaftsklasse B genau dann superveniert, wenn gilt, dass es keine A-Differenzen ohne entsprechende B-Differenzen geben kann.)

Damit sind wir für die Annahme gerüstet. Diese lautet: Mentale Gruppen-Einstellungen (und ihre intentionalen Inhalte) sind epistemologisch supervenient auf spezifisch-synthetisierten *Mengen* von Einstellungen (und ihren Inhalten) der jeweiligen Gruppenmitglieder und den Relationen zwischen ihnen, d. i. auf sog. „sozialen Integraten“ (vgl. Pettit 2003, 603 f. und Schweikard 2011, 395 ff.) von mentalen Einstellungen. Zu beachten ist, dass das impliziert, dass (singuläre) Gruppen-Einstellungen epistemologisch nicht auf den mentalen Einstellungen von Individuen, sondern eben auf Mengen von und Relationen zwischen Individuen, supervenieren. Wenn dies aber richtig ist, dann folgt daraus, dass Gruppen-Einstellungen den Einstellungen ihrer individuellen Mitglieder gegenüber epistemologisch *autonom* sind. (Zudem kann und wird es typischerweise ein Feedback von der Gruppenebene auf die individuellen Einstellungen geben, und es wird ihren epistemischen Gehalt mithin ko-determinieren oder transformieren.)

Zur Stütze dieser positiven Annahme soll nun das Beispiel des sog. Verfahrensparadoxes bzw. diskursiven Dilemmas dienen, wie es von Kornhauser/Sager (1986; 2004) diskutiert wurde: Nehmen wir an, drei Geschworenenmitglieder müssen in einem Haftprüfungsverfahren über die Schuld von Joe bezüglich eines Diebstahls entscheiden. Zwei Prämissen stehen zur Disposition, wobei Joe genau dann für schuldig zu befinden ist, wenn sie beide wahr sind: Die erste Prämisse ist, (1) Joe war im vom Diebstahl betroffenen Geschäft, und die zweite, (2) Joe ist jemand, der die Gewohnheit hat zu stehlen. Nehmen wir weiter an, dass nur einer der Geschworenen, Sam, beide Prämissen bejaht und folglich bei einer Abstimmung über die Schuld der Einzige ist, der Joe für schuldig befundet. Die anderen zwei, also die *Mehrheit* der Geschworenen, befinden Joe für *nicht* schuldig, da einer von ihnen befundet, dass Joe nicht im Geschäft war, und der andere, dass er nicht jemand ist, der die Gewohnheit hat zu stehlen. Neben der Aggregation der Stimmen bezüglich der Konklusion über die Schuldhaftigkeit – dem sog. konklusionszentrierten Verfahren – gibt es nun jedoch ein weiteres Verfahren, das zu einer gegenteiligen Mehrheitsstimme führt. Wenn die Geschworenen sich nämlich darauf einigen, dass sie über die Schuld aufgrund der Mehrheitsverhältnisse bezüglich der Prämissen befinden sollen, so ergibt sich, dass Joe schuldig gesprochen wird. Denn zusammengenommen bejahen die Geschworenen mehrheitlich – nämlich genau um die doppelte Anzahl – die beiden Prämissen. Der Punkt ist, dass sich die Geschworenen, sofern sie rational vorgehen und nicht inkonsistent sein wollen, auf eines der mehrheitsfähigen Abstimmungsverfahren einigen müssen, also entweder ihre Stimmen bezüglich der Konklusion oder bezüglich der Prämissen aggregieren müssen, aber nicht beides tun können. Im einen Fall – nämlich im prämissenzentrierten – geht die Abstimmung auf Kosten der Gruppen-Mehrheit bezüglich der Einstellungen über die Schuldhaftigkeit Joes, im anderen Fall wird nicht die Meinung

aller Individuen berücksichtigt, sondern eine (Sams) übergangen. Mit Pettit gesprochen: Die Gruppe muss sich entscheiden, ob sie auf das „Risiko der kollektiven Inkonsistenz“ hin vollständig die individuellen Voten berücksichtigt oder aber umgekehrt „sicherstellt, dass die Ansichten der Gruppe“ als solche kollektiv konsistent und rational sind, „auch wenn das bedeutet, dass die [Voten einiger] individueller Mitglieder bezüglich der einen oder anderen Frage [eingeschränkt werden]“ (Pettit 2003, 597).

Wie Pettit selbst überzeugend gezeigt hat, lässt sich das Verfahrensdilemma zu einem allgemeinen „diskursiven Dilemma“ generalisieren und ergibt sich überall dann, wenn es 1.) mehr als zwei individuelle Entscheidungsträger gibt und 2.) die Entscheidung auf mindestens zwei disjunktiv oder konjunktiv verknüpften Prämissen beruht. Ist dies der Fall, so ergibt sich immer dann ein diskursives Dilemma, wenn es eine Diskrepanz zwischen Mehrheitsstimmen in Bezug auf die Prämissen und der Mehrheit in Bezug auf die Konklusion besteht. In unserem Beispiel also dann, wenn nach der konklusionszentrierten Entscheidung sich die Mehrheit gegen die Verurteilung, nach der prämissenzentrierten jedoch *für* diese ausspricht (wobei die Schnittmenge, nämlich dasjenige Individuum, das sich nach *beiden* Verfahren konsistent *für* eine Verurteilung ausspricht, hier Sam, die Minderheit ist) (vgl. Pettit 2003, 589 ff.).

Wir sehen also, dass die Organisationsstruktur und das Abstimmungsverfahren eigenständige, genuin kollektive Einstellungen bzw. Rationalitätsstandards etablieren, die weitgehend unabhängig sind von den jeweiligen individuellen Beiträgen. Die Art und Weise, wie und was die einzelnen Mitglieder denken, bestimmt also nicht eindeutig, wie und was die Gruppe denkt. Vielmehr konstituieren die Mengen von und Relationen zwischen individuellen Einstellungen ein holistisches und autonomes epistemisches System (d. i. eine Gruppe mit einem eigenen Geist), und sie sind es auch, auf denen die mentalen Einstellungen der Gruppe supervenieren.

Abschließend möchte ich entsprechend vorschlagen, das von der EMT bekannte Paritätsprinzip auf kollektive mentale Zustände *sui generis* bzw. Gruppengeister anzuwenden. Das Paritätsprinzip in Bezug auf einen Gruppengeist lautet:

(PPGG) Wenn der epistemologisch relevante Gehalt einer mentalen Einstellung (ME) durch den Gehalt von einer Menge von Zuständen und/oder deren Relationen zueinander – kurz: einem Integrat von Einstellungen (IE) – konstituiert wird (bzw. auf IE superveniert), insofern als man, ohne die relevanten Fakten über IE zu kennen, nicht auf ME schließen kann, dann ist ME eine Einstellung einer Gruppe mit einem eigenen Geist (*sui generis*).

Schlussbemerkung

Was ist die Lehre, die wir aus all dem ziehen sollten? Ich denke, die Lehre ist, dass wir sowohl einen kognitivistischen und geisttheoretischen als auch einen sozialontologischen Individualismus endgültig verabschieden sollten – ohne jedoch einem Pankognitivismus oder einem fragwürdigen ontologischen oder bewusstseinstheoretischen Kollektivismus das Wort reden zu müssen.

Soweit ich sehe, haben wir gute explanatorische und epistemologische Gründe,¹⁴ Geister nicht auf den Ort ihrer typischen physikalischen Realisierung (d. i. das Gehirn bzw. den Körper von Individuen) und Geister nicht nur auf Individuen oder überhaupt auf irgendeinen Ort zu

beschränken. Wir sollten aber nicht nur die immer noch bzw. wieder dominierende „tendency to boxologize the mind“ (Smith/Conrey 2009) hinterfragen. Wofür ich mit dem eben Gesagten vielmehr plädiere, ist, dass wir uns daranmachen, uns ernsthafte und nicht zuletzt genauere Gedanken über das zu machen, was man einen *explanatorischen Pluralismus* in Bezug auf die Individuation des Geistes nennen könnte. Was einen solchen explanatorischen Pluralismus *metaphysisch* unterfüttern könnte, ist meine – wie ich hoffe, einigermaßen gestützte – Hypothese, wonach das Mentale keine singuläre natürliche Art, sondern ein vielschichtiges Phänomen einer (zum Teil) *korporativen Art* (vgl. Tollefsen 2002; 397) ist. Entsprechend sind die Grenzen des Geistes bzw. von Geistern nicht identisch mit den Grenzen natürlicher Eigenschaften oder jenen von Individuen. Während Bewusstseins-eigenschaften – was auch immer sie sonst sein mögen¹⁵ – zumindest das Merkmal haben, dass sie sowohl epistemologisch als auch ontologisch auf Eigenschaften von Individuen supervenieren, muss das Mentale, wenn das, was ich gesagt habe, richtig ist, dieses Merkmal (jedenfalls epistemologisch gesehen) nicht aufweisen.

Anmerkungen

- ¹ Für erste Ansätze in diese Richtung vgl. insbes. Bosse et al. 2006; Tollefsen 2006; Wilson 2004 und 2005; Theiner/Allen/Goldstone 2010.
- ² Ich werde im Folgenden nicht auf den – gewiss nicht unwichtigen – Unterschied der EMT-Konzeptionen in Bezug auf *Zustände* oder *Prozesse* eingehen. Es sei nur erwähnt, dass Clark/Chalmers 1998 meist von Zuständen sprechen; siehe dazu die Kritik bei Rowlands 2010, 67, 94; bei Rowlands findet sich auch ein plausibles Bestimmungskriterium dessen, was hier unter Kognition zu verstehen ist, siehe Rowlands 2010, 110 f.
- ³ Vgl. exemplarisch den Locus classicus Hutchins 1995 (insbes. Kap. 4) bzw. Sutton 2006.
- ⁴ Für eine nicht-funktionalistische Adaption siehe etwa Rowlands 2010.
- ⁵ Diese besagt, dass man aus der Tatsache, dass ein Objekt oder Prozess X an ein Objekt oder einen Prozess Y *gekoppelt* ist, nicht folgern könne, dass X (konstitutiver) *Teil* von Y sei; vgl. Adams/Aizawa 2010; Rupert 2004. Siehe dagegen u. a. Clark 2010; und die Beiträge von R. Menary, S. Hurley und Ross/Ladyman in Menary 2010.
- ⁶ Für einen ähnlichen Vorschlag siehe Theiner/Allen/Goldstone 2010.
- ⁷ Einen guten Überblick über diese Diskussion liefert die Einleitung der Herausgeber in Schmid/Schweikard 2009 bzw. die dort versammelten Beiträge.
- ⁸ Siehe u. a. ihre klassischen Beiträge in Schmid/Schweikard 2009.
- ⁹ Die einzigen mir bekannten Ausnahmen neben den Arbeiten von Pettit und Stoutland sind Brooks 1986; Baier 1997; Rovane 1998; Schmid 2005, 2009; Schweikard 2011; Theiner/O'Connor 2010 und Theiner/Allen/Goldstone 2010.
- ¹⁰ Stoutland selbst identifiziert und kritisiert treffend weitere grundlegende Motivationen, wie den Physikalismus in der Philosophie des Geistes und die Kausaltheorie der Handlung.
- ¹¹ Ich gehe darauf genauer in Szanto 2012 ein; siehe dazu auch Clark 2010.
- ¹² Zu den hierbei relevanten Rationalitätsstandards, siehe genauer Rovane 1998, 21 und Pettit/List 2011, 67 ff.
- ¹³ Vgl. dagegen die emergentistische Konzeption von Gruppen-Kognition bei Theiner/O'Connor 2010 und Theiner/Allen/Goldstone 2010.
- ¹⁴ Dass wir dafür auch sehr gute *empirische* Gründe haben, belegt die Vielzahl kognitionswissenschaftlicher Arbeiten etwa zu sog. *Collaborative Virtual Environments*, *Transactive (Collective) Memory Systems* sowie allgemein zur These von der *Social Distribution of Cognition*; siehe dazu die Literatur bei Theiner/Allen/Goldstone 2010 und Theiner/O'Connor 2010.
- ¹⁵ Für meine Auffassung diesbzgl. siehe Szanto 2012.

Literatur

- Adams, Fred/Aizawa, Ken (2010): Defending the Bounds of Cognition, in: Menary 2010, 67–80.
- Baier, Annette C. (1997): Dinge mit anderen tun. Die mentale Allmende, in: Schmid/Schweikard 2009, 230–265.
- Bosse, Tibor/Jonker, Catholijn M./Shut, Martijn C./Treur, Jan (2006): Collective Representational Content for Shared Extended Mind, in: Cognitive Systems Research, 7 (2/3), 151–174.
- Brooks, D. H. M. (1986): Group Minds, in: Australasian Journal of Philosophy, 64 (4), 456–470.
- Clark, Andy (2008): Supersizing the Mind. Embodiment, Action and Cognitive Extension, Oxford.
- (2010): Spreading the Joy? Why the Machinery of Consciousness is (Probably) Still in the Head, in: Mind, 118 (472), 963–993.

- /Chalmers, David (1998): *The Extended Mind*, in: *Analysis*, 58 (1), 7–19.
- Gilbert, Margaret (1989): *On Social Facts*, Princeton.
- (2009): *Shared Intention and Personal Intention*, in: *Philosophical Studies*, 144 (1), 167–187.
- Hutchins, Edwin (1995): *Cognition in the Wild*, Cambridge, MA.
- Kirsch, David/Maglio, Paul (1994): *On Distinguishing Epistemic from Pragmatic Action*, in: *Cognitive Science*, 18, 513–549.
- Kornhauser, Lewis A./Sager, Lawrence G. (1986): *Unpacking the Court*, in: *Yale Law Journal*, 96, 82–117.
- (2004): *The Many as One. Integrity and Group Choice in Paradoxical Cases*, in: *Philosophy and Public Affairs*, 32 (2), 249–276.
- Menary, Richard (Hg.) (2010): *The Extended Mind*, Cambridge, MA.
- Pettit, Philip (2003): *Gruppen mit einem eigenen Geist*, in: Schmid/Schweikard 2009, 587–625.
- /List, Christian (2005): *On the Many as One. A Reply to Kornhauser and Sager*, in: *Philosophy & Public Affairs*, 33 (4), 377–390.
- /List, Christian (2011): *Group Agency. The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*, Oxford.
- /Schweikard, David P. (2006): *Joint Actions and Group Agents*, in: *Philosophy of Social Sciences*, 36 (1), 18–39.
- Rovane, Carol (1998): *The Bounds of Agency. An Essay in Revisionary Metaphysics*, Princeton.
- Rowlands, Mark (2010): *The New Sciences of the Mind. From Extended Mind to Embodied Phenomenology*, Cambridge, MA.
- Rupert, Robert D. (2004): *Challenges to the Hypothesis of Extended Cognition*, in: *The Journal of Philosophy*, 101 (8), 389–428.
- Schmid, Hans B. (2005): *Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, München, Freiburg i. Br.
- (2009): *Plural Action. Essays in Philosophy and Social Science*, Dordrecht.
- /Schweikard, David P. (Hg.) (2009): *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt/M.
- Schweikard, David P. (2011): *Der Mythos des Singulären. Eine Untersuchung der Struktur kollektiven Handelns*, Paderborn.
- Smith, Eliot R./Conrey, Frederica R. (2009): *The Social Context of Cognition*, in: P. Robins, M. Aydede (Hg.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge.
- Stoutland, Frederick (1997): *Warum sind Handlungstheoretiker so antisozial?*, in: Schmid/Schweikard 2009, 266–300.
- Sutton, John (2006): *Distributed Cognition. Domains and Dimensions*, in: *Pragmatics & Cognition*, 14 (2), 235–247.
- Szanto, Thomas (2012): *Bewusstsein, Intentionalität und mentale Repräsentation. Husserl und die analytische Philosophie des Geistes*, Berlin, New York.
- Theiner, Georg (2011): *Res cogitans extensa. A Philosophical Defense of the Extended Mind Thesis*, Frankfurt/M., New York.
- /Allen, Robert L./Goldstone, Robert L. (2010): *Recognizing Group Cognition*, in: *Cognitive Systems Research*, 11 (4), 378–395.
- /O'Connor, Timothy (2010): *The Emergence of Group Cognition*, in: A. Corradini, T. O'Connor (Hg.), *Emergence in Science and Philosophy*, New York, London.
- Tollefsen, Deborah P. (2002): *Organizations as True Believers*, in: *Journal of Social Philosophy*, 33 (3), 395–410.
- (2006): *From Extended Mind to Collective Mind*, in: *Cognitive Systems Research*, 7 (2/3), 140–150.
- Wilson, Robert A. (2004): *Boundaries of the Mind. The Individual in the Fragile Sciences: Cognition*, Cambridge.
- (2005): *Collective Memory, Group Minds, and the Extended Mind Thesis*, in: *Cognitive Processing*, 6 (4), 22–236.

1. GRENZEN UND GRENZÜBERSCHREITUNGEN IN DER
PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE

DIE GRENZEN NORMATIVER ETHIK.

DIE *MORAL DEMANDINGNESS OBJECTION*
ALS NEUES METAETHISCHES PRINZIP?



Marcel van Ackeren

Bei der Diskussion ethischer Theorien findet die sogenannte *Moral Demandingness Objection* zunehmend Berücksichtigung (siehe z. B. Chappell 2009). Die Debatte betrifft die Frage nach evtl. vorhandenen Grenzen ethischer Forderungen. Denn es geht um den Einwand gegen eine ethische Theorie, sie würde zu viel verlangen, weil sie zu „moralischer Überforderung“ führe. Die bisherigen Beiträge zur Diskussion sind jedoch oft begrenzt, und zwar in zwei Hinsichten:

Zum einen werden vorrangig Reaktionen auf die *Moral Demandingness Objection* diskutiert, also die Frage, wie ethische Theorien geändert werden müssen, sodass der Einwand sie nicht mehr trifft (z. B. Nagel 1979, Scheffler 1994, Kap. 4, Pettit 1997). Zum anderen sind dabei fast ausschließlich Varianten konsequentialistischer Ethiken berücksichtigt worden (siehe z. B. Kagan 1989, Murphy 2000). Beide Hinsichten können zusammenfallen, so waren z. B. bei Brad Hookers Version des Regel-Utilitarismus beide Momente für die Entwicklung seiner Theorie eingeständenermaßen motivierend (Hooker 2000, 2009).

Eine umfassende Behandlung der *Moral Demandingness Objection* steht jedoch noch aus. Weder ist die Geschichte des Arguments gut erforscht noch seine Bedeutung für die angewandte Ethik. Das Argument selbst erfährt gerade eine gebührende Ausdifferenzierung, denn langsam wächst das Bewusstsein dafür, dass es verschiedene Formen des Einwandes gibt und auch verschiedene Adressaten. Neben dem klassischen Angriffsziel in Form der konsequentialistischen Ethiken sehen sich vereinzelt auch andere Typen normativer Ethiken mit dem Einwand konfrontiert (siehe zu Kant Williams 1981, 1–18, zum Kontraktualismus Ashford 2003 und zur Tugendethik Swanton 2009). Dennoch ist keineswegs ausgemacht, ob die *Moral Demandingness Objection* auf alle Typen normativer Ethiken in gleicher Weise und in gleichem Maße angewandt werden kann.

Statt den notwendigen und wünschenswerten Verästelungen der Forschung nachzugehen, dienen die folgenden Überlegungen der Klärung der Grundlagen des Einwandes und seiner metaethischen Bedeutung, denn die metaethische Bedeutung wurde zwar bemerkt (siehe Graeser 1999, Quante 2011), aber noch nicht eingehender behandelt. Im Folgenden soll die *Moral Demandingness Objection* als ein metaethisches Prinzip beschrieben werden, das die Forderungen normativer Ethiken weitgehend begrenzen möchte. Als solches kann der Einwand als Weiterentwicklung des Prinzips *Sollen impliziert Können* verstanden werden.

Zunächst (i) wird die Fragestellung präzisiert und eingeschränkt. Es folgt (ii) ein Plädoyer dafür, die Diskussion der moralischen Überforderung besser von der Erörterung der Supererogation zu trennen. Anhand exemplarischer Bestimmungen von moralischer Überforderung (iii) soll verdeutlicht werden, dass es sich vor allem um einen theoretisch orientierten Einwand handelt. Abschließend (iv) wird für die Hauptthese argumentiert, dass sich hinter der *Moral*

Demandingness Objection ein metaethisches Prinzip verbirgt, das ethische Forderungen auf diejenigen beschränkt, die realisierbar *und* zumutbar sind. In diesem Sinne ist es weitergehend mit dem Grundsatz *Sollen impliziert Können* kompatibel.

(i) Präzisierung und Eingrenzung der Fragestellung

Die erste Präzisierung betrifft den Ausdruck „*moralische Überforderung*“: Es soll im Folgenden nur um *ethische Überforderung* gehen. Überforderung kann auch in einer anderen Hinsicht bestehen, z. B. kognitiv oder physisch. Wenn die Erfüllung der ethischen Forderung Wissen oder körperliche Stärke voraussetzt, können die Forderungen einer ethischen Theorie auch kognitiv oder physisch überfordern. Kognitive oder physische Überforderung wiederum kann ethisch relevant sein und zu moralischer Überforderung führen, aber das ist nicht notwendig der Fall.

Die zweite Präzisierung betrifft die Bestimmung bzw. Eingrenzung von moralischer Überforderung anhand ihres Ursprunges. Es soll hier nur um die moralische Überforderung gehen, die besteht, weil die Forderung einer ethischen Theorie zu weit geht. Daher sind Fälle von Überforderung ausgeschlossen, die sich aus Konflikten ergeben, etwa einem Konflikt zwischen einer ethischen Forderung und geltendem Recht oder dem Konflikt von zwei oder mehreren moralischen Ansprüchen. Ebenso ausgeschlossen sind Überforderungen aufgrund kontingenter Umstände.

Die dritte Präzisierung betrifft den Ausdruck „*ethische Theorie*“. Wenn es hier um „*moralische Überforderung*“ durch eine ethische Theorie und nicht durch andere Quellen von moralischen Ansprüchen wie z. B. Freunde, religiöse Führer oder Politiker geht, ist die Gattung „*ethische Theorie*“ gemeint und nicht spezielle Arten von ethischen Theorien. Wenn von „*ethischen Forderungen*“ die Rede ist, wird der Ausdruck als möglichst allgemeine, weite und neutrale Formulierung verwandt, damit nicht auf verschiedene Typen normativer ethischer Theorien eingegangen werden muss. Damit soll keineswegs ausgeschlossen werden, dass spezielle ethische Theorien auch spezifische Formen von „*moralischer Überforderung*“ mit sich bringen. Da es hier aber um die grundsätzliche Bedeutung des Einwandes gehen soll, werden spezifische Formen normativer Ethik und ebenso spezifische Formen der Überforderung nicht differenziert betrachtet.

Zusammenfassend wird (hier) im Folgenden anhand der *Moral Demandingness Objection* nur die ethisch relevante Form der Überforderung behandelt, und zwar diejenige, die nur aufgrund der ethischen Forderungen einer ethischen Theorie besteht.

Um den Einwand besser zu verstehen, soll nun im zweiten Abschnitt die Frage nach der moralischen Überforderung von der Erörterung eines sehr ähnlichen theoretischen Problems unterschieden werden, nämlich dem der Supererogation.

(ii) Die Unterscheidung von *Moral Demandingness Objection* und Supererogation

Sowohl die moralische Überforderung als auch die Supererogation befassen sich mit Grenzziehungen (oder nur „mit den Grenzen“ oder „mit dem „Problem/einer Form der Grenzziehung“) in Bezug auf ethische Forderungen. Denn „Supererogation“ meint die Klasse von Handlungen, die zwar auch gut sind, aber die *jenseits* dessen liegen, was gefordert wird. Supererogatorische

Handlungen fordern wir nicht mehr, aber sie sind gut und wir loben sie als moralisch wertvoll (siehe grundlegend Heyd 1982).

Die Versuchung ist groß, anzunehmen, dass beide Diskussionen dieselbe Grenze behandeln: nämlich die zwischen dem, was gefordert wird, und dem, was nicht mehr gefordert wird oder gefordert werden sollte. Wobei dann vorausgesetzt wird, dass jenseits der Grenze ein Bereich von Handlungen anfängt, der zugleich supererogatorisch und überfordernd ist. Die Frage nach der Supererogation klärt dieser Identifikation zufolge auch die Frage, wie weitgehend Ethik et- was von uns verlangen kann. Folgende vier Gründe sprechen aber für eine Trennung:

Erstens sind die Diskussionen von moralischer Überforderung und Supererogation zu unterscheiden, weil sie Grenzen von ethischen Forderungen in unterschiedlichen Hinsichten behandeln: Die Bestimmung von Supererogation kreist um die Relation von „sollen“ und „gut/richtig“. Es wird angenommen, dass es Handlungen gibt, die nicht gefordert, aber dennoch gut oder richtig (und daher lobenswert) sind. Das heißt erstens, dass die Begriffe „sollen“ und „gut“ (oder „richtig“) nicht deckungsgleich sind, und zweitens, dass das „Gesollte“ nur eine Teilmenge des „Guten/Richtigen“ ist. Bei moralischer Überforderung hingegen geht es um die Relation von „sollen“ und „zumutbar“. (Mit „Zumutbarkeit“ ist kein besonderer eigenständiger Begriff verknüpft. Der Terminus soll das bezeichnen, was für den Adressaten einer ethischen Forderung diese Forderung nicht überfordernd (i. e. zumutbar) oder überfordernd (nicht-zumutbar) macht.) Hier wird nicht gefragt, ob es jenseits der moralischen Forderungen noch weitere gute Handlungen gibt, sondern ob das, was gefordert wird, zu viel gefordert ist. Da die Diskussionen anhand anderer Kriterien Grenzen von ethischen Forderungen bestimmen, wird auch nicht die gleiche Art von Grenze bestimmt.

Zweitens ist ein Unterschied vorhanden, weil man in Bezug auf das Problem der einen Debatte eine Position vertreten kann, ohne dass dies notwendig eine Festlegung in Bezug auf das Problem der anderen Debatte voraussetzt oder nach sich zieht: Ob ich eine bestimmte moralische Forderung für zumutbar halte, sagt nichts darüber aus, ob ich glaube, dass es Supererogation gibt, also ob es jenseits dieser Forderungen noch etwas Gutes zu tun gäbe. Umgekehrt kann ich annehmen, dass es Supererogation gibt. Das aber legt nicht fest, *wann* und *warum* ich eine bestimmte Forderung für überfordernd halte.

Drittens unterscheiden sich die Begriffe „moralische Überforderung“ und „Supererogation“ durch ihren Status, den sie für die Beurteilung ethischer Theorien haben. Eine ethische Theorie wird nicht deswegen abgelehnt, weil sie Supererogation kennt (etwa Thomas von Aquin und Urmson) oder nicht kennt (etwa Mill und Kant). Supererogation ist ein Thema innerhalb der Ethik, aber hat nicht den Status eines Prinzips, das als Test fungiert, den eine ethische Theorie bestehen sollte. Moralische Überforderung hingegen hat, wie im Folgenden noch gezeigt werden soll, vielmehr genau eine solche Funktion. Dass sich Supererogation und moralische Überforderung also mit Blick auf den Status als metaethisches Prinzip unterscheiden bzw. dass moralische Überforderung als solches Testkriterium für normative Theorien verstanden werden kann, ist plausibel. Denn insofern für normative ethische Theorien Forderungen zentral sind, ist auch die Frage, ob und wann deren Forderungen zu weit gehen, wichtig für die Akzeptanz der ethischen Theorie in toto (siehe iv).

Viertens ließe sich vor diesem Hintergrund behaupten, dass die Diskussionen eine unterschiedliche Geschichte haben. Die *Moral Demandingness Objection* ist weder in der antiken noch mittelalterlichen Philosophie ein Argument, das zur Kritik an einer ethischen Theorie

verwandt wird. In der Neuzeit blitzt der Vorwurf bei Godwin („Thoughts Occasioned by Dr. Parr’s Spital Sermon“), Mill (*Utilitarianism*, Kap. 2) und Sidgwick (*The Methods of Ethics*) auf. Nach P. Singers Aufsatz „Famine, Affluence, and Morality“ (1971) wird er vor allem mit Bezug auf konsequentialistische Ethiken diskutiert, und erst seit wenigen Jahren gibt es Überlegungen, ihn umfassend, d. h. metaethisch und mit Bezug auf normative Ethik inklusive all ihrer Varianten, zu diskutieren (siehe die Sammlung Chappell 2009).

Ein Sonderfall ist vielleicht Hegels Kritik an Kant (siehe Riedel 1975, Siep 1982). Hegel kritisiert die Ethik Kants an mehreren Stellen in seinem Werk (insbesondere §§ 133 und 135 der *Rechtsphilosophie*, aber auch in der Phänomenologie des Geistes [darin: V.C.c. „Die gesetzprüfende Vernunft“ und VI.C. „Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität“], dann in der Erörterung der Kategorie des „Sollens“ in der seinslogischen Behandlung des Unendlichkeitsbegriffs [*Wissenschaft der Logik*, I, 142 ff.] und in der *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie*). Kant schließe die (empirische) Besonderheit des Subjekts als dessen Streben nach Glückseligkeit aus. Das Gute werde nur in seiner *abstrakten* Allgemeinheit, als bloße Gesetzesform, zum Unbedingten der Pflicht gemacht. Obschon Hegel nicht *expressis verbis* von „moralischer Überforderung“ spricht, ist seine Kritik mit guten Gründen so verstanden worden (z. B. Engelhard 2007a, 2007b). Zu fragen bleibt aber: Welcher Begriff von „moralischer Überforderung“ liegt Hegels Kritik zugrunde bzw. folgt aus ihr? Ist Hegels Verständnis ein Vorläufer der modernen *Moral Demandingness Objection* oder ein dabei nicht mehr berücksichtigter Aspekt? Mit Habermas (1991) ließen sich vier Kritikpunkte festhalten, und zwar (a) Formalismus, (b) abstrakter Universalismus, (c) die Ohnmacht des bloßen Sollens und (d) reine Gesinnung. Insbesondere (b) bis (c) können als mögliche moralische Überforderung verstanden werden. Denn nach deontologischen Ethiken bleiben die gültigen Urteile für die besondere Natur und den Kontext des jeweils lösungsbedürftigen Problems unempfindlich und dem Einzelfall äußerlich. Zweitens ist die Bestimmung von „Sollen“ unempfindlich gegenüber den Möglichkeiten und Bedingungen der praktischen Realisierung und damit auch für die Bedingungen der Realisierung, die als moralische Überforderung verstanden werden können. Im Hintergrund stehen hier allgemeine Überlegungen, ob Moral überhaupt in Form kategorischer oder hypothetischer Imperative formuliert wurde oder werden kann, und schließlich, ob das wünschenswert ist.

Supererogation hingegen ist biblischen Ursprungs (Lukas 10, 35). Eine Unterscheidung von *praecepta*, den Forderungen der Zehn Gebote, und den *consilia*, den Seliganratungen, wird wichtiger Bestandteil der christlichen Tradition (siehe z. B. Paulus *Kor.* 7: 25–2), und zwar nicht nur weil der Ablasshandel damit begründet wird. Die katholische Lehre der Supererogation interpretiert ethisch Gutes oder Richtiges, das über das Geforderte hinausgeht, nicht als kritikwürdige Überforderung, sondern als Bereich der *consilia*, der Seliganratungen. Gemäß der protestantischen Kritik und Lehre können nicht einmal die Heiligen die Zehn Gebote, die *praecepta*, vollständig oder dauerhaft einhalten (siehe z. B. Luthers *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, conl. 58). Von protestantischer Seite besteht also für alle, einschließlich der Heiligen, Überforderung, aber – und das ist entscheidend – diese Überforderung wird nicht kritisiert. Beide Positionen eint somit, dass es keine Kritik gegenüber den Forderungen gibt und geben kann.

Gerade die Diskussion von Thomas von Aquin (z. B.: S. th. I–II, q. 108, a. 4; S. th. I–II, q. 107, a. 1; S. th. II–II, q. 32, a. 6; S. th. I, q. 21, a. 3; S. th. II–II, q. 106, a. 6) ist aber über den

christlichen Kontext hinaus interessant. Sie enthält Kriterien für eine Klassifikation ethischer Handlungen, die heute noch (oder wieder) gebräuchlich ist (vgl. Urmson 1958). Nicht vergessen sein sollte aber, dass die Diskussion zwischenzeitlich sehr verblasste und es weder für Kant noch für Mill Supererogation gibt.

Um die These, dass sich hinter der Diskussion zur *Moral Demandingness Objection* eine metatheoretische Annahme verbirgt, besser erläutern zu können, sind im dritten Abschnitt einige Bestimmungsversuche, wann „moralische Überforderung“ vorliegt, vorzustellen.

(iii) Wann liegt „moralische Überforderung“ vor?

In diesem Abschnitt soll keine vollzählige Auflistung, Gruppierung und Bewertung aller bisherigen Vorschläge, wann moralische Überforderung vorliegt, anvisiert werden. Anhand der Diskussion einiger weniger Bestimmungen sollen vielmehr Kriterien vorgestellt werden, die für eine Beurteilung von moralischer Überforderung wichtig sind.

Die ersten drei Bestimmungsversuche (vgl. die Typisierung und Erläuterung bei Hooker 2009) ähneln sich auf den ersten Blick. Moralische Überforderung liegt vor, wenn die Befolgung einer moralischen Forderung

- (i) die Lebensqualität unter eine bestimmte Grenze fallen lässt, oder
- (ii) eine zu große Reduktion der eigenen Güter zur Folge hätte, oder
- (iii) nicht x-mal mehr Gutes schafft, als sie Einsatz verlangt.

Die Unterschiede sind nur *prima facie* minimal. Denn angenommen, eine ethische Theorie würde von einem Milliardär eine Spende in Höhe von 900 Millionen fordern, wäre dies nach der ersten Bestimmung wohl keine moralische Überforderung, weil er nach der Spende immer noch viele Millionen als Ressource für ein eigenes gutes Leben zur Verfügung hätte. Nach der zweiten Bestimmung wäre es schon fraglich, ob ihm nicht ein in absoluten Zahlen zu großes Opfer abverlangt wird.

Die Besonderheit der dritten Bestimmung wird deutlich, wenn wir fragen, wie das Verhältnis von Spende und Ziel bzw. Wirkung ist. Es ist ein Unterschied, ob mit den geforderten Millionen viele Menschenleben gerettet werden oder ob damit alle WC-Anlagen der Universität Köln luxuriös saniert werden. Beide Ziele sind gut oder richtig. Es ist aber ein Unterschied, ob viel Einsatz für ein geringes oder großes Gut gefordert wird. Eine Forderung, die für ein geringes Gut viel Einsatz verlangt, erscheint eher überfordernd, als wenn dasselbe Opfer für die Beseitigung von großer Not gefordert wird. Ob eine Theorie zu viel verlangt, entscheidet sich nach der dritten Bestimmung auch daran, *wofür* die Theorie etwas verlangt. An dieser Stelle ist auf drei Aspekte aufmerksam zu machen:

(a) Bei allen erwähnten Bestimmungsversuchen wird davon ausgegangen, dass ethische Forderungen vollumfänglich durchschlagend für Individuen sind. Die Forderungen sind immer nur an Individuen adressiert und müssen von ihnen allein erfüllt werden. Politische und soziale Erwägungen spielen keine Rolle.

(b) Ethische Theorien fordern nicht nur zeitlich punktuell oder einmalig etwas von uns, sondern dauerhaft oder wiederholt. Angenommen, es würde gefordert, auf einen Kinobesuch zu

verzichten und die 5 Euro stattdessen zu spenden. Diese 5 Euro übersteigen unsere finanziellen Möglichkeiten wohl nicht, denn sonst würden wir gar keinen Kinobesuch planen. Wenn die 5 Euro nun gespendet sind, aber am nächsten Wochenende und allen darauffolgenden wieder der Wunsch nach Kino besteht, ist die Forderung (noch immer) exakt dieselbe, und *jedes Mal* überschreitet es nicht unsere Möglichkeiten. Aber angenommen, es wurden bereits 50, 500 oder 5 Millionen Euro gespendet. Sagen wir dann nicht zunehmend wahrscheinlicher, dass die erneute Forderung zu spenden nun zu viel verlangt ist? Das Maß des Einsatzes, mit dem ethischen Forderungen entsprochen wird, sollte daher nicht iterierend neu, sondern kumulativ bemessen werden. Denn es kann zu Überforderung kommen, wenn aus denselben Argumenten wiederholt dieselben Forderungen entwickelt werden. Für die Bestimmung von „moralischer Überforderung“ ist daher auch die Dauerbelastung im Unterschied zu bestimmten Spitzen der Forderungen ausschlaggebend: Denn nicht nur beim Kinobesuch, sondern generell bei jedem Einsatz von Ressourcen wie Geld und Zeit könnten wir uns fragen, ob wir damit nicht irgendwie große Not lindern könnten, ohne selber Not zu leiden. Sie können daher erstens überfordernd sein, wenn aus denselben Argumenten wiederholt dieselben Forderungen entwickelt werden. Das Maß des Einsatzes, mit dem wir ethischen Forderungen entsprechen, sollte daher nicht iterierend neu, sondern kumulativ bemessen werden. Ethische Theorien können zweitens überfordernd sein, wenn sie zu etwas wie einer moralischen Dauerbelastung führen. Für die Bestimmung von moralischer Überforderung ist daher diese Dauerbelastung im Unterschied zu bestimmten Spitzen oder Phasen der Forderungen zu berücksichtigen.

(c) Bei allen erwähnten Bestimmungsversuchen fällt auf, dass sie wenig für die Beurteilung konkreter Fälle geeignet sind. Die *Moral Demandingness Objection* ist somit weniger eine Messlatte für den Gebrauch im Alltag. Auch die gängigen Typen von Bestimmungen von moralischer Überforderung plausibilisieren also die Annahme, dass die *Moral Demandingness Objection* theorieorientiert ist. Zuvor ist aber eine Bestimmung von „moralischer Überforderung“ vorzustellen, deren Grundlage die Überlegung ist, dass bei einer ethischen Forderung vorausgesetzt ist, dass die Befolgung ethisch gut oder richtig ist. Solche Argumente, die von den Präsuppositionen ausgehen, sind nicht neu. Die Anwendung dieses Argumenttyps im Kontext der *Moral Demandingness Objection* ist aber vielversprechend (siehe Cullity 2009). Wenn mit der Befolgung ein ethisches Gut oder etwas Richtiges bewahrt oder geschaffen werden soll, ist vorausgesetzt, dass die Befolgung nicht zu starken Einbußen an etwas Gutem oder Richtigem führt. Denn sonst wäre die Befolgung der ethischen Forderung schlecht oder falsch. Wenn z. B. die Autonomie oder das Wohlergehen anderer Menschen geachtet werden soll, darf dies nicht so weit gefordert werden, dass die oder der Befolgende dadurch selber unfrei wird oder ins Elend fällt. Denn die ethische Forderung, z. B. die Freiheit oder das Wohlergehen anderer zu achten, setzt voraus, dass Autonomie oder Wohlergehen ethisch gut oder richtig sind. Wenn die ethische Forderung so weit geht, dass der, der sie befolgt, durch die Befolgung unfrei oder elend wird, verlangt sie etwas, das sie selbst voraussetzt, schlecht oder falsch zu sein. Moralische Forderungen setzen demnach voraus, was sie nicht mehr fordern dürfen.

Das heißt nicht, dass die ethische Intuition, jemanden mit geringem Einsatz aus großer Not zu retten, keine moralische Forderung sein sollte. Aber aus dem Argument folgt, dass ich alle ethischen Güter, die ich aufgrund ethischer Forderungen achten und unterstützen soll, auch für mich in Anspruch nehmen darf, eben weil sie gut oder richtig sind. Diese Bestimmung hat Vorteile:

Erstens erfordert diese Bestimmung weniger begründungspflichtige Zusatzannahmen, denn sie verwendet Voraussetzungen der ethischen Forderung zur Bestimmung der „moralischen Überforderung“.

Zweitens akzeptiert diese Bestimmung von „moralischer Überforderung“ unkontroverse ethische Forderungen und hält sie nicht grundsätzlich für obsolet. Es können also vereinzelt hohe Anforderungen gestellt werden, nur eine Iterierung und permanente Überbelastung scheint so ausgeschlossen zu sein.

Drittens zeigt zwar auch diese Bestimmung nicht, wo genau die Grenze zur „moralischen Überforderung“ liegt. Aber sie zeigt, dass es eine Grenze von ethischen Forderungen gibt.

Viertens verträgt sich diese Bestimmung auch mit dem Grundgedanken von ethischer Normativität, nämlich dass ethische Normativität (siehe Wolf 1984) eine solche Normativität ist, die Vorrang hat bzw. beansprucht. Die vorgeschlagene Bestimmung trägt dem Rechnung, denn ihr zufolge ist eine ethische Forderung dann überschreitend, wenn die Befolgung zu etwas führt, was ethisch schlecht oder falsch ist. Das aber heißt, dass eine ethische Norm verletzt wird. Bei der Bestimmung von moralischer Überforderung wird ethische Normativität also nicht durch eine außerethische Zusatzannahme begrenzt, relativiert oder herabgestuft. Eine solche nicht-ethische Normativität hätte keinen Vorrang.

Im vierten Teil soll nun der Frage nachgegangen werden, was die *Moral Demandingness Objection* von ethischen Theorien verlangt.

(iv) Die *Moral Demandingness Objection* und ihre metaethische Bedeutung

Es gibt diverse Kriterien, die helfen, ethische Theorien zu beurteilen, z. B. Konsistenz der Annahmen oder Übereinstimmung mit moralischen Intuitionen. Moralische Überforderung ist diskussionswürdig, weil es sich dabei nicht nur um ein Thema *von* ethischen Theorien handelt, sondern weil anhand moralischer Überforderung *über* ethische Theorien geurteilt wird.

Moralische Überforderung als Kriterium für ethische Theorien wird hier im Verhältnis zu einem bekannten ethischen Grundsatz erläutert, nämlich dem Grundsatz *Sollen impliziert Können*. Die These lautet, dass es sich bei der *Moral Demandingness Objection* um eine Beschränkung von ethischen Forderungen handelt, die zwar erstens weiter geht als der Grundsatz *Sollen impliziert Können*, aber zweitens damit vereinbar ist.

Das Prinzip *Sollen impliziert Können* (siehe Kühler 2008 und zu Kant Timmermann 2003) ist erstens alt, denn seine logische Kontraposition wird bereits im römischen Recht verwandt: „Unmögliches ist nicht verpflichtend“ (*Digesta* 50, 17, 185). Es ist zweitens nicht unumstritten (siehe neuerdings Kühler 2012).

Hier wird das Schlagwort *Sollen impliziert Können* als Ausdruck einer *pragmatischen Voraussetzung*, als Realisierbarkeitspostulat verstanden (siehe Sinnott-Armstrong 1984, Graeser 1999). Eine moralische Forderung soll erfüllt werden. Und deshalb sollte die Erfüllung *prinzipiell möglich* sein. Das heißt, der Adressat der Forderung muss über bestimmte Fähigkeiten verfügen, die für die Erfüllung der Forderung notwendig sind (z. B. Schwimmen-Können, um Ertrinkende zu retten), und die Bedingungen, die für die Erfüllung der Forderung notwendig sind, müssen gegeben sein (z. B. Nicht-gefesselt-Sein, um zu einem Ertrinkenden schwimmen zu können).

Die Kritik an ethischen Theorien, sie würden überfordern, ist offenbar nicht mit diesem Grundsatz identisch. Denn *Sollen impliziert Können* erlaubt ethischen Theorien, aus der Menge aller ethischen Forderungen nur die zu erheben, die auch prinzipiell möglich, realisierbar sind. Die *Moral Demandingness Objection* als Grundsatz erlaubt ethischen Theorien, aus der Menge aller ethischen Forderungen nur die zu erheben, die nicht überfordernd sind, also angemessen und zumutbar sind. Die beiden Prinzipien stehen aber nicht nebeneinander oder in Konkurrenz. Die *Moral Demandingness Objection* schränkt die ethischen Forderungen *innerhalb* des Realisierbarkeitsprinzips nach einem weiteren Kriterium zusätzlich ein: Die ethischen Forderungen müssen realisierbar und zusätzlich angemessen bzw. zumutbar sein.

Wenn also nicht alles, was möglich ist, auch zumutbar ist und Zumutbarkeit generell ein Können voraussetzt, ist die *Moral Demandingness Objection* eine weitere Beschränkung von ethischen Forderungen innerhalb der Beschränkung, die durch den Grundsatz *Sollen impliziert Können* vorgenommen wird.

Abschließend ist auf eine Ambiguität im Verständnis von moralischer Überforderung aufmerksam zu machen. Denn einerseits kann moralische Überforderung als eine *praktische Konsequenz der Befolgung* von ethischen Forderungen verstanden werden, in diesem Sinne würde aus der Befolgung einer zu weit gehenden ethischen Forderung moralische Überforderung bei dem Befolgenden entstehen. Dann wäre moralische Überforderung ein Effekt, der vielleicht dem nahekommt, was B. Williams mit dem Integrity-Argument oder Railton mit *alienation* durch Überforderung beschrieben haben (siehe Williams 1973, Railton 1984, Murphy 2000).

Andererseits kann moralische Überforderung ein Kriterium der Metaethik sein, genauer des metaethischen Prinzips, dem zufolge keine normative ethische Theorie (ob konsequentialistisch oder nicht) überfordernd sein dürfe. Hier wird moralische Überforderung zu einem Kriterium der Beurteilung von Theorien, weil davon ausgegangen wird, dass moralische Überforderung schlecht oder falsch ist und daher überfordernde Theorien schlechtere Theorien sind. Das Kriterium ist praktischen Inhalts, dient aber der Beurteilung von Theorien und ist insofern theoretisch.

In der zweiten Verwendung ist die Bedeutung von moralischer Überforderung und die damit verbundene These stärker, weniger neutral, weil es moralische Überforderung nicht einfach bestimmt, sondern theoretisch bewertet und zu einem wichtigen Test für normative Theorien erhebt.

Diese zweite Bedeutung ist anspruchsvoller und voraussetzungsreicher – aber vielleicht interessanter (anders Sobel 2007). Denn hier geht es um grundsätzliche und umfassende Fragen: So verstanden scheint die *Moral Demandingness Objection* erstens vorauszusetzen, dass die Forderungen einer normativen Ethik kontingent sind und im Lichte bestimmter Kriterien geändert werden können. Zweitens geht der Einwand davon aus, dass ethische Theorien als menschliche Konstrukte nicht nur human, sondern auch an einem bestimmten Typus von Menschen orientiert sein sollen. Sollen ethische Theorien an Heiligen oder Helden orientiert sein, also so, dass nur wenige ihnen entsprechen können? Dann wären ethische Forderungen so etwas wie eine regulative Idee und nicht mehr.

Damit scheint die *Moral Demandingness Objection* viel stärker als der Grundsatz *Sollen impliziert Können* auf die zugespitzte Frage zu antworten, ob die Ethik für den Menschen da ist oder der Mensch für die Ethik.

Literatur

- Ashford, E. (2003): The Demandingness of Scanlon's Contractualism, in: *Ethics*, 113, 273–302
- Chappell, T. (Hg.) (2009): *The Problem of Moral Demandingness*, London.
- Cullity, D. (2009): Demandingness and Arguments from Presupposition, in: T. Chappell (Hg.), *The Problem of Moral Demandingness*, London, 8–35.
- Engelhard, K. (2007a): Hegel über Kant. Vier Argumente gegen den transzendentalen Idealismus, in: D. H. Heidemann, C. Krijnen (Hg.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, 191–216.
- (2007b): Hegels Kritik an Kants Theorie des individuellen Subjekts (Az egyedi szubjektum kanti elméletének kritikája Hegel gyakorlati filozófiájában), in: M. Quante, E. Rózsa (Gasthg.), *Hegel individualitás-elmélete. Sondernummer der Zeitschrift Kellek*, 33–34, 145–163.
- Godwin, W. (1993): Thoughts Occasioned by Dr. Parr's Spital Sermon, 1801, in: M. Philip (Hg.), *Political and Philosophical Writings of William Godwin*, 7 volumes, London, Bd. II.
- Graeser, A. (1999): *Philosophie und Ethik*, Düsseldorf.
- Habermas, J. (1991): Treffen Hegels Einwände gegen Kant auf die Diskursethik zu?, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M., 7–9.
- Heyd, D. (1982): *Supererogation. Its Status in Ethical Theory*, Cambridge.
- Hooker, B. (2000): *Ideal Code, Real World. A Rule-Consequentialist Theory of Morality*, Oxford.
- (2009): The Demandingness Objection, in: T. Chappell (Hg.), *The Problem of Moral Demandingness*, London, 148–162.
- Kagan, S. (1989): *The Limits of Morality*, Oxford.
- (1993): Does Consequentialism Demand Too Much? Recent Work on the Limits of Obligation, in: P. Pettit (Hg.), *Consequentialism*, Aldershot, 391–406.
- Kühler, M. (2008): Sollen impliziert Können – begrifflich?, in: M. Fürst, W. Gombocz, C. Hiebaum (Hg.), *Analysen, Argumente, Ansätze. Beiträge zum 8. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Graz*, Frankfurt a. M., 363–370.
- (2012): *Sollen ohne Können? Über Sinn und Geltung nicht erfüllbarer Sollensansprüche*, Paderborn.
- Mulgan, T. P. (2001): *The Demands of Consequentialism*, Oxford.
- Murphy, L. (2000): Over-demandingness, Alienation, and Confinement, in: ders., *Moral Demands in Nonideal Theory*, Oxford.
- Nagel, T. (1979): *Limits of Objectivity*, Oxford, Lecture 2.
- Pettit, P. (1997): The Consequentialist Perspective, in: M. Baron, P. Pettit, M. Slote (Hg.), *Three Methods of Ethics*, Oxford, 163–169.
- Quante, M. (2011): *Einführung in die Allgemeine Ethik*, 4. Aufl., Darmstadt.
- Railton, P. (1984): Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality, in: *Philosophy and Public Affairs*, 13/2, 134–171.
- Riedel, M. (Hg.) (1975): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Bd. 2, Frankfurt a. M., 217–244.
- Scheffler, S. (1992): *Human Morality*, Oxford.
- (1994): *The Rejection of Consequentialism*, Oxford.
- Sidgwick, H. (1981): *The Methods of Ethics*, 7th ed., London.
- Siep, L. (1982): Was heißt „Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit“ in Hegels Rechtsphilosophie?, in: *Hegel-Studien*, 17, 75–96.
- Sinnott-Armstrong, W. (1984): „Ought“ Conversationally Implies „Can“, in: *The Philosophical Review*, 93, 249–261.

- Sobel, D. (2007): The Impotence of the Demandingness Objection, in: *Philosophers Imprint*, 7, 1–17.
- Stemmer, P. (2008): *Normativität. Eine ontologische Untersuchung*, Berlin.
- Swanton, C. (2009): Virtue Ethics and the Problem of Demandingness, in: T. Chappell (Hg.), *The Problem of Moral Demandingness*, London, 104–122.
- Timmermann, J. (2003): Sollen und Können. „Du kannst, denn Du sollst“ und „Sollen impliziert Können“ im Vergleich, in: *Philosophiegeschichte und logische Analyse*, 6, 113–122.
- Urmson, J. (1958): Saints and Heroes, in: A. Melden (Hg.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle, 198–216.
- Williams, B. (1973): Integrity, in: J. J. C. Smart, B. Williams (Hg.), *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, 108–117.
- (1981): Persons, Character and Morality, in: ders., *Moral Luck*, Cambridge, 1–19.
- Wolf, U. (1984): *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin.

MENTALISIERUNG UND STARKE WERTUNG
ÜBERLEGUNGEN ZUR ENTWICKLUNG EINES INTEGRATIVEN
INTERSUBJEKTIVITÄTSBEGRIFFS



Dirk von Boetticher

Der aus Bulgarien stammende französische Literaturtheoretiker und Philosoph Tzvetan Todorov kritisiert in seinem „Versuch einer allgemeinen Anthropologie“ (1998) die im europäischen Denken weit verbreitete Tendenz, den Menschen als ein seiner Natur nach primär autonomes und isoliertes Wesen zu sehen, das erst sekundär und interessegeleitet mit anderen Menschen in Beziehung tritt, und vertritt dieser Tendenz gegenüber die Ansicht:

Die Beziehung zu anderen ist [...] nicht das Produkt der Interessen eines Selbst, sie ist sowohl dem Interesse wie dem Selbst vorgängig. [...] die Beziehung zu anderen geht dem einzelnen voraus. Die Menschen leben nicht aufgrund von Interessen, aus Tugend oder sonst irgendeinem starken Grund in Gesellschaft. Sie tun es, weil es für sie keine andere mögliche Daseinsform gibt (Todorov 1998, 17).

Die Geselligkeit ist nichts Unwesentliches oder Zufälliges, sondern die Grundbestimmung der *Conditio humana* (Todorov 1998, 26).

Das Bedürfnis nach Anerkennung ist das konstitutive menschliche Faktum. In diesem Sinn existiert der Mensch nicht vor der Gesellschaft und das Menschliche gründet im Zwischenmenschlichen [...]. So tief man auch in den menschlichen Geist vordringt, man wird niemals ein isoliertes Wesen finden, sondern nur Beziehungen zu anderen (Todorov 1998, 34).

Unter dem Begriff der *Intersubjektivität* hat etwa seit den 70/80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts diese hier von Todorov formulierte Vorstellung einer für das menschliche Wesen konstitutiven Sozialität in ganz unterschiedlichen Wissenschaften (Philosophie, Sozialwissenschaften, Neurobiologie, kognitive Psychologie, Psychoanalyse) zentrale Bedeutung erlangt. Dabei fällt auf, dass dem Begriff der Intersubjektivität in diesen unterschiedlichen Wissenschaften auch unterschiedliche Bedeutungsakzentuierungen zukommen, die oftmals unverbunden nebeneinander stehen. Im Folgenden möchte ich anhand des Vergleichs eines neueren psychoanalytischen mit einem neueren sozialphilosophischen Intersubjektivitäts-Begriff die differierenden Bedeutungsaspekte skizzieren und dabei aufzeigen, welche Aspekte in der jeweils anderen Konzeption unberücksichtigt geblieben sind. In einem zweiten Schritt geht es *am Leitfaden der Affekte* um die Entwicklung erster Konturen eines integrativen Begriffs von Intersubjektivität, der zentrale Aspekte beider Modelle aufgreifen kann.

1. Zum Begriff der Mentalisierung

Zunächst zum psychoanalytischen Verständnis von Intersubjektivität. Die Psychoanalyse Freuds (1856–1939) war noch ein Beispiel der von Todorov kritisierten Auffassung, indem sie lange Zeit von einer monadisch konzipierten Trieb- und Strukturtheorie ausging, der zufolge sich die menschliche Psyche primär in einem Zustand der Isolation befindet und sich erst sekundär auf eine unabhängig und objektiv von ihr gegebene und erkennbare äußere Realität bezieht. Zu dieser *äußeren* Realität wurden auch die primären Bezugspersonen als die sog. „primären Objekte“ gezählt.

Die etwa seit den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts einsetzende sog. „intersubjektive Wende“ (Altmeyer/Thomä 2010) in der Psychoanalyse führte zu einem grundlegend neuen Verständnis des Seelischen als eines in seiner Genese primär sozialen Phänomens, das sich in einem intersubjektiven Feld konstituiert und manifestiert und in dieses zeitlebens eingebettet bleibt. „Intersubjektivität“, so M. Ermann, „geht davon aus, dass der Mensch von Geburt an in Beziehungen lebt und dass diese Bezogenheit [ihren] Niederschlag in der psychischen Organisation, nämlich im Selbst findet. [...] Der intersubjektive Ansatz dreht das Verhältnis zwischen individueller Psyche und Beziehung um: Im herkömmlichen [...] Denken entsteht die Beziehung aus der Begegnung zwischen zwei Individuen. Entgegen diesem Denken betrachtet der Intersubjektivismus die Beziehung als das Basale, während das Individuelle sich erst in der Beziehung ausformt“ (Ermann 2010, 52 ff.). Die zwischenmenschliche Beziehung wird so zur „Matrix der subjektiven Psyche“ (Ermann 2010, 17) und das Selbst „als eine Konstruktion aus der Beziehung heraus verstanden“ (Ermann 2010).

In der 2010 erschienenen 2. Auflage ihres Buches über „Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse“ bezeichnen Altmeyer und Thomä das Mentalisierungskonzept Fonagys et al. als „das interessanteste, umfassendste und einflussreichste Theorieprojekt der Gegenwartspsychoanalyse, [...] das auf dem besten Weg ist, zum ‚common ground‘ des psychoanalytischen Pluralismus zu werden“ (Altmeyer/Thomä 2010, Vorwort).

Worum geht es in diesem Konzept? Das von Fonagy et al. entwickelte Konzept der Mentalisierung stellt eine umfassende psychoanalytisch orientierte Entwicklungspsychologie und Behandlungstheorie dar. Es verbindet psychoanalytische Theoreme mit Befunden der empirischen Bindungs- und Säuglingsforschung, der Theory of Mind und der Neurobiologie. Das Konzept geht mit Modifikationen in der therapeutischen Haltung und Technik einher und findet innerhalb der psychotherapeutischen, psychosomatischen und auch psychiatrischen¹ Praxis zunehmend Verbreitung.

Mentalisierung bedeutet die Fähigkeit, sich selbst und anderen sog. mentale Zustände (das sind: Absichten, Bedürfnisse, Wünsche, Ziele, Gefühle, Gedanken) zuzuschreiben und sich und andere als Akteure zu sehen, die auf der Grundlage mentaler Zustände handeln. Mentalisierung bedeutet darüber hinaus, sich zu den eigenen mentalen Zuständen und denen anderer mental, d. h. reflexiv zu verhalten, und ist die Bedingung der Möglichkeit, sich und andere zu verstehen, und damit der Möglichkeit gelingender sozialer Interaktion. Mentalisierung hat also „zugleich eine selbst-reflexive [und] eine interpersonelle Komponente“ (Schultz-Venrath 2008, 136). Sie ist eine Dimension des Selbst und ermöglicht die Modulation eigener Affekte, intrapsychisch und interpersonell. Sie ist nicht mit Introspektion gleichzusetzen, da sie

weniger einen bewussten und intendierten Vorgang als einen intuitiven Stil des Umgangs mit mentalen Zuständen darstellt.

Ähnliches äußerliches Verhalten kann ja durch ganz unterschiedliche mentale Zustände bedingt sein, und für das Gelingen sozialer Interaktion ist es entscheidend, den mentalen Zustand, der das jeweilige Verhalten bedingt, richtig einzuordnen: Wenn ich z. B. jemandem die Hand gebe und er dabei lächelt, ist es wichtig zu verstehen, was dieses Lächeln zu bedeuten hat: Ist es ein freundliches, ein unsicheres, ein misstrauisches, ein ironisch-herablassendes oder ein gehässiges Lächeln; signalisiert es Anerkennung oder Feindseligkeit; kann ich vertrauen oder muss ich mich in Acht nehmen? Je nachdem, welchen mentalen Zustand ich diesem Lächeln des Gegenübers zuschreibe, d. h. wie ich dieses Lächeln verstehe, werde ich mich diesem Menschen gegenüber verhalten. Das Ergebnis meiner Mentalisierung bedingt, welches Gefühl sich bei mir interaktionell einstellt.

Ich bin aber nicht nur derjenige, der reagiert. Das Lächeln des Gegenübers könnte seinerseits eine Reaktion auf die Art und Weise darstellen, wie ich auf ihn zugegangen bin und ihm die Hand gegeben habe (zugewandt oder misstrauisch, zögerlich oder forsch?). Mentalisierung muss selbstreflexiv das eigene Erleben und Verhalten im Kontakt mit anderen berücksichtigen, um diesen Kontakt verstehen und angemessen gestalten zu können.

Das Konzept Fonagys et al. stellt entwicklungspsychologisch detailliert die stufenweise Entwicklung der Mentalisierungsfähigkeit in den ersten 4 bis 5 Lebensjahren *in Abhängigkeit von der Qualität der Beziehungserfahrungen* dar. Ausgangspunkt für die Entwicklung der Mentalisierungsfähigkeit ist dabei das affektive Erleben des Säuglings. Dieses ist angewiesen auf eine feinfühligke Akzeptanz und Spiegelung durch die primären Bezugspersonen. Mentalisierung entwickelt sich als „Bestandteil eines intersubjektiven Prozesses zwischen dem Säugling und der Bezugsperson“ (Fonagy et al. 2004, 61 ff.). Sie stellt sich aus dieser Perspektive nicht – wie bei vielen Vertretern der Theory of Mind angenommen – als quasi genetisch determiniertes Reifungsergebnis von selbst ein, sondern ist in hohem Maße von der Qualität der Primärbeziehungen, d. h. von der Qualität der Feinfühligkeit und emotionalen Responsivität der wichtigsten Bezugspersonen abhängig (Dornes 2004). Das Innovative dieses Modells liegt in der detaillierten Beschreibung des subtilen wechselseitigen Ineinandergreifens von Affektentwicklung, Mentalisierung und Entwicklung des Selbst und von deren gravierenden strukturellen Beeinträchtigungen infolge vernachlässigender oder traumatischer Beziehungserfahrungen.

Das Mentalisierungsmodell konzeptualisiert die Genese des Selbst intersubjektiv. Es beschreibt die Selbstbildung in Abhängigkeit von selbsttranszendenten Beziehungserfahrungen und ihrer fürsorglich-fördernden oder traumatisierenden Qualität. Auf die Bedeutung von *Normativität* und *Moralität* für die Selbst- und Identitätsentwicklung geht es dabei nicht ein, auch nicht auf den klassischen Begriff des Über-Ichs, da dieses sich Freud zufolge zwischen dem 4. und 6. Lebensjahr bildet und entwicklungsgeschichtlich frühere Erfahrungen, die aus Sicht der Mentalisierungsforschung für die Genese des Selbst von entscheidender Bedeutung sind, in ihrer Auswirkung auf das moralische Erleben und Verhalten nicht abbilden kann (ein bereits früh, d. h. seit Ende der zwanziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, von verschiedenen Autoren angemerkter Kritikpunkt, die vor Herausbildung der Über-Ich-Struktur die Existenz von „Über-Ich-Vorläufern“ oder „Über-Ich-Kernen“ annahmen, wie z. B. M. Klein, S. Ferenczi, R. Spitz und J. Sandler). Dabei ließe sich gerade mit Hilfe dieses Modells die frühe Sozio- und

Psychogenese normativer bzw. moralischer Phänomene (Empathie, Fürsorge, Achtung, Anerkennung, Autonomie, Würde, Schuld, Empörung) in Abhängigkeit von fördernd-fürsorglichen oder vernachlässigenden und traumatisierenden Beziehungserfahrungen im Kontext der Genese des Selbst differenziert darstellen. Es ist hierfür jedoch nicht intendiert und nicht konzipiert.

Die Bedeutung von Normativität und Moralität für die intersubjektive Genese des Selbst wie auch die durch dieses Modell eröffneten Perspektiven auf Zusammenhänge von Intersubjektivität und die Entwicklungspsychologie (und -psychopathologie) von Moralität bleiben weitgehend unbestimmt und unartikuliert. Eine Beschreibung der durch dieses Modell eröffneten moraltheoretischen Perspektiven bedarf deshalb m. E. eines vergleichenden Bezugs auf eine Konzeptualisierung von Intersubjektivität und intersubjektiver Genese des Selbst, in der deren normative Verfasstheit von zentraler Bedeutung ist, wie es beispielhaft die Sozialanthropologie des Selbst von Charles Taylor formuliert.

2. Zum Begriff der starken Wertung

Taylor bestimmt in kritischer Distanz zu naturalistischen Denkformen auch innerhalb der Geistes- und Sozialwissenschaften den Menschen anthropologisch als das *sich selbst interpretierende Tier* (Taylor 1977). Taylors Konzeptualisierung der Person nimmt hiervon ihren Ausgang: Der Mensch kann sich nicht wie ein Objekt unter anderen Objekten erkennen und verstehen, da es an ihm keine Struktur von Bedeutung geben kann, die von seiner Interpretation unabhängig wäre. Damit befindet sich menschliche Selbsterkenntnis in einem hermeneutischen Zirkel, insofern das, wovon die Interpretation handelt, selbst immer schon Ergebnis einer vorangegangenen Interpretation ist. Der Mensch hat in Taylors Perspektive mit einer inneren und äußeren Welt zu tun, die sich ihm nur über Deutungen erschließen. Es gibt für ihn keine zu erkennende vorgängige soziale Realität oder personale Identität, vielmehr konstituieren sich Subjekt und soziale Realität erst innerhalb eines Gewebes sprachlicher Interpretationen.

Im systematischen Teil seiner Studie *Quellen des Selbst* (1989; dt. 1994) verknüpft Taylor Moralphilosophie und Identitätsbildungstheorie, indem er detailliert die These entwickelt, dass die sich in Akten der Selbstinterpretation konstituierende personale Identität notwendig auf einen Rahmen qualitativ wertender, mithin normativer Unterscheidungen angewiesen ist. Identität und Selbst sind aus Taylors Sicht genuin moralisch verfasst und ohne primären Bezug zu spezifischen sog. *starken Wertungen*, die als gegeben und nicht als subjektiv gesetzt *erfahren* werden, nicht zu entwickeln: „Das Selbst und das Gute [...] sind Themen, die sich als unentwirrbar verflochten erweisen“ (Taylor 1994, 15). „Definiert wird meine Identität durch die Bindungen und Identifikationen, die den Rahmen oder Horizont abgeben, innerhalb dessen ich von Fall zu Fall zu bestimmen versuchen kann, was gut oder wertvoll ist“ (Taylor 1994, 55). „Ein Selbst ist jemand nur dadurch, dass bestimmte Probleme für ihn von Belang sind. Was ich als Selbst bin – meine Identität –, ist wesentlich durch die Art und Weise definiert, in der mir die Dinge bedeutsam erscheinen“ (Taylor 1994, 67). „Unsere Identität ist [...] durch bestimmte Wertungen definiert, die untrennbar mit uns als Handelnden verknüpft sind. Würden wir dieser Wertungen beraubt, so wären wir nicht länger wir selbst“ (Taylor 1988, 37).

Starke Wertungen werden in Taylors Theorie in moralischen Gefühlen (Empörung, Scham, Schuld, Ehrfurcht) manifest, denen Taylor einen zugleich affektiven wie kognitiven Charakter zuschreibt. Für ihn beschreibt eine Phänomenologie der moralischen Gefühle die Gestalt der geltenden Wertmaßstäbe. Diese erscheinen nicht als einzelne, sondern kontextgebunden vor dem Hintergrund bestimmter intersubjektiv geteilter, unausweichlicher Rahmen qualitativer (moralischer) Unterscheidungen, die Taylor auch als moralische Topographie bezeichnet. Taylor formuliert das Verhältnis zwischen der Person und ihren Werten in räumlicher Metaphorik. Die für ihn unausweichliche Orientierung an Werten erfordert die Fähigkeit, den eigenen Ort im Hinblick auf diese Werte zu bestimmen und daraus eine identitätsbezogene Handlungsorientierung zu gewinnen. Eine solche Ortsbestimmung lässt sich für Taylor nur in Form einer narrativen Rekonstruktion des eigenen Lebens und der eigenen Bewegungsrichtung innerhalb des moralischen Raums erreichen. Der für Taylors Anthropologie zentrale Prozess der Selbstinterpretation zielt auf eine selbstbildungskonstitutive Orientierung an starken Wertungen innerhalb des moralischen Raums im Modus der Narration.

Taylor entfaltet seine Anthropologie des Selbst vor dem Hintergrund einer weit ausgreifenden Aufarbeitung der europäischen Geschichte der Genese des modernen Selbst und der ihm korrespondierenden moralischen Topographie. Neben den sehr differenzierten Analysen der ideengeschichtlichen Bedingungen moralischen Erlebens und Verhaltens bleiben die zu deren individualgeschichtlichen Bedingungen m. E. allerdings eher abstrakt. Die Individualgenese der Erfahrung starker Wertungen und der Bindungen an sie, die Individualgenese der starken Wertungen verkörpernden moralischen Gefühle und die individuellen Bedingungen für das Gelingen oder Misslingen moralischer Sozialisation innerhalb des gegebenen moralischen Raums einer Epoche bleiben weitgehend unklar.

Ihr Verständnis bedarf deshalb einer konzeptionellen Erweiterung und ist angewiesen auf einen vergleichenden Bezug auf eine Entwicklungspsychologie des Selbst, die der unterschiedlichen Qualität von Beziehungserfahrungen Rechnung trägt, wie es beispielhaft das Mentalisierungsmodell leistet.

3. Integration von Mentalisierung und starker Wertung am Leitfaden der Affekte

Eine integrative Verknüpfung beider Modelle lässt sich m. E. am Leitfaden der Affekte entwickeln. Das Mentalisierungsmodell Fonagys beschreibt die Genese des Selbst in Abhängigkeit von Beziehungserfahrungen; die Theorie des Selbst von Taylor beschreibt die Genese des Selbst in Abhängigkeit von der Erfahrung starker Wertungen. Gemeinsam ist beiden Modellen eine intersubjektive Konzeptualisierung der Genese des Selbst und die zentrale Bedeutung der Affekte.

Im Modell Fonagys prägt die Qualität der Beziehungserfahrungen die Qualität des Affekterlebens, die als zentral für die Genese des Selbst und seiner Mentalisierungsfähigkeit erachtet wird. In der Art des Affekterlebens und der Affektverarbeitung sind die frühen Beziehungserfahrungen sedimentiert. Waren diese überwiegend negativ (d. h. vernachlässigend oder traumatisierend), sind Affektverarbeitung und – damit verbunden – Selbstkohärenz und Mentalisierungsfähigkeit u. U. erheblich eingeschränkt.

Fonagy et al. bezeichnen als *mentalisierte Affektivität* die am höchsten entwickelte Form (Fonagy et al. 2004, 104) der Affektverarbeitung: „Affekte sind mentale Zustände, die subjektiv wahrgenommen werden oder unbewusst bleiben können. Durch den Prozess der Affektregulierung werden mentale Zustände im Einklang mit einem Gefühl aktiver Urheberschaft bearbeitet. [...] Die Regulierung kann wahrscheinlich umso erfolgreicher verlaufen, je vertrauter man mit dem eigenen, subjektiven Erleben ist. [...] Mentalisierte Affektivität [weist] in ihrer reifen Form [...] einen engen Zusammenhang mit dem Charakter auf“ (Fonagy et al. 2004, 436 ff). Sie setzt einen reflektierenden Akteur voraus und „vermittelt ein komplexeres Verstehen des eigenen Affekterlebens. [...] Mentalisierte Affektivität hilft uns dabei, in ein und demselben Affekt neue Bedeutungen wahrzunehmen“ (Fonagy et al. 2004, 437). Sie besteht aus drei Elementen: aus der Identifizierung, der Modulierung und der Äußerung von Affekten. Die komplexe Form der Affektmodulierung betrifft die Interpretation und Bewertung der Affekte. Durch sie „entwickelt man [...] ein schärferes Bewusstsein für die Komplexität des eigenen Affekterlebens. Ein Beispiel dafür ist die Situation, in der man begreift, wie sich die eigene Prädisposition zu einem bestimmten Affekterleben aus frühen Interaktionen und Erfahrungen herleitet. Den Affekt durch Neubewertung zu modulieren würde bedeuten, dass man die eigene Erfahrung und Geschichte mit berücksichtigt“ (Fonagy et al. 2004, 439).

Das Konzept der mentalisierten Affektivität zeigt hier m. E. Berührungspunkte mit Taylors Affektverständnis: Für Taylor sind Menschen dadurch ausgezeichnet, dass die Dinge der Welt für sie Bedeutung haben und sie etwas angehen. Das, was Bedeutung hat, erfährt diese aus einem intersubjektiv geltenden Rahmen von Wertungen. Dieser ist im weitesten Sinne sprachlich vermittelt und manifestiert sich wesentlich in Form von Gefühlen: „Thus for us language-animals our language is constitutive of our emotions [...] as the medium in which all our emotions, articulate and inarticulate, are experienced. Only a language-animal could have our emotions“ (Taylor 1977, 74).

Ein bestimmtes Gefühl ist das sprachlich vermittelte Ergebnis „einer bestimmten Wahrnehmung einer Situation und ihrer Bedeutung (import ascription). Das Gefühl wird in diesem Sinne bereits konstituiert durch eine Interpretation“ (Rosa 1998, 89). Situation, Empfindung, Deutung der Empfindung und Sprache bedingen sich in Taylors Theorie wechselseitig und bilden darin einen hermeneutischen Zirkel. Eine Neubewertung eines Gefühls z. B. lässt dieses deshalb nicht unberührt, sondern betrifft dann auch die ursprüngliche Empfindung selbst:

This is because our subject-referring feelings are given their character by the sense of the import they incorporate; when this sense alters in an important way, then the feeling changes [...]. We do not experience the same things, we do not have the same feelings. We can even say that we cannot have the same feelings before and after such breaks (Taylor 1977, 70).

Die Existenz eines Menschen stellt aus Taylors Sicht auch in ihrer Emotionalität immer schon eine Interpretation dar, allerdings keine abgeschlossene und keine abschließbare:

The paradox of human emotions is that although only an articulated emotional life is properly human, all our articulations are open to challenge from our inarticulate sense of what is important, that is, we recognize that they ought to be faithful articulations of something of which we have as yet only fragmentary intimations. [...] There is no human emotion which is not embodied in an interpretive

language; and yet all interpretations can be judged as more or less adequate [...]. This is what is involved in seeing man as self-interpreting animal. It means that he cannot be understood simply as an object among objects, for his life incorporates an interpretation, an expression of what cannot exist unexpressed, because the self that is to be interpreted is essentially that of a being who self-interprets (Taylor 1977, 75).

Die Unabschließbarkeit der Interpretation und Selbstinterpretation gilt auch in Bezug auf das Erleben der für Taylor selbstbildungskonstitutiven starken Wertungen, die ja nicht abstrakt gelten, sondern verwoben sind mit unserer emotionalen Erfahrung, die in Gefühlen und Wünschen verankert sind und uns nicht motivieren könnten, wenn sie das nicht wären: „strong evaluations [...] are woven into our emotional experience“ (Taylor 1977, 68), „strong evaluations [...] are anchored in feelings, emotions, aspirations; and could not motivate us unless they were“ (Taylor 1977, 67).

Ein vor dem Hintergrund der beiden skizzierten Modelle integratives Verständnis von Affekten hieße, anzuerkennen, dass Gefühle eine Beziehungsdimension und eine normative Dimension haben. Für das Modell der *Mentalisierung* hieße das, zu berücksichtigen, dass in die Affektverarbeitung neben der Qualität der Beziehungserfahrungen auch die Erfahrung einer intersubjektiv geltenden moralischen Topographie eingeht. Für das Modell der *starken Wertung* hieße das, zu berücksichtigen, dass starke Wertungen verkörpernde moralische Gefühle nicht nur die Auseinandersetzung mit einer moralischen Topographie reflektieren und sich in dieser manifestieren, sondern auch Ergebnis konkreter Beziehungserfahrungen sind. Diese Überlegungen legen die Vorstellung einer durch Beziehung, Wertung und Affekt triadisch strukturierten intersubjektiven Genese des Selbst nahe: In der für die Selbstbildung konstitutiven Beziehungserfahrung ist die Wertung als das Dritte unvermeidlich anwesend, wie in der für die Selbstbildung konstitutiven Werterfahrung die Beziehung als das Dritte.

Entwicklungspsychologie der Moral und Moralphilosophie sind wechselseitig aufeinander angelegt (Habermas 1983). Eine solche Verknüpfung von Aspekten beider Modelle zu einem stärker integrativen Intersubjektivitätsbegriff soll ein Beitrag sein zu einem erweiterten Verständnis von Psychodynamik *und* Moralität.

Anmerkungen

- ¹ „Die Bedeutung des Mentalisierungsmodells für Psychiatrie, Psychotherapie und Psychosomatik scheint sich auch in der zukünftigen Diagnostik des Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM) V niederzuschlagen. Dieses orientiert sich an Kernbegriffen und -elementen der Mentalisierungstheorie: Persönlichkeitsstörungen werden primär als Störungen des Denkens über das Selbst und andere definiert, mit unterschiedlich schwer gestörter Integration des Selbstkonzepts, des Selbstwerts und der Qualität der Selbstrepräsentanz bei gleichzeitig vorliegenden interpersonellen Defiziten bezüglich Empathie (Mentalisierungsfähigkeit), Intimität und der Integration der Repräsentanzen anderer“ (Schultz-Venrath 2010, 277).

Literatur

- Altmeyer, Martin/Helmut Thomä (Hg.) (2010): Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse, 2. Aufl., Stuttgart.
- Dornes, M. (2004): Über Mentalisierung, Affektregulierung und die Entwicklung des Selbst, in: Forum der Psychoanalyse, 20, 175–199.
- Ermann, Michael (2010): Psychoanalyse heute. Entwicklungen seit 1975 und aktuelle Bilanz, Stuttgart.
- Fonagy, Peter/Gyorgy Gergely/Elliot L. Jurist/Mary Target (2004): Affektregulierung, Mentalisierung und die Entwicklung des Selbst, übers. v. E. Vorspohl, Stuttgart.
- Habermas, Jürgen (1983): Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/M.
- Rosa, Hartmut (1998): Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt/M., New York.
- Schultz-Venrath, Ulrich (2008): Mentalisierungsgestützte Gruppenpsychotherapie. Zur Veränderung therapeutischer Interventionsstile, in: Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik, 44, 135–149.
- Schultz-Venrath, Ulrich (2010): Schwerpunktheft zum Thema Mentalisierung, in: Psychotherapeut, 55, 277–278.
- Taylor, Charles (1977): Self-Interpreting Animals, in: ders. (1985), Philosophical Papers. Vol. 1. Human Agency and Language, Cambridge, 45–76.
- (1988): Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, übers. v. H. Kocyba, Frankfurt/M.
- (1994): Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, übers. v. J. Schulte, Frankfurt/M.
- Todorov, Tzvetan (1998): Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie, übers. v. W. Kaiser, Frankfurt/M.

GESELLSCHAFTSKRITIK:
PHILOSOPHISCH ODER SOZIOLOGISCH?



Evelyn Gröbl-Steinbach Schuster

I

Gesellschaftskritik war in den letzten Jahren ein immer wiederkehrendes Thema philosophischer (Walzer 1993, O'Neill 2000, Fraser/Honneth 2003) wie auch soziologischer Arbeiten (etwa Bourdieu 1987 und 2001, Boltanski 2010 sowie Dörre 2009). Dass die Philosophie sich dafür zuständig erklärt, ist offensichtlich, weil Gesellschaftskritik, die soziale Verhältnisse als ungerecht, ausbeuterisch oder repressiv beanstandet, Maßstäbe der Gerechtigkeit – in erster Linie Verteilungsgerechtigkeit –, der Freiheit, universeller menschlicher Ansprüche wie Anerkennung oder Teilhabe oder des guten Lebens zu Grunde legt und der Philosophie offensichtlich die Aufgabe zufällt, diese normativen Grundlagen der Kritik zu begründen. Auf der anderen Seite wird von zahlreichen soziologischen Autorinnen die Soziologie als eine seit ihren Anfängen kritische Wissenschaft verstanden: Hier wird der Anspruch vertreten, wissenschaftlich, mittels soziologischer Theorien, Gesellschaftskritik üben zu können.

Gesellschaftskritik besteht in Aussagen über bestimmte gesellschaftliche Zustände und Ereignisse, die als ablehnenswert, problematisch, pathologisch, jedenfalls implizit oder explizit als veränderungsbedürftig beurteilt werden. Im gesellschaftskritischen Urteil vermischen sich also Deskription und negative Bewertung, wozu aber durchaus die Kompetenz der Betroffenen ausreicht. So etwa zitiert der deutsche Soziologe Lessenich (Dörre/Lessenich/Rosa 2009, 21) den Brief eines Leiharbeiters, der nach der Krise, die Deutschland 2009 erreicht hatte, keinen Normalarbeitsplatz findet und beklagt, dass sein Lohn im Verhältnis zu den Normalarbeitern geringer ist, dass er weniger Urlaub bekommt, keine Zuschläge, keine Lohn erhöhungen und keine sonstigen Gratifikationen des Unternehmens, und seine Verzweiflung angesichts der Unmöglichkeit schildert, diese belastende Situation zu verändern – eine klassische Vermischung von Beschreibung und Negativbewertung. Auch Walzer (1993, 7) nennt Gesellschaftskritik eine „gesellschaftliche Praxis“, meist die Sache von Intellektuellen, nicht unbedingt wegen ihres gesellschaftstheoretischen Wissensstandes, sondern weil sie als Sprachrohr einer sich beklagenden Öffentlichkeit auftreten und sich für die Betroffenen einsetzen, deren Sichtweise sie teilen.

Gesellschaftskritik hat die Funktion der öffentlichen Anklage oder allgemeinen Beschwerde (Walzer 1993, 78), ist also ein politisch-praktisches Unternehmen. Insofern stellt sich die Frage, welche Art von Theorie Gesellschaftskritik erfordert, wissenschaftliche oder philosophische – bzw. ob sie überhaupt Theorie erfordert.

II

Ein Hauptgrund, warum sich sowohl Soziologie als auch Philosophie für Aussagen, die Beschreibung und Negativbewertung verbinden, zuständig erklären, liegt in der Theoriegeschichte. Die paradigmatische Form einer Verbindung von wissenschaftlicher Erklärung und normativ bedeutsamer Kritik hat Marx in seiner „Kritik der politischen Ökonomie“ geliefert. Marx will *zugleich* eine Darstellung des Systems der bürgerlichen Ökonomie geben und dieses kritisieren (Marx/Engels 1954, 80 f.). Er untersucht die Wirtschaftsform der bürgerlichen Gesellschaft in der Absicht, die Kernstrukturen von Kapitalproduktion und -verwertung aufzudecken. Theorie als Kritik heißt also: Marx will „den Prozeß der Bestandserhaltung des ökonomischen Subsystems als eine durch Versachlichung unkenntlich gemachte Dynamik der Ausbeutung denunzieren“ (Habermas 1981, 497).

Marx verwendet dabei ein doppeltes Konzept der Kritik. Es besteht in einer Verknüpfung von wissenschaftlicher (funktionalistischer) und akteurszentrierter (evaluativer) Kritik. Mittels der ersten stellt er die Funktionsmechanismen des kapitalistischen Reproduktionsprozesses dar. Die werttheoretische Analyse des Doppelcharakters der Ware als Gebrauchs- und als Tauschwert sowie des Doppelcharakters der Arbeitskraft (funktionales Erfordernis im kapitalistischen Produktions- bzw. Verwertungsprozess und lebendige Tätigkeit) soll die reale Kernstruktur des kapitalistischen Funktionsmechanismus entschlüsseln. Diese Kernsphäre der Wertschöpfung, der Produktion, wird von der Oberflächenstruktur, der Sphäre des Warentausches, unterschieden. Nur der wissenschaftliche Blick in die Zusammenhänge der Tiefenstruktur, so Marx, in der ein Gegensatz von Klassen und deren Interessen besteht, kann den objektiven Mechanismus des kapitalistischen Funktionierens entschlüsseln. Dem Alltagsbewusstsein der sozialen Akteurinnen ist diese Ebene der realen Kernstruktur jedoch nicht zugänglich, im Übrigen auch nicht der klassischen Ökonomie, die nur die Zirkulationssphäre im Blick hat.

Diese Form der funktionalistischen Analyse vermag – unter Einbeziehung verschiedener Einflussgrößen – aus dem Modell des kapitalistischen Funktionsmechanismus die systematische Instabilität bzw. den letztendlichen Zusammenbruch der analysierten Wirtschaftsweise abzuleiten. Funktionalistische Analysen sind also nicht per se kritisch. Sie begnügen sich mit Ableitungen aus Annahmen über das (Nicht-)Funktionieren des Gesamtsystems. Da die Bedingungen angegeben werden, die das herbeiführen, eröffnen sich prinzipiell auch Möglichkeiten zu Maßnahmen präventiver Gegensteuerung. Um diese Wirkung zu entfalten, bedarf es allerdings einer praktisch-politischen Entscheidung, die den zu erwartenden Zustand als gesellschaftlich unerwünscht bewertet. Die Negativbewertung ist also kein Element der funktionalistischen Analyse selbst.

Marx fügt dieser kritischen ökonomischen Analyse zwei weitere Arten der Kritik hinzu (Lohmann 1980, 259 ff.). Deren erste geht nicht theoretisch vor, sondern narrativ und ist in den historischen Teilen der *Grundrisse* und des *Kapitals* enthalten. In ihnen wird die Perspektive der Betroffenen zur Geltung gebracht. Marx beschreibt die Auswirkungen der kapitalistischen Produktionsweise auf die Menschen; die Herausbildung der proletarischen Lebensbedingungen wie die Kämpfe der Arbeiter um ein besseres Leben. In dieser Darstellung wird das Bedürfnis der Menschen, ihr Leben nicht nur als verwertbare Arbeitskraft zu führen, sichtbar. Hier ist die konkrete historisch-soziale Lebenswelt der betroffenen Lohnarbeiter die Folie, die den Hintergrund der Kritik abgibt. Diese Art der Kritik ist nicht wissenschaftlich. In ihr kommen

die existenziellen Erfahrungen der Betroffenen zum Ausdruck. Der Standpunkt der Kritik ist hier jener des Interesses der Menschen überhaupt an einem friedlichen, erfüllten Leben ohne materielle Not, also der Standpunkt der Akteurinnen. Allerdings handelt es sich hier um möglicherweise partikulare Interessen, die sich inhaltlich voneinander unterscheiden können. Wenn dem Akteurinnenstandpunkt Anspruch auf Universalität zugesprochen werden soll, wenn er in etwas gründen soll, was über die historisch variablen und gruppen- bzw. klassenbezogenen Interessen hinausreichen soll, dann muss eine philosophische Begründung gesucht werden, welche eine akteurszentrierte Kritikposition rechtfertigt.

Das Werk von Marx enthält deshalb noch eine dritte Form der Kritik, die geschichtsphilosophische, die den evaluativen Gesichtspunkt des Interesses an Emanzipation zum notwendigen, objektiven Gesichtspunkt zu erklären erlaubt. Marxens philosophischer Denkraum umfasst einerseits den anthropologischen Gattungsbegriff Feuerbachs, andererseits eine „auf die Füße“ gestellte dialektische Geschichtsphilosophie. Erst durch das Konzept des Arbeitsprozesses als eines den Fortschritt ermöglichenden kognitiv-praktischen Zusammenhangs eröffnet sich die Dimension einer mit dialektischer Notwendigkeit ablaufenden Menschheitsgeschichte. Erst am Ende des Geschichtsprozesses, nach der revolutionären Beseitigung des Kapitalismus, gelangt der Mensch zu seiner Befreiung – und in einer nicht mehr ausbeutenden, nicht entfremdenden Vergesellschaftungsform zu seiner Selbstverwirklichung (Marx, MEW 3, 33).

Marx verfolgte dabei die Absicht, den sozialen Akteuren die – geschichtsphilosophisch gesehen – zukünftigen Zustände auch als Zielsetzungen politischen Handelns bewusst zu machen. Daher der klassische Anspruch einer Verbindung von kritischer Theorie und politischer Praxis. Die Kritik am Produktionsparadigma des marxistischen Ansatzes, die Einsicht in die Unmöglichkeit der dialektischen Geschichtsmetaphysik und zuletzt der Zusammenbruch des „realen Sozialismus“ haben allerdings dafür gesorgt, dass dieses gesellschaftskritische Modell heute als unhaltbar gilt.

III

Auf der anderen Seite besteht der Anspruch auf eine genuin kritische soziologische Wissenschaft, der mit verschiedenen Argumenten vorgetragen wird. Hier wäre zunächst Bourdieus Argument für eine Parteinahme für die Benachteiligten und Deklassierten zu nennen, das ein epistemologisches Argument ist. Bourdieu sieht diese Parteinahme als Konsequenz des epistemologischen „Bruchs“ der soziologischen Perspektive mit der Denkweise der Alltagspraxis (Bourdieu 1987, 63). Gerade durch die radikale Distanz zu ihrem Untersuchungsgegenstand soll die Soziologie jene sozialen Mechanismen offenlegen, welche die bestehende Ordnung unmerklich stabil erhalten. Die methodisch gesicherte soziologische Erkenntnisweise soll somit primär die Mystifikationen symbolischer Machtverhältnisse aufdecken.

Mit dieser Überzeugung erweist sich Bourdieu als klassischer Aufklärer. Aufklärung enthält ja die stillschweigende Annahme, dass ein Wissen, das an die Stelle von Täuschungen tritt, die Einstellung zur Welt – einschließlich der sozialen Gebilde und der eigenen Person – verändert. Mittels wissenschaftlicher Erkenntnisse, so die Überzeugung bereits der klassischen Aufklärer des 18. Jahrhunderts, soll die Emanzipation der Menschen aus Unwissenheit und nicht selbst gewählten Lebensumständen herbeigeführt werden. Es geht um die Chance, nicht nur

als denkende, sondern auch als politische Subjekte Autonomie zu erlangen. Allerdings wirkt die wissenschaftliche Aufdeckung von gesellschaftlich brisanten Zusammenhängen auch im klassischen Aufklärungskonzept nicht per se schon als eine praktisch folgenreiche Kritik. Um tatsächlich etwas zu verändern, bedarf es der kollektiven Anstrengungen, der Abstimmung über Ziele und Maßnahmen, die nicht schon durch wissenschaftliche Einsichten in die Bedingungs-komplexe bestehender Missstände geliefert werden.

Dass Soziologie mit den von ihr gelieferten aufklärenden Erkenntnissen nicht schon die Handlungsziele alternativer emanzipatorischer Strategien benennt, wird auch im Ansatz der kritischen Soziologie von Dörre (2009) deutlich. Er sieht die kritische Aufgabe der Soziologie darin, die Übergriffe zentraler Funktionsmechanismen des modernen Finanzkapitalismus auf die Lebensverhältnisse verschiedener Gruppen von Erwerbstätigen zu erforschen, und rechnet damit, dass diese Erkenntnisse für die betroffenen Gruppen „Spielräume für Veränderungen“ (2009, 81) eröffnen; welche davon angestrebt werden sollen, ist aber Sache des politischen Diskurses.

Nur der österreichische Soziologe Balog (1993, 24) meint, dass Soziologie bereits theorieintern eine *normative* Dimension aufweise, d. h. dass ein systematischer Zusammenhang zwischen Soziologie und der Kritik an den empirisch erforschten sozialen Zuständen bestehe. Den Grund sieht er darin, dass das soziologische Wissen immer Auswirkungen in dem Sinne auf das Handeln der Gesellschaftsmitglieder hat, dass sie Handlungsbedingungen und Handlungsfolgen transparent macht. Soziologische Erkenntnis besteht danach also immer in einem Wissen, das, falls es praktisch genutzt wird, Auswirkungen in der sozialen bzw. politischen Sphäre hat.

Diese letzte Annahme ist zutreffend, verwechselt aber die *normative* mit der *praktischen* Dimension. Dass soziologische Erkenntnisse immer ein praktisches Potenzial haben, also in soziales Handeln umgesetzt werden können, verleiht ihren Erkenntnissen als solchen noch keinen normativen Zuschnitt, d. h. verwandelt sie weder in Bewertungen sozialer Tatbestände noch in Präskriptionen über die Zielsetzungen gesellschaftlicher/politischer Strategien. Soziologie stellt Erkenntnisse über gesellschaftliche Zusammenhänge zur Verfügung. Diese eröffnen zweifellos den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Akteuren – Politik, Verwaltung, aber auch den sozialen Akteurinnen – Handlungsmöglichkeiten. Welche davon nun aber gewählt werden, bestimmt sich nach Maßgabe von Interessen bzw. politischen Zielsetzungen, die nicht die Soziologie selbst liefert. Insofern kann die Soziologie kritische ebenso wie konservative Wirkungen entfalten (Habermas 1971, 290). Die praktische Anwendung soziologischer Erkenntnisse kann sowohl sozialtechnologisch – über politisch-rechtliche Maßnahmen – wie auch emanzipatorisch erfolgen, etwa dann, wenn sich soziale Akteurinnen – etwa in spontanen Aktionen sozialer Bewegungen – entscheiden, bestimmte Konsequenzen aus den wissenschaftlichen Erkenntnissen zu ziehen (Balog 1993, 28). Trotz der unvermeidlichen Situation einer „doppelten Hermeneutik“ in der Datenbasis der Soziologie (Giddens 1984, 95) liefern soziologische Hypothesen nur bedingte Prognosen und keine normativen Empfehlungen. Das kritische Potenzial soziologischer Erkenntnisse liegt also darin, dass Aufklärungsprozesse in Gang gesetzt und praktisch genutzt werden *können*. Falls die wissenschaftlichen Expertinnen selbst über ein entsprechendes gesellschaftspolitisches Engagement verfügen, bleibt dieses im Fall methodisch korrekten Vorgehens, streng nach der methodologischen Forderung Webers, stets im Vorfeld des Forschungsvollzugs.¹ Eine Verbindung soziologischer Aussagen mit politisch oder moralisch evaluativer Kritik entsteht nur durch die akteurspezifischen Gesichtspunkte der Betroffenen.

IV

Der Philosophie fällt im Fall der Gesellschaftskritik die Aufgabe zu, die normativen Grundlagen der Kritik zu begründen, die diese in Anspruch nimmt, wenn sie soziale Zustände als ungerecht, repressiv oder ausbeuterisch anklagt. Nach dem Wegfallen geschichtsphilosophischer Begründungsstrategien geht es vor allem um die Frage der Möglichkeit starker (universalistischer) oder schwacher (gesellschaftsinterner) Begründung moralischer Maßstäbe bzw. Ideale.

Die Frage ist, ob und inwiefern Gesellschaftskritik einer solchen philosophischen Rechtfertigung ihrer Kritikmaßstäbe bedarf. Gesellschaftskritik ist ein politisch-praktisches Unternehmen der Gesellschaftsmitglieder, sie besteht in der Artikulation von verletzten oder ignorierten Bedürfnissen, Interessen und Ansprüchen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen, die als solche weder eine philosophische noch eine einzelwissenschaftliche Kompetenz erfordert. Ich meine trotzdem, anders als Walzer, dass Gesellschaftskritik eine philosophische Reflexion ihrer Maßstäbe und Verfahren benötigt. Das wird bereits dann einsichtig, wenn man sich fragt, welche Eigenschaften denn ernst zu nehmende, „gültige“ Gesellschaftskritik aufweisen soll.

So zu fragen bedeutet nämlich, in einen philosophischen Diskurs einzusteigen, den Schnädelbach „geltungstheoretisch“ (Schnädelbach 1977, 221 ff.) genannt hat. Ähnlich wie etwa in der Erkenntniskritik wird damit die „quaestio iuris“ an Gesellschaftskritik als Verfahren einer Verknüpfung von Deskription bzw. Erklärung und Bewertung gestellt, es wird gefragt, welche Kriterien an sie selbst anzulegen sind, damit sie als zulässige und berechtigte Kritik gelten kann.

Wann aber sind gesellschaftskritische Argumente gültig? Muss Gesellschaftskritik bestimmte allgemeine, formale Eigenschaften aufweisen, die sie von wissenschaftlicher Kritik einerseits, von standpunktbezogener, interessengebundener Alltagskritik andererseits unterscheiden? Müssen die situationsspezifischen Anklagen von Betroffenen oder deren Fürsprechern einer universalistischen Moral entsprechen, damit sie als gültige Negativurteile über bestimmte gesellschaftliche Zustände oder sogar – wie etwa die der kritischen Theorie der Frankfurter Schule – als Negativurteile über den gesamten strukturellen Aufbau der kapitalistischen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts anerkannt werden können? Diese im geltungstheoretischen (nicht im moralischen) Sinne normativen Kriterien und Eigenschaften von Gesellschaftskritik darzulegen ist Sache eines philosophischen Metadiskurses über den gesellschaftskritischen Diskurs, dessen Resultat dann ein theoretisch reflektierter Begriff von Gesellschaftskritik ist. In diesem Metadiskurs wird geprüft, ob die wissenschaftlichen Beschreibungen/Erklärungen sozialer Tatbestände und ihrer Zusammenhänge realitätsgerecht und methodisch korrekt sind und ob die Negativbewertungen philosophisch zu rechtfertigen sind oder nicht.

Ich möchte die Konturen eines solchen Konzepts von Gesellschaftskritik formulieren. Gesellschaftskritik verdient danach dann das Prädikat „gültig“ oder „rational anerkennungswürdig“,

1) wenn sie nicht fundamentalistisch angelegt ist, sondern widerlegbar. Insofern fallen alle Letztbegründungsversuche der normativen Grundlagen von Kritik, etwa eine transzendentalpragmatische Begründungsstrategie im Sinne Apels (Apel 1976, 116 ff.) weg. Philosophie teilt heute das fallibilistische Bewusstsein der Wissenschaften, sie weist den vormodernen Anspruch auf die Legitimität absoluter Begründungen zurück. In einem solchen nachmetaphysischen Konzept von Gesellschaftskritik finden somit gesellschaftskritische Argumente, die z. B. auf religiöser Offenbarung gründen oder in nicht intersubjektiv

überprüfbar philosophischen Wesenseinsichten, keinen Platz. Dieses erste Kriterium, das zulässige Gesellschaftskritik erfüllen soll, erfordert einen kritizistischen (Albert 1968) Zuschnitt der normativen Kritikgrundlagen.

2) Wenn ihre kritischen Stellungnahmen nicht in Interessen und politischen Emotionen begründet, also nicht irrational und nicht beliebig sind. Kritik an der Gesellschaft darf sich also rationalen Rechtfertigungspflichten nicht verweigern. D. h., dass alle, die mit den kritischen Stellungnahmen konfrontiert werden, diese bzw. deren Gründe rational nachvollziehen können und ihrerseits rational dazu Stellung beziehen können. Sie unterscheidet sich also von bloß subjektiver Alltagskritik. Insofern fällt Walzers Konzept von Gesellschaftskritik als Interpretation von spezifischen kulturellen Wertgrundlagen weg, welches zwar nicht irrationalistisch, aber doch relativistisch ist, ein Konzept, das seinerseits berechnete von unberechneter Kritik nicht mehr zu unterscheiden vermag: Berechnete ist danach (Walzer 1991, 31 ff.) jede Kritik, die „wir“, eine kohärente Gruppierung sozialer Akteure, die Mitglieder einer tradierten Subkultur sind, teilen, die „unseren“ gemeinsamen Wertvorstellungen und Interessen entspricht. Dieser gemeinsame Werthorizont ist seinerseits nicht von „außerhalb“, also von Personen, die diese Lebenswelt nicht teilen, hinterfragbar oder anzweifelbar. Anwendbar ist jedoch O’Neills Konzept einer kosmopolitischen Kritik, das universalistische Bewertungsmaßstäbe und Regeln fordert, aber von ihnen verlangt, für alle möglichen Anderen verständlich, also rational zugänglich zu sein, und an Handlungsempfehlungen die kontrafaktische Forderung stellt, dass alle besonderen Anderen entsprechende Handlungsmaximen als Orientierung für ihre Selbst- und Situationsinterpretation übernehmen könnten (O’Neill 2000, 728).

Wenn Kritik 3) nicht so allgemein formuliert ist, dass sie selbstwidersprüchlich wird wie in der Begründungsstrategie der klassischen kritischen Theorie oder jener Foucaults. Gesellschaftskritik als Vernunftkritik wird unmöglich, wenn diese Vernunftkritik mittels der kritisierten Vernunft formuliert wird; die Kritik Subjekt-deformierender gouvernementaler Machtprozesse funktioniert nicht, wenn diese als so universelles Phänomen dargestellt werden, dass jedes Subjekt, auch der Kritiker, ihnen unvermeidlich immer schon unterworfen ist.

4) Wenn sie die kritisierten Sachverhalte methodisch korrekt und zutreffend beschreiben und auf überprüfbare Weise erklären kann, d. h. auf einzelwissenschaftliche Hypothesen und Theorien mit explanatorischer Kraft über den Gegenstandsbereich, in dem die kritisierbaren Tatbestände auftreten, zurückzugreifen vermag. Gesellschaftskritik hat demnach z. B. mit empirisch prüfbar soziologischen Theorien zu arbeiten, welche die kritisierten Phänomene angemessen modellieren, d. h. sie in ihrer tatsächlichen Wirkungsweise erfassen.

Also nicht die Anerkennungstheorie Honneths, deren gesellschaftstheoretischer Zuschnitt so beschaffen ist, dass Gesellschaft als normativ integrierte Ordnung von auf Anerkennung durch andere angewiesenen Subjekten konstruiert ist. Dieser gesellschaftstheoretische Zugang blendet die Grundverfassung der modernen Gesellschaft aus, deren Integrations- und Organisationsleistungen nicht von Subjekten, sondern Systemen bestimmt wird: dem Markt, dem politischen und dem Rechtssystem (Dux 2004, 262 ff.). Strukturelle Phänomene und Prozesse wie Klassenbildung und Herrschaft sowie deren Auswirkungen, etwa des globalen Finanzmarktes auf Arbeitslosigkeit und Prekarität, können nicht als solche identifiziert und erklärt werden, da die Theorie Gesellschaft intersubjektivitätstheoretisch konzipiert. Armut,

Arbeitslosigkeit, die systematische Unterdrückung bestimmter Gruppen sind hier nur handlungstheoretisch zu fassen als Mangel an Anerkennung. Damit wird die reale Beschaffenheit der modernen Marktgesellschaft ignoriert.

Hingegen greift Nancy Fraser (2003, 69 ff.) beim Entwurf von Maßstäben der Kritik auf eine differenziertere Gesellschaftstheorie zurück, die Mechanismen der Systemintegration (strukturelle Arbeitslosigkeit) von Mechanismen interaktiver sozialer Reproduktion trennt, was ihr ein Gerechtigkeitskonzept ermöglicht, das Anerkennung berücksichtigt, Kritik an der Gesellschaft aber nicht auf den Mangel daran reduziert.

V

Die spezifischen Leistungen, die Philosophie im Fall der Gesellschaftskritik zu erbringen hat, sind also auf zwei Ebenen angesiedelt; außer der bereits genannten Ebene des geltungstheoretischen Diskurses argumentiert sie auch speziell moraltheoretisch. Auf der ersten Ebene prüft und bewertet sie gesellschaftskritische Argumente im Hinblick darauf, ob sie einem geltungstheoretisch normativen Konzept von Gesellschaftskritik entsprechen bzw. darin Platz finden. Philosophie kritisiert bzw. prüft also nicht in Eigenregie die Gesellschaft bzw. deren Institutionen, sondern die gesellschaftskritischen Argumente und ihre Eigenschaften: Dazu gehört auch zu fragen, ob die Bewertungen, die sie enthalten und die das Selbstverständnis und die Bedürfnisse von sozialen Gruppen artikulieren, den Maßstäben der philosophischen Moraltheorie entsprechen oder nicht. Deshalb muss die Geltungstheorie von der Moraltheorie ergänzt werden.

Im moraltheoretischen Diskurs geht es der Philosophie dann darum, jene Normen zu begründen, auf welche eine den vorgeschlagenen Geltungskriterien entsprechende Gesellschaftskritik sich bei ihrem Geschäft beruft. Es ist Aufgabe der philosophischen Moraltheorie, Gesellschaftskritik z.B. mit rechtfertigbaren Gerechtigkeits- oder Freiheitsmaßstäben auszustatten. Gesellschaftskritik ist also nicht autonom. Auch die noch so starken Überzeugungen und Interessen sich als entrechtet oder unterdrückt identifizierender Gruppen reichen nicht aus, um Gesellschaftskritik *gültig* zu machen – dies vermag einzig der philosophische Diskurs. Philosophie vermag nur deshalb mehr zu leisten als die Commonsense-Kritik der sozialen Akteurinnen, weil ihre Argumente eben nicht bloß in der Einstellung der ersten Person der engagierten Teilnehmer Geltung beanspruchen – also im Kontext der sozialen Praxis –, sondern weil der philosophische Diskurs nur an philosophieinternen Kriterien rationaler Geltung orientiert ist und somit Betroffenheit, Empörung und Entrüstung keine Gesichtspunkte bei der Auswahl der Kritikmaßstäbe sind.

Anders als der politisch-praktische ist der philosophische Diskurs von Handlungszwängen entlastet. Philosophie prüft Behauptungen nicht unter Macht- und Interessengesichtspunkten, sondern dem Aspekt der Wahrheit, und sie prüft Bewertungen nicht unter Anerkennungs- bzw. Selbstverwirklichungsgesichtspunkten, sondern unter dem Aspekt der rationalen Anerkennungswürdigkeit von Normen. Zwar stellen die Ergebnisse der Moralphilosophie keine Garantie für endgültige Einsichten dar, sind aber in den praktisch-politischen Kontexten des Alltags, in denen Gesellschaftskritik stattfindet, die einzig unverdächtige Legitimationsgrundlage.

Gesellschaftskritik braucht also die Philosophie. Ihre Bewertungen müssen sich auf Normen berufen können, die eine Moralphilosophie als rational anerkennungswürdige ausweisen

kann. Erst die philosophisch begründete Gültigkeit der im gesellschaftskritischen Verfahren explizit oder implizit in Anspruch genommenen moralischen Normen rechtfertigt die Gültigkeit negativ bewertender Argumente.

Gesellschaftskritik muss aber nicht nur im Hinblick auf moralische Gültigkeit gerechtfertigt werden können, sie benötigt auch Erklärungskraft und muss zutreffen. Insofern ist sie auch auf das Potenzial der Einzelwissenschaften, hier speziell der Soziologie, verwiesen.

VI

Auch die Erkenntnisse der Soziologie unterscheiden sich vom Alltagswissen der sozialen Akteurinnen. Ihre Perspektive gegenüber der Gesellschaft ist eine „Außenposition“ (Boltanski 2010, 25 f.) bzw. eine Beobachterposition zweiter Ordnung (Vobruba 2009, 12 f.). Auch die soziologische Beobachtungsperspektive ist handlungsentlastet: Ihr Realitätsbezug erweist sich nicht in gelingender Praxis, sondern in der empirischen Überprüfung ihrer Hypothesen. Der begriffliche Apparat der Soziologie, die elaborierten soziologischen Modelle ermöglichen *andere* als Alltagserklärungen. Die distanzierte wissenschaftliche Position eröffnet den Blick nicht nur auf die Funktionsweise der sozialen Praxis der Akteurinnen, sondern auch auf die Gründe für die Unvermeidlichkeit der Akteursperspektive. Erst durch diese Distanzierungsleistung gelingt es, die Bedingungen, die eine Etablierung der sozialen Realität ermöglichen, zu rekonstruieren und sodann die bestehende Ordnung auch als anders möglich zu denken. Diese Meta-Perspektive entzieht sich den in ihre Handlungsvollzüge verwickelten Akteurinnen. Es geht dabei nicht nur um einen „Überschuss an Wissen“ (Balog 1993, 28) gegenüber dem Alltagswissen, sondern vor allem um das qualitativ unterschiedliche Wissen der Sozialwissenschaft, das andere, nicht nur auf bestimmte Kontexte oder Situationen bezogene Erklärungen ermöglicht, sondern solche, welche auf die Konstitution und das Funktionieren der sozialen Realität überhaupt bezogen sind.

Obwohl mit den soziologischen Erkenntnissen nur Wahrheitsansprüche verbunden sind, ist ihr Effekt für die und in der sozialen Praxis insofern potenziell kritisch, als sie – ohne normativen Bezugspunkt und ohne Bewertungen einführen zu müssen – eine Einsicht in die Kontingenz der bestehenden Zustände eröffnen. Das soziologische Wissen steht nicht nur der wissenschaftlichen Community, sondern auch den sozialen Akteurinnen selbst zur Disposition. Es ermöglicht ihnen etwa Transparenz über jene Faktoren, welche ihr Handeln behindern oder ihre Handlungsmöglichkeiten erweitern können.

Um es zu wiederholen: Gesellschaftskritik ist und bleibt ein ausschließlich politisch-praktisches Projekt. Darzulegen, dass dieses Unternehmen nicht beliebig sein darf, ist Sache der Philosophie. Soziologisches Wissen aber kann es über seine faktischen Beschränkungen und Chancen aufklären und insofern etwas zu seinem Erfolg beitragen.

Anmerkungen

- ¹ Eine vergleichbare Forderung richtet Bourdieu an die wissenschaftliche Praxis, vgl. Bourdieu 1987, 47 ff.

Literatur

- Albert, Hans (1968): Traktat über kritische Vernunft, Tübingen.
- Apel, Karl-Otto (1976): Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, in: ders. (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt/M., 10-173.
- Balog, Andreas (1993): Soziologie, Gesellschaftstheorie und Gesellschaftskritik, in: Soziologie und Gesellschaftskritik, ÖZS Sonderband 2, 9–35.
- Boltanski, Luc (2010): Soziologie und Sozialkritik, Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt/M.
- (2001): Gegenfeuer 2. Für eine europäische soziale Bewegung, Konstanz.
- Dörre, Klaus (2009): Die neue Landnahme, in: Klaus Dörre u. a. (Hg.), Soziologie, Kapitalismus, Kritik, Frankfurt/M.
- /Stephan Lessenich/Hartmut Rosa (2009): Soziologie, Kapitalismus, Kritik, Frankfurt/M.
- Dux, Günter (2004): Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne, Weilerswist.
- Fraser, Nancy (2003): Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Anerkennungspolitik, in: Nancy Fraser, Axel Honneth (Hg.), Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt/M., 13–128.
- /Axel Honneth (Hg.) (2003): Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt/M.
- Giddens, Anthony (1984): Interpretative Soziologie, Frankfurt, New York.
- Habermas, Jürgen (1971): Theorie und Praxis, Frankfurt/M.
- (1981): Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Frankfurt/M.
- (1996): Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt/M.
- Lohmann, Georg (1980): Gesellschaftskritik und normativer Maßstab, in: Axel Honneth, Urs Jaeggi (Hg.), Arbeit, Handlung, Normativität, Frankfurt/M., 234–299.
- Marx, Karl/Friedrich Engels (1954): Briefe über „Das Kapital“, Berlin.
- (1983): Die deutsche Ideologie, Marx/Engels Werke Bd. 3, Berlin, 13–530.
- O’Neill, Onora, (2000): Starke und schwache Gesellschaftskritik in einer globalisierten Welt, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 5, 719–728.
- Schnädelbach, Herbert (1977): Reflexion und Diskurs, Frankfurt/M.
- Vobruba, Georg (2009): Die Gesellschaft der Leute. Kritik und die Gestaltung der sozialen Verhältnisse, Wiesbaden.
- Walzer, Michael (1991): Zweifel und Einmischung, Frankfurt/M.
- (1993): Kritik und Gemeinwohl, Frankfurt/M.

WELCHE GRENZEN ÜBERSCHREITEN?



Elisabeth List

Spricht man, wie in der Ankündigung dieses Kongresses, von der Grenze zwischen Philosophie und Wissenschaften oder über die Grenzen zwischen einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen, dann bewegt man sich im Feld von historisch gewachsenen Unterscheidungen, die den Charakter von Konventionen haben, wie Sprachen oder Sprachspiele. Solche Grenzen lassen sich entweder autoritativ oder durch Konsens festlegen. Sie werden institutionell verankert. Sie können den Charakter von Dogmen annehmen, habitualisiert werden zu unhinterfragten Gegebenheiten, aber sie können im Lauf der Zeit problematisch und dann auch verschoben werden. Es gibt aber, so die These im Folgenden, zwei Arten von Grenzen: solche, die in diesem Sinn überschritten werden können, und solche, die unüberschreitbar sind. Die meisten Grenzen, von denen zumeist die Rede ist, sind von der ersten Art, durch menschliche Praktiken und Tätigkeiten hergestellte und verschiebbare Grenzen: Grenzen zwischen Territorien oder Staaten, Grenzen zwischen Rassen und Kulturen, Grenzen zwischen den Geschlechtern.

Anders ist es mit Grenzen bei grundsätzlichen Fragen, die die Ordnung des Daseins und des Lebens betreffen. Solche Fragen waren seit dem Beginn philosophischer Reflexion Themen der Metaphysik und der Ontologie, so bei Parmenides, Platon und Aristoteles. Da ging es zunächst um die Bestimmung des Seins, in den Aussagen der vorsokratischen Philosophie um die Seinsgründe, aus denen alles, was ist, hervorgeht. Das Hervorgehen von Seiendem aus dem Sein manifestiert sich in der Entstehung von Differenzen. Die Statuierung eines Ersten, Allumfassenden, Unbegrenzten ist eine Denkfigur, die in den Mythen, Theogonien und Gottesvorstellungen ihr Vorbild hatte, und dieses konstatierte Erste hatte die Aura des Göttlichen, des Heiligen und Unantastbaren. Es fehlt ihr auch nicht ein Moment des Gewaltsamen gegen die alles Leben und Geschichte kennzeichnenden Vorgänge der Differenzierung.

Das Sein ist das Unbegrenzte, das Seiende das Begrenzte: „Es ist eine bedeutsame, dem im Anschaulichen arbeitenden Geist des Griechen eigene Wendung, daß qualitative Bestimmung zugleich zur Begrenzung, das Bestimmte zum Begrenzten, zum Endlichen wird“ (von Aster 1968, 40). Ungriechisch sei freilich, dass das Unendliche, Gestalt- und Bestimmungslose dem Göttlichen gleichgesetzt wird. Dieses Göttliche wird durch die Philosophie metaphysisch gedeutet. Aus dem Bestimmungslosen, dem Sein schlechthin, entstehe die Mannigfaltigkeit der Dinge durch das Auseinandertreten meist dichotomisch gegenübergestellter Qualitäten: das Heiße gegenüber dem Kalten, die Helligkeit des Himmels gegenüber dem Dunkel der Erde, aus deren Festem sich das Flüssige sondert, bis bei Thales das Wasser zum Ursprung alles Lebendigen wird, als Medium, aus dem sich Differenzen und Grenzen zwischen allen Formen des Seienden formen. Der Vorgang dieser Entstehung des Begrenzten wird in mythischen Bildern

und Geschichten beschrieben. Damit ist angedeutet, dass die Grenzen der Dinge nicht tödlich starr, sondern fließend sind, das heißt in Bewegung und im Wandel. Dennoch ist es eine von allen Dingen geteilte Eigenschaft, Grenzen zu haben.

Aus solchen Vorstellungen entstanden die großen Denkgebäude der Metaphysik der Alten Welt, in denen, wenn auch nicht immer gleich sichtbar, die grundlegenden, die letzten Fragen des Lebens, des menschlichen Lebens angesprochen waren, von Parmenides bis zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Selbst in der Evolutionstheorie des frühen 20. Jahrhunderts sind sie noch wirksam – Differenzierung als Prinzip der Evolution, bis hin zu dem spätmodernen Denken der Differenz, freilich in kritischer Distanzierung vom alteuropäischen Denken des Einen.

Aufgrund des universalen Charakters dieser Philosopheme scheinen sie geeignet, eine Folie für so gut wie alle philosophischen Fragen zu liefern – für Fragen der Ontologie, der Epistemologie, der Anthropologie, der Ethik und der Politik. Die Kategorien und Prinzipien, die zur Sprache kommen und auf je ihre Weise Ordnung herstellen, sind alle in gewisser Weise Grenzbestimmungen. Jedenfalls: Wer vom Überschreiten von Grenzen spricht, setzt voraus, dass es Grenzen gibt. Und auch verschiedene Formen und Erfahrungen von Grenzen. Welche Grenzen können/sollen überschritten werden, welche nicht, und was bedeutet das?

Eine erste Grenze im Sinn der Metaphysik der Antike ist die zwischen Sein und Seiendem. Diese Grenze ist immer schon überschritten, wenn wir denken, wahrnehmen und sprechen. Die eine Seite dieser Grenze, die des Seienden, ist uns zugänglich, die andere der Definition nach – als die des Unendlichen und Unbegrenzten – ist uns grundsätzlich verschlossen. Diese Grenze wird im metaphysischen Denken vorausgesetzt, ist im Denken und im Diskurs nicht explizit fassbar und damit kaum ein geeignetes Thema für den Umgang mit Grenzen. Von Grenzen redet man denn auch in der Regel im Blick auf die verschiedenen Formen des Seienden, zu denen wir selbst gehören und an denen wir teilhaben.

Eine erste Grenze dieser Art ist die zwischen Selbst und Welt, und eine Reihe weiterer Grenzen werden zur Sprache kommen: die Grenze zwischen Selbst und Welt, zwischen Ich und Nichtich. Da Ich und Selbst Äußerungsformen des Lebendigen sind, stellt sich zweitens die Frage danach, was das Lebendige vom Nichtlebendigen unterscheidet, was seine Grenze zum Nichtlebendigen ist, also die Grenze zwischen Lebendigem und Unbelebtem, Grenzen zwischen Materie und Leben. Weiters zu bedenken sind Grenzen zwischen den verschiedenen Arten des Lebendigen, die Grenzen zwischen dem organisch Lebendigen und dem bewusst Lebendigen, Dichotomie von Körper und Geist, schließlich die Grenze von Bewusstem und Unbewussten, die Grenze zwischen dem Selbst und dem Anderen und zuletzt die Grenzen des Lebens als Lebendigsein.

Das sind natürlich nicht alle Fragen nach Grenzen, aber doch solche, die für die Orientierung im Leben von Relevanz sind. Um Orientierung zu schaffen, ja um existenzielle Sicherheit zu erhalten, versuchen wir, solche Grenzen festzulegen. Wir neigen deshalb dazu, als selbstverständlich vorauszusetzen, dass diese Grenzen, die des Selbst als lebendiges etwa, und die Grenzen zwischen dem eigenen Selbst und den Anderen bestehen, und darüber hinaus, dass diese Grenzen *eindeutig* bestimmbar sind. Ich möchte diese Voraussetzungen befragen, entlang der Titelworte meines Beitrags: Körper, Kontingenz, Endlichkeit.

Kann man diese Grenzen wahrnehmen? Wahrnehmen, oder erkennen? Ich zögere, hier von „Erkennen“ zu reden, weil damit das, was erkannt werden soll, nämlich die Gegebenheit von stabilen Grenzen, vorweg behauptet wäre. Ich lasse mich von der Vermutung leiten, dass die

meisten Grenzziehungen auf die eine oder andere Weise fraglich oder problematisch sind. Dann sind notwendigerweise alle Unternehmen der Überschreitung von Grenzen ebenso problematisch. Dazu einige Beispiele.

1) Die Grenze zwischen Selbst und Welt

Bestimmte Grenzen sind vorausgesetzt, sobald wir zu denken und zu sprechen beginnen. Um sprechen und denken zu können, müssen wir schon zwischen Selbst und Nichtselbst unterscheiden können, das ist ebenso grundlegend wie trivial. Aber was wir sind, was wir zu tun vermögen, ergibt sich erst durch eine Vielfalt von Weltbezügen. Es sind einmal die vielfältigen Formen des Austauschs mit der Umwelt, durch die wir uns selbst erhalten. Das sind im einfachsten Fall Formen des direkten Bezugs der Einverleibung wie die Nahrungsaufnahme, die aber in den meisten Fällen vermittelt sind durch Formen der instrumentellen Zurichtungen von Dingen der Welt. Leben heißt aber zugleich, die Grenzen gegenüber dem Außen zu erhalten. All das setzt die Fähigkeit voraus, die Welt um uns, die Objekte, die sie bietet, wahrzunehmen, Wissen über sie zu sammeln und für die Ziele des Handelns als Formen eines Eingreifens in die Welt zu verwerten.

Mit anderen Worten: Eine intentional gestaltete Weltbeziehung setzt spezielle kognitive Leistungen voraus, die nur uns als lebendigen Wesen verfügbar sind. Deshalb ist zu fragen, was lebendige Wesen, das Lebendige überhaupt, vom Nichtlebendigen unterscheidet.

2) Die Grenze zwischen dem Lebendigen und Nichtlebendigen

Die Frage, wodurch sich das Lebendige vom Nichtlebendigen unterscheidet, war das zentrale Thema der theoretischen Biologie, bevor sich die Molekularbiologie als theoretisches Modell durchsetzte. Es nahm in der Kontroverse zwischen Materialismus und Vitalismus seine meistdiskutierte Form an. Erst Ludwig Bertalanffy führte die Debatte aus der Sackgasse eines metaphysischen Dualismus heraus mit seiner Entdeckung, dass sich das Leben nicht seiner Substanz nach, sondern durch die Form seiner Organisation von der unbelebten Materie unterscheidet. Diesen Gedanken haben die Theorien der Selbstorganisation weiterentwickelt. „Autopoiesis“ als Organisation des Lebendigen besagt, dass das Lebendige seine Differenz zu seiner Umwelt, und das heißt seine Grenzen, selbst hervorbringt, aber auch transformiert. Diese Fähigkeit zeichnet das Lebendige aus – die Pflanzen, die Tiere, einschließlich des Menschen. Eine lebende Pflanze zum Beispiel wächst – das ist für die Betrachterin ihr augenfälliges Lebenszeichen –, und damit ist eine beständige Veränderung ihrer Begrenzungen verbunden. Das gilt auch für das Tier, das auf seinen höheren Entwicklungsstufen Bewegungs- und Orientierungsformen aufweist, die als Vorstufen von Intentionalität und Bewusstheit gesehen werden können. Es ist aber nicht in der Lage, seine Begrenztheit als Grenze in den Blick zu nehmen und zu verändern.

3) Selbstbestimmung, Grenzen des Selbst

Ein solcher reflektierter Umgang mit den eigenen Grenzen wäre ein Zeichen von *Autonomie*, eine Haltung, die man als die spezifisch menschliche Form eines reflektierten Selbst- und Weltverhältnisses betrachtet. Ein reflektierter Umgang mit den eigenen Grenzen würde voraussetzen, diese Grenzen wahrzunehmen und in das Selbstbild einzufügen, also das, was man gewöhnlich „Selbsterkenntnis“ nennt.

Die überlieferte Tradition philosophischer Menschenbilder zeigt, dass sie sich vornehmlich auf die Selbstdefinition des Menschen als *Animal rationale*, auf eine bloß negative Abgrenzung des Humanums vom Tier stützt, ohne viel Energie auf den Gedanken zu verschwenden, dass die menschliche Lebensform grundlegende Eigenschaften mit der des Tieres teilt. Ein reflektierter Umgang mit den Grenzen des Humanums müsste dem Rechnung tragen. An diesem Punkt zeigt sich, dass die Rede von der „*differentia specifica*“ in der Definition des Menschen das Trennende über das stellt, was die Gemeinsamkeiten von Tier und Mensch ausmacht, und damit zu einer problematischen Grenzziehung zwischen beiden führt, die durch die christliche und auch die philosophische Tradition befördert worden ist. Heute ist sie nicht mehr plausibel, und es wird sichtbar, dass diese Abgrenzung vom Tier der Absicherung von Machtansprüchen dient und der Sache nach problematisch ist. Der Sache nach ist der Mensch ein Tier, ein Mitglied der Gattung der Säuger und der Spezies der Primaten. Er ist, was er ist, ebenso sehr durch seine Teilhabe am Leben der Tiere wie durch die Besonderheiten, durch die er sich von anderen Tieren unterscheidet. Das Tier-Mensch-Verhältnis ist also eines der Teilhabe, nicht eines der Differenz. Es gibt sehr wohl Differenzen, Unterschiede, aber nicht die eine Differenz, die den Menschen zum Nicht-Tier machen würde. Er ist vielmehr primär ein lebendiges Wesen ebenso wie das Tier.

4) Die Differenz zwischen dem organisch Lebendigen und dem bewusst Lebendigen

In der Selbstwahrnehmung des *Homo sapiens* sind es Symbol und Bewusstsein, durch die sich Menschen von anderen Tieren unterscheiden. Als anthropologische Grundmerkmale entwickeln sie sich in Kontinuität mit der organischen Entwicklung der Spezies, sind ihr wesentlicher Bestandteil. Es sind Unterschiede, die für das Leben der Gattung konstitutiv sind, aber nichts, was sie als das ganz Andere von den anderen Lebensformen abgrenzt. Dennoch werden sie, als Nachwirkung der Tradition heilsgeschichtlichen Denkens, zu einer solchen Abgrenzung in Form von Dichotomien stilisiert. Das Motiv dieser Abgrenzung sind nicht phänomenologische oder wissenschaftliche Einsichten, sondern der Wunsch nach Selbstversicherung und nach Sicherung von Machtansprüchen gegenüber anderen Arten.

Ähnliches gilt auch für andere existenzielle Grenzziehungen, nicht nur die eben angesprochene zwischen Tier und Mensch als Grenze zwischen Körper und Geist, sondern allgemein die zwischen Natur und Kultur. Diese Grenze verfestigt sich mit der historischen Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaft noch einmal, obwohl sie den Evidenzen der sich entfaltenden Naturwissenschaften widerspricht, insbesondere der Biowissenschaften.

Bei vielen Vertretern der zeitgenössischen Biologie und Psychologie zeigt sich eine gewisse Konvergenz neurowissenschaftlicher und phänomenologischer Sichtweisen menschlichen Wahrnehmens, Denkens und Tuns. Das heuristisch fruchtbarste Modell der Untersuchung der Überlappung neurologischer und phänomenologischer Phänomene ist das der Vernetzung, durch das die enge Verbindung neurologischer und Bewusstseinsphänomene immer besser fassbar wird. Alte Bilder von der Dichotomie Körper – Geist haben ausgedient. Was motiviert das Festhalten an der Tier-Mensch-Dichotomie? Was hier in Erscheinung tritt, ist der politische Charakter solcher Dichotomien. Die philosophische Tradition versuchte, die Sonderstellung des Menschen zu verteidigen, die Biowissenschaften, ihren Anspruch auf Bemächtigung und Kontrolle allen Lebens, des bewussten wie des materiellen, zu etablieren. Rezensenten dieser Entwicklung sprechen von einer Politik des Lebendigen (des Lebens), die in der Beobachtung

der Praktiken in Klinik und Therapie immer deutlicher sichtbar wird. Die Biowissenschaften und die Humanwissenschaften allgemein sind ein Feld für Praktiken von Macht und Kontrolle. Auch hier zeigt sich: Grenzen sind Machtdispositive.

5) Das Selbst/Ich und der/die Andere

Die Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen ist das Grundelement des Bereichs des Sozialen. Sie formt sich mit dem evolutionären Übergang vom lebendigen Bewusstsein zum Selbstbewusstsein – durch den Eintritt in die Welt des Symbols. Selbstbewusstsein kann erst dort entstehen, wo es ein Subjekt gibt, das „ich“ sagen kann, das fähig ist zu sprechen, zu sagen „Das bin ich“, eine Grenze zu dem zu ziehen, was ich *nicht*, nicht *ich* bin.

„Ich“ sagen bedeutet auch: Ich bin nicht ein Gegenstand, ein Objekt in meiner Umwelt. Und es bedeutet etwas für die Beziehung zum Anderen: Ich bin, was auch du bist. Du bist wie ich eine Person mit Selbstbewusstsein, die „ich“ sagen kann, aber du bist zugleich eine andere, die sich außerhalb von mir befindet. Aber wer oder was ist dieses Ich, das spricht? Die Antwort darauf können wir nur im Medium der Sprache suchen, die uns die Gesellschaft und ihre Geschichte vorgibt – in der Sprache und der Lebensform, deren Teil sie ist und die uns Bilder und Ideen anbietet oder aufdrängt, was wir sind, was wir sein können. Und die Sprache bietet uns zugleich die Möglichkeit zu sagen: Ich bin anders als du. Wir sind beide Sprechende, aber wenn wir sprechen, sprechen wir aus, dass wir verschieden sind, dass es zwischen uns einen Unterschied, eine Grenze gibt. Diese Grenze formt und verfestigt sich in den je unterschiedlichen Perspektiven, die wir als Empfindende, Wahrnehmende, Sprechende und Handelnde aufgrund der Je-meinigkeit der Situation des Sprechens und Lebens einnehmen. Diese unverwechselbare Je-meinigkeit der Selbstwahrnehmung und des Selbstseins muss gegeben sein, wenn es so etwas wie ein einmaliges und autonomes Selbst geben soll.

Die traditionellen Wege der Aufrichtung und Erhaltung dieses Selbst und seiner Grenzen stützen sich auf eine monologische Sicht des Selbst gegenüber seiner Außen-, seiner Sozial- und Objektwelt. Die Welt des Anderen ist gedacht als ein Element dieses Außen, dem gegenüber die Grenzen des Selbst gewahrt werden müssen. Die Sicherung des Selbst weist nicht selten kämpferische Züge auf, etwa in Hegels Herr-Knecht-Dialektik. Die Beziehung zum Anderen hat bestenfalls den Charakter einer friedlichen Koexistenz, die die Kluft zwischen dem Selbst und dem Anderen nicht beseitigt, sondern festschreibt. Die Grenze zwischen dem Ich und dem Anderen scheint unüberwindbar. Die für das Selbst unverzichtbare Grenze zwischen mir und dir wird zu einer Wand des Solipsismus und des Egoismus.

Luce Irigaray benennt in ihrem Buch *Welt teilen* (2010) den kulturellen Ort und die Herkunft dieser Form der Selbsterhaltung des Selbst durch Abgrenzung von anderem: Es ist die Selbsterhaltung eines männlichen Ich, das auf Sicherheit, Kontrolle und Souveränität gegenüber einem (nicht nur weiblichen) Anderen gerichtet ist. Gegenüber jenen anderen, die sich gleichermaßen durch solche Ziele definieren, besteht ein dauerndes Verhältnis der Rivalität und Konkurrenz. Die Beziehung zwischen ihnen beschränkt sich auf strategische Kooperationen. Andere „Andere“, die von diesem Standpunkt aus nicht interessant sind, werden als Andere gar nicht wahrgenommen. Irigaray versucht zu zeigen, wie eine Beziehung zum Anderen aussehen müsste, die diesen Namen verdient, die sich auf den Anderen selbst bezieht und nicht auf die je eigenen Interessen an ihm. Was hieße es überhaupt, eine Beziehung zum Anderen um

seiner selbst willen zu haben? Eine solche Beziehung wäre Begegnung mit dem Anderen. Was das bedeuten würde, sagt Irigaray im Titel ihres Buchs: *Welt teilen*. Es würde bedeuten, sich aus der abgesicherten Festung des eigenen Selbst hinauszubegeben und wahrzunehmen, dass dieser Andere eine eigene Welt hat, die unvertraut und fremd ist, eben die Welt, die er bewohnt. Dieser Welt gewahr werden kann man nur, wenn man bereit ist, sich zu öffnen für diese andere Welt, sie als eine Realität neben der eigenen Welt zuzulassen. Irigaray beschreibt diese Erfahrung des Anderen als eine Form der Transzendenz. Transzendenz, weil der Schritt auf den Anderen und seine Welt zu bedeutet, zu erfahren, dass die Welt, in der sich das eigene Selbst erhält, nicht die einzige Welt ist, die existiert. Er bedeutet die Aufforderung, sich auf neue Dimensionen der Welt jenseits der Grenzen des eigenen Selbst einzulassen. Seine eigene Welt zu transzendieren bedeutet, die eigenen Grenzen zu lockern und sich Neuem, Unerwartetem, den Kontingenzen der Welt des Anderen auszusetzen. Das ist ein Risiko und ein Abenteuer zugleich.

Irigaray spricht von Transzendenz dieser Art am Beispiel der Begegnung von Mann und Frau, aber das, was sie sagt, gilt auch für alle anderen Formen der Begegnung zwischen einem Selbst und einem Anderen. Irigaray unterscheidet zwei Weisen, Transzendenz zu denken. Einmal die Weise, in der das Denken der Transzendenz der Welt als der Totalität all dessen, was existiert, aus der Perspektive eines einzigen Subjekts projiziert ist, sodass „dieses Subjekt von einem einzigen Standpunkt aus die Sammlung oder Eingrenzung der Gesamtheit endlicher Dinge sicherstellt“ (Irigaray 2010, 8). Die andere Weise der Transzendenz „hat ihren Ursprung im Respekt gegenüber der irreduziblen Differenz des Anderen, gegenüber der Tatsache, dass seine Alterität für mich niemals erkennbar, von mir nicht anzueignen ist“ (Irigaray 2010, 7). Deshalb müssen wir, wenn wir dem Anderen begegnen und ihn in seiner Lebendigkeit bestehen lassen wollen, darauf verzichten, in solitärer Art und Weise den Horizont der Welt als Transzendenz zu entwerfen. Irigaray geht davon aus, dass das menschlich Reale aus zwei Subjekten besteht, die nicht aufeinander reduzierbar sind (Irigaray 2010, 8). Das sei eine Wahrheit, die insbesondere auch für die Beziehung zwischen den beiden Geschlechtern gilt, die aber dem männlichen Blick verborgen bleibt. Denn die männliche Form des Weltverhältnisses ist ein solitäres transzendentes Projekt, das er braucht, um im Verhältnis zu seinem Ursprung, insbesondere dem mütterlichen, eine eigene Identität zu erwerben (Irigaray 2010, 12). Zugleich wird dem weiblichen Anderen die Fähigkeit zur Transzendenz abgesprochen. Der Entwurf seiner Welt soll ihn, den Mann, von seinem eigenen Ursprung distanzieren.

So ist es wohl auch bei Ludwig Wittgenstein und seinem berühmten Satz aus dem *Tractatus logico-philosophicus* „Die Grenzen meiner Sprache sind die Grenzen meiner Welt“. Dieser Satz markiert die linguistische Wende in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Dass Wittgenstein bei allen seinen philosophischen Gesprächen die Anwesenheit von Frauen kategorisch ablehnte, war ohne Zweifel mehr als die Marotte eines Exzentrikers. Der *Tractatus logico-philosophicus* ist ein monumentaler Weltentwurf, ein Weltentwurf, der auf das Ganze der menschlichen Welt abzielt. Aber als ein Entwurf, der „einzig von der Absicht des Mannes ausgeht“, ist er *sein* Entwurf der ganzen Welt, und deshalb partiell.

Es ist der Entwurf einer Welt, der den Sinn der Welt determiniert, durch Gebote, Regeln, von Ideen, die das Werden einer menschlichen Realität der Differenzen lähmt, vor allem, er lässt keinen Raum für die Transzendenz des Anderen. Dem weiblich-mütterlichen Anderen wird eine eigene Weise der Transzendenz abgesprochen, und damit die eigene Spontaneität und die

Fähigkeit, sich selbst und die eigenen Grenzen zu setzen. Transzendenz bedeutet für das männliche Selbst, sich vom Ort seiner mütterlichen Welt zu distanzieren durch die Projektion einer Welt, die ganz auf die Zukunft gerichtet ist. Sie konstituiert menschliche Realität als das Gesamt dessen, was als Seiendes existiert. Die Frau und die Mutter werden mit der natürlichen Welt assoziiert und ihnen auf diese Weise jede Fähigkeit zur Transzendenz verwehrt.

Die Welt der Frau hingegen konstituiert sich durch den Respekt vor der Welt des Anderen, auch in sich selbst, und nicht durch die Projektion der Totalität dessen, was außerhalb von ihr existiert. Irigaray zeichnet das Bild zweier Weisen der Transzendenz in der Haltung gegenüber dem Anderen, zweier Formen des Umgangs mit den Grenzen des Selbst und seiner Beziehung zu Anderen. Das männliche Projekt einer einzigen Welt und einer einzigen, einer monologischen Form von Transzendenz verdunkelt die Welt des relationalen Seins als Möglichkeit des menschlichen wie auch des weiblichen Seins, das darauf gerichtet ist, eine Koexistenz in einer Welt zu führen, die sich nicht auf die eigene reduziert, sondern den Raum des Transzendierens, oder einfach gesagt des Seinkönnens für den Anderen offenhält. Das ist die Voraussetzung dafür, dass eine Begegnung mit dem Anderen möglich wird. Dazu müssen zuerst einmal die Schwellen erkundet werden, über die Schritte auf dem Weg zum Anderen gesetzt werden können. Es sind Schritte ins Offene, das Unbekannte, und das heißt: in die Kontingenz. Um eine Begegnung mit einer anderen Welt zu haben, muss man es riskieren, die eigene Welt zu öffnen, ihre Grenzen durchlässig werden zu lassen. Jedenfalls: Angesichts und in Anerkenntnis des Anderen geht es *nicht* um die Überschreitung von Grenzen. Denn der Gestus des Überschreitens ist der des Überwältigens und der Inbesitznahme. Es geht eher um die Aufforderung, die Entscheidung, Grenzen zu öffnen, sich zu riskieren, sich auszusetzen – nur dann ist eine Annäherung an den Anderen möglich.

6) Das Kollektiv, seine Grenzen und Transendenzen

Der gegenwärtige Diskurs um Grenzen betrifft weniger die Grenzen des einzelnen Selbst und des Anderen. Er geht vielmehr um die Grenzen von Nationen oder Staaten als kulturell, politisch und ökonomisch verfasste Einheiten, als Kollektive. Das über Welt- und Selbstverständnis in Beziehung zum Anderen Gesagte gilt auch in diesem Fall. Dazu wäre viel zu sagen. Die Beziehungen zwischen Kollektiven, wie wir sie kennen, sind in der Regel nach dem Modell solitärer Transzendenz ohne Wahrnehmung des Anderen gebaut. Und wenn die Grenzen des Anderen nicht respektiert werden, sind Grenzüberschreitungen meist auch Grenzverletzungen. Die politische Geschichte ist voll von Beispielen dafür.

Unüberschreitbare Grenzen – Grenzen des Lebens

Kontingenz, das hat sich gezeigt, ist ein essentielles Moment des Welt- und Selbstverhältnisses sprach- und handlungsfähiger Individuen. Kontingent sind nicht nur die Ereignisse und Erfahrungen des Lebens, sondern auch sein Ende. Hier verbindet sich das Moment der Kontingenz, der Offenheit und Unberechenbarkeit mit einem weiteren existenziellen Moment menschlichen Daseins – mit dem Moment der Endlichkeit in der Erfahrung von Sterben und Tod. Es ist natürlich, dass wir, solange wir leben, dem Leben zugewandt sind, den vielfältigen Möglichkeiten der Realisierung von Wünschen und Plänen in einer offenen Zukunft, und die Tatsache, dass

dieses Leben irgendwann unweigerlich zu Ende geht, nicht bedenken. Es bleibt unbedacht, aus dem Bewusstsein gedrängt. Wenn es aber so ist, dass Leben wesentlich bedeutet, dass es ein Ende hat, dann sollte man auf dieses Ende eingestellt sein, sollte es Teil der Lebensplanungen sein, jedenfalls dann, wenn dieses Ende in den Horizont des Erwartbaren tritt.

Die Bedingtheit des Lebens wird sichtbar und erfahrbar an markanten Grenzsituationen des Lebens, am Ereignis der Geburt, an den unerwarteten Fährnissen wie Unfällen und Krankheit im Lauf des Lebens, und schließlich in Sterben und Tod, dem unabweisbaren Faktum seiner Endlichkeit.

Es geht darum, sich klarzumachen, was solche Erfahrungen von Grenzen für das menschliche Selbstverständnis und die Selbstwahrnehmung bedeuten, wie sie sich auf die Beziehung zur Welt, zur Welt der Dinge und der Welt der Mitmenschen, auswirken und vor allem wie man sie in das Bild vom Leben einfügt und lernt, mit ihnen zu leben. Das gilt auch für die ultimative Grenze, den leiblichen Tod.

Der Mensch ist fähig, die Grenzen, die seinem Leben in seinem Verlauf gesetzt sind, zu reflektieren. Er findet Wege und Mittel, mit diesen Grenzen so umzugehen, dass er im Bewusstsein dieser Grenzen ein Leben führen kann, das seinem/ihrer Wunsch nach Würde und Integrität gerecht wird. Paradigmatisch für den Umgang mit Grenzen ist die Situation der Behinderung. So wie der Behinderte sein Leben dann positiv bewältigen kann, wenn er seine Grenzen bewusst wahrnimmt und in seine Lebensplanung einbezieht, bedarf es auch für die Situation oder den Lebensabschnitt, in dem das Sterben in den Horizont des zu Erwartenden tritt, der Überlegung und Planung. Viel zu sehr kreisen heute die Erwartungen an den Verlauf des Lebens um die Versprechen der Verjüngung und Lebensverlängerung. Solche Versprechen und Hoffnungen verstellen die Sicht auf das Unvermeidliche, körperliches Leben endet irgendwann einmal, und dieses Enden sollte Teil des Sinns sein, dem wir dem Leben geben.

Sterben als Grenz-Erfahrung

Der Tod entzieht sich der Erfahrung, weil er das Ende aller Erfahrung bedeutet. Das Sterben hingegen als letzte Phase des Lebens stellt die Frage nach dem Sinn dieser Grenze. Die Leiche ist das radikal solipsistische Individuum (Macho 1987, 19). Lebendigsein, leibhaftiges Leben hingegen ist mit dem sozialen Körper eng verbunden. „Leibsein und Mitsein sind eins“ (Macho 1987, 205). Wenn man von Toten spricht, spricht man vom Zusammenhang des sozialen Körpers, ihn kann man leibhaftig erleben. Und er ist es, dem sich auch für das Sterben ein Sinn abgewinnen lässt. Ein Wunsch für die letzte Phase des Lebens, die Zeit des Sterbens, wird jedenfalls sein, diesen Zusammenhang zu bewahren.

Selbstbestimmtheit und Bezogenheit auf andere – das sind die beiden anthropologischen Prämissen auch für ein Ethos des Sterbens. Aus ihnen ergeben sich Konsequenzen für einen ethisch begründeten, verantwortlichen Umgang mit den Grenzen des Lebens, des eigenen Lebens und des Lebens von Anderen. Die Antwort auf die Frage, wie man dem Sterben Sinn abgewinnen kann, kann nur sein, dass man Sterben als Teil der menschlichen Lebensform betrachtet, und zwar in Beziehung zu Anderen. Die Anwesenheit von Anderen ist es, die dem Sterben Sinn verleihen kann, durch ihre Gegenwart entsteht ein Sinn von Kontinuität, von Kohärenz und Sicherheit auch für die letzte Phase des Lebens (vgl. List 2009).

Kontingenz, Endlichkeit, Freiheit

Dass dem Leben Grenzen gesetzt sind, gilt nicht nur für die Situation des Lebensbeginns und des Lebensendes. Die Erfahrung von Grenzen begleitet den Menschen in allen Phasen seiner Existenz. Lebensführung bedeutet erst einmal, Pläne zu machen, Projekte ins Auge zu fassen. Es bedeutet aber immer auch, in jeder Lebenssituation ein Wissen um diese Grenzen bewusst zu halten, die ihr die Kontingenzen des leibhaften Existierens setzen. Wie lässt sich auf dem Boden solcher Lebenserfahrung ein Sinn für Kontinuität und Zugehörigkeit finden, der es uns erlaubt, sich mit dem Gedanken ihres Endes, ihres Sterbens zu versöhnen? Die wichtigste Quelle solcher Erfahrung von Kontinuität ist die Wahrnehmung von Anderen und der Beziehung zu ihnen. Einen Sinn von Kontinuität gibt auch die Wahrnehmung des Lebendigseins im größeren Zusammenhang des Lebendigen – die Erfahrung der Natur. Wenn es gelingt, diesen Zusammenhang und das soziale Bezogensein zum Teil der Selbstwahrnehmung zu machen, wären es Erfahrungen von Dauer und Kontinuität jenseits der Grenzen eigenen leibhaftigen Existierens.

Die rechte Einstellung zu den Dingen des Lebens lässt sich letztlich nur aus der Perspektive des Lebendigen gewinnen. Alle Signaturen der Kontingenz, die dem Lebendigen anhaften, sind zugleich Hinweise auf seine Offenheit und Freiheit. An dieser Einsicht muss man beim Denken über die Grenzen des Lebens festhalten. Auch im Denken von Tod und Sterben? Wie ist es möglich, der Tatsache des bevorstehenden Todes ins Auge zu sehen, ohne die Freiheit zu verlieren, die Leben ausmacht? Ist es nicht so, dass diese Freiheit mit dem Leben in einem erlischt? Ja, denn Freiheit, Kontingenz und Begrenztheit sind bis zum Augenblick unseres Erlöschens untrennbar miteinander verbunden, und mit dem Ende der Freiheit verlieren auch diese Grenzen ihr Gewicht. So kann man dem Sterben nicht nur als Grenze, sondern als einem Augenblick der Befreiung entgegensehen.

Literatur

- Irigaray, Luce (2010): *Welt teilen*, Freiburg im Breisgau.
 List, Elisabeth (2009): *Ethik des Lebendigen*, Weilerwist
 Macho, Thomas (1987): *Todesmetaphern*, Frankfurt.
 von Aster, Ernst (1968): *Geschichte der Philosophie*, Stuttgart.

NEUE TERRITORIALE GRENZZIEHUNGEN
IM ZEICHEN EINER POLITIK DER SICHERHEIT



Wolfgang Luutz

Die Mauern des Staates niederreißen
heißt nicht, [...] eine Welt ohne
Mauern zu schaffen, sondern vielmehr
tausend kleine Festungen zu errichten.
Walzer 1998, 75

Der Ausgangspunkt meiner kritischen Betrachtungen ist der Topos von der räumlich entgrenzten Welt, der im sozialtheoretischen Mainstream des ausgehenden 20. Jahrhunderts gang und gäbe war. Zentraler Bestandteil dieses „Entgrenzungstheorems“ war die These, dass territoriale Grenzen als Organisationsformen des sozialen und politischen Lebens in der globalen Epoche mehr und mehr ihre Bedeutung verlieren würden. Womit wir es zu tun hätten, bringt es Benhabib (2005, 84) auf den Punkt, sei eine Krise der territorial begrenzten Staatsform. Zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten haben sich am Phänomen der Deterritorialisierung abgearbeitet.

In letzter Zeit mussten an diesem Epochebild allerdings gewisse Retuschierungen vorgenommen werden. So konstatiert etwa Schroer in soziologischer Perspektive, dass wir es gegenwärtig „nicht mit einem Ende des Raums, sondern einer dialektischen Verschränkung von Ent- und Verräumlichung, Ent- und Begrenzung zu tun haben“ (2006, 187). Auch in dem von Maresch/Werber herausgegebenen Sammelband *Raum – Wissen – Macht* wird betont, dass der Raumbe-griff zwar als theoretisch reflektierter Begriff jahrzehntelang ein kümmerliches Dasein gefristet habe, nach diesen Zeiten der Raumvergessenheit schlage nun aber das Territorium zurück (Maresch/Werber 2002, 12, 258 f.). Das sind aus meiner Sicht begrüßenswerte Neuansätze. Trotzdem steht die Forschung bei der Analyse und vor allem der begrifflichen Durchdringung solcher Reterritorialisierungsprozesse noch ganz am Anfang.

In diese notwendige Korrekturbewegung ordnen sich meine Überlegungen ein. Ausgegangen wird in diesem Beitrag von der These, dass territoriale Grenzziehungen in der „Weltgesellschaft“ keinesfalls verschwinden, sondern – ganz im Gegenteil – im Kontext einer Politik der Sicherheit sogar stark an Bedeutung gewinnen. Allerdings ändern sich *Erscheinungsform, Operationsfeld sowie Art und Weise der Grenzziehung*. Insbesondere kommt es zu einer Pluralisierung, Flexibilisierung und Temporalisierung der Grenzen. Ziel meines Beitrags in begrifflich-systematischer Perspektive ist es, ein modifiziertes Konzept von Territorialität zu entwickeln und auf diese Weise die vielfältigen räumlichen Schließungen, die in der heutigen Welt zu verzeichnen sind, in den Horizont der Theoriebildung hereinzuholen.

Ich werde dabei in drei Schritten vorgehen: Zunächst werde ich nach Bausteinen zu einem modifizierten Konzept von Territorialität suchen (1). Auf dieser Grundlage sollen verschiedene Formen territorialer Grenzziehung im Zeichen einer Politik der Sicherheit analysiert werden (2). Abschließend will ich in normativ-kritischer Perspektive auf ambivalente politisch-rechtliche Wirkungen dieser neuen räumlichen Schließungen aufmerksam machen (3).

1 Bausteine zu einem modifizierten Konzept von Territorialität

Weithin bekannt ist Webers klassische Staatsdefinition: „Staat ist diejenige menschliche Gemeinschaft, welche innerhalb eines Gebietes – dies: das ‚Gebiet‘ gehört zum Merkmal – das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht“ (Weber 1992, 6). Ein solches, um Territorialität kreisendes, Konzept politischer Macht gilt in der heutigen Zeit als obsolet (Wolf 2004). Gerade die legitimatorische Kernkompetenz des Staates, die Schaffung von Sicherheit, scheint in der „entgrenzten Weltrisikogesellschaft“ immer weniger territorial begrenzt realisierbar zu sein. Wie wir wissen, muss eine Politik der Sicherheit heute auf Bedrohungen reagieren, die weder auf ein klar abgrenzbares Gebiet beschränkt sind noch durch die souveräne Gewalt eines Einzelstaates bewältigt werden können.

Ist aber angesichts solcher neuen Sicherheitsrisiken das Territorialitätskonzept staatlicher Machtorganisation gänzlich zu verabschieden, wie viele Sozialtheoretiker, z. B. Ulrich Beck (1997), meinen? Ich halte diese Schlussfolgerung für übereilt, zumal sie zu hartnäckigen Tatsachen aus der Welt des Politischen in Widerspruch steht. Gerade im Kontext einer Politik der Sicherheit sind wir nämlich mit vielfältigen neuen territorialen Schließungen konfrontiert.

Um diese begrifflich zu erfassen, sind allerdings Modifikationen am Territorialitätskonzept notwendig, das bis heute weitgehend durch die Hobbes/Weber'sche Tradition geprägt ist. Bestimmte naturhafte Fiktionen, wie sie in der tragenden Metaphorik vom Staat als „Körper“ bzw. „Container“ zum Ausdruck kommen, sollten gezielt zurückgenommen werden. Selbst Schroer (2006) verfällt in seiner ansonsten sehr verdienstvollen raumsoziologischen Arbeit in den Fehler, Territorium (in Differenz zu Räumlichkeit) als Container zu begreifen und tendenziell mit dem physisch-geographischen Raum gleichzusetzen. Meine Ausgangsfrage lautet also, inwieweit sich die Auffassung von Territorialität prozessualisieren, entsubstanzialisieren lässt und an welche Theorietraditionen dabei angeschlossen werden kann.

1.1 Gestufte Territorialität

Eine Fiktion, die mit dem Territorialitätskonzept häufig verknüpft wird, betrifft die Annahme der Homogenität und Unteilbarkeit des staatlichen Territoriums. Allerdings ist diese Annahme nur solange plausibel, wie man föderalistische Strukturen moderner Staatsentwicklung außer Acht lässt. Wie Höffe (1999, 142) konstatiert, hat der Föderalismus wohl vor allem deshalb „kaum Spuren in der großen Staatsphilosophie“ hinterlassen, weil diese weitgehend am Modell des unteilbaren Zentralstaats orientiert war.

Eine Ausnahme sollte aber nicht unerwähnt bleiben – Tocquevilles Untersuchung *Über die Demokratie in Amerika* (1985). Von Tocqueville wird als eine Besonderheit des amerikanischen

Staats- und Demokratiemodells gerade die Vorstellung territorial gegliederter Staatlichkeit herausgestellt. Höffe greift diesen Gedanken in seinem Konzept subsidiärer Weltrepublik wieder auf. Ich möchte hier an dieser Stelle auf seine Utopie der globalen Demokratie nicht weiter eingehen. Wichtig ist mir an dieser Stelle allein Höffes *Idee gestufter Territorialität*. Er plädiert nämlich dafür, den Hobbes'schen Gedanken „der einen ungeteilten Souveränität zugunsten einer gestuften Staatlichkeit und einer geteilten Souveränität“ aufzulösen (Höffe 1999, 145). Die horizontale Gewaltenteilung solle durch eine vertikale Gewaltenteilung im Sinne der Untergliederung in Gliedstaaten, Regionen und Kommunen ergänzt werden. Dabei seien staatliche Funktionen entsprechend dem Prinzip der Subsidiarität auf die niedrigstmögliche territoriale Ebene zu verlagern (Höffe 1999, 126 ff.). Zu diesen Zuständigkeiten, die möglichst vor Ort wahrgenommen werden sollten, ließen sich wohl auch bestimmte Aufgaben der Gewährleistung der inneren Sicherheit rechnen.

1.2 Grenzziehung als sozialer Akt

Mit dem staatlichen Territorium wird – dem Bild des Containers folgend – eine klare eindeutige Grenze verbunden. Mit solchen Beschreibungen gehen gewollt oder ungewollt objektivistisch-naturalistische Fehlinterpretationen der Grenze einher.

Das von Simmel stammende *Konzept der Grenzziehung* könnte helfen, solche Deutungen zurückzudrängen. Simmel entwickelt seine Auffassung der Grenze im Rahmen seiner soziologischen Untersuchung von „Raumqualitäten“ (Simmel 1992, 687 ff.). Darunter versteht er allerdings gerade keine natürlichen Raumeigenschaften, sondern solche, die ihre Wirkung erst im Rahmen von sozialen Wechselwirkungen entfalten. Der Raum, so Simmel, „bleibt immer die an sich wirkungslose Form, in deren Modifikationen die realen Energien sich zwar offenbaren, aber nur, wie die Sprache Gedankenprozesse ausdrückt“ (Simmel 1992, 687 f.). Eine dieser von ihm so gedeuteten „Raumqualitäten“ besteht nun darin, dass sich „der Raum für unsere praktische Ausnutzung in Stücke zerlegt, die als Einheiten gelten und [...] von Grenzen eingerahmt sind“ (Simmel 1992, 694). Dabei ist für Simmel ausgemacht, dass solche Grenzen etwas Künstlich-Gemachtes sind, denn der „Natur gegenüber ist jede Grenzsetzung Willkür“ (Simmel 1992, 695). Von Simmel wird seine Position zur Grenze mit folgenden Worten zusammengefasst: „Die Grenze ist keine räumliche Tatsache mit soziologischer Wirkung, sondern eine soziologische Tatsache, die sich räumlich formt“ (Simmel 1992, 697).

Mit diesem Konzept der Grenze als eines sozialen Aktes ist zugleich die Vorstellung einer Pluralisierung der Grenzen verbunden. Grenzen fungieren im Kontext unterschiedlichster sozialer Beziehungen und Sphären als Rahmen der Gruppenbildung. Insofern beschränkt sich Simmel in seiner Analyse keinesfalls auf politische Grenzziehungen im Rahmen des großen staatlichen Kreises (Simmel 1992, 703). Allerdings bleibt diese Form der Grenzziehung aus seiner Sicht als Klammer unterschiedlichster sozialer Kreise weiterhin von Bedeutung.

1.3 Mikrophysik der Macht

Als dritter Baustein eines pluralisierten Konzepts der Territorialität lässt sich Foucaults *Konzept der Mikroterritorialität*, das er im Rahmen seiner Untersuchungen zur Disziplinarmacht (Foucault 1994) entwickelt, heranziehen.

Foucaults Analysegegenstände sind Orte der Überwachung und Kontrolle, die am menschlichen Körper ansetzen, etwa das Gefängnis, aber auch die Schule, die Fabrik oder auch das Hospital. Foucaults bleibendes Verdienst ist es in diesem Zusammenhang, auf vielfältige Raum-machtstechniken auf der Mikroebene, durch die Formen staatlicher Makroterritorialität ergänzt werden, aufmerksam gemacht zu haben.

Zu diesen Techniken räumlicher Schließung im Mikrobereich rechnet er die *Klausur*. Darunter versteht er eine Technik der Ab- und Einschließung, durch die gewährleistet wird, dass die umherschweifende Masse festgesetzt wird (Foucault 1994, 181 ff.). Einen schwachen Abglanz dieser ursprünglichen Bedeutung findet sich übrigens noch in der heutigen politischen Sprache, wenn davon gesprochen wird, dass Politiker einer Fraktion in Klausur gehen, um sich frei von äußeren Störungen auf eine gemeinsame programmatische Linie festzulegen. Ergänzt wird die Technik der Klausur durch das Verfahren der *Parzellierung* des Raums (Foucault 1994, 183 f.). Der Klausurraum wird noch einmal unterteilt in Zellen. Damit geht eine Individualisierung der Machttechnik einher. Jedes Individuum ist an seinen Platz gebunden, bezogen auf jeden Einzelnen sind Maßnahmen zur intensiven Durchleuchtung seiner Person und effektiven Kontrolle seiner Bewegungen möglich. Zusätzlich wird die Parzellierung *funktional* untersetzt. Die Plätze im Raum werden nach Verwendung (etwa Plätze für Schüler und Lehrer) geordnet (Foucault 1994, 184 ff.).

Foucault fasst die Besonderheiten dieser Machtstechniken folgendermaßen zusammen: Anstelle einer massiven und zweiteiligen Grenzziehung zwischen dem Innen und dem Außen, dem einen und dem anderen, verlange diese Technik „nach vielfältigen Trennungen, nach individualisierenden Aufteilungen, nach einer in die Tiefe gehenden Organisation der Überwachungen und Kontrollen, nach einer Intensivierung und Verzweigung der Macht“ (Foucault 1994, 254).

1.4 Territorien des Selbst

Um das Konzept der Territorialität zu prozessualisieren und zu temporalisieren, möchte ich weiters auf Goffmans mikrosoziologisches *Konzept der Territorien des Selbst* zurückgreifen (Goffman 1982). Goffman geht davon aus, dass zu den berechtigten Ansprüchen, die ein Individuum erhebt, um sein Selbst im Rahmen sozialer Organisation zu sichern, notwendigerweise der Anspruch auf ein Territorium gehört. Er nennt diesen räumlichen Anspruch *Reservat*.

Dabei werden von Goffman im Wesentlichen drei verschiedene Arten der Organisation von Territorien unterschieden: erstens *ortgebundene, geographisch festgelegte Territorien* wie Häuser oder Höfe; zweitens *situationelle Territorien*, auf die das Individuum einen zeitweiligen Anspruch hat, etwa Parkbänke oder Tische in Restaurants; und drittens *egozentrische Territorien*, d. h. Räume, die sich mit dem Ansprucherhebenden fortbewegen, wie Kleidung oder Handtasche (Goffman 1982, 54 ff.).

Gerade die letztgenannten beiden Arten von Territorialität, die zeitlich und örtlich flexibel sind, sind für unsere Problematik von Bedeutung. Im Einzelnen wird von Goffman als Erscheinungsform des Reservats unter anderem die *Box* analysiert. Darunter versteht er einen deutlich begrenzten Raum, auf den das Individuum einen temporären Anspruch hat. Beispiele dafür wären der Sitz im Theater, der Stuhl in einem Restaurant oder eine Telefonzelle. In ähnlicher Weise situationell strukturiert sind *Benutzungsräume*, also Territorien unmittelbar um das Individuum herum, auf die es auf Grund instrumenteller Erfordernisse einen berechtigten Anspruch hat, etwa

der Platz vor dem Bild in einer Galerie oder der Ausblick von einem Gipfel (Goffman 1982, 59 ff.).

Verbunden mit seiner Vorstellung der Reservate des Selbst ist bei Goffman ein Konzept der *Markierung*. Er geht davon aus, dass sich situationelle Territorien in der Regel nicht durch „harte“ Grenzziehungen in Form von Mauern oder Zäunen absichern lassen. Vielmehr werden hier Ansprüche vor allem in Form von Zeichen markiert. Das Handtuch auf dem Liegestuhl am Pool stellt ein bekanntes Beispiel für solche Objekte mit Zeichencharakter dar (Goffman 1982, 71 ff.).

2 Formen territorialer Grenzziehung im Zeichen einer Politik der Sicherheit

In einem zweiten Schritt möchte ich die hier dargelegten Rezeptionslinien nun für die Untersuchung neuer Formen territorialer Grenzziehung fruchtbar machen. Ich knüpfe dabei zunächst an eine Untersuchung Kaufmanns zum Grenzregime im Zeitalter globaler Netzwerke an. Kaufmann (2006, 37) arbeitet in Hinblick auf die Grenzregimes drei aktuelle Tendenzen heraus:

- (1) Grenzziehungen werden nach außen verlagert,
- (2) Grenzziehungen werden verstärkt/verdichtet,
- (3) die Grenzen stülpen sich nach innen.

Auf die beiden erstgenannten Prozesse will ich hier nicht weiter eingehen, obwohl sie natürlich für mein Thema von Bedeutung sind (man denke etwa an aktuelle Bestrebungen, dass die EU im Kampf gegen illegale Zuwanderung wieder nationale Grenzkontrollen zulassen solle).

Ich werde mich hier jedoch ausschließlich den Grenzziehungen im Inneren des staatlichen Raums, also dem, was Kaufmann „die Grenzen stülpen sich nach innen“ nennt, zuwenden. Mir scheint gerade bezogen auf diese Prozesse die theoretische Sprachlosigkeit besonders groß zu sein. Für die Erfassung solcher inneren Grenzziehungen will ich eine Reihe begrifflicher Unterscheidungen einführen:

Zunächst sollte meines Erachtens unterschieden werden zwischen territorialen Schließungen, die die staatliche Macht unterlaufen, und solchen, die vom Staat selbst in Szene gesetzt werden. Mich interessieren hier weniger die Gebiete, wo der Staat wie im Falle von No-go-Areas sein Sicherheitsversprechen weitgehend aufgegeben hat. Vielmehr geht es um Umgrenzungen, die vom Staat selbst vorgenommen wurden, um sein Sicherheitsversprechen zu erfüllen. In Kontext solcher staatlich induzierter interner Schließungen lassen sich nun vor allem *drei Techniken territorialer Grenzziehung* begrifflich voneinander abheben, auf die ich im Folgenden näher eingehen will, nämlich

- Reservierung
- Zonierung/Parzellisierung
- Lokalisierung/Platzierung

2.1 Reservierung

Der Ausdruck „Reservat“ ist aus der US-amerikanischen Geschichte, der „Bewältigung“ des Problems der indianischen Ureinwohner, hinlänglich bekannt. Ich möchte den Begriff jedoch

ein Stückchen weit aus diesem speziellen historischen Kontext herauslösen. Ganz allgemein soll unter Reservierung eine Technik räumlicher Schließung verstanden werden, die dem Schutz von benachteiligten Gruppen dient. Es geht dabei in der Regel nicht nur um Sicherheit im Sinne physischer Existenzsicherung, sondern auch um Identitätsbewahrung. Insofern lässt sich hier Goffmans Konzept der Territorien des Selbst fruchtbar machen. Allerdings ist dabei in sicherheitspolitischer Perspektive zu bedenken, dass Reservate nicht nur die Funktion der Bewahrung und des Schutzes der Gruppe *vor Übergriffen* haben, sondern ebenso der Ausübung staatlicher Kontrolle *über* die Gruppe dienen.

Solche Techniken der Reservierung sind uns aus dem Alltag moderner Gesellschaften vertraut, ohne dass wir sie immer als solche erkennen. Nehmen wir als Beispiel den Schutz berechtigter Interessen von Frauen: Als Reservate fungieren hier etwa Frauenparkplätze, Frauenstammtische oder Frauenhäuser. Neuerdings hinzugekommen sind spezielle U-Bahn-Abteile in manchen asiatischen Ländern und Strandabschnitte nur für Frauen, mit denen italienische Badeorte Schlagzeilen machten. Diese räumliche Separierung soll dem Schutz vor männlicher Gewalt, aggressiver Anmache oder auch nur vor anzüglichen Blicken dienen.

Ähnliche Techniken der Reservierung kommen auch bei der Wahrung der Identität von minoritären ethnischen Gruppen zur Anwendung. In Sachsen etwa versucht man die Kultur der Sorben auf diese Weise zu konservieren.

2.2 Zonierung und Parzellisierung

Der Begriff Zonierung findet auch in Kaufmanns Analyse des Grenzregimes (2006, 53 ff.) Anwendung. Allerdings bleibt sein Hauptbezugspunkt die Außengrenze des Territorialstaates, was sich schon an der von ihm verwendeten Metapher der Einstülpung zeigt. Tendenziell, so Kaufmann, drohe in Zeiten des Kampfes gegen den internationalen Terrorismus das ganze Land zu einer einzigen Sicherheitszone zu werden (Kaufmann 2006, 62). Dabei übersieht er jedoch, dass Sicherheitszonen im Raum des Staates ungleich verteilt sind, es Regionen verstärkter und verminderter Sicherheit gibt.

Ich verwende den Begriff *Zonierung* zur Kennzeichnung von Maßnahmen politischer Akteure (manchmal in Kooperation mit privaten Akteuren), die dazu dienen, im Raum des Staates das Sicherheitsversprechen regional begrenzt zu realisieren.

Für die nähere Untersuchung der Machttechnik der Zonierung sind aus meiner Sicht vor allem zwei Grundunterscheidungen von Bedeutung, die bei Kaufmann nicht im Mittelpunkt stehen. Zum einen sind flexible, temporäre Grenzziehungen von festen Grenzen abzuheben. Zum anderen lassen sich Sicherheitszonen danach unterscheiden, ob die Gefahr aus- oder eingeschlossen wird.

Zunächst zur Unterscheidung *feste – flexible Zonierung*: Zu den relativ festen Zonenbildungen im öffentlichen Raum gehörten Bannmeilen um Parlamente oder Sperrzonen um sicherheitsrelevante Gebäude wie Botschaften und Konsulate. In Leipzig etwa wurde das amerikanische Konsulat nach dem 11. September mit einem gut bewachten Sperrgürtel versehen, der weit in den öffentlichen Raum hineinreicht und bis heute nicht zurückgebaut worden ist. Auch den – in Sachsen unternommenen – Versuch, per Gesetz für bestimmte sensible geschichtsträchtige Orte wie die Dresdener Frauenkirche oder das Leipziger Völkerschlachtdenkmal ein

Versammlungsverbot zu erlassen, kann man dazuzählen. Nicht zuletzt gehören Umweltzonen, die in verschiedenen deutschen Städten (wie Berlin) eingerichtet wurden, um die Feinstaubbelastung zu senken, zu dieser Art der Zonierung.

Eine Mittelstellung nehmen Zonierungen ein, die temporär sind und doch einen festen Ort mit klar festgelegten Grenzen haben. In Sachsen ist zum Beispiel ein neues Polizeigesetz in Vorbereitung, das kommunale Behörden die Möglichkeit einräumt, für bestimmte öffentliche Orte aus Sicherheitsgründen zeitlich befristet ein Alkoholverbot auszusprechen. Auch Platzverweise oder Lokalverbote zählen dazu.

Viele Zonierungen sind jedoch flexibel-ereignisbezogen, tragen also situationellen Charakter. Beispiele wären etwa Sicherheitsvorkehrungen im Zusammenhang mit Sportgroßereignissen oder mit internationalen Treffen von Spitzenpolitikern.

Ein Merkmal dieser Art der Zonierung ist, dass sich die Grenzen hier vervielfältigen. In der Regel kommt im Rahmen dieser Sicherheitstechnik nämlich ein Konzept von ineinandergelagerten Ringen, die zum Ereignisort hin immer enger werden, zur Anwendung. Zur Erläuterung dessen mag die Stadt Leipzig als Austragungsort der Fußballweltmeisterschaft 2006 dienen. Hier sah das Sicherheitskonzept bereits an den Einfahrtsstraßen nach Leipzig gezielte stichpunktartige Kontrollen vor. Um das Stadion herum wurde ein weiterer Sperrgürtel gezogen, wo der öffentliche Verkehr nur noch mit Einschränkungen zugelassen war. Zudem hatte man im direkten Umfeld des Stadions eine enge Sperrzone eingerichtet, in der ein absolutes Parkverbot selbst für Anwohner herrschte. Nicht zu vergessen: die sehr gründlichen Kontrollen an den Schleusen beim Einlass in das Stadion. Die zonalen Grenzziehungen wurden also immer dichter, je näher man dem Stadion kam, um dann an der Stadiongrenze den höchsten Grad der Undurchlässigkeit zu erreichen. Ergänzt wurde die Zonierung durch die *Parzellisierung* des inneren Sicherheitsraums Zentralstadion. Wie das geschieht, ist jedem Fußballfan hinlänglich bekannt, ich kann daher auf weitere Erläuterungen verzichten.

Soweit zur Unterscheidung flexible – feste Zonierung. Wichtig für die Art der zonalen Grenzziehung ist weiterhin, wie mit der Gefahr umgegangen wird. Grundsätzlich gibt es in dieser Hinsicht zwei Möglichkeiten: Die Gefahr kann aus- oder eingeschlossen werden. Dementsprechend lassen sich zwei Bedeutungen von Sicherheitszone voneinander abheben, die oft nicht klar genug unterschieden werden:

- (1) Gemeint sein kann damit zum einen eine Zone komprimierter Sicherheit. Das Ziel besteht dabei darin, dass die Gefahr in diese Zone nicht eindringt. Dafür werden Grenzen errichtet und Selektionen bezogen auf den Einlass vorgenommen. Kurz: Die Gefahr wird ausgesperrt.
- (2) Zum anderen kann man versuchen, den Gefahrenherd einzuschließen. Mittels dieser Technik soll das Übergreifen der Gefahr auf größere Räume verhindert werden. Kurz: Die Gefahr wird eingesperrt.

Wahrscheinlich wird diese Unterscheidung klarer, wenn sie an Beispielen erläutert wird: Mit Sicherheitszonen in der erstgenannten Bedeutung hatte ich mich schon mehrfach beschäftigt. Egal ob man es mit fixen Bannmeilen um Parlamente oder mit flexiblen Zonen im Rahmen von Sportgroßereignissen zu tun hat, immer geht es darum, dass die Gefahr draußen bleiben soll.

Zu den Sicherheitszonen in der Bedeutung zwei sind hingegen Asylbewerberheime, Flüchtlingslager oder Lager von Sinti und Roma zu rechnen. Auch die Bekämpfung der Vogelgrippe in Deutschland folgt dieser Logik. Um den Gefahrenherd, also die infizierten Vögel, wird eine Grenze gezogen, innerhalb derer alles Geflügel getötet werden muss. Selbst der Sperrgürtel, der nach der Erdbeben- und Reaktorkatastrophe um das japanische Atomkraftwerk Fukushima gezogen wurde, lässt sich diesem Typus der territorialen Grenzziehung zuordnen.

2.3 Lokalisierung und Platzierung

Ergänzt wird die Technik der Zonierung durch die Techniken der Lokalisierung und Platzierung. Es geht darum, ein verdächtiges Individuum, das als Sicherheitsrisiko betrachtet wird, zu verorten, um es bei ausgemachter Gefahr jederzeit festsetzen zu können.

Zunächst zur *Lokalisierung*: Damit ist die Fähigkeit von Institutionen der Sicherheitsproduktion gemeint, bestimmte Personen mit vermutetem Gefahrenpotenzial im Raum zu verorten. Die Lokalisierung erfolgt nicht im leeren Raum eines Containers. Vielmehr setzt die *Kartierung* des Raums, seine Untergliederung mittels unsichtbarer Koordinaten, voraus. Wie bekannt, eröffnet gerade die Nutzung „entgrenzter“ elektronischer Funk- und Internetnetze neue Möglichkeiten zur Bestimmung der Position des Einzelnen. Immer dann, wenn wir ein Handy benutzen, uns ins Internet einloggen, ja selbst wenn wir am Bankautomaten Geld ziehen, hinterlassen wir Spuren, die es ermöglichen, uns zu lokalisieren.

Die Lokalisierung kann bei Annahme akuter Gefahr mit einer anschließenden *Platzierung* einhergehen. Platzierung meint, dass den von der Norm abweichenden Individuen bestimmte räumliche Positionen zugewiesen werden, die es nicht ohne ausdrückliche Erlaubnis verlassen darf. Es wird auf einen bestimmten Platz verbannt, wo es der Macht gegenüber auf Distanz und dennoch unter Kontrolle gehalten werden kann. Auch hierbei handelt es sich um eine Technik der Territorialisierung, nur werden in diesem Fall die Grenzen um das Individuum herum gezogen.

Solche Techniken finden häufig ergänzend zur Technik der Zonierung Anwendung. So versuchte man Hooligans im Vorfeld der Fußballweltmeisterschaften in Deutschland durch Meldeauflagen am Herkunftsort festzusetzen. Solche Verfahren können natürlich auch in anderen Fällen von Sicherheitsrisiken zur Anwendung kommen: Zu denken wäre etwa an globalisierungskritische „Krawalltouristen“, die G8-Treffen stören wollen, an „fundamentalistische“ Anti-Atomkraft-Gegner, die Castor-Transporte zu verhindern suchen, oder an aus der Haft entlassene Sexualstraftäter, für die ein hohes Rückfallrisiko prognostiziert wird. Bei all diesen Gruppen kommen Techniken der Platzierung zum Einsatz. Dabei können neben Meldeauflagen auch direkte Aufenthalts- und Zutrittsverbote ausgesprochen werden. Zusätzlich können bei hoher Gefährdungsanmutung elektronische Fußfesseln angeordnet werden, um diese Anbindung an einen Ort durchzusetzen.

Die Platzierung bedeutet in der Regel eine Individualisierung des Risikos und der Gefahrenabwehr. Bei einem Sonderfall der Platzierung, dem Lager, ist dies jedoch nicht mehr der Fall. Die Festsetzung im Lager hat nicht die Zerstreung, sondern eine Bündelung der als gefährlich Klassifizierten zum Gegenstand. Hier ist die Technik der Platzierung direkt mit der Technik der Zonierung amalgamiert. Lager werden besonders dann eingerichtet, wenn befürchtet wird, dass die Gefahr nicht mehr individualisiert bearbeitet werden kann, da größere Gruppen von

Menschen im Spiel sind, oder die Strategie der Lokalisierung im Raum für die Überwachung nicht mehr ausreicht, weil die beobachteten Personen unterzutauchen drohen.

Soweit zur Analyse der Techniken territorialer Grenzziehung im Kontext von Sicherheitsproduktion.

3 Normative Implikationen

Ich will meinen Beitrag abschließen mit ein paar sehr knapp gehaltenen Bemerkungen zu der Frage, wie diese Techniken in normativ-kritischer Perspektive zu bewerten sind.

Zunächst zur Technik der Reservierung. Bei ihrer Anwendung beruft man sich auf ein normatives Ideal, den Schutz von Minderheiten. Zudem ist ein beabsichtigter Effekt wohl auch, durch die Pluralisierung kollektiver Identitäten nationalistische Großidentifikationen einzudämmen. Dennoch gehen von dieser Technik politisch gesehen ambivalente Wirkungen aus. Faktisch bedeutet die Technik der Reservierung nämlich, dass der Zugang zum öffentlichen Raum nicht mehr allgemein, sondern nur noch gruppenspezifisch, gewährleistet werden kann. Damit geht notwendigerweise eine Fragmentierung des öffentlichen Raums einher, der ja idealiter als Raum der Begegnung und Verständigung für alle Bürger dienen soll.

Diese Tendenz zur Verinselung des politischen Raums verstärkt sich noch, wenn Techniken der Zonierung und Platzierung zur Anwendung kommen. Der öffentliche Raum wird zu einem Flickenteppich, in dem Tabuzonen und entriegelte Zonen, Zonen verstärkter Sicherheit und Zonen ausgedünnter Sicherheit nebeneinander bestehen. Die Fiktion der Gleichheit aller Bürger, auf der das Modell der Demokratie beruht, ist unter diesen Umständen immer weniger aufrechtzuerhalten.

Zudem geht jede Zonierung und Platzierung mit einer Einschränkung der Grundrechte der Betroffenen einher. Das reicht vom Recht auf freie Bewegung im öffentlichen Raum über das Recht auf freie Ortswahl bis hin zum Recht auf Demonstrationsfreiheit. Erst recht gilt das für politische Teilhaberechte von Bürgern, für die im Sicherheitsstaat der Platz knapp wird.

Durch den temporär-situationellen Charakter der „Event-Sicherheit“ wird der staatliche Rechtsraum durchlöchert. Das Prinzip des Strafrechts, Strafen nur für eine Straftat, also eine nachgewiesene Normverletzung, auszusprechen, wird zugunsten eines präventiven Polizeirechts, das auf Festsetzung von Personen, die potenzielle Sicherheitsrisiken darstellen, hinausläuft, aufgeweicht. Die Stärke des Rechtsprinzips, sein formeller und allgemeiner Charakter, wird durch eine Vielzahl von Ausnahmetatbeständen unterminiert. Unter diesen Umständen droht der Ausnahmezustand tatsächlich zur Regel zu werden (Agamben 2002).

Literatur

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M.
- Beck, Ulrich (1997): *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt/M.
- Benhabib, Seyla (2005): Die Krise des Nationalstaates und die Grenzen des Demos, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1, 83–95.
- Foucault, Michel (1994): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M.
- Goffman, Erving (1982): *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*, Frankfurt/M.
- Höffe, Otfried (1999): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München.
- Kaufmann, Stefan (2006): Grenzregimes im Zeitalter globaler Netzwerke, in: Helmut Berking (Hg.), *Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen*, Frankfurt, New York, 32–65.
- Luutz, Wolfgang (2005): *Raum, Macht, Einheit. Sozialphilosophische und politiktheoretische Reflexionen*, München.
- Maresch, Rudolf/Niels Werber (Hg.) (2002): *Raum – Wissen – Macht*, Frankfurt/M.
- Schroer, Marcus (2006): *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*, Frankfurt/M.
- Simmel, Georg (1992): Der Raum und die räumliche Ordnung der Gesellschaft, in: ders., *Soziologie*, Frankfurt/M., 687–790.
- Tocqueville, Alexis de (1985): *Über die Demokratie in Amerika*, Stuttgart.
- Walzer, Michael (1998): *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt/M.
- Weber, Max (1992): *Politik als Beruf*, Stuttgart.
- Willke, Helmut (2001): *Atopia. Studien zu einer atopischen Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- Wolf, R. (2004): Herrschaft in Zeiten der Entgrenzung, die europäische Union als Herrschaftsverbund, in: H. Aden (Hg.): *Herrschaftstheorien und Herrschaftsphänomene*, Wiesbaden, 177–200.
- Zürn, Michael (1998): *Regieren jenseits des Nationalstaats. Globalisierung und Denationalisierung als Chance*, Frankfurt/M.

KÖRPERGRENZEN IN DER ZWEITEN PERSON



Anne Reichold

1. Einleitung

Die teilnehmende Perspektive der zweiten Person ist für viele ethische Personbegriffe zentral.

Darwall arbeitet in *The Second-Person Standpoint* ein interpersonales Zurechnungs-, Erwartungs- und Anerkennungsnetz zwischen Personen heraus, das ethischen Begriffen wie Würde, Achtung und Moralität zugrunde liegt (Darwall 2006). Gründe, die ihre Gültigkeit auf der Grundlage von interpersonalen Autoritätszuweisungen und Verantwortungsrelationen erhalten, nennt Darwall „second-personal“. Zweitpersonale Gründe beruhen auf einer Vorstellung von Interpersonalität, in der Personen andere Personen als Personen ansprechen, anerkennen und behandeln. Ich möchte im Folgenden die Frage stellen, wie der Plural von Personen und die Grenzen zwischen ihnen in Ansätzen der zweiten Person konzipiert werden können. Insbesondere interessiert mich hier die Rolle des Körpers und der Körpergrenzen von Personen.

Unstrittig ist die Relevanz des Körpers von Personen für die Perspektive der dritten Person: Um beschreiben und beobachten zu können, um einen wissenschaftlichen Standpunkt einzunehmen, wird die Verortung in einem raumzeitlichen Bezugsrahmen betont (Strawson 1977).

Kontrovers diskutiert dagegen wird die Rolle des Körpers im Hinblick auf die diachrone Identität der Person aus der Perspektive der ersten Person. Selbstbewusstsein und Erinnerung sind etwa bei John Locke nicht gebunden an die Einheit eines Organismus oder Körpers (Locke 1975). Auch Derek Parfit argumentiert mit Locke für die Relevanz psychologischer Bestimmungen der personalen Kontinuität, wobei er allerdings die Rede von personaler Identität ablehnt und auch Fälle von psychologischen Spaltungen und Fusionen in Betracht zieht (Parfit 1971). Körperliche oder organische Kontinuität ist für die psychologische Kontinuität der Erinnerung oder der Sorge irrelevant. Peter Strawson und Bernard Williams dagegen argumentieren, dass geistige oder mentale Bestimmungen gar nicht zugeschrieben werden können, ohne dass die Person körperlich oder raumzeitlich individuiert gedacht wird (Strawson 1977; Williams 1975; vgl. Reichold 2004). Auch Michael Quante sieht die Persistenzbedingungen der Person nicht in deren psychologischen Personalitätseigenschaften, sondern in den biologischen Identitätsbedingungen des Menschen (Quante 2007).

Welche Rolle aber spielt der Körper für die Perspektive der zweiten Person? Diese Frage wird selten in den Mittelpunkt von Diskussionen gestellt. Da die Perspektive der zweiten Person keine beobachtende Zugangsform zu anderen Menschen ist, steht der Körper als Individuationskriterium hier nicht im Vordergrund. Was die Perspektive der zweiten Person auszeichnet, ist insbesondere die reziproke Anerkennungsstruktur zwischen Personen, die das

zweitpersonale Beziehungsnetz konstituieren. Schon die Rede von der „zweiten Person“ führt allerdings einen Plural von Personen ein. Personalität wird hier weder im reinen Selbstbezug noch aus einer beobachtenden Dritte-Person-Perspektive heraus entwickelt. Wie aber – so lautet die Frage des vorliegenden Beitrags – wird in einer derartigen Konzeption der Plural zwischen Personen gedacht? Auf welcher Grundlage gibt es unterschiedliche Personen, die sich ansprechen, etwas voneinander fordern oder sich zur Rechenschaft ziehen?

Die These, für die ich argumentieren möchte, lautet, dass Körpergrenzen zwischen sich selbst und anderen für den Standpunkt der zweiten Person eine konstitutive Rolle spielen. Körpergrenzen erscheinen hier allerdings nicht als Bedingungen der Individuation und Reidentifikation, sondern als Quellen und Anstöße moralischer Verpflichtungen, Forderungen oder Erwartungen. Andere erscheinen aus der Perspektive der zweiten Person als Subjekte spezifisch personaler Erwartungen und Forderungen, und das Verhalten von Personen untereinander wird nicht neutral-deskriptiv beobachtet, sondern aus einer teilnehmenden Haltung heraus erlebt und beurteilt (Strawson 1974).

Im Folgenden wird zunächst der Standpunkt der zweiten Person in Darwalls Konzeption dargestellt. Danach wird der Begriff der Körpergrenzen vorgestellt und dessen Relevanz im Hinblick auf den Standpunkt der zweiten Person diskutiert.

2. Der Standpunkt der zweiten Person

Stephen Darwall (Darwall 2006) bezieht sich bei der Formulierung des Standpunkts der zweiten Person auf die von Strawson in „Freedom and Resentment“ getroffene Unterscheidung zwischen einer teilnehmenden Haltung („attitude (or range of attitudes) of involvement or participation in a human relationship“) und einer objektiven Haltung („objective attitude (or range of attitudes) to another human being“), die wir anderen Menschen gegenüber einnehmen können (Strawson 1974, 9). Nach Strawson ist es die teilnehmende Haltung, die wir normalerweise anderen Menschen gegenüber einnehmen und aus der heraus wir sie ansprechen oder auf ihre Handlungen reagieren. Strawson analysiert in diesem Zusammenhang das Phänomen des „resentment“, des Übelnehmens, als „reactive attitude“ (Strawson 1974, 6). Nimmt man jemandem eine Verhaltensweise übel, so ist dies eine Reaktion auf verletzte Erwartungen oder Forderungen, die wir an den anderen in Bezug auf uns selbst richten. Übelnehmen impliziert den Anspruch an andere, nicht so behandelt zu werden.

Diese persönlichen reaktiven Haltungen haben nun ein unpersönliches oder verallgemeinertes Analogon in der moralischen Entrüstung, die wir empfinden, wenn andere *anderen* gegenüber verletzend handeln. Hier sind es nicht Erwartungen in Bezug auf uns selbst, sondern an andere in Bezug auf andere, die verletzt werden. An dieser Stelle verweist Strawson auf genuin moralische Phänomene. Nicht die Ich-Du-Beziehung ist hier mit der teilnehmenden Haltung gemeint, sondern eine teilnehmende Haltung in Bezug auf die Beziehungen anderer untereinander. Die teilnehmende Haltung diesen Beziehungen gegenüber kommt in Gefühlen und Bewertungen der moralischen Billigung oder Missbilligung zum Ausdruck. Die Frage, ob wir Menschen gegenüber berechtigt sind, moralische Forderungen zu stellen, ist hier nicht zunächst offen und wird anhand von Kriterien entschieden. Es ist vielmehr umgekehrt so, dass

wir uns in unseren intersubjektiven Beziehungen immer schon teilnehmend bewegen und dann in Einzelfällen Ausnahmen von den in der teilnehmenden Haltung vorausgesetzten Forderungen und Erwartungen machen.

Strawson bringt als Beispiel einer Ausnahme von der teilnehmenden Haltung den Umgang mit Menschen mit bestimmten psychischen Erkrankungen. Werde ich etwa von jemandem beschimpft, der sich in einem schizophrenen Schub befindet, so reagiere ich angemessenerweise auf diese Beschimpfung anders als auf die eines Gesunden. Ich interpretiere die Beschimpfungen vor dem Hintergrund der Krankheit als Symptom und nicht als persönliche Anwürfe gegen mich. Ich nehme eine objektive Haltung ihm gegenüber ein, insofern ich mich nicht als direkt angesprochen verstehe. Das bedeutet nicht, dass ich ihn wie ein Objekt betrachte, sondern dass ich bestimmte personale Erwartungen aussetze. Gefühle wie Übelnehmen oder Empörung erscheinen in diesem Zusammenhang nicht mehr gerechtfertigt, ebenso wie die volle Zurechnung von Verantwortung nicht mehr legitim erscheint. Und tatsächlich verschwinden diese Gefühle auch in dem Maße, in dem eine objektive Haltung eingenommen wird.

Die teilnehmende und die objektive Haltung stehen bei Strawson nicht gleichberechtigt nebeneinander, sondern der objektive Blick ist eine Herausnahme aus dem personal-involvierten Kontext. Die objektivierende Sicht auf ein Gegenüber erfolgt als Ausnahme vor dem Hintergrund funktionierender interpersonaler Einstellungen und Gefühle. Es steht uns nach Strawson daher nicht frei, uns selbst und andere gänzlich und ausschließlich aus der objektiven Haltung heraus zu betrachten. Wir können dies partiell tun, aber immer selbst nur eingebettet in andere interpersonale Zusammenhänge. Strawson spricht in diesem Zusammenhang nicht von einer theoretischen, sondern von einer praktischen Unmöglichkeit der durchgängig objektiven Haltung (Strawson 1974, 11).

Darum hält Strawson die Frage des Determinismus im Hinblick auf die Ethik für irrelevant. Wir können uns als Menschen nicht durchgängig deterministisch betrachten. Die Zuschreibung von Freiheit, die in der teilnehmenden Haltung mit ihren Erwartungen und Verpflichtungen unterstellt wird, ergibt sich nicht aus ontologischen Analysen, sondern ist Teil der teilnehmenden Haltung, die unseren intersubjektiven Beziehungen zugrunde liegt. Es gehört zu unserem lebensweltlichen Umgang mit Menschen konstitutiv dazu, dass wir nicht über sie als Objekte der Natur, sondern mit ihnen als Personen sprechen. Diese Relation des „Mit-Personen-Sprechens“, sie ansprechen und uns von ihnen ansprechen lassen, lässt sich nach Strawson in naturalistischen Begriffen nicht fassen und auch nicht durch eine naturalistische Konzeption des Determinismus in Frage stellen.

Darwall versucht nun, diese teilnehmende Haltung durch die Beschreibung einer irreduzibel zweitpersonalen Struktur von Moral, Respekt und Zurechnung zu konkretisieren (Darwall 2006). Er beansprucht darzulegen, wie das praktische, interpersonale Netz aussieht, das moralischen Gefühlen, Erwartungen und Zuschreibungen zugrunde liegt. Er unterscheidet dabei zwischen zweitpersonalen und drittpersonalen Gründen. Zweitpersonal sind Gründe, deren Gültigkeit auf *De-jure*-Autoritätsrelationen zwischen Personen beruht (Darwall 2006, 4), drittpersonal dagegen sind Gründe, deren Legitimität letztlich auf Fakten über die Welt beruht. Zur Erläuterung führt Darwall folgendes Beispiel an: Jemand steht auf meinem Fuß. Es gibt nun zwei unterschiedliche Arten, wie man jemandem einen Grund dafür geben kann, seinen Fuß von dem eigenen zu nehmen:

- (a) „Agent-neutral“: Schmerzen haben ist ein schlechter Zustand, den der andere ändern sollte. Der Grund der Handlung liegt in einem schlechten Zustand der Welt, in einem „state-of-the-world“ (Darwall 2006, 6). Dieser Grund besteht für jeden, der in dieser Situation wäre. Der Grund ist eher epistemisch als praktisch adressiert, er liegt nicht in der Autorität der bittenden oder fordernden Person gegenüber dem Adressaten, sondern in einem wünschenswerten Zustand der Welt. Seine Geltung liegt in dem zu erreichenden wünschenswerten Resultat der Handlung.
- (b) „Agent-relative“: Jemand fordert als Mitglied der moralischen Gemeinschaft, oder als derjenige, der Schmerzen hat, eine Handlung. Die Geltung des Grundes liegt hier nicht in dem, was gefordert wird („state-of-the-world“), sondern darin, als wer, also mit welcher Autorität gefordert wird. Als derjenige, der Schmerzen hat, bin ich gerechtfertigt zu fordern, dass du den Fuß von meinem Fuß nimmst. Ich bin auch dann noch berechtigt, wenn durch das Auf-meinem-Fuß-Stehen zwei andere Menschen geschützt und so insgesamt ein besserer Zustand in der Welt erreicht würde. Der Handlungsgrund ist nicht faktenbasiert, sondern „claim-based“ (Darwall 2006, 7). Jemand kann den Grund nur akzeptieren, wenn er die Autorität zu fordern akzeptiert.

Faktenbasierte Gründe existieren unabhängig von der Forderung oder der Bitte, die jemand an jemanden richtet, sie bestehen also unabhängig von dem intersubjektiven Netz von Forderndem und Gefordertem. Zweitpersonale Gründe dagegen beziehen ihre Geltung nicht aus Fakten, sondern aus gerichteten autorisierten Forderungen. Die Autorisierung ist immer gebunden an einen Bezug auf die fordernde und die geforderte Person. „A second-personal reason is one whose validity depends on presupposed authority and accountability relations between persons and, therefore, on the possibility of the reason’s being addressed person-to-person“ (Darwall 2006, 8). Die Gründe, die Befehle, Bitten, Beschwerden, Versprechen oder Verträge legitimieren und auf die sich diese auch berufen, sind Darwall zufolge alle in der Form zweitpersonal. „As second-personal reasons always derive from agents’ relations to one another, they are invariably fundamentally agent-relative“ (Darwall 2006, 8). Nach Darwall sind nicht nur Bitten oder Befehle in diesem Sinne zweitpersonal, sondern moralische Verpflichtung und Forderung im Allgemeinen (Darwall 2006, 8).

Der Standpunkt der zweiten Person schließt nun insbesondere denjenigen der dritten Person aus: Andere werden hier in Relation zueinander oder zu uns betrachtet und nicht als das, was sie unabhängig von diesen interpersonalen Beziehungen sind. Der Standpunkt der ersten Person ist in den der zweiten Person immer involviert, aber er bestimmt ihn nicht ausschließlich. Ein exklusiver Standpunkt der ersten Person, insofern er eine Gerichtetheit auf andere ausschließt, kann den zweitpersonalen Charakter moralischer Begriffe nicht explizieren oder rechtfertigen (Darwall 2006, 9 f.). Der Personbegriff hat in diesem Kontext keine objektivierende Bedeutung und er individuiert nicht in einem ontologischen Sinn. „[T]he very concept of person is itself a second-personal concept“ (Darwall 2006, 80).

Gerade weil der Personbegriff bei Darwall keine individuierende Bedeutung hat, sondern immer schon in einem Beziehungsnetz mit anderen Personen gedacht ist, stellt sich allerdings die Frage, wie denn die Personen in diesem Netz voneinander unterschieden werden. Darwall betont mit der Zweitpersonalität ja gerade den sozialen Charakter moralischer Beziehungen

und wendet gegen Kant ein, er argumentiere mit dem Konzept des guten Willens aus der Perspektive der ersten Person. Es muss Darwall also wichtig sein, den Plural der Personen und darin die Zweitpersonalität aufrechtzuerhalten. Der Begriff der Person ergibt sich überhaupt erst aus der Beziehungsstruktur der Anerkennungen. Ein einziges großes personales Subjekt zerstört die Zweitpersonalität.

3. Körpergrenzen zwischen Personen

Um mich den Grundlagen der zweitpersonalen Pluralität von Personen zu nähern, werfe ich im Folgenden zunächst einen Blick auf die Grundlagen des drittpersonalen Plurals von Personen. Hier werden nicht Erwartungen, Verpflichtungen oder Forderungen an andere begründet, sondern die Möglichkeit, Personen deskriptiv bestimmte Eigenschaften zuzuschreiben. Die Unterscheidung, Individuation und Reidentifikation von Personen beruht auf der raumzeitlichen und in diesem Sinne körperlichen Individuation von Personen. Betrachtet man von hier aus den Standpunkt der zweiten Person, so zeigt sich, dass dieser individuierende Bezüge auf Personen durchaus enthält, jedoch von vornherein von einer spezifischeren Sicht auf das menschliche Leben ausgeht. Nicht die Körpergrenzen liegen moralischen Ansprüchen zugrunde, sondern umgekehrt artikulieren moralische Ansprüche, Forderungen und reaktive Haltungen eine spezifisch menschliche Sicht auf die Körpergrenzen zwischen Personen.

3.1. Körpergrenzen in der dritten Person

Peter Strawson bestimmt in *Individuals* den Begriff der Person neben dem des Körpers als primitiv und grundlegend im Sinne der deskriptiven Metaphysik (Strawson 1977). Personen sind Körpern dabei aber nicht dualistisch gegenübergestellt, sondern sie werden selbst grundlegend raumzeitlich und in diesem Sinne körperlich gedacht. Unserer Alltagssprache über Personen liegt die Möglichkeit zugrunde, Personen voneinander unterscheiden, sie wiedererkennen und sie individuieren zu können. Diese Individuation erfolgt im raumzeitlichen Rahmen, in den wir selbst als Sprecher und Hörer auch eingebunden sind. Die Perspektive, aus der heraus hier von Personen gesprochen wird, ist die der dritten Person. Es sind hier wesentlich auch die anderen Personen, von denen die Rede ist, und der Sprecher selbst ist eine Person unter ihnen, die von den anderen auf dieselbe Weise individuiert wird. Körperlichkeit erscheint hier wesentlich als Raumzeitlichkeit.

Diese Art der Körperlichkeit kommt natürlich nicht nur Personen zu, sondern auch materiellen Gegenständen, seien sie belebt oder unbelebt. Die strawsonsche Analyse der Raumzeitlichkeit als Individuationsrahmen von Personen beansprucht hier auch nicht, eine hinreichende Bestimmung dessen zu geben, was Personen sind, sondern eine notwendige Bedingung der Individuation. Spezifisch für Personen ist nun nach Strawson, dass diesen nicht nur körperliche Bestimmungen (M-Prädikate) zukommen, sondern auch intentionale oder psychologische Bestimmungen (P-Prädikate) (Strawson 1977, 104).

Strawson wendet sich mit dieser Theorie u. a. kritisch gegen die Vorstellung eines rein mental individuierten Subjekts. Sein Hauptargument ist ein sprachphilosophisches: Sobald wir uns auf

uns selbst als Erfahrungssubjekt beziehen, müssen wir uns von anderen unterscheiden können. Sobald wir von der Welt, von anderen oder uns selbst sprechen, impliziert dies einen einheitlichen Bezugsrahmen, der diese Unterscheidungen ermöglicht. Dieser Rahmen kann nicht ein bloß subjektiver unserer Vorstellungen sein, sondern er muss auch anderen Erfahrungssubjekten zugänglich sein. Der intersubjektive, einheitliche Rahmen dieser Unterscheidungen ist nach Strawson ein raumzeitlicher. Unsere Alltagssprache über uns, unsere Erfahrungen und die Welt hat das solipsistische Szenario Descartes' immer schon überwunden und setzt in einer intersubjektiv zugänglichen Welt ein. Nicht das geistige Subjekt ist im metaphysischen Rahmen von Strawson primär, sondern die raumzeitliche Person.

Dabei bestreitet Strawson nicht, dass der Zugang zu anderen Personen sich vom Selbstbezug unterscheidet: Mich selbst muss ich nicht ansehen, nicht auf mich deuten, um mich auf mich zu beziehen und von mir zu sprechen. Der introspektive Zugang zu mir selbst und meinen Erfahrungen unterscheidet sich von dem Zugang, den ich zu Erfahrungen anderer habe. Aber es kommt Strawson darauf an, diese beiden Zugänge nicht grundsätzlich voneinander zu trennen. Die Rede von Erfahrungen setzt voraus, dass ich diesen Begriff nicht nur auf mich selbst anwenden kann, sondern auch auf andere. Und das bedeutet, dass er auch intersubjektive, raumzeitliche Anwendungskriterien hat und nicht ausschließlich introspektive. Körpergrenzen sind hier ontologisch grundlegend, um Identifikation und Fremdzuschreibung zu ermöglichen und einen Individuationsrahmen gerade auch mentaler Bestimmungen intersubjektiv zu ermöglichen.

Eine Analyse des Personbegriffs in ethischen Zusammenhängen liefert Strawson damit nicht.

Der gesamte Persondiskurs bei Strawson ist nicht auf Explikation und Legitimation wechselseitiger normativer Erwartungen ausgelegt, sondern auf eine metaphysische Erklärung von Grundstrukturen der Erfahrung, der Welt und von uns als Erfahrungssubjekten, wie sie in unserer alltäglichen Rede zum Ausdruck kommt.

3.2. Körpergrenzen in der zweiten Person

Wirft man von hier einen Blick auf Strawsons Analysen der Teilnehmerperspektive in „Freedom and Resentment“, so wird deutlich, dass sowohl die Subjekte der teilnehmenden Beziehung, also zurechnungsfähige Erwachsene, als auch diejenigen Menschen, denen wir in objektiver Haltung begegnen (etwa Kinder oder psychisch Kranke), in dem weiten Sinne von *Individuals* Personen sind: Wir schreiben ihnen P- und M-Prädikate zu. Der Personbegriff von *Individuals* deckt sich also nicht mit dem Begriff des zurechnungsfähigen Akteurs oder des Menschen, wie wir ihn aus teilnehmender Haltung heraus behandeln.

Worin aber liegt dann der Unterschied zwischen denjenigen, denen wir teilnehmend, und denjenigen, denen wir beobachtend gegenüber treten? Betrachtet man die Beschreibungen Strawsons, so liegt die Unterscheidung in einer Differenzierung der mentalen Prädikate: Während wir Kindern und psychisch Kranken zwar natürlich Erfahrungen zuschreiben, so sprechen wir ihnen eine ausgereifte moralische Einstellung sich selbst und anderen Personen gegenüber ab. Die Unterscheidung zwischen M- und P-Prädikaten ist hier viel zu grob. Entscheidend ist vielmehr, ob wir von anderen legitimerweise bestimmte soziale Verhaltensweisen erwarten können. Und das hängt u. a. vom Alter und von psychischer Gesundheit ab. Hier bleibt bei Strawson vieles vage, da er keine klaren Grundlagen für die legitime Erwartung an andere formuliert.

Deutlich wird jedoch eine symmetrische Wechselseitigkeit zwischen dem Handlungssubjekt und dem Gegenüber. Der hier formulierte Zusammenhang zwischen Personen begründet sich nun nicht primär sprachphilosophisch durch die Individuationsbedingungen mentaler Prädikate, wie dies in *Individuals* der Fall ist, sondern phänomenal durch die Voraussetzungen unserer alltäglichen Umgangsweise mit anderen und durch eine Analyse der Beziehungsstrukturen, in denen wir immer schon stehen.

Wie erscheint nun aus dieser Perspektive die in *Individuals* betonte Körperlichkeit von Personen? Zunächst verliert sie einen entscheidenden argumentativen Stachel, nämlich die Frontstellung gegen ein rein geistig gedachtes Erfahrungssubjekt. Diese steht in „Freedom and Resentment“ schon durch die Wahl des lebensweltlichen Ausgangspunkts der Argumentation gar nicht zur Diskussion. Eine explizite Herausarbeitung der Rolle des Körpers in der Zuschreibung mentaler Prädikate ist also nicht nötig. Dieser Befund lässt sich allerdings auch umdrehen:

Lebensweltliche Interaktionen zwischen Menschen und die hierin involvierten wechselseitigen Erwartungen, Gefühle und Haltungen sind außerhalb eines körperlich-leiblichen Rahmens gar nicht zu beschreiben: Allein die von Strawson angeführten Ausnahmen der Kinder und der psychisch Kranken zeigen, wie wichtig Entwicklungs-, Alterungs- und Krankheitsprozesse für die Wechselseitigkeit der Erwartungen sind. Die Erwartungen stehen nicht über den empirischen Lebensprozessen, sondern sie werden durch diese mitbegründet, revidiert oder bestätigt. Das, was im intersubjektiven Umgang voneinander erwartet, gefordert oder entgegengebracht wird, ist eng gebunden an die Lebensweise von Menschen. Es sind keine abstrakten Begriffe von Rationalität oder Selbstbewusstsein, die die zwischenmenschliche Haltung prägen und strukturieren, sondern es sind eng an die Lebensweise des Menschen gebundene Festlegungen, die in moralischen Forderungen und Begrifflichkeiten zum Ausdruck kommen. „This commitment is part of the general framework of human life [...]“ (Strawson 1974, 13).

Was aber sind die Rahmenbedingungen des menschlichen Lebens? Welche Rolle spielen in diesem Begriff des Lebens biologische Bestimmungen des Menschen?

Einen an dieser Stelle weiterführenden Vorschlag zum Verhältnis von Personalität und biologischem Mensch-Sein formuliert Michael Quante (Quante 2007). Er konzipiert „Person“ nicht als Substanzbegriff, sondern als deskriptiv-sortales Eigenschaftsbündel, das Menschen zukommen kann und ihnen häufig zukommt. Personen als solche existieren nicht, sondern es existieren Menschen, die dieses Eigenschaftsbündel besitzen. Auf ontologischer Ebene liefert nicht der Personbegriff selbst die Kriterien der Identität, sondern der biologische Begriff des Menschen. Gegen Locke bindet Quante damit gerade die Frage der Persistenz der Person nicht an eigene personale Identitätskriterien, sondern an die organisch-biologischen Identitätskriterien des Menschen.

Personalität ist bezüglich der Persistenzkriterien demnach ontologisch auf den Begriff des Menschen verwiesen, kann jedoch nicht auf diesen reduziert werden, da Personalität durch ein Bündel von Eigenschaften bestimmt ist, das sich nicht mit den Bestimmungen des Menschen deckt. Die Eigenschaften sind im Unterschied zu den menschlichen Persistenzbedingungen nicht auf biologisch-wissenschaftliches Vokabular angewiesen, sondern sie explizieren erst- und auch zweitpersonale Bestimmungen des Selbstbewusstseins und der wechselseitigen Anerkennung. Das wird deutlich, wenn man die Bestimmungen der Personalität von Daniel Dennett betrachtet, an denen Quante sich mit einigen Umformulierungen orientiert:

- (1) Personen sind Vernunftwesen.
- (2) Personen werden intentionale Prädikate zugesprochen.
- (3) Personsein hängt von der Haltung ab, die ein anderer der Person gegenüber einnimmt.
- (4) Personen müssen diese Haltung erwidern können.
- (5) Personen müssen zu verbaler Kommunikation fähig sein.
- (6) Personen kommt Selbstbewusstsein zu (Dennett 1976, 177 f.).

Quante fügt hier insbesondere bei (6) das Bestehen eines aktivischen und evaluativen Selbstverhältnisses hinzu.

Insbesondere die vierte Bedingung, die die Wechselseitigkeit behauptet, als auch die fünfte beziehen sich auf soziale Anerkennungsprozesse zwischen Menschen. Niemand kann allein und für sich zur Person werden. Auch bei Dennett und Quante ist Personalität hier also an eine Pluralität von Personen gebunden. Im Unterschied zu Darwall lässt sich diese Pluralität hier auch bestimmen: Es ist die Pluralität von Menschen, von organischen Lebewesen, die sich aufgrund bestimmter Eigenschaften wechselseitig und reziprok anerkennen und die auf diese Weise eine soziale Anerkennungsrelationen konstituieren, die dann die Eigenschaften der Personalität instanzieren.

Personalität ist also kein biologisches Eigenschaftsbündel, sondern eine sich auf reziproke soziale Anerkennungsprozesse stützende mentale oder psychologische Liste von Eigenschaften. Die Frage nach der Persistenz einer Person und damit auch die nach der Unterscheidung zwischen Personen kann jedoch nur mit Blick auf den Menschen als biologische Einheit beantwortet werden.

Für die Frage nach der Bedeutung von Körpergrenzen für die zweite Person ist nun insbesondere relevant, dass Quante den drittpersonalen Bestimmungen der Biologie strukturierenden Einfluss auch auf die erst- und zweitpersonalen Personalitätseigenschaften zuschreibt. Auch aus der Teilnehmerperspektive der Personalität heraus hinterlässt unsere biologische Natur in unserem Selbstverständnis als Personen Spuren: „Dass wir auf eine bestimmte Weise gezeugt werden oder unsere biologische Entwicklung in Form von Wachstum und Altern abläuft, hinterlässt in unserer Vorstellung von Personalität und Persönlichkeit genauso Spuren wie die Tatsache, dass wir auf bestimmte Weise emotional und affektiv verfasst sind oder unsere kognitiven und emotionalen Kompetenzen nur in sozialen Interaktionen ausbilden können“ (Quante 2007, 141). In diesem Zusammenhang spricht Quante von einer „menschlichen Tiefengrammatik“ in den Bestimmungen der Personalität. Quante selbst arbeitet diese Tiefengrammatik nicht für den Standpunkt der zweiten Person heraus, aber er deutet hier in eine Richtung, die vielversprechend erscheint.

Der teilnehmende Standpunkt der zweiten Person ist strukturiert durch die Art, wie wir auch aufgrund unserer biologischen Ausstattung miteinander in Beziehung stehen – etwa dadurch, dass wir geboren werden, als Kinder, die eine lange Zeit der Fürsorge bedürfen, dadurch, dass wir krank werden können, altern.

Bedürften wir aufgrund unserer biologischen Beschaffenheit nie der Hilfe anderer, wären Biten und entsprechende Erwartungen vermutlich nicht Bestandteil der menschlichen Lebensform und somit auch nicht des moralischen Standpunkts der zweiten Person. Unsere Art, Schmerz zu empfinden, unsere Bedürfnisse als Menschen, unsere spezifischen kulturellen Sitten – dies alles sind Bestimmungen, an denen sich respektvoller Umgang oder Respektlosigkeit orientieren.

Nimmt man nun die Analysen zweitpersonaler Autorität in moralischen Forderungen in dieses Bild hinein, so zeigt sich, dass Körpergrenzen zwischen Personen insofern konstitutiv für die zweite Person sind, als sie normativ wahrgenommene Quellen und Anstöße moralischer Verpflichtungen, Forderungen oder Erwartungen darstellen. Zweitpersonale Autorität gewinnt ihre Kraft gerade nicht in Bezug auf mich selbst und die eigenen Bedürfnisse, sondern in Bezug auf andere, die hier nicht primär identifizierend, sondern relational wahrgenommen werden. Andere erscheinen aus der Perspektive der zweiten Person als Subjekte und Adressierte spezifischer personaler Erwartungen und Forderungen, und das Verhalten von Personen untereinander wird nicht neutral-deskriptiv beobachtet, sondern aus einer teilnehmenden Haltung heraus erlebt und beurteilt.

Literatur

- Darwall, Stephen (2006): *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*, Cambridge, London.
- Dennett, Daniel C. (1976): *Conditions of Personhood*, in: Amelie Oksenberg Rorty (Hg.), *The Identities of Persons*, Berkeley u. a., 175–196.
- Locke, John (1975): *Essay Concerning Human Understanding*, Oxford.
- Parfit, Derek (1971): *Personal Identity*, in: *The Philosophical Review*, 80, 3–27.
- Quante, Michael (2007): *Person*, Berlin.
- Reichold, Anne (2004): *Die vergessene Leiblichkeit. Zur Rolle des Körpers in ontologischen und ethischen Persontheorien*, Paderborn.
- Strawson, Peter F. (1974): *Freedom and Resentment*, in: ders., *Freedom and Resentment and Other Essays*, London, New York, 1–25.
- (1977): *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London.
- Williams, Bernard (1975): *Problems of the Self*, London, New York.

GRENZEN POLITISCHER MACHT NACH MONTESQUIEU



Markus Riedenauer

Leidvolle Erfahrungen aufgrund von Pluralisierungsschüben in der frühen Neuzeit, vor allem die Konfessionskriege, ließen es als Hauptaufgabe des Staates erscheinen, Sicherheit, Stabilität und inneren Frieden zu garantieren. Dieser erste Staatszweck, der ein fundamentales Interesse des Gemeinwohls sichern sollte, musste allen partikularen Interessen und inhaltlich reicheren Überzeugungen von einem gelingenden Leben einschließlich religiöser Überzeugungen vorgeordnet werden. Für Hobbes war die Gefahr der Anarchie und eines Rückfalls in den kriegerischen Naturzustand so groß¹, dass er seinen *Leviathan* mit absoluter Macht ausstattete, um Bürgerkrieg, Rebellion und Angriffe von außen mit Sicherheit abwehren zu können. Er hielt es zu diesem Zweck für nötig, individuelle Freiheitsrechte weitgehend aufzugeben.² Locke formulierte dagegen die naheliegende Frage: Wenn im Menschen eine generelle Tendenz liegt, Macht zu missbrauchen, wieso sollte dann unbegrenzte Macht nicht in Gewaltherrschaft ausarten?³ Implizit gegen Hobbes gerichtet, dessen *Leviathan* im Hintergrund seiner *Treatises of Government* steht⁴, war seine entscheidende Korrektur: Der staatsbildende Vertrag muss aufgrund seiner Funktion, Sicherheit zu garantieren, die notwendigen Grenzen der Macht ins System einbringen. Das geschieht durch Gewaltenteilung und Widerstandsrecht.

In Bezug auf die notwendigen Grenzen politischer Macht war etwa eine Generation später Montesquieu in seinem Hauptwerk *Vom Geist der Gesetze*⁵ noch konsequenter, obwohl er den „natürlichen“ Menschen gar nicht als isoliertes und präventiv aggressives Wesen sah – er hielt an der Sozialnatur und ursprünglichen Sittlichkeit des Menschen fest⁶. Um den Gemeinschaftszustand gerecht, friedlich und stabil zu gestalten, entwickelte er das Gewaltendreieck mit besonderem Akzent auf der Unabhängigkeit der Judikative. „Jede Macht wird mißbraucht – dieser Pessimismus trägt den Optimismus seines Glaubens an die Machtbalance.“⁷

Bekanntlich hatte Montesquieus politische Aufklärung (so wie John Locke) enormen Einfluss auf die Amerikanische und die Französische Revolution, auf die Verfassungen der USA und europäischer Länder. Moderne Demokratien scheinen seine Theorien im Wesentlichen zu verwirklichen, selbstverständlich mit Modifikationen und einer gewissen Bandbreite an möglichen und funktionierenden Systemen (von Kanzler- über Präsidentschafts- bis zu rein repräsentativen Monarchien). Indessen wird leicht übersehen, dass Montesquieu auch konstitutionelle Monarchie und Aristokratie (als eine Form der Republik⁸) als legitime Formen eines auf Gewaltenteilung beruhenden Staates ansah und überdies auf faktische Gefahren und Grenzen der Demokratie aufmerksam machte. Nach industrieller Revolution und Globalisierung und seit es in den meisten Ländern keine Könige und keinen real bedeutenden Adel mehr gibt, scheint Montesquieu mit seiner behaupteten „Vorzüglichkeit der monarchischen Regierung“

(Gesetze V, 11; 1994, 158) einer vergangenen Realität anzugehören. Die Demokratie scheint alleine übrig geblieben zu sein.

Aber das ist eine eurozentrische Perspektive, und offenbar scheitern viele Versuche, in Afrika oder im Nahen Osten Demokratien nach westlichem Muster zu installieren.⁹ Das macht Montesquieu wieder interessant, der als einer der ersten politischen Denker die eurozentrische Perspektive überschritt und sich nicht nur intensiv mit antiken und mittelalterlichen Staatsformen und ihren Entwicklungen befasste, sondern beispielsweise auch mit Japan, China oder Indien, und der in seinen *Persischen Briefen* von 1721 einen satirischen Blick von außen auf die französischen, iberischen und kirchlichen Verhältnisse warf.¹⁰

Selbstkritisch in Bezug auf unsere modernen Demokratien ließe sich außerdem behaupten, dass durch die faktische Parteienherrschaft, die meistens sowohl Legislative wie auch Exekutive steuert, eine neue Form der Aristokratie etabliert wurde.¹¹

All das ist ein Indiz dafür, dass es sich lohnt, Montesquieus differenzierte Analysen neu zu durchdenken – in seinem Geist, das heißt im Sinn einer Aufklärung, welche möglichst vorurteilslos nicht nur Fortschritte sieht, sondern auch deren Preis. „In einer Zeit der Aufklärung ist man sogar bei den segensreichsten Taten ängstlich. Man spürt die alten Mißbräuche und sieht die Abhilfe, doch sieht man auch schon die Mißbräuche dieser Abhilfe. Man läßt das Schlechte bestehen, wenn man das noch Schlechtere fürchtet. Man läßt das Gute bestehen, wenn man über das noch Bessere Zweifel hegt“ (Gesetze, Vorwort; 1994, 92).

Ich plädiere für eine deutlichere Unterscheidung von Herrschaft des Rechts und Machtbegrenzung als Grundbedingung von Sicherheit und Freiheit einerseits und bestimmten Regierungsformen andererseits.¹² Hierbei können und müssen mit Montesquieu natürliche, historische und kulturelle Besonderheiten, also faktische Grenzen der Verwirklichungsmöglichkeiten bestimmter Verfassungen, in Rechnung gestellt werden. Dies gilt unbeschadet dessen, dass etwa seine Klimatheorie kaum mehr vertretbar sein dürfte und dass unter den kulturellen Faktoren Wissenschaft und Kunst eine viel größere Rolle spielen sollten.¹³

Montesquieu verbindet also rationale Prinzipien mit kulturellen Verwirklichungsbedingungen – ohne eine starke Antithese zwischen Natur und Kultur wie beim Rousseau des *Diskurs über die Ungleichheit*. „Anerkenntnis, Erklärung und Verstehen des Vielfältigen und Besonderen einerseits und andererseits das Festhalten an Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit, die immer und überall gleich gültig und zu respektieren sind, diese dualistische Spannung macht den Humanismus Montesquieus aus.“¹⁴

I. Herrschaft des Rechts zugunsten der Freiheit

„In einem freien Staat soll jeder Mensch, dem man eine freie Seele zugesteht, durch sich selbst regiert werden“ (Gesetze XI, 6; 1994, 219). Das große Gegenbild zu den drei guten Staatsformen der Demokratie, Aristokratie und konstitutionellen Monarchie ist die Despotie, wo „ein einzelner Mann ohne Regel und Gesetz alles nach seinem Willen und Eigensinn abrichtet“.¹⁵

Allein die grundlegenden Gesetze bilden die konstitutionelle Freiheit (Gesetze XII, 1; 1994, 254). Sie ergeben sich unmittelbar aus der „Natur“ einer Regierung¹⁶. Wo die Konstitution in

passender Weise die Gewalten ausbalanciert, können diese auch moderat und flexibel angewandt werden: „Eine maßvolle Regierung kann ihre Zügel lockern, sooft sie will und ohne Gefahr. Sie erhält sich durch ihre Gesetze und ihre Eigenkraft.“¹⁷ Ihre Bürger sind durch mehr als nur Angst vor Despotie miteinander verbunden und können sich auf eine verlässliche Regierung einstellen.

Die Gleichheit vor dem Gesetz stellt für Montesquieu keinen Höchstwert dar¹⁸. Aber in seiner Definition der politischen Freiheit in Bezug zur Verfassung ist die Gleichheit im Prinzip der Legalität enthalten: „Freiheit ist das Recht, all das zu machen, was die Gesetze gestatten. Wenn ein Staatsbürger machen dürfte, was sie untersagen, so gäbe es keine Freiheit mehr, denn die anderen hätten diese Möglichkeit dann ja ebensogut.“¹⁹ Diese formale Bestimmung wirkt sich in dem fundamentalen Prinzip aus: „Die politische Freiheit ist nur unter maßvollen Regierungen anzutreffen [...] dann, wenn man die Macht nicht mißbraucht [...]. Damit die Macht nicht mißbraucht werden kann, ist es nötig, durch die Anordnung der Dinge zu bewirken, daß die Macht die Macht bremse“ (Gesetze XI, 4; 1994, 215).

Es braucht also Gewaltenteilung zur Gewaltenkontrolle. Montesquieu analysiert die englische Verfassung als „Spiegel der Freiheit“²⁰. Das entscheidende Strukturmerkmal ist, dass die legislative Befugnis, die Exekutive²¹ und die Judikative, hier exekutive Befugnis in Zivilrechts-sachen genannt, einander einschränken. Dieses Prinzip wird durch mindestens drei weitere konstitutionelle Mechanismen gestützt:

Über die Gewaltenteilung hinaus fordert Montesquieu erstens ein wechselseitiges Verhinderungsrecht zweier legislativer Körperschaften – in jenem Modell ein Unterhaus mit gewählten Volksvertretern und ein Oberhaus des Adels. In heutigen föderalen Republiken, die keine adeligen Sonderrechte bewahren wollen, hat das bekanntlich die Form von Abgeordneten-kammer und Ländervertretung oder Senat. Montesquieus Definition der Exekutive und der Judikative macht klar, dass es auch in einer konstitutionellen Monarchie nicht um die Durchsetzung von Partikularinteressen geht: „Die eine ist lediglich der Gemeinwille des Staates, die andere lediglich der Vollzug des Gemeinwillens“ (Gesetze XI, 6; 1994, 219).

Zweitens wird eine Verfassungsgerichtsbarkeit angedeutet, wenn Montesquieu über Monarchien schreibt, sie bräuchten eine von der Exekutive unabhängige „Instanz als Obhut über die Gesetze“, präzisiert als „die grundlegenden Gesetze“²².

Machtmissbrauch und Korruption werden schließlich auch dadurch verhindert, dass „unterschiedlich gesonnene legislative Körperschaften aufeinander folgen“ (ebd., 223). Allgemein gilt: „Bei jedem Staatsamt muß die Fülle der Macht durch die Kürze ihrer Dauer ausgeglichen werden“ (Gesetze II, 3; 1994, 113).

Die Sicherheit jedes Bürgers, keinen anderen fürchten zu müssen, wird als politische Freiheit wahrgenommen. Insbesondere die Unabhängigkeit der Judikative macht eine Regierungsform maßvoll, eine entsprechende Konstitution nennt Montesquieu „das Meisterwerk der Gesetzgebung“ (Gesetze XI, 11; 1994, 233). Er sieht das nur bei Volkstribunalen gewährleistet, weil auch schon ein (Berufs-)Stand der Richter Angst machen würde. Offenkundig ist hier nicht die Situation bedacht, dass das Rechtssystem so kompliziert ist, dass Urteile eine eigene juristische Fachkompetenz voraussetzen.²³

Die kohärente Ausgestaltung und Konkretisierung dieser Prinzipien analysiert Montesquieu in den *rappports*: Darunter versteht er die notwendigen Bezüge einerseits aufgrund der Natur

der Dinge, womit die Gesetze ihren maßgeblichen Bezugspunkt außerhalb der gesetzgebenden Autorität haben²⁴, andererseits interne systematische Bezüge verschiedener Institutionen. Diese zentrale Rolle faktischer Verhältnisse, Kausalitäten und Interdependenzen führt zu einer großen Vielfalt an möglichen legitimen Verfassungen.

II. Staatsformen

Von den Grundprinzipien der Herrschaft des Rechts und konstitutioneller Gewaltenteilung zugunsten der Freiheit ist die andere Frage zu unterscheiden, welche der drei positiven Formen eine Regierung hat. Montesquieu nennt das „Naturen“ (Gesetze II, 1–2; 1994, 106–111) im Unterschied zu den Prinzipien des Lebens dieser Strukturen: Das sind die Republik in den Formen Aristokratie und Demokratie sowie die Monarchie, die alle dem Despotismus entgegengesetzt sind.

Unter den soziologischen Bedingungen seiner Zeit sah Montesquieu in konstitutionellen Monarchien mit Gewaltenteilung den Garanten für Freiheit. Seine Begründungen sind hier nicht im Einzelnen zu diskutieren. In vielen Fällen ließe sich zeigen, dass die Prinzipien, angewendet auf egalitäre demokratische Voraussetzungen, Strukturen rechtfertigen, wie sie heute vorherrschen. Zum Beispiel gäbe es „keine Freiheit mehr, wenn es keinen Monarchen gäbe und die exekutive Befugnis einer bestimmten, aus der legislativen Körperschaft ausgesuchten Personenzahl anvertraut wäre, denn die beiden Befugnisse wären somit vereint“.²⁵ Dem Anliegen wird heute dadurch anders Rechnung getragen, dass die Exekutive mit ihrem Berufsbeamtentum durchaus ein stabiles und kontinuierliches Gegengewicht gegenüber der Legislative bilden kann.

Montesquieu relativiert aber – ähnlich wie Aristoteles²⁶ – die Bedeutung einer an sich besten Regierungsform, denn entscheidend für das jeweils Beste sind konkrete Faktoren. Noch im ersten Buch über den Begriff des Gesetzes schreibt er, „der Natur komme jene Regierung am nächsten, deren Besonderheit am besten auf die Besonderheit des Volkes bezogen ist, für das sie gedacht ist“ (Gesetze I, 3; 1994, 103). In Folge müssen auch die weiteren Gesetze „dem Volk, für das sie gelten sollen, so eigentümlich sein, daß sie nur durch einen großen Zufall einem anderen Volk auch gemäß sein könnten“.²⁷

Diese Gemäßheit oder Passung festzustellen erfordert mehr historische, geographische, kultursoziologische und ähnliche Betrachtungen als moralische Prinzipien. Wie bei Locke wird der Staat streng funktionell gesehen, er hat den Menschen zu dienen – und zwar den Menschen, wie sie jeweils sind²⁸.

Montesquieus Bewertung der Staatsformen folgt drei Hinsichten. Das erste Kriterium ist der passende Bezug zu Lage, Klima, und Konsequenzen aus diesen natürlichen Lebensbedingungen: Die Gesetze „müssen mit der *physischen* Beschaffenheit des Landes übereinstimmen, mit dem eisigen, heißen oder gemäßigten Klima, mit der Güte des Bodens, mit Lage und Größe des Landes, mit den Lebensverhältnissen der Völker als Ackerbauer, Jäger oder Hirten“ (Gesetze I, 3; 1994, 104). Natürlich bezieht sich die Annahme einer Einheit dieser geographischen und kulturellen Faktoren auf vorindustrielle Gesellschaften. Montesquieu konnte noch nicht wissen, in welchem Ausmaß Technisierung und Industrialisierung sowie Welthandel die Volks-

wirtschaften von natürlichen Bedingungen emanzipieren und innerhalb einer Gesellschaft Diversifizierung hervorrufen würden. Ähnlich verhält es sich mit der Relevanz der Größe eines Staates für die angemessene Regierungsform (Gesetze VIII, 16–20; ebd., 197–200), die durch moderne Kommunikationsmittel erheblich relativiert ist. Dem wäre aber mit demselben Grundprinzip Montesquieus Rechnung zu tragen, dass die jeweils beste Staatsform den Gegebenheiten entsprechen muss – nur dass die Umsetzung in komplexen, gar plurikulturellen Gesellschaften erheblich schwieriger wird.

Er selbst betont die Bedeutung des zweiten, nämlich kulturellen Bezugs: Dieses Bewertungskriterium für die jeweils beste Staatsform, aber auch einzelne Gesetze²⁹ ist die Passung zu den kulturellen Faktoren Wirtschaft³⁰, Wohlstand, Bildungsstand und zu dem, was er als Sitten und Lebensstil analysiert³¹, bisweilen Tugend nennt im Sinn von Ethos: Die Gesetze „müssen auf das Ausmaß der Freiheit bezogen sein, das sich mit dem Staatsaufbau vereinen lässt, desgleichen mit der Religion der Einwohner³², ihren Neigungen, ihrem Besitzstand, ihrer Menge, ihrem Handel, ihren Sitten und Lebensgewohnheiten“ (Gesetze I, 3; ebd., 104). Freiheit muss auch gewollt und vom kulturellen Kontext ermöglicht werden.

Montesquieu fasst das Ergebnis all dieser Faktoren im Begriff des Gemeingeistes (*esprit général*) zusammen, der freilich die Gesetze nicht determiniert, sondern von ihnen auch geformt wird – was Raum für Aufklärungsprozesse eröffnet³³.

Drittens fließen in Montesquieus Bewertung der Staatsformen auch Vorurteile seiner Zeit und seines Standes ein. Was der Adlige aus der Gascogne, also von außerhalb des sich etablierenden Machtzentrums Paris, beobachtete, war der Aufstieg des Absolutismus. Dagegen führte er zuerst die Erkenntnis ins Feld, dass ein größeres politisches Gebilde faktisch nicht von einem Einzelnen regiert werden könne, ein König also die Mitregierung durch eine Elite bräuchte.³⁴ Weiters betonte er die Gefahr einer Degeneration zum Despotismus, wo kein Gegengewicht der Macht in Form des Adels funktioniert – nach dem Vorbild der konstitutionellen Monarchie in England.³⁵ Schließlich kam die dem Adel zugesprochene bedeutende Korrekturfunktion den Interessen und dem Selbstbewusstsein seines Standes entgegen, verstärkt durch die Entwicklung der französischen Parlamente von reinen Gerichtshöfen zu einer Kontrollfunktion gegenüber der königlichen Legislative.³⁶ Die Ständegesellschaft ist für Montesquieu kein Selbstzweck, sondern erfüllt eine Funktion der Machtbegrenzung durch Gewaltenteilung.

Dieser integrale Ansatz stellt alle Bezüge (*rapports*) in Rechnung, die zusammen das bilden, „was man den Geist der Gesetze heißt“ (Gesetze I, 3; 1994, 104). Ihn würde man heute wohl als einen systemischen Ansatz bezeichnen. Er drückt sich in der allgemeinen Definition der Gesetze als notwendige Bezüge aus (Gesetze I, 1; ebd., 98) und repräsentiert eine Art der Aufklärung, die sich nicht allein auf Prinzipien stützt, sondern alle mitspielenden Faktoren und Kontextbedingungen berücksichtigen will.

III. Prinzipien des Funktionierens von Staatsformen

Den drei bzw. vier „Naturen“ von Staaten entsprechen jeweilige „Prinzipien“, die das Leben, das Funktionieren jeder Staatsform ermöglichen. In Montesquieus Prinzipienlehre wird das mit

dem Bild des Organismus ausgedrückt, wonach die Seele zur Struktur passen muss.³⁷ Die Art, wie Herrschaft ausgeübt wird, erhält eine besondere Bedeutung – am deutlichsten bei der Unterscheidung von Monarchie und Despotie.

Auf diese jeweils herrschenden Emotions-Motivations-Komplexe wie Tugend, Selbstzucht, Ehre, Angst³⁸ kann hier nicht näher eingegangen werden – jedoch ist wichtig, wie Montesquieu damit eine auch affektive und werthafte Grundlage jeder Regierungsform als Bedingung ihrer Funktionalität und Stabilität zur Sprache bringt. Bemerkenswert erscheint die Behauptung, dass sein Ideal der konstitutionellen Monarchie am wenigsten der politischen Tugend bedarf. Ähnlich wie bei schönen Maschinen, die möglichst wenige Teile zum Funktionieren brauchen, gilt: „In den Monarchien bringt die Politik die wichtigen Dinge mit sowenig wie möglich Tugend zuwege. [...] Die Gesetze treten hier an die Stelle all jener Tugenden, deren man nicht mehr bedarf“ (Gesetze III, 5; 1994, 124). Der Effekt ist der einer unsichtbaren Hand, „daß jeder das allgemeine Wohl betreibt, indem er seine privaten Interessen zu betreiben glaubt“ (Gesetze III, 7; ebd., 127).

Schon im Vorwort bekennt sich Montesquieu zur grundsätzlichen Annahme von Rationalität der Menschen – inmitten der historisch-kulturellen Variabilität ihrer politischen Strukturen: „Ich ging davon aus, daß sie sich bei der Einführung der endlosen Vielfalt von Gesetzen und Sitten nicht einzig und allein von ihren Launen leiten ließen“ (1994, 91). Es steht „eine Vernunft am Anfang. Die Gesetze sind die Bezüge, die sich zwischen ihr und den unterschiedlichen Wesen finden, sowie die Bezüge dieser verschiedenen Wesen zueinander“ (Gesetze I, 1; ebd., 97). Diesen *rappports* geht Montesquieu mit einer Fülle von Beispielen aus der ganzen Welt nach.

Der Natur der Dinge im physischen wie im politischen Bereich wohnt also Vernunft inne, die normativ ist und klassisch Naturrecht heißt³⁹: „Man muß daher Bezüge naturgegebener Rechtlichkeit einräumen, die dem positiven Gesetz vorausliegen, durch das sie verwirklicht werden“ (Gesetze I, 1; ebd., 98).

Die Spannung zwischen politischer Realität und in ihr inchoativ verwirklichter Rationalität bedingt die Notwendigkeit von religiösen, moralischen und politischen Gesetzen wegen der Beschränktheit der menschlichen Vernunft durch Unwissenheit, Irrtum und Leidenschaften und der Tendenz, den Schöpfer, sich selbst und die Anderen zu vergessen (Gesetze I, 1; ebd., 100). Der skeptische Aufklärer geht davon aus, dass die Vernunft „ja auf den Geist der Menschen nie großen Eindruck macht“.⁴⁰

Im Vorwort erklärt Montesquieu, „die Aufklärung des Volkes ist keine Nebensache“, und er würde sich für den glücklichsten Sterblichen halten, wenn er die Menschen von ihren Vorurteilen, vor allem mangelnder Selbsterkenntnis, befreien könnte (1994, 92). Dass dies versucht werden muss, steht für ihn außer Zweifel, aber diese normative Vorgabe enthält keine Gelingensgarantie⁴¹. Aufgeklärte und reformerische Politik muss daher neben dem Ideal die jeweils gegebene Realität berücksichtigen, die auch der Verwirklichungsmöglichkeit begrenzter staatlicher Gewalt Grenzen setzt. „Die Politik ist eine stumpfe Feile, sie schabt und bohrt und erreicht nur allmählich ihr Ziel“ (Gesetze XIV, 13; ebd., 70).

IV. Schlussüberlegung

Heute versuchen vor allem die USA, unter dem Banner der Freiheit überall Demokratie zu verbreiten. Gleichzeitig erleben wir heftige Gegenreaktionen und eine Kritik, welche diesem Bestreben mindestens implizit einen Mangel an Kultursensibilität vorwirft und das politische Scheitern z. B. in Afghanistan und im Irak darauf zurückführt. Mehr als Lockes um die Sicherung von „property“ angelegte Theorie könnte Montesquieus Rationalität zu einer vernünftigen Außenpolitik verhelfen, wenngleich man seinen Schlussfolgerungen, „daß die maßvolle Regierung besser zur christlichen, die despotische Regierung besser zur mohammedanischen Religion paßt“ und „daß die katholische Religion besser zu einer Monarchie, die protestantische besser zu einer Republik paßt“⁴², nicht ohne weiteres zustimmen mag. Wenn er das klassische Diktum „Das Wohl des Volkes ist das oberste Gesetz“ zitiert (Gesetze XXVI, 23), so ist das in dem Sinn auszudeuten, dass die Rahmenbedingungen und Maßstäbe des Wohles in vielem ebenso variieren wie die Völker selbst. Vernunft hat sich in den politischen Ordnungen, genauer in ihren Bezügen zu den Realfaktoren bereits ein Stück weit verwirklicht, was zu würdigen ist und woran überall anzuknüpfen ist. Das ist von Montesquieu zu lernen – und dass die Weiterentwicklung als Vernunft in Geschichte ebenso darauf Rücksicht zu nehmen hat.

Wenn heute die wirtschaftlichen Strukturen in den industrialisierten Ländern die agrarische Lebensweise obsolet gemacht und in früheren Kolonien weitgehend zerstört haben, wird die Klimatheorie einen sehr geringen Stellenwert behalten. Auch das entspricht Montesquieus Denken: „Je weiter die Zivilisation fortschreitet, desto weniger lenkt die Natur.“⁴³ Selbstverständlich sind die Situationen heute in vielem anders als zu seiner Zeit. Aber die Arbeit ist zu leisten, diese mit soziologischen, historischen, ethnologischen, kulturmorphologischen und ähnlichen Mitteln zu analysieren, um die Ergebnisse mit der vernünftigen Forderung nach Begrenzung politischer Macht in einem ausgeklügelten, fein abgestimmten System zu einer effektiven und stabilen Passung zu bringen. Die fundamentale Grenze aller staatlichen wie privaten Gewalt in den Menschenrechten ist dem noch zugrunde zu legen und auf einer verfassungsrechtlichen Festschreibung zu beharren.⁴⁴

Die demokratische Republik wird dabei unser normatives Ideal sein, woraufhin zu arbeiten ist auf der Basis eines funktionsfähigen Rechtsstaats, dessen Institutionen sich gegenseitig begrenzen. In dieser Freiheit ermöglichenden Fundamentalstruktur kann dann Aufklärung wirken, damit auch kulturelle Bedingungen für Demokratie geschaffen werden. „Wenn man durch Gesetze ändert, was am Lebensstil geändert werden muß, so ist das eine sehr schlechte Politik“ (Gesetze XIX, 14; 1994, 302). Aufklärung wollte und muss auch die Bedingung der Möglichkeit freier Republiken durch Bildung herstellen.

Was aus diesen Überlegungen nicht folgt, ist ein „Zurück zu Montesquieu!“. Dagegen spricht das weitgehende Fehlen einer menschenrechtlichen und konstitutionell garantierten Basis. Es widerspräche außerdem seinem historischen und soziologischen Ansatz, aber auch seinem Ziel als Aufklärer, den Adressaten zum Denker zu machen, nicht zum Leser: „Indes ist es unnötig, ein Thema immer derart erschöpfend zu behandeln, dass dem Leser nichts zu tun bleibt. Es geht nicht darum, zum Lesen zu bewegen, sondern zum Denken“ (Gesetze XI, 20; 1994, 253).

Anmerkungen

- ¹ Die Frage, inwieweit der Naturzustand fiktiver Natur und eine bloße Rekonstruktion zum Zweck der Legitimation sei, ist umstritten – allerdings war wenigstens die Gefahr eines Rückfalls in einen Krieg aller gegen alle für Hobbes so groß, dass er der Sicherheit davor oberste Priorität einräumte. „It may peradventure be thought, there was never such a time nor condition of war as this; and I believe it was never generally so, over all the world. But there are many places where they live so now“ (*Leviathan*, Kap. XIII, Hobbes 1994, 77; vgl. Kap. XVII, ebd., 109). Vor allem konstatiert Kap. XIII (ebd., 78) den allgemeinen Kriegszustand zwischen Staaten, siehe genauer Schelkshorn 2009, 508–511.
- ² Zur Begründung der „partiellen Selbstentmündigung“ siehe Schelkshorns differenzierte Deutung ebd., 471–528, bes. 516.
- ³ *Second Treatise of Government*, II § 13 (Locke 1980, 12 f.), III § 19 (ebd., 15) und vor allem VII § 90 (ebd., 48).
- ⁴ Locke erwähnt im *Second Treatise of Government* VIII § 98 den Leviathan (Locke 1980, 53).
- ⁵ Trotz der geforderten amerikanischen Zitierweise ist die Angabe von Stellen klassischer Werke mit Buch- und Kapitelnummern üblich und sinnvoll. Darum werden diese mit römischen und arabischen Ziffern nach dem Kurztitel „Gesetze“ gegeben.
- ⁶ Weniger ausführlich als in seinen *Lettres persanes*, aber an prominenter Stelle im grundlegenden ersten Buch der *Gesetze* zählt Montesquieu den Frieden und den Wunsch nach Zusammenleben unter die ersten natürlichen Gesetze. „Es ist nicht vernünftig, wenn Hobbes den Menschen von Anfang an die Begierde nach gegenseitiger Unterjochung beilegt“ (Montesquieu 1994, 101).
- ⁷ Weigand 1994, 6.
- ⁸ „Republikanisch ist diejenige Regierung, bei der das Volk als Körperschaft bzw. bloß ein Teil des Volkes die souveräne Macht besitzt“ (Gesetze II, 1; 1994, 106).
- ⁹ Vgl. Gesetze XIX, 2 (1994, 293–294): „Sogar die Freiheit kam Völkern unerträglich vor, die daran nicht gewöhnt waren. [...] Welcher Gesetzgeber brächte es fertig, derartigen Völkern die Volksregierung zu empfehlen?“
- ¹⁰ Ein noch früheres Beispiel solcher pseudoorientalischer Briefsatiren sind die *Amusements sérieux et comiques d'un Siamois* von Charles Rivière Dufresny (1707), hg. v. Jean Vic, Paris 1921.
- ¹¹ Vgl. Weigands scharfe Bemerkungen über die mangelnde Trennung von legislativen und exekutiven Befugnissen (1994, 55).
- ¹² Damit gehe ich umgekehrt als Montesquieu vor, der erst in Buch XI der *Gesetze* die Grundbedingung „maßvoller“ Regierungen in der konstitutionell garantierten und judikativ gesicherten Gewaltenteilung herausarbeitet.
- ¹³ „Die Herrschaft des Klimas ist die primäre Herrschaft“ (Gesetze XIX, 14; 1994, 303). Vgl. Weigand (1994, 30 und 75) kritisch zu Montesquieus Ausklammerung der Kulturgeschichte.
- ¹⁴ Falk 1987, 52.
- ¹⁵ Gesetze II, 1 (1994, 106). Vgl. Gesetze II, 4 (ebd., 117): „In den despotischen Staaten gibt es keine grundlegenden Gesetze.“
- ¹⁶ Für die Demokratie gehört folglich die Regelung des Wahlrechts zu diesen Fundamentalgesetzen, siehe Gesetze II, 2 (1994, 109–111).
- ¹⁷ Gesetze III, 9 (1994, 128). Der allgemeine Begriff der maßvollen Regierung relativiert die an sich überzeugende Deutung von Weigand (Einleitung ebd., 44–50), dass Montesquieu im XI. Buch, nach seiner großen Englandreise, im Verfassungsstaat mit einander begrenzenden Gewalten eine fünfte Verfassung entdeckt habe, welche über die Naturen und Prinzipien der anderen vier Verfassungen hinausführt. Richtig ist, dass das riesige Werk von 31 Büchern an Einheit und Prinzipienklarheit zu wünschen lässt.

- ¹⁸ Siehe die Klasseneinteilung in Demokratien nach Gesetze II, 2 (1994, 109) und XII, 19 (ebd., 257).
- ¹⁹ Gesetze XI, 3 (ebd., 214).
- ²⁰ Gesetze XI, 5 (1994, 216); vgl. XI, 9 (ebd., 232) über die Differenz zum antiken Begriff der Monarchie: „Die Alten kannten innerhalb einer Ein-Mann-Regierung keine Aufteilung der drei Befugnisse. Daher vermochten sie sich von der Monarchie keine richtige Vorstellung zu machen.“
- ²¹ Zunächst wird nur die außenpolitische Exekutive genannt, aber ebd., 217 weiter gefasst als „öffentliche Beschlüsse in die Tat umsetzen“.
- ²² Gesetze II, 4 (1994, 116 und 117). Die Notwendigkeit stabiler Verfassungsgesetze ist unterbelichtet, immerhin hat „Montesquieu durch seine lois fondamentales den geschriebenen Verfassungen vorgearbeitet“ (Weigand 1994, 27).
- ²³ Unter solchen Bedingungen könnten Laienrichter eben als beängstigend eingeschätzt werden, womit sich aus demselben Anliegen eine gegenteilige Forderung ableiten ließe.
- ²⁴ Siehe Gesetze I, 1 (1994, 97). Dieser Ansatz kann als Gegenthese zu Hobbes' *auctoritas non veritas facit legem* gesehen werden (vgl. Hobbes 1994, 180 f.). „Man muß daher Bezüge naturgegebener Rechtlichkeit einräumen, die dem positiven Gesetz voraufliegen“ (Gesetze I, 1; 1994, 98).
- ²⁵ Gesetze XI, 6 (1994, 222).
- ²⁶ Aristoteles: Politik IV, 1 und IV, 11.
- ²⁷ Gesetze I, 3 (1994, 104). Vgl. XXIX, 13 und 14 (ebd., 408–410): dass man Gesetze nicht von dem Anwendungsbereich und den Verhältnissen, für die sie geschaffen wurden, trennen darf.
- ²⁸ Lockes *Second Treatise of Government* nennt als Staatszweck „to join and unite into a community for their comfortable, safe, and peaceable living one amongst another, in a secure enjoyment of their properties“ (VIII § 95; 1980, 52; vgl. ausführlich IX § 123–127 und 131; ebd., 65–68).
- ²⁹ Siehe Gesetze XIX, 5 (1994, 296): „Sache des Gesetzgebers ist es, dem Geist der Nation entgegenzukommen, falls dieser nicht im Gegensatz zu den Regierungsprinzipien steht.“
- ³⁰ Gesetze V, 3 (1994, 143): Demokratie ist durch einen großen Mittelstand gekennzeichnet.
- ³¹ Siehe Gesetze XIX, v. a. Kap. 14 und 16 (1994, 304).
- ³² Vgl. das Bsp. China in Gesetze XIX, 18 (ebd., 307).
- ³³ Gesetze XIX, 4 (ebd., 295). Siehe XIX, 21–26 über die Passung der Gesetze zu den Sitten sowie das lange Kap. 27 (am Beispiel England) über die Formung der Sitten durch Gesetze.
- ³⁴ „Vermittelnde, nachgeordnete und abhängige Zwischengewalten machen die Natur der monarchischen Regierung aus, das heißt der Regierung, bei der ein einziger nach zugrunde liegenden Gesetzen regiert“ (Gesetze II, 4; ebd., 114). In Monarchien dient sogar die Macht der Geistlichkeit, ansonsten für schädlich erachtet, dieser Begrenzung königlicher Macht.
- ³⁵ Vgl. die Parabel von der Geschichte der Troglodyten in den *Lettres persanes*, die sich vom Despotismus über die an sich ideal erscheinende Demokratie hin zu einer Monarchie entwickelten, im Kampf um die Bewahrung von Freiheit und Gerechtigkeit trotz nötiger Zugeständnisse an die durch den Egoismus hervorgerufenen Probleme der Gesellschaft. Zu Montesquieus Bewertung des politischen Systems in England als der „Nation, die sich die politische Freiheit als direktes Ziel ihrer Verfassung gesteckt hat“ (Gesetze XI, 5; 1994, 216) und als Musterbeispiel der Gewaltenteilung siehe Gesetze III, 3 (ebd., 120 f.), vor allem XI, 6 (ebd., 216–229); XIV, 13 (ebd., 269 f.) über klimatische Einflüsse sowie XIX, 27 (ebd., 313–324) über die Bezüge der Gesetze zu Lebensstil und Charakter der Engländer.
- ³⁶ Siehe Falk 1987, 46.
- ³⁷ Vgl. Gesetze III, 1 (1994, 119).

- ³⁸ Prinzip der Demokratie ist die (politische) Tugend (Gesetze III, 3; ebd., 120–122), der Aristokratie die schwer zu lebende Selbstzucht (Gesetze III, 4; ebd., 123 f.; vgl. kritisch zum Adel II, 4; ebd., 116). Prinzip der Monarchie sind Standesbewusstsein und Ehre (Gesetze III, 6–7; ebd., 126 f.) und der Despotie Terror und Furcht (Gesetze III, 9; ebd., 128 f.). Allerdings können religiöse Prinzipien stärker sein, siehe Gesetze XXIV, 6 (ebd., 370). Vgl. Weigand 1994, 33–44.
- ³⁹ Weigand zitiert Montesquieu ohne Stellenangabe (1994, 15): „Der Autor hatte die Absicht, das System des Hobbes anzugreifen – und zwar, weil für diesen alle Gesetze rein menschliche Satzungen sind.“ Allerdings arbeitet Montesquieu diese Andeutungen nicht aus, er interessiert sich nicht für den Gegensatz von Recht und Natur, sondern für den von Recht und Macht; vgl. ebd., 59.
- ⁴⁰ Gesetze XIX, 27 (ebd., 316); vgl. XI, 6 (ebd., 229).
- ⁴¹ Vgl. den selbstkritischen Charakter dieser Aufklärung (wie schon einleitend aus dem Vorwort zitiert).
- ⁴² Gesetze XXIV, 3–5; 1994, 367–370.
- ⁴³ Weigand 1994, 7, vgl. 73. „Je größer der Verkehr zwischen den Völkern ist, desto leichter wechseln sie ihren Lebensstil“ (Gesetze XIX, 8; 1994, 297).
- ⁴⁴ Das ist nicht Montesquieus Fokus – man vgl. seine Empfehlung, der Staat solle die Einführung einer neuen Religion nicht zulassen (Gesetze XXV, 10; 1994, 387). Hier wird nur die Staatsräson gesehen, aber kein individuelles Recht auf Religionsfreiheit vorgesehen.

Literatur

- Falk, Berthold (1987): Montesquieu; in: Hans Maier, Heinz Rausch, Horst Denzer (Hg.), *Klassiker des politischen Denkens II*, München, 45–57.
- Hobbes, Thomas (1994): *Leviathan*, hg. v. Edwin Curley, Indianapolis, Cambridge.
- Locke, John (1980): *Second Treatise of Government*, hg. v. C. B. Macpherson, Indianapolis, Cambridge.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de (1949–51): *Œuvres complètes*, hg. v. Roger Caillois (2 Bände), Paris.
- (1986): *Die Perserbriefe*, übers. v. J. v. Stackelberg, Frankfurt.
- (1994): *Vom Geist der Gesetze. Auswahl*, übers. und eingel. v. Kurt Weigand, Stuttgart.
- Schelkshorn, Hans (2009): *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne*, Weilerswist.
- Weigand, Kurt (1994): *Einleitung*, in: ders., *Montesquieu, Vom Geist der Gesetze*, Stuttgart, 5–84.

DAS BEDÜRFNIS NACH VERSTÄNDNIS
DIE FÜRSORGEBEZIEHUNG IM KLINIKALLTAG
AUS PHILOSOPHISCHER PERSPEKTIVE



Patrick Schuchter

Im Folgenden werden einige Überlegungen angestellt zur ethischen Kultur in Organisationen, die die Differenz von Gesundheit und Krankheit bearbeiten. Paradigmatisch soll an eine Station im Krankenhaus gedacht werden, an die Arbeit von Krankenschwestern und -pflegern, von Ärzten und Ärztinnen, an die Patient/innen in den Betten und den Alltagsbetrieb dabei. Die Frage richtet sich nach dem (möglichen) Beitrag, den die Philosophie zu dieser ethischen Kultur leisten kann – insbesondere mit Blick auf die „klinische Beziehung“, also die Beziehung von Angehörigen dieser helfenden Berufe zu den Patient/innen.

Im Kern steht zunächst eine Beobachtung, aus der sich dann diskutierbare Konsequenzen ableiten lassen – sowohl für die klinische Praxis als auch für das Selbstverständnis und die Praxis der Philosophie bzw. des „Philosophierens“. Diese Beobachtung besteht zusammenfassend darin: Auch wenn Medizin und Pflege (eben etwa auf einer Station im Krankenhaus) oft den Charakter eines Massenverwaltungsbetriebes annehmen, so lebt dennoch in Theorie und Praxis die Idee, dass über die bloße Versorgung mit Gesundheitsdienstleistungen hinaus auch existenzielles Leid mit-begleitet wird. Terminologisch soll das so festgehalten werden: Über bloße „Ver-Sorgung“ hinaus bestehen Pflege und Medizin auch in der „Für-Sorge“. Wird in der entsprechenden Literatur jedoch diese Für-Sorge halbwegs praxisnah reflektiert (also nicht bloß theoretisch grundgelegt), so scheinen zwei diskursive Tendenzen vorzuherrschen: Entweder wird *Fürsorge* historisch-religiös mit Bezug auf den christlichen Liebesdienst (grundlegend: Käppeli 2004) oder säkular (zugespitzt gesagt) „psychotechnisch“ bzw. zumindest unter Zuhilfenahme der Sprache und Denkweise der Psychologie konzeptualisiert (stellvertretend: Bischoff-Wanner 2002)¹. Hier soll von dieser Beobachtung ausgehend die These vertreten werden, dass es – erstens – auch eine auf „philosophischer Grundhaltung“ gebaute Beziehung zum leidenden Menschen gibt und eine entsprechende klinisch-ethische Kultur; dass – zweitens – in den Medizin- und Pflegediskursen diese „philosophische“ Vorstellung eben nicht gedacht wird; und dass – drittens – diese Sachlage auf das Selbstverständnis von Philosophie zurückschlägt.

Was heißt natürlich in all dem „philosophisch“? Als ob es „*die*“ philosophische Grundhaltung gäbe und nicht viele verschiedene. Ich möchte das im Folgenden argumentieren. Jedenfalls soll hier a priori weniger an die Philosophie als Wissenschaft gedacht werden als eher an die Philosophie als „Lebensform“, wie sie mit den Arbeiten von Pierre Hadot zur antiken Philosophie wieder ins Gedächtnis gerufen wurde (Hadot 2005), oder an die Philosophie als „Weltweisheit“, als vertiefte Alltagsreflexivität des Menschen, deren Hauptthema nicht so sehr theoretische Aussagen(-systeme) nach dem Modus der Wissenschaften sind, sondern das „gelebte Verständnis“ (vgl. Ruschmann 1999, 118 ff.) der Menschen in ihrem Alltag.

Drei Gedankenschritte sollen auf den nächsten Seiten vollzogen werden: Zunächst werden zentrale Aspekte der Erfahrung (schwerer) Krankheit sowie der Begleitung daran leidender Menschen durch Helfende vergegenwärtigt; dann wird mit Hilfe einiger Überlegungen aus Hans-Georg Gadamers *Wahrheit und Methode* (2010 [1960]) versucht, so etwas wie eine philosophische Grundhaltung zum kranken Menschen zu artikulieren; abschließend werden schlussfolgernde Fragen an die klinische Praxis sowie an die Philosophie gestellt.

Die existenzielle Dimension der Krankheitserfahrung

Ausgangspunkt der Überlegungen ist nun eine wohl augenscheinliche Tatsache, nämlich dass die Erfahrung von Krankheit, des Krankwerdens und -seins, immer mehr ist als ein bloßes Problem mit einer biologischen Dysfunktion, sondern immer auch ein biografisch-existenzielles Ereignis. In Selbsterfahrungsberichten von Krebskranken wird – wie der Soziologe Nikolaus Gerdes zusammenfasst (Gerdes 1984) – diese Erfahrung oft als eine Art „Sturz aus der normalen Wirklichkeit“ beschrieben, als ein Hinübertreten „auf die andere Seite des Lebens“. Berger/Luckmann (2003, v. a. 103 ff.) verwenden den Jaspers'schen Begriff der „Grenzsituation“ (vgl. Jaspers 1994 [1954], 229 ff.), um eine radikale Erfahrung der Endlichkeit anzuzeigen, welche die gesellschaftlich-alltägliche und gewohnte Konstruktion der Wirklichkeit in ihren allzu selbstverständlichen Grundüberzeugungen (hinsichtlich durchschnittlich-normaler Lebensziele, der Konsistenz des Leibes, gültiger Werte und geteilter Formen des Für-wahr-Haltens) brüchig macht.

In sehr anschaulicher und herausfordernder Weise bringt der Medizin-Soziologe Arthur W. Frank aus Calgary, der selbst schwer an Krebs erkrankt war, diese Erfahrung auf den Punkt (Frank 2004, 30 ff.). Er erinnert sich an zwei Kategorien der Erfahrung im Krankenhaus: erstens an die Zeit alleine, an einsame, grüblerische Stunden, „während derer die anderen Menschen mit den Aufgaben beschäftigt waren, mit denen gesunde Menschen ihre Zeit verbringen, während ich zu krank war, um etwas anderes zu tun als dazuliegen“ (Frank 2004, 31 f.)². Und hier folgt eine bemerkenswerte Aussage: Für die Zeit alleine, so Frank, wünschte er sich einen inneren Gesprächspartner wie Mark Aurel, den stoischen Kaiserphilosophen, herbei. Weniger im Sinne eines „Trosts der Philosophie“ als in Bezug auf den *Grundgestus der stoischen Schule, nach Überzeugungen, Wahrheiten und Werten, nach einem Verständnis von sich und der Welt zu ringen, das auch bzw. gerade angesichts des Todes, des Schmerzes, der Vergänglichkeit und der Schwäche noch hält*. Mark Aurel wird als Vorbild oder Partner für einen Verständnis bringenden Monolog³ in der Einsamkeit herbeigerufen, für ein Verständnis also von sich und der Welt, das hält, während die anderen den normalen Zielen nachgehen, während man selbst, wie er sagt, bloß daliegt in einer schwer artikulierbaren Erfahrung an den Grenzen des Lebens.

Die zweite Kategorie der Krankheitserfahrung ist die Zeit mit anderen, „mit Menschen, die bereit waren, mir zuzuhören, als ich auf eine Geschichte hinarbeitete, die aus meinem Leben mit Krankheit Sinn machen würde“ (Frank 2004, 32). Für diese Zeiten mit anderen wünschte er sich innerlich Menschen herbei, die irgendwie Lévinas, Buber, Bakhtin oder Gadamer im Hinterkopf hätten, also Philosophen bzw. Theoretiker der Beziehung, des Dialogs, der „Alterität“ – um nicht bloß Gegenstand professioneller Verrichtung oder Gegenüber in einem hilflosen und nichtssagenden Geschwätz zu sein.

Er artikuliert alles in allem das *Bedürfnis nach Verständnis* – durch die anderen, aber nicht bloß im Sinn von „Akzeptanz“ oder „Bestätigung“. Das tiefe Bedürfnis, *verstanden zu werden*, impliziert darüber hinaus einen Drang danach, sich selbst und die Welt wieder verstehen zu können, nach Reorientierung. Indem die anderen der Erfahrung des/der Kranken Bedeutung beimessen und akzeptieren, dass auch der Hilflose etwas zu sagen hat, kann dieser durch das Erzählen aus seiner Lebensgeschichte mit dem Unsinn des Leides wieder, wie Frank sagt, eine Geschichte machen, die Sinn macht. Es geht dabei nicht nur darum, ein „psychologisches Problem“ zu lösen, weil es einem „nicht gut geht“, die kognitiv-emotionale Situation pragmatisch umzustrukturieren, um wieder besser zurechtzukommen. Das wäre der Ansatz einer Verhaltenstherapie (vgl. z. B. Stave- mann 2001). Wie aber sollte man das „Problem“ der menschlichen Endlichkeit „lösen“? Vielmehr geht es darum zu *verstehen*, was *wahr und wertvoll* ist, was hält und zählt in dieser endlich konstruierten Welt. Die Situation, in die uns Krankheit gewaltsam verstoßen kann, hat nicht nur die Struktur eines lösbaren Problems, sondern an der tiefsten Wurzel die Struktur der (existenziellen) *Frage*. Da die gängigen Diskurse, etwa auch aus einem psychotherapeutischen Ansatz heraus, und die praktischen Intentionen der Angehörigen der helfenden Berufe unter dem Druck des Helfen- Wollens und Helfen-Müssens stehen und damit „Probleme lösen“ wollen, besteht eine Tendenz, diese Tiefenstruktur der existenziellen Frage zu verdecken (vgl. Achenbach 2010, 77 ff.). Das Bedürfnis nach Verständnis jedenfalls („Verstehen“ im Sinne von Re-Orientierung und im Sinne von Verstanden-werden-Wollen) versinnbildlicht Frank zusammengefasst im Wunsch nach einem „dialogical Stoic“, also einer Art *gesprächsfreudigem Stoiker*: „Wenn der Mix aus Stoizismus und dialogischer Theorie auch ein philosophisches Oxymoron darstellt, so trifft dieser Mix die Erfahrung von jemandem, der in schwerer Krankheit lebt“ (Frank 2004, 32).

Der „dialogische Stoiker“ ist m. E. die Idee einer geistesgeschichtlich genialen Synthese, nicht aus theoretischem Interesse angedacht (wie Heidegger und Lévinas, „Athen“ und „Jerusa- lem“ wohl zu synthetisieren wären), sondern geboren aus der klar gewordenen Erinnerung eines Menschen an eine Zeit, zu der er nicht wusste, wie lange er noch leben würde. Der dialogische Stoiker ist der Ausdruck eines der tiefsten menschlichen Bedürfnisse – zumindest für all jene, die sich mit Grenzsituationen konfrontiert sehen und nicht bereits mit stehenden religiösen oder sonstigen weltanschaulichen Gewissheiten alle Probleme „gelöst“ haben oder der emotio- nalen Verzweiflung erliegen – also für jene, welche die für das Leben konstitutive epistemische Unsicherheit akzeptieren und sich auf eine *Suche* machen. (Zu Kranken-Geschichten existen- ziellen „Suchens“ vgl. ebenfalls Frank 1995, besonders 115 ff.)

Weil nun Krankheit eben mehr ist als ein Problem, das mit der Erbringung von bestimmten professionellen Dienstleistungen vollständig bearbeitet wäre, ist die Arbeit von Pflegern und Ärztinnen von einer Spannung von Versorgung und Fürsorge durchzogen. Und es stellt sich immer die Frage, wie im Kontext der Dienstleistungsroutinen ein gewisses „Mitgehen“ über die Grenze vom Normalen ins Existenzielle praktiziert und gedacht werden soll, was es konkret heißt, „Verständnis“ aufzubringen. Hier gibt es verschiedene Kulturen und Ethos-Formen der Praktiker/innen. Terminologisch unterscheidet etwa der Soziologe Rainer Wettreck „Medizi- ner/innen“ von „Ärzt/innen“ (Wettreck 1999). Erstere wären dann – pointiert ausgedrückt – die Technokraten, Humaningenieure, Spezialist/innen für Diagnose und Therapie von Krankheiten, die sich mit Befunden auskennen, aber nicht mit dem Befinden. Zweitere wä- ren die, die es verstehen, ihr medizinisches Handwerk sensibel in den lebensweltlichen Kontext

und die Bedeutungsstrukturen eines Patienten zu übersetzen. Bei der Pflege (Wettreck 2001, 225 ff.) unterscheidet er (u. a.) ein primitives *Versorgungs*-Ethos, im Sinne einer funktionalen Abwicklung anstehender Aufgaben im Stationsbetrieb, von einem hohen *Sorge*-Ethos, indem die Pflegenden Anteil nimmt an der Erfahrung des Betroffenen und über die Berufspflicht hinaus auch aus einer gewissen moralischen Verantwortlichkeit für den Mitmenschen handelt.⁴

Die Frage ist nun: Wie ist der Kern eines solchen hohen pflegerischen *Sorge*-Ethos bzw. ärztlichen Ethos zu denken? Wie sind Anteilnahme, Verständnis usw. zu verstehen? Die dominanten Denkfiguren sind, wie erwähnt, die des Mitfühlens und -leidens, wie es sich historisch aus dem christlichen Liebesdienst her versteht (Käppeli 2004); oder säkular-psychologische Konzepte, v. a. jenes der „Empathie“ (Bischoff-Wanner 2002). Die klinische Beziehung wird im Großen und Ganzen historisch-religiös oder psychologisch gedacht.

Die genuin „philosophische“ Fürsorgebeziehung

Um nun eine Vorstellung von einer „philosophischen“ Grundhaltung zu entwickeln und um die anderen Konzeptualisierungen besser einordnen zu können, möchte ich exemplarisch vorgehen und auf einige wenige, aber sehr erhellende Seiten von Hans-Georg Gadamer's *Wahrheit und Methode* (Gadamer 2010 [1960], 363 ff.) Bezug nehmen. Dort entwickelt er die Struktur der hermeneutischen Erfahrung (des Verstehens von Texten der Tradition) anhand einer Analogie mit der Ich-Du-Beziehung. Er führt dabei drei mögliche Verhaltensweisen vom Ich zum Du bzw. zur Tradition an. Der Clou ist, dass a) diese drei Positionen vom Ich zum Du sich mit sagenhafter Präzision auf die klinische Beziehung (also auf die Beziehung zwischen einer Krankenschwester oder einem Arzt zur Patientin) übertragen lassen; dass aber b) nur die ersten zwei, also die aus hermeneutischer Sicht defizienten Einstellungen sich in der relevanten Literatur zur Praxis beschrieben und normativ eingefordert finden, während die dritte Stufe, also die der eigentlichen hermeneutischen Erfahrung *nicht* vorkommt. Aber gerade die ist die eigentlich „philosophische“ Position. Warum „philosophisch“? Gadamer beschreibt die hermeneutische Erfahrung als ein Gespräch, als ein Spiel oder Geschehen von Frage und Antwort, wie es musterhaft in den sokratisch-platonischen Dialogen vorkommt (Gadamer 2010 [1960], 368 ff.). Wenn man als „Ur-Bild“ des Philosophierens die sokratisch-platonischen Dialoge einmal gelten lassen will, dann kann man bezüglich dieser letzten Einstellung von der genuin „philosophischen“ sprechen.

Eine erste Erfahrung des Du spricht Gadamer nun als „Typisches heraussehen“ (vgl. Gadamer 2010 [1960], 364) an und meint damit den Blick der Statistik, der naturwissenschaftlichen Methodik, letztlich auch der bürokratischen Verwaltung. Ein Mensch ist dann – übertragen auf die klinische Praxis – in irgendeiner Hinsicht (der Niere, der Koronararterie, der Psyche, eines bestimmten Selbstfürsorgedefizits, der Verrechnung usw.) ein „Fall“ zu einer „Regel“ bzw. zu einer Gesetzmäßigkeit. Wir haben es dann überhaupt nicht mit individuellen Menschen zu tun, sondern mit Krankheiten oder Pflegeproblemen, die sich an Individuen nur manifestieren. Das professionelle Handeln dazu ist orientiert an Standards und funktionalen Abläufen, so etwas wie ethische Erschütterung kommt nicht in Betracht, es sei denn als „psychisches Problem“, das, einmal diagnostiziert, wiederum ein Fall zu einem Gesetz ist, wofür es Standards und Apparaturen der Bearbeitung gibt. Diese Logik liegt dem medizinisch-pflegerischen

Betrieb in der stationären Massenversorgung als solide Basis zugrunde, so wird Medizin heute erlernt und betrieben, Pflege gesehen und verwaltet. Mächtig in der systemischen Versorgung von Bedürfnissen und Bedarfen ist diese Beziehung zu Patienten, mächtig ist sie aber auch in der Betäubung eines existenziellen Verhältnisses zum anderen Menschen. Typische Verbalisierungen durch Praktikerinnen wären beispielsweise das gefürchtete: „Die Galle auf Zimmer 7!“ oder Aussagen von Krankenpflegern bzw. -schwestern wie „Ich hab’ da noch einen Verband und zwei Blutdrücke [zu machen bzw. zu messen]“.

Ein zweites Verhältnis zum Du findet Gadamer im „historischen Bewusstsein“ (wobei im Hintergrund die Darstellung und die Kritik Gadamers an der historischen Schule und der Hermeneutik Diltheys steht). Im Kern steckt im historischen Bewusstsein, dass es so etwas gibt wie eine *neutrale* und *objektive* Erkenntnis *geschichtlicher Individualität*. Indem die historische Forscherin durch den hermeneutischen Zirkel von Text und Kontext, einzelner Information und ganzer Vorstellung, von Vorgriff und Korrektur des Vorgriffs voranschreitet, entsteht so etwas wie ein objektives, ganzheitliches Bild einer Person oder einer Epoche, jedenfalls einer geschichtlichen Individualität. Auf dem Gipfel dieses Prozesses kann dann – Einfluss der romantischen Hermeneutik – eine kongeniale Einfühlung stehen.

Ganz analog verschaffen sich Ärzte und Schwestern ein Bild von einer Patientin (und dementsprechend wird auch die Hermeneutik Diltheys aufgegriffen – und bei ihr stehen geblieben, z. B. in den Arbeiten der Pflegewissenschaftlerin Bertha Schrems (2008)). Gadamer verweist selbst in diesem Kontext auf „autoritative“ Formen von Fürsorge. Ein Patient ist dann nicht ein Fall zu einer Regel in Bezug auf die Krankheit, sondern wird etwa in der pflegerischen Anamnese oder in den Gesprächen im Team durchaus „ganzheitlich“ erfasst, indem psychosoziale Aspekte mitbedacht und durch „Narrative“ aus dem Leben oder im Stationsalltag oder mit Angehörigen usw. ergänzt werden. Zwei Haltungen der professionell Fürsorgenden scheinen mir interessant und decken zusammen mit dem Fall-Regel-Blick das Spektrum klinischer Ethos-Formen, soweit sie von der entsprechenden Literatur einigermaßen reflektiert und in das Alltagsbewusstsein der Praktiker/innen auch gedrungen sind, mehr oder weniger ab. Dieses „Sich-ein-Bild-Machen“ kann in die – wie Rainer Wettreck das nennt – „Psychologisierung“ führen, d. h. die Ärztinnen und Pfleger sortieren die Erfahrung der Patientin in ihr alltagspsychologisches Wissen ein, thematisieren und benennen damit einerseits das Erleben des/der Kranken, bannen gleichzeitig aber damit auch die potenziell erschütternde und schwer auszuhaltenden Kraft der Erfahrung des Anderen in neutrale Schemata, die eine „professionelle Distanz“ ermöglichen. Typisch (und wiederum zugespitzt) sind dann solche Aussagen im Team wie: „Der macht grad voll die Sterbephase durch.“ „Die braucht mal wen zum Reden.“ Das Sich-ein-Bild-Machen durch das historische Bewusstsein führt also zu einer psychotechnischen Patientenführung (vgl. Wettreck 2001, 146 ff.). Es gibt aber auch die „romantische“ Variante: nämlich dass die Fülle ganzheitlicher Information und der Eindruck lebendiger Gegenwart zu einer Art Einfühlung führen. Dafür steht in der Literatur das Konzept einer kognitiv fundierten Empathie, also einer Empathie, der Prozesse der Information, des Vorstellens vorangehen, welche in der Perspektivenübernahme, der Rekonstruktion des Erlebens eines Individuums münden. Es besteht dann der Anspruch, in einem Akt überschießenden Fühlens das mysteriöse Innen-Leben eines Menschen nachvollziehen zu können.⁵

Um also „Verständnis“ für den Patienten aufzubringen, scheinen im Wesentlichen diese Vorstellungen in der Praxis zur Verfügung zu stehen. Der entscheidende gemeinsame Punkt (des

historischen Bewusstseins, von Empathie und Psychologisierung) jedenfalls ist die Vorstellung von der Möglichkeit einer neutralen Erkenntnis, entweder in professioneller Distanz oder im Modus der Selbstentleerung, als Sichversetzen in den anderen Menschen, wie eine freischwebende Intelligenz mit der Fähigkeit zur kongenialen Einfühlung.

Aus hermeneutischer Perspektive (zumindest in der Linie Gadamers) ist Subjektivität allerdings je-schon mehr im Spiel, Verstehen wurzelt immer im gelebten Vorverständnis, aus dem man/frau nicht so einfach heraus kann. Daraus folgt aber, dass das Verstehen (bleiben wir zunächst bei einem Text der Tradition) anders zu denken ist, nicht als eine Rekonstruktion des Erlebens der Autorin (Information im hermeneutischen Zirkel, gekrönt evtl. von mitfühlender Genialität), sondern als *Antwort* auf eine *Frage* in Bezug auf eine *Sache* (vor der wir gemeinsam stehen). Und eine Frage verstehen heißt: sie stellen, oder besser vielleicht: sich ihr stellen, radikal aus dem eigenen Horizont und eigener Betroffenheit heraus. Und die Antwort (des Textes) verstehen heißt, sich vom Text etwas sagen zu lassen, die Tradition, die der Text eröffnet, aufzugreifen.

Analog führt ein philosophischer (also hermeneutisch adäquater) Zugang zur Patientin zunächst weg vom Impuls, ihr „Innenleben“ begreifen zu wollen, sondern dahin, ihr Tun und Lassen, ihre Gefühle, Reaktionen und Äußerungen als *Antwort* auf die sie aktuell betreffende (existenzielle) Frage zu verstehen. Und verstehen kann ich, was diese Frage ist und wie sie diesen Menschen beschäftigt, was die Frage bedeutet, nur, wenn ich sie selbst stelle: Ich teile mit diesem Mensch vielleicht nicht den aktuellen Schmerz – und kraft welcher Mystik sollte ich hier in seinen Schmerz springen (und meine professionelle Handlungsfähigkeit aufgeben)? –, aber ich teile mit ihm auf einer prinzipiellen Ebene die leibliche Verwundbarkeit; nicht ich liege im Sterben mit einem Tumor, aber auch ich bin sterblich; nicht ich verliere (hier und jetzt) mein Kind oder meine Frau oder meinen Mann, aber auch ich lebe in einer Welt der dauernden Verlust-Erfahrungen. Und die Antwort verstehe und würdige ich nur, indem ich mir vom Umgang des Patienten mit seiner Situation *etwas sagen lasse*. Jeder Mensch eröffnet gleichsam eine „Mini-Tradition“, die ich fortführen, kritisieren, modifizieren kann – aber nur ausgehend davon, dass ich mir von ihr etwas sagen lasse und respektiere, dass sie mir etwas zu sagen hat: in Bezug auf eine Frage, die „uns“ in unserer Menschlichkeit gleichermaßen betrifft.

Ein altes Gleichnis sieht den Philosophen als Kundschafter, der die Grenze ins feindliche Gebiet überschreitet und sich höchster Gefahr aussetzt, um mit lebens-wichtigen Erkenntnissen zurückzukehren.⁶ Die philosophische Grundhaltung in der klinischen Beziehung führt in eine Relation gemeinsamen Kundschaftens, eines impliziten Gesprächs über die *wahren und tragenden Überzeugungen* aus der Erfahrung der Grenzen des Lebens. So wie „uns“ Gesunden die in die Krankheit Gestürzten „vorausgehen“ und von der Erfahrung im „feindlichen Gebiet“, an den Grenzen des Lebens, Kunde tun, so kann uns der Wille, den leidenden Menschen in seiner Situation zu verstehen, Anlass sein, selbst in philosophisch-nachdenklicher Weise an die Grenzen des Lebens voranzugehen und uns der Endlichkeit bewusst zu stellen. Der philosophische Zugang hat damit das Potential, die asymmetrische Hilfe-Relation in der professionellen oder mitleidenden Beziehung in eine Symmetrie zu transponieren und die Patientin, den leidenden und abhängigen Menschen in seiner/ihrer moralischen Subjektivität und Autorität wieder einzusetzen (vgl. Frank 1995, 134 ff.). Erst eine Einstellung, die eine innerliche Einladung zu einem Gespräch im Sinne Gadamers und über die „letzten Dinge“ zum Zentrum hat, kann also *Gleichheit* unter Menschen erkennen lassen und wiederherstellen, auch wenn auf materieller Ebene

eine einseitige Abhängigkeitsbeziehung besteht. Der Sprung in die ethisch-philosophische Dimension leistet damit, wenn man so sagen will: „Würde-Arbeit“ (Ausdruck von Wettreck 2001, 214). Gegenüber den professionell-distanzierten und Empathie-Varianten von klinischer Beziehung muss ich aufhören, den Anderen zu be-fragen, und beginnen, mich oder uns (ganz allgemein: die lebenstragenden Überzeugungen) zu hinter-fragen.

Ausblick: Fragen nach dem Verhältnis von Philosophie und Praxis

Ich frage mich zusammenfassend, ob mit diesem Zugang über das hermeneutische Verstehen, das unausdrückliche Gespräch über die „Sache“ des Menschseins, im Ringen um ein Verständnis von Welt und Leben angesichts der Grenzen des Lebbareren und im Ringen um ein adäquates Verstehen des anderen Menschen, nicht dem Bedürfnis nach einem dialogischen Stoiker/einer dialogischen Stoikerin im Ansatz entsprochen werden kann.

Das über diese Feststellungen hinausweisende Problem nun aber ist: dass in der Praxis und in den praxisnahen Diskursen nur ein dunkles Bewusstsein von und jedenfalls keine Kraft der Artikulation der ethischen Dimension der klinischen Beziehung und des Tuns dabei besteht, keine Plausibilität einer philosophischen Grundhaltung. Und wo Fürsorgende doch (unbewusst und unausdrücklich) in ein Geschehen von Frage und Antwort einsteigen, so geschieht dies eben unreflektiert und systemisch ins Informelle und Private verschoben.⁷ Auf der anderen Seite stellt sich die schwerwiegende Frage: ob sich die Philosophie in den letzten 200 Jahren nicht in die Alltagsferne geschrieben und das Feld der Bearbeitung solcher Themen nicht anderen Wissenschaften, wie der Psychologie, oder der Religion (bzw. was davon übrig ist) überlassen und damit die ethische Kultur des Alltags verkommen lassen hat. Daraus ergeben sich abschließend und ausblickend folgende Fragen. An die Philosophie gerichtet: Ist ihr Ziel letztlich die Generierung von Wissen wissenschaftlichen Typs oder (auch) die Kultivierung von Lebenswissen, also Weisheit, die nach einem Wort Hegels „Erfahrung, begleitet von Reflexion“ (zitiert von Achenbach 2010, 28) ist. Und wenn ja: Müssen wir nicht wieder neu lernen, wie sich Philosophieren, das sich unweigerlich in Form von Propositionen, (begründeten) Aussagen vollzieht, auf nicht-propositionales, implizites Erfahrungswissen bezieht? Und an die Praxis gerichtet geht ganz allgemein die Frage: Wie kommt „Nachdenklichkeit“ als inneres Moment einer ethischen Kultur der Fürsorge nachhaltig in die Organisation?⁸

Anmerkungen

- ¹ Zwei Bemerkungen zur Perspektive, die hier eröffnet wird: a) Gesprochen wird von pflegerischer und ärztlicher Perspektive, aber die Hauptverweise betreffen die Pflege, da in ihr das eigentliche Fürsorge-Handeln vollzogen wird. „Care“ wird als der Kern der Pflege verstanden (vgl. z. B. Morse et al. 1990). Die Handlungslogik der modernen Medizin ist dagegen naturwissenschaftlich-instrumentell, der Fürsorgeaspekt stellt also nicht den inneren Kern, sondern nur die „Einkleidung“ der mehr oder weniger technischen Expertise dar. b) Ob de facto „alle“ Fürsorge-Konzeptualisierungen religiös oder psychologisch gedacht werden, nicht aber zumindest teilweise philosophisch, diese Feststellung wäre Aufgabe einer umfassenden Übersichtsarbeit, die so zu dem Thema nicht vorliegt. Meiner Kenntnis nach aber ist dem durchaus so. Unabhängig von diesem statistischen Aspekt wird klarer, was etwa mit der Opposition von „psychologisch“–„philosophisch“ gemeint ist, wenn weiter unten die Verstehens-Niveaus aus der Sicht Gadamers besprochen werden und auf die klinische Situation übertragen. Es ist dann mehr oder weniger augenscheinlich, dass das höchste hermeneutische, das „philosophische“ Niveau keines ist, wovon ein Begriff und eine Praxis geläufig wären.
- ² Übersetzung aus dem englischen Original hier und im Folgenden: P. Sch.
- ³ Vorexerziert in den „Ermahnungen an sich selbst“, wie Hadot übersetzt (gr. Eis heauton), was die Sache besser trifft als das verbreitete „Selbstbetrachtungen“.
- ⁴ Dazwischen – zwischen einem reinen „Job“-Niveau und einem „existenziellen“ Niveau der Pflege – setzt Wettreck ein Niveau „professioneller“ Pflege, in der die Pflege nach dem Muster einer expert/innenhaften Dienstleistungserbringung gedacht und gelebt wird (vgl. die Akademisierungsbestrebungen der Pflege). Während jedoch für viele gesellschaftliche Tätigkeiten „Professionalität“ bzw. „Professionalisierung“ den Gipfel ihrer Kunst darstellen, ist das höchste Niveau von Pflege – eben weil es um die ethische Beziehung von Menschen in einer Leidens- und Grenzsituation geht – erst in einer alle Berufs- und Professionalisierungslogiken übersteigenden Bewegung ins „Existenzielle“ zu finden.
- ⁵ Das ist der „Empathie“-Begriff, den Bischoff-Wanner (2002) für die Pflege herausgearbeitet hat. Sie sieht „Empathie“ als einen „kognitive[n] [...] Akt der Perspektivenübernahme“, in dem „der innere Zustand des Patienten imaginativ konstruiert“ wird, die „Aufmerksamkeit liegt dabei auf dem Erleben des Patienten/Klienten, wobei das Bewusstsein zweier getrennter Identitäten aber stets erhalten bleibt“ (Bischoff-Wanner 2002, 273 f.).
- ⁶ Das Gleichnis stammt von Epiktet – vgl. dazu Foucault 2009, 536 ff.
- ⁷ Vgl. zu dieser Verschiebung ins Informelle wiederum Wettreck 2001, z. B. 234.
- ⁸ Ansätze dazu, allerdings noch sehr unter dem Einfluss der Frage nach „guten Entscheidungen“ angesichts moralischer Dilemmata und von Widersprüchen im Stile der angewandten Ethik stehend, bieten die „Prozessethik“ (Krainer/Heintel 2010) und die „Organisationsethik“ (Krobath/Heller 2010).

Literatur

- Achenbach, Gerd B. (2010): Zur Einführung der Philosophischen Praxis. Vorträge, Aufsätze und Essays, mit denen sich die Philosophische Praxis in den Jahren 1981 bis 2009 vorstellte. Eine Dokumentation, Köln.
- Berger, Peter L./Thomas Luckmann (2003 [1969]): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M.
- Bischoff-Wanner, Claudia (2002): Empathie in der Pflege. Begriffserklärung und Entwicklung eines Rahmenmodells, Bern.

- Foucault, Michel (2009): Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/82, Frankfurt a. M.
- Frank, Arthur W. (1995): *The Wounded Storyteller. Body, Illness, and Ethics*, Chicago.
- (2004): *The Renewal of Generosity. Illness, Medicine, and How to Live*, Chicago.
- Gadamer, Hans-Georg (2010 [1960]): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen.
- Gerdes, Nikolaus (1984): Der Sturz aus der normalen Wirklichkeit und die Suche nach Sinn. Ein wissenssoziologischer Beitrag zu Fragen der Krankheitsverarbeitung bei Krebspatienten. Referat auf der 2. Jahrestagung der „Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Psychoonkologie e. V.“ in Bad Herrenalb (1. 11.–4. 11. 1984), <http://www.dapo-ev.de/ngerdes.html> (abgerufen am 14. 4. 2011, 14:34 Uhr).
- Hadot, Pierre (2005): *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitionen der Weisheit*, Frankfurt a. M.
- Jaspers, Karl (1994 [1954]): *Psychologie der Weltanschauungen*, München.
- Käppeli, Silvia (2004): *Vom Glaubenswerk zur Pflegewissenschaft. Geschichte des Mit-Leidens in der christlichen, jüdischen und freiberuflichen Krankenpflege*, Bern.
- Krainer, Larissa/Peter Heintel (2010): *Prozessethik. Zur Organisation ethischer Entscheidungsprozesse*, Wiesbaden.
- Krobath, Thomas/Andreas Heller (Hg.) (2010): *Ethik organisieren. Handbuch der Organisationsethik*, Freiburg im Breisgau.
- Marc Aurel (2001): *Selbstbetrachtungen. Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Albert Wittstock*, Stuttgart.
- Morse, Janice M. et al. (1990): *Concepts of Caring and Caring as a Concept*, in: *Advances in Nursing Science*, 13/1, 1–14.
- Ruschmann, Eckhart (1999): *Philosophische Beratung*, Stuttgart.
- Schrems, Berta (2008): *Verstehende Pflegediagnostik. Grundlagen zum angemessenen Pflegehandeln*, Wien.
- Stavemann, Harlich H. (2001): *Im Gefühlsdschungel. Emotionale Krisen verstehen und bewältigen*, Weinheim.
- Wettreck, Rainer (1999): „Arzt sein – Mensch bleiben“. Eine Qualitative Psychologie des Handelns und Erlebens in der modernen Medizin, Münster.
- (2001): „Am Bett ist alles anders“. *Perspektiven professioneller Pflegeethik*, Münster.

DEVELOPMENT ETHICS

POLITISCH-ETHISCHE ÜBERLEGUNGEN ZU PARTIZIPATIVEN
ANSÄTZEN UND DEM CAPABILITY APPROACH



Johannes M. Waldmüller

I. Einführung

„Toleranz ist der Verdacht, dass der Andere Recht hat.“ Dieses Zitat Kurt Tucholskys bringt auf bemerkenswerte Weise auf den Punkt, was wichtige Vertreter der interkulturellen Philosophie als eine Art epistemologisches Axiom in den letzten Jahrzehnten zu institutionalisieren versucht haben: „Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren“ (Wimmer 2004, 66).¹ Wenn allerdings keine singular-kulturelle These mehr als gut begründet gelten sollte, dann findet eine Verschiebung des Wahrheits- oder zumindest Gültigkeitsbegriffs hin zu Pluralität und Austausch statt. Voraussetzung eines solchen tendenziell kollektiven und kommunikativ-dynamischen Wahrheitsbegriffs ist das kritische oder tentative Abstandnehmen von rein individuellen oder singular-kulturellen absoluten Wahrheitsansprüchen. Diese bedeutende Einsicht stammt aus der Erkenntnis, dass auch Philosophie selbst niemals kontextlos, d. h. ohne historischen, moralischen oder politischen Rahmen agieren oder so interpretiert werden kann.²

Der Versuch der interkulturellen Philosophie ist es daher, einerseits die jahrhundertlang postulierte geistige Überlegenheit Europas als angeblichen Ursprungsort der Philosophie überhaupt (vgl. Bernal 1987) in Frage zu stellen, während durch Sammlung, Bewahrung und Austausch eine Aufwertung außereuropäischer Philosophie erreicht werden soll.³ Gleichzeitig findet mit der Akzeptanz der Ungültigkeit einer universalen Behauptung eine Wertverschiebung des Wahrheitsbegriffs statt. Franz Martin Wimmer und andere (z. B. Mall/Huelsmann 1989; Schneider/Mall 1996; Paul 2008) haben daher das sprach- und kulturbezogene Modell der Aushandlung von Bedeutungen, Grundformen und -begriffen im Imperativ der zu etablierenden „Polylogie“ begründet, welches konkrete kommunikative und argumentative Strategien und Formen beschreibt, um den diversen Exklusivitätsansprüchen einzelner Teilnehmer zuvorzukommen.⁴ Das Modell des Polylogs als institutionalisiertes politisches Modell einer transkulturellen Methode zur Aushandlung von gemeinsamen Zielvorstellungen, z. B. auf Ebene der EU, wurde von mir anderswo näher diskutiert (siehe Waldmüller 2009).

Ich werde ein wenig später wieder darauf zurückkommen, mich aber im Folgenden der zweifachen Bestimmung des Kontextes für diesen Beitrag widmen: Zunächst soll die zwingende Nähe von Entwicklungsstudien und Philosophie aufgezeigt sowie eine mögliche Synthese vorgestellt werden, die für beide Disziplinen aus meiner Sicht von großer Bedeutung sein sollte, angesichts des verheerenden Globalzustandes (vgl. Opitz 2001; Pogge 2008; Miller 2010). In einem zweiten Schritt werde ich eine konkrete Schnittstelle daraus näher thematisieren, indem

ich versuche, diese zu kontextualisieren, um eben jene Bedeutung für die Epistemologie westlich-hegemonialer Wissenschaftlichkeit aufzuzeigen. Der dritte und letzte Schritt wird sein, ein konkretes und diskussionswürdiges Beispiel einzubringen, nämlich die aktuelle Forschung zur Erarbeitung von Menschenrechtsindikatoren in Ecuador. Angesichts derer sollte ersichtlicher werden, dass Philosophie aus den Ergebnissen der Entwicklungsforschung selbst schöpfen kann, dabei aber vielleicht stärker denn je gefordert ist, ihre eigenen Grundlagen weiterzuentwickeln.

II. Entwicklung und Philosophie: Well-Being und „Manageability“

Die Frage nach dem „Gemeinwohl“⁵ bildet, im Zusammenhang mit der Frage nach den Schnittstellen zwischen Individuum und Gesellschaft, einen grundlegenden Strang nicht nur europäischer Philosophie.⁶ Eine entscheidende Rolle spielte dabei immer die Bestimmung des individuellen wie kollektiven Anstrebens, Erreichens, Erarbeitens und Schaffens im Kontext von zeitlicher Endlichkeit menschlichen Lebens unter Bedingungen gleichzeitig erfahrbarer Unendlichkeit (vgl. Arendt 2002 [1958]).

Ohne auf die näheren Details an dieser Stelle eingehen zu können, scheint es relativ klar zu sein, dass „überendliche“ metaphysische Geltungsrahmen des zu Erreichenden wie ebenso überzeitliche Vorstellungen moralisch-göttlicher Ordnungen in der heutigen Moderne insofern an Bedeutung verloren haben, als Individual- und Gemeinwohl heutzutage überwiegend in der Endlichkeit des individuellen Lebens als zu Erreichendes verortet sind.⁷ Ich glaube behaupten zu können, dass uns als ein Motiv der Moderne generationsübergreifendes Denken, wie am Fehlen langfristiger politischer Visionen deutlich wird, recht fremd geworden ist. Das gilt auch für die Entwicklungszusammenarbeit (EZA),⁸ wie an kurzfristigen Zielen wie den *Millennium Development Goals* der Vereinten Nationen (UN) erkenntlich wird.⁹ Was zählt, ist die Bestimmbarkeit kurzfristiger Erfolgskriterien, die möglichst produktiv nutzbar und „verobjektiviert“ nachvollziehbar sein sollen. Die dabei stattfindende Normierung und Problemlösungsorientierung korreliert allerdings mit einer Abwertung des politisch-historischen Kontexts. Diese Hinwendung zur „Manageability“, im Gegensatz zu politisch-visionären Zielvorstellungen, wird von den Autoren des Werkes *A Moral Critique of Development* (van Ufford/Giri 2003) für den Bereich der EZA und EZA-Forschung verdeutlicht und nachgezeichnet. Stets präsente Grundannahme des „Manageability“-Paradigmas lautet: Mittels immer besserer, d. h. effizienterer und objektiverer Problemanalysen und noch besserer, effizienterer und nachvollziehbarer Instrumente wird jedes Problem in den Griff zu bekommen sein; es wird eben „manageable“ (vgl. van Ufford/Giri/Mosse 2003). Doch wo genau liegen nun die Überlappungen zwischen Philosophie und EZA?

Für Ökonomie, frühe Soziologie und Politikwissenschaft, welche sich im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts als eigenständige akademische Disziplinen etablieren konnten, bildete Philosophie immer eine Art gemeinsamen referentiellen Rahmen, insbesondere was die Klärung der aristotelischen Frage nach der *eudaimonia*, dem menschlichen Wohlergehen und „Aufblühen“, und – im langsamen Übergang vom individuellen zum kollektiven Verständnis – damit dem Gemeinwohl anbelangte. Die Ambivalenz politischer Ökonomie, die sich selbst als (Ethik-) Philosophie bezeichnete, wird wohl am Schaffen Adam Smiths besonders deutlich, da dieses gleichzeitig als Standardwerk der heutigen ökonomischen Freihandelsideologie dient. Über den

Umweg französischer Philosophen, wie Rousseau, Bossuet und insbesondere Claude Henry de Rouvroy, besser bekannt als Comte de Saint-Simon, wurde aus der Idee des hobbeschen Leviathan die konkret physiologische Erlösungsvorstellung eines kollektiven Organismus, dessen Glieder Individuen darstellen, deren individuelle Ziele vollkommen mit den Zielen der Gesamtheit verschmelzen sollen (vgl. Boltanski/Thévenot 2007, 168 ff.). Diese Vorstellung einer weltlichen Maschine, welche einerseits selbst im industrialisierten Kontext steht, andererseits durch und durch rationalisierte und – in moderner Diktion – Effizienz-optimierte Industrierewerdung anstrebt, war das Idealbild Saint-Simons,¹⁰ dessen Ziel die vollständige Entledigung „von der Phrasendrescherei der Legislatoren und Spekulanten“ (vgl. Boltanski/Thévenot 2007, 172) darstellte. Explizit angestrebt wurde damit eine Hinwendung zur reinen Verwaltung als Aufgabe des Politischen (Boltanski/Thévenot 2007).¹¹ Nun ist sicherlich bekannt, dass der Saint-Simonismus in Frankreich ein ebenso zentraler Vorläufer der Soziologie comtescher und durkheimischer Prägung war wie ebenso für Marx, aber auch das Aufkommen des wissenschaftlichen Positivismus, der im gegenwärtigen „Manageability“-Paradigma seine Wiederauferstehung feiert.

All diese Personen und die damit verbundenen Denkrichtungen waren für die Entstehung des Entwicklungsdiskurses als staatliche Aufgabe mit moralischem Unterbau entscheidend, wie sich innerhalb des Diskurses selbst – im Gegensatz zu vorher genannten transkulturellen Verständigungsversuchen etwa – an der primären Orientierung an materiellem Wachstum, Umgang mit realen Ressourcen, „guter“ Regierungsführung („good governance“) etc. vergegenwärtigen lässt. Die Erfahrung des Kalten Krieges, gekoppelt mit der damals noch gültigen Vorstellung eines internationalen Machtvakuum („realpolitische internationale Theorie“), in dem es um Vergrößerung von Einflussphären und die Durchsetzung der eigenen Überlegenheit geht, bot dabei für die Jahre bis etwa 1990 einen stets präsenten historischen und politischen Kontext. Konkrete Maßnahmen, politische Agenden (wie etwa die sozialistische Industrialisierung) und ebenso junge internationale Institutionen waren analog zu politischen bzw. historischen ideologischen Vorstellungen ausgerichtet (vgl. van Ufford/Giri/Mosse 2003). Zahlreiche Entwicklungsanthropologen sehen mit dem Ende des Kalten Krieges und der Goldpreisbindung, den Ölkrisen bzw. insbesondere durch die kritischen Diskurse der 80er Jahre (Sub-altern Studies, feministische, Post-Development- und post-koloniale Kritik¹² – vgl. paradigmatisch: Escobar 1995; Ferguson 1990) eine generelle Änderung der Entwicklungsdebatte eintreten. Aus der ideologisierten, aber historisch imprägnierten Debatte wurde mittels allerorten anzutreffender Schlagworte, wie „Partizipation“, Zurechen- und Nachvollziehbarkeit („accountability“), „Effizienz“, „Harmonisierung“ etc., eine vorgeblich objektivierbare Ebene eingezogen, die ähnlich den Marktformen – welche noch bei Adam Smith der Lösung moralischer und gemeinwohlbezogener Probleme dient – den Geldgebern die möglichst geeignet erscheinende Produktwahl ermöglichen soll. Entwicklung erfährt auf diese Art einerseits die Hinwendung zur Verwaltung; andererseits werden Empfänger und ganze Empfangsregionen der Entwicklungsarbeit so nach dem Modell des „Manageability“-Paradigmas umgewandelt. Problemlösung unter hochgradigen Effizienzkriterien, möglichst ohne langfristige Perspektive (denn schnelle Resultate sind erwünscht!), entspricht der entpolitisierten Consultingform, die wir von Unternehmen kennen. Analog werden aus potenziell selbstverwalteten Staaten¹³ primär unternehmerisch zu gestaltende Gemeinwohlkollektive. Wenn etwa in einem Staat Industrie („Produktion“), Finanzwirtschaft („Kapital“), Zivilgesellschaft („Unternehmenskul-

tur“) und gute Regierungsführung („optimiertes Management“) unter dem Gesamtziel von Wachstum, Produktion und Verlässlichkeit („Kapitalwürdigkeit, Garantie“) gesehen und als Entwicklungsziel propagiert werden, dann tritt eben jene typische Übertragung des vorgeblich objektiven, dabei aber entpolitisierten, weil seine eigenen historischen Grundlagen nicht mehr hinterfragenden Produktmodells des Marktes klar zur Geltung.¹⁴

III. Entwicklungsethik als Antwort?

Angesichts dieser Debatten entstand ein neues Paradigma, eine Art Sub-Disziplin der Entwicklungsstudien, nämlich die Entwicklungsethik.¹⁵ Diese forderte zunächst eine Explizitmachung der „immerzu dahinterliegenden moralischen Grundprämissen aller wirtschaftlichen, politischen, sozialen oder kulturellen Maßnahmen“¹⁶ (vgl. Goulet 1988, 56 f.; Goulet 1995), um sich später auch Fragen der Menschenrechte und weiters einer fundamentalen Kritik utilitaristischer Moralvorstellungen, die noch aus Saint-Simons Zeiten stammten, zuzuwenden (Gasper 1994, 2004; Gasper/St. Clair 2010). Besonders prominent – und dabei selbst *in personis* eine Synthese zwischen Philosophie und Entwicklung darstellend – sind die Arbeiten von Amartya Sen (Sen 1982, 1984, 1988, 1999a, 1999b) und Martha Nussbaum (Nussbaum/Sen 1993; Nussbaum 1997, 1999, 2001, 2003), welche Markt, Ethik und Individualismus jenseits von Utilitarismus¹⁷ und Wohlfahrtsökonomie zusammenzuführen suchen. In beiden Werken zentral sind die gleichzeitig individuellen als auch universellen Kategorien von *capability* (Sen) bzw. *capabilities* (Nussbaum), die sich grob als Fähigkeiten, Chancen, konkrete Qualifikationen oder Kenntnisse, die von einem Individuum als wichtig eingeschätzt werden, bezeichnen lassen. Dem gegenüber stehen *functionings*, also alle Formen von materiellem und nicht-materiellem Besitz bzw. Erreichtem, welche für die weitere Entfaltung der *capabilities* eine Rolle spielen oder als Zielvorstellung dienen. Sen und Nussbaum sehen beide die nicht-bindende UN-Deklaration *Right to Development*¹⁸ sowie die zwei untrennbaren Generationen der Menschenrechte als Rahmenwerk, deren konkrete Ausgestaltung durch die Theorie der *capabilities* (insbesondere bei Nussbaum) eine in die Gesetzgebung einarbeitbare Füllung ermöglicht wurde. Auch nimmt Nussbaum eine zu Sen abweichende Position ein, wenn sie als kantisch geprägte Rechtsphilosophin eine wohldurchdachte Liste an fundamentalen *capabilities* vorlegt, die eine Art Schwelle darstellen soll für: (1) einerseits notwendigste Entwicklungsmaßnahmen und (2) andererseits die Minimalbestimmung von „Lebenswürdigkeit“ (vgl. 1999; 2006). Ihre Liste umfasst dabei auch geistige, spielerisch-kreative, soziale und sogar ansatzweise spirituelle Dimensionen,¹⁹ was bei Sen, der sich der Frage nach der Priorität bestimmter *capabilities* unter Hinweis auf die Betonung demokratischer Prozesse beharrlich verweigert, nicht der Fall ist (vgl. Sen 1999a und 1999b).²⁰ Insgesamt hat dieser wichtige Diskurs dazu geführt, dass neben dem Bruttoinlandsprodukt, utilitaristischen Annahmen und Grundbedürfnisbefriedigung sowohl neue Ansätze zur Messung von Entwicklung (in berühmtester Form etwa der *Human Development Index*, angewandt durch das UNDP) als auch eine generelle Umorientierung auf die Lebenswelt der als „Betroffene“ identifizierten Personen stattgefunden haben.²¹

Zahlreiche Kommentatoren haben seit den 90er Jahren in einer anhaltenden Diskussion darauf hingewiesen, dass der Capability Approach in dieser Form zu sehr westlich-liberalistisch,

individualistisch, post-historisch und marktfreundlich konzipiert scheint (u. a. van Ufford/Giri/Mosse 2003; Robeyns 2005; Feldman 2010; Gasper/Truong 2010) und schon allein angesichts globaler Machtverhältnisse, ungenügenden Informationszugangs²² und zu geringer Beachtung der politischen, legalen und sozialen Rahmenbedingungen einmal mehr das Problem ungleicher Verteilung und Zugangschancen ausblendet.

IV. Aktueller globaler Kontext der Debatte – zwei Bedingungen

Diese Einwände sind sehr ernst zu nehmen, worauf zwei Bedingungen verweisen, die einzigartig für die gegenwärtige Konstellation des Menschseins überhaupt, und damit auch für die Philosophie, sind. (1) Wir leben in einer Phase, wo global gesehen erstmalig mehr Menschen in Städten als auf dem Land wohnen (vgl. UN Department of Economic and Social Affairs 2010). Bislang jedoch war jener zuvor angesprochene politisch-historisch aufgeladene Kontext stets eine Geschichte der Landbewohner und damit derer, die das Ernährungsmonopol in der Breite innehatten. Die gegenwärtige Entwicklung führte dazu, dass der Großteil der Menschen in ihrer täglichen Nahrungsversorgung von einigen Wenigen, dafür umso Mächtigeren abhängig wurde.

(2) Der Zusammenhang zwischen Erdöl und seinem Verbrauch, als im wahrsten Sinne des Wortes „Lebenssaft“ der zu Wachstum verdamnten Globalwirtschaft, -information sowie -mobilität, und seiner Bezahlung mit Geld, geschaffen durch Private – ohne demokratische Kontrollmöglichkeit –, sowie Nahrungsmittelversorgung, -spekulation (mit jenem Geld) und Klimawandel, inklusive aller sozialen, wirtschaftlichen und migratorischen Auswirkungen, bildet ein Rahmenwerk, wie es in der Geschichte der Menschheit an globaler Verflochtenheit bislang unbekannt war und dadurch nicht bedacht werden konnte. Tatsächlich hängen heutzutage, ob man will oder nicht, an jeder einzelnen Konsum-, Ausbildungs- oder Arbeitswahlentscheidung ganze Ketten an globalen Auswirkungen, deren einzige Negation darin bestehen würde, ihren Gesamt-Zusammenhang mittels dogmatischen Abbruchs auf die eine oder andere Art zu ideologisieren. Unter diesen Voraussetzungen, wie sich etwa in der totalen Heterogenität des Auftretens aller verfügbaren Kategorien für „unterentwickelt“ zeigt, ist eine Trennung in „Erste“ und „Dritte“, „entwickelte“ und „entwickelnde“ Welt nicht mehr aufrechtzuerhalten. *Global North* und *Global South* als ortsunabhängige Bezeichnungen jener sozialen Bereiche, der stetig auseinanderdriftenden Schere zwischen Arm und Reich (im Sinne der *capabilities*), reflektieren diesen einmaligen Zustand (Barry/Pogge 2005; Pogge 2008).²³ Durch diese Verflochtenheit tritt jedoch ein Zustand der informativen und moralischen Überforderung ein, da dem Zwang zur Informationsmaximierung entsprochen werden muss, wenn man die moralischen Konsequenzen seines Tuns zumindest reflektieren, wenn nicht überschauen möchte. Das „Paradoxon der Moderne“, welches besagt, dass der nach totaler Freiheit und umfassender Ermächtigung strebende Mensch sich damit gleichzeitig strenge Fesseln als Resultat dieser Verflochtenheit angelegt hat, bekommt damit noch eine zweite Bedeutung. Da nämlich die geforderte Überschaubarkeit moralischer Entscheidungen (und damit beinahe aller Entscheidungen heutzutage) gleichzeitig eine Abwertung der Loyalität zum Ort der physischen oder politischen Präsenz bedingt, andererseits diese existenziellen Versuche oftmals mit Verweigerung (der Verantwortung) oder schlechthin Überforderung verbunden sind, erfolgt oftmals ein hoffnungsvoller Rückschritt aufs Lokale, Bekannte, Regionale oder – wie derzeit in Europa – aufs Nationale.

V. Übermacht-Ohnmacht-Dialektik

Um eine mögliche Transzendenz aufzuzeigen, sollen die beiden skizzierten Entwicklungen mit bewusst gewählten binären Kategorien polemisiert werden. Es liegt nahe, auf Grund der lokal relativ unabhängigen Verschiebung der Kollektive Arm und Reich sowie ihrer Verflochtenheit jene Schlussfolgerung zu akzeptieren, die besagt, dass Entwicklung heutzutage ein globales Phänomen ist, welches sich sowohl universell im Sinne einer *global governance* als auch individuell und je nach Kontext partikulär tagtäglich an jeden Einzelnen richtet. Auch hier haben wir es also mit einem universalen und individuellen Konzept zu tun. Dieses existenzielle Gefüge, dem sich niemand zu entziehen vermag, nenne ich „Übermacht“. Ihm gegenüber steht der jeweilige, konkret mehr oder minder betroffene Mensch,²⁴ der sich in unzähligen zu formenden Identitäten und Kollektiven dieser Übermacht ausgesetzt sieht; ich benenne seine existenzielle Bedingung „Ohn-macht“. Dieser Begriff soll gleichzeitig die damit verbundene Überforderung als auch seine bzw. ihre potenzielle Chancenlosigkeit aufzeigen, welche die Quelle für Fundamentalismen aller Art sein kann, aber nicht sein muss.

In dieser Konstellation wird Welt zusammengefasst in *einer* globalen moralischen Entwicklung. Auch fallen hier politische und soziale Philosophie mit interkultureller Philosophie und Entwicklungsarbeit zusammen, was für mich in dieser Auseinandersetzung zentral ist. Eine bedeutende Ableitung bezieht sich nämlich dann auf das Studieren von jeweils gegebenen und möglichen Normen und Werten in einer Gesellschaft sowie insbesondere jener de-objektivierten Schnittstelle zwischen individuellen Vorstellungen und Reflexion darüber (Boltanski/Thévenot 2007) – im Umgang mit und Verhältnis zu kollektiven Normen und Werten. Ein Gebiet also, das, dynamisch stets im Wandel befindlich, von der Philosophie traditionell wenig explizit, oder nur über den Umweg „Staat und Individuum“ z. B., beachtet wurde. Damit stellt sich insbesondere einmal mehr die Grundfrage nach den Schnittstellen zwischen Individuum und Gemeinwohl, welche sich wie ein roter Faden durch die gesamte politische, soziale und ökonomische Philosophie seit der Antike zieht.²⁵

VI. Eudaimonia oder aretē? Zwei Möglichkeiten für den Umgang mit Normen und Werten

Es sollte daran erinnert werden, dass (schon allein aus politischen Gründen) ein immer stärkerer Einfluss von ethischen Überlegungen und Reflexionen in der EZA zwar stets begrüßenswert scheint, andererseits, wie schon in den 70er Jahren bemerkt, nur dann von Nutzen ist, wenn diese auch zu pädagogischen Konzepten führen, die generelle Revision und Veränderung bewirken (Goulet 1976; Goulet 1988). Ethik etwa, die mittels moderner Schlagworte in die Programme und Adjustierungen der internationalen EZA als eine Kategorie mehr, die zu beachten sei, eingebaut wird, bedeutet letztlich nichts anderes als die Unterordnung von ethischen Überlegungen unter das „Manageability“-Paradigma. Ethik wird hier zum Werkzeug, zum Marketing-Gag, um Donoren von weiterer Finanzierung zu überzeugen. Wie also kann Ethik im Rahmen globaler Entwicklung adäquat adressiert werden?

Vielleicht hilft uns erstens ein Rückgriff – und eine damit einhergehende Umdrehung von moralischer Entwicklung auf Entwicklung der Moralität – auf die Erkenntnisse der kognitiven

Psychologie: Lawrence Kohlberg (1964, 1981, 1984) hat in aufwendigen Studien die individuelle Entwicklung der Moral anhand von Entscheidungssituationen und vorgebrachten Argumenten nachgezeichnet. Die Ergebnisse seiner empirischen Forschung wurden zeit seines Lebens immer wieder revidiert und verfeinert und werden bis heute kontrovers diskutiert.²⁶ Nichtsdestoweniger bilden sie die umfangreichste und bis heute als Standard geltende Forschung zu diesem Thema. Kohlberg zufolge verläuft Entwicklung in sechs bis sieben identifizierbaren Stadien, wobei sich Begründungen für moralische Entscheidungen generell mit dem Alter, der Bildung und der Abnahme der Autoritätsgläubigkeit verändern. Letzte üblicherweise erreichte Stufe, nämlich Stufe 5, bildet die emotionale und kognitive Einsicht in abstrakte ethische Prinzipien, die vollständig verstanden und verinnerlicht wurden und zur Begründung in schwierigen Entscheidungsmomenten herangezogen werden – im Gegensatz oder sogar Widerspruch zu herrschenden Vorschriften, Regeln oder Gesetzen. Kohlberg beschreibt weiters, dass es auch eine Stufe 7 geben soll, die allerdings nur wenige Menschen offenbar jemals erreichen, wo Moralität als ein ontologisch-empathisches Konzept der umfassenden Verbundenheit aufgefasst wird (vgl. Hoffman 2000; Gibbs 2010). Ich und der oder die „Andere“, Subjekt und Objekt verschmelzen in einer solchen Konzeption dermaßen, dass die soziale menschliche Welt und ihre moralische Realität unaufhebbar verbunden bleiben, obwohl wir uns als separate Identitäten wahrzunehmen gewohnt sind (Gibbs 2010, 228).

Zweitens: Ohne direkt darauf Bezug zu nehmen, beschreiben Boltanski und Thévenot (2007 [1991]) die Möglichkeit soziologischer Forschung, losgelöst vom zentralen europäischen Paradigma sozialer Kollektive, wie Klassen, Schichten oder Nationalidentitäten. Sie beschreiben die Möglichkeiten einer Soziologie, die davon ausgeht, dass jedes Individuum, welches im Austausch mit Welt steht, in Normen-bezogener Auseinandersetzung steht sowie unter stetem Druck zur Rechtfertigung seiner Sichtweisen, Meinungen und Ansichten, welche wiederum der Anerkennung bedürfen. Diese Anerkennung selbst erfolgt auf der Basis jeweiliger gerade gültiger gesellschaftlicher Normen. Die Art und die Weise der Bezüge, die wir vornehmen, um uns zu rechtfertigen, beschreibt dabei ethische Entscheidungen und damit unsere Handlungen. Diese wiederum finden auf einem weiten Feld bestehender moralischer Normen und Diskurse darüber statt. Unsere jeweilige individuelle Positionierung als sozial-philosophisches Phänomen ernst zu nehmen erlaubt dabei eine neuartige Art der Beschreibung des Sozialen als eine Art Wert-relativen Unterbau menschlicher Beziehungen. Aus den Punkten 1 und 2 ergeben sich (mindestens) zwei weitere konkrete Möglichkeiten für den *Umgang* mit Ethik allgemein, aber insbesondere für das Feld der EZA und Philosophie, die, wie ich aufzuzeigen versucht habe, inhärent zusammengehören:

Nun hat der indische Philosoph Ananta Kumar Giri die Möglichkeiten zur Erreichung einer solchen höher entwickelten Moralstufe als Aufgabe der Entwicklung – im Sinne der EZA – beschrieben, die primär nicht auf reine Gestaltung des Außen, sondern auf Reflexion des Eigenen im Umgang mit dem Außen gerichtet werden soll. In einer solchen Konzeption erfahren Moral und damit Ethik eine Konzipierung, analog zur in die Antike zurückgehenden Tradition der *aretē*, der Tugendethik, also der Kultivierung durch beständiges individuelles und kollektives Training an Moralität und Tugend. Giri beschreibt hierfür in Auseinandersetzung mit indischen Traditionen der Selbstkultivierung, aber auch mit dem Denken Habermas' und Foucaults die „ästhetische“ Idee einer individuellen ethischen Transformation hin zu Verantwortungsübernahme, Erkenntnis des Eigenen im Anderen (vgl. *prajña* im Buddhismus), Selbstlosigkeit und damit Aufgabe

eines utilitaristischen, anthropozentrischen oder konsequentialistischen Gestaltungsparadigmas in der EZA (vgl. Giri 2001, 2002, 2003). Genauere Inhalte dieser Richtung können an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Es gibt jedoch auch eine analytische Möglichkeit:

Ein zweiter Ausweg besteht in der konkreten Adressierung von geltenden Normen, Werten und ihren Rechtfertigungen im Rahmen von EZA, verstanden als globales Projekt. Wie entstanden bestehende Normen? Wie – d. h. mittels welcher zu beschreibenden Rechtfertigungsmuster – beziehen sich Menschen auf diese oder andere Normen? Lassen sich, und wie lassen sich, Normen und Werte transformieren; etwa indem man die Bedingungen für die Anerkennung transformierter Normen identifiziert? Lassen sich Veränderungen der Normen über die Zeit feststellen? Gibt es identifizierbare Institutionen oder Akteure in einer gegebenen Gesellschaft oder Region, die bestimmte Normen fördern, andere unterdrücken? Zur Adressierung dieser Fragen und der Dynamik der Prozesse kann uns ein dynamisch-diskursives Modell wie jenes des Polylogs helfen, welches auch Normen als de-ontologisierte Narrative objektiviert. Weiters kann uns der universal-individuelle Ansatz der *capabilities* und *functionings* dazu dienen, genannte Referenznahmen, bestimmte Werthaltungen, sogar bestimmte Akteure oder Akteursgruppen entsprechend zu klassifizieren. Ein solches Vorgehen würde ermöglichen, Normen und ihre Vertreter, die etwa gesellschaftspolitisch im Widerspruch stehen, klarer erkenntlich zu machen und demzufolge politische Maßnahmen zu adaptieren. Individuelle Ohnmacht könnte so ein Stück mehr in Entscheidungsmacht durch Selbst-Autonomie transformiert werden, indem Übersichtlichkeit und Wahlmöglichkeiten expliziter zutage treten.

VII. Synthese aus Entwicklungsforschung und Ethikphilosophie: Moralische Entwicklung als Projekt?

Als konkretes Beispiel dafür, wie solch eine Forschung aussehen kann, sei das Beispiel eines internationalen bzw. national in Erprobung befindlichen Projekts erwähnt. Es geht um die Implementierung von letztlich globalen (aber nicht vergleichenden) Menschenrechtsindikatoren, entwickelt durch die UN High Commission of Human Rights, im Rahmen eines Pilotprojekts gegenwärtig umgesetzt durch die Regierung in Ecuador (UN OHCHR 2006, 2008). Das Projekt folgt generell (1) dem sogenannten *IBSA-Approach*²⁷ und (2) einem „Country-by-Country-Ansatz“, d. h., dass es nicht um internationale Vergleichbarkeit gehen soll, sondern ausschließlich um interne, nationale Befunde bei der Umsetzung und Einhaltung von Menschenrechten. Diese Maßstäbe sollen es lokalen Zivilgesellschaften, Medien und Menschenrechtsbehörden ermöglichen, Druck auf die jeweilige Regierung auszuüben.

Die grundlegende Idee dieses Projekts ist es, nationale Indikatoren für jedes UN-verbriefte „right to ...“ zu entwickeln. Diese entsprechen den universellen (individuellen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen) Menschenrechten, wie etwa den Rechten auf adäquate Ernährung, Unterkunft, Bildung, Arbeit, faire Gerichtsbarkeit, Redefreiheit und vieles mehr. Für jedes Recht wurden *structural*, *procedural* und sogenannte *Outcome*-Indikatoren entwickelt.²⁸ Langfristige Ziele sind im Rahmen von Benchmarks selbst zu wählen, wobei jedes teilnehmende Land relativ frei ist, sich die Art und Weise dieser Benchmark-Ermittlung selbst zu wählen. So können etwa einfach Best-Practice-Modelle oder Expertenmeinungen gewählt werden.²⁹

Entscheidend ist allerdings, dass der nationale Versuch, sich über die Priorität von bestimmten Menschenrechten sowie deren Umsetzung zu einigen, erstens eine Art moralischen Austausch darstellt, wie er im Anschluss an Boltanski und Kohlberg weitergedacht werden kann. Zweitens stellt eine solche Übung eine Art zivilgesellschaftlichen Polylog dar, für welchen durchaus weitere Räume geschaffen werden sollten und könnten, da auch fundamentale Bedeutungen und Konzepte bestimmter Rechte und Pflichten abgeklärt werden müssen. Drittens geht es hier um eine mehr oder minder demokratische Erarbeitung von Gemeinwohl-Prioritäten, wie sie wohl Amartya Sen vorschwebt, um für eine Gesellschaft grundlegende *capabilities* zu bestimmen; und viertens stellt empirisch-normative Forschung zu der Art und Weise, *wie* bestimmte Normen *von welchen* Akteuren auf *welche Art* gerechtfertigt werden, eine praktische und bedeutende Möglichkeit für die Schnittstelle Philosophie – EZA dar. Dynamische und statische Veränderung von jeweils geltenden ethischen Vorstellungen – mittels Rechtfertigungs- und Anerkennungsmechanismen – ist ein neu zu etablierendes Feld sozialer Analyse und Gestaltung, *vorgelagert* etwa der Ökonomie, Politik, Kulturwissenschaft oder Biologie.

Partizipative Erarbeitung von kollektiven Normen – etwa in Form von Polylogen – könnte dabei im Sinne eines Entwicklungsgedankens genaue jene Schnittstellen zwischen klassischen Gemeinwohl-Vorstellungen und *aretē*, also tugendbezogenen, individualethischen Vorstellungen, darstellen. Letztlich wäre ein generelles Umdenken von EZA hin auf die Arbeit mit lokalen wie globalen Normen denkbar. Entwicklung würde dabei bestimmt werden als genau jene dynamische und potenziell unendliche Transformation zwischen Individuum und Gesellschaft, bei der es insgesamt um eine „Kultivierung“ und Bewusstmachung moralischer Entwicklung selbst geht.

Anmerkungen

- ¹ Aus dieser Negativregel folgt der Imperativ, „wo immer möglich nach transkulturellen Überlappungen“ (Wimmer 2004) zu suchen, was lt. Wimmer zu verändertem Verhalten in der Wissenschafts-, Kommunikations- und Argumentationspraxis führen würde.
- ² Bekannterweise bot europäische Philosophie (nicht nur, aber vor allem) in der Vergangenheit zu gerne legitimierende Argumente für Eigentum und, damit verbunden, Besitznahme (siehe etwa das Abgrenzungs- und Produktivitätsparadigma bei John Locke, vgl. Woods 2002) oder auch für Unterwerfung, Zivilisierung, Ausbeutung, Rassismus, kulturelle Differenz (vgl. die Dichotomie Barbarei – Zivilisation) und Ähnliches.
- ³ Das dabei stark wirkende Paradigma der nachvollziehbaren Systematik, Ordnung und Klassifikation, welches westlicher Logik und insbesondere der Schriftradition als Kriterium zur konsequenten Wahrheitsfindung dient, erfährt dabei ebenso seine kontextuale Prüfung, wie damit eine Aufwertung divergierender Traditionen, z. B. oraler Weitergabe von Wissen, philosophischen Ausdrucks in Kunstformen etc., einhergeht.
- ⁴ Diese können abgesehen vom Postulat der absoluten Wahrheit (*expansiver Zentrismus*), womit wiederum Komplementarität oder totale Separation (*multipler oder separativer Zentrismus*) legitimiert werden kann, auch Formen der indirekten Überlegenheit annehmen, wie z. B. die Erwartung einer Anpassung der anderen auf Grund erlebter Überlegenheit des Eigenen (*integrativer Zentrismus*). Für eine Kritik der Zentrismen siehe Wimmer 2004, 54 ff.

- ⁵ Als Übersetzung des modernen Begriffs „well-being“, der zwar eine stärkere Konnotation des Kollektiven aufweist als das deutsche „Wohlbefinden“ oder „Wohlergehen“, sich dennoch begriffshistorisch und ideengeschichtlich als individualistischer gedacht darstellt als obiges „Gemeinwohl“.
- ⁶ F. aktuelle Entwicklungen im andinen Raum s. z. B. Cortez/Wagner 2010; f. Ansätze aus Afrika z. B. Kimmerle 1991.
- ⁷ Taylor (1992) weist etwa nach, dass sich auch Moralvorstellungen im Zuge der wissenschaftlichen Revolution und Aufklärung ihrer metaphysischen Einbettung entledigt haben, um zu einem Individualbegriff der Moral zu gelangen. Man könnte diese Verlagerung am heutigen zentralen Begriff der universalen und gleichzeitig individualistischen Menschenwürde, als Ankerpunkt der Menschenrechte z. B., festmachen. Was einst die Idee des „Gottesfunkens“ oder der Seelenbegriff war, ist heute die unhintergehbare Vorstellung eines totalen Gleichwertigkeitsprinzips.
- ⁸ Im weiteren Text verwende ich die Abkürzung EZA, um damit einen Wissens- und Praxiskomplex zu bezeichnen, der einerseits global tätig, andererseits im Sinne der westlichen wissenschaftlichen Grundlagen relativ einseitig betrieben wird, auch wenn zahlreiche nicht-westliche eigenständige staatliche (China, Indien etc.) und private Akteure auf diesem ideologischen Feld mitmischen. Bis in die 90er Jahre war dafür ein tendenziell nachholendes wirtschaftliches Paradigma maßgebend, versinnbildlicht im Oberziel Wachstum und Industrialisierung, welches heute von einem eher egalitären, chancenbezogenen Paradigma abgelöst wurde. EZA wurde auch als Entwicklungshilfe, „Aid-Business“, Ideologieexport und vieles mehr beschrieben (vgl. Rist 1996). Tatsache ist, dass EZA ihre eigenen Gesetze der Durchführung, Ausbildung, Rekrutierung, Netzwerke, Begrifflichkeiten und Abkürzungen hat.
- ⁹ Vgl. Pogge 2008 für eine fundierte und detaillierte Kritik an den UN *Millennium Development Goals*.
- ¹⁰ Vgl. Saint-Simon (1966 [1817]).
- ¹¹ „[Um] dem Interesse der Mehrheit zu dienen [...], denn im gegenwärtigen Stadium der Zivilisationsentwicklung ist die wichtigste politische Fähigkeit die Fähigkeit des Verwaltens“ (zit. nach Boltanski/Thévenot 2007, 172). Für die Bedeutung von Saint-Simons' Werken im Entwicklungsdiskurs siehe auch Cowen/Shenton 1995.
- ¹² Siehe Johnson 2009 für einen gelungenen historischen Abriss.
- ¹³ Gerade das zumeist oktroyierte Konzept von Staatlichkeit bzw. Souveränität muss im Kontext der (Ent-)Kolonialisierung natürlich kritisch hinterfragt werden. Allerdings stellt sich auch am Ursprungsort des modernen Staates angesichts des Zeitalters der globalen Informations- und Kommunikationstechnologie (IKT) die vehemente Frage seines Nutzens.
- ¹⁴ Entwicklungsmanager, die auf Grund ihrer zumeist (moralisch?) reflektierten Grundhaltung sowie ihres Erlebnisreichtums über hohes soziales, kulturelles und kognitives Kapital verfügen, ziehen über die Regionen der Erde. Diese „transnationale Klasse“ (vgl. Hannerz 1990) predigt die jeweils gültige, und oftmals auch widersprüchliche, Vorstellung vom „guten Leben“ und zu erreichenden Gemeinwohl. Ein Blick in die Reports von Weltbank, UNDP, IWF und anderen großen Entwicklungsagenturen reicht allerdings, um festzustellen, inwiefern und wie oft die konkrete Interpretation dieser Ziele sich innerhalb kurzer Zeitabstände zu ändern vermag.
- ¹⁵ Im Unterschied zur theologisch motivierten Befreiungsethik, vgl. Freire 1973.
- ¹⁶ „Ethicists do not discharge themselves of their duty merely by posing morally acceptable values or goals or ends of economic or political action. Nor does it suffice for them to evaluate the economic and political instrumentalities employed to pursue those ends in the light of some extrinsic moral rule. Rather, ethicists must analyze and lay bare the value content of these instrumentalities from within their proper dynamism. [...]. A kind of phenomenological ‚peeling away‘ of the value content – positive and negative – latently present in the means chosen by technicians of decision-making must take place. Any moral judgment relate to the technical data pertinent to the problem under study in realistic terms. Moreover, such a judgement must utilize those data in ways which professional experts can recognize as faithful to the demands of their discipline. This is the sense in which ethics must serve as a ‚means of the means‘, that is, as a moral beacon illuminating the value questions buried inside

- instrumental means appealed to by decision-makers and problem-solvers of all kinds“ (Goulet 1988, 56).
- ¹⁷ Für eine theoretische Übersicht des Utilitarismus siehe Stegmüller 1989, 200–212; für die maßgebliche Bedeutung im Entwicklungsdiskurs: Gasper 2004.
- ¹⁸ Siehe auch Sengupta 2006; Beetham 2006.
- ¹⁹ Nussbaums Liste umfasst die folgenden menschlichen *capabilities*: (1) *Life* – in der Lage zu sein, die normale Lebensspanne zu leben; (2) *Bodily health* – in der Lage zu sein, gesund zu leben (inkl. adäquater Ernährung und Unterkunft); (3) *Bodily integrity* – volle Kontrolle über den eigenen Körper bei umfassender Sicherheit; (4) *Senses, imagination and thought* – in der Lage zu sein, die vorhandenen Sinne zu benützen, zu denken, zu schlussfolgern und Vorstellungskraft zu entfalten (inkl. adäquater Bildung und Informationsmöglichkeit, frei von Repression); (5) *Emotions* – in der Lage zu sein, Beziehungen zu anderen aufzubauen und aufrechtzuerhalten; (6) *Practical reason* – in der Lage zu sein „to form a conception of the good and to engage in critical reflection about the planning of one’s life“ (Nussbaum 2000, 79); (7) *Affiliation* – in der Lage zu sein, richtig zu interagieren, sich fremde Situationen empathisch vor- und auf sie einzustellen, unter Achtung von Selbstwert, Nichtabwertung, Rassismus oder Diskriminierung; (8) *Other species* – in der Lage zu sein, die Welt insgesamt sorgsam zu achten; (9) *Play* – in der Lage zu sein, zu spielen und zu lachen; (10) *Control over one’s environment* – in der Lage zu sein, sowohl effektiv an politischen Prozessen teilzuhaben, Arbeit zu finden als auch Besitz zu erlangen (vgl. Nussbaum 2010 [2006], 112–114).
- ²⁰ David Crocker hat diese Arbeit weitergeführt (2009) und mit Konzepten der Agency, Partizipation und Selbst-Autonomie verknüpft, um die moralische Bedeutung von tagtäglichen Entscheidungssituationen sowohl der Entwicklungsarbeiter als auch der „Begünstigten“ hervorstreichend.
- ²¹ Diese Richtung wird *human development* genannt, mit dem Oberziel, möglichst viel Freiheit zur *capability*-Entfaltung möglichst vieler herbeizuführen (wobei sich an dieser Stelle wieder eine utilitaristische Konzeption einschleicht).
- ²² Insbesondere Sen nimmt dezidiert Anlehnung an rationaler Entscheidung und Einschätzung von individuellen *capabilities*, auf Basis informationsmaximierender Imperative, wie sie bei Smith als *homo oeconomicus* und in Rational-Choice-Modellen der Ökonomie axiomatisch propagiert werden (Sen 1999b).
- ²³ Die Debatte, ob das globale Institutionengefüge (IWF, Weltbank, WTO, UNO etc.) der Gerechtigkeit und Egalität förderlich oder schädlich ist, ob es positive Pflichten zum Beitrag in diese Richtung oder negative Pflichten zur Vermeidung gibt und ob Entwicklung an sich ein förderliches Ziel wäre, all dies wird unter dem sogenannten Global-Justice-Diskurs behandelt, dessen darauf immer wieder Bezug nehmende Sub-Kategorie die Entwicklungsethik darstellt (vgl. Caney 2001; Nagel 2005; Brock/Moellendorf 2005; Sullivan/Kymlicka 2007; Walton 2009).
- ²⁴ In gewisser Weise, losgelöst vom jeweiligen individuellen (bio-)politischen und historischen Kontext, ähnelt dieser Mensch der Figur des „nackten Lebens“ in Agambens *Homo Sacer* (1997). Das nackte Leben muss sich, um nicht vollkommen ausgeliefert zu sein, anpassen und vehement anstreben, seine Ohnmacht zu überwinden, ohne Erfolgsversprechen – was die Verheißung der Moderne durch Entwicklung auszeichnet.
- ²⁵ Was bedeutet solch eine Konzeption etwa für unsere epistemologischen Prämissen oder unsere Ethikvorstellungen, die doch zumeist nach wie vor vom methodischen Grundgerüst des Nationalstaates, der Souveränität und Bürgerlichkeit geprägt sind (was im Übrigen auch auf die EZA zutrifft)?
- ²⁶ Kohlberg behauptete eine universelle Gültigkeit seiner Ergebnisse; ein Umstand, der stark hinterfragt werden muss, beruht seine Konzeption der Testreihen doch auf Kultur-singulären Annahmen Jean Piagets und drückt in ihrer Hierarchisierung der Resultate auch sonst stark westliche Werthaltungen aus. Kurzum: Auch hier fehlt es an weiterer und aktualisierter interkultureller Forschung.
- ²⁷ IBSA steht für „Implementation, Benchmarking, Scope, Assessment“.
- ²⁸ Während strukturelle Indikatoren nationale Verpflichtungen, rechtliche Umsetzungen davon sowie bestehende Institutionen anzeigen, beschreiben prozedurale Indikatoren quantitative und qualitative Veränderungen

über gewählte Zeiträume. Outcome-Indikatoren betreffen konkrete Umsetzungen gewählter Ziele nach einer bestimmten Zeitspanne.

- ²⁹ In Ecuador allerdings gibt es dazu einen relativ breiten zivilgesellschaftlichen Diskurs, an dem neben Vertretern der Ministerien, der Statistikbehörde, der UNDP und Menschenrechtsinstitutionen auch NGOs, Medien und Gewerkschaften – idealerweise breit – teilnehmen. Ecuador hat durch die Erfahrungen der 90er Jahre bereits Vorläufer breiter nationaler Diskurse erlebt (z. B. SIISE – „Integrated System of Social Indicators of Ecuador“) und kann auf dieser Erfahrung und bestehenden Netzwerken aufbauen.

Literatur

- Agamben, Giorgio (1997): *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris.
- Arendt, Hanna (2002): *Vita activa Oder vom tätigen Leben*, München.
- Barry, Christian/Thomas W. Pogge (Hg.) (2005): *Global Institutions and Responsibilities. Achieving Global Justice*, Oxford.
- Beetham, David (2006): *The Right to Development and Its Corresponding Obligations*, in: B. Andreassen, S. Marks (Hg.), *Development as a Human Right. Legal, Political, and Economic Dimensions. Nobel Symposium, Harvard School of Public Health*, 79–95; 125.
- Bernal, Martin (1987): *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, New Jersey.
- Boltanski, Luc/Laurent Thévenot (1991): *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris.
- (2007): *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft*, Hamburg.
- Brock, Gillian/Darrel Moellendorf (Hg.) (2005): *Current Debates in Global Justice*, Dordrecht.
- Caney, Simon (2001): *Cosmopolitan Justice*, in: Thomas Pogge (Hg.), *Global Justice*, Malden, 123–45.
- Cortez, David/Heike Wagner (2010): *Zur Genealogie des indigenen guten Lebens „sumak kawsay“ in Ecuador*, in: Leo Gabriel, Herbert Berger (Hg.), *Lateinamerikas Demokratien im Umbruch*, Wien, 167–200.
- Cowen, Michael/Robert Shenton (1995): *The Invention of Development*, in: Jonathan Crush (Hg.), *Power of Development*, London, 27–43.
- Crocker, David A. (2009): *Global Development. Agency, Capability, and Deliberative Democracy*, New York.
- Escobar, A. (1995): *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton.
- Feldman, Shelley (2010): *Social Development, Capabilities, and the Contradictions of (Capitalist) Development*, in: Stephen L. Esquith, Fred Gifford (Hg.), *Capabilities, Power, and Institutions. Towards a More Critical Development Ethics*, University Park Pennsylvania, 121–142.
- Ferguson, James (1990): *The Anti-Politics Machine. Development, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge.
- Freire, Paulo (1973): *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*, Hamburg.
- Gaspar, Des (1994): *Development Ethics – An Emergent Field? A Look at Scope and Structure with Special Reference to the Ethics of Aid*, in: Renee Prendergast, Stewart Frances (Hg.), *Market Forces and World Development*, London, 160–185.
- (2004): *The Ethics of Development*, Edinburgh.
- /Asunción St. Clair (Hg.) (2010): *Development Ethics. The International Library of Essays in Public and Professional Ethics*, Farnham/Surrey.
- /Thanh-Dam Truong (2010): *Development Ethics Through the Lenses of Caring, Gender, and Human Security*, in: Stephen L. Esquith, Fred Gifford (Hg.), *Capabilities, Power, and Institutions. Towards a More Critical*

- Development Ethics, University Park Pennsylvania, 58–96.
- Gibbs, John F. (2010): *Moral Development & Reality. Beyond the Theories of Kohlberg and Hoffmann*, 2. Aufl., Boston.
- Giri, Ananta Kumar (2001): *Rethinking Social Transformation. Criticism and Creativity at the Turn of the Millennium*, Jaipur.
- (2002): *Conversations and Transformations. Towards a New Ethics of Self and Society*. Lanham, MD.
- (2003): Afterword. *The Calling of Global Responsibilities*, in: Philip Quarles van Ufford, A. K. Giri, D. Mosse (Hg.), *A Moral Critique of Development*, London, New York, 279–302.
- Goulet, Denis (1976): *On the Ethics of Development Planning*, in: *Studies in Comparative International Development*, 11, 25–43.
- (1988): *Tasks and Methods in Development Ethics*, in: *Cross Currents*, 38, 146–63; 172.
- (1995): *Development Ethics*, London.
- Hannerz, Ulf (1990): *Cosmopolitans and the Locals in World Culture*, in: Mike Featherstone (Hg.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London.
- Hoffman, M. L. (2000): *Empathy and Moral Development. Implications for Caring and Justice*, Cambridge.
- Johnson, Craig (2009): *Arresting Development. The Power of Knowledge for Social Change*, Abingdon, New York.
- Kimmerle, Heinz (1991): *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt/M.
- Kohlberg, Lawrence (1964): *Development of Moral Character and Moral Ideology*, in: M. L. Hoffman, L. W. Hoffman (Hg.), *Review of Child Development Research*, Vol. I, New York, 381–481.
- Kohlberg, Lawrence (1981): *Essays on Moral Development. Volume I: The Philosophy of Moral Development*, San Francisco.
- (1984): *The Psychology of Moral Development*, San Francisco.
- Lind, Georg (2000): *Inhalt und Struktur des moralischen Urteilens*, Konstanz.
- (2009): *Moral ist lehrbar. Handbuch zur Theorie und Praxis moralischer und demokratischer Bildung*, München.
- Mall, Ram Adhar/Heinz Huelsmann (1989): *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa*, Bonn.
- Miller, Richard W. (2010): *Globalizing Justice. The Ethics of Poverty and Power*, Oxford, New York.
- Nagel, Thomas (2005): *The Problem of Global Justice*, in: *Philosophy and Public Affairs*, 33/2, 113–147.
- Nussbaum, Martha (1997): *Capabilities and Human Rights*, in: *Fordham Law Review*, 66, 273–300.
- (1999): *Sex and Social Justice*, New York.
- (2000): *Woman and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge, Delhi.
- (2001): *Upheavals of Thought – the Intelligence of Emotions*, Cambridge.
- (2003): *Capabilities as Fundamental Entitlements*, in: *Feminist Economics*, 9/2, 33–59.
- (2006): *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge.
- (2010 [2006]): *Die Grenzen der Gerechtigkeit*, Berlin.
- /Amartya Sen (Hg.) (1993): *The Quality of Life*, Oxford.
- Opitz, Peter (Hg.) (2001): *Weltprobleme im 21. Jahrhundert*, Stuttgart.
- Paul, Gregor (2008): *Einführung in die interkulturelle Philosophie*, Darmstadt.
- Pogge, Thomas (2008): *World Poverty and Human Rights*, 2. Aufl., Cambridge.
- Rist, Gilbert (1996): *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris.
- Robeyns, Ingrid (2005): *Assessing Global Poverty and Inequality: Income, Resources, and Capabilities*, in: Brian Barry, Thomas W. Pogge (Hg.): *Global Institutions and Responsibilities. Achieving Global Justice*, Malden, MA, 29–47.
- Saint-Simon, Claude-Henri de (1966 [1817]): *L'Industrie*, in: ders., *Oeuvres complètes*, Paris.
- Schneider, Notker/R. A. Mall (Hg.) (1996): *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, Amsterdam, Atlanta.

- Sen, Amartya (1982): *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford.
- (1984): *Resources, Values and Development*, Oxford.
- (1988): *The Concept of Development*, in: H. Chenery, T. H. Srinivasan (Hg.), *Handbook of Development Economics*, Amsterdam, 10–26.
- (1999a): *Development as Freedom*, Oxford, New York.
- (1999b) *Development as Capability Expansion*, in: Keith Griffin, John Knight (Hg.), *Human Development and the International Development Strategy for the 1990s*, London, 41–58.
- Sengupta, Arjun (2006): *The Human Right to Development*, in: Bard A. Andreassen, Stephen P. Marks (Hg.), *Development as a Human Right. Legal, Political, and Economic Dimensions*, Nobel Symposium 125, Cambridge, MA, 9–36.
- Stegmüller, Wolfgang (1989): *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. 4, Stuttgart.
- Sullivan, William M./Will Kymlicka (Hg.) (2007): *The Globalization of Ethics*, New York.
- Taylor, Charles (1992): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA.
- UN Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2010): *World Urbanization Prospects. The 2009 Revision*, New York.
- UN OHCHR (2006): *Frequently Asked Questions on a Human Rights-Based Approach to Development Cooperation*, <http://www.ohchr.org/Documents/Publications/FAQen.pdf> (10. 10. 2011).
- UN OHCHR (2008): *Report on Indicators for Promoting and Monitoring the Implementation of Human Rights*, International Human Rights Instruments, Geneva, <http://www2.ohchr.org/english/bodies/icm-mc/docs/HRLMC.2008.3EN.pdf> (10. 11. 2011).
- van Ufford, Philip Quarles/Ananta Kumar Giri (Hg.) (2003): *A Moral Critique of Development. In Search of Global Responsibilities*, London, New York.
- /Ananta Kumar Giri/David Mosse (2003): *Interventions in Development. Towards a New Moral Understanding of our Experiences and an Agenda for the Future*, in: Philip Quarles van Ufford, Ananta Kumar Giri (Hg.), *A Moral Critique of Development*, London, New York, 3–41.
- Waldmüller, Johannes M. (2009): *Europa auf der Suche nach seiner Identität? Die „European Citizens’ Consultations“, politische Partizipation und Kultur, sowie deren Implikation für die europäische EZA, Saarbrücken*.
- Walton, A. (2009): *Justice, Authority, and the World Order*, *Journal of Global Ethics*, 5/3, 215–230.
- Wimmer, Franz Martin (2004): *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*, Wien.
- Woods, Ellen Meiskins (2002): *The Origin of Capitalism. A Longer View*, London.

DAS ARGUMENT DER MORALISCHEN ARBEITSTEILUNG



Thomas Weitner

Die Bedeutung der Staatsbürgerschaft auf Inhalt und Reichweite moralischer Pflichten ist ein immer wiederkehrendes Thema in der aktuellen Debatte um globale Gerechtigkeit. Sollten wir unseren Mitbürgern mehr als solchen Menschen, die außerhalb unserer politischen Gemeinschaft leben? Und falls dem so ist, welchen Inhalt haben diese besonderen Pflichten? Wie lassen sie sich begründen? In welchem Verhältnis stehen sie zu allgemeinen moralischen Pflichten?

Diese Fragen werden gegenwärtig kontrovers diskutiert. Vertreter eines starken Kosmopolitismus wie Peter Singer (2002, 150 ff.) lehnen eine besondere Berücksichtigung der eigenen Landsleute mit der Begründung ab, ein solches Verhalten konfliktiere mit dem Unparteilichkeitsgebot der Ethik. Hingegen machen Autoren wie David Miller (1995, 49 ff.) unsere besonderen Pflichten gegenüber Mitbürgern zum Ausgangspunkt und Prüfstein jeder ernstzunehmenden Moraltheorie.

Gegenüber diesen Extremen möchte ich für eine intermediäre Position votieren und die folgenden Thesen vertreten: Besondere Pflichten unter Mitbürgern sind im Rahmen einer universalistischen, unparteilichen Ethik globalen Anspruchs begründbar (1); jeder Bürger hat gegenüber seinen Mitbürgern die Pflicht, die Institutionen des eigenen Minimal- und Sozialstaates zu unterstützen, indem er die Gesetze befolgt und Steuern zahlt (2); und ein Teil der besonderen Pflichten unter Mitbürgern – so genannte besondere Menschenrechtspflichten – lassen sich auf allgemeine moralische Pflichten zurückführen (3). Alle drei Thesen werden durch das *Argument der moralischen Arbeitsteilung (AmA)* untermauert, welches von Robert Goodin (1988) in seiner konsequentialistischen und von Alan Gewirth (1988) in seiner deontologischen Variante unabhängig voneinander entwickelt wurde. Nach drei kurzen Vorbemerkungen (I) werde ich die deontologische Variante des AmA skizzieren (II) und im Anschluss gegen drei prominente Einwände verteidigen (III).

I Vorbemerkung

Erstens: In der gegenwärtigen Debatte werden die Begriffe ‚Landsleute‘ und ‚Mitbürger‘ häufig synonym verwendet, was insofern problematisch ist, als der vage Ausdruck ‚Landsleute‘ (*compatriot*) drei Bedeutungen haben kann:¹ Wir können damit (a) alle Bürger eines Staates, d.h. die Gruppe der Mitbürger (*fellow citizens*) bezeichnen; wir können (b) den Ausdruck ‚Landsleute‘ für die Angehörigen unserer Nation (*co-nationals*) reservieren; oder wir meinen (c) alle Personen, die auf dem gleichen staatlichen Territorium ansässig sind (*co-residents*). Extensional sind

die drei Gruppen häufig identisch. Vermutlich kann von der Mehrzahl der spanischen Staatsbürger gesagt werden, dass sie ebenfalls Einwohner Spaniens als auch Angehörige der spanischen Nation sind. Dennoch gilt es die drei Begriffe sorgfältig zu unterscheiden, da für die Rechtfertigung besonderer Pflichten gerade ihr *intentionaler* Gehalt relevant ist. Im Folgenden werde ich argumentieren, dass eine solche Rechtfertigung von der Gruppe der Mitbürger ausgehen und aus Konsistenzgründen auf die Gruppe der Einwohner ausgedehnt werden sollte.²

Zweitens: Bezüglich der Unterscheidung von allgemeinen und besonderen Pflichten folge ich Scheffler (2001, 49) und Hart (1955, 183 u. 188). Sofern ein Handelnder ausschließlich gegenüber einer bestimmten Person(en)gruppe) zu einer Handlung verpflichtet ist, spricht man von einer besonderen Pflicht, wohingegen allgemeine Pflichten ein universelles Handlungsgebot bzw. -verbot gegenüber allen Personen darstellen. Unter die allgemeinen Pflichten können sowohl Menschenrechtspflichten als auch die von John Rawls (1971, 333) so bezeichneten natürlichen Pflichten, wie die Pflicht zur Hilfeleistung oder Nichtschädigung, gezählt werden. Die Klasse der besonderen Pflichten weist ebenfalls eine Fülle von Unterkategorien auf: Neben Dankbarkeits-, Reparations- und Vertragspflichten gehören hierzu die assoziativen Pflichten, worunter im Anschluss an Dworkin (1986, 195 f.) reziproke Pflichten von Angehörigen einer sozial, institutionell oder genetisch demarkierten Gruppe verstanden werden. Entgegen der Mehrheitsmeinung, dass es sich bei besonderen Pflichten unter Mitbürgern um assoziative Pflichten handelt, werde ich die These vertreten, dass besondere Pflichten unter Mitbürgern zugewiesene und spezifizierte allgemeine Pflichten darstellen, die Menschenrechten korrespondieren.

Drittens: Die folgenden Ausführungen stellen insofern keine vollständige Theorie besonderer Pflichten unter Mitbürgern dar, als ich mich auf die Kategorie der Menschenrechtspflichten beschränke und damit eine zweite Kategorie besonderer Pflichten unter Mitbürgern unberücksichtigt lasse – so genannte Gerechtigkeitspflichten.³ Auf besondere Gerechtigkeitspflichten, die sich sowohl im Hinblick auf ihren Inhalt als auch auf ihre Begründung von besonderen Menschenrechtspflichten unterscheiden, kann ich aus Platzgründen leider nicht eingehen. Der Einfachheit halber werde ich besondere Menschenrechtspflichten unter Mitbürgern im Folgenden als besondere Pflichten bezeichnen.

II Das Argument der moralischen Arbeitsteilung

Wie bereits erwähnt, liefert das AmA eine überzeugende Begründung und inhaltliche Spezifizierung besonderer Pflichten unter Mitbürgern. Am prominentesten hat Robert Goodin dieses Argument in seinem Aufsatz „What is so special about our fellow countrymen?“ unter den Prämissen einer utilitaristischen Ethik entwickelt (1995, 265 ff.). Da ich den Utilitarismus im Allgemeinen jedoch nicht für eine überzeugende Moraltheorie halte, werde ich an die deontologische Version des AmA von Alan Gewirth anknüpfen.⁴

Das AmA lässt sich in drei Schritten entwickeln: Zunächst gilt es, den Staat als eine moralisch notwendige Institution auszuweisen, die einzurichten geboten ist, da die Institutionen des Minimal-, Sozial- und demokratischen Verfassungsstaates zur Gewährleistung der Menschenrechte unerlässlich sind (1). In einem zweiten Schritt muss gezeigt werden, warum eine einzelstaatliche politischen Ordnung besser zur Erfüllung dieser Aufgabe geeignet ist als ein

Weltstaat (2). Schließlich ist zu demonstrieren, wie sich aus dem Gebot zur Einrichtung und Aufrechterhaltung einzelner Staaten besondere Pflichten für deren Bürger ergeben und welchen Inhalt diese Pflichten haben (3). Während ich das AmA in seinen drei Stufen skizziere, werde ich ein universelle Prinzip gleicher Menschenrechte voraussetzen, welches u.a. das Recht auf Freiheit, Leben, Eigentum, Bildung und politische Partizipation einschließt.⁵

Schritt 1: In der sozialen Wirklichkeit ist die normativ gebotene Gleichheit der Menschenrechte ständig der Gefahr von Rechtsverletzungen durch Dritte ausgesetzt. Nicht alle Menschen befolgen ihre Unterlassungspflichten, sondern versuchen stattdessen, andere Handelnde in Leib und Leben zu schädigen oder sich fremdes Eigentum anzueignen. Sofern man davon ausgeht, dass die Menschenrechte auch die Forderung nach ihrer eigenen Gewährleistung enthalten, müssen Personen in irgendeiner Weise vor besagten Übergriffen geschützt werden. Diese Aufgabe kann am effektivsten der *Minimalstaat* erfüllen, welcher sich aus unabhängigen Gerichten, Polizeikräften, Strafvollzug und dem Strafrecht zusammensetzt (Gewirth 1974, 294 f.). Das Strafrecht, als die wesentliche Komponente des Minimalstaates, übernimmt diese Schutzfunktion, indem es die Menschenrechte in juristische Rechte überführt. Dadurch rücken die Menschenrechte einerseits stärker ins öffentliche Bewusstsein, andererseits hat die Sanktionierung von Straftaten eine abschreckende Wirkung auf potentielle Täter (ibid., 299). Darüber hinaus spielt das Strafrecht eine wichtige Rolle bei der Verwirklichung retributiver Gerechtigkeit.

Offensichtlich können die Aufgaben des Minimalstaates weder von Individuen noch von freiwilligen Assoziationen übernommen werden. Überlasse man freiwilligen Vereinigungen die Prävention von Straftaten, würden sich in einem Territorium vermutlich mehrere Vereinigungen herausbilden. Dadurch entstünden nicht nur Konflikte über die Zuständigkeit, sondern es wäre auch kein einheitliches Strafmaß gewährleistet (ibid., 291). Das größte Problem besteht allerdings darin, dass Personen sich dazu entscheiden könnten, keiner Assoziation anzugehören, solange die Mitgliedschaft *freiwillig* ist. Damit würden sie sich dem Zugriff des Strafrechts entziehen (ibid.). Die Notwendigkeit unparteilicher Gerichte schließt auch den Vorschlag aus, die Aufgaben des Minimalstaates in die Hände von mitunter befangenen, weil persönlich betroffenen Einzelpersonen zu geben. Ein effektiver Schutz vor Straftaten kann folglich nur von einer übergreifenden Institution gewährleistet werden, die unparteilichen Regeln gehorcht, über eine unabhängige Gerichtsbarkeit und eine objektive Exekutive verfügt.

Während der Minimalstaat dem Schutz negativer Rechte dient, hat der *Sozialstaat* die Aufgabe, die positiven Rechte aller Bürger zu gewährleisten. Gehen wir *arguendo* davon aus, dass ein Handelnder einen Anspruch auf die Unterstützung der Gemeinschaft hat, sofern es um eine gewichtige Sache geht – sein Leben oder seine Gesundheit –, er sich nicht selbst helfen kann und die Gemeinschaft ohne vergleichbare Kosten zur Hilfeleistung in der Lage ist (ibid., 217). Da die positiven Rechte eines Handelnden durch Armut, Krankheit, Behinderung oder Arbeitslosigkeit verletzt werden können, gebieten die Menschenrechte die Einrichtung des Sozialstaats, der allen bedürftigen Bürgern solch elementare Güter wie Nahrung, Kleidung, Obdach und eine medizinische Grundversorgung bereitstellt, indem er u.a. eine Sozialfürsorge etabliert (ibid., 314).

Auch die Aufgaben des Sozialstaates können weder von Einzelpersonen noch von freiwilligen Vereinigungen übernommen werden. Einzelpersonen verfügen nicht über ausreichend Ressourcen oder Sachkenntnis, um strukturelle Übel wie Armut bekämpfen zu können und wären angesichts der enormen Anzahl von Bedürftigen einer ständigen moralischen Überfor-

derung ausgesetzt (Gewirth 1996, 55 ff.). Auch auf Basis wohlthätiger Vereinigung kann keine flächendeckende Grundversorgung aller Bedürftigen gewährleistet werden, da es keine Garantie dafür gibt, dass innerhalb eines Territoriums genügend Vereinigung gegründet werden und ein Sozialsystem auf freiwilliger Basis jedem erlauben würde, sich seiner moralischen Pflicht zur Hilfeleistung zu entziehen (Gewirth 1978, 315). Der Sozialstaat als verpflichtende Institution vermeidet dieses Problem, indem er die Lasten der Sozialleistung über das Steuersystem fair auf alle Mitglieder der Gesellschaft verteilt.

Schritt 2: Wie wir sahen, ist die Einrichtung des Minimal- und Sozialstaates geboten, da ein effektiver Schutz negativer und positiver Menschenrechte von freiwilligen Vereinen oder Einzelpersonen nicht gewährleistet werden kann.⁶ Obwohl man versucht sein könnte, hieraus ein universelles Staatsgebot abzuleiten, sprechen verschiedene Gründe zu Gunsten einer einzelstaatlichen Ordnung und gegen einen Weltstaat.⁷

Zunächst kann Robert Goodins These herangezogen werden, dass eine Teilung moralischer Arbeit zwischen verschiedenen Adressaten häufig mit einer Effizienzsteigerung einhergeht:⁸ „A great many general duties point to tasks that [...] are pursued more effectively if they are subdivided and particular people are assigned special responsibility for particular portions of the task“ (Goodin 1988, 282). Dies gelte insofern auch für die politische Ebene, als das Ziel, die Menschenrechte global zu gewährleisten, effektiver erreicht werde, wenn einzelne Staaten primär für das Wohlergehen ihrer Bürger sorgen, als wenn ein einziger Akteur für alle Menschen verantwortlich wäre.

Ferner ist in Anlehnung an David Miller festzustellen, dass Völker einen *prima facie*-Anspruch auf politische Selbstbestimmung haben: „As far as possible, each nation should have its own set of political institutions which allow it to decide collectively those matters that are the primary concern of its members“ (Miller 1995, 81). Dieses kollektive Recht kann freilich nur dann beansprucht werden, wenn durch die Staatsgründung keine Menschenrechte Außenstehender verletzt werden – etwa indem Angehörige anderer Völker von dem zukünftigen Territorium vertrieben werden – und der neue Staat die Kriterien politischer Legitimität erfüllt. Auch wenn ich an dieser Stelle nicht ausführlich auf das Problem der Sezession eingehen kann, scheint es doch geboten, ein Volk nicht an der Gründung eines eigenen Staates zu hindern, sofern die genannten Bedingungen erfüllt sind. Eine einzelstaatliche Ordnung entspricht diesem Gebot eher als ein Weltstaat, welcher unvereinbar mit dem Recht auf politische Selbstbestimmung ist.

Dies leitet über zu einem letzten Kritikpunkt. Viele Völker haben ein starkes Interesse an ihrer Unabhängigkeit und sind – wie die Geschichte uns lehrt – notfalls auch bereit, ihre politische Autonomie mit Gewalt zu erzwingen. Ein Weltstaat, der Völkern das Recht auf Selbstbestimmung verweigert, wäre daher ein sehr instabiles Gebilde, da er häufig von Sezessionskriegen heimgesucht würde. Um ein Auseinanderbrechen des Weltstaats zu verhindern, müsste die Weltregierung solche Unabhängigkeitsbewegungen mit drakonischen Maßnahmen unterdrücken. Der Weltstaat ist also dem ständigen Risiko ausgesetzt, in eine Despotie umzuschlagen, was sogar von seinen Befürwortern eingeräumt wird: „If we tried to form a world state [...] it would be inherently unstable and would either break up or lead in time, in trying to hold these disparate and hostile elements together, to a repressive dictatorship“ (Nielsen 1988, 278).⁹ Ein despotischer Weltstaat ist unter allen Umständen zu vermeiden, da keine anderen Staaten mehr existieren, die zum Schutze der Betroffenen intervenieren könnten: „Prima facie, great deal seems to speak for the danger of a super-state – a world-governing leviathan that cannot

be stopped or constrained by other potentially equally powerful states“ (Gosepath 2001, 152). Zudem hätten verfolgte Minderheiten keine Möglichkeit zur Emigration, wie Michael Walzer (1980, 228) bemerkt: „[T]here will be no place left for political refuge and no examples left of political alternatives“. Die drei angeführten Gründe zeigen, dass ein einzelstaatliches System einem globalen Gewaltmonopol vorzuziehen ist. Damit ist die Grundlage für den letzten Schritt des AmA gelegt – die Begründung und Spezifizierung besonderer Pflichten unter Mitbürgern.

Schritt 3: Wie gezeigt wurde, ist die Einrichtung und Aufrechterhaltung der Institutionen des Minimal- und Sozialstaates moralisch geboten, da ein effektiver Schutz der Menschenrechte anderweitig nicht gewährleistet ist. Verschiedene Gründe sprechen zudem dafür, diese Forderung innerhalb eines Systems aus Einzelstaaten und nicht durch einen Weltstaat umzusetzen. Der springende Punkt ist nun, dass sich der Partikularismus der politischen Ordnung auf die Ebene der individuellen Handlungspflichten überträgt. Nicht nur hat jeder Staat die Aufgabe, primär die Menschenrechte seiner Bürger zu gewährleisten, sondern jeder Handelnde ist auch verpflichtet, in erster Linie für den Schutz der Menschenrechte seiner Mitbürger zu sorgen, indem er die eigenen staatlichen Institutionen bei dieser Aufgabe unterstützt. Indem ein Handelnder den besonderen Pflichten gegenüber seinen Mitbürgern nachkommt – und dies global betrachtet alle tun –, erfüllt er gleichzeitig seine allgemeine Pflicht, die Menschenrechte aller Personen zu achten, da er eine Teilaufgabe in einem globalen System moralischer Arbeitsteilung wahrnimmt. Besondere Menschenrechtspflichten können somit aus der Perspektive der deontologischen Variante des AmA als zugewiesene und spezifizierte allgemeine moralische Pflichten gedeutet werden. Somit wird ein gewisses Maß an Parteilichkeit auf der staatlichen Ebene in eine unparteiliche Ethik globalen Anspruchs eingebettet. Damit wurden die eingangs angeführten Thesen (1) und (3) hinreichend begründet.

Das AmA gibt auch eine Antwort auf die Frage, welchen Inhalt besondere Pflichten gegenüber Mitbürgern haben (These 2)? Da die Institutionen des Minimal- und Sozialstaates zum Schutz der Menschenrechte notwendig sind und jede Person die Pflicht hat, im Einklang mit den Rechten aller von ihren Handlungen Betroffenen zu agieren, ist sie folglich auch verpflichtet, den eigenen Staat bei seinen Aufgaben zu unterstützen. Konkret bedeutet dies, dass jeder Bürger gerechte¹⁰ Gesetze befolgen und durch die Zahlung von Steuern zum Fortbestand und zur Funktionsfähigkeit der Institutionen des Minimal- und Sozialstaates beitragen sollte. Sofern diese Institutionen noch nicht existieren, sollte er zudem an ihrer Einrichtung mitwirken. Darüber hinaus lassen sich weitere Pflichten postulieren, wie die Pflicht zum Engagement für die Mitglieder der eigenen Gesellschaft und die Pflicht an Wahlen teilzunehmen, da diese Handlungen indirekt zum Schutz der Rechte aller Bürger beitragen. Da nunmehr alle drei in der Einleitung angeführten Thesen eingeholt und die einzelnen Schritte des AmA vollständig dargelegt wurden, gehe ich zur Besprechung einiger prominenter Einwände über.

III Einwände und Erwiderungen

Die meisten Autoren betrachten das AmA aufgrund von drei unabhängigen Einwänden als gescheitert, die ich im Folgenden widerlegen möchte. Wie wir sehen werden, muss das AmA jedoch um zusätzliche Annahmen erweitert werden, um den Einwänden gerecht zu werden.

Erstens: Andrew Mason behauptet, das AmA könne dem moralisch signifikanten Unter-

schied zwischen Staatsbürgern und bloßen Einwohnern nicht Rechnung tragen, da es den Wohnort und nicht die Staatsangehörigkeit in den Mittelpunkt stelle: „[I]t is residency not citizenship which is [...] the most important factor in determining special obligations“ (Mason 1997, 435 f.). Demnach begründe das AmA keine besonderen Pflichten unter Mitbürgern, sondern unter Einwohner desselben staatlichen Territoriums: „[I]t can't explain why a state has special obligations to its citizens as opposed to all and only those resident in the territory over which it has legal jurisdiction“ (ibid., 432).

In der Tat spielt der Wohnort für das AmA eine wichtige Rolle, da der Raum, in dem die Institutionen des Minimal- und Sozialstaates wirkungsvoll operieren können, durch die staatlichen Grenzen festgelegt wird. Der Staat kann nur die Rechte von Menschen effektiv schützen, die auf seinem Territorium ansässig sind. Demnach fordert das AmA, allen langfristigen Einwohnern – sofern sie dies wollen – den Staatsbürgerstatus zuzusprechen, da ihre Rechte nicht gewährleistet werden können, wenn sie dauerhaft von den Institutionen ihrer Heimatländer abgeschnitten sind. Mason weist darauf hin, dass diese Forderung der in vielen Ländern gängigen Praxis widerspricht, langfristigen Einwohnern den vollständigen Katalog der Bürgerrechte – wie z.B. das Wahlrecht – zu verweigern. Der Unterschied zwischen dauerhaften Einwohnern und Staatsbürgern, den viele Staaten *de facto* machen, könne das AmA nicht erklären. Dieser Unterschied, so Mason, sei jedoch moralisch bedeutsam: „[T]here are independent reasons for thinking that the distinction states currently make between mere residents and citizens is important and defensible“ (ibid., 436).

Diese unabhängigen Gründe bleibt Mason allerdings schuldig. Überhaupt ist die von ihm so eingestufte ‚Schwäche‘ des AmA m.E. eine seiner größten Stärken. Das AmA liefert uns nämlich gute Gründe, die beschriebene rechtliche Situation von einem moralischen Standpunkt aus zu kritisieren. Staaten, die langfristigen Einwohnern den Staatsbürgerstatus vorenthalten, kommen ihrer Pflicht nicht nach, im Verbund mit anderen Staaten global für einen effektiven Schutz der Menschenrechte zu sorgen. Da die Rechte der Betroffenen nicht durch die Institutionen ihrer Herkunftsländer gewährleistet werden können, sollte ihr neuer Heimatstaat diese Aufgabe nach einer gewissen Verweildauer übernehmen.¹¹

Zweitens: Die Existenz gescheiterter Staaten (*failed states*) scheint die für das AmA zentrale Annahme zu widerlegen, der Staat sei der beste Garant für die Menschenrechte. In einem *failed state* hat die Regierung die effektive Kontrolle über Bevölkerung und Territorium verloren und kann ihre zentralen Aufgaben nicht mehr wahrnehmen (Vinci 2008, 298). Das AmA mag zwar in der Idealttheorie plausibel sein, so der Einwand, Staaten wie Somalia¹² seien jedoch der traurige Beleg dafür, dass eine Arbeitsteilung zwischen Staaten nicht das beste Mittel darstellt, die Menschenrechte aller Handelnden zu gewährleisten.

Diesem Einwand kann begegnet werden, indem wir die durch das AmA postulierte einzelstaatliche Ordnung durch zusätzliche Auffangmechanismen ergänzen, die das Versagen einzelner Staaten kompensieren können. Zunächst sollte die Staatengemeinschaft gemäß einem moralischen Subsidiaritätsprinzip¹³ organisiert sein, d.h. die Verantwortung für die Gewährleistung der Menschenrechte der Bürger eines Staates geht auf die nächst höhere Ebene über, sobald der betreffende Staat nicht mehr in der Lage oder nicht Willens ist, diese Rechte zu schützen. Diese *back-up*-Funktion kann zunächst eine regionale Gemeinschaft wie die EU übernehmen, in letzter Instanz ist jedoch die gesamte Staatengemeinschaft verantwortlich. Handelt es sich um massive Menschenrechtsverletzungen, wie Völkermord oder ‚ethnische Säuberungen‘, konkretisiert sich

diese Verantwortung zur Pflicht zur (humanitären) Intervention. Sollte das Menschenrechtsdefizit dagegen in Armut oder mangelhaften politischen und wirtschaftlichen Institutionen begründet sein, hat die Staatengemeinschaft eine Unterstützungspflicht gegenüber den betroffenen Gesellschaften.¹⁴ Demnach sollte die Staatengemeinschaft Maßnahmen ergreifen, den belasteten Gesellschaften beim Aufbau von Institutionen zu helfen, welche die Menschenrechte ihrer Bürger effektiv schützen können.¹⁵ Sind die genannten Auffangmechanismen in Kraft, kann eine einzelstaatliche Ordnung das temporäre Versagen einzelner Staaten kompensieren.

Drittens: Der letzte Einwand besagt, eine einzelstaatliche Ordnung, die das AmA einzurichten gebietet, könne bestimmte Probleme nicht bewältigen, die eine Folge der Globalisierung sind (Brock 2009, 86 f.). Neben ökonomischen Interdependenzen und globalen Allmendegütern (saubere Atmosphäre, Trinkwasser) fallen kollektive Bedrohungen wie der internationale Terrorismus oder die Ausbreitung von Infektionskrankheiten (SARS, AIDS) hierunter. In einer politischen Ordnung, in der jeder Staat seine eigene Wirtschafts-, Umwelt- und Sicherheitspolitik verfolgt, kann es angesichts dieser Probleme zu Abstimmungsschwierigkeiten und Uneinigkeit über Zuständigkeiten kommen. Darüber hinaus stellt sich ein spieltheoretisches Problem: Sofern sich ein Staat nicht sicher sein kann, dass andere Staaten kooperieren, wird er nicht einseitig auf bestimmte Vorteile verzichten oder Ausgaben tätigen, die allen nützen. Dies wird besonders im Zusammenhang mit dem Klimawandel deutlich. Viele Staaten wollen den CO₂-Ausstoß ihrer Volkswirtschaften nicht reduzieren, solange sie keine Garantien haben, dass andere Staaten es ihnen gleich tun.

Der Einwand weist auf einen Mangel einer einzelstaatlichen Ordnung hin, der jedoch behoben werden kann, indem das Staatensystem durch Institutionen einer *global governance* ergänzt wird, die sowohl Abstimmungsschwierigkeiten als auch Dilemmasituationen zwischen Staaten verhindern können. Spezialisierte Organisationen und Foren für die genannten Probleme können in diesem Zusammenhang eine vermittelnde Funktion einnehmen und auf gemeinsame Lösungen hinwirken. Um die Funktionsfähigkeit dieser Institutionen sicherzustellen, müssten die Staaten selbstverständlich auf einen Teil ihrer Souveränität verzichten und die Institutionen mit Zwangsbefugnissen ausstatten. Während einige, obgleich reformbedürftige Institutionen einer *global governance* bereits existieren (WTO, UN), müssen andere erst noch etabliert werden.¹⁶ Sofern man das AmA um die Forderung nach Institutionen einer *global governance* ergänzt, in welche die Einzelstaaten eingebettet werden, kann der skizzierte Einwand entkräftet werden, eine einzelstaatliche Ordnung könne globalen Problemen nicht Herr werden.

IV Fazit

Das Argument der moralischen Arbeitsteilung liefert im Rahmen einer universalistischen Ethik eine stringente Begründung besonderer Pflichten gegenüber Mitbürgern und deutet diese als zugewiesene und spezifizierte allgemeine moralische Pflichten, die Menschenrechten korrespondieren. Damit wird ein gewisses Maß an Parteilichkeit auf staatlicher Ebene mit einer global unparteilichen Perspektive in Einklang gebracht. Der Inhalt dieser Pflichten besteht darin, die Institutionen des eigenen Minimal- und Sozialstaates durch die Befolgung der Gesetze und das Zahlen von Steuern zu unterstützen. Entgegen der mehrheitlichen Auffassung wurde gezeigt, dass das AmA wirkungsvoll gegen Einwände verteidigt werden kann.

Anmerkungen

- ¹ Die folgende Unterscheidung orientiert sich an Weinstock (1999, 534).
- ² Bei der Besprechung des ersten Einwands gegen das AmA werde ich hierauf zurückkommen.
- ³ Hierunter fallen etwa Pflichten distributiver Gerechtigkeit oder der fairen Chancengleichheit.
- ⁴ Ich stütze mich dabei auf die beiden Monographien *Reason and Morality* (1978) und *The Community of Rights* (1996) sowie auf den Aufsatz „Ethical Universalism and Particularism“ (1988).
- ⁵ In der Begründung dieses Prinzips, auf die ich aus Platzgründen leider nicht eingehen kann, schließe ich mich ebenfalls Gewirth (1978) an.
- ⁶ Aus Platzgründen habe ich auf die Rechtfertigung des demokratischen Verfassungsstaates verzichtet, der für Gewirth die dritte Komponente des Staates bildet.
- ⁷ Ich danke den Teilnehmern des Kongresses für den Hinweis, dass die Alternativen ‚Weltstaat‘ und ‚einzelstaatliche Ordnung‘ keine vollständige Disjunktion bilden. Aus diesem Grund wäre an dieser Stelle eine Diskussion weiterer politischer Systeme erforderlich, auf die ich aus Platzgründen allerdings verzichte.
- ⁸ Diese These ist namensgebend für das AmA.
- ⁹ Ähnlich auch Rawls (1999, 36).
- ¹⁰ Eine Theorie des zivilen Ungehorsams wäre an dieser Stelle nötig, um zu klären, unter welchen Bedingungen die Bürger ein Gesetz nicht befolgen müssen.
- ¹¹ Hiermit schließe ich mich weitgehend Michael Walzers Kritik an der Diskriminierung von ‚Gastarbeitern‘ an (Walzer 1983, 56 ff.).
- ¹² Somalia belegt seit vier Jahren den ersten Platz des *Failed States Index* (Messner 2011, 9).
- ¹³ Zum Subsidiaritätsprinzip vgl. Höffe (1997) und Gosepath (2005).
- ¹⁴ Hiermit knüpfe ich an einen Vorschlag von Rawls (1999, 105 ff.) an.
- ¹⁵ Wie solche Maßnahmen *in concreto* aussehen müssen, ist selbstverständlich eine komplexe Frage, welche die Entwicklungsökonomie seit Jahrzehnten beschäftigt und zu der ich nichts Substantielles beizutragen habe.
- ¹⁶ Eine umfassende Beschreibung eines *global governance*-Systems würde nicht nur den gegebenen Rahmen sprengen, sondern gehört m.E. auch nicht zu den Aufgaben einer philosophischen Untersuchung. Für Vorschläge zur Gestaltung und Umsetzung einer *global governance* vgl. Held (1995).

Literatur

- Brock, Gillian (2009): *Global justice. A cosmopolitan account*, Oxford
- Dworkin, Ronald (1986): *Law's empire*, Cambridge/Mass.
- Gewirth, Alan (1978): *Reason and morality*, Chicago
- (1988): *Ethical Universalism and Particularism*, in: *The Journal of Philosophy*, 85, 283–302
- (1996): *The Community of Rights*, Chicago
- Goodin, Robert E. (1988): *What is so special about our fellow countrymen?*, in: ders., *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge/Mass., 1995, 265-287
- Gosepath, Stefan (2001), *The Global Scope of Justice*, in: *Metaphilosophy*, 32, 135-160
- (2005): *The Principle of Subsidiarity*, in: A. Follesdal und T. Pogge (Hg.), *Real world justice. Grounds, principles, human rights, and social institutions*, Dordrecht, 157-170
- Griffin, James (2008): *On Human Rights*, Oxford

- Hart, Herbert L. A. (1955): Are There Any Natural Rights?, in: *The Philosophical Review*, 64, 175–191
- Held, David (1995): *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford
- Höffe, Ottfried (1997): Subsidiarität als Gesellschafts- und Staatsprinzip, in: *Schweizerische Zeitschrift für politische Wissenschaft*, 3, 1–31
- Mason, Andrew (1997): Special Obligations to Compatriots, in: *Ethics*, 107, 427–447
- Messner, J.J. (Hg.) (2011): *The Failed States Index 2011*, Washington
- Miller, David (1995): *On Nationality*, Oxford
- Nielsen, Kai (1988): World Government, Security, and Global Justice, in: S. Luper-Foy (Hg.), *Problems of international justice*, Boulder, 263–282
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge/Mass.
— (1999): *The law of peoples. With 'The idea of public reason revisited'*, Cambridge/Mass.
- Scheffler, Samuel (2001): *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford
- Singer, Peter (2002): *One World. The Ethics of Globalization*, New Haven
- Vinci, A. (2008): Anarchy, failed states, and armed groups. Reconsidering conventional analysis, in: *International Studies Quarterly*, 52, 295–314
- Walzer, Michael (1980): The Moral Standing of States. A Response to Four Critics, in: *Philosophy and Public Affairs*, 9, 209–229
— (1983): *Spheres of justice. A defense of pluralism and equality*, New York
- Weinstock, Daniel (1999): National Partiality. Confronting the Intuitions, in: *The Monist*, 82, 516–541

3. INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE

„LERNBEREIT UND AGNOSTISCH ZUGLEICH ...“
AUF DER GRENZE ZWISCHEN (INTERKULTURELLER)
PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE



Franz Gmainer-Pranzl

Crossing borders – diese Aktion kann gefährlich sein. Grenzüberschreitungen ziehen manchmal schwerwiegende Folgen nach sich, und zwar für alle Beteiligten: für jene diesseits der Grenze, für jene jenseits der Grenze sowie für jene, die über diese Grenze gegangen sind, sei es offen oder geheim. Grenzübertreter, die als illegal gelten, werden geahndet und mit Strafen belegt, und mutmaßliche „Grenzverletzer“ in die Schranken gewiesen. Das gilt nicht nur für MigrantInnen und AsylwerberInnen, für Menschen, die gesellschaftliche Spielregeln oder politische Ordnungen in Frage stellen, sondern auch für wissenschaftliche und intellektuelle Grenzgänger. Auch wenn Fortschritte in der Wissenschaft unweigerlich die Struktur eines *crossing borders* haben – wie dies schon Thomas Kuhn vor vielen Jahren eindrücklich aufzeigte, insofern er zeigte, wie die „normale Wissenschaft“ angesichts einer Häufung von Anomalien immer mehr in die Krise gerät und nur durch eine „wissenschaftliche Revolution“ zu einem neuen Paradigma findet¹ –, stellen neue Erkenntnisse und ungewohnte Perspektiven immer wieder eine Irritation dar, die von vielen als unzulässige Grenzüberschreitung angesehen wird – bis die „Normalität“, die von einer neuen Entwicklung hergestellt wird, den Diskussionen über diese angeblichen oder tatsächlichen Grenzverletzungen jegliche Grundlage entzieht.

Ich möchte heute über eine Grenze zwischen wissenschaftlichen Diskursen sprechen, die sich, wie es scheint, eher verstärkt und im Kontext der westlichen Gesellschaft in wachsendem Maß beachtet wird: die Grenze zwischen Philosophie und Theologie. Wie auch immer über diese beiden Möglichkeiten gedacht wird, die sich religiösen Ansprüchen gegenüber distanziert oder teilnehmend verhalten: Sie werden als strikt voneinander abgegrenzt angesehen. Wer von Seiten der Philosophie die Grenze zu Denkmöglichkeiten, die von Glaubensvoraussetzungen ausgehen, überschreitet, handelt sich den Vorwurf der Auflösung oder Unterhöhlung diskursiv nachvollziehbarer Argumentation ein; und wer sich von Seiten der Theologie auf das Terrain der Philosophie wagt, sieht sich mit der Kritik konfrontiert, religiöse Überzeugungen zu säkularisieren. *Crossing borders* klingt gut – der Grenzverkehr zwischen Philosophie und Theologie scheint allerdings vermintes Gelände zu sein.

So geriet auch Jürgen Habermas in Verdacht, zu weit in den Bereich der Theologie vorgedrungen zu sein, als er bei seiner viel zitierten Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 14. Oktober 2001 die klassischen säkularisierungstheoretischen Erklärungsmuster hinter sich ließ und Religionen als „Ressourcen der Sinnstiftung“ bezeichnete, die nicht aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen werden dürften², weil sie der profanen Vernunft auch weiterhin etwas zu sagen hätten. Als er schließlich in seiner Diskussion mit Joseph Ratzinger am 19. Jänner 2004 von einer „Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber

der Religion“³ sprach, in einem weiteren Beitrag festhielt, dass „die religiösen und die säkularen Bürger *komplementäre* Lernprozesse durchlaufen“⁴, und schließlich behauptete, dass sich „das nachmetaphysische Denken [...] zur Religion lernbereit und agnostisch zugleich“⁵ verhalte, wurde ihm von einigen Kommentatoren beschieden, er sei jetzt „fromm“ geworden und habe religiöse Prinzipien angenommen. Diese Behauptung läuft auf den Vorwurf einer unerlaubten Grenzüberschreitung zwischen Philosophie und Theologie hinaus, erweist sich allerdings angesichts der Argumentation von Habermas als haltlos⁶. Die „Differenz zwischen Glaubensgewissheiten und öffentlich kritisierbaren Geltungsansprüchen“⁷ bleibt klar bestehen; die Grenze zwischen philosophischer Agnostik und theologischer „Gnostik“, was religiöse Wahrheitsansprüche betrifft, wird weder verwischt noch unerlaubt überschritten. Was Habermas allerdings anregen wollte, war die Bereitschaft, dass jene, die sich diesseits und jenseits besagter Grenze befinden, voneinander lernen können. Philosophie wird nicht „gläubig“, wenn sie ein offenes Gespräch mit der Theologie führt, und Theologie verliert nicht ihre Glaubensvoraussetzung, wenn sie philosophische Vernunft ernst nimmt.

Wie ein solcher „Grenzspaziergang“ zwischen den beiden Diskurswelten, die Jürgen Werbick mit den Begriffen „Logos der Zustimmung“ und „Logos der Kritik“⁸ charakterisiert, verlaufen kann, versuche ich in drei Schritten aufzuzeigen. Ich weise diesbezüglich (1) auf die tatsächlichen Differenzen zwischen philosophischer und theologischer Argumentation hin, zeige (2) die Möglichkeiten theologischen Denkens in säkularen Lebenskontexten auf und möchte (3) auf diesem Hintergrund genauer erläutern, worin eine „reziproke Lernbereitschaft“, wie sie Habermas angeht hat, bestehen könnte.

1. *Abgrenzungen*: „Überreden“ oder „Überzeugen“?

Wie auch immer „Philosophie“ definiert werden mag: Sie ist eine vernunftgeleitete Form der Argumentation. „Wir nennen einen Menschen vernünftig, der dem Mitmenschen als seinem Gesprächspartner und den besprochenen Gegenständen aufgeschlossen ist, der ferner sein Reden nicht durch bloße Emotionen und nicht durch bloße Traditionen oder Moden, sondern durch Gründe bestimmen lässt“⁹, halten Wilhelm Kamlah und Paul Lorenzen in ihrer *Logischen Propädeutik* fest. Vernünftigsein hat etwas mit Aufgeschlossensein für Menschen und Sachverhalte zu tun, also mit der Fähigkeit, das wahrzunehmen, was mir begegnet, was sich mir zeigt, was mich herausfordert. Ein „unvernünftiger“ Mensch verschließt sich dem, was seine Gewohnheiten, Sichtweisen und Plausibilitäten in Frage stellt. Ein „vernünftiger“ Mensch hingegen lässt sich in seinem Denken, Handeln und Sprechen von begründeten Argumenten überzeugen und ist nicht bloß von Emotionen geleitet, von Traditionen bestimmt oder von dem mitgerissen, was „man“ tut. Auch wenn uns heute bewusst ist, wie sehr wir in unserem Denken und in unseren Entscheidungen von Gefühlen und Stimmungen beeinflusst werden, in gesellschaftlichen, kulturellen und sozialen Kontexten stehen und vielfachen Prägungen ausgesetzt sind, die uns nicht einmal bewusst sind, halten wir daran fest, dass wir Diskurse führen können, also eine „durch Argumentation gekennzeichnete Form der Kommunikation“¹⁰, wie dies Habermas formulierte. Wir sind – trotz vieler Beeinträchtigungen, Begrenzungen und Unklarheiten – der Meinung, dass wir den Behauptungen anderer nicht einfach ausgeliefert sind, sondern uns kritisch dazu

verhalten können. Wir sagen, warum wir uns einer Meinung anschließen oder warum nicht; wir führen Gründe an, die uns überzeugen; und wir ziehen Grenzen zwischen Aussagen, die wir vertreten, und denen, die wir zurückweisen. Im Übrigen sind wir der Auffassung, dass diese Fähigkeit zur Kritik und Begründung grundsätzlich *allen* Menschen zukommt, unabhängig von ihrer ethnischen, kulturellen, sexuellen, politischen oder religiösen Identität, und dass sich diese Fähigkeit mit dem Begriff „Philosophieren“ bezeichnen lässt. „Philosophisch“ wird eine Auseinandersetzung dann geführt, wenn in ihr mit Argumenten operiert wird, die prinzipiell für alle Teilnehmenden zugänglich und nachvollziehbar sind. Werden in einem Diskurs Aussagen getätigt, deren Wahrheitsanspruch nur für einen Teil der Mitwirkenden einlösbar ist – weil sie etwa eine bestimmte politische oder religiöse Zugehörigkeit voraussetzen –, wird es zu einem Klärungsprozess kommen müssen, an dessen Ende eine Abgrenzung steht: Welche Argumentationsinhalte und Argumentationsweisen können von allen geteilt werden und welche nicht?

An dieser Stelle tut sich eine Grenze zwischen philosophischer und theologischer Argumentation auf. Während es im Fall der Philosophie um eine Weise der Reflexion geht, die sich an rational nachvollziehbaren Gründen orientiert, macht Theologie Voraussetzungen, die nur von denjenigen nachvollzogen werden können, die eine bestimmte Form religiösen Glaubens teilen. Franz Wimmer hebt diese Differenz hervor: „Jede Religion kennt Autoritäten, die zu akzeptieren sind, an die zu ‚glauben‘ ist. Philosophie hingegen hat keine ‚heiligen‘ Bücher, keine ‚Dogmen‘, keine ‚rechtgläubige‘ Tradition.“¹¹ Es zeichnet demnach Philosophie aus, „dass es sich um ein Denken handelt, das keine übermenschlichen Autoren oder Autoritäten in Streitfragen bindend anerkennt“.¹² In seiner Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie ist für Franz Wimmer eine religionskritische Perspektive maßgeblich, die eine scharfe Grenze zwischen Glaubensvorgaben und Vernunftgründen zieht und betont, „dass philosophische Argumente überzeugen sollen, wohingegen religiöse Argumente lediglich überreden oder sogar nur verführen“¹³. Das heißt: Wer die Grenze von der Philosophie zur Theologie überschreitet, verlässt den Diskursraum kritischer Argumentation und begibt sich in einen Bereich ungeklärter Sprach- und Handlungsfelder, der außerhalb der Grenzen der reinen Vernunft liegt. Entsprechend allergisch können PhilosophInnen reagieren, wenn diese Grenze zwischen „philosophischem Überzeugen“ und „theologischem Überreden“ nicht beachtet wird und beispielsweise über das geredet wird, worüber man nach Wittgenstein eigentlich schweigen sollte.¹⁴ Gregor Paul markiert diesen kritischen Übergang deutlich: „Man mag Ausdrücke wie ‚Glaube‘, ‚Religion‘ und ‚Philosophie‘ verwenden, wie man will. Ist man einmal gezwungen, ausführlich zu erläutern, was man meint, so wird explizit deutlich, welche Auffassungen oder Systeme *grundsätzlich argumentativ* verfasst sind und welche nicht.“¹⁵ Tatsächlich gilt es, diese Grenze zu beachten: Bezüge auf religiöse Autoritäten und Traditionen dürfen nicht verschleiert oder als allgemein „verstehbare“ Instanzen ausgegeben werden. Religiöse Bekenntnisse verstehen sich auch nicht als Explikation eines „selbstverständlich Gültigen“, sondern als Akklamation zu einem Anspruch. „Glaube“ verdankt sich einer Option; er ist nicht allein das Ergebnis eines „besseren Arguments“, sondern Folge einer überzeugenden Praxis. Dieser Entscheidungs- und Zeugnischarakter, mit dem theologische Diskurse untrennbar verbunden sind, soll und darf nicht verleugnet werden. Auch dürfen religiöse Traditionen nicht die diskursive Identität philosophischen Denkens überformen, unterdrücken oder ausgrenzen. Eine „islamische“ oder „christliche Philosophie“ zu fordern hieße, einen kulturellen oder religiösen Essentialismus zu etablieren¹⁶ und philosophisches Denken

von vornherein in den Geltungsrahmen religiöser Wahrheit zu stellen. In diesem Fall würde „Überzeugen“ tatsächlich durch „Überreden“ oder sogar „Verführen“ ersetzt. Eine solche Grenzüberschreitung schadet allerdings beiden Seiten massiv: Eigenständiges Denken wird behindert und religiöse Praxis diskreditiert. Was möglicherweise als Etablierung theologischer Vernunft gedacht war – sei es als offenkundig theokratische Anmaßung oder als gesellschaftlich verfestigtes Selbstverständnis einer religiösen Tradition, die ihre eigenen Grenzen nicht mehr kennt¹⁷ –, erweist sich letztlich als Akt der Selbstsäkularisierung, weil in der Beziehung zwischen säkularer und religiöser Vernunft die eine Seite nur dann zu „gewinnen“ meint, wenn sie sich auf Kosten der anderen durchsetzt und sich damit eigentlich vom Gegenüber abhängig macht. Eine solche Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie geistert in den Köpfen vieler (noch) herum und lässt leider ein großes Potential an Dialog- und Lernmöglichkeiten ungenutzt.

2. Eingrenzungen: „Ressourcen des Sinns“ in postreligiöser Gesellschaft

Gilt diese scharfe Grenzziehung zwischen religiös agnostischen und affirmativen Denkern nicht umso mehr für interkulturelles Philosophieren? Wenn mit diesem Ansatz der Philosophie eine Einstellung und Haltung gemeint ist, die kein philosophisches Begriffssystem, keine kulturelle Plausibilität, keine religiöse Überzeugung sowie keine hermeneutische Tradition privilegiert,¹⁸ sondern eine offene, vorbehaltlos kritische, „polyloge“ Weise der Verständigung unter allen Beteiligten fördert, darf er erst recht nicht die Grenze zu theologisch bestimmtem Denken überschreiten, zu dessen Selbstverständnis ja gerade die Privilegierung einer religiösen Tradition gehört. Ist also interkulturelle Philosophie, insofern sie „zu einem allseitigen Gespräch kommen“¹⁹ will, notwendigerweise so „agnostisch“, dass sie jeglichen Bezug zu theologischen Argumentationen strikt zu vermeiden hat?

Ja und nein! Einerseits darf der Anspruch philosophischen Denkens, für *alle* an einer Argumentation Teilnehmenden offen zu sein, durch nichts eingeschränkt werden. Es sind einzig und allein die besseren Argumente, die zu einer möglichen Revision geltender Auffassungen führen können und führen dürfen, nicht aber politischer Druck, soziale Erwartungen, kulturelle Bindungen oder religiöse Einflüsse. Von daher halte ich jeden Versuch, philosophische Auseinandersetzungen unter die „Fittiche“ staatlicher Aufsicht, religiöser Bevormundung oder auch wirtschaftlicher Abhängigkeit zu nehmen, für unzulässig.

Andererseits wird Philosophie nicht im viel zitierten Elfenbeinturm getrieben, sondern in einem konkreten historischen, gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Kontext. Problemstellungen werden nicht am „grünen Tisch“ entworfen, sondern als öffentliche Herausforderung wahrgenommen; Begriffe werden nicht einfach erfunden, sondern verdanken sich einer mitunter langen Auseinandersetzungsgeschichte; sowohl Brücken als auch Grenzen zwischen einzelnen Themen, Aufgaben und Diskursbereichen lassen sich nicht willkürlich verändern und neu konstruieren, sondern sind Ausdruck eines bestimmten Problembewusstseins, von Erfahrungswerten und Perspektivenveränderungen, die ihrerseits mit Transformationen und Neuorientierungen zusammenhängen. Dass zum Beispiel der Begriff der „Rasse“, der lange Zeit auch in der Philosophie eine gewisse Rolle spielte, gegenwärtig keine Anerkennung mehr findet, hängt mit politischen Ereignissen und bestimmten Sprachregelungen zusammen, die eine solche Grenz-

ziehung verständlich machen. Gerade interkulturelles Philosophieren hat ein hermeneutisches Bewusstsein und ein methodisches Know-how, was solche „Eingrenzungen“ betrifft.

Zu jenen Faktoren, die für die Transformation von Wahrnehmungs-, Deutungs- und Interpretationsordnungen verantwortlich sind, gehören wesentlich auch die Religionen. Sie lassen sich verstehen „als Lebensbewältigungs- und Welterklärungssysteme in einer Gerichtetheit auf eine wie auch immer geartete Unverfügbarkeit“²⁰, die in irgendeiner Form die Verheißung einer „Unheilsüberwindung“²¹ mit sich bringen. Die Suche nach möglichem „Heil“ stellt allerdings eine zentrale Frage des menschlichen Lebens dar. Ob und inwiefern das eigene Leben gelingt, wie sich Menschen angesichts dramatischer Kontingenzerfahrungen verhalten und woran sie sich letztlich orientieren können – dies alles eröffnet eine Dynamik von Erwartung und Hoffnung, die in der Auseinandersetzung mit der konkreten Lebens- und Welterfahrung eine ungeheuer sprachschöpferische und traditionskritische Entwicklung freisetzen kann. Die Differenzen, die zwischen dem „Gewohnten“ und dem „Verheißenen“, zwischen dem „Faktischen“ und dem „Möglichen“, zwischen dem „Unheilen“ und dem „Erlösenden“ eingezogen werden, haben zu allen Zeiten die Perspektiven, Kategorien und Kriterien des menschlichen Denkens verändert. Hier zeigt sich, „dass auch und gerade religiöse Überzeugungen für die Wirklichkeitserfahrung und -erkenntnis von Menschen von höchster Bedeutung sein können – freilich nicht sein müssen“²². Theologische Problemstellungen haben manchmal zu kreativen Sprachschöpfungen, zu innovativen Denkansätzen sowie zur Öffnung von Perspektiven geführt; religiös inspirierte Fragen konnten verfestigte Identitäten aufsprengen und ungewohnte Sichtweisen eröffnen, die auf vielfache Weise weiterwirkten, denkt man etwa an philosophische Begriffsbildungen, soziale Innovationen oder politische Veränderungen. Wie auch immer man zu diesen Einflüssen stehen mag: In der Geschichte des philosophischen Denkens ist *crossing borders* – gerade was den Bezug zur Theologie betrifft – ein Dauerzustand.

Zwei Einsichten gilt es in diesem Zusammenhang für die interkulturelle Philosophie hervorzuheben: Erstens sind die unterschiedlichen Erfahrungs- und Deutungshintergründe philosophischer Begriffe, zu denen auch religiöse Traditionen gehören, als Resultat einer vielfältigen Lern- und Übersetzungsgeschichte zu sehen, deren Kreativität ohne vielfache „Grenzüberschreitungen“ zwischen den Disziplinen wohl nicht vorstellbar wäre. Auch wenn Philosophie als eindeutig säkularer Diskurs keine religiösen Überzeugungen als Argumentationsgrundlage heranzieht, darf sie unbefangen und offen wahrnehmen, was theologische Diskussionen in Geschichte und Gegenwart „zu denken aufgeben“.

Und zweitens setzt sich interkulturelle Philosophie, die ja von mehreren „Geburtsorten“ und Zentren philosophischen Denkens ausgeht (und nicht nur von der europäisch-griechischen Tradition), mit der Tatsache auseinander, dass die Grenze zu religiösen Prägungen in außereuropäischen Lebenswelten weniger eindeutig gezogen wird. Philosophie sieht sich etwa im asiatischen Raum viel enger mit religiösen Überzeugungen verbunden, als dies im Westen der Fall ist;²³ in ähnlicher Weise versteht sich Philosophie im Kontext Schwarzafrikas um vieles stärker von traditionellen oder modernen religiösen Überlieferungen inspiriert,²⁴ als dies eine von der abendländischen Aufklärung geprägte Form von Philosophie in Anspruch nehmen würde. Insofern interkulturelles Philosophieren gerade nicht die eurozentrische Überzeugung teilt, dass die westliche Form des Denkens das „Zentrum“ der globalen Entwicklung darstellt, sondern eben *eine* spezifische Ausprägung mit gewissen Stärken und Schwächen, ist

sie zumindest offen für die Vorstellung, dass sich Philosophie als kritischer, argumentativer Diskurs vor dem Einfluss theologischen Denkens nicht nur ängstlich abgrenzen müsste, sondern davon auch etwas lernen könnte, ohne deshalb selbst religiös zu werden. Der umgekehrte „Wissenstransfer“ eines solchen „philosophisch-theologischen *crossing borders*“ ist übrigens seit Jahrhunderten selbstverständlich: Theologie ist ohne die hermeneutische, sprachkritische und methodische Kompetenz philosophischer Vernunft unvorstellbar, was sich nicht zuletzt darin auswirkt, dass in den Studienplänen evangelischer und katholischer Theologie nach wie vor ein beträchtlicher Anteil Philosophie vorgesehen ist – wohlgemerkt: nicht „christliche Philosophie“, sondern *Philosophie*.²⁵ Jürgen Habermas hat es mit gutem Grund als vernünftig bezeichnet, wenn säkular Denkende das, was in religiöser Sprache artikuliert wird, nicht von vornherein aus dem gesellschaftlichen Diskurs ausgrenzen, sondern als mögliche Inspiration ernst nehmen. Eine solche intellektuelle Offenheit ließe sich sowohl in postreligiösen Gesellschaften verwirklichen, in denen Religion keine selbstverständliche Größe des öffentlichen Lebens (mehr) darstellt²⁶, als auch in religiösen Gesellschaften. Habermas' Plädoyer für eine philosophische Vernunft, die sich auch religiösen Ansprüchen gegenüber kritisch-kommunikativ und nicht apologetisch-ideologisch verhält, trifft ein wichtiges Anliegen interkulturellen Philosophierens, nämlich keine Ausgrenzungen von möglichen Gesprächspartnern zu praktizieren, sondern eher Eingrenzungen vorzunehmen, und zwar Eingrenzungen der Tendenz, die „Selbstverständlichkeit“ eigener Reflexions- und Erklärungsmuster als „universal“ anzunehmen.²⁷ Wenn eine solche „erkenntnistheoretische Bescheidenheit“²⁸, wie sie Ram Adhar Mall schon seit langem einfordert, zur Grundhaltung philosophischer und theologischer Gesprächspartner werden könnte, wären sowohl illegitime Grenzverletzungen als auch überflüssige Grenzbarrieren hinfällig.

3. *Entgrenzungen: reziproke Lernbereitschaft*

„Grenzüberschreitungen“, so heißt es in der offiziellen Ankündigung zu diesem Kongress, „wirken auf das Selbstverständnis der Philosophie zurück. In der Auseinandersetzung mit dem Anderen werden die eigenen Fundamente in Frage gestellt. Eine folgenlose Rückkehr zum ursprünglichen Ausgangspunkt ist nicht mehr möglich.“ Eine solche Veränderung des eigenen Selbstverständnisses bedeutet allerdings nicht, sich von Anderen eine fremde Identität aufzwingen zu lassen oder die eigene Kompetenz als bloße Funktion in den Dienst der Machtansprüche Anderer zu stellen. Wenn sich also Philosophie als säkularer Reflexionsprozess auf ein offenes Gespräch mit Theologie einlässt, für deren Diskurs eine „gemeinschaftliche Lebensorientierung an unverfügbarer Andersheit“²⁹ maßgeblich ist, kann es nicht darum gehen, ihr intellektuelles Selbstverständnis an andere Interessen anzugleichen oder in eine Auseinandersetzung, in der es um die diskursive Einlösbarkeit von Wahrheitsansprüchen geht, stillschweigend nichtdiskursive Plausibilitäten hineinzumogeln. In einem Dialog zwischen Philosophie und Theologie kommt es zu keiner Verschmelzung; Philosophie bleibt diskursiv-*analytisch*, und Theologie bleibt diskursiv-*responsiv*, das heißt mit Blick auf das Phänomen Religion: Philosophie führt einen analytischen Diskurs *über* Religion(en), Theologie führt einen verantwortenden Diskurs *von* einer bestimmten Religion her, von der sie sich beansprucht erfährt.

Nochmals greife ich auf eine Metapher von Jürgen Habermas zurück, die den heiklen und mitunter verminten „*crossing-border*-Bereich“ zwischen Philosophie und Theologie treffend charakterisiert; es ist das Bild vom „Glutkern, der sich an der Frage der Theodizee immer wieder entzündet“. Vor diesem heißen „Glutkern“, so Habermas, „hat die *profane*, aber *nichtdefaitistische* Vernunft zu viel Respekt [...], als dass sie der Religion zu nahe treten würde“³⁰. Philosophie nimmt – um in diesem Bild zu bleiben – wahr, dass es glühende Kohlen gibt, die sie sich nicht aus dem Feuer zu holen traut – und dies im Übrigen auch nicht muss. Oft wurde nicht zuletzt im Lebensumfeld westlicher Gesellschaften behauptet, das „Feuer“ der Religion, das Jahrhunderte lang gebrannt hatte, sei verloschen und die Glut erkaltet. Wie sich allerdings deutlich zeigt, sind die scheinbar ausgekühlten Glutkerne nach wie vor heiß und können bei vielen Gelegenheiten entflammen, sowohl bei politischen Auseinandersetzungen und kulturellen Konflikten als auch bei existentiellen Krisen. Habermas löst diese Spannung weder dadurch auf, dass er die Philosophie dazu auffordert, den Glutkern zu löschen, noch dadurch, dass er der Philosophie zumutet, sich vom Feuer der Religion entzünden zu lassen; für beide Strategien ließen sich zahlreiche Beispiele anführen. Vielmehr sollte die Philosophie „von der Religion Abstand halten, ohne sich deren Perspektive zu verschließen“³¹. Was als banales Nebeneinander erscheinen mag, erweist sich allerdings als anspruchsvolle Herausforderung reziproker Lernbereitschaft: Beide Gesprächspartner bleiben methodisch gesehen klar auf Distanz, blicken jedoch über die Grenze und behalten gewissermaßen im Auge, was sich auf der „anderen Seite“ zeigt. Hier kommt „jener komplementäre Lernprozess ins Spiel, in den sich die säkulare und die religiöse Seite gegenseitig verstricken“³² und der die einzige Möglichkeit darstellt, neue Perspektiven für jene Fragen des Lebens zu gewinnen, die einer großen Mehrheit der Zeitgenossen viel bedeuten. Eine solche reziproke Lerngemeinschaft stellt sowohl einen religiösen Fundamentalismus in Frage, der meint, es nicht nötig zu haben, mit Anders- oder Nichtglaubenden einen Dialog zu führen, als auch einen ideologischen Säkularismus, der Menschen mit einer religiösen Lebensorientierung von vornherein jegliche Diskursfähigkeit abspricht,³³ und steht für eine Entgrenzung, die einen tatsächlich weiteren Horizont eröffnet.

Inwiefern kann interkulturelle Philosophie „lernbereit und agnostisch zugleich“ sein? Sie kann – und sie *muss* – es, insofern sie ihrem ureigensten Geschäft nachgeht: neugierig, aufgeschlossen und gesprächsfähig gegenüber allen zu sein, die ihre Überzeugungen und Ansprüche in die gesellschaftliche Öffentlichkeit einbringen, und so auch religiöse Überlieferungen als mögliche Orte von Wahrheit und Humanität wahrnimmt. Interkulturelle Philosophie ist – auch religiösen Einstellungen gegenüber – durch und durch *lernbereit*. Sie bleibt allerdings *agnostisch*, insofern sie religiöse Bekenntnisaussagen nicht als Argumente in philosophischen Diskursen heranzieht, deren semantisches oder ethisches Potential aber als mögliche Inspiration für *philosophisches* Denken ernst nimmt. Die Grenze zwischen Vernunft und Unvernunft verläuft demnach nicht zwischen Philosophie und Theologie, sondern zwischen offener Lernbereitschaft und bloßer Selbstbehauptung. Hans-Joachim Höhn brachte diese Einsicht treffend auf den Punkt: „Für die Vernunft kommt es darauf an, sich in ein vernunftgemäßes Verhältnis zum Anderen ihrer selbst zu setzen. Aber auch umgekehrt gilt: Das Andere der Vernunft muss sich um ein vernunftgemäßes Verhältnis zur Vernunft bemühen, will es unterscheidbar sein von Unvernunft und Willkür.“³⁴

Crossing borders ist faszinierend und riskant zugleich. Grenzen zu erreichen, Grenzen zu überschreiten kann etwas Beglückendes, aber auch etwas Erschreckendes sein – dies gilt auch angesichts der *borderline* zwischen Philosophie und Theologie. Dass es Bezüge zwischen beiden Disziplinen gibt, die nicht von Isolierung oder Vereinnahmung geprägt sind, sondern von einer anspruchsvollen Haltung der Lernbereitschaft, und dass diese Lernbereitschaft gerade dem Unbekannten und Unverfügbaren gegenüber eine besondere Qualität interkulturellen Philosophierens ist: Das wollte ich mit meinen Überlegungen zeigen.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Kuhn 1988, 90–103.
- ² Vgl. Habermas 2001, 22.
- ³ Habermas 2005a, 115.
- ⁴ Habermas 2005b, 146.
- ⁵ Habermas 2005b, 149.
- ⁶ Jürgen Habermas wies diese Interpretation klar zurück; vgl. seine ironisierende Antwort: Habermas 2008b.
- ⁷ Habermas 2005b, 149.
- ⁸ Werbick 2000, 175.
- ⁹ Kamlah/Lorenzen 1990, 128.
- ¹⁰ Habermas 1995, 130.
- ¹¹ Wimmer 2004, 154.
- ¹² Wimmer 2004, 90.
- ¹³ Wimmer 2003, 88.
- ¹⁴ So der viel zitierte Schluss seines *Tractatus logico-philosophicus*: (7) „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“
- ¹⁵ Paul 2008, 47.
- ¹⁶ Gregor Paul schlägt deshalb vor, „Ausdrücke wie ‚deutsche Philosophie‘ und ‚Ost‘ und ‚West‘ nur als Abkürzungen für ‚in Deutschland entwickelte und/oder formulierte Philosophie‘ oder ‚in Asien (und/oder in einer asiatischen Sprache) formulierte Philosophie‘“ (Paul 2008, 36) zu verwenden.
- ¹⁷ Ein Beispiel für diese Einstellung liefert Gantke 2010, für den „das Christentum der unaufgebbare Kernbestandteil der abendländischen Tradition“ bleibt (Gantke 2010, 373). Eine der Schlussfolgerungen lautet: „Die sich heute in Europa immer stärker ausbreitende humanegoistisch ausgerichtete Anthropozentrik ohne Transzendenzbezug kann als eine interkulturell unvergleichbare und durchaus problematische Hervorbringung der säkularen europäischen Religionsgeschichte gedeutet werden“ (Gantke 2010, 374). – Eine derartige „Besetzung“ europäischer Identität mit Ansprüchen der christlichen Tradition nimmt allerdings weder die europäische Freiheitsgeschichte noch die Unverfügbarkeit des christlichen Glaubensanspruchs ernst.
- ¹⁸ Ich folge hier den Ausführungen von Mall 2003, 41–43.
- ¹⁹ Wimmer 2004, 182.
- ²⁰ Flasche 2008, 77.
- ²¹ Flasche 2008, 170.
- ²² Lienemann 2010, 39.
- ²³ Ein Beispiel dafür: „In India culture has been accepted as perennial tradition of wisdom embracing the various aspects of human life. It can be considered in essence as an insight into the imponderable truths and values which are expressed in symbolic, artistic and intellectual achievements of a people. Culture in this sense does not create any barrier between the secular and the religious“ (Chandel 2009, 168).
- ²⁴ „Im traditionellen afrikanischen Denken sind Religion, Kunst und Philosophie nicht streng voneinander geschieden. Anders als in den westlichen Auffassungen seit der Neuzeit kann man Philosophie oder philosophische Gehalte in Afrika auch in religiösen Theorien und Praktiken und in künstlerischen Äußerungen finden, wobei die letzteren häufig selbst wieder ins religiöse Leben und Denken eingebunden sind“ (Kimmerle 2008, 13).
- ²⁵ Gerhard Ebeling etwa betont: „Es ist dringend davor zu warnen, vorschnell die Sache der Theologie als solche gegen die Philosophie in die Waagschale zu werfen, anstatt sich mit Geduld an dem Ringen um die

Vernünftigkeit der Vernunft zu beteiligen“ (Ebeling 1975, 67).

- ²⁶ Ich spreche hier – in Kontrast zum Begriff des „Postsäkularen“ – von „postreligiösen Gesellschaften“, um zu verdeutlichen, dass Religionen als institutionelle und politisch einflussreiche Größen mindestens in den westlichen Gesellschaften nach wie vor erodieren, was die Rede von der „Wiederkehr der Religionen“ manchmal verschleiert. Insofern der Verflüssigung traditioneller Sozialformen des Religiösen auch eine Auflösung der klassischen Säkularisierungstheorie korrespondiert, ist es berechtigt, von einer „postsäkularen Gesellschaft“ zu sprechen, weil die klaren Grenzziehungen zwischen religiösen und säkularen „Bekenntnissen“ inzwischen diffus geworden sind.
- ²⁷ Elmar Holensteins „*Rationalitätsregel*“, „dass man Menschen, deren Sprache und Kultur einem fremd sind, möglichst kein un- oder vorlogisches Denken zuschreibt, sondern eher davon ausgeht, dass man sie missverstanden hat“ (Holenstein 1998, 290), ließe sich durchaus auch auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie anwenden.
- ²⁸ Mall 1995, 8.
- ²⁹ Dalferth 2003, 92.
- ³⁰ Habermas 2001, 28.
- ³¹ Habermas 2001, 29.
- ³² Habermas 2008a, 33.
- ³³ Wolfgang Lienemann vermerkt in diesem Zusammenhang: „Zur Dialektik der Aufklärung kann auch gehören, dass neue, ungewohnte Verbindungen von religiösem Glauben und kritischem Wahrheitsbewusstsein entstehen“ (Lienemann 2010, 26).
- ³⁴ Höhn 2008, 775.

Literatur

- Chandel, Bhuvan (2009): Culture in Indian Tradition, in: Comparative and Intercultural Philosophy. Proceedings of the IIP Conference (Entretiens) Seoul 2008, hg. v. Hans Lenk (Philosophy in International Context, 5), Berlin, 167–182.
- Dalferth, Ingolf U. (2003): Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen.
- Ebeling, Gerhard (1975): Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung (UTB 446), Tübingen.
- Flasche, Rainer (2008): Religionswissenschaft-Treiben. Versuch einer Grundlegung der Religionswissenschaft (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge, Band 5), Berlin.
- Gantke, Wolfgang (2010): Die Religionswissenschaft und ihr verleugnetes christliches Erbe, in: Mariano Delgado, Hans Waldenfels (Hg.), Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Band 12), Fribourg, Stuttgart, 365–377.
- Habermas, Jürgen (1995): Wahrheitstheorien, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (stw 1176), Frankfurt/M., 127–183.
- (2001): Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt/M.
- (2005a): Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M., 106–118.
- (2005b): Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M., 119–154.
- (2008a): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Michael Reder, Josef Schmidt (Hg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas (es 2537), Frankfurt/M., 26–36.

- (2008b): Ich bin alt, aber nicht fromm geworden, in: Michael Funken (Hg.), *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen*, Darmstadt, 181–190.
- Höhn, Hans-Joachim (2008): Dezentrierte Vernunft. Postsäkulare Konstellationen von Philosophie und Religion, in: Claudia Bickmann u. a. (Hg.), *Religion und Philosophie im Widerstreit? Internationaler Kongress an der Universität zu Köln, 13.–16. Juli 2006 (Studien zur Interkulturellen Philosophie, 18)*, Nordhausen, 769–786.
- Holenstein, Elmar (1998): Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse, in: ders., *Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz. Europäische Identität auf dem Prüfstand. Globale Verständigungsmöglichkeiten (stw 1350)*, Frankfurt, 288–312.
- Kamlah, Wilhelm/ Paul Lorenzen (²1990): *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens (B.-I.-Hochschultaschenbuch, Band 227)*, Mannheim.
- Kimmerle, Heinz (2008): Spiegelungen westlichen und afrikanischen Denkens (*Interkulturelle Bibliothek, Band 58*), Nordhausen.
- Kuhn, Thomas S. (¹1988): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (stw 25)*, Frankfurt/M.
- Lienemann, Wolfgang (2010): Wahrheit und Freiheit der Religionen, in: *Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte. Theologische Perspektiven*, hg. v. Walter Dietrich, Wolfgang Lienemann (*Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Band 10*), Zürich, 9–42.
- Mall, Ram Adhar (1995): *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt.
- (2003): Zur Begriffsklärung in der interkulturellen Philosophie, in: ders., *Essays zur interkulturellen Philosophie*, hg. v. Hamid Reza Yousefi (*Bausteine zur Menschling-Forschung, Band 4*), Nordhausen, 31–47.
- Paul, Gregor (2008): *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*, Darmstadt.
- Werbick, Jürgen (2000): Was hat die Theologie an den Universitäten zu suchen?, in: *Orientierung*, 64, 174–176.
- Wimmer, Franz Martin (2003): Sind religiöse Dialoge mögliche Polyloge? in: ders., *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität*, Wien, 84–91.
- Wimmer, Franz Martin (2004): *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung (UTB 2470)*, Wien.

ETHIK DES ATEMS

AUF DEM WEG ZU NEUEN ETHISCHEN RÄUMEN DER SUBJEKTIVITÄT



Lenart Škof

Einleitung

Die Absicht dieses Artikels ist es, eine Plattform für die Ethik des Andersseins, Ethik des Atems/ Lebens, Ethik als Raum für ein künftiges Gespräch (milder) Gesten – wie Mitgefühl, Nachsicht und Sorge – herzustellen. Obwohl wir alle die Bedürfnisse von anderen (mitsamt tierischen anderen und gewissermaßen sogar der Natur) am Atemholen in jedem Augenblick kennen und radikal erkennen, wohnen wir immer noch in unseren Lebenswelten, in der Zwickmühle der elementarsten Ängste, den Boden unter den Füßen zu verlieren; unaufhörlich schützen wir uns selbst und eignen uns mehr an (von uns selbst, der Natur), als wir brauchen, womit wir bewirken, dass andere daran ersticken, indem sie keinen Zugang zu ihrer Lebensnahrung – der *Luft* – haben. Wir stellen immer zu spät fest, dass es Leben gab. Doch warum wird in der Philosophie die Luft vergessen? Luce Irigaray schrieb: „Ich atme, also bin ich“ (Irigaray 1999, 163). Warum weichen wir diesem Phänomen noch immer aus, vielleicht dem einzigen, das uns der Werdung unserer selbst als ethische Wesen annähern könnte, einer neuen Form gegenseitigen Gesprächs, eines Gesprächs der Menschheit vielleicht, das ebenso in dieser Werdung enthalten ist? Ein anderes Wesen, das sich im Schmerz befindet, ein Wesen, das am Rande seines *körperlichen Selbst* ist, einen Körper, dessen „Arithmetik des Atmens“ (Butler 2009, 63) stark gefährdet ist, können wir aus unseren Körpern wahrnehmen, die von der Luft, die wir atmen, durchdrungen sind. Diese Ökonomie ist heilig, denn sie knüpft an die Frage der Bildung von Gemeinschaften an, womit sie mit etwas liebäugelt, das größer ist als wir, doch zugleich auch etwas, das nur innen und für uns selbst möglich ist. Meine Analysen in diesem kurzen Aufsatz basieren auf der sogenannten „heiligen Ökonomie des Atems“, die sowohl aus der indischen Philosophie (*prāna*) als auch aus den Gedanken der französischen feministischen Philosophin Luce Irigaray schöpft.

1. Atem als interkulturelles Phänomen

Der Atem ist die vielleicht wichtigste anthropologische Konstante menschlicher Wesen und bringt reichhaltige epistemologische und ethische Implikationen mit sich. Verschiedene makrokosmische und mikrokosmische Bestimmungen des Windes/Atems (beziehungsweise des Atems/Geistes) in der Geschichte der Religionen und Philosophien (*mana*, *orenda*, *ka*, *ruah*, *prana*, *atman*, *aer*, *psyche*, *pneuma*, *anima*, *spiritus*, *ik'*, *ki/qi* usw.) weisen auf das gemeinsame physisch-anthropologische Phänomen des Lebens hin und, was noch wichtiger

ist, auf unsere gemeinsamen physiologischen Wurzeln, die nicht als Substanz der *menschlichen Natur* aufgefasst werden, sondern als primäres Phänomen, das vor jeglicher philosophischen oder metaphysischen Theorie steht. Laut Tadashi Ogawa hat der „Atem“ ein interkulturelles Potential, denn „[d]ie ganze Menschheit ist sich dieses Phänomens bewusst“ (Ogawa 1998, 324). Sei es „qi/ki“ als „Atem, Ausatmen, Einatmen“, „pneuma“ oder „prana“ usw., alle weisen auf unsere menschliche gemeinsame *und* gemeinschaftliche Verbundenheit hin. Doch dieses Argument aufzufassen als „alte metaphysische Idee von der Verbundenheit des Mikrokosmos und des Makrokosmos [...] ist nicht richtig“ (Ogawa 1998, 325). Als phänomenologisches Phänomen ist der *Atem* mit der Koexistenz der Welt und des Selbst verbunden (Ogawa verbindet ihn mit Heideggers „Stimmung“, Schmitz' „Atmosphäre“ und K. Helds „Grundstimmung“), womit er das dualistisch-substantialistische Denken überwindet: „[D]iese Phänomene, die allen anderen Momenten der Lebenswelt vorangehen [...], ermöglichen den Menschen in der Welt zu sein“ (Ogawa 1998, 326). Neben seiner Implikationen für die Phänomenologie geht der Atem als primordiales kosmologisch-biologisches Phänomen auch jeder ethischen (und gesellschaftspolitischen) Reflexion voraus: Wie wir sehen werden, ist es gerade der Atem, der der menschlichen Gesellschaft die erste und primordiale *Erfahrung* und den Akt des Umgangs beziehungsweise der Kommunikation (beides im pragmatistischen Sinne) beschert, d. h. mit dem Modus (Mit-anderen-)in-der-Welt-Sein.

Doch zuerst möchte ich die Rolle des Atems (*prana*) im indischen Denken behandeln. Die ältesten Ausarbeitungen der Begriffe des kosmischen Windes/Atems außerhalb des semitischen Gebiets finden sich in der indischen vedischen Lehre, etwa vier Jahrhunderte vor dem System des *Samkhya-Yoga* (d. h. von 900 bis 700 v. u. Z.). Das indische Konzept des *prana* (etymologisch aus **an*, „atmen“, was später in der indischen Philosophie durch *atman* ersetzt wird) ist somit der originäre kosmologische wie auch epistemologische Begriff. Erwähnungen von Wind und Atem findet man schon in den *Sambhitas* (den ältesten Teilen der vedischen Sammlungen), doch die älteste Belegung und Ausarbeitung der sogenannten „Wind-Atem-Lehre“ (Boland 1997) ist in der Naturphilosophie *Jaiminiya upanishad brahmana* 3.2.2. und 4 zu finden. Diese Lehre ist ein Beispiel der typischen vedischen makro-mikrokosmischen Analogie zwischen dem makrokosmischen Wind (*vayu*) und dem mikrokosmischen Atem (*prana*). Vom kosmologischen Standpunkt ist der Wind die einzige „vollkommene“ Gottheit, denn alle sonstigen Gottheiten/Götter/Elemente/Phänomene (Sonne, Mond, Sterne, Feuer, Tag, Nacht, Gewässer usw.) kehren zu ihm durch die enigmatische Ruhe der Nacht zurück, dann, wenn er selbst nicht aufhört zu blasen. Doch auf dem abstraktesten Niveau hat das im indischen Denken zur sogenannten Wind-Atem-Lehre und später zu den Begriffen *atman* und *brahman*, dem Unterschied zwischen dem Vergänglichen (Tag, Nacht ...) und dem Unvergänglichen oder „Ewigen“ (Wind) geführt. Im epistemologischen Sinne ist der Atem im Menschen die wichtigste unter den fünf Lebensfähigkeiten (Atmen, Denken, Sprechen, Sehen, Hören), denn er ist als Einziger während des Tiefschlafs präsent. Natürlich kehrt im Augenblick des Todes der Atem zu seiner makrokosmischen ewigen Quelle, dem Wind, zurück. In der idiosynkratischen vedischen Mehrzahl werden alle fünf Lebensfähigkeiten „prana“ (d. h. „Atem“; dieser Punkt bezeichnet auch den eigentlichen Beginn der indischen Epistemologie) genannt – nach der ersten unter ihnen, also dem Atem. Das Atmen als wichtigste Lebensfähigkeit ist also mit dem Leben selbst und später mit dem Selbst der Person (*atman*) gleichgesetzt.

Letztendlich ist Prana, als Wort für das Leben, das Wesen der lebendigen Körpers. Genau aus dieser natürlichen Konstellation können wir mit der Suche nach neuen (inter)subjektiven Denk-/Fühlensweisen in dem Prozess ausgehen, wo uns die Ethik des Atems Überlegungen jenseits der (post)metaphysischen ethischen Weisen ermöglicht, die auf dem Verstand und/oder der Gerechtigkeit, oder sogar auf dem Mitgefühl als Tugend basieren.

2. Auf dem Weg zur Epistemologie des Atems

In seinen *Essays zum radikalen Empirismus* schreibt William James, indem er seine philosophischen Vorgänger verlässt und dem Aufstieg der Phänomenologie in Europa den Weg bereitet (Bourgeois 1996), dem universellen und anti-metaphysischen (wie auch anti-repräsentationalistischen) Phänomen des Atems eine epistemologische Wichtigkeit zu:

Was auch immer bei anderen der Fall sein mag – wie ich mir über anderes gewiß bin, so auch darüber, daß der Strom der Gedanken in mir (den ich nachdrücklich als ein Phänomen anerkenne) nur ein ungenauer Name für etwa ist, das sich bei eingehender Prüfung als vornehmlich aus dem Strom meines Atems bestehend erweisen wird. Das „Ich denke“, das Kant zufolge alle meine Vorstellungen muß begleiten können, ist das „Ich atme“, das sie wirklich begleitet. Neben dem Atmen gibt es andere innere Tatsachen (zerebrale muskuläre Anpassungen usw., worüber ich das eine oder andere in meinen *Principles of Psychology* gesagt habe), die die Aktivposten des „Bewußtseins“ vermehren, soweit letzteres der Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung ist; aber der Atem, der stets das Ursprüngliche des „Geistes“ [*spirit*] war und der zwischen Stimmritze und Nasenlöchern nach außen strömt, ist – so meine feste Überzeugung – die Essenz, aus der Philosophen jene Entität konstruiert haben, die sie als Bewußtsein bezeichnen. *Diese Entität ist fiktiv, während konkrete Gedanken vollkommen real sind. Aber konkrete Gedanken sind aus demselben Stoff gemacht wie Gegenstände* (James 2006, 26 f.).

Als Pragmatist halte ich diese Behauptung von James für einen der Schlüsselpunkte eines langen Prozesses der Entthronung von kantischen und verwandten philosophischen Argumenten aus der Vergangenheit. Sie kann unserem Ziel der Entwicklung einer verkörperten Ethik des Atems und einer Religionsphilosophie dienen, wobei Letztere auf dem nächsten kosmologischen Verwandten des Atems – dem Geist – gründet. Vor kurzem hat einer der führenden amerikanischen pragmatistischen Intellektuellen, Richard Shusterman, in seinem Buch *Body Consciousness* kritisch auf die oben erwähnte Ausarbeitung des Atems verwiesen (Shusterman 2008). Für Shusterman ist das Argument von James „nicht überzeugend“ – viel mehr noch, er ist überzeugt, dass James „die Frage, wie sich das Bewusstsein anfühlt, mit der Frage, wie und ob das Bewusstsein überhaupt existiert, zu verwechseln scheint. Dass wir etwas über unsere Atmungsbewegungen spüren, bedeutet noch nicht, dass dieses Etwas im Grunde nicht mehr ist als solche Bewegungen.“ Shusterman hält somit James' Definition des Atems als Essenz des Bewusstseins für eine „Übertreibung“ (Shusterman 2008, 154).² Angesichts von Shustermans Bewunderung für die östliche (indische) Philosophie und verschiedene geistig-körperliche Techniken (Yoga, Zen) erscheint dieses trotzige Beharren auf technischen Details („hat sich James entschieden, den Atem des Gedankens auf das Ausatmen zu beschränken?“ usw.) merkwürdig. Während er auf der einen Seite bereit ist, dem Atem (wie er von James verstanden wird)

eine gewisse, obwohl begrenzte Geltung einzuräumen (das Atmen trägt laut Shusterman etwa zur Schärfung der Aufmerksamkeit bei, sodass man klarer und tiefer denken kann; Shusterman 2008, 155), erkennt er doch andererseits nicht seine volle ethisch-epistemologische Bedeutung. Doch der Strom unseres Atmens verdient einen sinnvolleren Ansatz. Eines meiner Ziele ist daher das Öffnen der epistemologischen Ebene für eine ethische Ausarbeitung des Atems als geistiger Geste.

3. Ethik des Atems: Dialog mit Luce Irigaray

Ich beginne dieses Kapitel mit einem Zitat aus *Raster des Krieges (Frames of War)* von Judith Butler:

Nach meinem Eindruck ist die letzte Quelle dieser Gedichte aus Guantánamo die schlichte, fast unvor-denkliche Arithmetik des Ein- und Ausatmens. Der Ursprung des Lebens und der Ursprung der Sprache und der Ursprung der Poesie – sie sind alle da, im ersten Atemzug, jeder gleichsam der erste, *anima*, Geist, was wir einatmen, was wir ausatmen, was uns von der Auslöschung trennt, Minute für Minute, was uns am Leben hält, während wir das Universum ein- und ausatmen (Butler 2009, 63).³

Es gibt eine künftige Aufgabe, die erst zu verwirklichen sein wird: mit dem Prozess der neuen *geistigen* Transformation der Menschheit im Einklang zu sein, um auf diese Weise erleuchtet genug zu werden, damit wir die Stimme des anderen hören, damit wir die Zeichen und Gesten erkennen, die uns zum Dialog mit ihm oder mit ihr, oder mit der Natur in einer ihrer wunderbaren Verkörperungen einladen. Und letztendlich ist es auch die Aufgabe, auf den Ruf einer anderen Person, oder eines nicht-menschlichen Tiers, und ihres Atems auf ethische Weise zu antworten. Denn zu atmen bedeutet lebendig zu sein und das Lebende um uns zu spüren. Hier möchte ich einen Passus aus dem Essay von Irigaray „Das Zeitalter des Atems“ zitieren:

Das Lebende nachahmend, atmet das Diabolische nicht, oder atmet zumindest nicht mehr. Es nimmt anderen die Luft, es nimmt sie der Welt. Es erstickt mit seinem sterilen Wiederholen, seinen präventösen Nachahmungen, mit seinen Wünschen, die keine Achtung vor dem Leben haben (Irigaray 2004, 166).

Ich meine, dass die Einführung des Atems in die Ethik und Philosophie oder Theologie generell vermutlich eines der wichtigsten Ereignisse im modernen Denken ist. Der „Atem“, wie es bereits James beobachtete, ist originär immer der „Geist“ gewesen. Doch die klassische Tradition von Platon bis Hegel, sogar Heidegger, hat diese wesentliche Bindung unterdrückt und sie zum metaphysischen Gedanken transformiert, der die Welt des anderen und der Natur erstickt hat. Eines der größten Verdienste von Irigaray besteht darin, dass sie die Kultivierung des Atems, auch im Dialog mit Yoga, der antiken indischen Weisheit des ethischen und geistigen Atems, in den Vordergrund philosophischer Analysen gestellt hat.

Wir alle leben in einer globalen Zivilisation, in der in unseren Leben ein gewisses Übermaß herrscht. Es handelt sich um kein geistiges Übermaß, sondern eher um ein Gefüge von Stimmen, Gesten und Zeichen, die uns Westlern ermöglicht, verschiedene Güter zu besitzen und somit unsere Leben zu leben, wobei wir jedoch zugleich auch ständig unsere Lebenswelten produzieren, in

denen es keinen Platz mehr gibt für die Stille, Welten, wo wir nur tief Atem holen in der Absicht, neue Aufgaben egoistisch zu vollbringen und sie folglich anderen aufzubürden, einschließlich anderer Kulturen. Ein wirklich interkultureller Dialog kann nicht auf diese Weise beginnen.

Bevor wir mit der Ethik des Atems fortfahren, um mit ihr die Relation zwischen dem Makrokosmos und dem Mikrokosmos zu begreifen, ist es notwendig, einen *terminus medius* einzuführen, nämlich den *Mesokosmos* (im Ritus als drittes Glied der Triadenstruktur Ritus – kosmische Realität – menschlicher Körper/Person im vedischen upanischadischen Kontext). Ich schlage auch vor, dass wir uns einen möglichen modernen ethischen Terminus für den Mesokosmos vorstellen: die Geste (Olivelle 1996).⁴ Denn wenn wir uns dem Atem auf ethische Weise nähern wollen, so müssen wir uns eine neue ethische Ebene vorstellen und konstruieren. Michael Witzel setzt sich in seinen Analysen der antiken vedischen Texte für eine Rekonstruktion dieses Terminus ein. Wie gesagt finden sich in der vedischen magischen Interpretation der Welt verschiedene Analogien oder magische „Identifikationen“ zwischen der makrokosmischen und der mikrokosmischen Realität beziehungsweise den entsprechenden Göttern (beispielsweise Sonne-Auge, Wind-Atem, Erde-Körper, Gewässer-Samen, Feuer-Sprache). Das ist der Gedanke, der verschiedene offensichtliche (wie zwischen Sonne und Auge oder Wind und Atem) und einige verdecktere, esoterische (zwischen Mond und Vernunft) „mystische“ Verbindungen/Korrelationen und Äquivalente/Identitäten anwendet. In den *Veden* gibt es eine Verbindung (*bandhu, upanishad*) zwischen zwei einzelnen Wesenheiten. Meines Erachtens ist für die Vollbringung unserer Aufgabe das Verstehen dieser antiken Magiekorrelationen wesentlich, d. h. die Fähigkeit der Formulierung eines Umrisses der modernen verkörperten Ethik als neuer Ökonomie der intersubjektiven „mesokosmischen“ Riten, d. h. *verkörperter ethischer Gesten*, denen der Atem als Lebenskraft zugrunde liegt. Nur auf diese Weise werden die Gesten ein Potential zur Verbindung der intersubjektiven Ebenen unserer Existenz bekommen.

Letztendlich möchte ich mich noch der philosophischen Atemethik von Luce Irigaray zuwenden. In *Welt teilen (Sharing the World)* hat Luce Irigaray geschrieben, „an sie als lebende Natur muss ich mich selbst verlassen, um mein eigenes Leben zu erhalten“. Laut Irigaray müssen wir „Hilfe in der Natur suchen“ (Irigaray 2008, 62), um überleben zu können. Unsere Vergangenheit und Zukunft begegnen sich in einem einzigen Augenblick neuer Sensibilität für unseren Atem und unser Leben, zwei Schlüsselphänomene, denen wir in unserer Zeit Aufmerksamkeit schenken müssen. Doch wie ist der Körper mit dieser Ökonomie ethischer Gesten verbunden? Was ist die ethische Geste, die aus dem eingeordneten und verkörperten Leben des Einzelnen, des Mannes oder der Frau, hervorgeht? Die Geste, wie es die antiken Rituale waren, ist heute die Präsenz der Berührung, des Wortes, oder des Gedankens im Raum der Nähe – innerhalb des Mesokosmos. Hier ist die Präsenz von uns und der Natur. Bei Irigaray ist die Nähe als „Vereinigung mit der tatsächlichen Präsenz des Lebenden“ erklärt. Darüber hinaus trage ich mit „in der Natur sein“ andere/den anderen in mir.

In *Between East and West*, dem Text, der ihre idiosynkratische Einstellung zu den indischen Religionen umfasst, ist zu lesen, dass die erste und letzte Geste sowohl des natürlichen als auch des geistigen Lebens gerade die (selbstständige) Atmung ist (Irigaray 2005, 5). An anderer Stelle erklärt Irigaray, wie wichtig dieser Prozess für die Rolle der Mutter/Frau ist:

Das den Frauen eigene Göttliche, das feminine Göttliche ist zuallererst mit dem Atem verbunden. Um

in sich den Atem zu kultivieren, muss die Frau, meiner Meinung nach, die Aufmerksamkeit ihrem eigenen Atmen widmen, ihrem eigenen Atem, noch mehr als der Liebe [...]. Das göttliche Werden wird durch einen kontinuierlichen Übergang von der Natur zur Gnade erreicht, ein Übergang, den jeder für sich selbst, allein realisieren muss. [...] der feminine Atem scheint gleichzeitig mehr mit dem Leben des Universums verbunden und inniger. Es hat den Anschein, dass er das subtilste Reale des Kosmos mit dem tiefsten geistigen realen der Seele vereint. Was die Frau inspiriert, scheint mit dem Atem des Universums, im Zusammenhang mit dem Wind, dem kosmischen Atmen verbunden zu bleiben. [...] auf diese Weise kann die Frau den anderen in ihrer Seele willkommen heißen (Irigaray 2004, 165–167).

Die Frau teilt ihren Atem zuerst, indem sie ihn „innen“ anhält. Mit der „femininen Ökonomie des Atems“ hält die Frau den Atem an (und kultiviert ihn) innerhalb des Körpers und bewahrt in sich den ersten Samen der Natur auf, die Wärme der Liebe, die eine ewige Sehnsucht in der Natur nach dem Geist ist (bei Irigaray ist das die Beseelung des Körpers oder der Natur). Der erste Atem der Welt, den wir uns teilen, sowohl in der Natur (Makrokosmos) als auch in der Frau (Mikrokosmos), ist zugleich auch die Möglichkeit eines Zwischenraums, der ein intersubjektiver oder *zwischenkörperlicher* (im weitesten Sinne des Wortes) Raum/Ebene der Gesten (Mesokosmos) ist, wo unsere Leben in einer Gemeinschaft jenseits aller Unterschiede (Kultur, Geschlecht, Alter, sogar der biologischen Spezies) koexistieren. Die *körperlich-geistige* Geste der Bewahrung und Teilung des Atems ist für Irigaray eine ethische Geste der Achtung des Lebens des Universums. In „Ethische Gesten gegenüber dem anderen“ erklärt Irigaray in neuem Kontext das Hauptmerkmal der dritten Phase ihres Opus, nämlich die ethischen Gesten. Den menschlichen Körper betrachtend ist die erste autonome Geste der Atem, wobei die Luft die erste Lebensnahrung ist. In der *Genesis* heißt es, Gott „blies in seine Nase den Lebensatem“ (Gen 2.7; Irigaray/Green 2008). Für Irigaray müssen wir zwangsläufig, wenn wir beseelt werden sollen, diesen Lebensatem zu einem „subtileren Atem“ (der Liebe usw.) transformieren, der unserer Transformation des natürlichen Lebens ins geistige entspricht (Irigaray 2010a, 4). Für mich ist das wichtigste Element von Irigarays dritter Phase ihres Opus der Ansatz der Beziehung zum anderen als Frau – der Beziehung, die in ihrer Achtung des Lebens begründet ist. Doch es gibt noch ein anderes Element, das bei Irigaray präsent ist: die Stille. „Das Anlegen von Raum-Zeit ist es, das jungfräulich bleiben muss, damit ein Zusammentreffen stattfindet. Es ist die Offenheit, die von nichts okkupiert oder prä-okkupiert wird – von keiner Sprache, keinen Werten, keiner vorausgesetzten Wahrheit“ (Irigaray 2010, 10). Die Stille ist die Schwelle, die uns erst (oder vielleicht erneut) entdeckt werden muss. Ich verstehe sie als Substrat des „Mesokosmos“, eine *reine Geste* des verlassenen zwischenkörperlichen Zwischenraumes, den wir erst bewohnen müssen.

Ich habe schon argumentiert, dass der Mesokosmos ein Zwischenraum (der Körperlichkeit) ist und dass wir ihn als Ort (ähnlich wie die antiken Riten, zum Beispiel) des geheimnisvollen Übergangs von der reinen Geste zur ethischen Geste des Mannes/der Frau verstehen können. Die Ökonomie der ethischen Gesten und später der Weg zur verkörperten Ethik haben ihren Ursprung im makro/mikrokosmischen Erwecken des Lebens, das uns als Atem entgegenkommt, beziehungsweise in uns eingehaucht ist. Das ist dann die Quelle jeder verkörperten Ethik, die auf die zwischenkörperliche Ebene der Menschen (und der lebendigen Natur) durch Gesten treten möchte.

Anmerkungen

- ¹ Shusterman untermauert sein Argument auch mit dem Umstand, dass „wir offensichtlich weiteratmen, auch wenn wir bewusstlos sind“. Interessanterweise (wie wir später im zweiten Teil des Textes sehen werden) definiert auch die indische upanischadische Philosophie den Vorrang des Atems vor den anderen Lebensfähigkeiten des Menschen (wie Sprache, Sehen, Tasten usw.) gerade auf der Grundlage dessen, dass das Atmen während des Schlafs nicht verschwindet.
- ² Dieser Passus ist ursprünglich veröffentlicht in: Mark Falkoff (2007), *Poems from Guantánamo. The Detainees Speak*, Iowa City, 72 (aus dem Postscript von A. Dorfman).
- ³ „Das zentrale Anliegen aller vedischen Denker, einschließlich der Autoren der Upanishaden, ist das Entdecken von Verbindungen, die die Elemente dieser drei Sphären aneinander binden. Die Annahme ist also die, dass das Universum von einem Netz von Relationen vereint wird, dass Sachen, die selbstständig und allein zu sein scheinen, in Wirklichkeit mit anderen Sachen verbunden sind“ (Olivelle 1996, lii).
- ⁴ Cf. für die reine Geste und ihre Anknüpfung an das *Leben* bei Agamben (1999, 79; in seinem Essay über M. Kommerells Kritik „Kommerell, or On Gesture“): „Jenseits der Gesten der Seele und der Natur gibt es eine dritte Sphäre, die man als pure Gesten bezeichnen kann [...] diese puren Gesten haben auf jeden Anspruch auf Realität verzichtet.“ Laut Kommerell, gemeinsam mit Agamben, ist das aktuelle Problem die Suche nach dem Weg zum profanen Geheimnis als Intimität des hier und jetzt Lebenden, eine neue Initiation „ins Leben selbst“ (Agamben 1999, 84).

Literatur

- Agamben, Giorgio (1999): *Potentialities*, Stanford, CA.
- Boland, Mechtilde (1997): *Die Wind-Atem-Lehre in den älteren Upanisaden*, Münster.
- Bourgeois, Patrick L. (1996): *From Common Roots to a Broader Vision. A Pragmatic Thrust of European Phenomenology*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 70, 381–397.
- Butler, Judith (2009): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen?*, übers. v. R. Ansén, Frankfurt/M., New York.
- Irigaray, Luce (1999): *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*, übers. v. M. B. Mader, Austin, TX.
- (2004): *The Age of the Breath*, in: dies. (Hg.), *Key Writings*, London.
- (2005): *Between East and West*, Delhi.
- /Mary Green (Hg.) (2008): *Teaching*, London.
- (2010): *Welt teilen*, Freiburg, München.
- (2010a): *Ethical Gestures Toward the Other*, in: *Poligrafi*, 14, 3–23.
- James, William (2006): *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, hg. und übers. v. C. Langbehn, Frankfurt/M.
- Ogawa, Tadashi (1998): *Qi and Phenomenology of Wind*, in: *Continental Philosophy Review*, 31, 321–335.
- Olivelle, Patrick (Übers. und Hg.) (1996): *Upanishads*, Oxford.
- Shusterman, Richard (2008): *Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge, UK.

4. WISSENSCHAFT/TECHNIK/GESCHICHTE

KAPITALISTISCHE QUASI-OBJEKTE

ZU EINER LATOUR'SCHEN LESART
MARX' AUSFÜHRUNGEN ZUR MASCHINE



Josef Barla & Fabian Steinschaden

Einleitung

Bruno Latours ebenso grundsätzliche wie unorthodoxe Entwürfe haben in den letzten zwei Jahrzehnten einen maßgeblichen Einfluss auf die Debatten in den Science Studies gehabt. Seine technik- und wissenschaftsphilosophischen Konzepte, die er in enger Verbindung mit seinen Untersuchungen über den Betrieb der Wissenschaften entwickelt hat, zielen auf das Unterlaufen der modernen Verfassung, die sich für Latour vor allem durch eine trennscharfe Unterscheidung zwischen Natur und Gesellschaft, Subjekt und Objekt sowie Politik und Wissenschaft charakterisiert. Mit unserem Aufsatz möchten wir herausarbeiten, dass sich vor dem Hintergrund der Latourschen Konzepte, allen voran das der Quasi-Objekte, Marx' Ausführungen zur Maschine gegen vorherrschende technik- oder sozialdeterministische Interpretationen lesen lassen. Wir werden darstellen, dass Marx Technik weder bloß als ein Herrschaftsmittel der Bourgeoisie über die ArbeiterInnen, noch ausschließlich als eine den Sozialismus ermöglichende Produktivkraft begreift. Am Beispiel Marxschen Auseinandersetzungen mit der Maschine werden wir zeigen, dass Marx die Maschine an manchen Stellen vielmehr als ein Gefüge von Menschen und nicht-menschlichen Entitäten, die eng miteinander verwoben sind, begreift. Schließlich werden wir argumentieren, dass mit solch einem Latour'schen Blick auf Marx' Deutungen der Maschine, gleichzeitig auch Leerstellen in Latours eigener Philosophie sichtbar gemacht werden können.

Latours Dekonstruktion der modernen Verfassung

Kernstück Latours technikphilosophischer Überlegungen bildet die Kritik der Vorstellung, dass sich die Wirklichkeit in zwei fundamental verschiedene ontologische Sphären, einer Gesellschaft, bestehend aus freien, autonomen Menschen und einer Natur, die sich aus passiven stummen Objekten zusammensetzt, scheiden ließe. Demgegenüber geht Latour davon aus, dass diese Unterscheidung erst ein Produkt einer modernen Übereinkunft darstellt. Die moderne Verfassung lässt sich mit Latour als eine verpflichtende Selbstfestlegung, als eine semantische Ordnung (Latour 2008, 22ff.) verstehen, in dessen Zentrum die Vorstellung steht, dass sich Natur und Gesellschaft, Geist und Materie, Subjekt und Objekt, Mensch und Tier, Technik und Körper, Artifizielles und Natürliches, Physikalisches und Nichtphysikalisches sowie Beobachtung und Eingriff analytisch trennscharf auseinanderhalten ließen. Die moderne Verfassung ist „eine aktive Leistung“ (ebd., 192), eine permanent fortgeschriebene Konstellation von Natur,

Gesellschaft, Geist, Materie, Subjekt und Objekt. Natur und Gesellschaft, Subjekt und Objekt sind dabei Produkte dessen, was Latour mit dem Begriff der Reinigungsarbeit bezeichnet. Die Arbeit der Reinigung ist eine unterscheidende Tätigkeit, die eine Grenze zwischen der Gesellschaft und der Natur, zwischen den Menschen und den Dingen errichtet und so die Welt in jeweils zwei grundverschiedene ontologische Bereiche aufteilt.

In Distanzierung zu sozialkonstruktivistischen ebenso wie zu realistischen Positionen, die zwar auf unterschiedliche Weise, letztlich aber beide diese Dualismen fortschreiben, entwirft Latour sein Konzept des realistischen Realismus, dessen Kernstück die Verneinung der Existenz einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Natur und Gesellschaft, Subjekt und Objekt, Menschen und nicht-menschlichen Wesen sowie zwischen Worten und Welt bildet. Statt einer klaffenden Leere sieht Latour eine Kette von Transformationen, Assoziationen, Vernetzungen und Verquickungen, die sich zwischen diesen Polen stetig ausbreiten. Latour radikalisiert für dieses Verständnis das Symmetrieprinzip der Sociology of Scientific Knowledge (Barnes 1974; Bloor 1991). Diese spitzte in den 1970er Jahren die bereits von Ludwik Fleck aufgeworfene Frage nach den gesellschaftlichen Bedingungen wissenschaftlichen Wissens zu, indem sie argumentierte, dass ‚wahre‘ und ‚falsche‘ wissenschaftliche Erkenntnisse mit denselben Methoden zu untersuchen, nach denselben Prinzipien zu erklären und damit analytisch gleich zu behandeln sind. Da das Symmetrieprinzip der SSK weiterhin auf der Unterscheidung von Natur und Gesellschaft, erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt beruht, bleibe dieser Ansatz im Grunde weiterhin asymmetrisch und somit denselben Dualismen verpflichtet, die Latour zufolge den Kern der modernen Verfassung ausmachen (Latour 1999b, 122). Latour jedoch möchte eben der Vorstellung entkommen, dass entweder die Natur das Soziale determinieren würde, und sich damit das Soziale naturalistisch erklären ließe, oder aber die Gesellschaft die Natur konstruieren würde, und Natur somit bloß eine leere Leinwand für den sozialen Film sei.

Quasi-Objekte und die ‚Handlungsfähigkeit‘ nichtmenschlicher Entitäten

Da Natur und Gesellschaft somit erst fortwährend hergestellt werden, bilden sie für Latour Sphären, die nicht bereits als Grundlagen für Erklärungen der physikalischen und sozialen Wirklichkeit herangezogen werden können, sondern zunächst einmal selbst zu erklären sind. Mit Rückgriff auf Michel Serres' Konzept des Quasi-Objekts (Serres 1982) versucht Latour die Kluft zwischen Natur und Gesellschaft, zwischen aktivem, handelndem Subjekt und passivem, stummen Objekt begrifflich zu fassen. Wenngleich der Ort der Quasi-Objekte zwischen Natur und Gesellschaft ist (Latour 2008, 71), greift es allerdings zu kurz sie bloß als eine Mischung dieser beider Sphären zu denken. Vielmehr sind Quasi-Objekte,

zwischen und unterhalb der beiden Pole, an der Stelle, um die Dualismus und Dialektik endlos gekreist sind, ohne etwas damit anfangen zu könne. Quasi-Objekte sind sehr viel sozialer, sehr viel fabrizierter, sehr viel kollektiver als die „harten“ Teile der Natur [...]. Andererseits sind sie sehr viel realer, nicht-menschlicher und objektiver als jene gestaltlosen Projektionsflächen, auf welche die Gesellschaft – aus welchen Gründen auch immer – „projiziert“ werden müßte (Latour 2008, 75).

Quasi-Objekte sind Hybriden aus Natur, Gesellschaft und Sprache. Sie sind gleichzeitig real, sozial und diskursiv. Ihre Ontologie ist keine statische. Quasi-Objekte können zu Objekten, zu Subjekten und wieder zu Objekten werden oder ganz verschwinden (Latour 1999a, 286). Mit der Konzeption der Quasi-Objekte sieht Latour den Dualismus von Natur und Gesellschaft, Subjekt und Objekt, Hergestelltem und Gewordenem und damit auch von Technik und Mensch umgangen. Quasi-Objekte nehmen folglich in Latours Philosophie eine besondere Position ein, insofern sie diejenigen Entitäten darstellen, die Netze bilden, das soziale Band knüpfen und zusammenhalten, und so das Kollektiv erst konstituieren.

An die Stelle des Gegensatzpaares Natur/Gesellschaft setzt Latour den Begriff des Kollektivs. Ebenso wie den Begriff des Quasi-Objekts entnimmt Latour auch diesen Serres' Philosophie und bezeichnet damit eine um nicht-menschliche Entitäten erweiterte Gesellschaft. Auch wenn Latour mancherorts von ‚dem Kollektiv‘ spricht, merkt er doch an, dass es Kollektive nur im Plural gibt. Kollektive stellen Verfahren dar, um Assoziationen von Menschen und nicht-menschlichen Entitäten bzw. Quasi-Objekten zu versammeln (Latour 2010, 291). Das Kollektiv zu versammeln bedeutet für Latour dabei weniger eine praktische Tätigkeit, als mehr eine Re-Interpretation der Welt (Kneer 2008, 298): die Anerkennung, dass nichtmenschliche Wesen an der Schaffung der Welt mitbeteiligt sind.

So schwierig die Vorstellung einer Handlungsfähigkeit nichtmenschlicher Entitäten auf den ersten Blick erscheint, sie nimmt einen zentralen Stellenwert in Latours Philosophie ein. Handlungsfähigkeit hat für Latour jedoch nichts mit Intentionalität zu tun. Ebenso wenig ist sie an ein (autonomes) Subjekt gekoppelt. Vielmehr ist Handlungsfähigkeit für Latour eine Eigenschaft von Verbindungen, von Assoziationen von Menschen und nichtmenschlichen Entitäten, auf ihre Umgebung einwirken zu können, diese zu modifizieren, und so das Geschehen in bestimmte Bahnen zu lenken (Latour 2002, 221). Menschen sind für Latour aus diesem Grund nicht die alleinigen Verursacher von Handlungen, während Dinge nicht einfach einen passiven Hintergrund für menschliches Handeln bilden. Vielmehr ist menschliches Handeln immer schon als mit Dingen verwoben zu begreifen.

Technik als stabilisierte Gesellschaft

Vor dem Hintergrund solch eines Zugangs stellen technische Artefakte nicht bloß Werkzeuge, nicht bloß passive Dinge dar. Vielmehr wird diesen ein jeweils zu bestimmendes Handlungspotenzial zugeschrieben. Dies ist zugleich auch der Hintergrund, vor dem Latour Technik als stabilisierte Gesellschaft, als auf Dauer gestellte Handlungen begreift. Dabei geht Latour davon aus, dass das soziale Band Objekte braucht, um überhaupt eine gewisse Stabilität zu erlangen (Latour 2008, 141ff). Technische Objekte sind es, die Wiederholbarkeit garantieren und Assoziationen Dauerhaftigkeit geben. Latour begreift diesen Prozess jedoch nicht in einem sozialdeterministischen Sinn, dass sich Technik auf eingefrorenes soziales Handeln (Vgl. z.B. Linde 1982) oder verdichtete, geronnene gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse reduzieren ließe (Winner 1980), sondern meint, dass Technik den Moment darstellt, in dem „soziale Konstellationen durch die Gruppierung von Akteuren und Beobachtern Stabilität erhalten“ (Latour 2006, 395).

Wenn Latour argumentiert, dass technische Gegenstände das gesellschaftliche Zusammenleben stabilisieren und es damit auf Dauer stellen, ist wichtig zu verstehen, dass es für ihn keine präexistenten gesellschaftlichen Verhältnisse sind, die sich in einem zweiten Schritt in die technischen Artefakte einschreiben, sondern dass die technischen Artefakte selbst Akteure mit einem bestimmten Eigenleben und einer bestimmten Eigendynamik sind. Da sich mit solch einem Verständnis der Gegensatz von Technik und Gesellschaft aufhebt, argumentiert Latour, dass es zu kurz greift, beispielsweise Maschinen bloß als Werkzeuge zu verstehen. Vielmehr sollten diese immer schon als „mit Subjekten und Kollektiven befrachtet“ (Latour 2008, 89) begriffen werden. In diesem Sinne kritisiert Latour, dass die Geistes- und Sozialwissenschaften doppelt sehen würden, indem diese Technik entweder bloß als leere Folie für soziale Einschreibungen verstehen, oder aber als so mächtig begreifen, dass ihr zugestanden wird, die Gesellschaft maßgeblich zu gestalten.

Mit Latours Konzepten im Hintergrund wenden wir uns im Folgenden Marx' Überlegungen zur Maschine zu und wollen hierbei verdeutlichen, dass Marx die Maschine in seinen Analysen nicht bloß als die Gesellschaft determinierende Produktivkraft diskutiert, sondern – ohne dies jedoch auf einer Metaebene zu reflektieren – stellenweise sehr ähnlich wie Latour als „soziales Gefüge“ (Raunig 2008, 22), als Zusammenschluss von menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren begreift und analytisch in bestehende ökonomische und politische Verhältnisse einbettet.

Sozial- und technikdeterministische Deutungen Marx' Technikphilosophie

Philosophische und sozialwissenschaftliche Auseinandersetzungen mit Marx konzentrieren sich zumeist auf Marx' Kritik der politischen Ökonomie. Technikphilosophische Äußerungen, die sich verstreut insbesondere im *Kapital* und den *Grundrissen* finden, werden demgegenüber kaum zur Kenntnis genommen. Gerade aber in diesen beiden Schriften versucht Marx jedoch dem Verhältnis von Technik und Gesellschaft nachzugehen. Dies erfolgt insbesondere anhand der Auseinandersetzung mit der Maschine, für die sich Marx vor allem hinsichtlich ihrer Effekte auf die kapitalistische Gesellschaft interessiert.

Die Rezeption Marx' als Technikphilosophen beschränkt sich zumeist darauf, ihn entweder als Technikdeterministen oder als Sozialdeterministen zu diskutieren. Technikdeterminismus bezeichnet die Vorstellung, dass Technik soziale Gestaltungsmacht hat, mithin das Soziale bestimmen würde. Technik wird hierbei als ein Sachzwang verstanden, der soziale und kulturelle Anpassungen erzeugt. Umgekehrt wird Technik vom Sozialen weitestgehend unbeeinflusst und in der Regel auch als außerhalb des Einflusses der Gesellschaft stehend konzipiert. Grundsätzlich lässt sich zwischen härteren und weicheren Varianten des Technikdeterminismus differenzieren. Während bei Ersteren davon ausgegangen wird, dass die Geschichte und die Gesellschaft von der technischen Entwicklung determiniert werden, die damit nicht innerhalb des gesellschaftlichen Einflussbereiches liegt und quasi naturgesetzlichen Charakter annimmt, gehen weiche Varianten des Technikdeterminismus davon aus, dass Technik wesentlicher Faktor gesellschaftlichen Wandels ist, und dass Technik zwar außerhalb der Gesellschaft steht, aber in gewissen Rahmen und Maße kontrolliert werden kann. Bis weit in die 1980er Jahre hinein

herrschte weitestgehender Konsens über den technikdeterministischen Charakter der Marx'schen Ausführungen zu den Produktivkräften und der Maschine. Insbesondere die sogenannten orthodoxen Interpretationen des Marxismus verstanden Marx als harten Technikdeterministen. Ausschlaggebend dafür waren etwa Passagen, wie im *Elend der Philosophie*, in der Marx schreibt, dass „[d]ie Handmühle [...] eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten“ (Marx 1972, 130) ergibt. Die Dampfmühle folgt hier auf die Handmühle, weil sie den nächsten logischen Schritt in der technischen Entwicklung darstellt. Da gesellschaftliche Strukturen als eine Folge des Standes des technischen Fortschrittes verstanden werden, folgt auf die feudale Gesellschaft die industriell-kapitalistische. Marx wird vor dem Hintergrund dieses Ansatzes so begriffen, dass er Technik als Basis, die den Überbau determiniert, begreift. Allerdings deutet diese orthodoxe Lesart wesentlich auf eine Überbewertung bestimmter Aussagen von Marx hin, und funktioniert nur dann, wenn Technik als die bestimmende Produktivkraft gesetzt wird. Zudem setzt solch eine Position implizit voraus, dass die Entwicklung der Produktivkräfte autonom vonstattengehen würde bzw. zumindest unabhängig von den Produktionsverhältnissen geschehe.

Demgegenüber hat sich ab den frühen 1980er Jahren eine sozialdeterministische Interpretationstradition der marx'schen Überlegungen zum Verhältnis von Technik und Gesellschaft herausgebildet. Sozialdeterministische Ansätze verstehen Technik in der Regel als neutrales Werkzeug, in das jedoch gesellschaftliche Herrschafts- und Machtverhältnisse eingelassen sein können. Technik ist hier vor allem geronnene, materialisierte gesellschaftliche Herrschafts- und Machtverhältnisse und so stets als Fortsetzung der jeweils hegemonialen Gesellschaftspolitik zu verstehen. Die Maschine wird in diesen Konzeptionen als an sich neutral verstanden, die dadurch instrumentalisiert werden kann und etwa die Herrschaft der Bourgeoisie fortsetzt, die sich in ihr „verkörpert“ (MacKenzie 1998, 43). In kapitalistischen Gesellschaften stellt die Maschine in diesem Sinne bloß Herrschaftsmittel, Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln, und letztlich nicht mehr als eine Folie für die Inskription gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse dar (ebd., 35). Deutlich lässt sich dieser Position die Vorstellung entnehmen, dass Herrschaft in technische Artefakte eingeschrieben wird und so, wie es den Interessen und Intentionen entspricht, auch wieder heraus wirken würde. Daraus folgt der für diese Konzeption programmatische Schluss, dass es nicht die Maschinen, sondern die Menschen sind, die Geschichte machen.

Sowohl sozial- wie technikdeterministische Positionen möchten das Verhältnis von Technik und Gesellschaft zugunsten einer der beiden Seiten entscheiden. Dabei wird entweder der Technik der Primat zugesprochen und davon ausgegangen, dass die Technik das Soziale bestimmt oder aber es wird dem Sozialen der Primat zugesprochen und Technik bloß als eine leere, erst durch gesellschaftliche Inskriptionen zu füllende Leinwand verstanden.

Marx und die Maschine

Marx versucht im *Kapital* und in den *Grundrissen* jedoch gerade nicht, die kapitalistische Entwicklung aus *einem* Element wie etwa der Gesellschaft, den Intentionen der Bourgeoisie, dem Klassenkampf oder den Produktivkräften zu begreifen, sondern diese vielmehr als Verhältnis all dieser Elemente zu verstehen. Das Kapital als Verhältnis all dieser Akteure zu analysieren

erscheint dabei als ein Vorgehen, das an die Arbeit eines Soziologen der Assoziationen erinnert, worunter Latour jene TheoretikerInnen fasst, die einerseits das Soziale als etwas begreifen, das selbst erst zu erklären ist und nicht bereits als Ausgangspunkt für soziale und physikalische Erklärungen der Wirklichkeit herangezogen werden kann, und andererseits Dinge, hier konkret die Maschinen, nicht bloß als passive Objekte begreifen, sondern stets vernetzt mit menschlichen sowie anderen nichtmenschlichen Akteuren betrachten (Latour 2005, 9ff). In diesem Sinne stellt die Maschine für Marx kein passives Objekt dar, sondern wird als Verhältnis, als Zusammenschluss oder als Verkettung von Menschen und nichtmenschlichen Akteuren skizziert. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn Marx argumentiert, dass die Maschine selbst keine Produkte produziert, sondern nur im Zusammenschluss mit den ArbeiterInnen (Marx 1962, 408). Andernorts diskutiert Marx die Maschine nicht als Ding, sondern, als eine Methode, die in kapitalistischen Gesellschaften vor allem zu einer Methode zur Steigerung des relativen Mehrwerts wird (ebd., 429).

Wenn die Maschine für Marx jedoch weniger ein Ding, als vielmehr eine *Methode*, eine Art Möglichkeitssinn ist, liegt hierbei eine nicht zu unterschätzende Ähnlichkeit zu Latours Argument vor, „daß es nichts gibt, was sich philosophisch oder soziologisch als ein Objekt, ein Artefakt oder ein Stück Technik bestimmten läßt“ (Latour 2002, 233), sodass Technik in der Folge nicht als ein Ding oder eine Ansammlung von Dingen, sondern als ein „modus operandi, eine Verkettung von Handgriffen und Know-how, die irgendein antizipiertes Ergebnis herbeiführen“ (ebd., 234) verstanden werden kann.

Die Verkettung von menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren wird ebenfalls ersichtlich, wenn Marx die Maschine als einen Zusammenschluss, „bestehend aus zahlreichen mechanischen und intellektuellen Organen, so daß die Arbeiter selbst nur als bewußte Glieder desselben bestimmt sind“ (Marx 1983, 592) beschreibt und dabei davon spricht, dass „die Maschine, die für den Arbeiter Geschick und Kraft besitzt, [...] selbst der Virtuose [ist], die ihre eigne Seele besitzt [...] und zu ihrer beständigen Selbstbewegung, wie der Arbeiter Nahrungsmittel, [...] Kohlen, Öl etc. konsumiert“ (ebd., 593).

Die Maschine erscheint hier fast schon als ein Subjekt, jedenfalls aber nicht als ein passives, auf ihre technisch-materiellen Aspekte hin reduziertes Objekt. Da Marx aber stets aufs Neue deutlich macht, dass (neben der Natur) die einzige Quelle des Wertes die Arbeit ist, kann die Maschine jedoch auch nicht als Subjekt verstanden werden. Sie ist an dieser Stelle viel eher als das konzipiert, was Latour mit dem Begriff des Quasi-Objekts beschreibt: die Maschine produziert, aber sie produziert nicht alleine. Weder die Maschine noch die ArbeiterInnen sind autonom handelnde Akteure im Produktionsprozess (Marx 1983, 601), sondern ein Hybrid aus ArbeiterInnen und Maschinen produziert. Als Verkettung bilden Mensch und Maschine, menschliche Körper und technische Artefakte keine Gegensätze. Es sind Stellen wie diese, an denen der vorherrschende Begriff der Maschine als Ding, als bloßes Objekt verstanden, das in seiner körperlichen Abgrenzbarkeit, Abgeschlossenheit und Zweckgerichtetheit bestimmt werden kann, eine Recodierung hin zu einem Maschinenbegriff, als eine komplexe Zusammensetzung, ein undurchschaubares Gefüge, eine Verkettung, an der sich die Grenzen der sich verketteten Entitäten nicht immer trennscharf ausmachen lassen (Raunig 2008, 17f), erfährt.

Die politische Perspektive von Marx

Marx versammelt in seiner Analyse Menschen und nicht-menschliche Akteure wie Maschinen, Fabriken, Transportmittel und viele mehr. Er zieht Parlamentsreden, Vorstellungen über Gesundheit und Krankheit, ökonomische Statistiken, Gesetzesbeschlüsse, Streiks, Aufstände und Sabotageakte in seine Untersuchung mit ein. Vor allem das dreizehnte Kapitel des *Kapitals* „Maschinerie und große Industrie“ kann als Unternehmen verstanden werden, Netzwerke von menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren auf materieller, sozialer und diskursiver Ebene zu beschreiben, den Akteuren zu folgen und so das Kollektiv analytisch zu versammeln. Im Gegensatz zu Latour bringt Marx jedoch eine explizit gesellschaftspolitische Perspektive in seine Analysen ein. So versteht Marx die Maschine nicht nur als Produktivkraft, nicht nur als Akteur, um den sich das Kollektiv des industriellen Kapitals versammelt, sondern auch als einen Akteur im Klassenkampf – und zwar auf Seiten der Bourgeoise (Das ist umso bedeutender, da die orthodoxen Marxinterpretationen davon ausgehen, dass technischer Fortschritt das Proletariat in seinem Kampf stärkt!).

In seinen Untersuchungen zur Manufaktur und zur modernen Industrie möchte Marx klarstellen, dass die Maschine erst so etwas wie einen stabilen Kapitalismus ermöglicht. In diesem Sinne findet sich bei ihm eine ähnliche Vorstellung, wie sie hier als für Latours Denken charakteristisch herausgestrichen wurde, nämlich die Idee, dass soziale Interaktion alleine nicht ausreicht, um die Gesellschaft zusammenzuhalten und es erst die Dinge sind, die der Gesellschaft eine Beständigkeit verleihen. Die Parallele zu Latour ist schwer von der Hand zu weisen, wenn Marx schreibt, dass die gesamte Periode der Manufaktur vom Klagen der Bourgeoisie über die Disziplinlosigkeit der ArbeiterInnen gekennzeichnet ist, es aber erst die Maschine ist, die es ermöglicht, deren Disziplinlosigkeit erfolgreich zu bekämpfen, indem sie diesen einen Arbeitsrhythmus diktiert und sie zu einem Teil der Maschinerie macht (Marx 1963, 390).

Die Maschine ist ein technisches Artefakt, das die ArbeiterInnen an ihrem Arbeitsplatz festhält und sie auf eine bestimmte Seinsweise fest schreibt. Die Maschine wird unter diesem Gesichtspunkt als Stabilisierung von Menschen als Lohnarbeiter unter kapitalistischen Bedingungen beschrieben. Sie fixiert das kapitalistische Ausbeutungsverhältnis, die Hierarchie zwischen Unternehmer und Arbeiter. Die Maschine, zumindest in der Form, in der Marx ihr begegnet, ist ein Akteur, der im Kampf mit der gerade im Entstehen begriffenen ArbeiterInnenklasse ist. Die Maschine ist ein zentraler Akteur – wenn auch bestimmt nicht der einzige – der eine dauerhaft bestehende ArbeiterInnenklasse überhaupt erst formt. Aus einer diffusen Masse umherziehender ‚Tagediebe‘, die Lohnarbeit nachgehen, wenn sie Geld brauchen, und nicht arbeiten, wenn sie gerade kein Geld brauchen, werden ArbeiterInnen, die von nun an 12 Stunden in der Fabrik unter den Bedingungen eines rigiden Regelsystems arbeiten müssen. Nicht umsonst beschreibt Marx die Maschine in der Folge als das „machtvollste Kriegsmittel“ (ebd., 459) im Klassenkampf.

Zugleich jedoch darf nicht ausgeblendet werden, dass die Maschine für Marx unter kapitalistischen Bedingungen zwar den Exploitationsgrad der ArbeiterInnen erweitert (ebd., 417), sie aber dennoch nicht bereits schon an sich als ein Herrschaftsmittel der Bourgeoisie verstanden wird. Vielmehr sieht Marx die Maschine „mißbraucht, um den Arbeiter selbst von Kindesbeinen in den Teil einer Teilmaschine zu verwandeln“ (ebd., 445) und damit die Notwendigkeit

die Maschine von ihrer kapitalistischen Anwendung zu unterscheiden (ebd., 452). Besonders deutlich wird dies, wenn Marx schreibt,

daß die Maschinerie an sich nicht verantwortlich ist für die „Freisetzung“ der Arbeiter von Lebensmitteln [...] Die von der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie untrennbaren Widersprüche und Antagonismen existieren nicht, weil sie nicht aus der Maschinerie selbst erwachsen, sondern aus ihrer kapitalistischen Anwendung! Da also die Maschinerie an sich betrachtet die Arbeitszeit verkürzt, während sie kapitalistisch angewandt den Arbeitstag verlängert, an sich die Arbeit erleichtert, kapitalistisch angewandt ihre Intensität steigert, an sich ein Sieg des Menschen über die Naturkraft ist, kapitalistisch angewandt den Menschen durch die Naturkraft unterjocht [...] (Marx 1963, 464f).

Die Maschine ist in diesem Sinne eben nicht, wie in orthodoxen Interpretationen betont wird, bloß vergegenständlichte ‚tote Arbeit‘ oder allein ein machtvolles Herrschaftsinstrument der Bourgeoisie über das Proletariat. Viel eher sieht Marx in der Maschine auch eine konkrete politische Sprengkraft, eines Tages bestehende gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse zu überwinden und damit das Proletariat von ihren Fesseln befreien zu können.

Zu einer politischen Philosophie der Technik

Marx' Technikphilosophie erscheint also vor dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit Latours Konzepten wesentlich komplexer, als dies in der Regel diskutiert wird. So lässt sich mit Latours Konzepten im Hintergrund Marx' Vorgehen, den Verkettungen von Menschen und nichtmenschlichen Akteuren zu folgen, sehr ähnlich dem eines ‚Soziologen der Assoziationen‘ verstehen. An Marx' Auseinandersetzungen mit der Maschine lässt sich weiters zeigen, dass dieser davon ausgeht, dass weder die ArbeiterInnen noch die Maschine alleine, sondern erst beide in ihrem Zusammenschluss produzieren.

Zugleich eröffnet sich mit einem Marxschen Blick auf Latours Arbeiten aber auch eine Leerstelle in Latours eigenen Überlegungen. Während nämlich Marx zeigt, dass die Maschine auch ein Mittel im Klassenkampf ist, scheint bei Latour ein kritisches, gesellschaftspolitisches Interesse zu fehlen. Dies scheint gerade vor dem Hintergrund, dass Latour in seinen Arbeiten nicht müde wird, darauf zu verweisen, wie eng Politik und Wissenschaft miteinander verflochten sind, eine umso größere Leerstelle zu sein. Nun soll Latour nicht vorgehalten werden, dass er die marxistische Terminologie nicht verwendet – das wäre eine langweilige Kritik. Als eine Leerstelle in Latours Philosophie lässt sich jedoch anführen, dass er keine Begrifflichkeit bereitstellt, mit der zwischen verschiedenen Technologien unterschieden werden kann; etwa zwischen eher demokratischer und eher autoritärer Technologien. Wenn Latour Technik als stabilisierte Gesellschaft begreift, erscheint es notwendig, seine Begriffe dahingehend zu verfeinern, dass es Stabilisierungen gibt, die gesellschaftliche Hierarchien stabilisieren und erweitern und solche, die diese unterlaufen oder in Frage stellen. Es gibt Technologien die Menschen politisch handlungsfähig machen und welche, die Menschen politisch entmachten. Es gibt Technologien die Menschen auf ein bestimmtes Verhalten autoritär oder gar gewaltsam festschreiben, während es andererseits Technologien gibt, die vielfältige Möglichkeiten eröffnen. Natürlich ist hier zu

betonen, dass es genauso wenig rein demokratische wie rein autoritäre Technik gibt, wie es reine Subjekte oder reine Objekte gibt.

Latour stellt zwar einen begrifflichen Apparat bereit, der mit traditionellen Dualismen bricht und mit dem sich die vielschichtigen Verschränkungen von Menschen und nichtmenschlichen Entitäten, von organischen Körpern und Maschinen sowie von Gesellschaft und Technik analysieren lassen, er bleibt aber aus einer kritischen gesellschaftstheoretischen Perspektive betrachtet letztlich jedoch eigentümlich apolitisch.

Literatur

- Barnes, Barry (1974): *Scientific Knowledge and Social Theory*, London, Boston.
- Bloor, David (1991): *Knowledge and Social Imagery*, Chicago, London.
- Kneer, Georg (2008): „Hybridizität, zirkulierende Referenz, Amoderne? Eine Kritik an Bruno Latours Soziologie der Assoziationen“, in: Georg Kneer, Markus Schroer, Erhard Schüttpehlz (Hg.), *Bruno Latours Kollektive*, Frankfurt/M., 261–305.
- Latour, Bruno (2009): „Akteur-Netzwerk-Theorie“, in: Georg Kneer, Markus Schroer (Hg.), *Handbuch Soziologische Theorien*, Wiesbaden, 20–39.
- (1999a): „One More Turn After the Social Turn ...“, in: Mario Biagioli (Hg.), *The Science Studies Reader*, New York, London, 276–289.
- (1999b): „For David Bloor ... and Beyond: A Reply to David Bloor’s ‘Anti-Latour’“, in: *Studies in History and Philosophy of Science*, 30, 113–129.
- (2002): *Die Hoffnung der Pandora*, Frankfurt/M.
- (2005): *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, New York.
- (2006): „Technik ist stabilisierte Gesellschaft“, in: Andrea Belliger, David J. Krieger (Hg.), *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld, 369–397.
- (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt/M.
- (2010): *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt/M.
- Linde, Hans (1982): „Soziale Implikationen technischer Geräte, ihrer Entstehung und Verwendung“, in: Rodrigo Jokisch (Hg.), *Techniksoziologie*, Frankfurt/M., 1–31.
- MacKenzie, Donald (1998): *Knowing Machines. Essays on Technical Change*, Cambridge, London.
- Marx, Karl (1963): *Das Kapital*. Band I, MEW 23, Berlin.
- (1972): *Das Elend der Philosophie*, MEW 4, Berlin.
- (1983): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 42, Berlin.
- Raunig, Gerald (2008): *Tausend Maschinen. Eine kleine Philosophie der Maschine als sozialer Bewegung*, Wien.
- Serres, Michel (1982): *The Parasite*, Baltimore, London.
- Winner, Langdon (1980): „Do Artifacts Have Politics?“, in: *Daedalus*, 109, 121–136.

DIE THEORIE DER EVOLUTION
EIN MODELL FÜR DIE GEISTES- UND KULTURWISSENSCHAFTEN?



Thomas Degener

Es ist selbstverständlich geworden, dass die Naturwissenschaften ein Erklärungsmonopol für Fragen beanspruchen, die früher von Philosophie und Religion beantwortet wurden. In besonderem Maße trifft dies auf die Theorie der „Evolution“ zu. Diese dürfte die in der öffentlichen Rezeption wie auch in ihrer Wirkung auf Geistes- und Sozialwissenschaften derzeit einflussreichste naturwissenschaftliche Theorie sein. Sie tritt teilweise mit universalistischem Erklärungsanspruch auf, der sämtliche Phänomene zu erklären versucht (vgl. etwa Schurz 2011), und will uns etwa auch (als evolutionäre Anthropologie) über unser Wesen aufklären. Sie tut dies aber zugleich häufig dogmatisch, ideologisch und wertend. Problematisch ist besonders der Verkündungseifer mancher Evolutionsbiologen, die *cum ira et studio* argumentieren. Kritik an der Evolutionstheorie wird oft vorschnell zurückgewiesen, weil sie sich angeblich gegen naturwissenschaftliche Kompetenz und empirische Erkenntnisse richte.

Natürlich spricht alles dafür, dass die Lebewesen sich aus einem gemeinsamen Ursprung entwickelt haben und etwa der Affe als entfernter Verwandter des Menschen anzusehen ist. Dass es ein „evolutionäres Geschehen“ gegeben hat und alle Arten einen gemeinsamen Stammbaum haben, ist kaum zu bestreiten. Bedeutete Evolution einfach nur Entwicklung, könnte man die Sache ad acta legen. Dadurch, dass der Begriff der „Evolution“ mittlerweile oft anstelle bzw. im Sinne von „Geschichte“ oder „Menschheitsentwicklung“ verwendet wird, werden aber unter der Hand bestimmte Thesen mittransportiert bzw. wird die Richtigkeit der Evolutionstheorie behauptet.

Die Frage ist also nicht, ob Evolution stattgefunden hat (im Sinne der Entwicklung aller heute existierenden Lebewesen aus einem gemeinsamen Ursprung), sondern wie und nach welchen Prinzipien diese Evolution verlaufen ist. Wir haben es jedoch heute mit einer merkwürdigen Gemengelage zu tun: Die Evolutionstheorie hat sich weitgehend „durchgesetzt“ (ungeachtet der in den letzten Jahren da und dort aufgeflamten „Kreationismus“-Debatten, wobei der vordergründige Antagonismus zwischen Evolution und einem „intelligent designer“ letztlich nur dem Erklärungsanspruch der Evolutionstheorie in die Hand spielt und es erleichtert, auch begründete Kritik als unwissenschaftlich abzuqualifizieren) und ist allgemein akzeptiert. Aber es ist zunehmend diffus geworden, was unter „Evolution“ verstanden wird, zumal der öffentliche Diskurs und auch das Denken der Einzelnen in hohem Maße von unreflektierten naturwissenschaftlichen Versatzstücken geprägt sind. Bei näherem Hinsehen stellt sich heraus, dass äußerst unklar ist, was jeweils unter Evolution verstanden wird.

Wenn „Evolution“ ein Prinzip darstellt, dann muss man dieses beschreiben und seine Wirkung erklären. Charles Darwin wird übrigens, auch von Biologen, kaum gelesen. Sein durchaus vielschichtiges, differenziertes und auch von Zweifeln geprägtes Werk ist bei vielen Evolutions-

biologen nicht in den besten Händen. In jüngster Zeit wird es gerade von Geisteswissenschaftlern neu entdeckt, etwa von Philipp Sarasin oder Winfried Menninghaus.

Als die drei zentralen Thesen der Theorie Darwins gelten allgemein: dass rein zufällige Veränderungen zur Entstehung neuer Arten führen; dass diese zweitens ausschließlich linear bzw. langsam-kontinuierlich auftreten und dass drittens Selektion durch Umweltbedingungen stattfindet. Arten sind demnach nichts Unveränderliches, und die Vielfalt biologischen Lebens ist nicht gottgegeben, sondern Resultat eines dynamischen Prozesses.

Von Anfang an war die Geschichte der Evolutionstheorie von normativen Auslegungen und Missdeutungen geprägt – und bis heute finden sich allenthalben wertende Auslegungen des „Fit-Seins“, so als ob dieses mehr als die zufällige Angepasstheit an kontingente und sich wandelnde Umweltbedingungen bedeute. Der Darwin'sche Terminus des „survival of the fittest“ wurde, etwa durch den sogenannten Sozialdarwinismus, als Zustimmung zu einem Recht des Stärkeren ausgelegt. Auch bei Darwin selbst, der sich aber nicht darauf reduzieren lässt, finden sich entsprechende Äußerungen: Der Kampf sei eine notwendige Voraussetzung dafür, dass sich – unter dem Einfluss der Selektion – immer höhere Arten entwickeln. Am Ende seines zweiten Hauptwerkes aus dem Jahre 1871 (*The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*) fasste Darwin die sich daraus für die Menschheit seiner Meinung nach ergebende Konsequenz so zusammen:

Der Mensch prüft mit skrupulöser Sorgfalt den Charakter und den Stammbaum seiner Pferde, Rinder und Hunde, ehe er sie paart. Wenn er aber zu seiner eigenen Heirat kommt, nimmt er sich selten oder niemals solche Mühe. [...] Doch könnte er durch Wahl nicht bloß für die körperliche Konstitution und das Äußere seiner Nachkommen, sondern auch für ihre intellektuellen und moralischen Eigenschaften etwas tun. Beide Geschlechter sollten sich der Heirat enthalten, wenn sie in irgendwelchem ausgesprochenen Grade an Körper, oder Geist untergeordnet wären; derartige Hoffnungen sind aber utopisch und werden niemals, auch nicht einmal zum Teil realisiert werden, bis die Gesetze der Vererbung durch und durch erkannt sind. Alles was uns diesem Ziele näher bringt, ist von Nutzen. [...] Wie jedes andere Tier ist auch der Mensch ohne Zweifel auf seinen gegenwärtigen hohen Zustand durch einen Kampf um die Existenz in Folge seiner rapiden Vervielfältigung gelangt, und wenn er noch höher fortschreiten soll, so muss er einem heftigen Kampfe ausgesetzt bleiben. [...] Es muss für alle Menschen offene Konkurrenz bestehen, und es dürfen die Fähigsten nicht durch Gesetze oder Gebräuche daran gehindert werden, den größten Erfolg zu haben und die größte Zahl von Nachkommen aufzuziehen. (Darwin 2006, 1157)

Trotz solcher problematischen Aspekte ist Darwin nicht nur gegen den Sozialdarwinismus, sondern auch gegen viele Vertreter der Evolutionsbiologie und insbesondere gegen die sogenannte Soziobiologie in Schutz zu nehmen. Diese glaubt, unser gesellschaftliches und kulturelles Verhalten auf evolutionstheoretischer und genetischer Grundlage erklären zu können. Die dahinter stehende Grundannahme lautet: Alles ist deswegen so, wie es ist, weil es einen Vorteil dargestellt hat bzw. darstellt. Die Gene sind, so hat etwa Richard Dawkins das formuliert, egoistisch. (Die Behauptung, dass Gene eigenständig gegeneinander agieren, ist allerdings aus neuerer molekularbiologischer Sicht völlig unzutreffend.) Der Mensch erscheint hier als eine aus Genen zusammengebaute Maschine, die ausschließlich danach trachtet, ihre Gene weiterzugeben. Dass die Soziobiologie in ihrem „Menschenbild“ große Übereinstimmungen mit dem Welt- und Menschenbild des Wirtschaftsliberalismus aufweist, ist dabei offenkundig. Naturwissenschaftli-

che Theorien mit derart weitreichendem Erklärungsanspruch werden leicht zu weltanschaulich konnotierten „Meinungen“ und Glaubenssätzen. Auch scheinbar objektive naturwissenschaftliche Theorien sind daher auf ihren impliziten Wertungsgehalt zu prüfen, zumal auch deskriptive wissenschaftliche Modelle gesellschaftlich normierend wirken können. „Evolutionären“ Erklärungen wohnt die Gefahr einer Rechtfertigung des evolutionär erreichten Zustands inne; allen normativen Ableitungen (weil die Evolution so oder so verlaufen sei, seien diese oder jene Verhaltensweisen richtig etc.) ist daher entgegenzutreten.

Lassen sich aber wirklich *alle* Eigenschaften einer Art oder auch eines Individuums dadurch erklären, dass sie evolutionär vorteilhaft gewesen und zugleich nur durch zufällige Mutation von Genen (zur Verschmelzung von Darwinismus und Genetik kam es in den 1930er Jahren) entstanden sind? Dieser Frage wird gewöhnlich mit dem Einwand begegnet, man müsse eben die ungeheure Länge der Zeit berücksichtigen – so schon von Darwin selbst:

Der Geist kann die volle Bedeutung des Ausdrucks von einer Million Jahre unmöglich fassen; er kann nicht die ganze Größe der Wirkung zusammenrechnen und begreifen, welche durch Häufung einer Menge kleiner Abänderungen während einer fast unendlichen Anzahl von Generationen entstanden ist. (Darwin 2006, 686)

Doch lässt sich umgekehrt auch fragen, ob ein derart komplexes Geschehen über sich eine unvorstellbar lange Zeitdauer hinweg durch drei oder vier Prinzipien erklären lässt. Überhaupt stellt sich auch die Frage, inwieweit durch die Anpassung an Umweltbedingungen die Entwicklung zu „höheren“ und komplexeren Lebewesen begründet werden kann.

Werden solche kritischen Einwände von vielen Biologen immer noch unter Ideologie- und Unwissenschaftlichkeitsverdacht gestellt, so sind unterdessen doch auch innerhalb der (Evolutions-) Biologie Entwicklungen zu beobachten, die einige der starren Dogmen einer vereinfachenden Darwin-Auslegung relativieren. Nachdem die Evolutionstheorie Darwin'scher Prägung ursprünglich immer im strikten Gegensatz zur Vererbungstheorie Lamarcks gesehen worden war, zeigt inzwischen die Epigenetik, dass Vererbung auch durch individuelle Erfahrungen, durch Lernen, Nachahmung und Formen kultureller Weitergabe bestimmt wird. Das Genom ist dann nur noch ein nicht komplett determinierender Faktor unter anderen. In diesem Zusammenhang ist die Richtung des „Evo-Devo“ zu erwähnen, die die Frage nach dem „survival of the fittest“ durch jene nach dem „arrival of the fittest“ ersetzt und diese besonders auch mit der Bedeutung epigenetischer Prozesse beantwortet. Es mehren sich also die kritischen Stimmen, was die dogmatische Behauptung der absoluten Zufälligkeit der evolutionären Prozesse betrifft:

Die Annahme, Zufallsmutationen hätten aus einem einzelligen Lebewesen einen vielzelligen, vermehrungsfähigen Organismus mit Körperbauplan entstehen lassen können, gleicht der Erwartung, es bilde sich nach dem Zufallsprinzip schließlich ein Wolkenkratzer, wenn man die dazu notwendigen Komponenten nur oft genug auf einen Haufen schütete. (Bauer 2010, 121 f.)

Joachim Bauer plädiert stattdessen für ein Modell von Evolution, in dem die Lebewesen nicht nur Betroffene, sondern auch Akteure des evolutionären Geschehens sind:

Die Analyse zahlreicher Genome zeigt: *Was neue Arten entstehen ließ, waren vom Genom selbst ausgehende Umbauprozesse innerhalb der genomischen Architektur, die sich gemäß inhärenten (im Genom selbst verankerten) Prinzipien abspielten. Genomische Umbauprozesse, die der Evolution zugrunde liegen, sind – sowohl hinsichtlich des jeweiligen Zeitpunkts als auch der Art ihres Ablaufs – nicht völlig zufällig, sondern folgen biologischen Regeln, sie sind „gebahnt“.* Dies bedeutet nicht, dass sie vorbestimmt sind. Dass das Auftreten eines Phänomens nicht dem reinen Zufall unterliegt, zugleich aber auch nicht strenger Determination, ist in der Biologie keine Ausnahme, sondern die Regel. *Biologische Prozesse sind einerseits Gesetzmäßigkeiten unterworfen, die sich aus natürlichen Wechselwirkungen eines lebenden Systems ergeben. Andererseits weisen alle biologischen Systeme – innerhalb der durch die Struktur des jeweiligen Systems begrenzten Bandbreite – erhebliche Spielräume auf, so dass Prozesse im Einzelfall unterschiedlich ablaufen können.* (Bauer 2010, 72 f.)

Angesichts der Vielzahl von offensichtlich „überflüssigen“ und häufig sogar überlebenshinderlichen Phänomenen in der Natur (einschlägig ist das Beispiel der Pfauenfeder, das zugleich auch für die Schönheit solcher Phänomene steht) hatte schon Darwin die Grundprinzipien der Evolutionstheorie um das Kriterium der „sexual selection“ erweitert. Dieses Prinzip der sexuellen Selektion ist bisher jedoch wenig rezipiert und auf seine Implikationen hin bedacht worden, zumal seine Beziehung zum Prinzip der natürlichen Selektion nur schwer zu klären ist. Der Evolutionsbiologe Josef H. Reichholf betont jedenfalls in seiner Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Schönheit, die Ablösung von der Umwelt sei ebenso wichtig wie die Anpassung (wo immer es gehe, lösten sich die Organismen von Anpassungszwängen), und wendet sich damit gegen das Konzept rigider Anpassung.

Gelegentlich kann der Eindruck entstehen, als werde in der Beschreibung evolutionärer Prozesse, die ja prinzipiell zufällig und ziellos verlaufen, doch unbewusst eine Art von Teleologie in diese hineingelegt – als folgte die genetische Veränderung automatisch und zielgerichtet den Umweltbedingungen und als wären nicht tausend verschiedene andere genetische Mutationen denkbar. Dies ergibt sich freilich daraus, dass man eben immer vom Gegebenen, dessen Zufälligkeit man nur schwer denken kann, ausgehen und sich – gleichsam „retrospektiv“ – fragen muss, welche Mutationen bzw. evolutionären Vorteile zu seiner Entstehung geführt haben.

Problematisch sind auch sprachlich bedingte Aspekte: „Die“ Evolution tut und will nichts, genauso wenig wie „die“ Natur oder „die“ Kultur. Sie ist kein Wesen, sondern ein Prinzip oder aber ein Geschehen, dessen Prinzipien wir nur hypothetisch fassen können. Redewendungen wie „Die Evolution macht das bzw. verläuft so und so“ geraten leicht in die Gefahr, Vorstellungen einer zielgerichteten und geplanten Evolution zu fördern. Darwin, das spricht für seinen Rang, war sich dieses Problems der „Metaphorizität“ durchaus bewusst:

Mehrere Schriftsteller haben den Ausdruck natürliche Zuchtwahl missverstanden oder unpassend gefunden. Die einen haben selbst gemeint, natürliche Zuchtwahl führe zur Veränderlichkeit, während sie doch nur die Erhaltung solcher Abänderungen einschließt, welche dem Organismus in seinen eigentümlichen Lebensbeziehungen von Nutzen sind. Niemand macht dem Landwirt einen Vorwurf daraus, daß er von den großen Wirkungen der Zuchtwahl des Menschen spricht, und in diesem Fall müssen die von der Natur dargebotenen individuellen Verschiedenheiten, welche der Mensch in bestimmter Absicht zur Nachzucht wählt, notwendigerweise zuerst überhaupt vorkommen. Andere haben eingewendet,

daß der Ausdruck Wahl ein bewußtes Wählen in den Tieren voraussetze, welche verändert werden; ja man hat selbst eingeworfen, da doch die Pflanzen keinen Willen hätten, sei auch der Ausdruck auf sie nicht anwendbar! Es unterliegt allerdings keinem Zweifel, daß buchstäblich genommen, natürliche Zuchtwahl ein falscher Ausdruck ist; wer aber hat je den Chemiker getadelt, wenn er von den Wahlverwandtschaften der verschiedenen Elemente spricht? Und doch kann man nicht sagen, daß eine Säure sich die Base auswähle, mit der sie sich vorzugsweise verbinden wolle. Man hat gesagt, ich spreche von der natürlichen Zuchtwahl wie von einer tätigen Macht oder Gottheit; wer wirft aber einem Schriftsteller vor, wenn er von der Anziehung redet, welche die Bewegung der Pflanzen regelt? Jedermann weiß, was damit gemeint und was unter solchen bildlichen Ausdrücken verstanden wird; sie sind ihrer Kürze wegen fast notwendig. Ebenso schwer ist es, eine Personifizierung des Wortes Natur zu vermeiden; und doch verstehe ich unter Natur bloß die vereinte Tätigkeit und Leistung der mancherei Naturgesetze, und unter Gesetzen die nachgewiesene Aufeinanderfolge der Erscheinungen. Bei ein wenig Bekanntheit mit der Sache sind solche oberflächlichen Einwände bald vergessen (Darwin 2006, 415).

Aber wenn auch beispielsweise mit einem Terminus wie dem des „struggle for life“ genau genommen nur ganz allgemein Abhängigkeitsverhältnisse bezeichnet werden, steckt doch eine Art normativer Überschuss darin. Philipp Sarasin hat solcherlei Kritik als „kulturwissenschaftliche Geheimwaffe gegen Darwin“ (Sarasin 2009, 88) bezeichnet und ad acta zu legen versucht. Darwin war sich des Problems der Metaphorizität bewusst, bei vielen Evolutionsbiologen und gar im öffentlichen, halbwissenschaftlichen Diskurs ist das aber nicht der Fall: Gegen viele aktuelle Strömungen der Evolutionsbiologie sollte die Waffe also geschärft bleiben. Von naturwissenschaftlicher Seite ist gelegentlich der Vorwurf zu hören, es handele sich bei den Geisteswissenschaften lediglich um Verbalwissenschaften, die keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben könnten. Diese Behauptung übersieht freilich, wie sehr die Naturwissenschaften – und dies gilt für die Evolutionstheorie in besonderem Maße – ihrerseits im Medium der Sprache verankert sind.

Angesichts der mit der Evolutionstheorie verbundenen offenen Fragen und der skizzierten Diskussionen erscheint es wenig vielversprechend, das Modell der Evolution auf die Kultur zu übertragen. Jede Berufung auf „Evolution“ muss jedenfalls auch hier genau daraufhin geprüft werden, was genau sie damit in Anspruch nimmt. Bereits 1972 hat François Jacob festgestellt:

Seit Erscheinen einer Evolutionstheorie, vor allem seit Herbert Spencer, ist oft versucht worden, die sozialen und kulturellen Integrons, ihre Veränderungen, ihre Interaktionen ausschließlich mit Hilfe von der Biologie entlehnten Modellen zu interpretieren. So wie die Mechanismen der Informationsübertragung gewissen Prinzipien gehorchen, kann in einem bestimmten Sinn in der Weitergabe einer Kultur über Generationen hinweg eine Art zweites genetisches System gesehen werden, das dem der Vererbung überlagert ist. Damit wird vor allem für die Biologen die Versuchung groß, die ins Spiel kommenden Prozesse zu vergleichen, das Neue der Veränderung dem Konservatismus der Kopie entgegenzustellen, das Verschwinden von Gesellschaften oder Kulturen analog zu dem von Arten durch Sackgassen einer zu spezialisierten Evolution erklären zu wollen. Man kann die Parallele sogar bis in die letzte Einheit treiben. Damit wird die Reproduktion in den Mittelpunkt der beiden Systeme gestellt für die kulturellen und gesellschaftlichen Systeme ebenso sehr wie für die der Strukturen des Organismus und ihrer Eigenschaften: die Verschmelzung der Kulturen erinnert an jene der Gameten;

die Universität übernimmt in der Gesellschaft die Rolle der Keimlinie in der Art; Ideen dringen in die Gedankenwelt wie Viren in die Zelle ein; dort vermehren sie sich und werden selektiert entsprechend den Vorteilen, die sie der Gruppe einbringen. Kurz, die Änderung in den Gesellschaften und Kulturen, beruht dann auf einer Evolution ähnlich der Art. Es müssten nur noch die Kriterien der Selektion definiert werden. Fatal ist einzig, daß dies noch niemandem gelungen ist. (Jacob 2002, 339 f.)

Ausgehend von der Soziobiologie ist etwa versucht worden, eine der Evolutionsgenetik entsprechende Theorie der kulturellen Entwicklungen zu entwickeln. In Bezug auf kulturelle Phänomene unterstellt eine Anwendung der Evolutionstheorie für gewöhnlich, dass diese aus einem Selektionsprozess hervorgegangen seien und einen Überlebensvorteil darstellten. Auch bei kulturellen Phänomenen muss demnach davon ausgegangen werden, dass sie nur durch ihre Nützlichkeit zu erklären sind. Entsprechend den egoistischen Genen sind es hier nun „Meme“, die die Kultur steuern, indem sie sich vermehren und selektiert werden (vgl. etwa Blackmore 2000). Sie schließen sich zum gegenseitigen Vorteil zu „Memplexen“ (etwa Religionen, Kulte und Ideologien) zusammen und bilden eine sich selbst organisierende Struktur, die Meme, die nicht mit der Gruppe kompatibel sind, zurückweist. Offensichtlich fragwürdig ist vor allem die Definition dessen, was ein „Mem“ ist. Wie lässt sich dieses von anderen abgrenzen? Besteht es nicht selbst wiederum aus verschiedenen Elementen? Die der Genetik an sich schon inhärente Neigung zur Verdinglichung von Phänomenen (z. B. von „Eigenschaften“) wird hier noch weiter gesteigert. Gerade die Einfachheit dieses Erklärungsmodells, demzufolge kulturelle Eigenschaften wie Gene vererbt werden, dürfte jedoch seine Faszination ausmachen. Dagegen ist jedoch für kulturelle Entwicklungen kennzeichnend, dass sie keineswegs ausschließlich am „Erfolg“ orientiert sind. Kulturelle Prägungen und Handlungsweisen können durchaus auch mit gravierenden Nachteilen für die Individuen verbunden sein. Zudem sind kulturelle Prozesse häufig symbiotischer Natur und eben nicht nur durch Konkurrenz geprägt. Dass ein kulturelles Phänomen „evolutionär bedingt“ sei, das impliziert zugleich, dass es notwendig und aber andererseits nur relativ, bestangepasst und aber zugleich kontingent ist. Auch hier besteht die Gefahr der Affirmation des erreichten Zustandes als gut und vernünftig, auch der Rechtfertigung des Vorteils des Einfacheren. Man sieht aber schnell, dass man immer die verschiedensten Wertungen aus der These der evolutionären Herkunft ableiten kann: ebenso, dass etwas so sein muss, wie es ist, wie dass etwas schlecht oder falsch ist (etwa die Religion in der Darstellung Richard Dawkins' als Nebenprodukt der evolutionär vernünftigen kindlichen Autoritätsgläubigkeit).

Immer wieder wird derzeit auch versucht, die Moral (etwa Empathie und Gerechtigkeitsgefühl) evolutionär zu begründen (vgl. bspw. de Waal 2011). Aber was soll damit bewiesen sein, bzw. welche Konsequenz ergibt sich daraus? Dass ein evolutionär bedingtes Verhalten richtig oder aber entschuldigbar ist? Oder aber umgekehrt, dass kulturelle Ordnungen eben nicht durch ihre evolutionäre Herkunft zu rechtfertigen sind? Hilft uns das Wissen um den evolutionären Ursprung von Verhaltensweisen tatsächlich, besser mit ihnen umzugehen? Gegen eine evolutionäre Begründung moralischer Prinzipien spricht zudem (hier folge ich Wolters 2011), dass nur manche moralischen Überzeugungen auf Überlebensvorteile zurückgeführt werden können, andere hingegen durchaus nachteilig sind. Es gibt auch altruistische Handlungen, die nicht durch verdeckten Egoismus zu erklären sind. Evolutionstheorie kann zudem nur die Entstehung moralischer Überzeugungen begründen, nicht aber deren Gültigkeit oder Verwerflichkeit.

Philosophie als Metadisziplin hat hinsichtlich der Evolutionstheorie im Besonderen auf die methodischen Schwächen und ideologischen Implikationen hinzuweisen – ebenso wie auf deren Sprach- und Metaphernabhängigkeit. Vor allem Fragen der Begriffsbildung (was etwa die Begriffe der „Art“, der „Selektion“ oder der „Eigenschaft“ betrifft) sind genuin philosophische Fragen. Die Theorie der Evolution erklärt die Entstehungsgeschichte des Lebens und damit bis zu einem bestimmten Grad auch die biologischen Grundlagen unseres Verhaltens oder unserer kognitiven Vermögen, über deren „Wesen“ ist damit aber noch nichts ausgesagt. Haben wir uns vielleicht einen allzu einfachen naturwissenschaftlichen Erklärungs begriff aufdrängen lassen? In der theologisch geprägten Kultur des Mittelalters und in einem dementsprechenden Theorierahmen war die Philosophie keineswegs eine bloße ancilla. Dies gilt es für die Philosophie in unserer naturwissenschaftlich geprägten Kultur hinsichtlich der Evolutionstheorie erst noch zu leisten.

Literatur

- Bauer, Joachim (2010): Das kooperative Gen. Evolution als kooperativer Prozess, München.
- Blackmore, Susan (2000): Die Macht der Meme oder Die Evolution von Kultur und Geist, übers. v. M. Niehaus-Osterloh, Darmstadt.
- Darwin, Charles (2006): Gesammelte Werke, Frankfurt/M.
- Dawkins, Richard (2007): Der Gotteswahn, übers. v. S. Vogel, Berlin.
- Jacob, François (2002): Die Logik des Lebenden. Eine Geschichte der Vererbung, übers. v. J. u. K. Scherrer, Frankfurt/M.
- Kutschera, Ulrich (2009): Tatsache Evolution. Was Darwin nicht wissen konnte, München.
- Mayr, Ernst (2005): Das ist Evolution, übers. v. S. Vogel, München.
- Menninghaus, Winfried (2011): Wozu Kunst? Ästhetik nach Darwin, Berlin.
- Reichholf, Josef H. (2011): Der Ursprung der Schönheit. Darwins größtes Dilemma, München.
- Sarasin, Philipp (2009): Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie, Frankfurt/M.
- Schurz, Gerhard (2011): Evolution in Natur und Kultur. Eine Einführung in die verallgemeinerte Evolutionstheorie, Heidelberg.
- Waal, Frans de (2011): Das Prinzip Empathie. Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können, übers. v. H. Kober, München.
- Wolters, Gereon (2011): Die Evolutionstheorie und die Philosophie, in: Heinz-Ulrich Reyer/Paul Schmidt-Hempel (Hg.), Darwins langer Arm – Evolutionstheorie heute, Zürich, 251–263.

COMPLEXITY AND ITS OBSERVER

DOES COMPLEXITY INCREASE IN THE COURSE OF EVOLUTION?



Manfred Füllsack

Does complexity increase in the course of evolution? Or does it decrease? According to the Second Law of Thermodynamics the latter should be the case. But looking just superficially at the richness of nature, one comes to believe in an ongoing and open-ended emergence of increasingly complex structures that stabilize further and further from thermodynamic equilibrium with humans and their creations possibly being the latest manifestations of this development. But is this apparent rise in complexity an objective feature of the world? Or is it just the impression of an observer whose capacity to cope with complexity is categorically limited? And if it is so, can we learn something about complexity by observing the observer?

Among the numerous considerations on complexity, there are several suggestions on how to measure and therewith “objectively” prove it. Some biologists for example suggest to count the number of structural components and functional properties of organisms, such as number of limbs or number of possible behaviors, and deduct from rising numbers an evolutionary increase in complexity (McShea 1995, 2000).¹ Information theorists and physicists propose to measure the predictability of an event happening in a certain possibility space or a symbol being chosen from a sequence of symbols in a given alphabet (Shannon 1948). Computer scientists suggest to capture complexity in terms of the size of the shortest algorithm needed to reproduce complex phenomena (Solomonov 1964, Kolmogorov 1965, Chaitin 1966) and further refine this suggestion in regard to the runtime of the shortest algorithm when applied to an Universal Turing Machine (Bennett 1988) or in regard to the “thermodynamic depth” which would inform about how hard to build such algorithms are. (Lloyd/Pagel 1988, Crutchfield/Shalizi 1999, for further measurement suggestions see: Lloyd 2001, Biggiero 2001, Mitchell 2009.)

As interesting and inspiring these suggestions are, they all seem to run up on a fundamental epistemological problem. They depend, as Murray Gell-Mann (1995, 1996) emphasized, on the knowledge and the understanding of the one who perceives a phenomenon as complex in order to cope with it. In short, they depend on the one who observes complexity as such. They are *observer-dependent*.

A simple example, suggested by Heinz von Foerster (1993), might introductorily illustrate this problem. In the realm of mathematics the sequence {8, 5, 4, 9, 1, 7, 6, 3, 2, 0} seems pretty unpredictable, meaning that no formula is conceivable which reproduces the sequence while being shorter than the sequence itself. In terms of Shannon-entropy (to which I come back below), the complexity of the sequence would be considered quite high. In the realm of the English language, however, the sequence, when transformed to its verbal expressions {eight, five, four, nine, ...}, turns out to be alphabetically ordered and hence of low entropy. Knowing

about this order, one will not perceive much complexity in it, whereas not knowing could entail far-reaching speculations. On this background, complexity reveals as a *relative* phenomenon depending on the one who observes it.

This necessitates, so to speak, a “more complex” approach to the quest for understanding complexity and “proving” its growth. It necessitates to observe the observer and its relation to the complexity he observes. When doing so – and this is the point I want to put forward in this paper –, it becomes obvious that the observer observes by *reducing complexity* which implies the apparently paradox assumption that complexity - since being observer-dependent - emerges and *increases* only if it can be reduced. Or in other words, complexity occurs and increases only when it can be *observed*, with observation being conditioned on a viable reduction of complexity. Hence, only a decrease in complexity can provide a stabile footing for a (next-order, and may be evolutionary) increase in complexity. In short, complexity might increase in the course of evolution, but if it does so, it increases via decreasing.² While neither increase nor decrease can be measured directly, their relation might be embodied by an observer who reduces complexity in order to cope with it and therewith sustains its existence. In certain reduced (sic) contexts, the emergence of this observer might be simulated with the help of Genetic Algorithms.

I. The observer

What I call observer in this context does not have to be taken for a *human* observer. In this context, the observer is an abstract conception, probably most basically defined in the calculus of George Spencer-Brown commonly referred to as the formal rule “distinct and indicate” (Spencer-Brown 1969). This observer observes its “world” by differentiating it and indicating one of the distinct sides as the one relevant for further operations, i.e. observations. An air-con for instance observes its world by differentiating warm and cold temperatures and indicates one of them as reason for sending an on-signal to a heater. A computer differentiates binaries and indicates one of them as the state from which to start the next computation. An organism distinguishes, say, usable resources from unusable and indicates usable as the ones relevant for sustaining its existence.

On a hardly less abstract level than Spencer-Brown, Niklas Luhmann (1984/1995) uses this formula to explain the emergence of a system by being distinguished by an observer from its environment and indicated as the relevant observable entity. The clue however in this conception is the fact that *complex systems* can become *self-observing* and therewith might maintain the distinction from their environment *themselves*. Luhmann symbolizes this self-maintenance with the following formula

$$\text{system} = \text{system} \mid \text{environment}$$

which, when expressed in words (and hence admittedly a bit paradoxically), says that a system becomes a system if (and only if) it manages to (at least temporarily) distinguish itself from its environment and to indicate itself as the relevant part of the distinction. In other words, a system becomes a system if it manages to construct and sustain a border, a delimitation, between itself and its environment. The system produces itself by generating and sustaining its

distinction and indication. Or even more paradoxically: the system generates itself by *observing* itself. As is well known, Maturana and Varela (1987) suggested the term *autopoiesis* for this kind of self-maintenance.

II. Autopoiesis

In order to productively affiliate this interesting, but may be for some researchers still rather “fuzzy” and ambiguous conception to the debates about the increase of complexity, it seems necessary to entangle the various assumptions that go into it. As a first step, it might help to shortly review a model which Varela and Maturana themselves suggested to illustrate the notion of autopoietic self-maintenance. This is the SCL-model of autopoietic cell construction, as suggested by Varela et al. in 1974. (see also McMullin/Varela 1997, McMullin/Groß 2001) SCL stands for “Substrate-”, “Catalyst-“ and “Link-” particles and indicates a model world which eventually consists of nothing more than constellations of these three particles. Initially, two of these particles – substrates (S) and catalysts (C) – are freely moving on a two-dimensional lattice world (a checkerboard). Whenever two S-particles meet in the Moore-neighborhood of a C particle (i.e. the eight surrounding fields on the checkerboard) they disappear and a Link- (L) particle is generated in place of one of them. L-particles which neighbor each other are bonded together with a certain probability if they are at least one field away from C particles and from other L particles which are bonded already. In general, bonding is restricted to a maximum of two bonds per L-particle with a minimum of 90 degrees to each other.

While S-particles can freely diffuse through bonded links, C particles cannot. At times, therewith, loops can emerge which enclose C-particles and thus can be interpreted as semi-permeable membranes of cells containing one catalyst as a nuke. With a certain probability however, L particles – whether bonded or not – may decay and form two S particles. The loop around a C-particle may break, the membrane opens up and the cell is destroyed. If the environment is sufficiently fecund however, meaning that there are enough S-particles constantly diffusing through the membrane and therewith “feeding” the “cell” with material with which to repair the broken loop, chances are good that the “cell” can (self-)maintain its existence as a delimited system. The “cell” therewith autopoietically generates itself by maintaining a border to its environment (see figure 1).

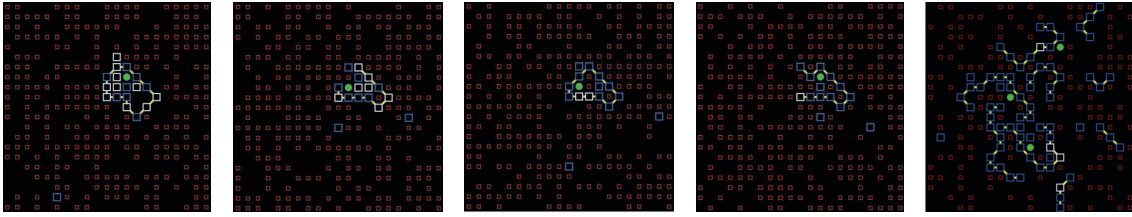


Figure 1. SCL-model according to McMullin/Varela 1997 (re-implemented by the author with Netlogo). S-particles red, C-particle green, L-particles blue, respectively white when a S-particle diffuses through them. Bonds between L-particles yellow. At step 197 a closed loop around a C-particle has developed (left). At step 204 the loop breaks open (second left), but is repaired at step 210 (middle). At step 273 (second right) the loop breaks open again and the “cell” diffuses. The right picture shows a seemingly chaotic world with three C-particles of which none manages to form a loop at the time being (see to this below).

III. Teleology

Note that the border-generating and -maintaining mechanism that the SCL-model demonstrates depends essentially on a rich residuum of S-particles. Without them, the reconstruction of borders could not be sustained. S-particles thus are an indispensable mean of subsistence for this self-delimiting process. They are what the process needs as “resources” to sustain its continuation.

However, as Varela (1992: 7) claims, resources become resources only in the presence of the entity which depends on them. Sucrose for instance, on which bacteria feed, has no whatsoever significance as resource without the bacteria feeding on it. So the resource stands in relation to the entity feeding on it. The resource, in being a resource, is dependent on the entity which *observes* it as a resource in order to maintain its existence.

In the case of the SCL-cell, maintaining existence of course means just to be (or emerge as) some kind of “regularity” in an otherwise seemingly irregular world. The regularity in this case simply consists of a rather fragile circular containment of a C-particle by bonded L-particles which stands out from a seemingly chaotic (that is: irregular) background of other bonding L-particles, errant C-particles and floating S-particles which do not manage to form and maintain a cell (as illustrated in the last picture in figure 1). Perceiving the SCL-cell as a regularity hence, means to *distinct and indicate* it as some kind of relevant order, and therewith potentially to treat it as a “resource”. One might easily imagine a bacterium which feeds on sucrose becoming a resource in its own turn for some other organism that feeds on bacteria. If one is ready to conceive this “mutual feeding” again in terms of the abstract Spencer-Brownian observation, a “world”, or more to the point, a *network* of mutually observing entities emerges which maintain themselves by “observing” other entities as resources or more abstractly expressed, which maintain themselves by *capitalizing on certain regularities they perceive in their environment*. These regularities in their turn emerge through entities which manage to sustain their existence on the grounds of again other regularities which can be observed and used as resources.

IV. Complexities

However, the term “regularities” could be misleading in this context. It seems more correct to speak of complexities. To see the difference and to further understand how a reduction of complexity is involved in this process, it might help to have a short look at the concept of Shannon-entropy as it is used in information theory.³

Mathematically defined as $H(X) = -\sum p(x_i) \log_n p(x_i)$ ⁴, Shannon entropy (aka uncertainty) measures the expectation of an event happening in a given possibility space. Or expressed in terms of information theory, it measures the expectation that a symbol is chosen from a given set of possible symbols, for instance from an alphabet. In a possibility space of binaries for example, that is, in a world with only two possibilities, the Shannon-entropy of a series of fair coin tosses would be 1 since it is expected that none of the tosses can be predicted and the probability of a coin falling on head or tail is equally 0.5. In other words, uncertainty in this case is 100%. The Shannon-entropy of sequences like {111111 ...} or {10101010...} on the other hand is 0, since the next symbol in the sequence seems completely predictable from the symbols that are already part of the sequence. Thus, with uniform or periodic processes having very low values and random processes having high values, Shannon-entropy measures the certainty or uncertainty with which a sequence, a process or a development can be predicted.

Simple periodical processes would seem regular, while random, unpredictable ones can be called irregular. None of these classifications, however, is what the above mentioned entities might prefer as “resources”. In terms of Spencer-Brownian observation, it seems obvious that there is not much to distinct and indicate in uniform or simple periodical sequences. What would you distinguish in an all-1-sequence? And there is also not much to distinct and indicate in a completely random process, since each new event might change the picture completely. In terms of information theory both extremes are not very surprising. Regular as well as completely irregular sequences do not seem to be attractive as “resources” – at least not for entities that we, the scientific observers, can observe. The attractive level of order seems to lie somewhere *in-between*. Usable “resources” seem to consist of a sort of “amalgam” (Crutchfield 1994b: 17) of order and chaos which neither are completely regular nor completely irregular, but *complex*.

Note, that in this regard complexity appears clearly observer-dependent. It depends on the capacity of an entity to *use* a “resource” as such. It depends on the capacity of the entity to capitalize on an “amalgam” of order and chaos in order to maintain its own existence.

V. Computational power

As mentioned above, a sequence can be considered to be ordered if a rule or a formula can be derived with the help of which this sequence can be reliably reproduced. Kolmogorov- or, as it is also called, algorithmic-complexity extends this definition to computational power, measuring the complexity of a sequence in Bits needed to store a computer algorithm which reliably generates the sequence. This extension, which is unified in regard to the computational power of a Universal Turing Machine, gives a first hint about what is meant by the possibility of increasing complexity through reducing complexity. If any kind of computation is able to reliably reproduce a structure

while being “smaller” than this structure itself, it can be seen as a *compression* of it and therewith a *reduction* of its complexity. And if this computation can be used to maintain a certain structure in time and in space, that is for instance to enable an entity to capitalize on it by observing “resources” with which to maintain itself – therewith becoming observable as an *identity* –, the “world” in which this identity emerges seems to get more complex than it has been before.

However, as Shannon-entropy before, algorithmic-complexity does not allow to capture the interesting “edge of chaos” at which observing entities might emerge. Either sequences are uniform or periodic in some way and can be reproduced by more or less small algorithms, indicating low complexity, or they are random and cannot be reproduced other than by generating the sequence itself, indicating high complexity. The “in-between”, that is, the complexity at the “onset of chaos” at which interesting “resources” might be found, cannot be grasped in terms of algorithmic complexity.

To answer this deficit, James Crutchfield and Karl Young (1989) suggested a measure which they called “statistical complexity”.

VI. Statistical Complexity

At first sight this suggestion stands out from the earlier conceptions of complexity by its apparent awareness of the observer-dependency of complexity, which James Crutchfield has detailed in some later papers (cf. Crutchfield 1994a, 1994b). Especially in “The Calculi of Emergence” (1994b: 3f) he endeavors to base the concept of statistical complexity on an elaborate holistic understanding of the role of observation in defining complexity. For this he sort of “internalizes” the observer into the observed via a kind of system-immanent operation which is called “intrinsic emergence” or “intrinsic computation”. In this conception the observational process is seen as the operation of the system itself. The system, so to speak, observes patterns or structures generated by itself.⁵ The “outside observer” is drawn into the system. No external referent for patterns, for structure or for order seems necessary.

The role of this internalized “outside observer” is taken by so called “ ϵ -machines”, which by operating on their own onboard means, as Crutchfield constructivistically emphasizes (- with a “codebook at hand” rendering everything not decodable to noise -), are looking for “statistical complexity”. These ϵ -machines are computing devices which try to (statistically correctly) predict the occurrence of an event from a sequence of other events that have been stored in its memory. “Statistical complexity” thus simply regards the computational power needed to (statistically) predict certain events from experiences. In the experimental setting, it is the computational power that is needed to predict the right half of a given sequence of symbols from the left half of this sequence. Following Noam Chomsky, Crutchfield and Young conceive this so called “intrinsic computation” in terms of computational classes, that is, in terms of size and kind of computer memories, for instance finite memories, infinite one-way stack memories, first-in first-out queue memories, infinite random access memories, and others (Crutchfield/Young 1989, Crutchfield 1994a). The minimal class needed to (statistically correctly) predict a sequence thus can be seen as the minimal representation of this sequence and therewith reflecting its complexity.

Experimentally, the minimal class thereby is found “evolutionary”, that is, by exposing the computational devices to selection in Genetic Algorithms, with the smallest and most correct

one obtaining highest fitness, that is, highest reproductive probability. Therewith, and differently to algorithmic-complexity, “statistical complexity” peaks at the “onset of chaos” since ϵ -machines select rising computational classes as long as they manage to find predictable regularities in a run from order to chaos, but they give in to select anything when no regularities (no “resources”) are to be found.

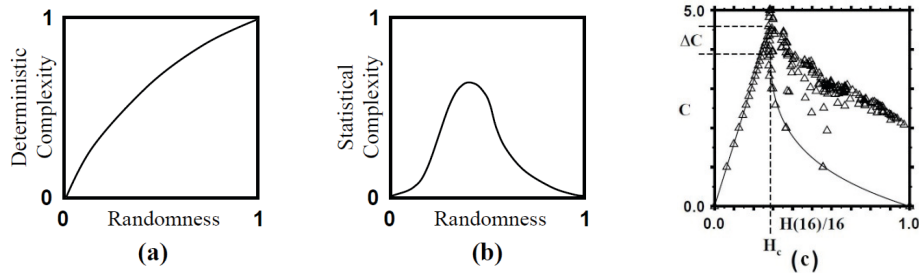


Figure 2. Complexity distributions. (a): according to Shannon-entropy and algorithmic-complexity. (b): according to “statistical complexity”. (c): Results of an evolutionary run towards chaos via the period-doubling route of the logistic map. Triangles denote the distribution of ϵ -machines. Their position on the y-axis indicates their complexity, that is their computational class. The peak relates to the “onset of chaos” found in the logistic equation at $r \approx 3.57$. (Taken from Crutchfield 1994b)

In this regard, a selected ϵ -machine “represents” a given environment. With its adaptation it seems to become a *model* which relates to the complexity of this environment, but in itself is less complex than what is modeled. We might say that by emerging and persisting it finds a way to *reduce complexity*, but at the same time, by doing so, it also provides a possibility for a next-order *increase* of complexity, which would occur *if* another (that is, a new) entity emerges by finding a way to observe it as a “resource”.

Although implied in Crutchfield’s conception, this circumstance, however, is not really in the focus of his investigations. His prime concern is a concise *measure* for complexity and not an *explanation* about whether and how complexity is increasing. In regard to this concern, the way he “internalizes” the observer of complexity into the system seems legitimate. For my understanding however, this internalization stands somehow apart from the actual concern of the research work. Dividing a sequence of binaries into two halves and trying to predict the right one from the left one, doesn’t seem to leave classical objectivism far behind. What is more, it does not help to further specify the *role* the observer plays in the process of increasing complexity. It does not capture the *contribution* of the observer to the rise of complexity. As I see it, Crutchfield considers the observer, but, by regarding the system holistically (that is, as observing itself, or in his words, as intrinsically computing), moves it so far from center stage that it is in danger to become invisible again. Taking a step backwards, it still is not completely clear who or what is trying to predict an event from a sequence of experiences and who or what is benefitting from this prediction.

VII. Physical Complexity

In order to put the observer back into focus, it might help to consider the conception of “physical complexity” as suggested by Christof Adami (2000, 2002). Despite this name, Adami is more interested in biological and evolutionary aspects of complexity than in informational or physical ones. Nevertheless, his conception as well seeks to quantify complexity along the informational path.

Adami starts out by accentuating that information – although mathematical formalization tends to decouple it from its meaning – never is information by itself, but only if it is information *about* something (2002: 1087). What mathematically, algorithmically or statistically is measured therefore is only “sequence complexity” which by itself might be interesting to a scientific researcher, but doesn’t have to have relevance to any other observer. In biology, a typical example of sequence complexity might be seen in the way the genome encodes information. But obviously this information is meaningful only in the context it is used. A genome of a bird does not make sense under water. Therefore, sequence complexity (or information) has to be viewed in the specific context in which the sequence – e.g. the genome – is applied to sustain the entity using it. Sequence complexity is nothing without the environment in which it is selected. As the actually relevant complexity measure therefore, Adami suggests “physical complexity” as a form of algorithmic-complexity which is shared between the sequence and a description of the environment in which that sequence is to be interpreted. (Adami/Cerf 2000) Although physical complexity (as other deterministic complexity measures) cannot be measured directly, it can be approximated by the “mutual information” a sequence (the genome) and its environment (the niche the organism lives in) provide to each other. Physical complexity thus measures the *relation* between a sequence and its specific context. As the optimum of this relation is found in nature through natural selection, that is adaptation, it can be found experimentally in artificial selection with the help of Genetic Algorithms. Adami (2002) demonstrates this in experiments with the digital ecology *Avida*. Physical complexity increases in his experiments as long as the environment is kept static. Carothers et al. (2004) confirm these results in regard to bio-molecules and Bleda et al. (2003) extend Adami’s experiments to changing environments.

On the background of physical complexity, the observer of complexity eventually seems to gain profile. The observer in this regard is an entity (a structure, a mechanism, an organism ...) which capitalizes on the complexity, that is, on the “amalgam” of order and chaos that it (evolutionary) can make out in its environment by evolving a way to *reduce* this complexity to a viable level. This reduction might have the form of a sequence, a genome for instance, which contains the information needed to emerge in and to cope with this environment (to “live” and to “survive” in it). This sequence then “represents”⁶ the specific (i.e. the observer-dependent) complexity that prevails in this context. But the reduction is not necessarily conditioned on a separated sequence, such as a genome, or (as I experiment with in Füllsack 2011b), as a memory allowing artificial agents to anticipate future environmental conditions. Sequence complexity might as well manifest, so to speak, *embodied* in the form of the entity itself, such as in the form of a plant for example “representing” regularities in the supply of sunlight. The aspect to be put forward in this context is the (albeit temporal) reduction of complexity that comes with it, and that can in its turn increase complexity again, if and only if an observer emerges who can maintain its existence by finding a way to capitalize on the regularities provided by this reduction.

VIII. A simple model

Admittedly, this conclusion still might seem hard to swallow for natural (and thus naturally objectivistic) sciences. In order to further illuminate the seemingly paradox relation of increasing complexity through reducing it, I put up a simple simulation of a population of computer-generated agents which are exposed to an environment with a seasonally changing supply of resources. The agents are endowed with individual metabolisms with (randomly distributed) higher and lower degrees of consumption. Some of them have high consumption in summer and low in winter, there are others with high consumption in spring and low in fall and again others with high consumption in fall and low in spring, and so on. Having high consumption in winter however, when supply is zero, and low consumption in fall, when supply is highest, is unfavorable. It impairs fitness and therewith diminishes the reproductive success of the agents.

The outcome of this little Genetic Algorithm is straight forward. Allowing for a one per cent mutation rate, the simulation, within a couple of steps, generates a population of well adapted agents whose metabolism is high when supply of resources is high, and whose metabolism is low when supply of resources is low.

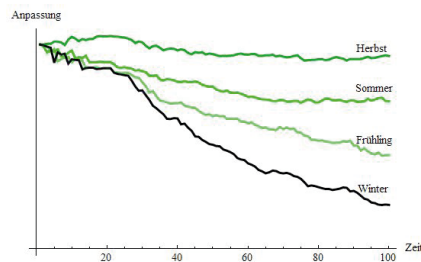


Figure 3. Evolution of agent's mean metabolisms over 100 steps, in respect to a supply of resources in spring of 30, in summer of 60, in fall of 200 and in winter of 0, modeled with Netlogo.

At the end of the run, agents, so to speak, “observe” their environment by having found regularities in it to which to adapt and therewith to maintain themselves in this specific environment. A “blind teleology” (Dewey, Dawkins) seems to have taken effect. The agents have evolutionary synchronized their consumption with their environmental conditions and therewith “represent” or “embody” these conditions. They relate to these conditions. Their complexity is “informed” by the complexity of their environment. When compared to the initial multitude it has become clearly less complex.

With the existence of these agents however, the environment has become more complex than before. And this circumstance can entail new *observations*, which - in this experiment - I imposed on the agents themselves. The thesis is that agents by adapting and therewith surviving in this the environment start to alter it again. Or in other words, agents by simply surviving, start to generate a “self-made” (or “artificial”) environments. One might think of greenhouse-gases emitting agents for instance that by becoming numerous start to change the climate of their world and subsequently the seasonal supply of resources. In order to make the process graphically more distinct, in

the simulation from which the following picture is taken I chose a rather abrupt influence starting after 70 steps and turning the seasonal order upside down.

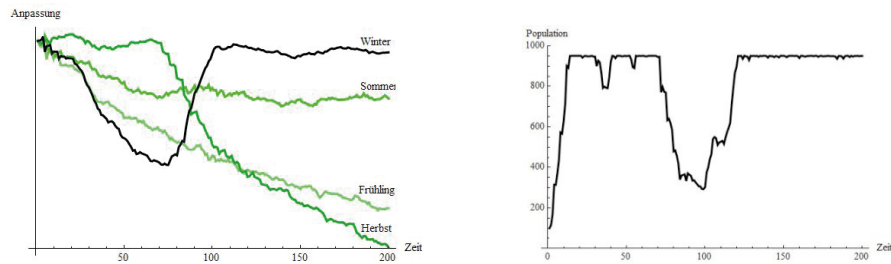


Figure 4. Meta-adaptation: Agents adapt to seasons, and after 70 steps to their own influence on their environment.

Hardly surprising, the population adapts again. Despite rather high individual costs (see the downward hump in the population plot), it again manages to find the relevant regularities on which to capitalize and therewith to sustain its existence. One might interpret such meta- or second-order adaptation as a sort of self-provision of regularities that triggers new observational processes. The system, so to say, in exploiting discovered regularities, generates new regularities to which it - or another system - might adapt on a next level. And this new adaptation again generates regularities to which again new observation is triggered, and so on. Similar to a Russian Matrioshka, one could imagine a potentially endless sequence of dissipative structures building one on the other by exploiting the regularities generated by the regularity exploiting process of the $n - 1$ -level. Observing, in other words, gets complex by observing and therewith seems to generate a remarkable heterogeneous and versatile world.

This increase of complexity, however, is conditioned to the observation of complexity. And this observation has to be seen as a reduction of complexity, which only in its turn might trigger a next-order-increase *if*, on the base of the existence of a complexity reducing entity, another entity emerges by finding a chance to observe the first entity as a “resource”. Therefore, it might be justified to say that complexity increases, if it increases, via reduction of complexity, with the “if” conditioning the increase on the emergence of an entity that manages to *observe* the increase as such by finding a way to *decrease* complexity in order to capitalize on it.

Endnotes

- ¹ Complexity theorists, however, object that the multitude of structural or functional parts might indicate *complicatedness* rather than complexity. In terms of informational complexity measures – Shannon-entropy or algorithmic-complexity for instance (see below) – small and weakly coupled systems can exhibit more complexity than large and strongly coupled ones. Even an increase in fitness cannot unambiguously be taken as increase of complexity, as bacteria for instance might be quite fit in their niches compared to more complex multi-cellular organisms.
- ² Elsewhere, I have speculated on this paradox as “synchronously asynchronously” increasing and decreasing. cf Füllsack 2010b, 2011.
- ³ I am aware of the redundancy of discussing information theory at some length in a paper on complexity. However, as these considerations are presented on a congress of philosophers, who might be not so familiar with information theory, I try to be as comprehensible as possible.
- ⁴ with X denoting a sequence of events $\{x_1, x_2, \dots, x_n\}$ and p indicating the probability of a single event x_i . When measured in Bits \log_2 is taken.
- ⁵ Crutchfield (1994a: 3) gives the example of “competitive agents in a capital market” who control their individual production-investment and stock-ownership strategies based on the optimal pricing that has emerged from their own collective behavior.
- ⁶ “Representation”, however, (or “modeling” or “mapping”, as I termed it in another paper) is a complex conception on its own, which needs some extra explanation for not misleading the notion of “mutual information”. See to this also Füllsack 2010a.

References

- Adami, Christof/Cerf, Nicolas J. (2000): “Physical Complexity of Symbolic Sequences”, in: *Physica D* 137, p. 62–69.
- Adami, Christoph (2002): “What is complexity?”, in: *BioEssays* 24, p. 1085–1094.
- Bennett, Charles H. (1988): “Logical depth and physical complexity”, in: Herken R. (ed.): *The Universal Turing Machine. A Half-Century Survey*, Oxford: Oxford University Press, p. 227–257.
- Biggiero, Lucio (2001): “Sources of Complexity in Human Systems”, in: *Nonlinear Dynamics, Psychology and Life Sciences*, vol. 5, no. 1, p. 3–19.
- Bleda-Maza de Lizana, Mercedes/Brandt, Hannelore/Gebeshuber, Ilse C./MacPherson, Michael/Matsuguchi, Tetsuya/Számádó, Szabolcs (2003): Does complexity always increase during major evolutionary transitions?, retrieved at: http://www.iap.tuwien.ac.at/~gebeshuber/CSSS03_COMPLEXITY_MTES.PDF
- Carothers, James M./Oestreich, Stephanie C./Davis, Jonathan H./Szostak, Jack W. (2004): “Informational complexity and functional activity of RNA structures”, in: *Journal of the American Chemistry Society* 126, p. 5130–5137.
- Chaitin, Gregory J. (1966): “On the length of programs for computing finite binary sequences”, in: *Journal of the ACM* 13(4), p. 547–569.
- Crutchfield James P./Young, Karl (1989): Inferring statistical complexity; in: *Physical Review Letters* 63, p. 105–108.
- Crutchfield, James P. (1994a): “Is Anything Ever New? Considering Emergence” in: Cowan, G./Pines, D./Melzner, D. (eds.): *Integrative Themes, Santa Fe Institute Studies in the Sciences of Complexity XIX*, Addison-Wesley, Reading, MA.

- (1994b): “The Calculi of Emergence: Computation, dynamics, and induction”, in: *Physica D*, Santa Fe Institute Report SFI-93-11.
- /Shalizi, Cosma R. (1999): “Thermodynamic depth of causal states: Objective complexity via minimal representations”, in: *Physical Review E* 59, p. 275–283.
- Foerster, Heinz von (1993): “Was ist Gedächtnis, dass es Rückschau und Vorschau ermöglicht?“, in: Foerster, H.: *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*, Frankfurt/M. S. 299–336.
- Füllsack, Manfred (2010a): “Die Arbitrarität der Zeichen, oder: Was widerspiegelt ein Glider? Simulationen und die Unterscheidung von beobachtetem und Eigen-Verhalten komplexer Systeme”, in: Füllsack M. (Hrsg.) (2010): *Simulation komplexer Systeme. Forschen in der Von-Neumann-Galaxie*. Wien, S. 48–56.
- (2010b): “Mapping and it’s observer”, in: Trapp, Robert (ed.): *Cybernetics and Systems 2010*. Vienna: Austrian Society for Cybernetic Studies, p.243–148.
- (2011): *Gleichzeitige Ungleichzeitigkeiten. Eine Einführung in die Komplexitätsforschung*. Wiesbaden (VS).
- Gell-Mann, Murray (1995): “What is Complexity?“, in: *Complexity*, vol 1, no 1.
- (1996): *The Quark and the Jaguar. Adventures in the Simple and the Complex*. Owl Books.
- Kolmogorov, Andrej N. (1965): “Three approaches to the quantitative definition of information”, in: *Problems of Information Transmission* 1, p. 1–17.
- Lloyd, Seth/Pagels, Heinz (1988): “Complexity as Thermodynamic Depth”, in: *Annals of Physics* 188, p. 186–213.
- Lloyd, Seth (2001): “Measures of Complexity: a nonexhaustive list”, in: *IEEE Control Systems Magazine*, August.
- Luhmann, Niklas (1995): *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press (quoted after German edition 1984).
- Maturana, Humberto R./Varela, Francesco J. (1987): *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, London, New Science Library, Shambhala.
- McMullin, Barry/Varela, Francesco J. (1997): “Rediscovering Computational Autopoiesis”, in: Husbands, P./Harvey, I. (eds.): *Proceedings of the Fourth European Conference on Artificial Life*, Series: *Complex Adaptive Systems*, MIT Press, Cambridge. <http://www.eeng.dcu.ie/~alife/bmcm-ecal97/>
- McMullin, Barry/Groß, D. (2001): “Towards the Implementation of Evolving Autopoietic Artificial Agents”, Presented at 6th European Conference on Artificial Life ECAL 2001 (September 10-14, 2001, University of Economics, Prague, Czech Republic.)
- McShea, Daniel W. (1995): “Metazoan complexity and evolution: Is there a trend?“, in: *Evolution* 50, p. 477–492.
- (2000): “Functional complexity in organisms: parts as proxies”, in: *Biological Philosophy* 15, p. 641–668.
- Mitchell, Melanie (2009): *Complexity: A Guided Tour*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Shannon, Claude E. (1948): “A mathematical theory of communication”, in: *Bell System Technical Journal* 27, p. 379–423 and p. 623-656.
- Solomonoff, Ray J. (1964): “A formal theory of inductive inference: Parts 1 and 2”, in: *Information and Control* 7, p. 1-22 and p. 224–254.
- Spencer-Brown, George (1969): *Laws of Form*. London.
- Varela, Francesco J./Maturana, Humberto R./Uribe, Ricardo (1974): “Autopoiesis: The Organization of Living Systems, its Characterization and a Model”, in: *BioSystems* 5, p. 187–196.
- Varela, Francesco (1992): “Autopoiesis and a Biology of Intentionality”, in: McMullin, Barry (ed.): *Proceedings of a Workshop on Autopoiesis and Perception*, p. 4–14.

MENSCH-MASCHINE-DIFFERENZ
ZUR PROBLEMATIK
PHILOSOPHISCHER INTERDISZIPLINARITÄTSMODELLE



Marc Rölli

Die folgenden Überlegungen zielen darauf ab, die Mensch-Maschine-Differenz historisch zu rekonstruieren und im Rahmen der Bestimmung eines interdisziplinär ausgerichteten und aktuellen Philosophiebegriffs zu rekontextualisieren. Wenn La Mettrie behauptet, dass der Mensch als Maschine betrachtet werden müsse, so formuliert er besonders drastisch, dass der Mensch als ein Gegenstand der Humanphysiologie gesehen werden muss. Wenn Kant behauptet, dass eine physiologische Anthropologie eine wissenschaftliche Unmöglichkeit darstellt, so beruft er sich nicht nur auf eine bestimmte Idee der Wissenschaftlichkeit, sondern auch auf einen philosophischen Begriff vom Menschen – und überhaupt auf einen organisationslogischen, nicht-mechanistischen Begriff vom Lebendigen. Dieser (exemplarische) Gegensatz materialistischer und idealistischer Auffassungen kann historisch auf seine interdisziplinäre Funktion hin analysiert werden. Maschinen bevölkern den mathematisierbaren Bereich der Naturforschung – während Menschen in einer von ihnen hervorgebrachten Kultur denken, fühlen und wollen. Bedient sich der materialistische Ansatz naturwissenschaftlicher Kenntnisse, um Aussagen über den Menschen zu treffen, so ist es im kantischen Diskursuniversum die erkenntnistheoretische Reflexion, die im Wesentlichen die wissenschaftliche Stellung der Naturwissenschaften definiert. In beiden Fällen verhindert die implizite Hierarchie des Wissens eine (transparent organisierte) interdisziplinäre Forschungspraxis. Umgekehrt deformiert aber die Durchlässigkeit der Grenze (zwischen Menschen und Maschinen) die festen Konturen der Disziplinen. Meine Frage ist, ob die daraus resultierenden Legitimierungsschwierigkeiten des Wissenstransfers (z. B. im Sinne einer kognitions- oder neurowissenschaftlichen „Kolonialisierung“ der Anthropologie) durch die aktuellen Entwicklungen kultur- und sozialwissenschaftlicher Methoden der Wissenschafts- und Technikforschung kompensiert werden könnten.

Meine weiteren Ausführungen gliedern sich in drei Teile. Zunächst (1) werde ich nachzeichnen, wie das Verhältnis von Mensch und Maschine bei La Mettrie und bei Kant gedacht ist. Daran anschließend wird (2) im Hinblick auf die Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts die interdisziplinäre Relevanz der materialistischen und idealistischen Spielart, mit der Mensch-Maschine-Unterscheidung umzugehen, zum Thema. Zum Schluss (3) wende ich mich der These vom Durchlässigwerden der Grenze zu und versuche skizzenhaft einen systematischen Ansatz zu entwickeln, wie im Sinne einer produktiven Interdisziplinarität die Mensch-Maschine-Differenz philosophisch zu konstruieren wäre.

I.

La Mettries berühmter, skandalumwitterter Text *L'homme machine*, der im Herbst des Jahres 1747 in Leiden erschien, signalisiert schon im Titel, dass Menschen als Maschinen betrachtet werden müssen. In weiten Kreisen der gebildeten Leserschaft war die Ablehnung ebenso spontan wie empört. Der allgemeine Wutschrei über die Verrohung der Sitten schien zu bezeugen, dass mit dem Verlust des rein Seelischen und Geistigen die Grundlagen von Moral und Religion zerstört und damit das wahrhaft Menschliche vernichtet werde. Die Maschine Mensch wirkte wie eine unheimliche Entmenschlichung – und das mechanische Getriebe wie ein Automatismus, der die Seele dem Teufel verschrieben hat.

Aus heutiger Sicht erscheint La Mettries Vorschlag weniger provozierend. Vielleicht nimmt man in ihm eine ferne Ankündigung des Materialismusstreits oder auch der Moralkritik Nietzsches wahr. Aber dass physiologische Ursachen seelische Auswirkungen haben können, das versetzt uns nicht in Erstaunen. Eher dagegen, dass diese – wir würden vielleicht sagen: anthropologischen oder eben psychosomatischen – Zusammenhänge mit dem Maschinenbegriff eingeführt und akzentuiert werden.

Um dies zu verstehen, lohnt sich ein historischer Exkurs. Die Besonderheit des La Mettrie'schen Vorgehens besteht nämlich weniger darin, den Materialismus auf die Spitze zu treiben. Wichtiger ist, dass er auf eine bestimmte Weise von dem physiologischen Wissen seiner Zeit Gebrauch macht. Er studierte an der Leidener Universität bei dem berühmten Mediziner Herman Boerhaave (1668–1738) und übersetzte seine lateinischen Arbeiten ins Französische. Während aber Boerhaave seine physiologische Sicht auf den Menschen entwickelte, ohne sich auf Diskussionen mit Theologen oder Philosophen einzulassen, geht La Mettrie einen Schritt weiter. Sein Text sprengt den Rahmen einer rein medizinischen Erörterung, sofern er die physiologischen Erkenntnisse philosophisch in einer bestimmten Weise interpretiert. Lange schreibt dazu in seiner *Geschichte des Materialismus*: „Das Verhältnis des Menschen zum Tier, die große Blöße der cartesianischen Philosophie, tritt dabei natürlich in den Vordergrund“ (Lange 1866, 441). Tatsächlich steht der Gebrauch des Maschinenbegriffs auf eigenwillige Weise in der cartesianischen Tradition. Schon Descartes hatte den Körper der Tiere als Maschine bezeichnet, allerdings als eine, „die aus den Händen Gottes kommt und daher unvergleichlich besser konstruiert ist und weit wunderbare Getriebe in sich birgt als jede Maschine, die der Mensch erfinden kann“ (Descartes 1637, 91 f.). Bekanntlich verbindet sich mit Descartes' Anwendung der geometrischen Methode auf naturphilosophische Gebiete die Ausbreitung eines technischen Naturverständnisses, das in der mechanischen Physik ihre Grundlage hat.

Aus anthropologiegeschichtlicher Sicht ist festzuhalten, dass sich im 18. Jahrhundert vor dem Hintergrund der wissenschaftlichen Dominanz der mechanischen Bewegungsgesetze eine physiologische Sicht auf den Menschen etabliert hat, die keinen Anspruch erhebt, den Menschen – als eine *res composita* – auch in seinen seelisch-geistigen Aspekten zu erfassen (vgl. Linden 1976, 15–35). Parallel zum cartesianischen Dualismus orientieren sich die Naturforscher, Mediziner und Psychologen einerseits an der Würde des Menschen (Pico della Mirandola) und andererseits an einem naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal der neuzeitlichen Physik. Die (ebenfalls cartesianische) Frage nach der Verbindung von Leib und Seele wird anthropologisch virulent, sofern „vitalistische“ Organisationsprinzipien (Leibniz, Stahl) entwickelt werden oder

in der Medizin der „ganze Mensch“ Berücksichtigung finden soll. Das heißt in der Regel, dass die menschliche Psyche als eigentümlich geistige Substanz zunächst abgetrennt für sich (z. B. in der Psychologie), dann auch in einem Zusammenhang mit der körperlichen Konstitution (Sitz der Seele, bestimmte Krankheiten etc.) betrachtet werden kann.

Im Unterschied zum wissenschaftlichen Mainstream, die Doppelnatur des Menschen anzuerkennen, grenzt La Mettrie seine eigene „materialistische“ Position scharf vom sog. „Spiritualismus“ der „großartigen Genies“ wie Leibniz, Descartes oder Malebranche ab. Wie er bereits in der Vorrede an Albrecht Haller, den Göttinger Physiologen, schreibt, ist der Arzt „der einzige Philosoph, der sich um sein Vaterland verdient macht“ (La Mettrie 1747, 17). Ihm kann es gelingen, die Funktionsregeln des Geistes (*l'Esprit*) aufzuspüren, indem er den Menschen maschinenmäßig begreift:

Der Mensch ist eine Maschine, derartig zusammengesetzt, daß es unmöglich ist, sich anfangs von ihr eine klare Vorstellung zu machen und folglich sie genau zu bestimmen. Deswegen sind alle Untersuchungen, die die größten Philosophen *a priori* gemacht haben, indem sie sich sozusagen [...] der Schwingen des Geistes bedienen wollten, vergeblich gewesen. So ist es nur *a posteriori* möglich, oder indem man gleichsam im Durchgang durch die Organe die Seele zu entwirren sucht, ich sage nicht, mit letzter Eindeutigkeit die Natur selbst des Menschen zu entdecken, aber den größten Wahrscheinlichkeitsgrad dies betreffend zu erreichen. (La Mettrie 1747, 27)

Die Konstruktionsregeln von Maschinen, die so kompliziert sind wie Menschen oder überhaupt Lebewesen, sind für Ärzte-Philosophen, die sich der Verfahren der experimentellen Physiologie bedienen, auffindbar – wenn auch nicht mit absoluter Gewissheit. Descartes hatte im Hinblick auf den menschlichen Körper bereits festgehalten, dass er in Analogie zum Räderwerk einer Uhr „als eine Art Maschine [*quatenus machinamentum*]“ angesehen werden kann, „die aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut und Haut zusammengepaßt ist und auch geistlos all die Bewegungen ausführt, wie sie jetzt unwillkürlich, also ohne den Geist, ablaufen“ (Descartes 1641, 201 f.). Während aber Descartes die geistlose Eigenart der organischen Prozesse betont, eliminiert La Mettrie die cartesianische Sonderstellung des Geistes – und damit auch die Wesensdifferenz zwischen Tieren und Menschen. Trotz seiner rationalistischen Irrtümer habe Descartes „schließlich die animalische Natur erkannt [und] als erster überzeugend bewiesen, daß die Tiere bloße Maschinen sind“. Der Dualismus der Substanzen, der letztlich verhindert, dass diese Erkenntnis auch auf den Menschen als solchen übertragen werden kann, sei lediglich ein „Kunstgriff, eine stilistische List, um die Theologen ein Gift schlucken zu lassen, das unter einer dunklen Analogie verborgen ist, die jedem auffällt und nur sie nicht sehen“ (La Mettrie 1747, 123, 125).¹ Sie sehen eben nicht, dass Menschen im Grunde – „wie sehr sie sich auch erheben möchten – nur Tiere und aufrecht kriechende Maschinen [*des Machines perpendiculairement rampantes*] sind“ (La Mettrie 1747, 125).

Mit der philosophischen Verallgemeinerung der physiologischen Sichtweise des Menschen verbindet sich bei La Mettrie eine Reflexion auf körperlich-seelische Zusammenhänge, die gerade nicht mit dem dualistischen Ansatz, den Menschen als eine *res composita* anzusehen, adäquat erfasst werden können. Problematisch sind hier erstens die zwischen den Substanzen vermittelnde Wechselwirkungstheorie und zweitens die in der denkenden Substanz liegenden rationalistischen Voraussetzungen, die in der Beschreibung der physio-psychologischen Interdependenzen keine Bestätigung finden. La Mettrie zufolge ist es keine Ausnahme oder bloße Randerscheinung,

dass Menschen aufgrund ihrer körperlichen Verfassung unfähig sind zu denken. Nicht schläft der empirische Mensch, während die Vernunft immer wacht; vielmehr ist die Vernunft selbst in ihrem Wesenskern körperabhängig, so wie auch das Gehirn ein Teil des Körpers ist.

Das auffälligste Problem, das sich La Mettrie mit seiner Maschinenkonstruktion einhandelt, liegt in der Art und Weise seiner Bezugnahme nicht nur auf die physiologischen, sondern auch auf alle anderen (z. B. psychologischen) Aspekte des Menschseins. Er vertritt quasi eklektizistisch verschiedene Ansätze: einen monistischen, der an Spinoza erinnert, einen empiristischen mit einem Erfahrungsbegriff, der körperliche und seelische Aspekte in sich vereint – und einen kausaltheoretischen, der doch irgendwie auf physiologischen Ursachen psychischer Phänomene (oder Epiphänomene) besteht.

An diesem Punkt lässt sich der kritische Denkansatz Kants gut situieren. Es ist wohl unbestritten, dass die transzendentaltheoretischen Grundüberlegungen (u. a.) gegen die metaphysische Vermittlungslogik zweier substanziell getrennter Bereiche gerichtet sind. In der transzendentalen Dialektik werden sämtliche Vermittlungsvarianten, die Influxustheorie ebenso wie leibnizianische oder spinozistische Harmonie- und Einheitsvorstellungen, zurückgewiesen. Für die Leib-Seele-Problematik folgt daraus, dass die Anthropologie (als Nachfolgedisziplin der empirischen Psychologie) lediglich pragmatisch behandelt werden kann, d. h. weder psychologisch im Sinne der Schulmetaphysik noch physiologisch, wie dies in den medizinisch ausgerichteten Arbeiten üblich war. Verantwortlich für diese kritische Verschiebung der Theoriekoordinaten ist die in der transzendentalen Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* ausformulierte Neubestimmung des wissenschaftlichen Gegenstandsbezugs, der sich auf einen verstandesmäßig geordneten Erfahrungsbereich einschränkt. Im Unterschied zu den physikalischen Gegenständen des äußeren Sinns zeichnen sich die psychischen Ereignisse des inneren Sinns durch eine nicht-mathematisierbare zeitliche Instabilität aus (vgl. Kant 1786, 470 f.). Die Themen der empirischen Psychologie können daher nur in pragmatischer Hinsicht, d. h. in Bezug auf beschreibbare Handlungszusammenhänge bearbeitet werden.

Maschinen sind laut Kant nicht Gegenstände einer anthropologisch (oder psychologisch) ausgerichteten Wissenschaft. Die physikalischen Naturzusammenhänge, deren Gesetzmäßigkeiten Maschinen unterliegen, sind in den Erfahrungsbereichen außer Kraft gesetzt, die moralisch, ästhetisch oder quasi-teleologisch bestimmt sind. Hinzu kommt, dass Maschinen nicht denken können, insofern transzendente Erkenntnisse als Selbsterkenntnisse der Vernunft begründet sind, die nicht unter Naturgesetze subsumierbar sind, weil sie diese erst hervorbringen. In der *Kritik der Urteilskraft* unterstreicht Kant, dass Maschinen im Unterschied zu organischen Naturprodukten keine teleologische Reflexionsform voraussetzen, um hinsichtlich ihrer Wesensmerkmale bestimmbar zu sein. Sie sind tot, sofern sie voll und ganz den Gesetzen der mechanischen Kausalität unterliegen – während es das Lebendige zu seiner Distinktion erforderlich macht, eine Kausalität nach Endursachen zu denken, sodass die Teile eines Organismus voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung sein können. „Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine, denn die hat lediglich bewegende Kraft, sondern es besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die es den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert), also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann“ (Kant 1790, 237).²

II.

Betrachtet man in der Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts aus philosophischer Sicht die Relevanz der Mensch-Maschine-Differenz, so wird man zunächst drei Paradigmen unterscheiden wollen: das naturphilosophische, das positivistische und das erkenntnistheoretische Paradigma. In allen drei Fällen findet man die Differenz eingebettet in ein unterschiedliches Wissenschaftsverständnis, das sowohl einen systematischen Zusammenhang der Wissenschaften entwirft als auch mehr implizite als explizite Regeln des interdisziplinären Wissenstransfers vorgibt. Im Folgenden werde ich mich auf die zwei zuletzt genannten Paradigmen beschränken.

Im Zuge des Funktions- und Strukturwandels der Wissenschaften in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist mit dem (akademischen und gesellschaftlichen) Bedeutungszuwachs der Naturwissenschaften ein positivистisches Wissenschaftsverständnis verbunden, das deren methodischen Primat auf alle Wissenschaftsbereiche überträgt. Gleichzeitig etabliert sich eine erkenntnistheoretische Reflexion, die auf die Erfolge der Naturwissenschaften und auf das Verschwinden der Naturphilosophie idealistischen Typs reagiert. Auffällig ist, dass im Positivismus an die Anthropologietraditionen angeknüpft wird, wenngleich die Sonderstellung des Menschen nicht länger metaphysisch, sondern naturwissenschaftlich begründet werden muss – während die philosophische Erkenntnistheorie den naturalistischen Anthropologievarianten eher kritisch gegenübersteht. Die Entwicklungskontinuität lässt sich an der Geschichte der romantischen Anthropologie studieren, aber auch im Hinblick auf die naturphilosophischen Erblasten der Anthropologien populärmaterialistischer, darwinistischer oder auch soziologischer Ausrichtung – von Comte und Spencer bis zu Ludwig Büchner und Ernst Haeckel. Kritiken werden v. a. dort laut, wo die materialistische Weltanschauung reichlich unbedarft als *Erste Philosophie* auftritt und damit unwissentlich traditionell-philosophische Wahrheitsansprüche erhebt.³

Werkmeisterin der lebenden Maschinen von Pflanzen über Tiere bis zum Menschen ist ihr zufolge die Natur, die für die Herstellung ihrer Produkte nicht auf ominöse Lebenskräfte angewiesen ist – und die Vernunft als solche resultiert aus den körperlichen, in erster Linie hirnpfysiologisch genauer bestimmbar Gegebenheiten. Abgesetzt von dieser positivistischen Sichtweise, die auf eine Übertragung des naturwissenschaftlichen Wissens auf alle anderen Wissensbereiche vertraut (und in diesem Sinne metaphysikkritische, moral- und religionskritische Konsequenzen hat), ist die erkenntnistheoretische, die sich auf einen – sagen wir: „geisteswissenschaftlichen“ Begriff vom Menschen stützt. Das bedeutet für die interdisziplinäre Wissenspraxis, dass eine philosophische Grundwissenschaft existiert, die die einzelwissenschaftlichen Erkenntnisansprüche insofern beschränkt, als sie diese einerseits in einen vorgegebenen Rahmen theoretischer Erfahrungsgrundlagen stellt und andererseits auf eine praktische Reflexion verpflichtet, die nach dem Wert des Erkenntnisgewinns oder der moralischen Rechtfertigung der mit ihm verbundenen Praxis fragt.⁴ An diesem Punkt macht sich ein eigentümlicher Anthropologiebegriff geltend, der sich in der kantischen Tradition situiert, wenngleich es sich nicht um eine Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, sondern um eine praktische Anthropologie als Ergänzungsdisziplin der Moralphilosophie handelt. Konflikthaft stehen sich Naturwissenschaften und Moralphilosophie gegenüber, sofern die humanistischen Wertvorstellungen nicht im naturwissenschaftlichen Gegenstandsbereich aufgehoben sind. Das heißt auch, dass die naturphilosophisch-positivistische Tradition der Anthropologie, die physiologisch ansetzt

und das Psychische identitätstheoretisch, als Paralleltatsache oder auch als Effekt bestimmt, zurück- oder doch in enge Schranken gewiesen wird. Anthropologistische Irrtümer liegen in der Linie der Kant-Tradition in der Regel dort vor, wo empirische Sachverhalte als transzendente Grundlagen interpretiert werden. Menschen sind dann keine Maschinen – oder wenigstens nicht nur Maschinen –, sofern sie vernunftbegabte Wesen sind, die sich selbst die Gesetze vorschreiben, denen das Erkennen folgen muss und das Handeln folgen soll.

III.

Blickt man zurück ins 19. Jahrhundert, so verwundert es nicht sehr, dass die Anthropologie (noch heute?) als die philosophische Disziplin der ausgeprägten Interdisziplinaritätskompetenz gilt. Sie dient als integratives Modell der positivistischen Anordnung der Wissenschaften und sie stellt einen kritischen Bezug zwischen den Einzelwissenschaften einerseits und grundlegenden philosophischen Fragen andererseits her, im Sinne einer Reflexion auf erkenntnistheoretische Grundlagen, aber auch im Sinne einer Reflexion auf die ethische Vertretbarkeit der lebensweltlichen Implementierung wissenschaftlicher Forschung.

Man kann sich nun allerdings fragen, wie wünschenswert und wie leistungsfähig anthropologische Interdisziplinaritätskonzepte eigentlich sind. Es dürfte wenig zweifelhaft sein, dass philosophische Modelle des Wissenstransfers und der interdisziplinären Arbeit die faktischen Transferleistungen kaum wirklich jemals kontrolliert oder reguliert haben. Ebenso darf als Konsens unterstellt werden, dass sie nicht völlig wirkungslos geblieben sind – und auf mehr implizite und unterschwellige Art und Weise noch gegenwärtig Klischeevorstellungen kultivieren, die die wissenschaftlichen Kooperationen eher behindern als fördern. Sicherlich fließen sie auch in Zielvorgaben von Forschungsprojekten ein, insbesondere dort, wo eine strikte Trennung von Tatsachen und Werten, Wissenschaft und Moral, Erfolg und Verständigung als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

Nehmen wir ein Beispiel. Wenn John-Dylan Haynes, Neurowissenschaftler am Bernstein Center der Berliner Charité, vor Neuro-Marketing oder dem Einsatz von Lügendetektoren warnt, so nimmt er auf eine Wissenschaftsentwicklung in der Hirnforschung Bezug, die spezifische Gedanken mit neuronalen Mustern identifiziert (vgl. Haynes 2011, 23 f.). Interdisziplinäre Kooperationen sind in diesem Bereich entweder auf Erkenntnisgewinn im Rahmen naturalistischer Voraussetzungen und überhaupt auf Gewinnmaximierung oder aber auf eine ethische Beurteilung bestimmter Anwendungsmöglichkeiten der Produktentwicklung bezogen. Kombiniert werden damit philosophisch unverträgliche Konzepte eines naturalistischen Menschenbildes und einer wissenschaftlich nicht ableitbaren Zusatzeinrichtung: d. i. die moralische Beurteilung.⁵ Als unproblematisch gelten hier die neurowissenschaftliche Erfassung des Gedankens einerseits und die Möglichkeit einer moralischen Beurteilung – oder die Vorgegebenheit moralischer Wertvorstellungen – andererseits.

Im Gegensatz zu den anthropologisch eingewurzelten Relationen der wissenschaftlichen Disziplinen und ihrer hierarchisch strukturierten Interdependenzen kann eine Alternative profiliert werden, die im klassischen amerikanischen Pragmatismus entstanden ist. Wie John Dewey in seinem bekannten Buch *Reconstruction in Philosophy* als zentrales Merkmal seiner

philosophischen Arbeit herausstellt, ist die übliche Frontstellung von Naturwissenschaften und Moral von Grund auf missverständlich (vgl. Dewey 1919). Ähnlich wie Husserl zeigt er auf, wie im Zuge der Entstehung der neuzeitlichen Physik eine Mathematisierung der Natur einsetzt, die das weite Feld der Erfahrungsqualitäten (und in der Konsequenz auch: der Werte und Normen) lediglich als sekundäre Gegebenheiten anerkennt, die in wissenschaftlicher Hinsicht auf quantifizierbare Relationen reduziert werden müssen (vgl. Descartes' Wachsstück). Im Unterschied zu Husserl insistiert Dewey darauf, dass diese Dichotomisierung der Welt nicht für bare Münze genommen, sondern als Symptom verstanden werden sollte. Erst die wissenschaftstheoretische (dogmatisch-intellektualistische) Auffassung der experimentellen Wissenschaftspraxis unterstellt dieser einen exklusiven (metaphysischen) Realitätsbegriff, weshalb sie alle Erfahrungen, die nicht wissenschaftlich verifiziert werden können, aus dem Bereich der eigentlichen Wirklichkeit hinausmanövriert. Das Dilemma der modernen Philosophie besteht dann darin, die getrennten Bereiche miteinander zu versöhnen.

Deweys Vorschlag ist dagegen anders beschaffen. Die Welt der Tatsachen erschöpft nicht die Welt der Erfahrung, weil Tatsachen in einer vorgegebenen Welt, d. h. in der konkreten wissenschaftlichen Forschungssituation, konstruiert werden müssen. Ebenso wenig wie moralische Wertvorstellungen repräsentieren sie zeitlose Wahrheiten. Vielmehr entfalten sie ihre Bedeutung in den Konsequenzen, die ihre operativen Zusammenhänge mit sich bringen. Es gibt demnach eine primäre Empirie, die alle Erfahrungen umfasst, und eine sekundäre Empirie in einem engeren Sinne, d. i. die Menge der wissenschaftlichen Tatsachenkonstruktionen, die erkenntnistheoretisch fungibel gemacht werden können. Wenn die Wissenschaftspraktiken und Sozialmaschinen der Gegenwart auf den Menschen zugreifen, so sind diese Kontexte für seine Bedeutungsexplikation relevant. Es macht dann wenig Sinn, einen Bereich des *eigentlichen* Menschen zu reservieren, der über diese Zusammenhänge erhoben (d. h. erhoben) wäre. Und genauso wenig vermag es zu überzeugen, den naturwissenschaftlichen Diskurs zu einem Glaubensinhalt zu überhöhen, der keinen anderen Gott neben sich duldet. Arbeiten an „kybernetischen Organismen“ sind stets sozial vernetzt, sodass neben der intern wissenschaftlichen Wahrheitsproduktion und technischen Funktionalität weitere, z. B. ökonomische, rechtliche oder allgemein kulturelle Assoziationen bedeutsam werden.

Bruno Latour hat diesen Befund in die Formel gebracht, dass wir nie modern gewesen sind. Die Mensch-Maschine-Differenz fungiert hier als eine exemplarische Grenzziehung in der Binnenstruktur der modernen Wissenschaftsordnung, die nur die Auszeichnung des naturwissenschaftlichen Realitätsstatus reproduziert. Wenn allerdings nicht nur die wissenschaftliche Forschung auf vorgegebene Problemkonstellationen reagiert, sondern auch die Evaluation ethischer und politischer Standards auf spezifische gesellschaftliche Situationen Bezug nimmt, so wird die Grenze zwischen Menschen und Maschinen schon im Ansatz durchlässig – und sie selbst als theoretische Konstruktion pragmatisch rekonstruierbar.⁶

In der Regel gilt, dass eine angemessene Situationsbeschreibung einer angemessenen Situationsbewertung vorausgehen hat. Sollte sich herausstellen, dass sich in den Prozessen der Wissenschafts- und Technikentwicklung (vielleicht v. a. in den letzten Jahrzehnten) die Grenzen zwischen Menschen und Maschinen nachhaltig verschoben haben, so wird man sich auch nicht einfach an überlieferten Moralvorstellungen orientieren können. Die Rede von einer neuro- oder lebenswissenschaftlichen Kolonialisierung der Anthropologie wäre daher in einem

problematischen Sinne konservativ, sofern sie an einem Anthropologiediskurs festhält, der durch die Auflösung der etablierten Disziplinengrenzen überholt ist – und daher auch dem notwendigen interdisziplinären Austausch in den Rücken fällt, mit einer Menge feststehender Überzeugungen und guter Ratschläge. Dagegen könnten die neuen kultur- und sozialwissenschaftlichen Strategien der Wissenschafts- und Technikforschung helfen, den (pathetisch formuliert:) interdisziplinären „Raum der Begegnung“ von überflüssigen Vormeinungen freizuhalten und ihn als das zu erkennen, was er sein könnte: eine Möglichkeit, neue Erfahrungen zu machen, etwas zu lernen, Abstand zu nehmen von den sicher geglaubten fachspezifischen Überzeugungen etc. Die stetig fortwährende Verschiebung der Fächergrenzen birgt ein Potenzial der disziplinären Transformation, die sich an aktuellen Problemlagen orientieren kann. Vielleicht besteht die interdisziplinäre Aufgabe der Philosophie darin, die breite Nachfrage ethischer Gesichtspunkte in die weiter ausgreifende Problemstellung einer sozial- und politiktheoretischen Perspektive zu übertragen, sodass es in Zukunft weniger darum gehen wird, vorliegende technische Machbarkeiten von außen moralisch zu bewerten. Wichtiger ist es, die mannigfaltigen und verwirrend komplexen Verbindungen aufzusuchen, die allererst eine adäquate Beschreibung der in eine Problemsituation involvierten Diskurse, Praktiken und Machttechniken ermöglichen.

Anmerkungen

- ¹ „Bei diesem Stand der Sache kann man sich ernstlich fragen, ob nicht De la Mettrie am Ende gar recht gehabt habe, als er sich für seinen Materialismus auf Descartes berief und behauptete, der schlaue Philosoph habe seiner Theorie nur um der Pfaffen willen noch eine Seele angeflückt, die eigentlich ganz überflüssig sei“ (Lange 1866, 273).
- ² Kants Unterscheidung zwischen Natur- und Kunstprodukten reflektiert die cartesianische Trennung von von Gott geschaffenen und von Menschen fabrizierten Maschinen.
- ³ Vgl. zu diesem Problemkomplex Rölli 2011, 263 ff. und zum „Ignorabimus-Streit“ Bayertz/Gerhard/Jaeschke 2007.
- ⁴ Vgl. Trendelenburg 1847 zum „Kampf zwischen Physik und Ethik“. Der Grundgedanke der „Erneuerung der Erkenntnistheorie in der ‚Neuen Ära‘“ liegt nach Köhnke in einem Vermittlungsversuch zwischen Materialisten und Idealisten, indem die spekulativen Anmaßungen der Vernunft einer wissenschaftlichen Voruntersuchung unterzogen werden und gleichzeitig auf weltanschauliches Denken („Realismus ohne Idee“) Verzicht geleistet werden soll (vgl. Köhnke 1993, 175). Die wissenschaftskritische oder genauer: die weltanschauungskritische Funktion des Neukantianismus besteht darin, die illegitimen Gebietsüberschreitungen (von den Natur- zu den Geisteswissenschaften) herauszuarbeiten – vor dem Hintergrund einer (transzendentalen) Logik als wissenschaftlicher Methodologie, die die Bedingungen und Formen des wissenschaftlichen Verfahrens feststellt (vgl. Köhnke 1993, 178). In diesem Sinne entwickelt z. B. Lange eine sinnesphysiologische Interpretation der transzendentalen Ästhetik (gegen neuidealistische Entwürfe) und insistiert auf der (evolutionären) Relevanz insb. moralischer Ideen, die mit Kant keinen wissenschaftlichen Anspruch auf Objektivität erheben.
- ⁵ Die Moral wird wie ein *deus ex machina* mit Hilfe einer Bühnenmaschinerie hervorgezaubert – und zwar beruft man sich auf sie wie auf ein göttliches Wesen, das nicht mit dem mechanischen Kunstprodukt in eins gesetzt wird. Wenn es aber unvermeidlich ist, als Naturwissenschaftler, der über die gesellschaftliche Bedeutung seiner Arbeit nachdenkt, über den eigenen Tellerrand zu schauen, warum zieht man daraus nicht den naheliegenden Schluss, dass die Abhängigkeit der naturwissenschaftlichen Praxis von einer gegebenen Welt mitsamt ihrer kulturellen, symbolischen Bedeutsamkeit sich auf die in ihr erhobenen Wahrheitsansprüche – insb. auf die Exklusivität des mit ihnen verbundenen Realitätsbegriffs – auswirken muss? In der Tat setzen auch Hirnforscher voraus, dass sie wissen, was Gedanken sind – und dass diese Dinge mit neuronalen Strukturen identifiziert werden können. Das Problem lässt sich nur umgehen, wenn man sagt, dass es eigentlich keine Gedanken, sondern nur neuronale Vorgänge gibt, oder dass Gedanken eigentlich neuronale Vorgänge sind. Das impliziert aber jeweils, dass die Abhängigkeit der Forschung von einer vorgegebenen Sprachpraxis marginalisiert, ja unsichtbar gemacht wird. Man löst das Problem, indem man es verschwinden lässt, obwohl es weiterhin besteht.
- ⁶ Das heißt auch, dass die Mensch-Maschine-Differenz nicht einfach verschwindet. Vielmehr wird es darauf ankommen, sie im Hinblick auf die pragmatische Relevanz unterschiedlicher Diskurse zu reformulieren. Maschinen bevölkern, so könnte man sagen, die sozialen Verhältnisse – und bestimmen die Erfahrungs- und Handlungsmöglichkeiten. So ist die Eisenbahn ein maschinelles Ensemble, das nicht nur auf Naturwissenschaft und Technik, sondern auch auf ökonomische und kulturelle Zusammenhänge bezogen ist – und diese nachhaltig verändert. (Vgl. zu einem derart veränderten Maschinenbegriff das „Buch der Maschinen“ in Butler 1872, 187 ff. und daran anschließend Deleuze/Guattari 1972.) Dabei gilt es zu sehen, dass die naturwissenschaftliche Praxis, die sich z. B. in der Humanphysiologie manifestiert, nicht einfach mit dieser Gesamtheit von Erfahrungsbedingungen verschmilzt, sondern einen spezifischen Diskurs bezeichnet, der – durchaus parasitär – auf andere Diskurse und Erfahrungsbereiche bezogen ist. Die Quantifizierung der Erfahrung tilgt nicht ihre qualitativen Aspekte – oder sie tilgt sie nur insofern, als sie für die wissenschaftliche

Arbeit nicht relevant sind. Diese Arbeit definiert aber nicht, was überhaupt wirklich ist, sondern sie definiert lediglich einen ihr korrespondierenden Realitätsbereich, der in mannigfaltigen Relationen zu anderen Bereichen steht.

Literatur

- Bayertz, Kurt/Myriam Gerhard/Walter Jaeschke (2007): *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*, Bd. 3: *Der Ignorabimus-Streit*, Hamburg.
- Butler, Samuel (1872): *Merkwürdige Reisen ins Land Erewhon*, übers. v. Gertrud Lugert, Berlin, 1981.
- Deleuze, Gilles/Félix Guattari (1972): *Anti-Ödipus*, übers. v. Bernd Schwibs, Winterthur, 1974.
- Descartes, René (1637): *Discours de la méthode*, frz.-dt., übers. v. Lüder Gäbe, Hamburg, 1990.
- (1641): *Meditationen über die Erste Philosophie*, lat.-dt., übers. v. Gerhart Schmidt, Stuttgart, 1986.
- Dewey, John (1919): *Die Erneuerung der Philosophie*, übers. v. Martin Suhr, Hamburg, 1989.
- Haynes, John-Dylan (2011): *Auf den Spuren unseres Denkens (III)*, in: *Süddeutsche Zeitung Magazin*, Nr. 21, 27. 5. 2011, 23–25.
- Kant, Immanuel (1786): *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 4, Berlin, 1911, 465–565.
- (1790): *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, 1993.
- Köhnke, Klaus Christian (1993): *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, Frankfurt a. M.
- La Mettrie, Julien Offray de (1747): *Die Maschine Mensch*, frz.-dt., übers. v. Claudia Becker, Hamburg, 2009.
- Lange, Friedrich A. (1866): *Geschichte des Materialismus, Erstes Buch: Geschichte des Materialismus bis auf Kant*, Leipzig, 1906.
- Linden, Mareta (1976): *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M.
- Röllli, Marc (2011): *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin.
- Trendelenburg, Adolf (1847): *Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme*, in: *ders., Historische Beiträge zur Philosophie*, 2. Bd.: *Vermischte Abhandlungen*, Berlin, 1855, 1–30.

PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE.
METAPHYSIK UND ERKENNTNISTHEORIE



Oliver R. Scholz

1. Philosophie der Geschichte – Eine Lagebestimmung¹

Die ältere Geschichtsphilosophie (im Stile von Augustinus, Herder, Hegel, Marx oder Spengler) genießt keinen guten Ruf. Die schwärmerische Vorstellung, die Geschichte laufe schicksalhaft auf ein Ziel zu, und die Anmaßung, dieses Ziel einer notwendigen geschichtlichen Entwicklung a priori vorauszuwissen, gelten zu Recht als diskreditiert. Diese Spielart von Geschichtsphilosophie beruhte auf schlechter Metaphysik und auf der Vernachlässigung erkenntniskritischer Untersuchungen.

Heute droht ein anderer Fehler: Teils wegen der Fehlschläge spekulativer Geschichtsphilosophie, teils wegen Vorurteilen gegen Metaphysik überhaupt werden metaphysische Fragen in der neueren Philosophie der Geschichte insgesamt ausgeblendet.² So hat man die Aufmerksamkeit teils auf erkenntnistheoretische Fragen (Analytische Philosophie der Geschichte), teils auf die literarisch-rhetorische Form historischer Darstellungen (sog. Narrativismus) beschränkt. Mit anderen Worten: Es droht eine Reduktion der Philosophie der Geschichte entweder auf die Erkenntnistheorie und Methodologie der historischen Wissenschaften (Analytische Philosophie der Geschichte) oder auf die rhetorische und ästhetische Untersuchung der Form historischer Darstellungen (Narrativismus) unter Vernachlässigung aller metaphysischen Fragestellungen.

Da die Narrativisten die Bedeutung der literarisch-rhetorischen „Bearbeitung“ der Daten überbewerten oder gar als Fiktionalisierung missverstehen, enden sie typischerweise in extrem anti-realistischen Auffassungen von der Geschichte. (Zu einem ontologischen Anti-Realismus gesellt sich in der Regel ein epistemischer Relativismus, vorzugsweise in Form eines Sozialkonstruktivismus, dem zufolge jede Gesellschaft sich ihre Vergangenheit nach ihren jeweiligen außerepistemischen Interessen zurechtlegt.) Ein Anti-Realismus bezüglich der geschichtlichen Vergangenheit ist nicht nur schlecht begründet, sondern auch zynisch gegenüber den Opfern der Geschichte. Das große Leid, mit dem die Geschichte angefüllt ist, entsteht nicht durch gedankliche Konstrukte, sondern durch konkrete Personen und Ereignisse.

Analytische Philosophen der Geschichte neigen dazu, die Philosophie der Geschichte auf die Erkenntnistheorie und Methodologie der Historiographie, der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung, zu beschränken. So entwickelt Aviezer Tucker in seinem Buch *Our Knowledge of the Past* ausdrücklich keine Philosophie der Geschichte, sondern eine Philosophie der Historiographie;³ und Peter Kosso betont in ähnlichem Geiste: „The philosophical issues in the analysis of historiography are almost entirely epistemological.“⁴

In beiden Forschungsprogrammen drohen die geschichtliche Wirklichkeit und ihr ontologischer Aufbau in den Hintergrund zu treten oder ganz zu verschwinden. Im Narrativismus mutiert sie zum ästhetischen Artefakt, zum Kunstwerk des von der Muse geküssten Geschichtsschreibers. In extremen Strömungen der Analytischen Philosophie der Geschichte verkümmert sie zu einem Aggregat vergangener Ereignisse, von dem wir durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt sind und auf das wir allenfalls durch riskante kausale Rückschlüsse schließen können. Während es der frühen Analytischen Philosophie der Geschichte immerhin noch um die Analyse der Erklärung historischer Ereignisse ging, beschränken sich neuere Autoren wie etwa Aviezer Tucker ausdrücklich auf die Frage „Wodurch werden die historischen Belege erklärt?“.⁵

Im Folgenden soll gezeigt werden, an welchen Punkten die Philosophie der Geschichte und die wissenschaftliche Historiographie auf Antworten auf metaphysische, und zwar insbesondere ontologische, Fragen angewiesen sind, ohne dass dies einen Rückfall in die Fehler der spekulativen Geschichtsmetaphysik bedeutet. Die Metaphysik, um die es dabei geht, ist keine schwärmerische, sondern eine analytisch ernüchterte Metaphysik. Sie steht in der Tradition der aristotelischen Metaphysik und ihrer Renaissancen. Vor allem ist es das Projekt einer kategorialen Ontologie, das für eine Ontologie der Geschichte fruchtbar gemacht werden kann.

Zur Philosophie der Geschichte, so meine im Folgenden zu begründende Kernthese, gehören nicht nur erkenntnistheoretisch-methodologische und erzähltheoretische, sondern auch ontologische Untersuchungen. Dies wird deutlich, wenn man (a) sich den historischen Wissenschaften in ihrem gesamten Umfang zuwendet, (b) sich die wichtigsten Fragen vor Augen führt, die Historiker beantworten sollen, sowie (c) die Erkenntnisquellen, die ihnen dafür zur Verfügung stehen, erwägt.

Im Folgenden plädiere ich für eine umfassende Ontologie der Geschichte und skizziere exemplarisch einige ihrer Fragestellungen. Abschließend soll die Fruchtbarkeit solcher Untersuchungen an einer konkreten Fragestellung, nämlich an der Frage „Wie direkt kann die Berührung mit der Geschichte werden?“, verdeutlicht werden.

2. Das Spektrum der historischen Wissenschaften

Beginnen wir mit dem Begriff „historische Wissenschaften“. Unter historischen Wissenschaften im weiten Sinne verstehe ich alle Wissenschaften, deren Forschungsfragen sich auf die Vergangenheit (einschließlich ihrer Wirkungen auf die Gegenwart) richten. Dazu gehören dann u. a. auch die Kosmologie, die Geologie und die Evolutionsbiologie.

Wenn in der Philosophie der Geschichte von „Geschichte“ und „historischen Wissenschaften“ die Rede ist, ist in der Regel an Geschichte in einem engeren Sinne gedacht. Unter historischen Wissenschaften im engen Sinne verstehe ich alle Wissenschaften, deren Forschungsfragen sich auf denjenigen Teil der Raumzeit richten, der durch individuelle oder kollektive Handlungen von Menschen beeinflusst worden ist oder zumindest hätte beeinflusst werden können. Dazu zählen die Politische Geschichte, die Wirtschaftsgeschichte, die Kirchengeschichte, die Militärgeschichte u. Ä., aber auch die Sprachgeschichte, die Literaturgeschichte, die Kunstgeschichte, die Wissenschaftsgeschichte und die Philosophiegeschichte.

3. Fragen für die historischen Wissenschaften

Wissenschaftliche Disziplinen werden gerne durch ihre Gegenstandsbereiche und durch die anzuwendenden Methoden charakterisiert. Ich ziehe es vor, mit den grundlegenden Fragen zu beginnen, die eine Disziplin kennzeichnen. Welche Fragen sollen und wollen Historiker beantworten? Und auf welche Fragen verlangen die Konsumenten der Geschichtsschreibung Antworten? Zunächst einmal stellen sich zwei Hauptfragen:

- (1) Was ist in der Vergangenheit geschehen?
- (2) Warum ist es geschehen?

Hinzu kommt für beide Fragen die erkenntnistheoretische Frage:

- (3) Woher wissen wir das? Oder bescheidener: Wodurch sind die jeweiligen historischen Hypothesen epistemisch gerechtfertigt?

Aus ontologischer Sicht bietet sich bereits eine Verbesserung von Frage (1) an, die einseitig auf Geschehnisse oder Ereignisse zugeschnitten ist. Die umfassenderen Fragen lauten:

- (1.1*) Wie war die Welt (bzw. ein bestimmter Ausschnitt der Welt) zum Zeitpunkt t_i beschaffen? Welche Eigenschaften hatte die Welt (bzw. ein bestimmter Ausschnitt der Welt) zum Zeitpunkt t_i ?
- (1.2*) Wie hat sich die Welt zwischen dem Zeitpunkt t_i und dem späteren Zeitpunkt t_{i+n} verändert?
- (2.1*) Warum war die Welt (bzw. ein bestimmter Ausschnitt der Welt) zum Zeitpunkt t_i so beschaffen? Woran lag es, dass die Welt (bzw. ein bestimmter Ausschnitt der Welt) zum Zeitpunkt t_i diese Eigenschaften hatte?
- (2.2*) Warum hat sich die Welt zwischen dem Zeitpunkt t_i und dem späteren Zeitpunkt t_{i+n} verändert?

4. Von der Erkenntnistheorie zur Metaphysik: Gegenstände und Quellen historischer Erkenntnis

Die Notwendigkeit einer Metaphysik der Geschichte ergibt sich schon aus erkenntnistheoretischen Überlegungen. Dabei betrachten wir zum einen (a) das, was erkannt werden soll, und zum anderen (b) die Quellen, die uns für diese Erkenntnis zur Verfügung stehen.

(a.1) Die historischen Wissenschaften untersuchen die Vergangenheit und die Entwicklungen von der Vergangenheit zur Gegenwart. Wir benötigen infolgedessen eine Metaphysik der Zeit und Veränderung. (a.2) Die historischen Wissenschaften haben es mit Menschen und ihren Taten zu tun. Menschen sind Personen und Akteure. Wir brauchen also des weiteren eine Metaphysik der Person und der Handlungen. (a.3) Menschen sind kulturelle Wesen; sie entwickeln und tradieren eine Kultur. Wir bedürfen dementsprechend einer Ontologie der

kulturellen Wirklichkeit. (a.4) Menschen sind soziale Wesen; sie bilden Gemeinschaften und Gesellschaften. Wir benötigen schließlich auch eine Sozialontologie.

(b) Betrachten wir nun die Erkenntnisquellen des Historikers. Erkenntnistheoretiker und Historiker klassifizieren die Quellen, aus denen wir Wissen oder zumindest gerechtfertigte Überzeugungen über die Vergangenheit gewinnen können, unterschiedlich. Die allgemeine Erkenntnistheorie nennt: die Wahrnehmung, die Introspektion, die Erinnerung, das Zeugnis anderer sowie den Verstand bzw. die Vernunft. Davon stehen uns für die Beantwortung der obengenannten historischen Fragen drei Erkenntnisquellen zur Verfügung:⁶ (i) die Erinnerung; (ii) das Zeugnis anderer (die sog. redenden Quellen); (iii) Schlüsse von der Gegenwart auf die Vergangenheit (bei denen Verstand und Erfahrung zusammenwirken).⁷

Historiker nennen: (A) die Erinnerung, (B) die mündliche, schriftliche und bildliche Tradition und (C) Überreste, und zwar (C.1) ungewollte Überbleibsel und (C.2) bewusst hinterlassene Denkmäler.⁸

5. Metaphysik der Geschichte – Aufgaben und Projekte

Historiker reden, wenn sie überhaupt ontologische Kategorien benutzen, zumeist von Ereignissen.⁹ Manchmal ist auch von historischen Tatsachen die Rede. Allerdings halten sie sich zumeist nicht bei der Klärung dieser kategorialen Bestimmungen auf.¹⁰ In jedem Fall ist die Beschränkung oder Fixierung auf wenige ontologische Kategorien misslich und irreführend. In einer kategorialen Ontologie der Geschichte sollten zumindest die folgenden Kategorien Berücksichtigung finden:

- konkrete Einzeldinge (Substanzen);
- Personen;
- individuelle Handlungen und Unterlassungen;
- Artefakte;
- Eigenschaften (Universalien) und individualisierte Eigenschaften (Tropen);
- Relationen; insbesondere Kausalbeziehungen;
- Ereignisse;
- Sachverhalte und Tatsachen;
- Gruppen/Gemeinschaften;
- kollektive Handlungen und Unterlassungen;
- Institutionen, Organisationen u. Ä.

Zu den Aufgaben einer kategorialen Ontologie der Geschichte gehören: die Analyse des Aufbaus der historischen Wirklichkeit, die Analyse der einzelnen Kategorien der historischen Wirklichkeit, die Analyse der Beziehungen zwischen diesen Kategorien. Grundsätzlich gilt:

- (OG 1) Die Ontologie der Geschichte muss alle Kategorien der physischen Wirklichkeit enthalten.
- (OG 2) Die Ontologie der Geschichte muss alle Kategorien der psychischen Wirklichkeit enthalten.

(OG 3) Die Ontologie der Geschichte muss zusätzlich Kategorien der kulturellen Wirklichkeit enthalten.

(OG 4) Die Ontologie der Geschichte muss zusätzlich Kategorien der sozialen Wirklichkeit enthalten.

Die Begründung ist einfach: Die physische, psychische, kulturelle und soziale Wirklichkeit sind nicht etwa getrennte Welten oder Seinsschichten; sie bilden vielmehr eine Einheit. Dies gilt insbesondere für die Möglichkeit kausaler Wechselwirkungen.

Ob die Ontologie der Geschichte zusätzlich Kategorien sui generis der historischen Wirklichkeit enthalten muss, ist weiter zu untersuchen. (Kandidaten sind: historische Situation; Epoche; Krise; Bewegung; Verzweigung; alternativer Weltverlauf etc.)

6. Die Vergangenheit sehen, hören und fühlen: Wahrnehmung als historische Erkenntnisquelle

Vielen Geschichtstheoretikern zufolge ist uns die Vergangenheit absolut unzugänglich. Sie ist durch eine unüberbrückbare Kluft von uns getrennt. Diese Kluft soll nicht nur zeitlich, sondern auch epistemisch und ontologisch sein. Die Vergangenheit, so die vorherrschende Meinung, ist nicht mehr da; wir können nur unsichere Vermutungen über sie anstellen oder müssen sie gar selbst in einem Akt freier Schöpfung konstruieren.

Natürlich kann ich dieses irreführende Bild bei dieser Gelegenheit nicht in allen Einzelheiten untersuchen. Ich möchte es aber in Frage stellen, indem ich vor dem Hintergrund unserer Überlegungen zur Ontologie der Geschichte der Frage nachgehe: Wie direkt kann die Berührung mit der Geschichte werden? Meine These lautet:

(DW) Es ist in manchen Fällen möglich, die Vergangenheit wahrzunehmen.

Und dies gilt nicht nur für die Vergangenheit, die zur nicht von Menschen beeinflussbaren Raumzeit gehört. (Bekanntlich können wir ja Sterne sehen, die bereits nicht mehr existieren.) Auch aus der von Menschen gemachten Geschichte können wir manches wahrnehmen.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, sich zu erinnern, dass uns nicht nur Berichte und andere mündliche oder schriftliche Zeugnisse erhalten sind, sondern auch konkrete Gegenstände mit vielen ihrer ursprünglichen Eigenschaften: Fossilien, Skelette, Knochenreste, Speisereste etc.; Pyramiden, Kathedralen, Stadtmauern etc.; Fotografien und Filme; Tonaufzeichnungen etc. Wenn manche der ursprünglichen Eigenschaften erschlossen werden müssen, können andere von ihnen unmittelbar wahrgenommen werden.¹¹ Es gilt, ein ganzes Spektrum von Fällen zu berücksichtigen:

- Entitäten, deren Eigenschaften unverändert erhalten sind und infolgedessen beobachtet und gemessen werden können;
- Entitäten, deren Eigenschaften sich gewandelt haben, aber verlässlich erschlossen werden können;

- Entitäten, deren Eigenschaften sich gewandelt haben und nicht verlässlich erschlossen werden können;
- Entitäten, die oder deren Eigenschaften vergangen sind.

Die klarsten Beispiele des Typs (a) sind materielle Überreste. Napoleon soll zu seinen Soldaten gesagt haben: Seid euch bewusst, dass vierzig Jahrhunderte auf euch herabblicken. Weniger metaphorisch kann man sagen, dass jeder Betrachter der Pyramiden die Vergangenheit oder genauer gesagt: gewisse Eigenschaften der vergangenen Wirklichkeit sieht.

Wenn wir Nadars Fotografien von Charles Baudelaire betrachten, erlangen wir Wissen von manchen Eigenschaften des Dichters. Wenn wir Tonaufzeichnungen der Reden von Winston Churchill abspielen, hören wir die Stimme und die Worte dieses Staatsmannes.

Die Wahrnehmung der Vergangenheit ist zwar nur möglich, wenn wir über die erforderlichen Begriffe und Hintergrundüberzeugungen verfügen; und dazu musste mancherlei gelernt werden. Dieser Punkt gilt jedoch für Wahrnehmung generell. Er ändert nichts daran, dass wir einige Aspekte der Vergangenheit wahrnehmen, anstatt sie über Umwege erschließen zu müssen.

Natürlich ist uns nur ein kleiner Teil der Vergangenheit auf diese Weise zugänglich. Aber die angedeuteten Möglichkeiten der Wahrnehmung der geschichtlichen Wirklichkeit sind sehr bedeutsam für die Phänomenologie der historischen Erfahrung und ihre Institutionalisierung in Museen, Gedenkstätten und anderen Erinnerungsorten. Sie liefert darüber hinaus einen Ausgangspunkt für die Zurückweisung radikal skeptischer und anti-realistischer Auffassungen von Geschichte und Geschichtswissenschaft.

Anmerkungen

- ¹ Dieser Vortrag entstand im Rahmen des Projekts „Erklärungen, Kausalität und Gesetze in den historischen Wissenschaften“ der DFG-Forschergruppe „Kausalität, Gesetze, Dispositionen und Erklärungen am Schnittpunkt von Wissenschaften und Metaphysik“. Für wertvolle Hinweise danke ich Eva-Maria Jung, Benedikt Kahmen, Martin Kusch, Daniel Plenge, Peter Rohs, Ansgar Seide und Markus Seidel.
- ² Eine ähnliche Problemlage findet sich in der Naturphilosophie. Auch hier erfolgte auf spekulative Höhenflüge ein völliger Metaphysikverzicht, der ebenfalls der Korrektur bedarf. Dazu bei anderer Gelegenheit.
- ³ Tucker 2004. Ich kritisiere wohlgerne nur die Ausblendung der Ontologie der Geschichte; zur Erkenntnistheorie der historischen Wissenschaften hat Tucker bedeutende Beiträge geliefert.
- ⁴ Kosso 2009, 9.
- ⁵ Vgl. Tucker 2004.
- ⁶ Wie wir unten sehen werden, kommt bei genauerer Betrachtung noch die (durch geeignete Hintergrundinformationen unterstützte) Wahrnehmung hinzu.
- ⁷ Zum Beispiel: Schlüsse von den Eigenschaften erhaltener Zeugnisse und materieller Überreste auf Eigenschaften von Gegenständen, Handlungen und Ereignissen der Vergangenheit.
- ⁸ Vgl. mit unterschiedlicher Terminologie: Droysen 1882, §§ 20 ff.; Bernheim 1907; Bernheim 1908, 255 f.; Feder 1924.
- ⁹ Einer einflussreichen Bewegung zufolge hat es der Historiker mit Strukturen zu tun. Den Geschichtsstudenten wird gerne suggeriert, sie müssten sich zwischen einer Erforschung der Ereignisse und einer Untersuchung der Strukturen entscheiden.
- ¹⁰ Ausnahmen bestätigen die Regel: Gruner 1969, Walsh 1969 und Pachter 1974 haben sich eingehendere Gedanken zum Begriff des historischen Ereignisses gemacht.
- ¹¹ Man muss hier zwischen kausalen und epistemischen Zwischengliedern unterscheiden: Natürlich lassen sich in jedem kausalen Prozess viele kausale Zwischenglieder unterscheiden; was ich bestreiten möchte, ist, dass es bei unserem Zugang zur Vergangenheit stets epistemische Zwischenglieder (in Form erschlossener Überzeugungen) zu geben braucht: Manches können wir ohne solche Zwischenglieder (und in diesem Sinne unmittelbar) wahrnehmen.

Literatur

- Bernheim, Ernst (1907): Einleitung in die Geschichtswissenschaft, Leipzig.
— (1908): Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. Fünfte und sechste, neu bearbeitete und vermehrte Auflage, Leipzig.
- Bradley, Richard (1993): *Altering the Earth. The Origins of Monuments in Britain and Continental Europe*, Edinburgh.
- Danto, Arthur C. (1965): *Analytical Philosophy of History*, Cambridge.
- Droysen, Johann Gustav (1882): *Grundriss der Historik*, Leipzig.
- Feder, Alfred (1924): *Lehrbuch der geschichtlichen Methode*. Dritte, umgearbeitete und verbesserte Auflage, Regensburg.
- Gruner, Rolf (1969): *The Notion of an Historical Event*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume 43*, 141–152.

- Kosso, Peter (2001): *Knowing the Past*, Amherst.
- (2009): *Philosophy of Historiography*, in: Aviezer Tucker (Hg.), *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Malden, 9–25.
- Pachter, Henry M. (1974): *Defining an Event. Prolegomenon to Any Future Philosophy of History*, in: *Social Research*, 41, 439–466.
- Scholz, Oliver R. (2008): *Erkenntnis der Geschichte. Eine Skizze*, in: Andreas Frings, Johannes Marx (Hg.), *Erzählen, Erklären, Verstehen. Beiträge zur Wissenschaftstheorie der Historischen Kulturwissenschaften*, Berlin, 111–128.
- Tucker, Aviezer (2004): *Our Knowledge of the Past. A Philosophy of Historiography*, Cambridge.
- (Hg.) (2009): *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Malden.
- Walsh, W. H. (1969): *The Notion of an Historical Event*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume 43*, 153–166.

BEOBSACHTER DES LICHTS
GRENZÜBERSCHREITUNGEN IM GEHIRN



Anja Stemme

1 Beobachtungen

1.1 Unsere Natur und ihre Gesetze

Beobachtungen machen wir ja alle: Steine rollen Berge hinunter, Äpfel fallen gelegentlich von Bäumen. Wir fanden in unseren Beobachtungen Naturgesetze wirksam, die diese unsere Beobachtungen beschreib- und berechenbar zu machen scheinen, und haben heute „der Physik“ bis (fast) ins letzte Detail nachgespürt. Auch wenn sich die letzte Ebene noch etwas unspezifisch „quantig“ zeigt, benutzen wir doch alle Handys und Computer, wir lassen Raumschiffe bauen und erkunden das Weltall; all dies scheint uns zu zeigen, dass wir die Natur und ihre Funktionsweise sehr gut verstehen: Unsere Physik „funktioniert“.

Auch im Gehirn arbeiten anscheinend ausschließlich unsere Naturgesetze. Neuronen feuern munter in der Gegend herum und verteilen Flüssigkeiten an andere Neuronen. Dabei geschehen offenbar weitere substanzielle Dinge: Der Serotonin Spiegel im Gehirn scheint unseren Grad an Traurigkeit zu bestimmen, Dopamin sorgt offenbar für etwas wie „das gute Gefühl“, und beides lässt sich durch verschiedenste Drogen anscheinend ganz wunderbar beeinflussen; darüber hinaus existieren eindruckliche Beschreibungen der Phänomene, die sich zeigen können, wenn auf Grund einer Verletzung Teile des Gehirns plötzlich ausfallen.¹ In der Summe scheinen die Evidenzen damit heute offenzuliegen, und die Frage, die sich aus unseren Beobachtungen heute drängender denn je ergibt, ist eine in jeder Hinsicht substanzielle Frage: Sind wir nichts weiter als Gehirne mit etwas Körper drum herum?

1.2 Die „klassisch“ modernen Ansichten

Hatte Descartes noch unterschieden zwischen einer physischen, ausgedehnten und unendlich teilbaren Substanz (*res extensa*) und einer mentalen, denkenden Substanz (*res cogitans*), der er auch das „Selbst“, Wahrnehmungen und Empfindungen zuordnete,² so beginnt gegen Ende des letzten Jahrhunderts das große kollektive Gelächter moderner „Hirnthoretiker“:

Von „Descartes' geisterhafter *res cogitans*“, spricht Dennett³ und vergleicht dieses „Geisterhafte“ mit Caspar, einem freundlichen Gespenst aus einer Kindergeschichte.⁴ Auch Chalmers findet „keinen Raum für einen mentalen Geist in der Maschine“,⁵ Searle betrachtet die kartesischen Kategorien als „inadäquat“ und revisionsbedürftig,⁶ und für Pauen findet sich „kein Hinweis auf die Existenz und insbesondere die Wirksamkeit von nicht-physischen Prozessen

oder Eigenschaften“.⁷ Dass der „Cartesianismus keine attraktive Position“ ist und das „Ich“ eine „philosophische Kopfgeburt“, erläuterte auch Beckermann (2007), und erst vor Kurzem erschien Stephen Hawkings „großer Entwurf“, in dem er darlegt: „Es gibt keinen Gott und die Philosophie ist tot.“⁸

„Geist“, die kartesische „res cogitans“ wird zu einem undenkbaeren Phänomen, zu einem Gespenst, zu einer Art „Hirngespinnst“, denn der Grundtenor der Aussagen ist heute eindeutig: Die physische Welt erscheint uns als kausal geschlossen; ein jedes physisches Ereignis wurde verursacht von einem anderen physischen Ereignis, und also funktionieren auch wir, wir Beobachter, nach diesen unseren Naturgesetzen – alles andere ist Schein, Illusion, kausal unwirksame „Emergenz“, „Supervenienz“ oder „Repräsentation“⁹ neuronaler Aktivitäten vielleicht, denn kausal wirksam können in einem physischen Universum allein Neuronen sein. Es bleibt also nur das Gehirn, es bleiben Neuronen, die unser Verhalten scheinbar ausschließlich bestimmen. Denn „solange wir nicht bereit sind zu behaupten, die Erde sei flach“¹⁰, müssen wir uns offenbar von den „alten Idealen“¹¹ verabschieden: keine Seele, kein Geist, kein Gespenst. Alles nur Gehirn.

1.3 Alles neuronal!?

Nachdem also geklärt wurde, dass eine Seele nicht existieren kann, drehen sich moderne Debatten nun um „den Geist“ in gleichsam kleineren Portionen, ohne dass jedoch eine Einigkeit zu erzielen wäre: „Wie ist das Verhältnis von mentalen zu neuronalen Zuständen?“, „Sind ‚philosophische Zombies‘ möglich, existieren ‚phänomenale Qualitäten‘ überhaupt?“, „Hat das Gehirn vielleicht eine ‚Erste-Person-Perspektive‘?“,¹² es wird gestritten um das Vorhanden- oder Nicht-Vorhandensein einer „Erklärungslücke“, um eine „phänomenale Differenz“ zwischen den „Technicolor-Farben des Bewusstseins“ und den „grauen Neuronen“, wie es Pauen formuliert und weiter erklärt, dass die Verwunderung über diese „Erklärungslücke“ ihm vergleichbar der Verwunderung eines Computerbenutzers erscheint, der seinen Computer aufschraubt und darin die Bilder und Töne sucht, die er zuvor gespeichert hat.¹³

Einerlei jedoch, wie man „Bewusstsein“ heute konkret auffassen möchte, in jedem Fall impliziert der modernen Theorien zugrunde liegende physikalische Monismus, dass wir – *Beobachter* – eben nichts weiter sind als Gehirne mit etwas Körper drum herum und führt damit direkt zu einem fundamentalen erkenntnistheoretischen Paradoxon, denn: Alle Signale unserer Umwelt werden an den Schnittstellen zum Gehirn (Auge, Ohren, Nase etc.) *transformiert* in neuronale Aktivitäten. Was können *wir – Gehirne* – also von diesen Signalen wissen, *bevor* sie unsere Umwelt-Schnittstellen treffen (Abb.1)?

Lichtstrahlen treffen auf die Retina und führen zu neuronalen Aktivitäten. Und dann? Wie ist es möglich, dass wir den Baum sehen? Sehen wir das Bild auf unserer Netzhaut? Aber ohne visuellen Kortex sehen wir offenbar gar nichts, also sehen wir nicht das Bild auf unserer Netzhaut. Was ist „Sehen“? Ist „Baum sehen“ identisch mit einem neuronalen Zustand oder einer neuronalen Repräsentation von „etwas“? Aber was wissen wir dann über „wirkliche“ Bäume vor ihren neuronalen Repräsentationen (Abb. 2)?

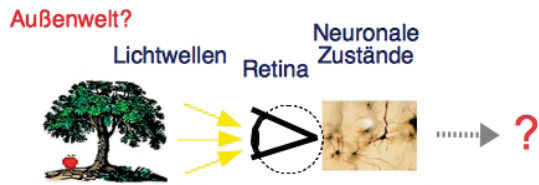
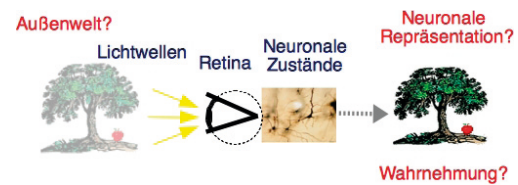
Abb. 1: Was können wir Gehirne von der Welt wissen?¹⁴

Abb. 2: Wie ist das Verhältnis von Welt, Gehirn und Wahrnehmung?

2 Illusionen

2.1 Wahrnehmungen, Sinnestäuschungen und der „Perceptual Error“

haben eine lange Geschichte: Unsere Sinne täuschen uns gelegentlich, meinen die einen, während andere eher einen Fehler im Urteil vermuten.¹⁵ Henry Olafson fasste 1953 zusammen, dass man traditionell immer davon ausgegangen sei, dass ohne eine „special domain mind“ Träume, Nachbilder und perzeptuelle Illusionen nicht erklärbar seien. Diese „spezielle Domäne“ wollte auch Olafson (1953) gern vermeiden und rekurierte daher auf die Fehler im Urteil. Nicht wirklich abschließend erfolgreich, denn Robert Oakes (1970), beispielsweise, beharrt auf dem *Unterschied* zwischen perzeptuellem Datum und physischem Objekt, gerade weil Sinnestäuschungen, „perzeptuelle Irrtümer“, möglich sind.

Folgen wir Dennett (1991) in seinen Ausführungen, so erzählt das Gehirn im Falle von optischen Täuschungen eine Geschichte: Erklärungen werden im Nachhinein vom Gehirn generiert, aber wirklich *gesehen* haben wir offenbar nicht.¹⁶

Auch dieser Streit ist heute nicht abgeschlossen, und die Frage der Sinnestäuschungen oder Illusionen stellt einen Kernpunkt in modernen Debatten zur Frage des Bewusstseins dar. So erörtern Byrne und Hilbert (2003) bspw. die Frage des „Farbrealismus“: Wo sind eigentlich die Farben? „Draußen“, „nur im Geiste“, oder gibt es am Ende gar keine Farben? Und gerade Illusionen sind es, die einem „Farbrealismus“ substanzielle Schwierigkeiten bereiten: Wie ist es möglich, ein rotes „Nachbild“ zu *sehen*, wenn gar nichts Rotes „da draußen“ ist? Eine „falsche Proposition“ muss hier als Erklärung genügen. Auch Bennett und Hacker (2003) haben Schwierigkeiten mit Wahrnehmungen: Kein Bild des Objektes muss geformt werden, um das Objekt zu sehen, welches sichtbar ist.¹⁷ Aber das genau ist der Punkt: Was heißt „sichtbar“, was heißt „sehen“?

2.2 Die Gretchenfrage: Welt oder Wahrnehmung?

Die Bemühungen um die Erklärung von „Illusionen“ zeigen insgesamt sehr deutlich, dass der „direkte“ oder „naive“ Realismus immer die Voraussetzung eines Physikalismus ist: Die Welt ist fix und erkannt und steht vor uns. Unser Gehirn verarbeitet die Signale dieser Welt. Dieses „Bildverarbeitungsparadigma“, wie man es vereinfacht nennen könnte, ist so lange konsistent, als sich der „Theoriemacher“ gerade nicht fragt, wie *er selbst* zu seinen Vorstellungen von der Welt gelangt, wie er zu seinem „Bildverarbeitungsparadigma“ gelangen konnte, solange sein Fokus allein auf seinen Beobachtungen liegt. Und gerade am Beispiel der optischen oder auch generell

perzeptuellen Illusionen muss sein Bild der Welt geradezu zwangsläufig ins Wanken geraten; er sieht sich konfrontiert mit einer „Gretchenfrage“, die er nur von sich weisen kann („falsches Urteil“, „falsche Proposition“), weil ihm ansonsten nicht nur die Welt, sein naiver Realismus, durch die Finger gleitet, sondern gleichzeitig eine gleichsam zweite „Domäne“ auftaucht, eine Domäne der Wahrnehmungen, die in gewisser Weise über die Physik hinauszuragen scheint. Warum aber wäre dies so „gefährlich“? Weil auf der anderen Seite „der Idealismus“¹⁸ zu lauern scheint, der postuliert, dass uns lediglich „Ideen von Objekten“ zugänglich sind?

Das heißt, mit „dem Idealismus“ müssten wir offenbar alle Erkenntnisse unserer Physik in Frage stellen, die doch so wunderbar zu funktionieren scheint, wie uns Handys, Computer und Raumschiffe offenbar immer wieder demonstrieren; und auch das Gehirn und seine Funktionsweise, die neurologischen Phänomene, von denen wir inzwischen alle gehört oder gelesen haben, würden unter Umständen fragwürdig: Das Gehirn selbst würde zu einer *Idee*.

Diese „Gretchenfrage“ nach dem Verhältnis von Welt und Wahrnehmung scheint damit die Geister unüberbrückbar zu scheiden, es bleibt nur ein „Entweder-Oder“:

Entweder man bleibt Physikalist: Und fokussiert auf die *Beobachtung* ohne Beobachter. Das heißt man bleibt weiterhin beim physikalistischen Weltbild und ignoriert die „leichten“ Unschärfen unseres unvollständigen Wissens über die Außenwelt. Der Preis sind jedoch vielfältige Schwierigkeiten schon bei der einfachen Frage, was Farben eigentlich sind, oder optische Illusionen oder auch einfach *Wahrnehmungen*, zum Beispiel. Darüber hinaus erscheint es mehr als fraglich, ob sich das Gehirn angesichts der Unkenntnis der Umweltsignale jenseits ihrer „neuronalen Repräsentationen“ auf diese Weise wirklich verstehen lässt.

Oder wird Phänomenologe: Und fokussiert auf die Tatsache des *Beobachtens*, auf das „Für-uns-Sein“ der Welt und verfolgt allgemein erkenntnistheoretische, grundsätzlich skeptizistische oder auch heute zum Teil verschmähte (z. B. Searle 2004, 269) idealistische Ansätze, wie sie eine lange Tradition in der Philosophiegeschichte aufweisen. Der Preis dieser Sichtweise ist jedoch die Notwendigkeit, auch die möglicherweise eindeutigen empirischen Befunde der Hirnforschung, wie verschiedene neurologische Erkrankungen und ihre Konsequenzen, unter dieser „Brille“ betrachten zu müssen: als reine Erscheinungen.

Eine Brücke kann sich jedoch andeuten, wenn wir aus diesen gleichsam substanziellen Betrachtungen eine Frage der *Relationen* formen, Kernkomponenten beider Ansätze konstruktiv miteinander verbinden und das Gehirn gleichsam als „Spezial-Sub-Objekt“ einmal in die „Mitte“ setzen. Betrachten wir zu diesem Zweck ein konkretes Beispiel einer Illusion, die auf dem Phänomen der „Scheinbewegungswahrnehmung“¹⁹ und des „Nachbildes“ beruht und 2005 von Jeremy Hinton entdeckt wurde:²⁰

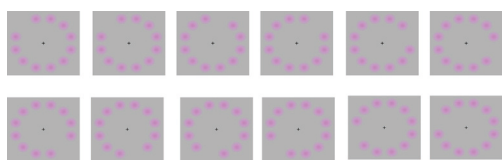


Abb. 3: Der „Lilac Chaser“, eine Sequenz von Einzelbildern wird auf einem Bildschirm präsentiert.

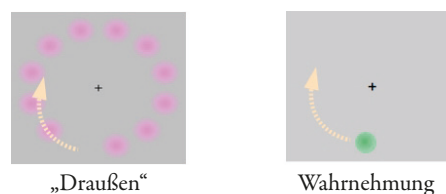


Abb. 4: Wahrnehmungseindruck, der sich ergibt, wenn man während der Präsentation der Sequenz (Abb. 3) den Punkt in der Mitte fixiert.

Auf einem Bildschirm wird eine Sequenz von Einzelbildern präsentiert, auf denen eine Lücke ihre Position verändert (Abb. 3). Die Kombination aus dem „retinalen Nachbild“, das entsteht, wenn man länger einen bestimmten Punkt mit den Augen fixiert, und der Bewegungsillusion führt dazu, dass man gerade nicht eine Lücke in einem Rondell von rosa Punkten wandern sieht, sondern einen grünen Punkt, der zu kreisen scheint (Abb. 4). Wie lässt sich dieser Unterschied verstehen?

3 Relationen

Wie können wir die *Relationen denken*, die Relationen zwischen den Präsentationen auf dem Bildschirm, von denen wir wissen, und dem, was wir tatsächlich wahrnehmen (was wir im Beispiel des „Lilac Chaser“ *sehen*), ohne unser Wissen über die Rolle des Gehirns bei unseren Wahrnehmungen ignorieren zu müssen?

3.1 Vielleicht hilft ein Computer?

Aus mancherlei Gründen ist ein Computer neben dem Gehirn schon lange ein Top-Bewusstseins-Kandidat in der Gehirn-Geist-Debatte.²¹ Versuchen wir nun aber nicht zu überlegen, wie man einem Computer Bewusstsein einhauchen könnte, versuchen wir einfach Relationen zu denken, Relationen zwischen Welt, Wahrnehmung und Gehirn mit Hilfe eines Computer-Vergleichs denkbar zu machen; versuchen wir, zu *beobachten*, ohne zu vergessen, *dass* wir beobachten.

Ein Gehirn hat „Schnittstellen“ zur Umwelt (z. B. Retina im Auge und Haarzellen im Ohr), an denen Umweltsignale gewandelt, transformiert werden in neuronale Aktivitäten. Unseren Beobachtungen zufolge erfolgt eine *Codierung* der Umweltsignale in „neuronale Zustände“; auch im Computer, der ebenfalls über Schnittstellen zu einer Umwelt verfügen kann (z. B. Scanner und Mikrophon, Abb. 5), werden Umwelt-Signale gewandelt, transformiert in binäre *Codierungen*. Gemeinsam ist mithin beiden Komponenten, Gehirn wie Computer, dass sie vielfältige und *qualitativ* unterschiedliche Umweltsignale (im Beispiel Licht- und Schallwellen) in einen (neuronalen/binären) Code transformieren.

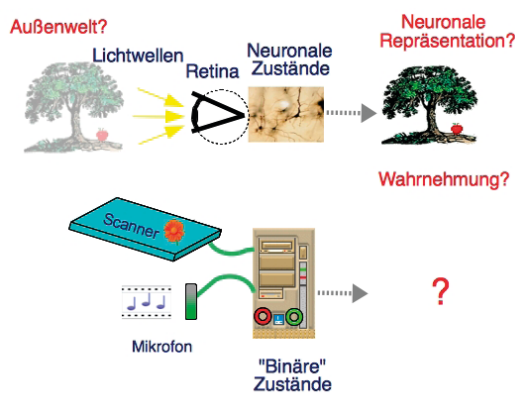


Abb. 5: Welt, Gehirn und Wahrnehmung im Computer-Vergleich.

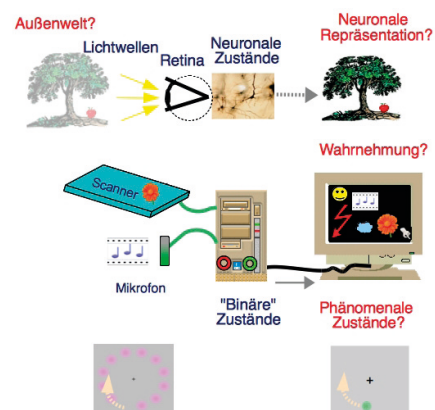


Abb. 6: Wo ist das Bild, wo ist unser Bild der Welt?

Berücksichtigen wir neben unseren Beobachtungen auch den Umstand, dass wir beobachten, stellt sich nun die Frage nach unseren „phänomenalen Zuständen“, nach unseren Wahrnehmungen und Empfindungen in Relation zur Außenwelt und dem Gehirn. Im Computer-Vergleich scheint sich hier der Bildschirm geradezu aufzudrängen, den schon Pauen zur Erläuterung der phänomenalen Differenz zwischen den „grauen Neuronen“ und den „Technicolor-Farben“ des Bewusstseins benutzt hat.²² Ein Bildschirm, der den *qualitativen* Sprung gleichsam sichtbar werden lässt, den wir als Außenwelt erleben, die aber – wie z. B. der „Lilac Chaser“ zeigte – gerade nicht „draußen“ sein kann (Abb. 6).

3.2 Grenzüberschreitungen!

Mit diesem Bild (Abb. 6) haben wir fundamentale Grenzüberschreitungen begangen, um zwei konträre Positionen (Physikalist und Phänomenologe) konstruktiv miteinander zu verbinden: Wir haben einerseits zusammen mit dem Phänomenologen anerkannt, dass offenbar ein Unterschied zwischen der Welt und unserer Wahrnehmung existiert („Lilac Chaser“), und aber gleichzeitig zusammen mit dem Physikalisten anerkannt, dass das Gehirn offenbar einen wesentlichen Anteil daran hat, *wie* wir die Welt wahrnehmen. Wir setzen damit das Gehirn gleichsam „in die Mitte“, wir lassen es stehen, als ein Objekt, das – soweit wir das bisher verfolgen können – unsere Wahrnehmungen, aber auch Empfindungen, Gefühle, Körpergefühl etc. gleichsam zu *generieren* scheint. Der Computer hilft uns, diese Relation zu *denken*: „Das Gehirn *erzeugt* phänomenale Zustände.“ Der Bildschirm in unserem Computer-Vergleich veranschaulicht dabei gleichsam einen „Sprung“ in eine „andere“ Dimension, eine andere „Domäne“, in die „special domain mind“.²³ Das Bild, das wir im Fall des „Lilac Chaser“ gesehen haben, war nicht die Außenwelt, aber auch nicht das Gehirn. *Wo* also ist das Bild? Der Computer-Vergleich hilft, diese Relationen zu denken.

Der Computervergleich hilft uns damit auch, Extreme zu balancieren: Anstatt angesichts unserer physikalischen Erkenntnisse in den Physikalismus zu driften und Illusionen ignorieren zu müssen, oder aber gerade angesichts der illusionären Gegebenheiten in die Welt der Erscheinungen zu tauchen und das Gehirn samt unserer physikalischen Errungenschaften in Zweifel ziehen zu müssen, halten wir diesen Widerspruch fest und versuchen, Relationen zu denken, so sie sich uns derzeit darstellen.

Mithilfe dieses Computer-Vergleichs können nun auch alte Theorien wieder neu denkbar werden, wenn wir die Frage nach dem „Selbst“ stellen (vgl. Abb. 7): Ist das „Selbst“ als eine Art Element auf dem Bildschirm zu denken, als das Ergebnis eines eigenen Prozesses im Gehirn? Oder müssen wir uns das „Selbst“ als die Summe unseres phänomenalen Erlebens, als den Bildschirm als Ganzes vorstellen? In jedem dieser Fälle ist die Verbindung zwischen Computer und Bildschirm „uni-direktional“ zu denken, d. h., phänomenales Erleben wird vom Gehirn gleichsam erzeugt, stört jedoch unsere physische Welt nicht, wie dies auch in den Theorien von Chalmers (1996), Searle (1992) und Pauen (1999) der Fall war. Das Postulat der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt bliebe erhalten, und es stellt sich nur die nach wie vor drängende und noch immer unentschiedene Frage, *warum* wir ein phänomenales Erleben besitzen, wenn dieses kausal irrelevant ist, da ausschließlich neuronale Zustände tatsächlich etwas bewirken können.

Nur in einer vielleicht eher kartesischen Variante kann das Selbst auch als ein Element *vor* dem Bildschirm gedacht werden, als ein „Computer-Benutzer“, ein unbekanntes „X“, ein „Et-

was“, für das der Bildschirm samt seinen Darstellungen eine *Bedeutung* hätte (vgl. Abb. 7). In diesem Fall würden wir die Prämisse der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt verlassen müssen, wir müssten das Verbindungskabel zwischen Computer und Bildschirm gleichsam „bidirektional“ denken, den Bildschirm eher als eine Art „Touchscreen“ vorstellen: So wie das Gehirn in der Lage ist, Wahrnehmungen und Empfindungen zu erzeugen, so würde auch die Möglichkeit bestehen, dass „etwas“ – z. B. in Form von „Aufmerksamkeit“ – mit den Neuronen interagiert.²⁴ Der „Bildschirmtreiber“ im Computer-Vergleich hätte gleichsam eine „Gegenkomponente“, respektive die Weise, wie das Gehirn Wahrnehmungen erzeugt, würde auch die Möglichkeit einer *Interaktion* bieten.

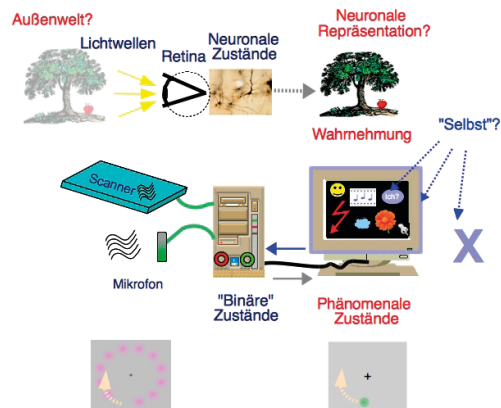


Abb. 7: Beobachten, ohne zu vergessen, dass wir beobachten: Was ist das „Selbst“?

4 Konsequenzen

4.1 Empirische Wissenschaften

Die Balance von Extremen, die der Computer-Vergleich ermöglicht, trägt dazu bei, *Möglichkeitsräume* zu erweitern: Wir müssen nicht mehr alles im Gehirn suchen, auch nicht den „freien Willen“.²⁵ Experimentelle Paradigmen könnten sich prinzipiell wandeln, wenn man in der Lage ist, jenseits von Gehirn und Außenwelt auch einen „Bildschirm“, auch phänomenales Erleben zu denken; wir können verstehen, was mit dem „neuronalen Korrelat des Bewusstseins“ eigentlich gesucht wird („Bildschirmtreiber“), und uns auch fragen, ob und wie wir diesen *Sprung* in eine gleichsam „andere“ Dimension wirklich beobachten und nachvollziehen könnten.

Wir können weitere Kreise ziehen und müssen auch die Physik, ihr Licht und die Retina nicht länger als „Ding an sich“ betrachten. So schrieb bspw. Boynton (1979) in einem Standardwerk zum Farben-Sehen, dass Licht einfach eine weitere Art von Materie sei.²⁶ Nun ist Licht mindestens insofern speziell, als es uns zusammen mit der Retina offenbar ermöglicht, andere Arten von Materie zu *sehen*, und wir können weiter fragen, ob es Sinn macht, die Konzepte, die wir in Bezug auf Licht entwickelt haben, wie Absorption und Reflexion von Lichtwellen z. B., ob es Sinn macht, diese Konzepte, die wir an allen Oberflächen *beobachten* können („Bildschirm“-Ebene im Computer-Vergleich), auch an der Komponente vorauszusetzen, die wesentlich dazu

beizutragen scheint, *wie* sich unsere Beobachtungen *konstituieren*: der Retina. Ist es also möglich, dass Licht *andere*, von uns noch nicht entdeckte Eigenschaften hat, und dass genau diese Eigenschaften an der Retina interagieren? Was genau ist *Licht*? Eine Welle oder ein Teilchen?

Der Computer-Vergleich mag damit auch das Feld bereiten, grundlegende Konzepte der Physik neu zu betrachten; wenn wir berücksichtigen können, dass immer das Gehirn beteiligt zu sein scheint an allem, was wir von der Welt wahrnehmen, wenn wir einen Unterschied zwischen Welt und Wahrnehmung und die Rolle des Gehirns in diesem Spiel der Relationen denken können, können sich in der Interaktion über Wissenschaftsgrenzen hinaus ganz neue Konzepte entwickeln.

4.2 Religionen

Zur Evolution von Bewusstsein erläuterte Dennett, dass irgendwann im Verlauf der Evolution „Replikatoren“ auftauchten, die in der Lage waren, einen Standpunkt, eine Sichtweise auf die Welt zu bilden, und etwas zu bevorzugen oder zu vermeiden.²⁷ Aus diesen „Replikatoren“, die plötzlich die Absicht hatten, sich zu replizieren, und aus diesem Grund dann offenbar einen Standpunkt benötigten, entwickelte sich dann, so Dennett, immer komplexeres Bewusstsein. Bemerkenswert ist hier die Spontaneität, mit der Dennett plötzlich wesentliche Eigenheiten auftauchen sieht: „Persönliche Präferenzen“ – die Fähigkeit, etwas zu bevorzugen oder zu vermeiden.

Auch heute noch steht die Frage der Evolution dieser „persönlichen Präferenzen“ als ein Kernpunkt in der Erforschung der „Künstlichen Intelligenz“. Mit Ansätzen zum „Embodiment“²⁸ von Maschinen, mit „homöostatischen Prozessen“,²⁹ versucht man, diesem Entwicklungssprung nachzuspüren, denn das Grundproblem besteht bis heute: Eine Maschine *will* einfach aus sich heraus nichts; sie bevorzugt nichts, sie vermeidet nichts. Alles, was eine Maschine tun kann, bewegt sich immer im Rahmen der Intentionen, die der Programmierer in sie hineinlegt.³⁰ Wie konnten also bei uns, bei uns Beobachtern, persönliche Präferenzen entstehen? Was ist die Voraussetzung, persönliche Präferenzen zu entwickeln? *Schmerzen*, die man vermeiden möchte, *Glücksgefühle*, die man anstreben kann? Damit sind Empfindungen und Wahrnehmungen jedoch die *Voraussetzung* zur Entwicklung dieser persönlichen Präferenzen, wie sie Dennett in seiner Theorie den „Replikatoren“ gleichsam unterschiebt, um sie damit klein und nichtig zu machen, wie es auch Searle in seinem „Homunculus-Vorwurf“ scharf kritisierte.³¹

Anders gesagt, setzen diese „persönlichen Präferenzen“ den Bildschirm *und* den Benutzer, das X im Computervergleich, bereits voraus, denn in unserem naturwissenschaftlichen Bild der Welt haben sie einfach keinen Platz, kein physikalisches Gesetz umfasst so etwas wie „persönliche Präferenzen“.

„Persönliche Präferenzen“ sind mithin gewissermaßen essentiell und tauchen in ganz anderen Beschreibungen ähnlich spontan auf wie in Dennetts Evolution: Im Buch „Genesis“ wird die Geschichte von Adam, Eva und dem Apfel erzählt; auch hier sind beide *plötzlich* in der Lage, etwas zu bevorzugen und zu vermeiden. Fassen wir diese Geschichte nicht als die Frage der Erkenntnis eines absolut „Guten“ und absolut „Bösen“ auf, sondern als die Frage der Entstehung von persönlichen Präferenzen in der Form von „mag ich“, „mag ich nicht“, wie sie ein jeder kennt, und wie sie wandelbar sind im Laufe des Lebens, so ergeben sich ganz neue Perspektiven, diese alten Texte der Menschheit zu lesen: Können sie uns etwas über die „Evolution“ von persönlichen Präferenzen erzählen? Haben Adam und Eva hier vielleicht das erste Mal *gesehen*? *Wahrnehmungen*, insbesondere auch Licht, werden in vielfältigen religiösen Texten zentral ad-

ressiert und verweisen auf eine „andere“ – in der Regel „göttlich“ genannte – Ebene. Historisch frühe Texte können uns damit in Bezug auf die Entstehung und Entwicklung von persönlichen Präferenzen, Wahrnehmungen und Empfindungen entscheidende Hinweise liefern, wenn wir sie vor dem Hintergrund der *Relationen* neu lesen.

4.3 Beobachter

Der Computer-Vergleich hilft, Relationen zu denken, hilft *Möglichkeitsräume* für Theorien zu erweitern, um unsere Beobachtungen als auch uns selbst in den Blick zu bekommen: Beobachten, ohne zu vergessen, *dass* wir beobachten.

Der *Dualismus* zwischen uns und unseren Beobachtungen erscheint unaufhebbar, wir passen nicht in unsere eigenen Beobachtungen; wir sehen und hören und riechen und schmecken und fühlen und wir mögen etwas oder auch nicht, wir bilden Theorien über diese Welt, über unsere Beobachtungen und sind damit die Prämisse dieser Theorien. Der Physikalismus ist damit nur ohne uns – Beobachter –, aber *nicht mit* uns plausibel, und die Philosophie mithin alles andere als tot, sondern im Gegenteil: Ein neuer Anfang, in dem sie ihre Kinder, die Einzelwissenschaften, wieder ein wenig mehr an die Hand nimmt, um ein konsistentes Bild der Welt *mit uns* zu entwerfen, scheint zwingend notwendig.

Anmerkungen

- ¹ Siehe z.B.: Sacks (1985), Damasio (1999), Kolb und Wishaw (2002)
- ² Descartes (1642), siehe auch Stemme (2009), Kap. 1
- ³ "Descartes' ghostly res cogitans", Dennett (1991), S. 106
- ⁴ Dennett (1991), S.35
- ⁵ "there is no room for a mental ghost in the maschine", Chalmers (1996), S. 125
- ⁶ Searle (2004), S.118
- ⁷ Pauen (2006), S. 160
- ⁸ Süddeutsche Zeitung vom 24.9.2010, Buchbesprechung von Ralf Bönt.
- ⁹ z.B. Kim (1998); Tye (1995), vergl. auch Beckermann (1999)
- ¹⁰ Dennett (1999), S. 37/38
- ¹¹ ebd.
- ¹² Siehe z.B. Beckermann (1999), zur Kritik vergl. auch Stemme (2009), Kap. 2
- ¹³ Pauen (1999), S.189/190
- ¹⁴ Neuronen Bild-Quelle: <http://www.anatomie.net/histowebatlas/m-451.htm>15Vergl. z.B. Eisler (1904), "Sinnestäuschungen".
- ¹⁶ Dennett (1991), S. 136, vergl. auch Stemme (2009), S. 147
- ¹⁷ "No image is or needs to be formed in order to see the object, which is visible.", Bennett und Hacker (2003), S. 139
- ¹⁸ Searle (2004), S. 269 "...the most disastrous theory in the history of philosophy in the past four centuries."; ebd. S. 23: "ideas of objects"
- ¹⁹ Diese Phänomen erleben wir auch beim täglichen Fernsehen, beispielsweise: Wir sehen bewegte Menschen und keine statische Abfolge von Einzelbildern; dieses Phänomen wurde bereits von Max Wertheimer (1912) untersucht.

- ²⁰ Quelle: <http://de.wikipedia.org/wiki/Phi-Phaenomen>, http://en.wikipedia.org/wiki/Lilac_chaser
- ²¹ z.B. Dennett (1991), siehe auch Gamez (2008); Kritik: insbesondere Searle (1992)); Dreyfus (1992), für eine Übersicht siehe auch Stemme (2009), Kap. 3
- ²² Pauen (1999), S.190, siehe auch oben.
- ²³ Olafson (1953)
- ²⁴ Aufmerksamkeit als Ursache neuronaler Prozesse nicht (nur) als Wirkung, siehe z.B. James (1890), Penfield (1975), vergl. auch Stemme (2009), Kap. 5, Stemme (submitted a)
- ²⁵ z.B. Soon u. a. (2008), zur Kritik vergl. Stemme (submitted b)
- ²⁶ "just another kind of matter", Boynton (1979), S.46
- ²⁷ "That is to say, it creates a point of view from which the world's events can be roughly partitioned into the favorable, the unfavorable and the neutral.", Dennett (1991), S. 173
- ²⁸ Siehe z.B. Mainzer (2007), Mainzer (2009)
- ²⁹ Siehe z.B. Cariani (2009)
- ³⁰ Zur Kritik an der KI siehe Searle (1992); Dreyfus (1992); Müller(2009), Müller (2007)
- ³¹ Searle (1992), S.212

Literatur

- Beckermann, Ansgar (1999): *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Berlin, New York.
- (2007) *Es gibt kein Ich, doch es gibt mich*, 8. ÖGP-Kongress, 2007, Graz.
- Bennett, M. R./P. M. S. Hacker (2003): *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford, New York.
- Boynton, Robert A. (1979): *Human Color Vision*, New York.
- Byrne, Alex/David R. Hilbert (2003): *Color Realism and Color Science*, in: *Behavioral and Brain Sciences*, 26/1, 3–21, doi:10.1017/S0140525X03000013.
- Cariani, P. A. (2009): *The Homeostat as Embodiment of Adaptive Control*, in: *International Journal of General Systems*, 38, 139–154.
- Chalmers, David (1996): *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, New York, Oxford.
- Damasio, Antonio R. (1999): *Descartes' Irrtum*, München.
- Dennett, Daniel C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston, Toronto, London.
- (1999): *Spielarten des Geistes*, München.
- Descartes, René. (1642): *Meditationen – Mit sämtlichen Einwänden und Er widerungen*, Hamburg, unveränderter Nachdruck 1972 der ersten deutschen Gesamtausgabe von 1915.
- Dreyfus, Hubert L. (1992): *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*, Cambridge, MA.
- Eisler, Rudolf (Hg.) (1904), *Wörterbuch philosophischer Begriffe*, http://www.textlog.de/eisler_woerterbuch.html.
- Gamez, David (2008): *Progress in Machine Consciousness*, in: *Conscious Cogn*, 17/3, 887–910, doi:10.1016/j.concog.2007.04.005.
- James, William (1890): *The Principles of Psychology*, London.
- Kim, Jaegwon (1998): *Mind in a Physical World*, Cambridge.
- Kolb, Bryan/Ian Q. Wishaw (2002): *An Introduction to Brain and Behavior*, New York.
- Mainzer, Klaus (2007): *The Emergence of Mind and Brain. An Evolutionary, Computational, and Philosophical Approach*, in: *Progress in Brain Research*, 168, 115–132.

- Mainzer, Klaus (2009): From Embodied Mind to Embodied Robotics. Humanities and System Theoretical Aspects, in: *Journal of Physiology*, 103, 296–304.
- Müller, V. C. (2007): Is There a Future for AI Without Representation?, in: *Journal of Consciousness Studies*, 17, 101–115.
- (2009): Symbol Grounding in Computational Systems. A Paradox of Intentions, in: *Minds and Machines*, 19, 529–541.
- Oakes, R. A. (1970): Science, Error, and Dualism, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 30, 450–452.
- Olafson, F. A. (1953): A Note on Perceptual Illusion, in: *Journal of Philosophy*, 50, 274–277.
- Pauen, Michael (1999): *Das Rätsel des Bewusstseins. Eine Erklärungsstrategie*, Paderborn.
- (2006): Gründe, Ursachen und das phänomenale Bewusstsein, in: Friedrich Hermanni, Thomas Buchheim (Hg.), *Das Leib-Seele-Problem*, München, 139–162.
- Penfield, Wilder (1975): *The Mystery of the Mind*, Princeton, London.
- Sacks, Oliver (1985): *The Man who Mistook his Wife for a Hat*, New York.
- Searle, John R. (1992): *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge.
- (2004): *Mind*, Oxford, New York.
- Soon, Chun Siong/Marcel Brass/Hans-Jochen Heinze/John-Dylan Haynes (2008): Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain, in: *Nat Neurosci*, 11/5, 543–545, doi:10.1038/nn.2112.
- Stemme, Anja (2009): *Deus et machina. Der Geist und die Naturwissenschaften*. Ludwig Maximilian University Munich: PhD thesis, <http://edoc.ub.uni-muenchen.de/9413>.
- (submitted a): Two Handful of Neurons ... or ... What is it like to be?
- (submitted b): Decisions.
- Tye, Michael (1995): *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge.
- Wertheimer, M. (1912): Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung, in: *Zeitschrift für Psychologie*, 61, 161–265.

VERFLÜSSIGUNG DER GRENZEN
ZWISCHEN TECHNOLOGIE UND MAGIE?

EXEMPLARISCHE BETRACHTUNGEN IM BLICK
AUF DIE NANOTECHNOLOGIE



Andreas Woyke

I. Was ist Nanotechnologie?

Nanotechnologie wird zur „Schlüsseltechnologie des 21. Jahrhunderts“ stilisiert, aber im Unterschied zu anderen Technologien ist weitgehend unklar, was das Neue und Spezifische an ihr sein soll. Der Bezug auf die Dimension 1 Nanometer (10^{-9} m) bleibt gänzlich unspezifisch, da sich die Chemie und andere Disziplinen mit atomaren, molekularen und makromolekularen Strukturen im Nanometerbereich beschäftigen. Sinnvoller ist der Bezug auf die „Größe-Eigenschafts-Kausalität“ im nanoskaligen Bereich: Durch die Verkleinerung struktureller Größen auf den Nanometerbereich können sich Eigenschaften von Stoffen und Materialien verändern, wodurch ein gezieltes Design technologisch interessanter Funktionalitäten möglich wird. Aber auch diese Effekte sind keineswegs völlig neu: Nanomaterialien werden in der chemischen Industrie nicht nur schon lange vor dem Nano-Boom vermarktet, die wissenschaftlichen Hintergründe werden bereits seit dem 19. Jahrhundert im Bereich der Kolloidchemie erforscht.¹ Über Ansätze einer wissenschaftlichen Definition hinaus ist die Konstitution der Nanotechnologie von Anfang an mit spekulativen Visionen verknüpft. Eric Drexler verknüpft sie in seinem Buch *Engines of Creation* mit einer technologischen Revolution, die uns gegenüber allen früheren Technologien einen kontrollierten Umgang mit Atomen und Molekülen ermöglichen und völlig neue Produktionsweisen eröffnen wird.² Eng verschränkt mit diesen Visionen einer „molekularen Technologie“ ist die Vorstellung einer Konvergenz zwischen Nano-, Bio- und Informationstechnologien, die nicht nur zur Erschließung neuer technologischer Potenziale, sondern auch zur Überwindung bestehender disziplinärer Grenzen führen soll. Die Nanotechnologie und der mit ihr verknüpfte Hype basieren nicht auf neuen wissenschaftlichen Theorien und auch nicht auf grundlegenden technologischen Innovationen, sie gründen vor allem auf dem konstitutiven Einfluss technologischer Visionen, deren Ursprung im Bereich der Science-Fiction-Literatur liegt. Drexler verbindet bereits vorhandene Technovisionen mit diesem SF-Diskurs, führt die Bezeichnung *Nanotechnology* zwar nicht ein, gibt ihr aber jene Bedeutung als „revolutionäre Schlüsseltechnologie“, die zunehmend an Einfluss gewinnt. Ohne tatsächliche Innovationen grundsätzlich in Abrede zu stellen, erscheint die Nanotechnologie weniger als ein neues Technologiefeld als viel eher als eine „gesellschaftlicher Konstruktion“, die durch wissenschaftsexterne Kräfte vorangetrieben wird. Ihre Novität basiert nicht auf neuen theoretischen Erkenntnissen oder neuen technologischen Anwendungen, sondern vor allem auf ökonomischen Chancen, gesellschaftlichen Erwartungen und technologischen Visionen. Joachim Schummer stützt diese Ansicht, wenn er den Kern der Nanotechnologie als „ein gesellschaftliches Spiel mit Grenzen“ charakterisiert.³ Ein wichtiges

Motiv bei diesen Grenzspielen besteht darin, dass der technologische Gebrauch von Selbstorganisationsprinzipien nicht nur neue Produktionswege und ein besseres Design von Eigenschaften und Funktionen ermöglichen, sondern auch eine „Animation der Materie“ eröffnen soll. Diese Vorstellungen und die verschiedenen Versuche ihrer Realisierung lassen die Nanotechnologie als eine Technologie erscheinen, für die offensichtlich im besonderen Maße das „dritte Gesetz“ des SF-Autors Arthur C. Clarke gilt: „Any sufficiently advanced technology is indistinguishable from magic.“⁴ Im Folgenden geht es darum, den Zusammenhang zwischen „Selbstorganisation“ und „Animation der Materie“ zu beleuchten, exemplarisch mögliche Verflüssigungen zwischen Technologie und Magie einer kritischen Betrachtung zu unterziehen und anhand historischer Verortungen ein substanzielles Verständnis von „Magie“ zu gewinnen.

II. Nanotechnologie, „Animation der Materie“ und Clarkes „drittes Gesetz“

Innerhalb der Nanotechnologie und anderer Technologien werden Unterschiede zwischen „belebter“ und „unbelebter Materie“ sukzessive eingeblendet. Darüber hinaus geht es darum, natürliche Potenziale zu nutzen, eine „Animation der Materie“ zu erschließen oder technologisch zu betreiben.⁵ Einerseits wird die Materie selbst als „animiert“ begriffen, sie soll technologisch „verbessert“ oder gar „befreit“ werden. Andererseits wird die Natur mit einer „externen Determination“ verknüpft, die man durch Studien zur technologischen Entwicklung zu belegen versucht, die in ihrem Charakter aber seltsam diffus bleibt.⁶ Technovisionäre erkennen in der Nanotechnologie die Möglichkeit, technologisch „über die Natur hinauszugehen“. Die Natur wird zu einem „Lego-Kasten“ stilisiert, über den der Mensch zunehmend besser verfügen und so eine sukzessive Neu- und Umgestaltung erreichen kann. Von zentraler Bedeutung für eine „Animation der Materie“ ist der Bezug auf Konzepte von „Selbstorganisation“, wobei natürliche Prozesse zum Vorbild einer effektiven Nanotechnologie stilisiert werden. Es erscheint allerdings fraglich, ob uns das Studium der „molekularen Evolution“ grundsätzlich über ein gezieltes Materialdesign, eine effektivere Funktionalisierung und eine Erhöhung der Komplexität molekularer Strukturen hinausführen wird. Drexler und andere Technovisionäre gehen allerdings davon aus, dass uns die Generierung von Nanomaschinen zu einer völlig neuen Produktionsweise führen wird. Entgegen der Ansicht, dass diese Visionen in der Forschung als erledigt gelten können, wird in vielfältiger Weise an einer Realisierung von Nanomaschinen gearbeitet. Im Vordergrund steht dabei das Ziel, ihre Möglichkeit zu erweisen, ohne bereits konkrete Anwendungen aufzeigen zu können. Wenn Dinge und Funktionen wie Räder, Autos oder Förderbänder auf der Nanoebene gleichsam neu erfunden werden, dann erscheint dies nicht nur rätselhaft und schwer verständlich zu sein, es unterstützt auch den Eindruck, die Nanotechnologie könne dem Menschen eine völlig neue Art von Naturbeherrschung ermöglichen. Für die Nanotechnologie scheint also noch deutlicher als für andere Technologien jene von Clarke prophezeite „Ununterscheidbarkeit“ zwischen Technologie und Magie zu gelten. Die technischen Errungenschaften der modernen Welt lassen sich nach Clarke in zwei scharf unterschiedene Klassen einteilen: einerseits Erfindungen wie der Dieselmotor oder die Dampfmaschine, deren prinzipielle Funktionsweise auch Denkern und Wissenschaftlern früherer Zeiten zugänglich wäre, andererseits Erfindungen wie der Computer oder der Atomreaktor, deren Aufbau und Funktion früheren Menschen völlig unverständlich erscheinen müssten. Weni-

ger wegen ihrer Kompliziertheit als wegen des Fehlens relevanter wissenschaftlicher Erkenntnisse müsste die prinzipielle Funktionsweise einer Atombombe auch einem Wissenschaftler des späten 19. Jahrhunderts als Magie und nicht als Wissenschaft erscheinen. Modernen Technovisionären wie Drexler und Kurzweil kann man nun zunächst „zu viel Phantasie“ attestieren, die offene Frage besteht allerdings darin, ob man dies eher als kühne Prognose über künftige Entwicklungen oder eher als Ausdruck von Unseriosität versteht. Die Nanotechnologie und die mit ihr verknüpften Visionen rücken aus zwei Gründen in eine besondere Nähe zu Clarkes „drittem Gesetz“: Zum einen ist sie stark an konkreten Anwendungen orientiert und kaum um eine Relativierung ihrer „theoretischen Unterbestimmtheit“ bemüht.⁷ Richard Feynmans Vortrag „There’s Plenty of Room at the Bottom“ aus dem Jahre 1959 wurde von Drexler und anderen zum Gründungsdokument der Nanotechnologie stilisiert und suggeriert, dass „dort unten“ nicht nur „viel Platz“, sondern Raum für unbegrenzte Möglichkeit ist. Es steht aber fest, dass auch der Nanobereich von Gesetzen bestimmt wird, die es zu erforschen gilt, um auch auf der Anwendungsebene besser vorankommen zu können.⁸ Grundlegend neue theoretische Ansätze sind jedoch eher die große Ausnahme. Zum anderen ist die Nanotechnologie stark durch Visionen bestimmt, die wenig mit ernsthaften Prognosen zu tun haben und vor allem durch SF-Literatur angeregt wurden. Die nanotechnologischen Visionen einer Transformation der Welt, der menschlichen Konstitution und der Gesellschaft gehen nicht nur im Sinne Clarkes ein kleines Stück über das Mögliche hinaus, sie überschätzen das technologisch Mögliche und verwickeln sich in grundlegende Widersprüche mit wissenschaftlichen Theorien. Der „magische Nimbus“ der Nanotechnologie hat viel damit zu tun, dass diese und andere Visionen zumindest z. T. forschungsleitende Funktionen übernehmen und zu fragwürdigen Zielsetzungen wie zur Verschleierung wissenschaftlich-technologischer Zusammenhänge beitragen. Im Folgenden möchte ich diese Tendenzen an ausgewählten Beispielen aufzeigen und den „magischen Charakter“ der Nanotechnologie durch Hinweise auf wissenschaftliche Hintergründe und problematische Ziele hinterfragen.

III. Nanotechnologie und Magie?

Drexlers Visionen einer universellen Assembler-Technologie wurden von verschiedenen Seiten einer grundlegenden Kritik unterworfen.⁹ Die wissenschaftlichen Einwände haben viele Nanoforscher dazu veranlasst, sich von diesen Visionen zu distanzieren; in der Forschung sind sie aber keinesfalls erledigt. Eine wichtige Rolle bei der Verknüpfung der Nanotechnologie mit völlig neuen Potenzialen spielt der Einsatz von Rastertunnel- und Rasterkraftmikroskopen (STM und AFM), mit denen atomare Strukturen und einzelne Atome nicht nur visualisiert, sondern auch manipuliert werden können. Eindringlich zeigten dies Eigler und Schweizer 1990 durch die Generierung des IBM-Logos mit 36 Xenon-Atomen.¹⁰ Clarkes Diktum von der „Ununterscheidbarkeit“ zwischen Technologie und Magie scheint hier wirklich realisiert zu werden: Die möglichen Effekte wirken rätselhaft und doch vertraut, da wir sie mit unseren lebensweltlichen Vorstellungen verknüpfen können. Der Übergang zu einer „molekularen Technologie“ scheint neue Anwendungen zu eröffnen und unsere Macht über die Natur so zu erweitern, dass wir sukzessive auch die basale materielle Ebene zu beherrschen vermögen. Dieser Eindruck basiert aber auf einigen grundlegenden Simplifikationen, die vor allem die öffentlichkeitswirksame Präsentation der

Nanotechnologie bestimmen: Verschleiert werden nicht nur der Charakter der Phänomene, sondern auch ihr naturwissenschaftlicher Hintergrund, der große technische Aufwand für ihre Realisierung und der geringe Ertrag solcher Experimente.¹¹ Der manipulative Zugriff auf einzelne Atome wird so dargestellt, als würde man Konstruktions- und Funktionsprinzipien der makroskopischen Dingwelt auf die Welt der Atome und atomaren Strukturen übertragen. Demgegenüber gilt es, die grundlegenden Unterschiede zwischen kontinuierlichen Dingen und der diskontinuierlichen Struktur der Materie zu bedenken. Dies zeigt sich daran, dass die Manipulation einzelner Atome mit der Spitze eines STM nicht auf mechanischer Wechselwirkung, sondern auf einem quantenphysikalischen Effekt beruht, dem sogenannten Tunneleffekt.¹² Darüber hinaus werden auch der große technische Aufwand und die speziellen Bedingungen für die gezielte Anordnung einzelner Atome sowie die Abhängigkeit der Visualisierungen von speziellen Computerprogrammen verschleiert. Schließlich muss man nach dem wissenschaftlichen Ertrag der beinahe inflationären Generierung von STM-Bildern des Nanokosmos fragen. Vielfach geht es nicht um theoretische Erkenntnis, sondern um die Gestaltung und Hervorbringung von Realität, was auch daran deutlich wird, dass bisweilen die Grenzziehungen zwischen Wissenschaft und Kunst verschwimmen.¹³ Viele nanotechnologische Forschungsprojekte sind primär nicht an der Klärung theoretischer Fragen oder der Entwicklung konkreter Anwendungen orientiert, sondern im Sinne eines *proof of principle* am Nachweis der Möglichkeit einer „molekularen Technologie“. Die umrissenen Tendenzen einer Verschleierung bzw. Simplifizierung sachhaltiger Zusammenhänge und Hintergründe prägen nicht nur die öffentliche Präsentation der Nanotechnologie, sie bestimmen auch das Selbstverständnis von Wissenschaftlern und den Charakter des gesamten Forschungsfeldes. Mit einigen Beispielen möchte ich dies illustrieren: 2007 wird in wissenschaftlichen Journalen und populärwissenschaftlichen Darstellungen die „Neuerfindung des Rades“ auf molekularer Ebene gefeiert.¹⁴ Die Parallelen zwischen dem „Nanorad“ und den aus der makroskopischen Welt bekannten Rädern sind allerdings eher gering: Es besteht nämlich aus zwei größeren zyklischen Molekülen, die durch die Spitze eines STM in eine gerichtete Bewegung versetzt werden können. Wegen der speziellen Bedingungen solcher Experimente und der Dynamik der molekularen Strukturen dient es eher der Veranschaulichung als der Beschreibung, wenn man diese Bewegung als „Rollen“ charakterisiert. Hier wird der Eindruck vermittelt, dass ein zentrales Element herkömmlicher Technik nun auch im Nanokosmos realisiert wird, was den Weg zu zunehmend komplexeren Nanomaschinen weisen soll. Dabei werden nicht nur die naturwissenschaftlichen Hintergründe und der große technische Aufwand in den Hintergrund gedrängt, die Resultate werden zum großen Durchbruch stilisiert, obwohl sie weder theoretisch noch unter Anwendungsgesichtspunkten einem solchen Anspruch gerecht werden. Ähnliche Einwände richten sich gegen die Arbeiten von James M. Tour und Ben L. Feringa zur Generierung von „Nanoautos“:¹⁵ Auf der Grundlage sehr aufwendiger chemischer Synthesen werden kugelförmige Fulleren-Moleküle, die als „Räder“ fungieren, zu einer einem Fahrzeug ähnlichen Struktur verknüpft. Das fertige „Nanoauto“ kann durch die Spitze eines STM oder durch eine mit UV-Licht induzierte Strukturänderung einer molekularen Einheit zu Bewegungen veranlasst werden. Wie für das „Nanorad“ gibt es auch für die „Nanoautos“ bisher keinerlei technische Anwendungen, im Sinne eines *proof of principle* werden sie aber als wichtiger Schritt auf dem Weg zu funktionsfähigen Nanomaschinen verstanden. Einen alternativen Weg gegenüber dem Rückgriff auf STM-Techniken und aufwendige Synthesen eröffnet die Verwendung natürlicher Nanomaterialien. So arbeitet etwa Nadrian C.

Seeman daran, DNA-Moleküle als Speicher für molekulare Informationen zu nutzen und so eine effektive Kontrolle von Selbstorganisationsprozessen zur Konstitution von Nanomaschinen zu ermöglichen.¹⁶ In den letzten Jahren wurden erste Ergebnisse einer DNA-Nanotechnologie vorgestellt:¹⁷ Mit dem sogenannten „DNA-Origami“ können zwei- und dreidimensionale Strukturen aus DNA erzeugt werden, die durch Kopplung mit Energie liefernden Einheiten in einen „DNA-Walker“ verwandelt werden können. In der Arbeitsgruppe von Hao Yang wurde gezeigt, dass sich die Informationen für das Verhalten einer solchen Nanomaschine auch durch eine geeignet gestaltete Umgebung zuführen lassen. So kann sich ein „Nanoroboter“ aus dem Protein Streptavidin über eine Fläche aus DNA-Strängen bewegen und gezielt bestimmte Einheiten abschneiden. Diese Resultate sind faszinierend, und auch hier drängt sich ein Bezug auf Clarke auf. Dennoch scheint es auch hier vor allem darum zu gehen, Tatsachen zu schaffen und Möglichkeitserweise für eine „molekulare Technologie“ und ihr Anwendungspotenzial zu liefern. Wichtige Einwände ergeben sich durch die Abhängigkeit der Funktionalität von DNA und anderen Biomolekülen von spezifischen Bedingungen wie Wasser als Medium, bestimmten Temperaturen und Drücken. Um diese Einwände zu vermeiden, arbeiten andere Nanoforscher mit artifiziellen Materialien und Konstruktionsprinzipien.¹⁸ So versucht Alex Zettl, klassische mechanische und elektronische Funktionen auf der Nanoebene zu realisieren und „nanoelektromechanische Systeme“ (NEMS) zu konstruieren. Beispiele sind ein „Nanomotor“ und ein „Nano-Förderband“. Die erfolgreichen Positionierungsexperimente mit einzelnen Atomen liefern für Zettl einen wichtigen Einwand gegen die Auffassung, dass eine gezielte Produktion mit Nanomaschinen im Sinne von Drexlers Assembler-Technologie völlig illusorisch sei. Das Problem eines Transports von Atomen und Molekülen in den Bereich des Produktionsprozesses könnte mit einem geeigneten Fördermechanismus wie dem aus Kohlenstoff-Nanotubes konstruierten *Nanoscale Mass Conveyor* bewältigt werden. Die Forscher der *Nanoscience Group* an der University of Nottingham widmen sich einem noch komplexeren Problem und arbeiten daran, die Generierung größerer Nanostrukturen durch STM mit einer Steuerung von Selbstorganisationsprozessen zu kombinieren und so eine Nanomaschine zu designen, die anhand eines internen Programms zu produzieren vermag. Drexlers Vision einer universellen Assembler-Technologie ist zwar ergänzungsbedürftig, aber keineswegs *per se* unrealistisch.¹⁹ Das visionäre Modell von Nanoassemblern, die prinzipiell alles zu produzieren vermögen, muss zwar aufgegeben werden, aber eine spezifischere Nanofabrikation könnte durchaus in den nächsten zehn Jahren verwirklicht werden.

An diesen wenigen Beispiele wird m. E. deutlich, dass eine einfache Grenzziehung zwischen seriöser und visionär bestimmter Forschung in verschiedenen Bereichen der Nanotechnologie nicht möglich ist. Es ist beeindruckend, wenn Strukturen aus einzelnen Atomen erzeugt, nanoskalige Analoga zu Rädern, Autos, Motoren und Förderbändern hergestellt, DNA als Baustoff für molekulare Architekturen erschlossen und die Möglichkeiten nanotechnologischer Produktionsprozesse erforscht werden. Grundlegende theoretische und praktische Innovationen aus diesen Forschungslinien sind keinesfalls ausgeschlossen, aber vieles erscheint doch reichlich spielerisch, und in vieler Hinsicht sind die öffentliche Präsentation und auch das Selbstverständnis der Wissenschaftler durch Simplifikationen und einen Mangel an kritischer Reflexion bestimmt. Eindringlich zeigt sich dies am völlig unreflektierten Gebrauch des Begriffs „Maschine“, der die Visionen Drexlers ebenso bestimmt wie konkrete Forschungsprojekte. Die vorgestellten Beispiele wirken faszinierend und beinahe magisch. Dies liegt zunächst sicher daran, dass vielen die naturwissenschaftlichen Hinter-

gründe unbekannt oder zumindest wenig vertraut sind. Vor allem aber liegt es an dem Missverhältnis zwischen „visionärer Überbestimmtheit“ und „theoretischer Unterbestimmtheit“,²⁰ an der Übermacht bildhafter Veranschaulichungen und am Mangel differenzierter Begriffsbestimmungen. Das Hinterfragen nanotechnologischer Visionen, das Aufzeigen wissenschaftlicher Zusammenhänge, das Eindämmen verführerischer Bilder und das Klären relevanter Begriffe sind wichtige Motive, um die seltsame Nähe der Nanotechnologie zu Clarkes „drittem Gesetz“ zu bedenken.

IV. Was ist „Magie“?

Wenn Clarke von der „Ununterscheidbarkeit“ jeder entwickelten Technologie von Magie spricht, wird „Magie“ implizit durch zwei Aspekte charakterisiert, nämlich Undurchschaubarkeit und Erweiterung von Macht ins Unbekannte hinein. Es ist offensichtlich, dass diese beiden Aspekte wenig mit einem substanziellen Verständnis historischer Erscheinungsformen von Magie zu tun haben und vor allem auf die moderne Populärkultur zurückzuführen sind. In geschichtsphilosophischer Perspektive ist es zunächst richtig, magisch-mythische Weltverhältnisse diachron den frühen Phasen der Menschheitsgeschichte zuzuordnen und synchron auf die Differenz zwischen Natur- und Kulturvölkern zu beziehen.²¹ Man sollte aber auch bedenken, dass magische Weltbilder und Praktiken eine hohe Beständigkeit aufweisen, auch in späteren Epochen immer wieder neu erschlossen werden und in manchen Hinsichten bis heute präsent sind. Im Übrigen ist es auch schwierig bzw. unmöglich, „Magie“ unabhängig von historischen Einbettungen und kulturellen Differenzen begrifflich zu bestimmen und scharf von „Religion“ und „Wissenschaft“ abzugrenzen. Spätestens seit der Konstitution der großen monotheistischen Religionen wird das als „Magie“, „Aberglaube“ oder „Zauberei“ bezeichnet, was dem jeweils etablierten Religionsverständnis widerspricht. In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig, zwischen populären und elaborierten Formen von Magie zu unterscheiden:²² Erstere sind eng mit dem Volksglauben verknüpft und auf konkrete Praktiken für Liebeszauber, Exorzismen, Verfluchungen, Abwehr- und Heilzauber bezogen. Letztere sind stärker an einer umfassenden Deutung der Welt orientiert und unmittelbar mit der Erforschung der Natur und des menschlichen Lebens verbunden. Die elaborierten Formen von Magie sind es vor allem, die den Hintergrund für ein magisch-mythisches Weltbild bilden und einem durch die moderne Populärkultur geprägten Verständnis von Magie widersprechen. Wesentlicher Bezug für die abendländische Geschichte ist die Bündelung wichtiger Strömungen im *Corpus Hermeticum*, einer Sammlung philosophischer, magischer und alchemistischer Texte, die auf Hermes Trismegistos, den dreimalgroßen Hermes, zurückgeführt wurden. Kernmotive dieser Tradition sind von großer Bedeutung für die Präsenz magisch-mythischer Denkweisen in der Folgezeit und ihrer Explikation in der Renaissancephilosophie:²³ Die gesamte Natur wird durch die antithetischen Prinzipien „Neigung“ und „Abneigung“ bzw. „Anziehung“ und „Abstoßung“ bestimmt. Aufgabe der Magie ist es nicht, Unmögliches zu wirken, Wunder zu vollbringen oder individuellen Machtinteressen zu dienen, sondern „als emsige Dienerin die Kräfte der wirkenden Natur“ zu unterstützen.²⁴ Alle Teile des Kosmos stehen untereinander in Zuordnungs- und Verwandtschaftsverhältnissen, sei es im Sinne von Ähnlichkeiten oder im Sinne von gemeinsamem Auftreten. So sind alle Sphären der Natur und Kultur wie Minerale, Pflanzen, Tiere, Elementargeister, Sinnesempfindungen und Gemütszustände über Assoziationsketten verknüpft, Mikro- und Makrokosmos sind *per analogiam*

miteinander verbunden. Der Kosmos ist ein gemeinschaftlicher Zusammenhang aller Dinge, für alles gibt es ein gemeinsames Substrat, alles ist miteinander verbunden. Die Wirkungen einer bestimmten Ursache reichen über die Bindung an Raum und Zeit hinaus, weil der Kosmos durch eine Art von übergreifender „Spiegelung“ durch Nachbarschaft aller Dinge im Sinne einer *actio in distans* erfüllt ist (*aemulatio*):

Von fern ist das Gesicht Nacheiferer des Himmels, [...] wie der Intellekt des Menschen unvollkommen die Weisheit Gottes reflektiert [...]. Der Mund ist Venus, denn durch ihn werden die Küsse und die Liebesworte ausgetauscht [...].²⁵

In einem solchen ganzheitlichen, durch dynamische Verweisungszusammenhänge bestimmten Weltbild kann auch der Mensch nur ein besonders ausgezeichneter Teil und kein überlegener Herrscher sein. Der Magier strebt nach einem vertieften Verständnis der Naturprozesse, aber er tritt der Natur nicht als Richter gegenüber, „der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt“,²⁶ sondern als Diener und Gehilfe, der durch seine Kunst unterstützend und vollendend in das Naturgeschehen einzugreifen vermag. Die verschiedenen Formen elaborierter Magie sind stets auf Einbettungen des Menschen und seiner Handlungen in größere Zusammenhänge bezogen und haben daher wenig mit jener populären Vorstellung zu tun, dass magische Praxis unverständlich und irrational ist und vor allem der Entfaltung von Macht über die Natur und andere Menschen dient. Die Wirkungen der magischen Künste ergeben sich aus der wechselseitigen Anziehung zwischen verschiedenen Gegenständen, die jeweils auf einer bestimmten Art von Verwandtschaft beruht. Wie die Glieder eines Lebewesens sind auch die Teile der Welt miteinander verbunden und tauschen sich untereinander hinsichtlich ihrer Wesensbestimmungen aus:

Aus allgemeiner Verwandtschaft entsteht allgemeine Liebe, aus der Liebe allgemeine Anziehung. Dies aber ist die wahre Magie.²⁷

Alle Sphären der Natur und das menschliche Leben sind für Marsilio Ficino durch solche attraktiven Beziehungen bestimmt, weshalb auch alle magischen Werke der Natur sind, die durch das Wissen des Magiers und die magische Kunst lediglich unterstützt werden. Wie andere Denker der Renaissance arbeitet Ficino an „großen Synthesen“, was sich eindringlich daran zeigt, dass er die kosmischen Einbettungen des menschlichen Lebens in der antiken Philosophie mit den theologischen Einbettungen in die christliche Schöpfungsordnung zu vermitteln versucht. Magie durch dämonische Hilfe schließt er als Christ aus, Magie anhand natürlicher Sympathie- und Analogiebeziehungen kann er als Neuplatoniker anerkennen.

Elaborierte Formen von Magie beruhen also weder auf irrationaler Phantasterei, noch entspringen sie dem Verlangen nach überlegener Machtfülle. Der Begriff von „Magie“, auf den sich auch Clarke in seinem „dritten Gesetz“ bezieht, ist ein Produkt der modernen Populärkultur und historisch unangemessen. Sicher gibt es in der Überlieferung des Volksglaubens, aber auch in den Texten „gelehrter Magie“ viel Dunkles, Absonderliches und Obskures, aber deshalb können wir nicht leugnen, dass insbesondere Letztere auf einem ausgedehnten Erfahrungswissen beruht und an einem ernsthaften Verstehen der Welt orientiert ist. „Macht“ ist ein Kernmotiv magischer Praxis, was sich am vielfältigen Gebrauch von Liebes- und Heilzaubern, Exorzismen und Verfluchungen in vielen

Kulturen zeigt.²⁸ Der Glaube an die Beschwörung von Dämonen und die Möglichkeit eines „Pakts mit dem Teufel“ stützen die Vorstellung, Magie könne einem Menschen in besonderer Weise Macht über die Natur und andere Menschen verschaffen und auch Unmögliches möglich machen. Diese Vorstellung bestimmt auch das Verständnis und die Darstellung von Magie in der modernen Populärkultur. Um die Verengung in einer Fixierung auf diese Charakterisierung zu erkennen, gilt es allerdings drei Aspekte zu berücksichtigen: Zunächst ist die Macht, die ein Mensch durch die Beschwörung von Dämonen oder ähnliche Praktiken erlangen kann, nie ungebunden oder gar absolut, sondern nur durch die affirmative Integration in kosmische oder theologische Strukturen möglich. Die Vorstellung ungebundener Macht zu beliebigen Zwecken widerspricht auch der Kopplung magischer Praktiken an ein reiches Erfahrungswissen und an eine gewisse Demut beim Eingriff in die bestehende Ordnung.²⁹ Schließlich sollte man bedenken, dass explizite Formen von Teufelsbund, „schwarzer Magie“ und der Beschwörung dämonischer Mächte eher literarische und theologische Fiktionen als historische Realität sind. Das gängige Verständnis von „Magie“ als einer obskuren und irrationalen Praxis zur Erschließung einer ungebundenen Machtfülle erweist sich also als weitgehend ahistorisch. Würde man Clarkes Diktum vor dem Hintergrund eines historisch zureichenden Begriffs von Magie umzusetzen versuchen, dann käme man zu einer Art von Technologie, die unzeitgemäß, aber letztlich äußerst wünschenswert wäre. Man käme nämlich zu einer Technologie, die sich auf eine breite Wissensbasis bezieht, die über den engeren Rahmen naturwissenschaftlich-technischen Wissens hinausgeht und ernsthaft an größeren Einbettungen orientiert ist, die auch unter modernen Bedingungen durch eine Verknüpfung naturwissenschaftlicher, philosophischer, religiöser und anderer Perspektiven zugänglich sind.

V. Zusammenfassung

Ausgangspunkt der Überlegungen war die Frage, ob in der Nanotechnologie stärker als in anderen Technologiefeldern eine Verflüssigung der Grenzen zwischen Technologie und Magie zu beobachten ist. Dieses Problemfeld wurde in zwei recht unterschiedlichen Hinsichten kritisch beleuchtet. Das diffuse Feld der Nanotechnologie ist visionär überbestimmt und nicht vergleichbar mit anderen Technologiefeldern.³⁰ In vieler Hinsicht handelt es sich eher um eine „gesellschaftliche Konstruktion“ als um ein neues Technologiefeld, weshalb sich scharfe Grenzziehungen zwischen „seriöser“ und „unseriöser“ Forschung als schwierig erweisen. Die Möglichkeit einer Manipulation einzelner Atome mit Hilfe von Rastertunnelmikroskopen stützt Visionen einer „molekularen Technologie“, die verschiedenen Ansätze zur Generierung von Nanomaschinen suggerieren eine Erweiterung technologischer Macht auf den Bereich basaler materieller Einheiten, Strukturen und Prinzipien. Ein Bezug auf Clarkes „drittes Gesetz“ drängt sich hier in besonderem Maße auf. Bei vielen konkreten Projekten hat man den Eindruck, dass Visionen forschungsleitende Funktionen übernehmen und eine realistische Einschätzung erschweren oder gar verhindern. In historischer Perspektive hat Magie wenig mit „Unverständlichkeit“ und „überlegener Machtfülle“ zu tun und verweist in Absetzung von Clarke und populären Mustern auf die Bedeutung einer Einbettung aller menschlichen Handlungen in größere Zusammenhänge, was keineswegs nur als ein vormodernes Relikt, sondern auch als eine zentrale Forderung an eine ausgewogene und reflektierte Bewertung moderner Technologien angesehen werden kann.³¹

Anmerkungen

- ¹ Cf. Ostwald 1915; Woyke 2008a.
- ² Drexler 1986.
- ³ Schummer 2009, 14.
- ⁴ Clarke 1983, 36.
- ⁵ Cf. Bensaude-Vincent 2004 und 2009 ; Nordmann 2008.
- ⁶ Cf. Kurzweil 2006.
- ⁷ Cf. Woyke 2007.
- ⁸ Cf. Roukes 2002.
- ⁹ Cf. Smalley 2001; Whitesides 2001; Jones 2004, 154 ff.
- ¹⁰ Eigler et al. 1990.
- ¹¹ Cf. Woyke 2006, 256 ff.
- ¹² Cf. Hartmann 2006, 68 ff.; Rubahn 2004, 26 ff.
- ¹³ Cf. Nordmann 2006; Schummer 2009, 113 ff.
- ¹⁴ Hla 2007; Joachim et al. 2006.
- ¹⁵ Feringa et al. 1999; Tour et al. 2006; Tour et al. 2005.
- ¹⁶ Seeman et al. 2002; Seeman 2003; Jones 2004, 124 f.; Turberfield et al. 2007.
- ¹⁷ Seeman et al. 2010; Yan et al. 2010; Gast 2010.
- ¹⁸ Zettl et al. 2003; Zettl et al. 2004.
- ¹⁹ Moriarty 2005.
- ²⁰ Cf. Woyke 2007.
- ²¹ Cf. Cassirer 1944, 116 ff.
- ²² Cf. Birkhan 2010, 33 ff.
- ²³ Cf. Gloy 1996, 19 ff.; Foucault 1966, 46 ff.
- ²⁴ Cassirer 1927, 158.
- ²⁵ Foucault 1966, 49.
- ²⁶ Kant 1781/1787, B XIII, XIV; 23.
- ²⁷ Ficino 1469, VI 10; 244; Übers. A. W.
- ²⁸ Cf. Graf 1996, 108 ff.; Birkhan 2010, 120 ff.
- ²⁹ Cf. Gloy 1996, 34 ff.
- ³⁰ Cf. Woyke 2007.
- ³¹ Cf. Woyke 2008b, 249 ff.; Woyke 2012.

Literatur

- Bensaude-Vincent, Bernadette (2004): *Se libérer de la matière*, Paris.
— (2009): *Les vertiges de la technoscience*, Paris.
- Birkhan, Helmut (2010): *Magie im Mittelalter*, München.
- Cassirer, Ernst (1927): *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt, 1994.
— (1944): *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, übers. v. R. Kaiser, Hamburg, 2007.

- Clarke, Arthur C. (1983): *Profiles of the Future. An Inquiry into the Limits of the Possible*, London, Sydney.
- Drexler, K. Eric (1986): *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology*, New York.
- Eigler, Don M. et al. (1990): Positioning Single Atoms with a Scanning Tunnelling Microscope, in: *Nature*, 344, 524–526.
- Feringa, Ben L. et al. (1999): Light-driven Monodirectional Molecular Rotor, *Nature*, 401, 152–155.
- Ficino, Marsilio (1469): *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, lat./dt., übers. v. K. P. Hasse, hg. v. Paul Richard Blum, Hamburg, 2004.
- Foucault, Michel (1966): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übers. v. U. Köppen, Frankfurt/M., 2003.
- Gast, Robert (2010): Molekulare Spinne auf dem Vormarsch, in: *Spektrum der Wissenschaft*, 9, 12–15.
- Gloy, Karen (1996): *Das Verständnis der Natur*, 2. Bd.: *Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens*, München.
- Graf, Fritz (1996): *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München.
- Hartmann, Uwe (2006): *Faszination Nanotechnologie*, München.
- Hla, Saw Wai (2007): Molecular Machines. Reinventing the Wheel, in: *Nature Nanotechnology*, 2, 82–84.
- Joachim, Christian et al. (2006): Rolling a Single Molecular Wheel at the Atomic Scale, in: *Nature Nanotechnology*, 2, 95–98.
- Jones, Richard A. L. (2004): *Soft Machines. Nanotechnology and Life*, Oxford.
- Kant, Immanuel (1781/1787): *Kritik der reinen Vernunft* 1, Werkausgabe, Bd. III, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M., 1984.
- Kurzweil, Ray (2006): Der Mensch, Version 2.0, in: *Spektrum der Wissenschaft*, 1, 100–105.
- Moriarty, Philip (2005): Nanotechnology. Radical New Science or Plus ça Change?, in: *Nanotechnology Perceptions*, 1, 115–118.
- Nordmann, Alfred (2006): Vorschrift – Signaturen der Visualisierungskunst, in: Wolfgang Krohn (Hg.), *Ästhetik in der Wissenschaft. Interdisziplinärer Diskurs über das Gestalten und Darstellen von Wissen (Sonderheft 7 der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeinen Kunstwissenschaft)*, Hamburg, 117–129.
- (2008): Mit der Natur über die Natur hinaus?, in: Kristian Köchy, Martin Norwig, Georg Hofmeister (Hg.), *Nanobiotechnologien. Philosophische, anthropologische und ethische Fragen*, Freiburg, München, 131–147.
- Ostwald, Wolfgang (1915): *Die Welt der vernachlässigten Dimensionen*, Dresden, Leipzig, 1944.
- Roukes, Michael (2002): Plenty of Room, Indeed, in: *Editors of Scientific American, Understanding Nanotechnology*, New York, 18–33.
- Rubahn, Horst-Günter (2004): *Nanophysik und Nanotechnologie*, Wiesbaden.
- Schummer, Joachim (2009): *Nanotechnologie. Spiele mit Grenzen*, Frankfurt/M.
- Seeman, Nadrian C. (2003): Biochemistry and Structural DNA Nanotechnology. An Evolving Symbiotic Relationship, in: *Biochemistry*, 42, 7259–7269.
- et al. (2002): Emulating Biology. Building Nanostructures from the Bottom Up, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences, USA* 99, 6451–6455.
- et al. (2010): A Proximity-based Programmable DNA Nanoscale Assembly Line, in: *Nature*, 465, 202–205.
- Smalley, Richard E. (2001): Chemie, Liebe und dicke Finger, in: *Spektrum der Wissenschaft Spezial, Nanotechnologie*, 2, 66–67.
- Tour, James M. et al. (2005): Directional Control in Thermally Driven Single-Molecule Nanocars, in: *Nano Letters*, 5, 2330–2334.
- Tour, James M. et al. (2006): Recent Progress on Nanovehicles, in: *Chemical Society Reviews*, 35, 1043–1055.
- Turberfield, Andrew J. et al. (2007): DNA Nanomachines, in: *Nature Nanotechnology*, 2, 275–284.

- Whitesides, George M. (2001): Lernen von der ältesten Nanomaschine, in: *Spektrum der Wissenschaft Spezial, Nanotechnologie*, 2, 68–73.
- Woyke, Andreas (2006): Was an der Nanotechnologie ist von philosophischem Interesse? Diskussion ausgewählter Fragestellungen, in: *Facta Philosophica*, 8, 253–273.
- (2007): „Nanotechnologie“ als neue „Schlüsseltechnologie“? Versuch eines historischen und systematischen Vergleichs mit anderen Technologien, in: *Journal for General Philosophy of Science*, 38, 329–345.
- (2008a): Überlegungen zur Verortung der Nanotechnologie in einem wissenschafts- und technikgeschichtlichen Kontinuum, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, 31, 58–67.
- (2008b): Nanotechnologische Visionen zur Transformation der Natur. Wichtige Beispiele und kritische Einwände, in: Kristian Köchy, Martin Norwig, Georg Hofmeister (Hg.), *Nanobiotechnologien. Philosophische, anthropologische und ethische Fragen*, Freiburg, München, 229–263.
- (2012): Die Bedeutung einer holistischen Naturphilosophie angesichts naturalistischer Engführungen – Hintergründe, Referenzen, wichtige Perspektiven, in: Myriam Gerhard, Christine Zunke (Hg.), *Die Natur denken*, Würzburg (in Vorbereitung).
- Yan, Hao et al. (2010): Molecular Robots Guided by Prescriptive Landscapes, in: *Nature*, 465, 206–210.
- Zettl, Alex et al. (2003): Rotational Actuators Based on Carbon Nanotubes, in: *Nature*, 424, 408–410.
- et al. (2004): Carbon Nanotubes as Nanoscale Mass Conveyor, in: *Nature*, 428, 924–927.

ALLGEMEINE SEKTIONEN

1. LOGIK UND SPRACHPHILOSOPHIE

FORTSCHRITT UND BEGRÜNDUNG.
GLEICHUNGEN IN FREGES „FUNKTION UND BEGRIFF“



Richard Heinrich

1. Einleitend

Ich beziehe mich im Wesentlichen auf die Seiten 8 bis 17 aus Gottlob Freges Aufsatz „Funktion und Begriff“ aus dem Jahre 1891.¹ Das ist eine Passage von hoher Bedeutung, sowohl aus entwicklungsgeschichtlicher wie auch aus philosophisch-systematischer Sicht. Ich möchte in meinem Vortrag etwas von den literarischen Strategien deutlich werden lassen, die hier um ein Bündel folgenreicher theoretischer Ausgriffe den Text geflochten haben. Dabei interessiert mich weniger die Identifikation rhetorischer Figuren als die Schnittstellen, an denen philosophische Entscheidungen diskursiv gestaltet werden: ausdrücklich durch Vergleiche, Begründungsskizzen und kommentierende Bemerkungen, aber auch unterschwellig durch Auslassung, Verschiebung und Suggestion. Die entsprechenden Abschnitte der GLA und GG, in denen die Sachfragen in erläuternder oder strenger Form dargestellt sind, bilden eine konstante Referenz im Hintergrund.

Am Anfang der Passage steht die Einführung des Wertverlaufs einer Funktion; an ihrem Ende ein Abschnitt, der so beginnt: „Die sprachliche Form der Gleichungen ist ein Behauptungssatz“; wenige Zeilen später überträgt Frege die in dem Artikel insgesamt zentrale Unterscheidung (von Funktion und Argument) von Gleichungen auf Behauptungssätze generell: „Behauptungssätze im allgemeinen kann man ebenso wie Gleichungen oder analytische Ausdrücke zerlegt denken in zwei Teile, von denen der eine in sich abgeschlossen, der andere ergänzungsbedürftig, ungesättigt ist“ (es folgt das Caesar-Beispiel). In diesen Worten ist ein großer Teil des Interesses begründet, das sich – vor allem von der Mitte des vorigen Jahrhunderts an – auf Freges Theorien als eine Philosophie der Sprache gerichtet hat.²

Das Drama im Horizont von Freges eigener Entwicklung freilich nimmt seinen Ausgang bei dem Begriff des Wertverlaufes³, vom Autor – gleichsam noch im selben Atemzug – mit bangem Erstaunen begleitet: „Daß es nun möglich ist, die Allgemeinheit einer Gleichung zwischen Funktionswerten als eine Gleichung aufzufassen, nämlich als eine Gleichung zwischen Wertverläufen, ist, wie mir scheint, nicht zu beweisen, sondern muß als logisches Grundgesetz angesehen werden“ (FB, 10). Im Vorwort zum ersten Band der GG erkennt Frege dieses „Grundgesetz der Wertverläufe“ schon als theoriestrategische Klippe: „Ein Streit kann hierbei, soviel ich sehe, nur um mein Grundgesetz der Wertverläufe (V) entbrennen, das von den Logikern vielleicht noch nicht eigens ausgesprochen ist [...]. Ich halte es für rein logisch. Jedenfalls ist hiermit die Stelle bezeichnet, wo die Entscheidung fallen muß“ (GG, vii); im Nachwort zum zweiten Band, geschrieben im Oktober 1902, vier Monate nach Eintreffen des

Briefes von Bertrand Russell, geht es nur mehr darum, Haltung zu bewahren angesichts des Desasters: Gern, sagt Frege, hätte er von Anfang an auf dieses fünfte Gesetz verzichtet.⁴

Ich werde vor allem die Bedeutung des Begriffes „Gleichung“, als vermittelnd zwischen Anfang (Thema: Wertverlauf) und Ende (Thema: Behauptungssatz) der Passage, herausstreichen. Dazu gibt es eine starke entwicklungsgeschichtliche Motivation. Der wichtigste Fortschritt, den Frege von den GG aus zurückblickend in FB getan sehen wird, liegt gerade in der Auffassung der Gleichheit:

Der Grund, warum die Ausführung so spät nach der Ankündigung erscheint, liegt zum Theil in innern Umwandlungen der Begriffsschrift, die mich zur Verwerfung einer handschriftlich fast schon vollendeten Arbeit genöthigt haben. Diese Fortschritte mögen hier kurz erwähnt werden. Die in meiner Begriffsschrift verwendeten Urzeichen kommen hier mit einer Ausnahme wieder vor. Statt der drei parallelen Striche habe ich nämlich das gewöhnliche Gleichheitszeichen gewählt, da ich mich überzeugt habe, daß es in der Arithmetik gerade die Bedeutung hat, die auch ich bezeichnen will. Ich gebrauche nämlich das Wort „gleich“ in derselben Bedeutung wie „zusammenfallend mit“ oder „identisch mit“, und so wird das Gleichheitszeichen auch in der Arithmetik wirklich gebraucht“ (GG, I, ix).

Das in § 8 der BS eingeführte Symbol des Dreistrichs sollte von zwei verschiedenen Zeichen zum Ausdruck bringen, dass sie denselben Inhalt hätten. Es handelt sich um eine Frage der Semantik: Die Zeichen kehren hier „ihr eignes Selbst“ hervor, indem sie in ihrer Zeichenhaftigkeit dem von ihnen bezeichneten Inhalt gegenübertreten. Die Redeweise von den „verschiedenen Bestimmungsweisen ein und desselben Inhaltes“ zielt auf jene Dimension, die sich später in Sinn und Bedeutung, Wahrheitswert und Gedanken gliedert⁵ – oder, wie Frege selbst sagen wird: zerfällt. Er spricht von einer „eingreifenden Entwicklung meiner logischen Ansichten“ (GG, x). Denn mit dem Dreistrich blieb unklar, was eigentlich gleichgesetzt sei: die Bestimmungsweise oder das Bestimmte oder beides zumal. Freges Heilmittel war die Option für ein Gleichheitszeichen, *so wie es in den Gleichungen der Arithmetik tatsächlich gebraucht wird*, also für die Identität der bezeichneten Gegenstände. Auf seiner Grundlage sollten dann freilich auch Gesetzmäßigkeiten in den Beziehungen zwischen Funktionen (Allgemeinheiten, ungesättigten Ausdrücken) darstellbar sein.

2. Ende: Gleichung und Behauptung

2.1 Ausdruck und Analogie

In welchem Verhältnis stehen die folgenden beiden Aussagen vom Ende der Textpassage zueinander?

E1 „Die sprachliche Form der Gleichungen ist ein Behauptungssatz.“

E2 „Behauptungssätze im allgemeinen kann man ebenso wie Gleichungen oder analytische Ausdrücke zerlegt denken in zwei Teile, von denen der eine in sich abgeschlossen, der andere ergänzungsbedürftig, ungesättigt ist.“

Eine natürliche Tendenz lässt uns E1 so deuten: dass hier zwei verschiedene Arten von Entitäten – Gleichungen und Behauptungen – auf die verschiedenen Ebenen von Sachverhalt und Sprache verteilt werden, wobei zwischen ihnen eine gesetzmäßige Verbindung vom Typ „Ausdruck“ besteht; während in E2 Gleichungen und Behauptungen aus dem Gesichtspunkt einer Gemeinsamkeit – sofern nämlich in gleicher Weise analysierbar – gesehen werden.

So verstanden sind die beiden Aussagen natürlich in vielerlei Szenarien und Hinsichten miteinander verträglich: Man könnte etwa (im Sinne eines Struktur-Isomorphismus wie in Wittgensteins *Tractatus*) E2 als eine Bedingung für das Bestehen der passenden Ausdrucksbeziehung von E1 in Anschlag bringen. Und es könnte wohl sein, dass zwar alle Behauptungssätze nach demselben Muster wie Gleichungen (und wie auch Kennzeichnungen vom Typ „Die Hauptstadt des deutschen Reichs“) zerlegbar, aber trotzdem nicht alle Behauptungssätze sprachlicher Ausdruck von Gleichungen sind (wie auch eine Addition zwar nach dem gleichen Muster zerlegbar, aber keine Gleichung ist); der erste Satz fundiert den Allgemeinheitsanspruch des zweiten nicht.

Die strukturellen Gemeinsamkeiten zwischen Gleichungen und Behauptungssätzen werden von Frege vielmehr parallel eingeführt, indem er auf Seite 16 f. für die Behauptungssätze (wenn auch nicht in derselben Reihenfolge) wiederholt, was er drei Seiten vorher über Gleichungen festgehalten hat: Gleichungen können in Funktion und Argument zerlegt werden; sie sind wahr oder falsch, und insofern sind die Werte einer mit dem Gleichheitszeichen gebildeten Funktion Wahrheitswerte; und Gleichungen drücken Gedanken aus. Behauptungssätze enthalten als Sinn einen Gedanken; Gedanken sind wahr oder falsch, und insofern ist die Bedeutung eines Behauptungssatzes ein Wahrheitswert; Behauptungssätze sind in Funktion und Argument zerlegbar. Vor diesem Hintergrund liegt es nahe zu fragen, ob (im Sinne Freges) Behauptungssätze Gleichungen *sind*. Die Entscheidung hängt offensichtlich damit zusammen, ob die genannten drei Bestimmungen wesentliche Charakteristika einer Gleichung ausmachen; dabei wiederum wäre zu berücksichtigen, dass im Text selbst diese Bestimmungen nicht aus einer allgemeinen Reflexion auf Gleichheit (oder gar aus einer Definition der Gleichheit) gewonnen werden, sondern als Konsequenzen aus der Einführung des Zeichens „=“ zur Bildung arithmetischer Funktionsausdrücke.

Wer hier genauer sehen möchte, muss sich freilich mit einer Zweideutigkeit, betreffend den Begriff „Behauptung“, auseinandersetzen. Denn die Trennung von Urteil (= Behauptung) einerseits, beurteiltem Inhalt andererseits könnte die strukturelle Gemeinsamkeit zwischen der Gleichung und dem Behauptungssatz wieder untergraben: Eine Gleichung (wie $2 + 3 = 5$) benennt nur einen Wahrheitswert – erst mit dem Urteilsstrich wird auch behauptet, dass er das Wahre ist.

Zuerst ist natürlich das (unwahrscheinliche, aber mögliche) Missverständnis abzuwehren, dass mit dieser Unterscheidung jene Ausdrucksrelation erklärt würde, in der ein Behauptungssatz zu der Gleichung steht, deren „sprachliche Form“ er darstellt (E1). Das kann nicht sein. Wäre der Urteilsstrich für den Behauptungssatz als sprachlichen Ausdruck der Gleichung wesentlich (als Strukturelement dieses Ausdrucks), dann wären Behauptungssätze eben nicht in derselben Weise wie Gleichungen zerlegbar. Wenn eine Lehre aus dieser Beobachtung zu ziehen ist, dann die umgekehrte, nämlich dass in E1 und E2 unter Behauptungssatz etwas verstanden werden sollte, in dem gerade das Element der Behauptung (im Sinne des Urteils) nicht enthalten ist. So verhält es sich in der Tat: Auch „Caesar eroberte Gallien“ ist bloßer Name eines Wahrheitswertes, und erst das hinzukommende Urteil sagt, dass dies das Wahre sei.⁶

Mit einem Wort: Frege verwendet in FB bis Seite 21 den Ausdruck „Behauptungssatz“ untermologisch; wesentlich ist ihm nur, dass der Behauptungssatz einen Gedanken enthält, der „im allgemeinen wahr oder falsch“ ist (S. 16) – also genau das, was der Waagerechte (in Nachfolge des Inhaltsstriches von BS) bestätigt.⁷ Erst von S. 21 an wird systematisch zwischen dem Urteilen und „dem, worüber geurteilt wird“, unterschieden.

Die (gegenüber BS weiter profilierte) Unterscheidung von Behauptung als Urteil auf der einen Seite und Gedanke (Inhalt) auf der anderen stellt allerdings einen wichtigen Fortschritt in Freges Denken dar und wird als solcher auch in SB entschieden festgehalten, z. B. S. 34 f.: „Ein Urteil ist mir nicht das bloße Fassen eines Gedankens, sondern die Anerkennung seiner Wahrheit“; „Die Behauptung der Wahrheit liegt [...] in der Form des Behauptungssatzes [...]“; trotzdem gibt es sogar in SB eine Stelle, an der „Behauptungssatz“ in derselben untermologischen Weise vorkommt wie in E1: „Jeder Behauptungssatz, in dem es auf die Bedeutung der Wörter ankommt, ist also als Eigenname aufzufassen, und zwar ist seine Bedeutung [...] entweder das Wahre oder das Falsche“ (SB, 34); das widerspricht der Forderung, dass die Behauptung nichts bezeichnet, sondern nur den Übergang zur Objektivität – zum Wahrheitswert – bildet.

Auch nach Offenlegung dieser Ambiguität bleibt die Pointe von E1 vage – also was eigentlich damit gemeint sein soll, dass die sprachliche Form der Gleichungen ein Behauptungssatz sei. Einen Augenblick lang sieht es vielleicht so aus, als könnte die Tatsache, dass der Behauptungssatz einen Gedanken enthält, der wahr oder falsch ist, für seine Eignung als Form der Gleichung ausschlaggebend sein – der direkte Anschluss suggeriert Begründung: „Die sprachliche Form der Gleichungen ist ein Behauptungssatz. Ein solcher enthält als Sinn einen Gedanken [...]“ (FB, 16). Wenn wir aber auf FB, 13 f. die Beispiele von Gleichungen betrachten, dann sind dort alle relevanten Begriffe und Unterscheidungen für die Gleichungen als solche schon eingeführt. Die Gleichung selbst drückt einen Gedanken aus und bedarf dafür nicht noch einer anderen Agentur. Welches sprachliche Gebilde soll ein besserer sprachlicher Ausdruck einer Gleichung wie $4 \times (2 + 2) = 4^2$ sein als sie selbst?

Man muss im Lichte dieser Überlegung Freges E1 so verstehen, dass unter dem Titel „Behauptungssatz“ nicht von irgendwelchen anderen, bis dahin nicht in Betracht gezogenen sprachlichen Gebilden die Rede ist; sondern dass das, was hier „Gleichung“ genannt wird, eben als sprachliches Gebilde gesehen ein Behauptungssatz ist. Das Zerlegungsmodell der Gleichungen wird dann auf Behauptungssätze der gewöhnlichen Sprache (Caesar-Beispiel) übertragen, ohne dass eine besondere Ausdrucksbeziehung in Anspruch genommen werden müsste⁸, und ist nur von der Art: „Wir haben in den Gleichungen einen Typ von Behauptungssätzen, die so und so zerlegbar sind, und es ist kein Grund ersichtlich, warum das nicht auf alle Behauptungssätze übertragbar sein sollte.“ Der Anfang von E2 ist dann so zu lesen: „Behauptungssätze im Allgemeinen kann man ebenso wie jene speziellen bisher berücksichtigten Arten von Behauptungssätzen, nämlich die Gleichungen und analytischen Ausdrücke, zerlegt denken ...“; und E1 läuft letztlich darauf hinaus, dass (alle) Gleichungen Behauptungssätze sind. Während die Frage, ob alle Behauptungssätze Gleichungen sind, offenbleibt.

2.2 Gleichung und Wahrheit

Die Gleichungen, von denen hier die Rede ist, bringt Frege, wie schon angedeutet, auf FB, 12 in seinen Gedankengang ein: „[...] nehme ich zu den Zeichen ‚+‘, ‚-‘ usw., die zur Bildung eines Funktionsausdrucks dienen, noch hinzu Zeichen wie ‚=‘, ‚>‘, ‚<‘ [...]“. Bis dorthin wurde „Funktion“ im Allgemeinen erklärt; nun werden die Begriffe (über den Zusammenhang zwischen Gleichung und Wahrheitswert) als eine bestimmte Klasse von Funktionen ausgezeichnet. Auf diese Weise ist die Stelle FB, 12 – mit dem Beispiel $x^2 = 1$ – im Rahmen eines aufbauenden Begründungsganges exakt positioniert. Desjenigen Begründungsganges nämlich, den der Titel des Aufsatzes verspricht: von einem Diskurs der Begriffe zu einem Diskurs der Funktionen, und zwar derart, dass dieser den Ersten nicht außer Kraft setzt, sondern ihm sicheren Halt und Grund verleiht. Das Ziel wird mit der Definition von „Begriff“ als „eine Funktion, deren Wert immer ein Wahrheitswert ist“ (FB, 15), erreicht sein; offenkundig macht der Wahrheitswert hier die spezifische Differenz aus, seine Einführung ist der entscheidende Schritt. Gefunden wird der Wahrheitswert als Wert einer Funktion, die mit dem Gleichheitszeichen gebildet ist – denn Gleichungen sind wahr oder falsch.

Dieser Positionierung kongruiert allerdings die Reflexion, mit der Frege die Aufnahme der Gleichheit unter die funktionsbildenden Zeichen im Text begleitet, nicht völlig: Da legt er nämlich die motivierende Kraft ganz und gar in das „Fortschreiten der Wissenschaft“, in dessen Zug die Bedeutung des Wortes „Funktion“ immer wieder erweitert wurde und wird. Dabei unterscheidet er zwei Dimensionen: Erweiterung dessen, „was als Argument und Funktionswert auftreten kann“, einerseits, Hinzunahme von neuen funktionsbildenden Zeichen andererseits – wie eben hier der Gleichheit. Statt einer solideren Grundlage für einen Begriff der Logik steht hier die Weiterentwicklung der Arithmetik im Vordergrund. Zwei Details sollten nicht übersehen werden. Erstens liegt das systematische Gewicht dieser Hinzunahme des Gleichheitszeichens wesentlich darin, dass sie zugleich eine Erweiterung in der anderen (der ersten) Dimension des Fortschreitens mit sich bringt: dass nämlich in ihrer Folge die zwei Funktionswerte des Wahren und des Falschen in die Arithmetik mit aufgenommen werden.

Und zweitens, dass Frege diese Erweiterung um das Gleichheitszeichen auf FB, 12 als seine eigene Entscheidung stilisiert, dass er einen Fortschritt der Wissenschaft in dem Schritt veranschlagt, den er selbst zu setzen sich eben anschickt: „In beiden Richtungen gehe ich nun weiter. Zunächst nehme ich [...] noch hinzu [...]“ (Hervorhebungen R.H.). Diese Rhetorik scheint von einer Bemerkung am Schluss des Aufsatzes konterkariert zu werden, wo Frege sich die Entwicklung der Arithmetik als ein „stufenweises Aufsteigen“ vergegenwärtigt und dabei als Beispiel für die erste Stufe, das Rechnen „mit einzelnen Zahlen“ (FB, 30), ausgerechnet Gleichungen von der Art $2 + 3 = 5$ anführt.⁹

Solche Details sind geringfügige Indizien für Spannungen in Freges Programm einer Begründung der Arithmetik; sie gewinnen aber innerhalb meiner kurzen Textpassage noch etwas an Aussagekraft, wenn man sie in Zusammenhang mit einem Begriff stellt, dessen Bedeutung auf FB, 12 schon als geklärt vorausgesetzt ist: mit dem Begriff des Wertes. Wird einmal von einer Funktion $x^2 = 1$ gesprochen, so ist die „erste Frage, die hier auftaucht, die nach den Werten dieser Funktion“.

3. Anfang: Wert und Gleichung

3.1 Funktionswert

Der Begriff des Funktionswertes wird auf FB, 8 so eingeführt:

A1 „Wir nennen nun das, wozu die Function durch ihr Argument ergänzt wird, den Werth der Function für dieses Argument. So ist z. B. 3 der Werth der Function $2 \times x^2 + x$ für das Argument 1, weil wir haben $2 \times 1^2 + 1 = 3$.“

Davor (FB, 7) steht die Erklärung des Zerlegungs-Modells, das Freges Funktionsbegriff zugrunde liegt. Zerlegung des Rechnungsausdrucks in Zeichen des Arguments und Ausdruck der Funktion: „In dem Ausdruck erkennen wir die Funktion dadurch, daß wir ihn zerlegt denken; und eine solche mögliche Zerlegung wird durch seine Bildung nahe gelegt“; dem entspricht auf der Ebene des Bezeichneten die Unterscheidung zwischen dem Argument (als einem „abgeschlossenen Ganzen“) und der Funktion (die kein solches Ganzes ist). Was in A1 als Wert der Funktion für ein gegebenes Argument definiert wird, ist nichts anderes als der Gegenstand, den jener sprachliche Ausdruck bezeichnet, der durch Einsetzen eines Argumentzeichens in die Leerstelle des Funktionsausdrucks entsteht: in dem Beispiel die Zahl 3. Der Ausdruck $2 \times 1^2 + 1$ bezeichnet dasselbe wie das Zeichen 3, und insofern entspricht die Gleichung $2 \times 1^2 + 1 = 3$ Freges Vorhaben, das Gleichheitszeichen „wie in der Arithmetik“ zu verwenden, nämlich genau so, „daß die Bedeutung der rechtsstehenden Zeichenverbindung dieselbe sei wie die der linksstehenden“ (FB, 3).

Man erkennt den strategischen Sinn der Definition des Wertes in A1: Sie dient dazu, auf der Ebene des Bezeichneten (der objektiven Ebene, als entgegengesetzt der Ebene der sprachlichen Ausdrücke) den Referenten des (um ein Argumentzeichen) vervollständigten Funktionsausdrucks festzuhalten. Sie dient der Schärfung des Unterschiedes von Zeichen und Bezeichnetem.¹⁰ Werfen wir einen Blick auf den zweiten Satz von A1:

A2 „So ist z. B. 3 der Werth der Function $2 \times x^2 + x$ für das Argument 1, weil wir haben $2 \times 1^2 + 1 = 3$.“

Was ist hier mit dem Wort „weil“ beabsichtigt? Ist die Gleichung ein Grund dafür, dass 3 der Wert jener Funktion ist? Man kann diese Frage positiv zu beantworten suchen, indem man die beiden Teilsätze von A2 verschiedenen Ebenen zuordnet: Der kausale Nebensatz macht den Sachverhalt namhaft, der den Hauptsatz bewahrheitet. Wenn man für den Hauptsatz die Geltung von E2 vorwegnimmt, sieht man, dass er aus einer ungleichstufigen zweistelligen Funktion zweiter Stufe¹¹ gebildet ist. Sie ordnet dem Paar aus einem Funktionsausdruck und einem Argumentzeichen den Gegenstand zu, den der so gebildete Ausdruck bezeichnet. Man könnte sie „Bewertung“ nennen. A1 erscheint insgesamt als Schema für den Gebrauch dieser Funktion zweiter Stufe: b ist Wert von $F(x)$ für ein Argument a, wenn der Sachverhalt $F(a) = b$ besteht. Für diesen letzten Nebensatz könnte man (zusätzlich zu Freges Original „wenn $F(a) = b$ “) weitere Paraphrasen bilden: „wenn $F(a) = b$ gilt“, oder „wenn $F(a) = b$ beweisbar ist“; sie akzentuieren die „Zwei-Ebenen-Deutung“ in verschiedene Richtungen: Was einmal der verifizierende Sach-

verhält ist, könnte z. B. auch als Satz einer Objektsprache aufgefasst werden. Diese Unterschiede sollen keine Rolle spielen, weil es grundsätzlich problematisch (und hier keinesfalls zu untersuchen) ist, ob Frege irgendeine Variante dieser Deutung von A1 in sein Begründungsprogramm hätte integrieren wollen.

Auf die Frage nach einer Begründung des Hauptsatzes durch den Weil-Satz sollte aber auch noch auf einer anderen Ebene reagiert werden. Wenn Frege schreibt: „So ist z. B. 3 der Wert der Funktion $2 \times 1^2 + 1$ für das Argument 1“, dann verwendet er das Zeichen „3“, um klarzumachen, welches Objekt der Funktionswert ist. Er setzt voraus, dass jenes Objekt unter der Bezeichnung „3“ bekannt ist. Diese Annahme kann auf verschiedene Weisen interpretiert werden.

Man könnte das Zeichen „3“ als Namen des betreffenden Objekts (der Zahl 3) in dem Sinn verstehen, dass es in jedem Kontext dasselbe Objekt bezeichnet und jeder Funktion, deren Ausdruck es als Argument ergänzt, einen definitiven Wert gibt. Das kann aber gerade nicht vorausgesetzt werden: Denn einerseits hat die bloße Festsetzung der Bedeutung eines Namens keine schöpferische Kraft (GG, xiii; insbesondere gilt es, den Wahn zu widerlegen, „daß in Bezug auf die positiven ganzen Zahlen eigentlich gar keine Schwierigkeiten obwalten“ – GLA, xvi); vielmehr muss für jeden derartigen Namen – und insbesondere die Zahlzeichen – die eindeutige Referenz erst demonstriert werden. Und das ist, andererseits, im vorliegenden Kontext ein bloßes Programm. Der § 31 der GG wird ein Resümee über die bis dorthin eingeführten „einfachen Namen“ geben und dabei als „ursprüngliche Namen“ ausschließlich Funktionsnamen zulassen. Daraus folgt erstens, dass das Zeichen „3“ in A2 nur zeigt, wie es wäre, wenn ein systematisch eingeführter Name zur Verfügung stünde; und zweitens, dass eben in dem Fall, wo ein solcher Name zur Verfügung steht, dies darauf beruht, dass er von einem Funktionsausdruck her gewonnen wurde. Das gehört zum Kern von Freges Logizismus, seiner Überzeugung, dass in der Arithmetik, im Unterschied zur Geometrie, eben keine Berufung auf eine Anschauung gestattet sei, durch die einem Namen objektive Referenz unmittelbar gesichert wäre.

Wenn wir nun darauf zurückkommen, dass Frege in A2 mit der Bezeichnung des Funktionswertes von $2 \times 1^2 + 1$ (für das Argument 1) durch das Zeichen „3“ diesen Funktionswert bekannt machen will, dann kann das also nur bedeuten, dass er damit auf denselben Gegenstand unter einer anderen (als bekannt vorausgesetzten) Hinsicht Bezug nimmt. Das ist aber wiederum dasselbe, wie eine Gleichung aufzustellen – wenn anders eine Gleichung festhält, dass der auf die eine Weise gegebene Gegenstand eben der ist, der auch auf die andere Weise gegeben ist. Und in diesem Sinn ist es tatsächlich in der Gleichung des kausalen Nebensatzes begründet, dass 3 der Wert der betreffenden Funktion für das Argument 1 ist.

Verkürzt ließe sich das auch so ausdrücken: Die Identifikation verbirgt im Grund stets eine Identität. Wollen wir wissen, welches Objekt der Wert einer Funktion $F(x)$ für ein Argument a ist, so wird die Antwort in jedem Fall eine Gleichung sein. Was hier die Worte „Identität“, „Gleichheit“ und „Gleichung“ bedeuten, entspricht immer dem Vorhaben („wie in der Arithmetik“).

Kann man eine Kontinuität im Gebrauch des Wortes „Gleichheit“ von S. 8 zu S. 12 f. unterstellen? Wenn man sie auf den Gesamtrahmen von Freges Begründung der Arithmetik bezieht, wirft die Frage substantielle Probleme auf. Im Text von FB dient das Vorbild der „Methode der analytischen Geometrie“ dazu, den Übergang zu gestalten.

3.2 Analytische Geometrie

Diese Methode „bietet ein Mittel, uns die Werte einer Funktion für verschiedene Argumente anschaulich zu machen“. Die Kurve wird als eine Gesamtheit von Punkten interpretiert, deren jeder als Paar zweier Zahlwerte zu lesen ist, von welchen der eine das Argument, der andere der entsprechende Wert der (durch die Kurve dargestellten) Funktion ist. Man kann die Funktion durch die Menge solcher Paare definiert sein lassen – das stünde in Einklang mit einer Interpretation des Ausdrucks $y = x^2 - 4x$ als verallgemeinerte Gleichung, d. h. als Funktion mit zwei Argumenten: Die Menge der Argumentpaare, die diese Funktion wahr machen, wäre (im Sinne einer „aggregativen“¹² Auffassung der Funktion) eben die Menge der Punkte der Kurve.

Frege macht aber (ganz abgesehen davon, dass er das Wort „Gleichung“ vermeidet) unmissverständlich klar, dass er den Ausdruck nicht so aufgefasst wissen will: Er interpretiert x als das Argument der Funktion $x^2 - 4x$, und y als ihren Wert (in der verallgemeinerten Gleichung wäre mit y eine Argumentstelle bezeichnet); das Gleichheitszeichen stellt eine Beziehung her zwischen einerseits der Funktion mit dem verallgemeinerten Argument und andererseits dem Wert. Ihn interessiert an dem Beispiel nicht die mögliche aggregative Deutung der Funktion, sondern die Verallgemeinerung, die darin liegt, dass einer gegebenen Funktion eine Menge von Werten nicht in Entsprechung zu jeweils einzelnen Argumenten, sondern einer Gesamtheit von Argumenten (repräsentiert durch die x -Achse) zugeordnet wird. Der Ausdruck soll also, wenn wir an A2 zurückdenken, nicht eine Verallgemeinerung der arithmetischen Gleichung sein, sondern eine verallgemeinernde Übersetzung des Hauptsatzes „So ist z. B. 3 der Werth der Function $2 \times x^2 + x$ für das Argument 1“. Oder mit anderen Worten: Eine Verallgemeinerung der Bewertung, jener Funktion zweiter Stufe mit zwei Argumenten, für Gesamtheiten der Argumente erster Stufe. Dementsprechend ist das Gleichheitszeichen nicht das (wohingeführte) Gleichheitszeichen aus dem Kausalsatz, sondern zunächst einfach eine Übersetzung des (theoretisch nicht gedeuteten) Wortes „ist“ aus dem Hauptsatz von A2.

In den folgenden Sätzen profiliert sich, von Frege freilich nicht fortlaufend kommentiert, eine Interpretation für dieses Gleichheitszeichen. Der erste Schritt ist der Vergleich zweier Funktionen hinsichtlich ihrer jeweiligen Werte bei gleichen Argumenten – in dieser Form dargestellt:

$$x^2 - 4x = x(x - 4)$$

Auch hier wird das Gleichheitszeichen nicht explizit gedeutet – „wir haben allgemein ...“, sagt Frege, ohne einen Oberbegriff anzubieten für das, was wir haben; allerdings spricht er klar aus, dass es Funktionen sind, die verglichen werden. Damit steht das Gleichheitszeichen im Grund an der Stelle und in der Verwendung, die für den Dreistrich (die Inhaltsgleichheit) in BS vorgesehen war, und man könnte versucht sein zu sagen: Es unterscheidet sich von ihm nur durch sein Aussehen.

Genau dagegen aber verwahrt sich Frege mit seiner Deutung des ganzen Ausdrucks: Die beiden Funktionen haben allgemein für dasselbe Argument denselben Wert, welche Zahl auch für das Argument x genommen werde. Das ist eine prosasprachliche Vorwegnahme der Darstellung der Allgemeinheit auf FB, 23 f. bzw. der Darstellung der Bedingung (a) $Fa = Ga$ für die Wertverlaufsgleichheit in GG, § 10.

Auf FB, 11 wird Frege (gleichsam *after the event*) den Ausdruck $x^2 - 4x = x(x - 4)$ noch zweimal (jetzt beide Male in Anführungszeichen) hinschreiben, um sich seiner Deutung zu versichern. Die Zusammenfassung lautet:

Wenn wir aber beide Seiten zu einer *Gleichung* vereinigen, so müssen wir beiderseits denselben Buchstaben wählen und drücken dadurch etwas aus, was weder die linke Seite für sich, noch die rechte Seite, noch das Gleichheitszeichen enthält, nämlich eben die Allgemeinheit, freilich die Allgemeinheit einer Gleichung, aber doch in erster Linie eine Allgemeinheit (Hervorhebung R.H.).

Dieser Satz ist der entscheidende Schritt. Aus ihm geht unmissverständlich hervor, dass in $x^2 - 4x = x(x - 4)$ das „=“ ein funktionsbildender Ausdruck ist (eine verallgemeinerte Gleichung ist eine Funktion). Der Übergang wird aber zugleich auch verschleiert. In dem eröffnenden Konditionalsatz „Wenn wir aber beide Seiten zu einer Gleichung vereinigen ...“ nennt Frege genau dasjenige „Gleichung“, was er zwei Seiten davor demonstrativ nicht eine Gleichung genannt hat. Und auch hier wird der Ausdruck offenkundig nur uneigentlich, im Sinne einer *Façon de parler*, als Gleichung bezeichnet – wobei nun freilich der Grund klar auf der Hand liegt: Eine verallgemeinerte Gleichung ist keine Gleichung, sondern eine Funktion.

Die Besonderheit liegt also darin, dass die Gleichung, deren allgemeines Pendant die Funktion ist, als Gleichung gewissermaßen gar nicht wirklich existiert hat, weil ja nur zwei allgemeine Ausdrücke (Funktionen) mit dem Zeichen „=“ verbunden worden waren. Es lassen sich freilich ohne Mühe *echte* Gleichungen ausmalen, von denen ausgehend – jedenfalls rein formal – die Verallgemeinerung hätte vorgenommen werden können:

$$\begin{aligned} 3^2 - 4 \times 3 &= 3 \times (3 - 4) \\ 5^2 - 4 \times 5 &= 5 \times (5 - 4) \\ 7^2 - 4 \times 7 &= 7 \times (7 - 4) \end{aligned}$$

So wie es ja auch auf FB, 6 (anhand des Beispiels $2 \times x^3 + x$) heißt: „Man erkennt [...] dieselbe Funktion wieder, nur mit verschiedenen Argumenten“. Das Zeichen „=“ wäre hier funktionsbildend gebraucht. Der Haken ist bloß – aber das ist entscheidend –, dass den Gleichungen $3^2 - 4 \times 3 = 3 \times (3 - 4)$ etc. als Bedeutung kein Gegenstand (und der Funktion kein Wert) zugeordnet werden kann. Es ist nicht möglich, durch direkte Verallgemeinerung von dem aus, was Gleichheit in der Arithmetik ist, zu der Gleichheit als funktionsbildend zu gelangen. Unter den bekannten Gegenständen (Zahlen) findet sich nichts, was als Wert einer solchen Funktion in Frage käme. (An diesem Punkt ist Freges Reflexion über das stufenweise Aufsteigen in der Entwicklung der Arithmetik aussagekräftig: Das erste Rechnen mit einzelnen Zahlen in Gleichungen von der Art $2 + 3 = 5$ liegt vor der Verallgemeinerung durch die Buchstabenrechnung, in der erst Funktionen als Funktionen betrachtet werden können.)

Die Aufnahme der Gleichheit unter die funktionsbildenden Zeichen der Arithmetik muss also eine Neueinführung der Gleichheit sein – weswegen es völlig angemessen ist, wenn Frege sie als einen von ihm selbst gesetzten Schritt, als *seine* Maßnahme präsentiert. Die spezifische Leistung, die sie zu erbringen hat, ist durch die vorstehende negative Überlegung definiert: Festsetzung eines Wertes für Funktionen, die mit dem Gleichheitszeichen gebildet werden.

So erklärt sich, dass und warum ein allgemeiner Begriff des Funktionswertes an der Stelle auf S. 12 f (mit dem Beispiel $x^2 = 1$) bereits in Anspruch genommen werden muss; und ebenso deutlich ist, dass die Lösung der Aufgabe weder durch die Präsentation eines Gegenstandes in einer Anschauung noch durch Rückgriff auf irgendeinen in der Arithmetik bereits eingeführten Gegenstand (Zahl bzw. Wert einer der bereits aufgenommenen Funktionen) gelingen kann, sondern nur im direkten Übergang von der Funktion her.

Unter dieser Interpretation löst sich der Anschein eines abrupten und willkürlichen Neueinsatzes auf, den der Text am Ende von FB, 12 vielleicht erweckt: „In beiden Richtungen gehe ich nun weiter. Zunächst nehme ich zu den Zeichen +, – usw. [...] noch hinzu Zeichen wie =, >, < [...]“. Man erkennt, dass die davor stehenden Überlegungen zum Vergleich von Funktionen, die die Einführung des Wertverlaufes vorbereiten, eine systematische Grundlage für die Aufnahme der Gleichheit unter die funktionsbildenden Zeichen bilden: weil diese nicht von der Verallgemeinerung einer arithmetischen Gleichung, sondern nur von der Gleichheit von Allgemeinheiten her möglich ist. Vor allem aber ist nur aus diesen Überlegungen (die an den Vergleich mit der analytischen Geometrie anschließen) verständlich, dass (und mit welchen Gründen) Frege der Ansicht sein konnte, dass die „Neueinführung“ der Gleichheit als funktionsbildendes Zeichen nicht hoffnungslos mit dem Vorsatz kollidiert, das Gleichheitszeichen ausschließlich so zu verwenden, wie es „in der Arithmetik wirklich gebraucht“ wird. Dem flagranten Widerspruch, der hier *prima vista* besteht, wird mit dem Wechselverhältnis von Wertverlaufsgleichung und verallgemeinerter Gleichung begegnet. Frege muss darauf bestehen, dass die Gleichung der Wertverläufe denselben Sinn ausdrückt wie die Gleichsetzung der Allgemeinheiten (FB, 11), weil auf diese Weise sichergestellt ist, dass man eine „Gleichheit als Funktion“ stets übersetzen kann in eine Gleichung von der Art, wie sie in der Arithmetik gebraucht wird: wo der eine Ausdruck denselben Gegenstand bezeichnet wie der andere.

4. Schluss

FB enthält keine Hinweise darauf, wie Frege in GG, § 10 den Gegenstand „das Wahre“ als Wertverlauf der Funktion der Gleichheit darstellen wird. In seinen Aufbau sind aber auf subtile Weise so gut wie alle Motive eingearbeitet, die Frege eine solche Ableitung notwendig erscheinen ließen – sowie auch wesentliche Bausteine, auf die bei ihrer Durchführung zurückgegriffen werden muss. Die Anerkennung des Wechselverhältnisses von Wertverlaufsgleichung und verallgemeinerter Gleichung als logisches Grundgesetz sticht dabei natürlich besonders hervor. Innerhalb des Textes von FB selbst setzt sie, über diesen ankündigenden Effekt hinaus, auch noch einen Akzent in der Frage des Verhältnisses von Gleichung und Behauptungssatz.

Wenn die Aufnahme der Gleichheit unter die (in der Arithmetik) funktionsbildenden Zeichen den Rekurs auf ein logisches Grundgesetz erfordert, dann ist das ein Indiz dafür, dass der Affinität von Gleichungen und Behauptungssätzen eine substanzielle Gemeinsamkeit in dem Übergang von der primitiven Funktion der Identität zum Wahrheitswert zugrunde liegt. In der Erweiterung, aus der das eine Vergleichsglied „Gleichung“ hervorgeht, vollzieht sich zugleich ein Rückgang auf eine Ebene der Begründung, die auch das andere Vergleichsglied „Behauptung“ schon in den Blick bringt. Die wesentliche Gemeinsamkeit von Gleichungen und Behauptungs-

sätzen, die Verfügbarkeit des Wahren als Wertverlauf einer Funktion, liegt systematisch vor jeder Unterscheidung von Zahlen, Personen – und natürlich auch Wahrheitswerten, sofern auf sie bloß als von jedermann stillschweigend anerkannte Gegenstände Bezug genommen wird (SB, 34).

Dass Freges Text insgesamt, nicht nur an der Stelle FB, 12 f., von dem Bild des Fortschreitens und der Erweiterung dominiert wird, deckt diesen Zusammenhang tendenziell ein wenig ab. Umso wichtiger ist eine Stelle am Anfang von FB, 15, wo Frege im Nachhinein noch einmal die Frage aufwirft, „zu welchem Zwecke denn die Zeichen $=$, $<$, $>$ in den Kreis derer aufgenommen werden, die einen Funktionsausdruck bilden helfen“. Die Rechtfertigung, die er nun gibt, korrigiert den Eindruck einer „additiven“ Erweiterung des arithmetischen Symbolismus, den der Vorgang selbst erweckt hat: Es ist das Bedürfnis einer Begründung der Arithmetik aus der Logik. In den Formulierungen, die er dafür findet, verschränken sich, stilistisch ein wenig holprig, die Leitgedanken von Erweiterung und Begründung:

Es scheint jetzt die Meinung immer mehr Anhänger zu gewinnen, daß die Arithmetik weiter entwickelte Logik ist, daß eine strengere Begründung der arithmetischen Gesetze auf rein logische und nur auf solche zurückführt. Auch ich bin dieser Meinung und gründe darauf die Forderung, daß die arithmetische Zeichensprache zu einer logischen erweitert werden muß.

Nicht nur als Vorblick auf die GG, sondern vor allem auch als systematisches Mittelglied zwischen den GLA und den späteren logischen Schriften wie „Der Gedanke“ spiegelt der Aufsatz FB innere Spannungen in Freges Projekt einer Begründung der Arithmetik auf besonders instruktive Weise.

Anmerkungen

- ¹ Abkürzungen für Freges Schriften: BS für die „Begriffsschrift“, GLA für die Grundlagen der Arithmetik, FB für „Funktion und Begriff“, SB für „Über Sinn und Bedeutung“, GG (evtl. mit Bandangabe) für die Grundgesetze der Arithmetik. Aus diesen Schriften wird nach der Originalpaginierung in der Form „FB, 18“ zitiert.
- ² Simons 1996, 280: „The rediscovery – or perhaps we should say, the first proper discovery – of Frege which has blossomed since the 1950s has concentrated largely on his philosophy of language“; beispielhaft dafür ist Dummett 1981, 55: „Whether or not Frege is to be regarded as an analytical philosopher, he was without question a philosopher of language; construing him otherwise will make nonsense of his doctrines“; für eine vorsichtiger Beurteilung vgl. Weiner 1997.
- ³ Der Begriff kommt in BS und GLA nicht vor, die später damit verbundenen Fragen werden dort noch mit dem Begriff „Begriffsumfang“ aufgeworfen. Aus entwicklungsgeschichtlicher Sicht kann daher der Wertverlauf als Verallgemeinerung des Begriffsumfangs erscheinen; systematisch freilich gibt er der Rede von Begriffsumfängen allererst einen festen Grund – Frege brachte sie in den GLA ohne Definition oder weitere Erklärung ins Spiel. Dazu Thiel 1976a, 254 ff.
- ⁴ So auch schon in dem Brief an Russell vom 28. Juli: „Ich habe mich selbst lange dagegen gesträubt, die Werthverläufe und damit die Klassen anzuerkennen; aber ich habe keine andere Möglichkeit gesehen, die Arithmetik logisch zu begründen“; in: Gabriel et al. 1980, 71; Russells Brief: ebd., 59 f. Dazu Kreiser 2001, 250 ff.
- ⁵ Besonders deutlich herausgearbeitet ist dieser Zusammenhang bei Beany 1996, 152 und Caton 1976, 169.
- ⁶ GG, 9: „Schon oben ist gesagt, daß in der bloßen Gleichung noch gar keine Behauptung liegen soll; es ist mit ‚ $2 + 3 = 5$ ‘ eben nur ein Wahrheitswerth bezeichnet, ohne daß gesagt ist, welcher von beiden es ist.“
- ⁷ Hoche 1976.
- ⁸ Zusätzlich zu der Ausdrucksbeziehung, die zwischen einem Ausdruck (wie der symbolisch dargestellten Gleichung selbst) und dem, was er bezeichnet, sowieso besteht.
- ⁹ Vgl. GLA, 2.
- ¹⁰ Was das Wort „Schärfung“ hier bedeutet, kann man sich durch einen Blick auf den Anfang von SB vergegenwärtigen. Dass es nämlich zum Verständnis der Identität nicht genügt zu sagen: das Zeichen $2 + 3$ hat dieselbe Bedeutung wie das Zeichen 5 , weil so nicht klar würde, ob eine Identitätsaussage überhaupt die Sache selbst oder nur unsere Bezeichnungsweise betrifft (SB, 26); eine angemessene Theorie muss also explizit machen können, dass der von dem einen Zeichen bezeichnete Gegenstand derselbe ist wie der von dem anderen Zeichen bezeichnete.
- ¹¹ Vgl. FB, 28 f.
- ¹² Dieses Wort gebrauche ich, um das sachlich angebrachte Wort „extensional“ zu vermeiden. Es wäre im gegebenen Kontext insofern missverständlich, als Freges Auffassung vom Primat der Begriffs-Extension gerade gegen das pointiert ist, was man üblicherweise „extensionale Interpretation“ nennt. Vgl. Parsons 1976.

Literatur

- Beany, Michael (1996): Frege. Making Sense, London.
- Caton, C. E. (1976): The Idea of Sameness Challenges Reflection, in: M. Schirn (Hg.), Studien zu Frege, Stuttgart, Bad Cannstatt, II, 167–180.
- Dummett, Michael (1981): The Interpretation of Frege’s Philosophy, London.

- Frege, Gottlob (1879): Begriffsschrift, in: Begriffsschrift und andere Aufsätze, hg. v. Igancio Angelelli, Hildesheim, New York, 1971.
- (1884): Die Grundlagen der Arithmetik (Nachdruck), Hildesheim, New York, 1977.
- (1891): Funktion und Begriff, in: ders., Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, hg. v. Günther Patzig, Göttingen, 1969, 18–39.
- (1892): Über Sinn und Bedeutung, in: ders., Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, hg. v. Günther Patzig, Göttingen, 1969, 40–65.
- (1893, 1903): Grundgesetze der Arithmetik (Nachdruck), Hildesheim, New York, 1998.
- Gabriel, G./F. Kambartel/C. Thiel (1980): Gottlob Freges Briefwechsel, Hamburg.
- Hoche, H.-U. (1976): Vom „Inhaltsstrich“ zum „Waagerechten“. Ein Beitrag zur Entwicklung der Fregeschen Urteilslehre, in: M. Schirn (Hg.), Studien zu Frege, Stuttgart, Bad Cannstatt, II, 87–102.
- Kreiser, Lothar (2001): Gottlob Frege. Leben – Werk – Zeit, Hamburg.
- Parsons, C. (1976): Some Remarks on Frege’s Conception of Extension, in: M. Schirn (Hg.), Studien zu Frege, Stuttgart, Bad Cannstatt, I, 265–277.
- Schirn, Matthias (Hg.) (1976): Studien zu Frege (3 Bände), Stuttgart, Bad Cannstatt.
- Simons, Peter (1996): The Horizontal, in: Matthias Schirn (Hg.), Frege. Importance and Legacy, Berlin, New York, 280–300.
- Thiel, Christian (1976a): Gottlob Frege: Die Abstraktion, in: M. Schirn (Hg.), Studien zu Frege, Stuttgart, Bad Cannstatt, I, 243–264.
- (1976b): Wahrheitswert und Wertverlauf. Zu Freges Argumentation im § 10 der „Grundgesetze der Arithmetik“, in: M. Schirn (Hg.), Studien zu Frege, Stuttgart, Bad Cannstatt, I, 287–299.
- Weiner, Joan (1997): Has Frege a Philosophy of Language?, in: William W. Tait (Hg.), Early Analytic Philosophy. Frege, Russell, Wittgenstein. Essays in Honor of Leonard Linsky, Chicago, 249–272.

BRANDOMS KANT UND DIE NORMATIVITÄT
BEGRIFFLICHER GEHALTE



Jens Kertscher

I.

Der Pragmatismus wird gewöhnlich als eine philosophische Methode verstanden, die vom Primat der Praxis ausgeht. Theoretische Begriffe oder metaphysische Konzepte lassen sich demnach nicht unabhängig von praktischen Vollzügen verstehen. Menschen sind in erster Linie handelnde Wesen. Es gilt daher, davon auszugehen, was wir Menschen tun, um die traditionellen philosophischen Fragen von diesem praktischen Standpunkt aus zu reformulieren. Für eine pragmatistisch orientierte Sprachphilosophie hieße das, die Frage „Was ist Bedeutung?“ aus der Perspektive von Wesen zu klären, die mit einer semantisch gehaltvollen Sprache umgehen. Im Rahmen einer sozialpragmatischen Sprachphilosophie wird die Frage nach der „Bedeutung“ konsequenterweise folgendermaßen beantwortet: Bedeutung ist etwas, das wir Teilnehmern an einer sprachlichen Praxis zuschreiben; Sprachfähigkeit ist die Fähigkeit, an Praktiken teilzunehmen, für die der Umgang mit Zeichen wesentlich ist. Bedeutungen sind daher theoretische Entitäten, die von uns postuliert und zugeschrieben werden, um diese Praxis im Modus der Reflexion verständlich zu machen, und zwar, indem wir sprachliche Performanzen als bedeutungsvolle Akte interpretieren.

Das geschieht freilich nicht beliebig: Sprachliche Praxis wird in einem solchen sozialpragmatischen Explikationsrahmen als eine wesentlich normative Praxis begriffen; sie unterliegt normativen Einschränkungen. Eine Sprache zu beherrschen, über Begriffe zu verfügen heißt: sprachliche Zeichen und Begriffe gemäß Standards des Richtigen und Falschen nicht nur zu gebrauchen, sondern vor allem auch ihren Gebrauch gemäß diesen Standards selbst evaluieren zu können.

Wilfrid Sellars verdanken wir für diese normative Dimension von Sprache und Denken die schöne Metapher des *Raums der Gründe*. Wenn wir jemandem Wissen zuschreiben, so Sellars, beschreiben wir nicht einfach eine mentale Episode im Bewusstsein des Sprechers, sondern wir „stellen sie vielmehr in den logischen Raum der Gründe, der Rechtfertigung und der Fähigkeit zur Rechtfertigung des Gesagten“ (Sellars 1999, 66). Übertragen auf begriffliche Fähigkeiten und Sprache heißt das: Wenn wir jemandem diese Fähigkeiten (Verfügung über einen Begriff, Beherrschung eines Wortes) zuschreiben, dann beschreiben wir nicht einen mentalen Zustand oder eine Disposition, sondern wir stellen sie in den logischen Raum der Gründe. Die Aufgabe des normativen Pragmatismus besteht demnach darin, mit Hilfe einer normativen Begrifflichkeit notwendige und hinreichende Bedingungen zu benennen, die es ermöglichen, unsere Praxis als eine diskursive und normative Praxis *sui generis* zu qualifizieren.

Formuliert man die Aufgaben einer normativ pragmatischen Theorie sprachlicher Praxis entlang solcher Vorgaben, können sich grundlegende Probleme ergeben, die für einen ganz

bestimmten Theorietypus charakteristisch sind. Ich bezweifle, dass man sie im Rahmen einer pragmatistischen Philosophie umgehen kann, die den pragmatistischen Rückgang auf Praxis zugleich konstitutionstheoretisch ausführt, d. h. die Praxis, auf die zurückgegangen wird, als einen *realen Grund* der Sprache in Anspruch nimmt. Dieser Verdacht mag erstaunen, denn der Pragmatismus wird üblicherweise als eine Philosophie verstanden, die dem herkömmlichen Ideal der Fundierung theoretischer wie auch praktischer Orientierungen eine Absage erteilt. Im Folgenden werde ich diesem Verdacht nachgehen und an einem konkreten Beispiel, nämlich Brandoms Sozialpragmatik, zeigen, dass die konstitutionstheoretische Ausführung des soeben grob umrissenen sozialpragmatischen Programms einen Rückfall in fundierungslogische Denkfiguren nach sich zieht und damit einem Selbstmissverständnis des Pragmatismus Vorschub leistet.

Nach Brandom muss ein Wesen, das normative Einstellungen zu den eigenen Gedanken einnimmt, in eine soziale Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen eingebettet sein. Diese soziale Einbettung ist bei Brandom primär in einem konstitutiven Sinne zu verstehen. Konstitutiv heißt nicht reduktionistisch: Brandom zufolge können wir eine implizit normativ gegliederte Praxis als grundlegende Schicht voraussetzen, um sie aus einer Metaperspektive als eine rationale und normative Praxis zu rekonstruieren. Methodisch hätten wir es dann mit einer Art Schichtenmodell zu tun.¹ Einen Vorläufer dieser sozialpragmatischen Grundidee glaubt Brandom in Kant gefunden zu haben. An seinem Umgang mit Kant kann man die Probleme sehr gut deutlich machen, die sich mit einem solchen Schichtenmodell verbinden. Dabei gehe ich so vor, dass ich zunächst darstelle, wie Brandom sein eigenes Projekt einer sozialpragmatisch ausgearbeiteten inferentialistischen Semantik historisch einführt und motiviert. Kant spielt dabei eine herausragende Rolle als Vorläufer von Brandoms eigener Kritik am repräsentationalistischen Paradigma der Semantik. Diese Aneignung Kants gilt es sodann in Grundzügen zu rekonstruieren (II). Brandoms eigenwillige Kant-Deutung wirft ein Licht auf ein grundsätzliches Problem seiner Theorie der Konstitution von begrifflichem Gehalt und ihres Zusammenhangs mit Rationalität. Das wird deutlich, wenn man einige weitere Besonderheiten von Brandoms sozialpragmatischem Konstitutionsprogramm näher betrachtet, vor allem sein Verständnis der expressiven Rolle des logischen Vokabulars (III). Ich schließe mit einigen thesenhaften und grundsätzlichen Überlegungen zu sozialpragmatischen Ansätzen (IV).

II.

Brandom führt sein sozialpragmatisches Projekt so ein, dass er zwei Paradigmen der semantischen Erklärung einander gegenüberstellt: Das repräsentationalistische und das inferentialistische. Repräsentationalisten gehen von der Kategorie der Repräsentation bzw. des repräsentationalen Gehalts aus. Logische Relationen sind demgegenüber sekundär, d. h. sie werden vom grundlegenden Begriff des repräsentationalen Gehalts her erklärt. Gemäß dieser Erklärungsrichtung gehen Repräsentationalisten vom Begriff aus, dessen repräsentationaler Gehalt referenztheoretisch gefasst wird, und bewegen sich dann fort zu den Verknüpfungen von Begriffen im Urteil hin zu Schlüssen – also inferentiellen Verbindungen zwischen Urteilen. Inferentielle Korrektheit wird an der repräsentationalen Korrektheit festgemacht (Brandom 2000, 136 ff.). Typische Vertreter sind nach Brandom Rationalisten und Empiristen in der neuzeitlichen postcartesianischen Tradition bis Kant:

Für die vorkantische Tradition war ausgemacht, daß die semantische Erklärung mit einer Lehre von den *Begriffen* oder *Termini* (eingeteilt in singuläre und generelle) anzufangen hat, deren Sinn unabhängig von dem der Urteile erfaßbar ist. Auf dieser Grundlage erklärte dann eine Lehre von den *Urteilen* die Kombination von Begriffen zu Urteilen und wie die Richtigkeit der so entstandenen Urteile davon abhängt, was wie kombiniert wurde. Schließlich erklärte eine Lehre von den *Konsequenzen* die Kombination von Urteilen zu Folgerungen und wie die Richtigkeit der Inferenzen davon abhängt, was wie kombiniert wurde. (Brandom 2000, 139)

Die Inferentialisten hingegen wählen eine umgekehrte Erklärungsrichtung: Sie beginnen mit den von Sätzen ausgedrückten propositionalen Gehalten und erklären von dort aus den repräsentationalen Gehalt von Ausdrücken auf der subsententialen Ebene. Diese Umkehrung der Erklärungsrichtung ist für Brandom nicht zuletzt auch deshalb interessant, weil Sätze mit einer pragmatischen Kraft ausgestattet sind und daher einen Weg eröffnen, die Semantik auf die Pragmatik antworten zu lassen (Brandom 2000, 144 f.). Brandom empfiehlt diese Erklärungsrichtung, weil sie es erlaubt, die aus seiner Sicht problematische Kategorie der Repräsentation mitsamt der Privilegierung von referentiellen Beziehungen zwischen Sprache und Welt – die von Wittgenstein in den Anfangsabschnitten der *Philosophischen Untersuchungen* kritisierte Namenstheorie der Bedeutung – zu überwinden. Das ist der pragmatische „*Vorrang des Propositionalen*“ (Brandom 2000, 139).

In diesem Narrativ spielt Kant eine besondere Rolle. Sein Verdienst ist es, so Brandom, als Erster die im repräsentationalistischen Paradigma vorherrschende Ordnung der semantischen Erklärung umgedreht zu haben. Ausgangspunkt für Kant sei demnach das Urteil (Brandom 2000, 140). Brandom kann sich dabei auf Äußerungen Kants stützen, in denen er den Verstand als „ein Vermögen zu urteilen“ (Kant 1787, 110) bestimmt. Damit bereitet Kant den Weg für eine inferentialistische Semantik. Aber nicht nur das: Indem er vom Primat des Urteils ausgeht, erfasst er zugleich die Normativität des Denkens. Urteile sind nämlich immer auch etwas, wofür Urteilende verantwortlich sind. Urteile sind nicht nur semantisch primitiv in der Ordnung des Erklärens von semantischem Gehalt, sondern sie sind auch die kleinste Einheit der Verantwortlichkeit, die kleinste semantische Einheit, die eine Verpflichtung ausdrücken kann (Brandom 2009, 34). Indem Kant das Urteil und seine inferentiellen Beziehungen an den Anfang der semantischen Erklärung stellt, erweist er sich nicht nur als Proto-Inferentialist, sondern entpuppt sich auch noch als Proto-Pragmatist: Kants Pragmatismus besteht darin, die Priorität des Urteilsakts, des Behauptens eines propositionalen Gehalts gegenüber dem behaupteten Gehalt eingesehen zu haben. Am Anfang steht die verantwortbare Tätigkeit des Urteilens im Sinne des Behauptens:

Kant's ideas about the act or activity of *judging* settle how he must understand the content *judged*. In conditioning the semantic account of *content* on the pragmatic account of *force* (in Frege's sense) – the way the story about what is *endorsed* is shaped by the story about what *endorsing* is – Kant exhibits a kind of methodological *pragmatism*. In this sense, that pragmatism consists not in the explanatory privileging of *practical* discursive activity over *theoretical discursive* activity, but in the explanatory privileging of *act* over *content*, within *both* the theoretical and the practical domain. (Brandom 2009, 39 f.)

Brandom kombiniert diese Lesart mit einer äußerst eigenwilligen proto-pragmatistischen Deutung der Einheit der Apperzeption (Brandom 2009, 42 f.). Wer Verantwortung für seine Urteile übernimmt, integriert demnach immer auch die betreffenden Urteilsinhalte in den Gesamtzusammenhang seiner Verpflichtungen. Diese Ganzheit enthält alle Verpflichtungen eines Sprechers im Lichte ihrer material-inferentiellen Beziehungen (Brandom 2009, 37 u. 40). Brandom interessiert sich hier offensichtlich überhaupt nicht für die nahe liegende Frage, warum man dann noch sinnvoll von einer Einheit der *Apperzeption* sprechen sollte. Auf diesen Punkt gehe ich hier nicht ein. Die sachliche Grundlage für diese pragmatistische Auslegung der kantischen Urteiltstheorie dürfte darin liegen, dass Brandom hier den Doppelsinn des englischen Worts „judgment“ nutzt, das beides meint: das Urteil und den Akt des Urteilens. Brandom betont den Tätigkeitsaspekt, wobei er den Akt als eine veritable Handlung auffasst. Kant meint damit wohl eher die Spontaneität des Verstandes, und es müsste erst eigens gezeigt werden, dass man sie sinnvoll analog zum praktischen Handeln begreifen kann.

Im Folgenden werde ich mich nicht mit Fragen der Kant-Philologie befassen, sondern werde Brandom einfach zugestehen, dass er einen zentralen Punkt berechtigterweise betont: den Primat des Urteils bei Kant.² Meine Überlegungen beziehen sich darauf, wie Brandom diesen zentralen kantischen Punkt systematisch in sein Projekt einordnet. Brandoms historische Rekonstruktion semantischer Theoriebildung, mithin auch seine Kant-Deutung, suggerieren, dass die Alternative zwischen Repräsentationalismus und Inferentialismus exklusiv ist. Es gibt hier keinen dritten Weg. Der vom Primat der Proposition ausgehende Inferentialismus kann nur im Stile eines semantischen Pragmatismus, der *bottom up* vorgeht, wie Brandom das auch nennt, ausformuliert werden. Begrifflicher Gehalt wird methodisch im Sinne eines semantisch-pragmatischen Fundamentalismus erklärt. Ist diese Option tatsächlich alternativlos? Welche Korrekturen müssten vorgenommen werden, um diese Alternative zu vermeiden? Brandom suggeriert außerdem, dass Kant ein ähnliches Projekt wie seine repräsentationalistischen Vorläufer verfolgt, nämlich ein richtiges Verständnis des begrifflichen Gehalts zu entwickeln, wobei er anders als die Repräsentationalisten auf dem richtigen Weg war.

Ich will dagegen Kants Auffassung der Normativität des Denkens von einer anderen Seite als Brandom beleuchten und dabei von einer Stelle aus seiner Logik-Vorlesung ausgehen, die auch Brandom gerne heranzieht:

Alles in der Natur, sowohl in der leblosen als auch in der belebten Welt, geschieht nach Regeln, ob wir gleich diese Regeln nicht immer kennen. Das Wasser fällt nach Gesetzen der Schwere, und bei den Tieren geschieht die Bewegung des Gehens auch nach Regeln. Der Fisch im Wasser, der Vogel in der Luft bewegt sich nach Regeln. Die ganze Natur überhaupt ist eigentlich nichts anders als ein Zusammenhang von Erscheinungen nach Regeln; und es gibt überall keine Regellosigkeit. [...] Auch die Ausübung unsrer Kräfte geschieht nach gewissen Regeln, die wir befolgen, zuerst derselben unbewußt [...]. So wie nun alle unsre Kräfte insgesamt: so ist auch insbesondere der Verstand bei seinen Handlungen an Regeln gebunden, die wir untersuchen können. (Kant 1800, 432)

Diese Stelle lässt sich folgendermaßen in den größeren Zusammenhang von Kants Philosophie einordnen. Kant geht es darum, ein Verständnis von Normativität zu gewinnen, das es erlaubt, die Normativität sowohl praktischer als auch theoretischer Vollzüge so zu begreifen, dass ihr Ort

in der ebenfalls regelhaft, nämlich nach Naturgesetzen, strukturierten natürlichen Welt deutlich wird. Dieser Gedanke ist für Kants praktische Philosophie zentral, aber, wie aus dem Zitat hervorgeht, eben auch für die theoretische Philosophie, insofern wir es hier mit denkenden Wesen zu tun haben, also solchen, die urteilen und dabei Regeln (bzw. Standards der Rationalität) unterworfen und für Gründe zugänglich sind. Das urteilende Wesen steht im Raum der Gründe. Die Frage nach der Funktion des Urteilens und damit auch die Frage nach der Konstitution von repräsentationalem Gehalt interessiert Kant in erster Linie in folgendem Zusammenhang: Was heißt es, als ein Subjekt, das im Raum der Gründe steht, Erkenntnisurteile zu fällen, die einen wahrheitsfähigen repräsentationalen Gehalt haben? Die *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt darauf eine Antwort. Diese auch unter Gesichtspunkten der Kant-Exegese wohl unverfängliche Behauptung lässt sich von der weiter reichenden These trennen, wonach Kant als ein Vorläufer einer pragmatisch fundierten inferentialistischen Semantik begriffen werden kann, wie Brandom es vorschlägt. Formuliert man die Frage nach der Funktion des Urteilens so, wie ich es gerade vorgeschlagen habe, dann erscheint Kants Urteilstheorie nicht bloß als Ausgangspunkt für ein nur halbherzig realisiertes semantisches Fundierungsprojekt. Es ist also eines, Kant zu unterstellen, dass er das Urteil als primär gegenüber dem einzelnen Begriff fasst; etwas anderes ist es, zu behaupten, dass er damit auch eine protoinferentialistische These vertritt. An dieser Weichenstellung kann man bereits erkennen, dass Brandoms eigenwillige Kant-Deutung durchaus systematisch interessant ist, denn sie wirft ein Licht auf ein grundsätzliches Problem seiner eigenen Theorie der Konstitution von begrifflichem Gehalt sowie ihres Zusammenhangs mit Normativität und Rationalität.

Nach dem bisher Gesagten kann man die Differenz zu Kant daran festmachen, dass nach Brandoms Bestimmung der inferentialistischen Erklärungsrichtung in der Semantik der repräsentationale Gehalt von Urteilen unabhängig von der Funktion des Urteilens im Prozess des rationalen Überlegens begriffen werden kann. Die Ausübung begrifflicher Fähigkeiten im Urteilen heißt zweierlei: etwas mit dem Anspruch auf Objektivität zu behaupten, und es im Lichte guter Gründe zu behaupten. Normativität kommt schon in diesem Zusammenhang ins Spiel, und zwar *begrifflich*. Es besteht nämlich ein unauflöslicher Zusammenhang zwischen der Fähigkeit, ein rationales, Normen der Rationalität unterworfenen, für eigene Schlussfolgerungen verantwortliches Subjekt zu sein, und der Fähigkeit, eigene Überzeugungen bzw. Urteile bewusst zu revidieren. Eine grundlegende Form von Rationalität besteht darin, eigene Überzeugungen und Urteile im Lichte von Gründen revidieren oder verwerfen zu können. Es gibt ein normatives Element im Denken, weil wir als Begriffe verwendende und urteilende Wesen in der Lage sind, zu unseren Gedanken und Überzeugungen eine reflexive Einstellung einzunehmen, um sie im Lichte von Gründen zu evaluieren und ggf. zu revidieren. Dass die Ausübung von begrifflichen Fähigkeiten immer normativ ist, hat genau damit zu tun: zu seinen Überzeugungen eine reflexive Einstellung einnehmen können. Ohne diesen rationalen Selbstbezug, den McDowell als „rationales Selbstbewusstsein“ (McDowell 2009, 304) bezeichnet, bliebe das normative Element im Denken und damit die Rationalität des Raums der Gründe unverständlich. Das Vorhandensein von begrifflichem Gehalt *sui generis* muss seinerseits in diesem normativen Kontext der Praxis des Urteilens verstanden werden. Er kann also auch nicht unabhängig von der Funktion des Urteilens in dieser Praxis verständlich gemacht werden. Brandoms Alternative von Inferentialismus und Repräsentationalismus verschleiert diesen Punkt, den man allerdings mit Kant gegen die von Brandom favorisierte semantische Erklärungsrichtung festhalten kann.

Warum diese Ablösung der Konstitution von begrifflichem, repräsentationalem Gehalt von der Manifestation rationalen Selbstbewusstseins in einer normativen Praxis des Urteilens problematisch ist, wird noch deutlicher, wenn man auf die expressive Rolle des logischen Vokabulars in Brandoms Projekt eingeht.

III.

Der Inferentialismus macht auf der semantischen Ebene Bedeutung über materiale Folgerungen verständlich. Auf der pragmatischen Ebene sollen diese inferentiellen Beziehungen als implizite (materiale) Folgerungsnormen begriffen werden, die in einer sozialen Praxis gelten. Im Zusammenhang mit dieser Rückführung semantischer Kategorien auf Pragmatik fungiert die Logik, so Brandom, als „Sprachrohr semantischen Selbstbewusstseins“ (Brandom 2000, 24). Das geht allerdings nur, wenn man die Logik nicht formalistisch interpretiert, sondern expressiv. Die expressive Aufgabe der Logik besteht darin, mit Hilfe von logischem Vokabular, dann, wenn es in die Praxis eingeführt wird, die *impliziten* Normen der sprachlichen Praxis *explizit* zu machen. So kann – um ein simples Beispiel zu geben – die Einführung der Negation die Inkompatibilität zwischen zwei Festlegungen ausdrücken. Dadurch wird das implizite Know-how der Praxis einer rationalen Kontrolle zugänglich gemacht. Es tritt nun ausdrücklich als Gehalt einer Behauptung auf und fungiert ebenso ausdrücklich als ein möglicher Zug in der Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen: Es kann fortan angezweifelt, gerechtfertigt, mit Alternativen konfrontiert werden, sodass das inferentielle Netz ggf. kritisiert und verbessert werden kann.³ So ist Brandoms Behauptung, Logik sei Sprachrohr des semantischen Selbstbewusstseins, zu verstehen. Logik ist Sprachrohr der sprachlichen Praxis und ihrer impliziten Rationalität. Sie ist es, weil die Fähigkeit, über propositionale Gehalte zu verfügen, Bewusstsein ist und Logik gleichsam das Bewusstsein (i. S. der Artikulationsweise) von diesem Bewusstsein.

Entscheidend ist dabei, wie bereits betont, dass die inferentiellen Beziehungen nicht formalistisch interpretiert werden dürfen. Denn dann könnten die fraglichen inferentiellen Beziehungen nicht mehr für die Konstitution des Gehalts der nicht-logischen Ausdrücke ins Spiel gebracht werden. Brandoms Konstitutionsprojekt hängt also davon ab, dass logisches Vokabular sekundär ist gegenüber dem impliziten Spiel des Gebens und Nehmens von Gründen als einer durch materiale Inferenzen gegliederten normativen Praxis. Wir haben es also mit zwei Schichten zu tun: einer grundlegenden, mit den sprachlichen Performanzen immer schon vorliegenden impliziten normativen Praxis und einer reflexiven Ebene, auf der die diese Praxis gliedernden Normen mit Hilfe des logischen Vokabulars explizit gemacht werden.

Man wird Brandoms Behauptung folgen können, dass die Qualität materialer Inferenzen nicht von der Annahme versteckter Prämissen abhängig gemacht werden sollte, also von formal korrekten Schlussformen. Die Unterscheidung zwischen zwei aufeinander aufbauenden Schichten hat allerdings erstaunliche Konsequenzen. Nach Brandom könnte es eine sprachliche Praxis geben, die durch material-inferentielle Normen gegliedert ist, die aber noch nicht einmal über die Mittel verfügt, Inferenzen einer bestimmten logischen Art zu formulieren: „Man kann sich durchaus eine Sprache oder ein Entwicklungsstadium einer Sprache vorstellen, in dem es ausschließlich nichtlogisches Vokabular gibt“ (Brandom 2000, 543). Teilnehmer an einer solchen

Praxis müssten demnach in ihrem inferentiellen Verhalten als rational gelten, aber noch nicht in der Lage zu (formal korrektem) logischem Schließen sein. Dem scheint folgende Überlegung zugrunde zu liegen: Würde die Beherrschung des logischen Vokabulars von Anfang an eine bestimmte logische Kompetenz erfordern, also so etwas wie ein rationales Selbstbewusstsein, dann könnte zwar die nicht-logische Praxis explizit gemacht werden, diese Kompetenz selbst aber nicht mehr. Dafür benötigt Brandom einen Angelpunkt, und er glaubt ihn gefunden zu haben, indem er zwischen einer grundlegenden impliziten Schicht sprachlicher Praxis und einer darauf aufgebauten Schicht der Praxis des Explizitmachens unterscheidet.

Auf den ersten Blick scheint das Problem mit Brandoms Annahme einer möglichen Sprache ohne logisches Vokabular darin zu bestehen, dass hier zwei Redeweisen vermengt werden. Einerseits will er *formal* notwendige Bedingungen dafür aufstellen, die es erlauben, den Raum der Gründe als einen solchen zu verstehen, andererseits spricht er *faktisch* über eine ganz bestimmte sprachliche Praxis, deren Sprecher logisches Vokabular nicht beherrschen. Dieses Schwanken zwischen faktischer und formaler Redeweise ist aber kein Zufall. Es hängt mit Brandoms konstitutionstheoretischer Ausformulierung der sozialpragmatischen Sprachphilosophie zusammen. Der Punkt wurde bereits im Kontrast mit Kant angesprochen und kann nun weiter ausgeführt werden: Mit Kant lässt sich das logische Selbstbewusstsein als Sprachrohr des rationalen Selbstbewusstseins und damit auch des semantischen Selbstbewusstseins begreifen. Das semantische Selbstbewusstsein wäre damit ein Fall des rationalen Selbstbewusstseins (McDowell 2009, 304 f.). Damit verschiebt man den Akzent und verabschiedet – darin allerdings von Kant abweichend – jeden konstitutionstheoretischen Anspruch: Teilnehmer an einer Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen müssen der *Möglichkeit* nach als solche begriffen werden, die die Normen des Gebens und Nehmens von Gründen, und zwar auch die formallogischen Normen, schon beherrschen, um das logische Vokabular zu verstehen, mit dem die impliziten inferentiellen Normen der Praxis explizit gemacht werden. Weil es zum Begriff eines Wesens gehört, das über begriffliche Fähigkeiten verfügt, muss ein rationales Selbstbewusstsein, also auch spezifisch logische Kompetenz, vorausgesetzt werden, um inferentielle semantische Normen verständlich bzw. explizit zu machen. Man muss unterstellen, dass Sprecher über logisches Vokabular verfügen können müssen – der Möglichkeit nach, auch wenn es faktisch nicht der Fall sein muss, dass sie es beherrschen. Nach diesem Verständnis verweist die Rede vom Impliziten nicht auf eine die Semantik pragmatisch fundierende Schicht, sondern lediglich auf das aus einer Praxis heraus *Explizierbare*.⁴

IV.

Die zentrale Aufgabe einer sozialpragmatischen Sprachphilosophie besteht darin, eine Erklärung für den semantischen Gehalt von propositional inhaltvollen Ausdrücken und ihrer Funktion im begrifflichen Denken aus der Perspektive der Sprachpraxis heraus zu formulieren. Zu diesem Zweck gilt es, notwendige Bedingungen zu artikulieren, die eine Praxis des semantisch inhaltvollen Sprechens und Denkens als eine normative Praxis qualifizieren. Die Auseinandersetzung mit Brandoms Kant legt eine methodische Akzentverschiebung nahe: Man versteht die Normativität des Raums der Gründe angemessener, wenn man sie von vornherein vor dem Hintergrund des konstitutiven Ideals der Rationalität, des „rationalen Selbstbewusstseins“ versteht. Für Gründe

zugänglich zu sein, im Raum der Gründe zu stehen, heißt doch, Fragen aufwerfen zu können wie die folgenden: Was gilt als ein Grund, welche Überlegungen müssen bei der Ausbildung einer rationalen Überzeugung einbezogen werden usw.? Das setzt rationales Selbstbewusstsein und damit die prinzipielle Möglichkeit der Beherrschung logischen Vokabulars voraus.

Brandom scheint zu akzeptieren, dass die Normativität des Raums der Gründe darauf beruht, überhaupt für Gründe zugänglich zu sein und im Denken durch eine sprachliche Praxis geformt zu sein. Andererseits verführt Brandoms Konstitutionsmodell ihn dazu, zu bestreiten, dass ein Teilnehmer an der normativen Praxis von Anfang an (und zwar nicht zeitlich, sondern logisch) wissen können muss, was es heißt zu überlegen, Gründe abzuwägen usw. Man kann dieses Problem vermeiden, wenn man bedenkt, dass die einzunehmende Teilnehmerperspektive, die auch Brandom für sein Projekt reklamiert, keine methodische Unterscheidung gestattet zwischen impliziter Praxis (unmittelbare Teilnehmerperspektive) und Explizitmachen als eine reflektierende, das implizite Fundament ausarbeitende Teilnahme (reflexive Teilnehmerperspektive). Fragwürdig ist dabei weniger die an diesem Modell problematisierbare Zirkularität. Dieser Zirkularität ist aus konsequent pragmatistischer Perspektive nämlich gar nicht zu entkommen. Man kann sie daher auch nicht mit einem Schichtenmodell unterlaufen, sondern muss sie ernst nehmen. Semantik gründet in Pragmatik, weil eine pragmatistische Sprachphilosophie sprachliche Formen *an* der Praxis des Sprechens erörtert. Einer richtig verstandenen Pragmatik kommt daher ein methodischer Primat zu, allerdings ist sie kein reales Fundament.

Anmerkungen

- ¹ In neueren Publikationen bezeichnet Brandom das als „*pragmatic expressive bootstrapping*“ (Brandom 2008, 11).
- ² Für differenzierte, auch philologische Fragen einbeziehende kritische Analysen von Brandoms Kant-Interpretation vgl. die Beiträge von Dohrn (2011) und Grüne (2011).
- ³ Vgl. ausführlich Deines/Liptow 2007, 63 f.
- ⁴ Reformuliert man die Differenz von implizit und explizit auf diese Weise, dann lassen sich die grundsätzlichen Probleme vermeiden, die sich aus Brandoms Verständnis des Explizitmachens ergeben. Für eine scharfsinnige Analyse dieser Probleme vgl. Deines/Liptow 2007.

Literatur

- Brandom, Robert (2000): *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, übers. v. E. Gilmer und H. Vetter, Frankfurt/M.
- Brandom, Robert (2008): *Between Saying and Doing. Towards an Analytic Pragmatism*, Oxford.
- Brandom, Robert (2009): *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Cambridge, MA.
- Deines, Stefan/Jasper Liptow (2007): Explizit-Machen explizit gemacht. Über einen zentralen Begriff in der Sprachphilosophie Robert Brandoms, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1/2007, 59–78.
- Dohrn, Daniel (2011): Brandoms kantische Lehren, in: Christian Barth u. Holger Sturm (Hg.), *Brandoms expressive Vernunft. Historische und systematische Untersuchungen*, Paderborn, 61–90.
- Grüne, Stefanie (2011): Brandom über Kants Konzeption der Intentionalität, in: Christian Barth u. Holger Sturm (Hg.), *Brandoms expressive Vernunft. Historische und systematische Untersuchungen*, Paderborn, 91–116.
- Kant, Immanuel (1787): *Kritik der reinen Vernunft*, in: Immanuel Kant. *Werke in zehn Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Band 3, Darmstadt, 1983.
- Kant, Immanuel (1800): *Immanuel Kants Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen*, in: Immanuel Kant. *Werke in zehn Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Band 5, Darmstadt, 1983.
- McDowell, John (2009): *Motivating Inferentialism. Comments on Chapter 2 of Making it Explicit*, in: ders., *The Engaged Intellect. Philosophical Essays*, Cambridge, MA, 288–307.
- Sellars, Wilfrid (1999): *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, Paderborn.

WARUM-FRAGEN IN EINER SACHVERHALTSONTOLOGIE



Peter Kügler

1. Besondere Merkmale von Warum-Fragen

In fragenlogischen Entwürfen wurden Warum-Fragen oft vernachlässigt (Belnap/Steel 1976, Kap. 2.2) oder als Sonderfall behandelt (Hintikka/Halonen 1995). Ein Merkmal, das Warum-Fragen von anderen Fragearten unterscheidet, wird erkennbar, wenn man sie beispielsweise mit Wo-Fragen vergleicht. Angenommen, Sie haben vergessen, wo Sie Ihr Auto geparkt haben – es steht nicht in der Straße, in der Sie üblicherweise parken. „Wo steht das Auto?“ Es ist klar, wonach mit dieser Frage gefragt wird: nach dem Ort, an dem sich das Auto befindet. Die richtige Antwort auf diese Wo-Frage ist auch sehr einfach. Sie besteht aus einer Kennzeichnung des betreffenden Ortes, z. B. „in der Wittgensteinstraße, Ecke Dostalgasse“.

Eine zufriedenstellende Antwort auf die Frage „Warum steht das Auto in der Wittgensteinstraße?“ besteht hingegen aus einer Beschreibung eines Sachverhaltes oder Ereignisses, die gerne durch das Wort „weil“ eingeleitet wird: „weil ich es dort geparkt habe.“ Oder vielleicht etwas ausführlicher: „weil ich es dort geparkt habe, nachdem ich eine Viertelstunde lang vergeblich nach einem näher gelegenen Parkplatz gesucht hatte“. Während also der Name eines Ortes als Antwort auf eine Wo-Frage genügt, muss die Antwort auf eine Warum-Frage satzartig, propositional sein: „p weil q“, wobei q erklärt, warum p der Fall ist.

Man wird vielleicht einwenden wollen, dass auch „in der Wittgensteinstraße, Ecke Dostalgasse“ eigentlich eine Abkürzung der vollständigen Antwort „Das Auto steht in der Wittgensteinstraße, Ecke Dostalgasse“ ist, also einer ebenfalls propositionalen Antwort. Das mag stimmen. Doch der Punkt ist der, dass die Frage „Wo steht das Auto?“ bereits voraussetzt, dass das Auto irgendwo steht. Der einzig neue Beitrag, den die Antwort in diesem Fall leistet, sind eben die Worte „in der Wittgensteinstraße, Ecke Dostalgasse“, also die Kennzeichnung des Ortes. Hingegen setzt die Warum-Frage nicht voraus, dass ich das Auto in der Wittgensteinstraße geparkt habe, denn natürlich hätte es auch jemand anderer dort parken können. Wenn wir nur die neue Information betrachten, die in der jeweiligen Antwort enthalten ist, so ist diese bei der Wo-Antwort in der Kennzeichnung des Ortes enthalten, bei der Warum-Antwort in einem Satz, der meine vergangene Handlung beschreibt.

Ein zweites Merkmal von Warum-Fragen besteht in ihrer spezifischen Kontextabhängigkeit. Auch andere Fragen sind kontextabhängig: So legt der Kontext bei einer Wo-Frage beispielsweise fest, was mit „wo“ genau gemeint ist („in welcher Straße?“, „in welcher Stadt?“, „in welchem Land?“ ...). Bei Warum-Fragen bestimmt der Kontext unter anderem, welche *Arten von Erklärungen* relevant sind. Kontexte sprachlicher Äußerungen haben verschiedene

Aspekte oder Schichten: die physische Umgebung, den Konversationszusammenhang, die soziale Einbettung usw. Für Fragen von besonderer Bedeutung sind aber die propositionalen Einstellungen der beteiligten Personen, also das, was diese denken, glauben, erwarten, beabsichtigen usw. Welche Art von Antwort *will* die Person haben, die die Frage stellt, warum das Auto in der Wittgensteinstraße steht? In unserem Beispiel ist die Annahme plausibel, dass sie nach einer Handlung fragt, die ihrerseits mit Gründen und Absichten verbunden ist. Wir können daher von einer *intentionalen Erklärung* sprechen. Als ich das Auto in der Wittgensteinstraße parkte, verfolgte ich damit die Absicht, das Auto über Nacht abzustellen, und ich hatte Gründe dafür, es gerade dort zu parken.

In anderen Zusammenhängen zielt eine Warum-Frage nicht auf eine intentionale Erklärung ab, sondern beispielsweise auf ein physisches Ereignis als Glied einer Kausalkette, aus der die zu erklärende Tatsache hervorgegangen ist; auf eine kausal notwendige Bedingung; auf die Ursache für die Verletzung einer bekannten Regel; auf Naturgesetze und Anfangsbedingungen im Sinne einer deduktiv-nomologischen Erklärung; auf eine zu erfüllende Funktion; auf einen Selektionsvorteil in der Evolutionsgeschichte; auf ein objektives Ziel im Sinne einer teleologischen Erklärung, usw. Das Fragewort „warum“ lässt mehr Typen von Antworten zu als das Wort „wo“. Welche dieser Antwortmöglichkeiten relevant ist, wird vom jeweiligen Kontext bestimmt, wobei auch mehrere Möglichkeiten zugleich relevant sein können.

2. Existenzvoraussetzungen von Warum-Fragen

So viel zu zwei Unterschieden zwischen Warum-Fragen und anderen Fragearten. Manchmal wird allerdings behauptet, dass sich Warum-Fragen noch in einer weiteren Hinsicht von anderen Fragearten unterscheiden, was sich bei genauerer Betrachtung jedoch als Missverständnis herausstellt. Es geht dabei um die *Präsupposition* der Frage, also um das, was durch das Stellen der Frage vorausgesetzt wird. Die Frage „Wo steht das Auto?“ setzt unter anderem voraus, dass ein Ort existiert, an dem sich das Auto befindet. Das Fragewort „wo“ weist auf die Existenz eines Ortes hin. Auch andere Fragearten setzen in ähnlicher Weise die Wahrheit von Existenzaussagen voraus. Eine Wann-Frage setzt beispielsweise die Existenz bestimmter Zeitpunkte oder Zeiträume voraus.

Nach der erwähnten falschen Auffassung, die möglicherweise auf einen einflussreichen Aufsatz von Sylvain Bromberger (1966) zurückgeht, sollen jedoch für Warum-Fragen andere Regeln gelten. Die Präsupposition der Frage „Warum p?“ sei schlicht und einfach: p. Die Frage „Warum steht das Auto in der Wittgensteinstraße?“ hätte somit die Präsupposition „Das Auto steht in der Wittgensteinstraße“. Es lässt sich auch kaum bestreiten, dass dies *ein* Teil der Präsupposition der Warum-Frage ist. Doch die Warum-Frage setzt darüber hinaus voraus, dass etwas existiert, das erklärt, warum das Auto in der Wittgensteinstraße steht. Wer die Frage stellt, setzt voraus, dass es einen solchen Erklärungsgrund gibt.

Damit werden parallele Verhältnisse hergestellt, denn auch die Präsuppositionen von Warum-Fragen werden nun zu Existenzaussagen, und das Fragewort „warum“ verweist uns auf einen existierenden Grund, so wie uns das Fragewort „wo“ auf einen existierenden Ort verweist. Am einfachsten lässt sich dies halbformal darstellen; hier die Existenzvoraussetzungen der Wo-Frage und der Warum-Frage:

$(\exists x)$ Das Auto steht in x.

$(\exists q)$ Das Auto steht in der Wittgensteinstraße, weil q.

Man beachte, dass das Wort „weil“ im Sinne des vorhin Gesagten prinzipiell für verschiedene Interpretationen offen ist, je nachdem, was für eine Art von Erklärung gewünscht wird. Es ist praktisch, diese Erklärungen – Ursache, Funktion, Ziel usw. – zusammenfassend als „Gründe“ zu bezeichnen. Wir können also sagen, dass die Existenzaussage „ $(\exists q)(p \text{ weil } q)$ “ die Existenz eines Grundes q für p behauptet.

Abgesehen von der formalen Gemeinsamkeit zwischen der Wo- und der Warum-Frage, dass in beiden Fällen Existenzvoraussetzungen gemacht werden, besteht ein wichtiger ontologischer Unterschied natürlich darin, dass über verschiedene Entitäten quantifiziert wird. Die Präsupposition der Wo-Frage quantifiziert über Orte, die sich als „Individuen“ auffassen lassen, auf die sich die üblichen Individuenvariablen der elementaren Logik beziehen. Die Präsupposition der Warum-Frage quantifiziert hingegen über etwas anderes. Sie führt uns über den Bereich der elementaren Logik hinaus. Wie ist diese Quantifikation zu verstehen? Worauf bezieht sich die Variable „q“ in „ $(\exists q)(p \text{ weil } q)$ “?

Zwei Sichtweisen scheinen hier bevorzugt zu werden. Variablen wie „q“ werden entweder metasprachlich interpretiert (Schurz 2005) oder als Variablen für Propositionen (van Fraassen 1980, Kap. 5). Nach der ersten Interpretation ist „q“ eine Variable, die sich auf Sätze, also auf sprachliche Gebilde bezieht. „ $(\exists q)$...“ würde demnach heißen: „Es gibt einen Satz q, der ...“. Auch unter einem „Satz“ kann man Verschiedenes verstehen, z. B. konkrete Satz-Vorkommnisse, die ausgesprochen oder niedergeschrieben werden, oder Mengen von strukturell ähnlichen Satz-Vorkommnissen oder Mengen von Satzvorkommnissen mit derselben Bedeutung.

Doch wie auch immer man „Satz“ versteht, keine dieser Interpretationen kann überzeugen, weil es wenig plausibel ist, dass man über *Sätze* spricht, wenn man sagt, dass es einen Grund für p gibt. „ $(\exists q)(p \text{ weil } q)$ “ heißt nicht, dass es einen Satz q gibt, wegen dem p der Fall ist. Jedenfalls scheint es nicht das zu sein, was Menschen sagen wollen, wenn sie sagen, dass etwas der Fall ist, *weil* etwas anderes der Fall ist. Sie scheinen über etwas Außersprachliches sprechen zu wollen.

Dem kommt die zweite Sichtweise entgegen, wonach „q“ eine Variable für eine Proposition ist. Propositionen sind abstrakte Gebilde, die durch Sätze ausgedrückt werden können, wobei bedeutungsgleiche Sätze dieselbe Proposition ausdrücken, weshalb man Propositionen gerne als Bedeutungen von Sätzen auffasst. Propositionen gelten auch als Gegenstände von Einstellungen wie Glauben, Zweifeln, Wünschen usw. Eine weitere populäre Auffassung besagt, dass Propositionen Mengen möglicher Welten sind oder noch kompliziertere mengentheoretische Konstruktionen, an denen neben möglichen Welten unter anderem noch Zeitpunkte und Äußerungskontexte beteiligt sind.

Welche abstrakten Objekte Propositionen auch immer sein mögen, ein bekannter Einwand lautet, dass durch die Einführung von Propositionen das Gebot der ontologischen Sparsamkeit verletzt wird. Aber das ist meines Erachtens nicht das wichtigste Gegenargument. Man kann zusätzlich dasselbe Argument vorbringen, das auch gegen die metasprachliche Sichtweise ins Treffen geführt wurde: Wer sagt „p weil q“, will damit wohl kaum sagen, dass p der Fall ist, weil eine passende *Proposition* q existiert. Wer sagt, dass es einen Grund für p gibt, will damit nicht sagen, dass eine bestimmte Proposition – oder gar eine bestimmte Menge möglicher Welten – existiert. Er oder sie spricht nicht über mögliche Welten, sondern über die Realität.

3. Sachverhalte

Man spricht also nicht über Sätze oder Propositionen, man spricht von dem, was der Fall ist. Wenn ich sage, dass es einen Grund dafür gibt, dass das Auto in der Wittgensteinstraße steht, so spreche ich nicht von einem konkreten Satz oder einer abstrakten Proposition, sondern von einer Handlung, die in der realen Welt vollzogen wurde, nämlich von meinem Parken des Autos. Diese Handlung war ein konkretes *Ereignis*. Im Alltagsverständnis bezeichnet man etwas als Ereignis, wenn es relativ kurz dauert, z. B. ein Autounfall oder ein Regenschauer. Historische Ereignisse wie Kriege oder Nationalversammlungen dauern zwar länger, aber immer noch kurz im Vergleich zur ganzen Weltgeschichte. Um Prozesse, die man nicht als Ereignisse bezeichnen würde, und auch unveränderliche Sachverhalte zu erfassen, bietet sich der allgemeine Begriff „Sachverhalt“ an. Das würde heißen, dass Warum-Fragen die Existenz von Sachverhalten voraussetzen, die erklären, warum p der Fall ist.

Ich habe dabei Wittgensteins *Tractatus* im Auge, wo auf den ersten Seiten bekanntlich das folgende Bild entworfen wird: Die Welt ist die Gesamtheit der bestehenden Sachverhalte (§ 2.04), die ihrerseits Verbindungen von Gegenständen (Sachen, Dingen) sind (§ 2.01). Das Bestehen von Sachverhalten heißt „positive Tatsache“ und das Nichtbestehen von Sachverhalten heißt „negative Tatsache“ (§ 2, § 2.06). Sachverhalte bilden somit die ontologische Basis der Rede über Tatsachen. Man könnte dies so verstehen, dass positive und negative Tatsachen existierende Entitäten sind, die sich in irgendeiner Form auf Sachverhalte zurückführen lassen. Man könnte auch davon sprechen, dass Tatsachen auf Sachverhalten supervenieren, dass also Unterschiede zwischen Tatsachen auf Unterschieden zwischen Sachverhalten beruhen. Aber ich neige eher zu der deutlicheren Formulierung, dass Tatsachen gar nicht existieren. Wer über Tatsachen spricht, spricht eigentlich über Sachverhalte.

Ein Beispiel: Wer sagt, dass sein Auto *nicht* in der Dostalgaße steht, scheint über eine negative Tatsache zu sprechen. Doch was hier als „negative Tatsache“ bezeichnet wird, ist nur die indirekte Weise, in der über etwas Positives, Konkretes gesprochen wird, nämlich über die Dostalgaße mit ihrem derzeitigen Bestand an parkenden Autos. Auf diesen Sachverhalt bezieht sich die Aussage, dass mein Auto nicht in der Dostalgaße steht. Allerdings wird dieser Sachverhalt nur in einer unbestimmten Weise beschrieben, denn in der Dostalgaße könnten alle möglichen anderen Autos parken. Es gibt verschiedene positive Dostalgaße-Sachverhalte, die mit der Aussage, dass mein Auto nicht dort steht, vereinbar sind. Wir erfahren nichts darüber, welche anderen Autos in der Dostalgaße stehen. Der reale Sachverhalt wird lediglich mit Hilfe einer negativen Aussage beschrieben, die seine genaue Beschaffenheit unbestimmt lässt.

Im Unterschied zu Sätzen sind Sachverhalte nicht notwendigerweise sprachlich (obwohl es auch sprachliche Sachverhalte geben mag, mit deren Hilfe sich z. B. die Frage beantworten ließe, warum ein analytischer Satz wahr ist). Und im Unterschied zu Propositionen sind Sachverhalte nicht notwendigerweise abstrakt (obwohl es auch abstrakte Sachverhalte geben mag). Ein Beispiel für einen nicht-sprachlichen und nicht-abstrakten Sachverhalt ist eben der, dass das Auto in der Wittgensteinstraße steht. Auto und Straße sind konkrete Dinge und ebenso konkret ist der aus ihnen zusammengesetzte Sachverhalt. Sätze und Propositionen lassen sich negieren, wodurch neue Sätze und neue Propositionen entstehen. Es gibt also negative Sätze und negative Propositionen, doch es gibt keine negativen Sachverhalte.

Sachverhalte sind in dieser Hinsicht mit konkreten Dingen vergleichbar: Es gibt weder negative Sachverhalte noch negative Dinge. Es gibt keine negativen Autos und ebenso wenig den negativen Sachverhalt, dass das Auto nicht in der Dostalstraße steht.

Halten wir fest: Die Existenzvoraussetzung „ $(\exists q)(p \text{ weil } q)$ “ der Warum-Frage „Warum p?“ ist wahr, wenn es Sachverhalte gibt, mit deren Hilfe die Tatsache p erklärt werden kann. Es gibt verschiedene Möglichkeiten, diese Sachverhalte zu beschreiben, weshalb für die Variable „q“ auch verschiedene Beschreibungen eingesetzt werden können. Eine solche Beschreibung kann z. B. im Fall einer deduktiv-nomologischen Erklärung eine Konjunktion von Gesetzesaussagen und Anwendungsbedingungen sein. Auch Negationen können in der Beschreibung vorkommen, was unter anderem für Ceteris-paribus-Klauseln wichtig ist. Ceteris-paribus-Erklärungen bringen zum Ausdruck, dass bestimmte Gesetzesaussagen zutreffen, wenn *keine* störenden Einflüsse vorhanden sind oder wenn alle *nicht* betrachteten oder *nicht* bekannten Faktoren gleich bleiben. Hier muss wieder betont werden, dass man sich zwar mit Hilfe von Negationen auf Sachverhalte bezieht, die Sachverhalte selbst jedoch nichts Negatives sind.

4. Die Unbeantwortbarkeit metaphysischer Warum-Fragen

Nun soll die skizzierte sachverhaltstontologische Deutung auf metaphysische Warum-Fragen angewandt werden, vor allem auf solche, die im Verdacht der Unbeantwortbarkeit stehen. Metaphysische Fragen zielen bekanntlich auf das große Ganze und Grundsätzliche ab. Sie beziehen sich auf die Welt als Gesamtheit aller Sachverhalte und auf Zusammenhänge zwischen grundlegenden Arten von Sachverhalten, etwa geistigen und materiellen. Dass solche Fragen unbeantwortbar sind, wurde oft behauptet. Dabei ist mit „unbeantwortbar“ nicht gemeint, dass man nicht weiß, *welche* der verfügbaren Antworten richtig ist, so wie man beispielsweise nicht weiß, welche der vorgeschlagenen Erklärungen für das Aussterben des Mammuts die richtige ist. Unter den vorgeschlagenen Erklärungen könnte auch die richtige Erklärung sein, aber man weiß nicht, welche dies ist.

Es ist wichtig, diesen schwachen Sinn von „Unbeantwortbarkeit“ von der starken Unbeantwortbarkeit zu unterscheiden, die für metaphysische Fragen gelten könnte. Mit Letzterer ist gemeint, dass keine Antwort verfügbar ist oder jemals verfügbar sein wird, die nicht falsch oder zumindest unvollständig ist. Die Frage, warum das Gehirn Bewusstsein hervorbringt, könnte z. B. durch eine genaue Beschreibung von Gehirnfunktionen teilweise beantwortet werden – das Gehirn bringt das Bewusstsein unter anderem deshalb hervor, weil es so funktioniert, wie es funktioniert. Aber wer die Frage für im starken Sinn unbeantwortbar hält, wird darauf bestehen, dass diese Antwort unvollständig ist und nicht vervollständigt werden kann. Die „Erklärungslücke“ (Levine 1983) könne nicht geschlossen werden.

Wer eine metaphysische Frage für unbeantwortbar hält, geht zumeist davon aus, dass nur bestimmte Arten von Antworten überhaupt zulässig sind. Das vielleicht bekannteste Beispiel stammt aus dem logischen Empirismus, dessen Vertreter bekanntlich nur empirisch überprüfbare Aussagen als Antworten zulassen wollten (Schlick 1935). Ein anderes Beispiel ist die Liste der „Welträtsel“, die der Physiologe Emil du Bois-Reymond im neunzehnten Jahrhundert aufgestellt hat. Auf dieser Liste stand u. a. das erwähnte Problem der Erklärung des Bewusstseins durch die materiellen Vorgänge im Gehirn. Du Bois-Reymond wollte nur Erklärungen zulassen,

die den Prinzipien der Mechanik genügen. Ein drittes Beispiel ist die metaphysische Frage, warum überhaupt etwas existiert und nicht nichts. In Bezug auf diese Frage lautet ein bekanntes Argument, dass in der Welt als Gesamtheit des Existierenden bereits alle Ursachen enthalten seien, weshalb es keine Ursache für die Existenz der Welt, also keine Kausalerklärung geben könne (Rescher 1999, 119). Wer so argumentiert, scheint die zulässigen Antworten auf Kausalerklärungen einschränken zu wollen.

Jede dieser Einschränkungen der zulässigen Antwortarten hat allerdings den Nachteil, dass sie der Kritik einen willkommenen Angriffspunkt bietet. Denn man kann leicht einwenden, dass der Kreis der zulässigen Antworten zu eng gezogen wurde. Anders formuliert, die jeweilige Frage erscheint nur deshalb als unbeantwortbar, weil die richtige Antwort von vornherein ausgeschlossen wurde. Aber warum sollte man z. B. nicht auch empirisch unüberprüfbare Aussagen als Antworten zulassen? Es kann zwar sein, dass man in diesem Fall – eben wegen der mangelnden empirischen Überprüfbarkeit – niemals zweifelsfrei wird feststellen können, ob die betreffende Antwort richtig ist (wie bei den Erklärungen für das Aussterben des Mammuts). Doch dies wäre keine „Unbeantwortbarkeit“ in dem starken Sinn, der hier zur Debatte steht. Man könnte nicht mehr behaupten, dass jede menschenmögliche Antwort falsch oder unvollständig ist.

Dies ist eine wohlfeile Kritik an den Restriktionen des logischen Empirismus. Ähnlich leicht fiel es dem Biologen Ernst Haeckel (1899), du Bois-Reymonds mechanistische Beschränkung zu kritisieren und durch seinen Panpsychismus zu ersetzen. Und was die Frage nach dem Grund für die Existenz der Welt angeht, so gibt es bekanntlich verschiedene metaphysische Vorschläge, die nicht auf Kausalerklärungen beruhen. Eine idealistische Antwort beispielsweise könnte bei der berühmten Formulierung in Hegels *Enzyklopädie* ansetzen, die Natur sei „die Idee in der Form des Andersseyns“ (Hegel 1992, § 247).

5. Die Last der Argumentation

Wir brauchen die Vorschläge, wie sich angeblich unbeantwortbare metaphysische Fragen doch irgendwie beantworten lassen könnten, hier nicht näher zu betrachten. Empiristen, Materialisten und Naturalisten neigen jedenfalls dazu, die zulässigen Antworttypen im Sinne ihres jeweiligen Weltbildes einzuschränken. Rationalisten, Dualisten und Idealisten sind offensichtlich großzügiger. Die Großzügigen befinden sich dabei in einer günstigen argumentativen Position, denn es ist an den Restriktiven, den Nachweis zu führen, dass ihre Einschränkung der Antwortmöglichkeiten gerechtfertigt ist. Wer eine Grenze zwischen zulässigen und unzulässigen Antworttypen zieht, muss diese Grenzziehung überzeugend begründen. Die Großzügigen hingegen können sich bequem zurücklehnen und beobachten, wie die Begründungen der Restriktiven misslingen. Zumindest können sie immer behaupten, dass ihnen die jeweilige Begründung nicht überzeugend vorkommt. Das Schicksal des empiristischen Sinnkriteriums sollte uns zu denken geben: Wer behauptete, dass nur empirisch überprüfbare Sätze sinnvoll sind, musste glaubhaft machen, dass diese Theorie des Sinns richtig ist, und dies konnte auf Dauer nicht gelingen.

Anders ausgedrückt, im Diskurs zwischen restriktiven und großzügigen Positionen scheint die Beweislast auf Seiten der Ersten zu liegen, während die Zweiten darauf hinweisen können, dass der Beweis für die Notwendigkeit der restriktiven Haltung nicht überzeugend geführt

werden kann, weshalb sie sich in ihrer liberalen, pro-metaphysischen Haltung bestätigt fühlen. Damit steht auch die These, alle oder einige bestimmte metaphysische Fragen seien unbeantwortbar, auf tönernen Füßen.

Anders könnte sich die argumentative Situation freilich darstellen, wenn man die These der Unbeantwortbarkeit nicht auf die Unterscheidung zwischen zulässigen und unzulässigen Antworten gründet, sondern ihr eine ontologische Wendung gibt. Damit meine ich, dass man angesichts einer metaphysischen Warum-Frage durchaus die Ansicht vertreten kann, dass *kein Sachverhalt existiert*, auf den sich eine Erklärung beziehen könnte. Lautet die Frage „Warum p?“, so bestünde die „Antwort“, die eigentlich keine Antwort ist, somit in der *Negation* von „ $(\exists q)(p \text{ weil } q)$ “.

Diese ontologische Version der Unbeantwortbarkeitsthese hat den diskursiven Vorteil, dass sie die Gegner in Zugzwang bringt. Denn diese müssten nun den Nachweis führen, dass die Erklärung, deren Nichtexistenz behauptet wird, *doch existiert*. Es findet eine Umkehr der Argumentationslast statt. Nicht die Restriktiven müssen ihre Einschränkung der zulässigen Antwortarten begründen, vielmehr müssen die Großzügigen überzeugende Antworten herbeischaffen.

Dass diese Argumentationslastumkehr stattfindet, kann leicht übersehen werden. Denn in alltäglichen Fällen wird selten angenommen, dass es für etwas keine Erklärung gibt. Niemand wird z. B. glauben wollen, dass es keine Erklärung dafür gibt, dass das Auto in der Wittgensteinstraße steht oder dass die Stoßstange eine bisher unbekannte Delle aufweist. Wer behauptet, dass es keine Erklärung für einen metaphysischen Sachverhalt gibt, hat daher jedenfalls nicht das Alltagsdenken hinter sich.

In den Naturwissenschaften verhält es sich jedoch ein wenig anders. Hier kann die Nichtexistenz einer Erklärung durchaus plausibel sein. Wer die jeweilige Masse der Elementarteilchen für grundlegende, nicht weiter erklärbare Eigenschaften hält, hat so lange bessere Karten in der Hand, als keine Alternativtheorie, aus der die Teilchenmassen ableitbar sind, experimentell bestätigt wurde. Diskutiert wird gegenwärtig die Hypothese, dass die Massen durch die Interaktion der Teilchen mit einem Feld (dem Higgs-Feld) zustande kommen. Mit diesem Feld ist ein Boson verbunden, an dessen experimentellem Nachweis gearbeitet wird. Die Beweislast liegt hier eindeutig auf Seiten derer, die an eine Erklärung glauben.

Ebenso liegt die Beweislast auf Seiten derer, die der Meinung sind, die quantenmechanische Zustandsreduktion ließe sich erklären. Befindet sich ein quantenmechanisches System (z. B. ein Teilchen) in einer Überlagerung (Superposition) von Zuständen, so wird beispielsweise durch eine Messung diese Überlagerung auf einen Zustand reduziert, wobei es nach der Quantenmechanik objektiv, ontologisch unterbestimmt ist, *welcher* der möglichen Zustände auftritt. Es lassen sich dafür vorher lediglich bestimmte Wahrscheinlichkeiten angeben, somit scheint es danach keine vollständige Erklärung dafür zu geben, warum das System in diesen und nicht in einen anderen Zustand übergegangen ist. Wer das Gegenteil behauptet, trägt die Beweislast. Er oder sie müsste eine bessere Theorie als die gegenwärtige Quantentheorie konstruieren.

So ähnlich lassen sich auch die vielleicht unlösbaren metaphysischen Probleme behandeln. Wer die ontologische Unbeantwortbarkeit der entsprechenden Warum-Fragen behauptet, befindet sich angesichts der Schwächen aller bisherigen Antwortversuche in einer recht guten argumentativen Position. Das heißt natürlich nicht, dass wir sicher sein können, dass diese Fragen tatsächlich unbeantwortbar sind. Mein Punkt ist ein argumentationstheoretischer: Wer die Unbeantwortbarkeit behauptet, ist so lange argumentativ im Vorteil, als keine überzeugende Antwort gefunden wurde. Die Argumentationslast liegt auf Seiten derer, die an eine metaphysische Erklärung glauben.

Literatur

- Belnap, Nuel D./Thomas B. Steel (1976): *The Logic of Questions and Answers*, New Haven, London.
- Bromberger, Sylvain (1966): *Why-Questions*, in: ders., *On What We Know We Don't Know*, Chicago, London, 1992, 75–100.
- Du Bois-Reymond, Emil (1880): *Die sieben Welträtsel*, <http://vlp.mpiwg-berlin.mpg.de/library/data/lit28646> (15. 8. 2011).
- Haeckel, Ernst (1899): *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Stuttgart.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1992): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg.
- Hintikka, Jaakko/Ilpo Halonen (1995): *Semantics and Pragmatics for Why-Questions*, in: *The Journal of Philosophy*, 92, 636–657.
- Levine, Joseph (1983): *Materialism and Qualia. The Explanatory Gap*, in: *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 354–361.
- Rescher, Nicholas (1999): *The Limits of Science*, Pittsburgh.
- Schlick, Moritz (1935): *Unanswerable Questions?*, in: *The Philosopher*, 13, 98–104.
- Schurz, Gerhard (2005): *Explanations in Science and the Logic of Why-Questions. Discussion of the Halonen-Hintikka-Approach and Alternative Proposal*, in: *Synthese*, 143, 149–178.
- Van Fraassen, Bas C. (1980): *The Scientific Image*, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig (1963): *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt/M.

LOGISCHE FOLGERUNG IN UMGANGSSPRACHLICHEN
ARGUMENTEN – EINE FILTERLOGISCHE DEFINITION



Christoph Schamberger

Die klassische modelltheoretische Semantik definiert „logische Folgerung“ als Wahrheitstransfer: Die Konklusion folgt logisch aus der Menge der Prämissen genau dann, wenn jedes Modell der Menge der Prämissen ein Modell der Konklusion ist; in diesem Fall ist es unmöglich, dass die Prämissen wahr sind und die Konklusion falsch ist (Tarski 1936, 8 f.). Filterlogiker lehnen es ab, diesen Folgerungsbegriff auf umgangssprachliche Argumente zu übertragen. Stattdessen filtern sie einige der klassisch gültigen Schlüsse durch nachträgliche Einschränkungen heraus und schränken den Folgerungsbegriff auf die übrigen Schlüsse ein. In diesem Artikel schlage ich einen eigenen Filter vor und definiere mit formalen Mitteln einen Begriff der logischen Folgerung, der auf die Eigenheiten umgangssprachlicher Argumentation zugeschnitten ist.

Die erste Filterlogik wurde von Timothy Smiley (1959) ausgearbeitet und von Neil Tennant (1984; 1987, 23. Kapitel; 2007) weiterentwickelt. Damit zählen die Filterlogiken zu den frühesten parakonsistenten Logiken. Smileys Definition des Begriffs der logischen Folgerung (*logical consequence* bzw. *entailment*) schließt die meisten Argumente mit widersprüchlichen Prämissen oder logisch wahrer Konklusion aus: „ $A_1, \dots, A_n \vdash B$ if and only if the implication $A_1 \wp \dots \wp A_n \supset B$ is a substitution instance of a tautology $A'_1 \wp \dots \wp A'_n \supset B'$, such that neither $\vdash B'$ nor $\vdash \neg(A'_1 \wp \dots \wp A'_n)$ “ (Smiley 1959, 240).

Wie ich bald zeigen werde, ist diese semantische Definition des Folgerungsbegriffs viel zu weit. Doch sie bietet einen guten Ausgangspunkt, und es lohnt sich, Smileys Definition etwas näher zu betrachten, filtert sie doch die beiden folgenden Schlüsse heraus (der Doppelpfeil „ \Rightarrow “ markiert jeweils den Übergang zwischen Prämissen und Konklusion):

- (a) $A \& \neg A \Rightarrow B$
- (b) $A \Rightarrow B \vee \neg B$

Aus $A \wp \neg A$ folgt zwar nach Smileys Definition A (ebenso wie $\neg A$). Denn die Formel $(A \wp \neg A) \supset A$ ist eine Substitutionsinstanz der Tautologie $(A \wp B) \supset A$, deren Vorderglied $(A \wp B)$ nicht widersprüchlich ist, d. h. es gilt nicht $\vdash \neg(A \wp B)$. (Offensichtlich muss man nur B durch $\neg A$ ersetzen, um aus $(A \wp B) \supset A$ die Substitutionsinstanz $(A \wp \neg A) \supset A$ zu gewinnen.) Im Schluss (a) $A \wp \neg A \Rightarrow B$ liegt jedoch keine Folgerung vor, da es unmöglich ist, die Formel $(A \wp \neg A) \supset B$ aus einer Tautologie abzuleiten, deren Vorderglied nicht ebenfalls widersprüchlich ist. Dasselbe gilt für (b) $A \Rightarrow B \vee \neg B$, da jede tautologische Substitutionsinstanz von $A \supset (B \vee \neg B)$ ebenfalls ein logisch wahres Hinterglied hat. Übertragen wir Smileys Definition auf umgangssprachliche Argumente, so weist das Folgende keine Folgerung auf:

Der 3. Juni 2011 ist ein Freitag.

Der 3. Juni 2011 ist kein Freitag.

Also: Österreich hat mehr Einwohner als Schweden.

Überlegen wir kurz, was an diesem Argument auszusetzen ist. Einerseits weist es das Merkmal des Wahrheitstransfers auf: Da sich die Prämissen widersprechen, ist es unmöglich, dass sie wahr sind und die Konklusion falsch ist. Andererseits ist zu bezweifeln, dass hier eine *Folgebeziehung* vorliegt und die Konklusion aus den Prämissen folgt. Widersprüchliche Aussagen heben sich nämlich selbst auf (Strawson 1952, 3). Sie drücken nichts aus und enthalten überhaupt keine Information (Tugendhat/Wolf 1983, 59). Man könnte nun behaupten, eine Folgebeziehung zwischen umgangssprachlichen Aussagen erfordere nicht nur Wahrheitstransfer, sondern auch *Informationstransfer*: Die Konklusion folgt logisch nur dann aus der Menge der Prämissen, wenn der gesamte Informationsgehalt der Konklusion aus den Prämissen stammt. Ein Informationstransfer in diesem Sinne liegt genau dann vor, wenn die folgenden Bedingungen erfüllt sind: (i) Die Konklusion enthält keine Information, die nicht in den Prämissen vorkommt, d. h., alle Informationen der Konklusion finden sich in den Prämissen. (ii) Die Prämissen enthalten (mindestens) eine Information der Konklusion.

Auch wenn ich hier nicht näher ausführen kann, was unter „Information(sgehalt)“ zu verstehen ist, dürfte klar sein, dass das obige Argument keinen Informationstransfer aufweist. Denn die widersprüchlichen Prämissen enthalten gar keine Information, wodurch Bedingung (ii) des Informationstransfers verletzt wird. Demgegenüber gibt die Konklusion die (falsche) Information, Österreich habe mehr Einwohner als Schweden. Sie hat damit mehr Informationsgehalt als die Prämissen, was gegen Bedingung (i) verstößt. Da kein Informationstransfer vorliegt, besteht auch keine Folgebeziehung.

Eine ähnliche Überlegung könnte man hinsichtlich logisch wahrer Konklusionen anstellen. Im folgenden Argument liegt kein Informationstransfer vor, weil die Prämisse inhaltlich nichts zu tun hat mit der Konklusion:

Wien ist die Hauptstadt Österreichs.

Also: Der 3. Juni 2011 ist ein Donnerstag oder kein Donnerstag.

Die Schlüsse mit widersprüchlichen Prämissen oder logisch wahrer Konklusion müssen nicht ausführlicher debattiert werden. Gäbe es nämlich in der Anwendung der klassischen Logik auf umgangssprachliche Argumente keine anderen Schwierigkeiten, könnte man diese Paradoxien der materialen Implikation ohne weiteres als unbedeutendes Kuriosum abtun. Zum einen widerspricht sich kein Mensch absichtlich, um damit irgendeine These zu begründen; und kaum jemand argumentiert ernsthaft für logisch wahre Thesen. Zum anderen ist in diesen Argumenten der Wahrheitstransfer gewährleistet. Ganz anders verhält es sich jedoch mit Argumenten, die eine der logischen Formen (c), (d), (e) oder (f) aufweisen:

$$(c) \neg A \Rightarrow A \supset B$$

$$(d) A \Rightarrow B \supset A$$

$$(e) \forall x(\neg Fx) \Rightarrow \forall x(Fx \supset Gx)$$

$$(f) \forall x(Fx) \Rightarrow \forall x(Gx \supset Fx)$$

Diese vier Schlüsse sind klassisch gültig, denn in jedem Kalkül der klassischen zweiwertigen Prädikatenlogik erster Stufe lässt sich die Konklusion aus der jeweiligen Prämisse ableiten. Die Anforderungen von Smileys (und Tennants) Definition der logischen Folgerung sind ebenfalls erfüllt, denn die Prämissen sind nicht widersprüchlich, und die Konklusionen sind nicht logisch wahr. Zu jedem Schluss findet sich jedoch ein umgangssprachliches Argument, welches das Prinzip des Wahrheitstransfers verletzt:

Es ist nicht der Fall, dass es am 4. Februar 2008 in Salzburg regnete.

Also: Wenn es am 4. Februar 2008 in Salzburg regnete, dann war dort an diesem Tag kein Niederschlag.

Im November 2012 wird Barack Obama als US-Präsident wiedergewählt.

Also: Wenn Barack Obama im März 2012 erschossen wird, dann wird er im November 2012 als US-Präsident wiedergewählt.

Platon hatte keine Kinder. (Für alle Gegenstände gilt: Es ist nicht der Fall, dass sie Kinder Platons sind.)

Also: Platons Kinder waren verheiratet.

Alle (unter den Anwesenden) sind Männer.

Also: Die Frauen (unter den Anwesenden) sind Männer.

Die Prämissen des ersten und dritten Arguments sind meines Wissens wahr, die des zweiten und vierten Arguments könnten wahr werden. Die Konklusionen hingegen sind nicht wahr. So ist der Satz „Wenn es am 4. Februar 2008 in Salzburg regnete, dann war dort an diesem Tag kein Niederschlag“ schlicht falsch, weil darin der Zusammenhang zwischen Regen und Niederschlag falsch dargestellt wird. In Wahrheit liegt sehr wohl Niederschlag vor, wenn es regnet. Ebenso falsch ist die Konklusion des zweiten Arguments (unabhängig davon, ob Obama wiedergewählt wird), da die Verfassung der USA die Wahl eines Toten ausschließt. Dagegen ließe sich freilich in Anlehnung an Philon von Megara und Gottlob Frege einwenden, dass der logische Ausdruck „wenn – dann“ eine Wahrheitswerte-Funktion sei: Bedingungssätze seien genau dann wahr, wenn deren Antezedens falsch und/oder deren Konsequens wahr ist. Unter dieser Voraussetzung wäre beispielsweise die Konklusion des ersten Arguments allein deshalb wahr, weil es am 4. Februar 2008 in Salzburg nicht geregnet hat und das Antezedens somit falsch ist. Dieser Einwand verdiente eine längere Diskussion (wie ich sie in Schamberger 2012, 1. Kapitel, geführt habe; vgl. Hardy/Schamberger 2012, 65–67); hier würde sie jedoch den Rahmen sprengen.

Davon abgesehen lassen sich mit diesem Einwand nur schwerlich die Konklusionen des dritten und vierten Arguments verteidigen, die keine Bedingungssätze enthalten. Die Behauptung „Platons Kinder waren verheiratet“ setzt stillschweigend voraus, dass Platon Kinder hatte – was nicht der Fall ist. Man könnte die Konklusion daher als falsch einstufen oder annehmen, dass sich die Frage nach ihrem Wahrheitswert gar nicht stelle (für Letzteres optiert Strawson 1952, 18 und 173–176). Wahr ist sie jedenfalls nicht. Entsprechendes gilt für die Konklusion „Die Frauen (unter den Anwesenden) sind Männer“.

Da die vier Argumente keinen Wahrheitstransfer aufweisen, sind sie nicht deduktiv gültig – obwohl die logische Form dieser Argumente klassisch gültig ist, d. h. in den klassischen Kalkülen

sich jeweils aus der logischen Form der Prämisse die logische Form der Konklusion ableiten lässt. Darum sollte eine filterlogische Definition der logischen Folgerung die Argumentformen (c) bis (f) herausfiltern. Dies lässt sich durch drei einfache Einschränkungen des Folgerungsbegriffs bewerkstelligen.

Die erste Einschränkung setzt die Mindestvoraussetzung, dass die logische Form des jeweiligen Arguments klassisch gültig ist. Ich werde sie am Ende des Artikels verschärfen. Die zweite Einschränkung filtert überdies Argumente der Form (c) $\neg A \Rightarrow A \supset B$ heraus, in denen die Prämisse dem Vorderglied der Konklusion widerspricht. Sie betrifft auch die Argumentform (e) $\forall x(\neg Fx) \Rightarrow \forall x(Fx \supset Gx)$, deren Prämisse $\forall x(\neg Fx)$ dem Vorderglied Fx widerspricht. Zu diesem Zwecke unterscheidet die zweite Einschränkung zwischen dem Vorderglied und dem Hinterglied einer Konklusion, deren Hauptoperator entweder das Konditional oder der Allquantor ist; wenn das Konditional auch Hauptoperator des Hinterglieds ist, so ist erneut zwischen Vorder- und Hinterglied zu unterscheiden. Diese Vorderglieder der Konklusion behandle ich in der folgenden Definition wie Prämissen.

Seien $\alpha_p, \dots, \alpha_m$ Platzhalter für die logischen Formen der Prämissen und $\forall_{r^1} x_p \dots \forall_{k^k} x_k [\alpha_{m+1} \supset (\dots \supset (\alpha_{m+n} \supset \beta) \dots)]$ mit $k \geq 0$, $m \geq 1$ und $n \geq 0$ Platzhalter für die logische Pränexform (pränexe Normalform) der Konklusion, wobei β eine Teilformel sei, deren Hauptoperator nicht das Konditional ist. Die Pränexform zeichnet sich dadurch aus, dass alle Quantoren am Anfang stehen, der Bindungsbereich der Quantoren die gesamte Formel umfasst und die Quantoren nicht negiert sind. Gegebenenfalls lässt sich die Pränexform durch die rekursive Anwendung einfacher Umformungsregeln ermitteln (Schamberger 2012, Anhang; Bucher 1998, 241–243). Demnach fällt die Konklusion mit der Matrix $[\alpha_{m+1} \supset (\dots \supset (\alpha_{m+n} \supset \beta) \dots)]$ zusammen, wenn der Hauptoperator der Konklusion kein Allquantor ist; wenn der Hauptoperator der Konklusion weder der Allquantor noch das Konditional ist, dann fällt die Konklusion mit β zusammen. Sodann lässt sich der Begriff der logischen Folgerung für umgangssprachliche Argumente durch eine Liste von Einschränkungen definieren:

Eine umgangssprachliche Konklusion *folgt logisch* aus umgangssprachlichen Prämissen genau dann, wenn mindestens eine logische Form der Prämissen $\alpha_p, \dots, \alpha_m$ und mindestens eine logische Pränexform der Konklusion $\forall_{r^1} x_p \dots \forall_{k^k} x_k [\alpha_{m+1} \supset (\dots \supset (\alpha_{m+n} \supset \beta) \dots)]$ mit $k \geq 0$, $m \geq 1$ und $n \geq 0$ den folgenden Einschränkungen genügt:

Einschränkung 1: Im klassischen Kalkül des natürlichen Schließens ist aus den Formeln der Menge $\{\alpha_p, \dots, \alpha_m\}$ die Formel $\forall_{r^1} x_p \dots \forall_{k^k} x_k [\alpha_{m+1} \supset (\dots \supset (\alpha_{m+n} \supset \beta) \dots)]$ ableitbar.

Einschränkung 2: Im klassischen Kalkül des natürlichen Schließens ist aus der Formel $\alpha_1 \wp \dots \wp \alpha_{m+n}$ keine Kontradiktion ableitbar.

Einschränkung 3: Im klassischen Kalkül des natürlichen Schließens ist aus den Formeln jeder echten Teilmenge Γ' der Menge $\Gamma = \{\alpha_1 \wp \dots \wp \alpha_m, \alpha_{m+1}, \dots, \alpha_{m+n}\}$ die Formel β *nicht* ableitbar.

Die dritte Einschränkung filtert sowohl Argumente mit logisch wahrer Konklusion heraus als auch Argumente der Formen (d) $A \Rightarrow B \supset A$ und (f) $\forall x(Fx) \Rightarrow \forall x(Gx \supset Fx)$. In der Praxis

muss man nicht jede Teilmenge von Γ daraufhin untersuchen, ob β im klassischen Kalkül des natürlichen Schließens ableitbar ist oder nicht. Stattdessen führe man die Konklusion-Vorderglieder $\alpha_{m+1}, \dots, \alpha_{m+n}$ als Zusatzannahmen in den Beweis ein und versuche anschließend, β abzuleiten. Die Konklusion folgt nur dann aus den Prämissen, wenn für die Ableitung von β mindestens eine Prämisse und alle Zusatzannahmen benötigt werden. Wie leicht zu erkennen ist, verletzt die Argumentform (d) $A \Rightarrow B \supset A$ Einschränkung 3: Das Konklusion-Vorderglied B wird für die Ableitung des Hinterglieds A nicht benötigt, weil sich das Hinterglied unmittelbar aus der Prämisse A ableiten lässt. Hinsichtlich der Argumentform (f) $\forall x(Fx) \Rightarrow \forall x(Gx \supset Fx)$ ist die Zusatzannahme Gx für die Ableitung des Hinterglieds Fx nicht erforderlich, weil Fx unmittelbar aus der Prämisse $\forall x(Fx)$ folgt.

Die Einschränkungen 2 und 3 filtern alle Schlüsse nach den Prinzipien *ex falso (contradictione) quodlibet* und *verum ex quolibet* heraus. Es wäre jedoch wünschenswert, eine Gruppe ganz anderer Argumente auszuschließen, in denen jeweils von einer Oder-Aussage auf eine Wenn-dann-Aussage oder umgekehrt geschlossen wird. Aus diesem Grunde werde ich später Einschränkung 1 verschärfen, um u. a. die folgenden Schlüsse herauszufiltern:

- (g) $A \vee B \Rightarrow \neg A \supset B$
- (h) $\forall x(Fx \vee Gx) \Rightarrow \forall x(\neg Fx \supset Gx)$
- (i) $A \supset B, C \supset D \Rightarrow (A \supset D) \vee (C \supset B)$
- (j) $(A \& B) \supset C \Rightarrow (A \supset C) \vee (B \supset C)$
- (k) $A \supset (B \vee C) \Rightarrow (A \supset B) \vee (A \supset C)$

Zu jedem dieser Schlüsse gibt es wiederum umgangssprachliche Argumente, die keinen Wahrheitstransfer aufweisen. Ein Argument der Form (j) möge als Beispiel genügen (für Beispiele zu allen anderen Argumentformen siehe Schamberger 2012, Abschnitt 2.3). Es ist eine Abwandlung des bekannten *switches paradox* (Adams 1965, 167):

Wenn Sie in den Kaffeeautomaten vor dem Hörsaal einen Euro einwerfen und per Tastendruck die Zubereitungsart *Cappuccino* wählen, dann produziert der Kaffeeautomat einen Becher Cappuccino.
 Also: Wenn Sie in den Kaffeeautomaten einen Euro einwerfen, dann produziert der Kaffeeautomat einen Becher Cappuccino; oder wenn Sie per Tastendruck die Zubereitungsart *Cappuccino* wählen, dann produziert der Kaffeeautomat einen Becher Cappuccino.

Hier ist es wiederum möglich, dass die Prämisse wahr und die Konklusion falsch ist. Tatsächlich produziert mein bevorzugter Automat einen Becher Cappuccino, wenn ich einen Euro einwerfe und zusätzlich auf die Taste *Cappuccino* drücke. Aber er macht normalerweise nichts, wenn ich bloß einen Euro einwerfe oder wenn ich nur auf die Taste *Cappuccino* drücke. Das Argument weist also keinen Wahrheitstransfer auf und ist nicht deduktiv gültig, obwohl die logische Form (j) klassisch gültig ist.

Die Argumentformen (g) bis (k) sind nicht nur in der klassischen Logik gültig, sondern auch in den meisten nicht-klassischen Systemen. Eine Ausnahme ist die Relevanzlogik: Deutet man das Symbol „ \supset “ als relevante Implikation, so lassen sich die Konklusionen nicht aus den Prämissen ableiten, da die relevanzlogischen Kalküle den Disjunktiven Syllogismus verbieten.

Außerdem ist es nicht gestattet, die relevante Implikation und die Disjunktion wechselseitig zu ersetzen, und die Konjunktions-Einführung gilt in den relevanzlogischen Kalkülen nur unter starken Einschränkungen. Die Relevanzlogiker müssen den Disjunktiven Syllogismus generell zurückweisen, weil sie zwei Ziele zugleich verfolgen: Einerseits wollen sie alle Argumentformen (a) bis (k) ausschließen, andererseits sollen die relevanzlogischen Kalküle transitiv und geschlossen sein.

Für die Ablehnung des Disjunktiven Syllogismus zahlen die Filterlogiker allerdings einen hohen Preis: Viele deduktiv gültige und intuitiv korrekte Schlüsse sind relevanzlogisch ungültig. Selbst die Verteidiger der Relevanzlogik müssen zugeben, dass es natürlich ist, den Disjunktiven Syllogismus in normalen, alltäglichen Situationen anzuwenden (Mortensen 1983, 37). Häufig haben wir die Wahl zwischen zwei Sachverhalten A oder B , die wir für wahr halten oder durch eine Handlung verwirklichen können. Entscheiden wir uns gegen A , legen wir uns auf B fest – und umgekehrt. Solche Entscheidungen haben die logische Form des Disjunktiven Syllogismus. Deshalb ist diese Schlussregel ein unverzichtbarer Bestandteil einer Logik der Umgangssprache. Davon abgesehen benötigt man den Disjunktiven Syllogismus für viele mathematische und metalogische Beweise. Die Relevanzlogik geht also zu weit, wenn sie die Anwendung des Disjunktiven Syllogismus in *jedem* Fall verbietet.

Im Rahmen einer Filterlogik lassen sich die Argumente danach unterscheiden, ob der Disjunktive Syllogismus wahrheitserhaltend ist oder aber von wahren Prämissen zu einer falschen Konklusion führt. In einfachen Fällen ist der Disjunktive Syllogismus unproblematisch. So folgt, wie im folgenden Argument, aus $A \vee B$ und $\neg B$ zwingend A :

Die Cornell University liegt in New York City oder im Bundesstaat New York.

Die Cornell University liegt nicht im Bundesstaat New York.

Also: Die Cornell University liegt in New York City.

Dieser Schluss ist wahrheitserhaltend. Die Konklusion ist zwar falsch, dies liegt aber an der falschen zweiten Prämisse (der Hauptsitz der Cornell University ist in Ithaka im Bundesstaat New York). Ersetzt man die zweite Prämisse beispielsweise durch den wahren Satz „Die Cornell University liegt nicht in New York City“, so folgt eine wahre Konklusion: „Die Cornell University liegt im Bundesstaat New York“.

Der Wahrheitstransfer ist nicht mehr gewährleistet, wenn mit Hilfe des Disjunktiven Syllogismus eine Oder-Aussage in eine Wenn-dann-Aussage überführt wird, so etwa im Schluss (g) von einer Prämisse der Form $A \vee B$ auf eine Konklusion der Form $\neg A \supset B$ oder $\neg B \supset A$:

Die Cornell University liegt in New York City oder im Bundesstaat New York.

Also: Wenn die Cornell University nicht im Bundesstaat New York liegt, dann liegt sie in New York City.

Im Gegensatz zur Prämisse ist die Konklusion falsch. New York City gehört nämlich zum Bundesstaat New York; insofern kann die Cornell University nicht in New York City liegen, wenn sie sich nicht auch im gleichnamigen Bundesstaat befindet.

Die verschärfte Einschränkung 1 sollte auch für außen-negierte Konjunktionen wie $\neg(A \& B)$ gelten, damit sie u. a. die zu (g) äquivalente Argumentform (l) erfasst:

$$(l) \neg(A \& B) \Rightarrow A \supset \neg B$$

Um alle Argumente der Formen (g) bis (l) herauszufiltern, schlage ich vor, die Anwendung des Disjunktiven Syllogismus unter bestimmten Voraussetzungen zu verbieten. Das ist nichts Ungewöhnliches: Auch andere klassische Schlussregeln dürfen nur unter bestimmten Voraussetzungen angewendet werden – jeder kennt die relativ komplizierten Einschränkungen der Allquantor-Einführung und der Existenzquantor-Beseitigung. Auch der indirekte Beweis per Reductio ad absurdum sollte strenger reguliert werden, weil er sonst unerwünschte Ableitungen erlaubt.

Einschränkung 1: Im klassischen Kalkül des natürlichen Schließens ist aus den Formeln der Menge $\{\alpha_p, \dots, \alpha_m\}$ die Formel $\forall_{i \neq p} x_i [\alpha_{m+1} \supset (\dots \supset (\alpha_{m+n} \supset \beta) \dots)]$ unter folgender Voraussetzung ableitbar: Wenn eine Prämisse oder die Konklusion mindestens ein Vorkommen der Form $\gamma \vee \delta$ oder $\neg(\gamma \wp \delta)$ und die Konklusion mindestens ein Konditional enthält, dann ist es unzulässig,

- innerhalb eines Beweises sowohl den Disjunktiven Syllogismus als auch die Konditional-Einführung einzusetzen,
- die Reductio ad absurdum einzusetzen.

Die Kalküle mancher Lehrbücher enthalten eine Äquivalenzregel, die den Schluss von $\alpha \vee \beta$ auf $\neg\alpha \supset \beta$ und umgekehrt erlaubt. Unter den obengenannten Voraussetzungen wäre sie ebenfalls unzulässig.

Die Einschränkungen 1 und 3 lassen sich gemeinsam überprüfen: Neben den Prämissen $\alpha_p, \dots, \alpha_m$ nehme man zusätzlich die Vorderglieder $\alpha_{m+1}, \dots, \alpha_{m+n}$ an. Zum einen versuche man, im Kalkül des natürlichen Schließens β abzuleiten. Eine Argumentform genügt der Einschränkung 3 genau dann, wenn für die Ableitung von β mindestens eine Prämisse und sämtliche Zusatzannahmen benötigt werden. Zum anderen versuche man, die Konklusion gemäß Einschränkung 1 abzuleiten: Zunächst ist zu prüfen, ob in der Prämisse oder in der Konklusion eine Disjunktion oder eine außen-negierte Konjunktion vorkommt und ob die Konklusion überdies ein Konditional enthält. Wenn beides zutrifft, darf man die Reductio ad absurdum ebenso wenig einsetzen wie die Kombination aus Disjunktivem Syllogismus und Konditional-Einführung. Betrachten wir zum Beispiel ein Argument der Form $A \vee B, B \supset \neg C \Rightarrow C \supset A$:

Der Gipfel des Bisambers liegt in Wien oder Niederösterreich.

Wenn der Gipfel des Bisambers in Niederösterreich liegt, ist er nicht in Tirol.

Also: Wenn der Gipfel des Bisambers in Tirol ist, dann liegt er in Wien.

Für die Ableitung des Konklusion-Hinterglieds A benötigen wir einerseits jedes Element der Menge $\Gamma = \{(A \vee B) \wp (B \supset \neg C), C\}$, d. h., wir benötigen mindestens eine Prämisse sowie die Zusatzannahme C . Einschränkung 3 ist daher erfüllt. Andererseits verstößt das Argument gegen Einschränkung 1, denn die Konklusion $C \supset A$ lässt sich nur unter Anwendung der Reductio ad absurdum oder mit einer Kombination aus Disjunktivem Syllogismus und Konditional-Einführung ableiten; beides ist aber nach Einschränkung 1 nicht erlaubt, da die Prämisse eine Disjunktion und die Konklusion ein Konditional enthält.

1	(1)	$A \vee B$	Annahme
2	(2)	$B \supset \neg C$	Annahme
3	(3)	C	Zusatzannahme
2, 3	(4)	$\neg B$	2, 3, Modus tollens
1, 2, 3	(5)	A	1, 4, <i>Disjunktiver Syllogismus</i>
1, 2	(6)	$C \supset A$	3, 5, <i>Konditional-Einführung</i>

Ziel meines Artikels war es, für umgangssprachliche Argumentationen den Begriff der logischen Folgerung zu definieren, und zwar möglichst präzise unter Zuhilfenahme formaler Mittel. Meine Definition umfasst drei Einschränkungen, denen prinzipiell weitere Einschränkungen hinzugefügt werden könnten. Die von mir genannten reichen jedoch hin, um alle ungültigen Argumente auszuschließen, die in der Literatur am häufigsten diskutiert werden. Damit ist die von mir vorgeschlagene Filterlogik wesentlich effektiver als die meisten nicht-klassischen Logiken. Ähnlich effektiv ist nur die Relevanzlogik, die jedoch zu weit geht, wenn sie den Disjunktiven Syllogismus generell ablehnt und auf diese Weise viele intuitiv korrekte Argumente ausschließt. Im Rahmen einer Filterlogik kann man hingegen erkennen, ob die Anwendung des Disjunktiven Syllogismus wahrheitserhaltend ist oder nicht. Damit besteht berechtigte Hoffnung, dass meine Definition weder zu weit noch zu eng ist.

Literatur

- Adams, Ernest (1965): The Logic of Conditionals, in: *Inquiry*, 8, 166–197.
- Bucher, Theodor (1998): *Einführung in die angewandte Logik*, Berlin, New York.
- Hardy, Jörg/Christoph Schamberger (2012): *Logik der Philosophie. Einführung in die Logik und Argumentationstheorie*, Göttingen, Oakville.
- Mortensen, Chris (1983): The Validity of Disjunctive Syllogism Is Not So Easily Proved, in: *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 24, 35–40.
- Schamberger, Christoph (2012): *Logik der Umgangssprache*, Dissertation an der Humboldt-Universität zu Berlin, im Erscheinen.
- Smiley, Timothy (1959): Entailment and Deducibility, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 59, 233–254.
- Strawson, Peter F. (1952): *Introduction to Logical Theory*, London.
- Tarski, Alfred (1936): Über den Begriff der logischen Folgerung, in: *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, Bd. 7, 1–11.
- Tennant, Neil (1984): Perfect Validity, Entailment and Paraconsistency, in: *Studia Logica*, 43, 181–200.
- (1987): *Anti-Realism and Logic. Truth as Eternal*, Oxford u. a.
- (2007): Relevance in Reasoning, in: Stewart Shapiro (Hg.), *Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford u. a., 696–726.
- Tugendhat, Ernst/Ursula Wolf (1983): *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart.

2. ETHIK UND POLITISCHE PHILOSOPHIE

MICHAEL SMITHS FETISCHISMUSVORWURF:
EINE VERTEIDIGUNG



Hannah Althenger

Während Urteilsinternalisten behaupten, dass moralische Urteile notwendigerweise motivieren, nehmen Urteilsexternalisten an, dass moralische Urteile lediglich kontingenterweise motivieren. Ein einflussreiches Argument gegen den Urteilsexternalismus, das in der Literatur als „Fetischismusvorwurf“ bezeichnet wird, stammt von Michael Smith. In diesem Aufsatz soll der Fetischismusvorwurf verteidigt werden. Im Folgenden werde ich zunächst die metaethische Debatte zwischen Urteilsinternalisten und Urteilsexternalisten kurz skizzieren (Abschnitt 1). Anschließend werde ich die Figur des „Moralfetischisten“ einführen (Abschnitt 2) und Smiths Argument gegen den Urteilsexternalismus rekonstruieren (Abschnitt 3). Schließlich werde ich eine zentrale externalistische Strategie zur Zurückweisung des Fetischismusvorwurfs vorstellen (Abschnitt 4) und dafür argumentieren, dass diese Strategie scheitert, weil sie den Urteilsexternalisten in ein Dilemma führt (Abschnitt 5).

1 Die Debatte zwischen Urteilsinternalisten und Urteilsexternalisten

Urteilsinternalisten (im Folgenden: Internalisten) behaupten, dass zwischen unseren moralischen Urteilen und unseren Motivationen eine notwendige Verbindung besteht. Gemäß dem Internalismus gilt also: Wenn ich urteile, dass es moralisch richtig ist, Not leidenden Menschen zu helfen, dann bin ich *notwendigerweise* motiviert, Not leidenden Menschen zu helfen. Wenn der Internalismus wahr ist, ist also Folgendes nicht möglich: Ich behaupte aufrichtig, dass es moralisch richtig ist, Not leidenden Menschen zu helfen, und bin dennoch nicht im Geringsten motiviert, dies zu tun. Die Standardversion des Internalismus kann man daher folgendermaßen definieren:¹

Notwendigerweise gilt: Eine Person, die ein aufrichtiges moralisches Urteil fällt, ist motiviert, entsprechend zu handeln.

Die Standardversion des Urteilsinternalismus ist kompatibel damit, dass die ausgebildete Motivation nicht handlungswirksam wird. Sie kann also Fällen von Willensschwäche Rechnung tragen.

Urteilsexternalisten (im Folgenden: Externalisten) behaupten hingegen, dass zwischen unseren moralischen Urteilen und unseren Motivationen lediglich eine kontingente Verbindung besteht. Wenn der Externalismus wahr ist, ist es folglich möglich, dass es eine Person gibt (einen sog. Amoralisten), die ein aufrichtiges moralisches Urteil fällt und dennoch nicht im Geringsten motiviert ist, entsprechend zu handeln.

Externalisten argumentieren häufig gegen den Internalismus, indem sie Fälle von vermeintlichem Amoralismus anführen. Ich werde im Folgenden dafür argumentieren, dass neben diese traditionelle „amoralistische Herausforderung“, auf die der Internalist reagieren muss, die „fetischistische Herausforderung“ tritt, auf die der Externalist reagieren muss. Bevor ich den „Fetischismusvorwurf“ rekonstruiere, werde ich aber zunächst erläutern, was ein „Moralfetischist“ ist.

2 Der Moralfetischist

Ein Moralfetischist ist eine Person mit einer bestimmten motivationalen Struktur.² Von zentraler Bedeutung für das Verständnis jener motivationalen Struktur ist die von Smith eingeführte Unterscheidung zwischen der sogenannten *De-dicto*- und der sogenannten *De-re*-Lesart des Wunsches, das moralisch Richtige zu tun. In Abhängigkeit davon, welche der beiden Lesarten man zugrunde legt, erhält der Wunsch, das moralisch Richtige zu tun, folgenden Gehalt:

De-dicto-Lesart: S will das moralisch Richtige tun (was auch immer das moralisch Richtige ist).

De-re-Lesart: Es gibt eine Handlung ϕ , die moralisch richtig ist, und S will ϕ tun.

Wenn ich den Wunsch habe, das moralisch Richtige zu tun_{de dicto}, habe ich also einen Wunsch mit folgendem Gehalt: *Ich tue das moralisch Richtige (was auch immer das moralisch Richtige ist)*. Wenn ich hingegen den Wunsch habe, das moralisch Richtige zu tun_{de re}, dann habe ich z. B. einen Wunsch mit folgendem Gehalt: *Ich helfe Not leidenden Menschen* oder *Ich Sorge für mehr Gerechtigkeit* oder *Ich halte meine Versprechen* etc. Mit Hilfe der eingeführten Unterscheidung kann die motivationale Struktur eines Moralfetischisten nun folgendermaßen charakterisiert werden:

Eine Person ist dann ein Moralfetischist, wenn gilt: Alle ihre Wünsche, das moralisch Richtige zu tun_{de re}, sind von ihrem Wunsch, das moralisch Richtige zu tun_{de dicto}, abgeleitet.

Was es heißt, dass eine Person einen moralischen De-re-Wunsch hat, der von ihrem De-dicto-Wunsch, das moralisch Richtige zu tun, *abgeleitet* ist, kann man am besten anhand eines Beispiels verdeutlichen: Wer einen abgeleiteten moralischen De-re-Wunsch mit dem Gehalt *Ich helfe Not leidenden Menschen* hat, der hat nur deswegen den Wunsch, Not leidenden Menschen zu helfen, weil diese Handlung für ihn in einer gegebenen Situation die einzige Möglichkeit darstellt, eine moralisch richtige Handlung auszuführen. Abgeleitete moralische De-re-Wünsche sind also *instrumentelle* Wünsche: Sie ermöglichen durch ihre Realisierung die Befriedigung des „übergeordneten“ De-dicto-Wunsches, das moralisch Richtige zu tun.³

Wie in der obigen Definition deutlich wird, ist eine Person dann ein Moralfetischist, wenn sie *ausschließlich* abgeleitete moralische De-re-Wünsche hat. Ein Moralfetischist hat also *stets* nur deswegen den Wunsch, eine Handlung mit einer bestimmten „richtig-machenden Eigen-

schaft“ auszuführen (z. B. eine Handlung, die die richtig-machende Eigenschaft besitzt, eine Handlung zu sein, mit der Not leidenden Menschen geholfen wird), weil er den Wunsch hat, eine Handlung mit *irgendeiner* richtig-machenden Eigenschaft auszuführen.

Dementsprechend gilt: Wenn ein Moralfetischist eine Handlung ausführt, die Not leidenden Menschen hilft, dann tut er dies *primär*, um das moralisch Richtige zu tun – und nicht um Not leidenden Menschen zu helfen. Wenn ein Moralfetischist eine Handlung ausführt, die zur Reduktion von Ungerechtigkeiten beiträgt, dann tut er dies *primär*, um das moralisch Richtige zu tun – und nicht um für mehr Gerechtigkeit zu sorgen etc. Was einen Moralfetischisten primär „antreibt“, ist also stets der Wunsch, (irgend)eine moralisch richtige Handlung auszuführen.

Nachdem in diesem Abschnitt geklärt wurde, was ein Moralfetischist ist, soll im nächsten Abschnitt der Fetischismusvorwurf rekonstruiert werden.

3 Der Fetischismusvorwurf

Der Fetischismusvorwurf ist ein relativ komplexes Argument.⁴ Es erscheint daher sinnvoll, sich zunächst die grobe argumentative Struktur vor Augen zu führen:

- (1) Tugendhafte Personen sind keine Moralfetischisten.
- (2) Wenn der Externalismus wahr ist, dann sind tugendhafte Personen Moralfetischisten.

Also: Der Externalismus ist falsch.

Das angeführte Argument ist offensichtlich logisch gültig. Ich werde im Folgenden dafür argumentieren, dass auch seine beiden Prämissen als plausibel gelten können. Dabei möchte ich zunächst die erste Prämisse näher betrachten: Tugendhafte Personen sind keine Moralfetischisten. Wie zuvor ausgeführt, ist eine Person dann ein Moralfetischist, wenn alle ihre moralischen De-re-Wünsche von ihrem De-dicto-Wunsch, das moralisch Richtige zu tun, abgeleitet sind.

Was spricht nun gegen die Annahme, dass tugendhafte Personen Moralfetischisten sind? Es ist nicht einfach, die Intuition, die der ersten Prämisse zugrunde liegt, genau auszuformulieren. Die Grundidee kann man jedoch folgendermaßen zusammenfassen: Moralfetischisten werden stets primär durch etwas motiviert, durch das sie nicht primär motiviert werden *sollten*, nämlich durch den Status einer Handlung als moralisch richtiger Handlung. Hingegen bleiben sie dort gleichgültig, wo sie nicht gleichgültig bleiben *sollten*, nämlich bei den konkreten richtig-machenden Eigenschaften einer Handlung:

„They seem precious, overly-concerned with the moral standing of their acts when they should instead be concerned with the features in virtue of which their acts have the moral standing that they have“
(Smith 1997, 114 f.).

Wenn ein Moralfetischist z. B. einem Not leidenden Menschen hilft, dann vor allem deswegen, weil er glaubt, dass sich in der gegebenen Situation sein Wunsch, eine moralisch richtige Handlung auszuführen, am besten dadurch realisieren lässt, dass er jenem Menschen hilft. Wenn ein

Moralfetischist einem Not leidenden Menschen hilft, wird er also nicht primär dadurch motiviert, dass seine Handlung das Leid jenes Menschen lindert. Was ihn primär „antreibt“, ist vielmehr der Wunsch, (irgend)eine moralisch richtige Handlung auszuführen. Dass das Leid anderer Menschen gelindert wird, ist jedoch etwas, was man *um seiner selbst willen* wünschen sollte.

Eine Person, die *stets* motiviert ist, eine als moralisch richtig erkannte Handlung auszuführen, um (irgend)eine moralisch richtige Handlung ausführen (und nicht um Leid zu mindern, um für mehr Gerechtigkeit zu sorgen etc.), besitzt daher, in gewisser Weise, eine *defekte moralische Sensibilität*. Dementsprechend scheint die motivationale Struktur eines Moralfetischisten mit unserem Begriff einer *tugendhaften* Person in der Tat unvereinbar zu sein. Es ist also plausibel, die erste Prämisse als eine begriffliche Wahrheit aufzufassen.

Betrachten wir nun die zweite Prämisse: Wenn der Externalismus wahr ist, dann sind tugendhafte Personen Moralfetischisten. Zugunsten dieser Prämisse findet man bei Smith folgende Überlegung:

„[...] it is a striking fact about moral motivation that a *change in motivation* follows reliably in the wake of a *change in moral judgement*, at least in the good and strong-willed person. A plausible theory of moral judgement must therefore explain this striking fact. [...] On the one hand, we can say that the reliable connection between judgement and motivation is to be explained *internally*: it follows directly from the content of moral judgement itself. [...] Or, on the other hand, we can say that the reliable connection between judgement and motivation is to be explained *externally*: it follows from the content of the motivational dispositions possessed by the good and strong-willed person. [...] And the only motivational content capable of playing this role, it seems to me, is a motivation to do the right thing, where this is now read *de dicto* and not *de re*“ (Smith 1994, 71 ff.).

Die Überlegung, die Smith anführt, um (2) zu begründen, kann man folgendermaßen rekonstruieren:

- (i) Tugendhafte (und willensstarke) Personen passen ihre Motivationen zuverlässig an revidierte moralische Urteile an.⁵ (Diese These bezeichne ich im Folgenden als „ZV“.)
- (ii) ZV ist erklärungsbedürftig.
- (iii) Der Externalist kann ZV nur erklären, indem er tugendhaften Personen den De-dicto-Wunsch, das moralisch Richtige zu tun, zuschreibt.

Also (2): Wenn der Externalismus wahr ist, dann sind tugendhafte Personen Moralfetischisten.

Im Folgenden möchte ich zunächst dafür argumentieren, dass (i)–(iii) als plausibel gelten können.

(i) besitzt m. E. eine hohe intuitive Plausibilität: Wir würden niemanden als tugendhaft bezeichnen, der seine Motivationen nicht zuverlässig an revidierte moralische Urteile anpasst. Denn andernfalls bestünde die Möglichkeit, dass eine tugendhafte Person regelmäßig motiviert wäre, das zu tun, was sie selbst für moralisch falsch hält. Die Annahme, dass in einer *tugendhaften* Person moralische Urteile und Motivationen völlig auseinanderfallen können, ist aber extrem unplausibel.

Da es sehr unbefriedigend ist, ZV als eine „brute disposition“ aufzufassen, kann (ii) ebenfalls als plausibel gelten. Sowohl Internalisten als auch Externalisten sollten daher eine Erklärung für

ZV anbieten, d. h. etwas dazu sagen, *warum* tugendhafte Personen ihre Motivationen zuverlässig an revidierte moralische Urteile anpassen.

Der Internalist kann ZV offensichtlich erklären, ohne tugendhaften Personen den De-dicto-Wunsch zuzuschreiben, denn schließlich impliziert der Internalismus, dass eine Person, die das aufrichtige moralische Urteil fällt, dass ϕ -en moralisch richtig ist, notwendigerweise auch motiviert ist, zu ϕ -en. Wenn eine tugendhafte Person daher das Urteil ausbildet, dass ϕ -en moralisch richtig ist, erwirbt sie notwendigerweise auch den Wunsch, zu ϕ -en.⁶

(iii), d. h. die Behauptung, dass der Externalist ZV nur erklären kann, indem er tugendhaften Personen den De-dicto-Wunsch, das moralisch Richtige zu tun, zuschreibt, ist klarerweise erläuterungsbedürftig. Da der Externalist die Quelle moralischer Motivation „urteilsextern“ verortet, kann er ZV allem Anschein nach nur die Annahme zusätzlicher Wünsche erklären. Warum als Explanans nur der De-dicto-Wunsch infrage kommt, kann man anhand eines Beispiels verdeutlichen:

Max, eine tugendhafte Person, glaubt zu t_0 , dass es moralisch richtig ist, sich für eine Beibehaltung der Todesstrafe einzusetzen. Zu t_1 revidiert Max dieses moralische Urteil. Nun glaubt er, dass es moralisch richtig ist, sich für eine Abschaffung der Todesstrafe einzusetzen. Als tugendhafte Person passt er seine Motivationen entsprechend an: Er bildet den Wunsch aus, sich für die Abschaffung der Todesstrafe einzusetzen. Es ist offensichtlich, dass Max *vor* der Revision seines moralischen Urteils nicht den Wunsch hatte, sich für die Abschaffung der Todesstrafe einzusetzen. Besitzt Max jedoch den Wunsch, *das moralisch Richtige zu tun (was auch immer das moralisch Richtige ist)*, erwirbt er, wenn er zu der Überzeugung gelangt, dass es moralisch richtig ist, sich für die Abschaffung der Todesstrafe einzusetzen, mit der Revision seines moralischen Urteils zugleich den abgeleiteten moralischen De-re-Wunsch, sich für die Abschaffung der Todesstrafe einzusetzen (zumindest wenn er praktisch rational ist). Erst die Zuschreibung des De-dicto-Wunsches kann also erklären, warum Max mit der Revision seines moralischen Urteils den „passenden“ Wunsch erwirbt.

Generell gesprochen, kann der Externalist ZV nur dann erklären, wenn er tugendhaften Personen den De-dicto-Wunsch zuschreibt, weil erst durch die Zuschreibung des De-dicto-Wunsches plausibel gemacht werden kann, warum tugendhafte Personen nach der Revision eines *beliebigen* moralischen Urteils stets einen „passenden“ Wunsch erwerben. Auch (iii) hat sich also als plausibel erwiesen.

In diesem Abschnitt habe ich einerseits dafür argumentiert, dass die erste Prämisse des Fetischismusvorwurfs, also die Annahme, dass tugendhafte Personen keine Moralfetischisten sind, überzeugend ist. Andererseits habe ich versucht zu zeigen, dass (i)–(iii), also die Prämissen des Arguments, das Smith anführt, um die zweite Prämisse des Fetischismusvorwurfs zu begründen, plausibel sind. Aber selbst wenn der Externalist die bisherigen Ausführungen akzeptiert, steht ihm nach wie vor ein *prima facie* starker Einwand zur Verfügung. So könnte der Externalist einwenden, dass der Fetischismusvorwurf scheitert, weil aus (i)–(iii) gar nicht folgt, dass ein Externalist auf die Annahme festgelegt ist, dass tugendhafte Personen Moralfetischisten sind. Diesen Einwand möchte ich im folgenden Abschnitt entwickeln.

4 Ein zentraler Einwand

Wir haben gesehen, dass ein Externalist ZV nur dadurch erklären kann, dass er tugendhaften Personen den De-dicto-Wunsch, das moralisch Richtige zu tun, zuschreibt. Aber warum sollte ein Externalist durch die Zuschreibung des De-dicto-Wunsches bereits auf die Annahme verpflichtet sein, dass tugendhafte Personen Moralfetischisten sind? Schließlich ist eine Person erst dann ein Moralfetischist, wenn sie *ausschließlich* abgeleitete moralische De-re-Wünsche besitzt (s. o.). Aber warum sollten tugendhafte Personen nicht *zugleich* den De-dicto-Wunsch *und* nicht-abgeleitete moralische De-re-Wünsche besitzen können?

Den skizzierten Einwand findet man u. a. bei Russ Shafer-Landau:⁷

„[...] a virtuous person can have a battery of non-derivative desires, each of whose content is quite broad. [...] These desires [...] will be able to explain why good agents gain new desires when acquiring new moral beliefs [...]. What this story cannot explain is how new moral beliefs may overthrow standing fundamental desires, or supply motivation in the absence of any relevant antecedent desire. Here the externalist must invoke the motive of duty [d. h. den De-dicto-Wunsch, das moralisch Richtige zu tun; HA] to explain the acquisition of new desires“ (Shafer-Landau 1998, 356).

Shafer-Landau schlägt vor, ZV dadurch zu erklären, dass tugendhafte Personen zugleich den De-dicto-Wunsch *und* eine Reihe von nicht-abgeleiteten moralischen De-re-Wünschen mit relativ allgemeinem Gehalt besitzen (im Folgenden: nicht-abgeleitete fundamentale moralische De-re-Wünsche).

Wenn man Shafer-Landaus Vorschlag zugrunde legt, kann man die *allermeisten* motivationalen Anpassungen durch das Zusammenspiel des revidierten moralischen Urteils mit einem entsprechenden nicht-abgeleiteten fundamentalen moralischen De-re-Wunsch erklären. Nehmen wir z. B. an, dass ich den nicht-abgeleiteten fundamentalen moralischen De-re-Wunsch habe, Wohlergehen zu maximieren. Wenn ich mein Urteil, dass ϕ -en moralisch richtig ist, weil ϕ -en Wohlergehen maximiert, revidiere und stattdessen das Urteil ausbilde, dass ψ -en moralisch richtig ist, weil ψ -en Wohlergehen maximiert, erwerbe ich – aufgrund meines fundamentalen moralischen De-re-Wunsches, Wohlergehen zu maximieren – mit der Revision meines moralischen Urteils zugleich den Wunsch, zu ψ -en.

Der De-dicto-Wunsch wäre hingegen lediglich für einige wenige motivationale Anpassungen explanatorisch relevant, nämlich für motivationale Anpassungen nach der Revision eines moralischen Urteils mit relativ allgemeinem Gehalt (im Folgenden: fundamentale moralische Urteile). Nehmen wir z. B. an, ich revidiere mein fundamentales moralisches Urteil, dass es moralisch richtig ist, Wohlergehen zu maximieren. Stattdessen komme ich zu der Überzeugung, dass es moralisch richtig ist, eine möglichst egalitäre Gesellschaft zu schaffen. Um meine Motivationen erfolgreich an mein moralisches Urteil anzupassen, muss ich den entsprechenden fundamentalen moralischen De-re-Wunsch offensichtlich erst erwerben. Im geschilderten Fall müsste die motivationale Anpassung daher durch meinen De-dicto-Wunsch erklärt werden: Wenn ich zu der Überzeugung gelange, dass es moralisch richtig ist, eine möglichst egalitäre Gesellschaft zu schaffen, dann erwerbe ich – weil ich den Wunsch habe, das moralisch Richtige

zu tun (was auch immer das moralisch Richtige ist) – zugleich den fundamentalen moralischen De-re-Wunsch, eine möglichst egalitäre Gesellschaft zu schaffen.

Sollte sich Shafer-Landaus Vorschlag als plausibel erweisen, wäre der Fetischismusvorwurf gescheitert. Denn in diesem Fall würde gelten: Die motivationale Grundlage der moralischen Handlungen tugendhafter Personen wären in den allermeisten Fällen nicht-abgeleitete moralische De-re-Wünsche (nämlich ihre fundamentalen moralischen De-re-Wünsche). Tugendhafte Personen würden folglich in den *allermeisten* Fällen durch die konkreten richtig-machenden Eigenschaften einer Handlung motiviert (s. o.). Nur nach der Revision eines fundamentalen moralischen Urteils wären sie primär motiviert, einen bestimmten Typ Handlungen auszuführen, *um das moralisch Richtige zu tun*. Ihre motivationale Struktur könnte dementsprechend nicht länger als fetischistisch bezeichnet werden.

Bei näherer Betrachtung führt Shafer-Landaus Vorschlag und generell jeder Vorschlag, der dem Fetischismusvorwurf dadurch zu entgehen versucht, dass er tugendhaften Personen den De-dicto-Wunsch und nicht-abgeleitete moralische De-re-Wünsche zuschreibt, jedoch in ein Dilemma. Dieses Dilemma soll im folgenden Abschnitt entwickelt werden.

5 Ein Dilemma

Der Externalist scheint dem Fetischismusvorwurf dadurch entkommen zu können, dass er tugendhaften Personen zugleich den De-dicto-Wunsch und eine Reihe von nicht-abgeleiteten fundamentalen moralischen De-re-Wünschen zuschreibt.⁸ Aber wenn tugendhafte Personen zugleich den De-dicto-Wunsch und eine Reihe von nicht-abgeleiteten moralischen De-re-Wünschen besitzen, dann können sie nach der Revision von moralischen Urteilen in motivationale Konflikte geraten. Ich werde im Folgenden zunächst näher erläutern, warum eine gleichzeitige Zuschreibung von De-dicto-Wunsch und nicht-abgeleiteter moralischer De-re-Wünsche zu motivationalen Konflikten führen kann. Anschließend werde ich dafür argumentieren, dass die Möglichkeit solcher motivationaler Konflikte den Externalisten mit einem Dilemma konfrontiert.

Nehmen wir an, Max, eine tugendhafte Person, glaubt zu t_0 , dass ϕ -en moralisch richtig ist und, hat zu t_0 den *nicht-abgeleiteten* moralischen De-re-Wunsch, zu ϕ -en. Zu t_1 wiederum revidiert er sein Urteil. Er glaubt nicht länger, dass ϕ -en moralisch richtig ist. Stattdessen ist er nun der Überzeugung, dass ψ -en moralisch richtig ist. Da Max den De-dicto-Wunsch besitzt, das moralisch Richtige zu tun, erwirbt er zu t_1 zugleich den *abgeleiteten* moralischen De-re-Wunsch, zu ψ -en. Max scheint damit seine Motivationen erfolgreich an sein revidiertes moralisches Urteil angepasst zu haben. Allerdings besitzt Max zu t_1 nach wie vor den Wunsch, zu ϕ -en. Zwischen seinem vor der Revision seines moralischen Urteils bereits vorhandenen *nicht-abgeleiteten* moralischen De-re-Wunsch und seinem mit der Revision seines moralischen Urteils neu erworbenen *abgeleiteten* moralischen De-re-Wunsch besteht damit offensichtlich ein motivationaler Konflikt.

Ein Externalist könnte einwenden, dass Max mit der Revision seines moralischen Urteils nicht nur den Wunsch, zu ψ -en, *erwirbt*, sondern zugleich den Wunsch, zu ϕ -en, *verliert*. Aber es ist nicht nachvollziehbar, warum dies so sein sollte. Schließlich ist Max' Wunsch, zu ϕ -en,

ein *nicht-abgeleiteter* moralischer De-re-Wunsch. Nicht-abgeleitete moralische De-re-Wünsche sind aber *nicht-instrumentelle* Wünsche (vgl. Abschnitt 2). Sie unterstehen also, im Gegensatz zu abgeleiteten moralischen De-re-Wünschen, nicht der „Kontrolle“ des De-dicto-Wunsches. Anders als abgeleitete moralische De-re-Wünsche bleiben sie daher auch dann bestehen, wenn ihre Realisierung die Befriedigung des De-dicto-Wunsches verhindern würde.

Die Möglichkeit von motivationalen Konflikte zwischen bereits vorhandenen nicht-abgeleiteten moralischen De-re-Wünschen und neu erworbenen abgeleiteten moralischen De-re-Wünschen konfrontiert den Externalisten mit folgendem Dilemma: Wenn er annimmt, dass die nicht-abgeleiteten moralischen De-re-Wünsche einer tugendhaften Person genauso stark oder stärker sind als ihre abgeleiteten moralischen De-re-Wünsche, dann ist er auf die un plausible Annahme festgelegt, dass in einer tugendhaften Person moralische Urteile und Motivationen völlig auseinanderfallen können. Wenn der Externalist hingegen annimmt, dass die nicht-abgeleiteten moralischen De-re-Wünsche einer tugendhaften Personen wesentlich schwächer sind als ihre abgeleiteten moralischen De-re-Wünsche, dann ist er (erneut) auf die un plausible Annahme festgelegt, dass tugendhafte Personen Moralfetischisten sind.

Betrachten wir zunächst das erste Horn: Wenn die nicht-abgeleiteten moralischen De-re-Wünsche einer tugendhaften Person genauso stark oder stärker sind als ihre abgeleiteten moralischen De-re-Wünsche, dann ist es möglich, dass sich in einem motivationalen Konflikt der zuvor geschilderten Art der nicht-abgeleitete Wunsch durchsetzt. In einem solchen Fall würde eine tugendhafte Person motiviert bleiben, einen bestimmten Typ Handlungen auszuführen, den sie mittlerweile für moralisch falsch hält. Sie hätte damit ihre Motivationen nicht erfolgreich an ihr revidiertes moralisches Urteil angepasst. Ein Externalist könnte zudem nicht ausschließen, dass sich bereits vorhandene nicht-abgeleitete moralische De-re-Wünsche *regelmäßig* gegen neu erworbene abgeleitete moralische De-re-Wünsche durchsetzen und dass eine tugendhafte Person dementsprechend regelmäßig motiviert wäre, Handlungen auszuführen, die sie für moralisch falsch hält. Denn schließlich entscheidet allein die Wunschstärke darüber, ob sich der neu erworbene abgeleitete moralische De-re-Wunsch oder der bereits vorhandene nicht-abgeleitete moralische De-re-Wunsch durchsetzt.

Wenn der Externalist annimmt, dass die nicht-abgeleiteten moralischen De-re-Wünsche einer tugendhaften Person genauso stark oder stärker sind als ihre abgeleiteten moralischen De-re-Wünsche, entgeht er zwar dem Vorwurf des „Moralfetischismus“. Aber dafür ist er auf die *gleichermaßen un plausible* Annahme verpflichtet, dass in einer tugendhaften Person moralische Urteile und Motivationen völlig auseinanderfallen können (vgl. Abschnitt 3).⁹

Man könnte den Eindruck haben, dass der Externalist das aufgeworfene Problem ganz leicht umgehen kann: Wenn er annimmt, dass die nicht-abgeleiteten moralischen De-re-Wünsche tugendhafter Personen *generell wesentlich schwächer* sind als ihre abgeleiteten moralischen De-re-Wünsche, wäre es nicht länger möglich, dass sich im Fall eines motivationalen Konflikts Erstere gegen Letztere durchsetzen. Tugendhafte Personen würden dementsprechend ihre Motivationen zuverlässig an revidierte moralische Urteile anpassen, und das erste „Horn“ des Dilemmas wäre vermieden.

Die Annahme, dass die nicht-abgeleiteten moralischen De-re-Wünsche tugendhafter Personen nur sehr schwach sind – nämlich so schwach, dass sich diese Wünsche gegen neu erworbene, abgeleitete moralische De-re-Wünsche prinzipiell nicht durchsetzen könnten –, führt allerdings

zum zweiten „Horn“ des Dilemmas. Denn wenn die nicht-abgeleiteten moralischen De-re-Wünsche einer tugendhaften Person *generell wesentlich schwächer* sind als ihre abgeleiteten moralischen De-re-Wünsche, dann sind ihre nicht-abgeleiteten moralischen De-re-Wünsche erneut „motivational zweitrangig“, und zwar *in allen Fällen*.¹⁰ Abermals würde eine tugendhafte Person Notleidenden *primär* deswegen helfen, um das moralisch Richtige zu tun, würde *primär* deswegen Handlungen ausführen, die Wohlergehen maximieren, um das moralisch Richtige zu tun, etc. Folglich gäbe es zwischen der motivationalen Struktur tugendhafter Personen und der motivationalen Struktur eines Moralfetischisten keinen relevanten Unterschied mehr.

Durch die Abschwächung der nicht-abgeleiteten moralischen De-re-Wünsche könnte ein Externalist zwar (i) der Intuition Rechnung tragen, dass tugendhafte Personen ihre Motivationen zuverlässig an ihre moralischen Urteile anpassen, und (ii) erklären, warum tugendhafte Personen diese motivationale Disposition besitzen. Aber durch diesen „Schachzug“ verpflichtet er sich erneut auf die unplausible Annahme, dass tugendhafte Personen Moralfetischisten sind.

6 Fazit

In den vorangegangenen Abschnitten habe ich einerseits dafür argumentiert, dass die zentralen Prämissen des Fetischismusvorwurfs plausibel sind. Andererseits habe ich aufgezeigt, dass ein *prima facie* starker Einwand scheitert, weil er den Externalisten in ein Dilemma führt. Die „fetischistische Herausforderung“ an den Externalisten bleibt daher bestehen.

Anmerkungen

- ¹ Es gibt diverse abgeschwächte Versionen des Urteilsinternalismus, aber die Standardversion ist für die im Rahmen dieses Aufsatzes verfolgten Zwecke hinreichend. Ein Beispiel für einen „qualifizierten Internalismus“ ist z. B. Michael Smiths sog. „practicality requirement“, demzufolge notwendigerweise gilt, dass moralische Urteile motivieren, wenn die Person, die das Urteil fällt, praktisch rational ist (vgl. Smith 1994, 61).
- ² Vgl. für die folgenden Ausführungen: Smith 1994, 74 ff.
- ³ Vgl. Smith 1996, 181 sowie Smith 1997, 113 f.
- ⁴ Der „locus classicus“ ist Smith 1994, 71–76. Smith verteidigt den Fetischismusvorwurf in Smith 1996 und Smith 1997.
- ⁵ Zentral für den „Fetischismusvorwurf“ ist offensichtlich die Idee, dass tugendhafte Personen *qua* tugendhafte Personen (und nicht *qua* willensstarke Personen) ihre Motivationen zuverlässig an revidierte moralische Urteile anpassen (vgl. auch Smith 1997, 112 f.). Den Zusatz „willensstark“ werde ich daher im Folgenden der Einfachheit halber weglassen.
- ⁶ Diesen Umstand können Internalisten wiederum durch die Annahme erklären, dass moralische Urteile selbst wunschartige Zustände sind. Oder sie können – wie Smith – eine „rationalistische“ Analyse von „moralisch richtig“ vertreten, die impliziert, dass das Urteil „ ϕ -en ist moralisch richtig“ (zumindest in praktisch rationalen Akteuren) notwendigerweise den Wunsch hervorruft, zu ϕ -en (vgl. hierzu Smith 1994, 72 f.).
- ⁷ Vgl. auch Svavarsdottir 1999, 205 f.
- ⁸ Der Zusatz „fundamental“ wird im Folgenden der Einfachheit halber weggelassen.
- ⁹ Der *Grundgedanke* des ersten Horns des Dilemmas findet sich bereits bei Michael Smith: “After all, a noninstrumental desire [d. h. ein nicht-abgeleiteter moralischer De-re-Wunsch] [...] wouldn’t be kept in check by the desire to do the right thing under conditions of moral belief revision. It would simply remain and produce a motivational conflict, a conflict which one side should win. The desire to do what is morally required would then have to be weighted against the noninstrumental desire and, unhappily, it might lose“ (Smith 1997, 113).
- ¹⁰ Der Besitz des De-dicto-Wunsches führt schließlich dazu, dass eine tugendhafte Person (zumindest wenn sie praktisch rational ist) zu *jedem* ihrer moralischen Urteile einen „passenden“ abgeleiteten moralischen De-re-Wunsch ausbildet.

Literatur

- Shafer-Landau (1998): Moral Judgement and Moral Motivation, in: *Philosophical Quarterly*, 48, 353–358.
- Smith, Michael (1994): *The Moral Problem*, Oxford.
- (1996): The Argument for Internalism. Reply to Miller, in: *Analysis*, 56.3, 175–183.
- (1997): In Defense of the Moral Problem. A Reply to Brink, Copp and Sayre-Mc Cord, in: *Ethics*, 108, 84–119.
- Svavarsdottir, Sigrun (1999): Moral Cognitivism and Moral Motivation, in: *The Philosophical Review*, 108 (2), 161–219.

ANGRENZUNGEN.
RAUMORDNUNGEN UND
GESELLSCHAFTLICHE IMPLIKATIONEN



Mădălina Diaconu

Grenzen und Grenzziehungen gelten als identitätsbildende Faktoren. Durch Ein- und Umgrenzung, Abgrenzung und Ausgrenzung des Anderen entstehen relativ einheitliche und stabile Territorien des Selbst. Außer der Doppelbewegung der Inklusion und Exklusion wird ein drittes Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen als Angrenzung oder Juxtaposition vollzogen. Aus gesellschaftlicher Perspektive entspricht dem Verhältnis der Angrenzung das Phänomen der Nachbarschaft als Konstante der Sozialorganisation, die in allen Kulturen und zu allen Zeiten auf verschiedenen Skalen anzutreffen ist: lokal (die Nachbarn im Dorf bzw. in der Stadt), national (die Nachbarländer) und indirekt global. Im Weiteren werden strukturelle Bestimmungen der Nachbarschaft im Allgemeinen gesucht, vor allem im Anschluss an phänomenologische Theorien des Raums und der Andersheit.

Der nächste Fremde ist zunächst und zumeist der eigene Nachbar, sei es, dass er über einen längeren Zeitraum in jemandes Nähe wohnt und im Laufe der Zeit immer vertrauter wird, sei es in Situationen einer zufälligen, einmaligen Begegnung im öffentlichen Raum, wo mehrere Menschen einen Raum für kurze Zeit teilen. Die Nachbarn stellen die kleinste Einheit des Soziallebens nach der Familie dar und die erste Form von Koexistenz von Fremden überhaupt; dementsprechend beginnt der öffentliche Raum mit der Nachbarschaft, und zwar in ihrer doppelten Bedeutung: als räumliche und als soziale Kategorie. Zwar können auch zwei leblose Dinge nebeneinanderstehen, doch vermag diese räumliche Nähe niemals den Charakter eines Miteinander (bzw. Zueinander oder Gegeneinander) zu entwickeln. Die Nachbarschaft bezeichnet somit einen Raum der zwischenmenschlichen Interaktion. Wenn auch im Alltag gelegentlich Dinge verwendet werden, um etwa den Eigenraum in Abwesenheit ihres Besitzers zu markieren und Reservate oder „Territorien des Selbst“ zu bilden (vgl. Goffman 1974, 54 ff.), können im Grunde genommen nur Menschen – als soziale Wesen – Nachbarn sein und eine Nachbarschaft – als soziales Gefüge – im Laufe der Zeit aufbauen. Daraus ergibt sich eine erste Definition von Nachbarschaft als „soziale Wirklichkeit der nahe beieinander Wohnenden“ (Schmidt 2007, 17). Doch der Nachbarschaftsbegriff weist darüber hinaus noch eine relationale Identität auf: Nachbarsein setzt den Bezug auf andere voraus. Sogar geschlossene Nachbarschaften (z. B. die *gated communities*) müssen sich immer noch von ihren Nachbarn abgrenzen bzw. abkapseln.

Vom Doppelcharakter der Nachbarschaft in räumlicher und gesellschaftlicher Hinsicht zeugt auch ein Sprachvergleich: Für die Römer war *vicinus* der Nahestehende, während das deutsche Wort „Nachbar“ einen Hinweis auf den nahe bauenden Menschen enthält. Daraus entwickeln sich auch unterschiedliche inhaltliche Betonungen: Der *vicinus*, der in der *vicinia*

oder *vicinitas* (in der Nähe, Nachbarschaft) wohnt, macht zugleich auf die Affinitäten und Ähnlichkeiten (wohlgemerkt, nicht Gemeinsamkeiten) der „Nachbarn“ aufmerksam. Damit bilden die Benachbarten einen Bereich des Ähnlichen, eventuell sogar des allmählichen Übergangs des Eigenen ins Nächste, denken wir etwa an eine lexikalische Synonymenkette. Der *vicinus* eröffnet folglich einen kontinuierlichen Raum, der sich gleichsam auf topografischen Karten darstellen lässt und die Existenz von Stufen bzw. Graden der Nachbarschaft impliziert.

Mit dem nebenan bauenden „Nachbarn“ kommen vielmehr Aspekte des Eigentums und Besitzes ins Spiel sowie auch die juristische Regulierung der entsprechenden Rechte. An die Stelle des kontinuierlichen Raums der abgestuften Unterschiede (*vicinitas*) treten Grenzen, Zäune und Mauern von diskreten Wohneinheiten, wie auf thematischen, etwa politischen Karten. Die damit verbundenen Erwartungen, eine klare Definition des Nachbarschaftsbegriffs zu finden, werden allerdings bald enttäuscht, wie der folgende Beginn einer Abhandlung zum Nachbarrecht beweist: „Im österreichischen Rechtssystem gibt es keinen einheitlichen juristischen Begriff des Nachbarn, der in allen öffentlich-rechtlichen und privatrechtlichen Gesetzen Gültigkeit hat“ (Illedits und Illedits-Lohr 1999, 1), sondern der Begriff wird in Gesetzen mit unterschiedlichen Inhalten verwendet. Im Allgemeinen bezieht sich Nachbarschaft im öffentlich-rechtlichen Bereich auf ein „System wechselseitiger Unterlassungs- und Duldungspflichten hinsichtlich der Ausübung des Eigentums an benachbarten Liegenschaften“ (ebd.), wobei in allen Nachbarschaftsbegriffen die Präsenz einer „subjektiven Betroffenheit durch das Verhalten eines anderen gegeben sein muß“, und zwar einer Betroffenheit, die sich nicht auf bloße subjektive Gefühle beschränkt, sondern auch „objektiv nachvollziehbar“ sein müsse (ebd., 3). Die subjektive Betroffenheit zeigt, dass aus juristischer Sicht der Nachbar immer derjenige ist, dessen Besitz gestört, dessen Leben oder Gesundheit gefährdet oder dessen Rechte durch die Handlungen eines anderen übergangen und verletzt werden. Dabei spielt die physische Nähe gewiss eine Rolle, ohne jedoch schlechterdings bestimmend zu sein: Die besten Nachbarn sind nicht unbedingt die einander räumlich am nächsten Stehenden. Ebenso variiert auch die Reichweite der Beeinflussung durch die Nachbarn, insbesondere wenn es um „spaces of flows“ (M. Castells) geht, wie im Falle von Lärm- und Geruchsbelästigung (Illedits und Illedits-Lohr 1999, 249–268). Dies zeigt, dass der Raum diskreter benachbarter Einheiten, die durch klare Grenzen voneinander getrennt werden, nur ein Spezialfall des kontinuierlichen Raums der gegenseitigen Beeinflussung über Grenzen hinweg ist – mit anderen Worten, dass der „Nachbar“ eine Unterkategorie des *vicinus* ist.

Diese Interdependenz begründet zwei gegensätzliche Einstellungen: die Solidarität und den Dissens. Die Befürworter des nachbarschaftlichen Sozialmodells heben die Hilfsbereitschaft und Solidarität der Nachbarn, insbesondere in Krisensituationen, hervor. Die Nachbarschaft verpflichtet zu einem Füreinander und Zusammenhalten in der Not (gegen Naturkatastrophen, gegen fremde Invasionen oder sogar gegen die als fremd wahrgenommene Macht des Staates). Diese positive, im ländlichen Milieu verwurzelte Nachbarschaft hat sich sogar in der Stadt bewährt, und zwar als soziales Netz für bestimmte Kategorien von Personen, „die sich aus unterschiedlichen Gründen, wie Alter, Kinder oder Erwerbslosigkeit, längere Zeit am Wohnort aufhalten“ (Schmidt 2007, 17). Bei aller Wirksamkeit nachbarschaftlicher Selbstorganisation darf jedoch nicht vergessen werden, dass das gemeinschaftliche Handeln mit einer starken gesellschaftlichen Kontrolle Hand in Hand geht.

Die literarischen und filmischen Geschichten betonen allerdings meistens die negative Erfahrung von Nachbarschaft, in der sich der Nächste als ein „traumatisches Ding“ (Žižek 1999, 16) erweist. Die Sprichwörter als Archiv der nachbarschaftlichen Verhältnisse erzählen von Neid, den der Besitz des Nachbarn weckt, von der Schadenfreude gegenüber seinen Verlusten – im schieren Gegensatz zur nachbarschaftlichen Hilfe – sowie auch von einem grundsätzlichen Misstrauen nach dem Motto „Good fences make good neighbours“. Anders gesagt, klare Grenzen machen gute Nachbarn, unklare Grenzen führen vielmehr unweigerlich zu einer Spirale von Misstrauen bis Gewalt. Die Nachbarschaft zieht sich gleichsam aus dem kohäsiven sozialen Gefüge zurück, um sich auf die Grenze, auf den Zaun zwischen den Liegenschaften zu konzentrieren (vgl. Buster Keatons *Neighbors/Buster Keaton verliert die Hosen*, 1920, eine Romeo-und-Julia-Geschichte zwischen Nachbarn in einer amerikanischen Metropole; McLarens Kurzfilm *Neighbours*, 1952, in dem eine zwischen den Grundstücken gewachsene Blume eine gewalttätige Tragödie auslöst; oder auch die Kleinkriege in der Kleingartensiedlung in Ulrich Seidls Film *Hundstage* usw.). Die Politikwissenschaftler ziehen jedenfalls die Aufmerksamkeit auf die Tendenz, die Konflikte auf Lokalebene zu unterschätzen (Ludl 2003, 23).

Wenn wir nun einen Blick auf die phänomenologische Auffassung von Nachbarschaft werfen wollen, so stoßen wir auf eine Bemerkung von Richard Grathoff (1994, 29 f.), dass dieses Thema ein eklatantes Defizit sowohl in der Phänomenologie als auch in der Soziologie darstelle, wo sie bestenfalls zu einer Marginalie der Forschung deklassiert wurde. In der Tat ist ein solches Urteil nicht unbegründet. Zwar spielt der Begriff der Nähe etwa bei Heidegger eine bedeutende Rolle als „der wechselweise Bezug von Sein und Menschenwesen, respektive Menschenwesen und Sein, aus dem her sich die Bestimmungen des Menschen als ‚Nachbar des Seins‘ und des Seins als ‚Nächstem‘“ ableiten (Kettering 1987, 29), aber eine solche Nachbarschaft trifft genauso wenig wie die ebenso metaphorische heideggersche Nachbarschaft von Dichten und Denken auf die alltägliche Nachbarschaft als soziales Verhalten zu. Auch Bollnow (1963) bezieht sich auf den vom Einzelnen erlebten Raum, ohne auch nur den kleinsten Platz für die Nachbarn zu finden zwischen dem Privatraum der Familie, der ein Gefühl von Geborgenheit verleiht, und dem kollektiven Raum der Arbeit, in dem sich der Einzelne durchsetzen muss und Gefahren ausgesetzt ist. Die Nachbarn gehören jedoch weder zur Familie, noch zählen sie zu den Freunden und nicht einmal zu den schlechthin Fremden, um mit den Kategorien der Analyse Bollnows zu sprechen. Und wenn auch die Menschen das Sein bewohnen, entsteht dadurch keine Nachbarschaft als soziale Kommunikationsform, sofern das Wohnen als eine „besondere Innigkeit des Verhältnisses“ (ebd., 281) und als eine Verschmelzung des Menschen mit seinem Innen- und Außenraum (vgl. ebd., 295) gedeutet wird. Die Nachbarschaft als die Fremde in der Nähe dürfte einen Zwischenraum zwischen der nahen Heimat (d. h. dem Eigenen) und der fernen Fremde bilden und ebenso zwischen der Verwandtschaft und der Freundschaft. Der Verkehr mit den Nachbarn ist unverbindlicher als jener mit der Verwandtschaft und gestattet daher mehr Freiheit, jedoch weniger als in der „Wahlverwandtschaft“ des Freundeskreises. Im Unterschied wiederum zu den Freunden zeichnet sich die Nachbarschaft durch einen höheren Grad an Faktizität aus, i. d. S., dass die Nachbarn meistens nicht ausgewählt werden können, sondern vorgefunden werden (wenn auch, wiederum anders als in der Verwandtschaft, sie durch einen Wohnwechsel verlassen werden können).

Auch Binswangers Gegensatz zwischen dem „freundschaftlichen Miteinandersein“ der „Wirhaftigkeit“ (Binswanger 1993, 197, 201) und der Gegnerschaft lässt keinen Raum für die Nachbarn als eigene Kategorie zu. Einerseits könnten für die „guten Nachbarn“ einige Merkmale der Freunde gelten, wie etwa das Teilen-mit, Teil-nehmen-an (meistens am Schicksal oder an den Sorgen des Anderen) sowie auch das Sich-einander-Mitteilen im Zeichen des gegenseitigen Vertrauens, wodurch der Einzelne Halt an der Wirheit findet (vgl. ebd., 202 ff.). Andererseits wirkt das Verhältnis zu den Nachbarn distanzierter als die „liebende Begegnung“ der Freunde (ebd., 197), eher als Offenheit, als wohlgesonnene Neugierde und „auf Sympathie ‚beschränkte‘ Liebe“ (ebd., 231). Mehr noch, die Gewohnheit spielt laut Binswanger (1993, 205) keine Rolle in der Freundschaft, während sie für die Nachbarschaft unabdingbar ist, wo langfristige Zyklen erforderlich sind, um sich mit dem nächsten Fremden vertraut zu machen und gemeinsam nachbarschaftliche Rituale zu konstituieren (durch materiellen oder kommunikativen Austausch oder durch gemeinsame Handlungen). Die gute Nachbarschaft wächst erst auf dem Boden des Vertrauens, und dies beansprucht Zeit, verlangt passende Gesten und günstige Gelegenheiten (dass wir einander etwa über den Weg laufen). Daraus ergibt sich ein weiteres wesentliches Kennzeichen von Nachbarschaft: Diese muss performativ, als ein Prozess des *neighboring* verstanden werden – man ist nicht Nachbar durch die bloß zufällige physische Nähe, sondern wird zum Nachbarn durch ein ganzes Repertoire von freundlichen Gesten im Alltag oder in Krisensituationen. Zur Unterstützung dieser Auslegung finden wir bei Binswanger den Hinweis darauf, dass die Teilnahme am Schicksal (bei ihm des Freundes, aber m. E. ebenso des Nachbarn) kein auf das Leiden des Anderen herabblickendes Mitleid, sondern ein „ebenbürtiges, ‚unsentimentales‘ Berührtwerden vom Schicksal“ sei (ebd., 229). Für unser Thema ist dabei von Interesse, dass sich die Freundschaft bei Binswanger nicht rein deklarativ oder gefühlsmäßig abspielt, sondern im Grunde genommen ein Kommunikations- und Handlungsmodell des wirksamen Beistands und der aktiven Solidarität („Miteinandersein“) darstellt, was eine Annäherung an die Nachbarschaft ermöglicht.

Ein anderer Begriff, an den die Nachbarschaft anknüpfen könnte, ist die Gemeinschaft. Konstituiert erst die Freundschaft für Binswanger die „Gemeinschaft der Welt“ (ebd., 231), so hat Ferdinand Tönnies den Gemeinschaftsbegriff in Antithese zur Gesellschaft soziologisch ausgearbeitet. Und in der Tat wird die Nachbarschaft bei ihm ausdrücklich in einem Zug mit der Verwandtschaft und der Freundschaft genannt. Genauer bezeichnet die Nachbarschaft „de[n] allgemeine[n] Charakter des Zusammenlebens im Dorfe“ (später wird der Begriff auch auf das Stadtleben erweitert) und wird durch zahlreiche Berührungen dank gemeinsamer Grenzen, durch „Gewöhnung aneinander und vertraute Kenntnis voneinander“ bedingt (Tönnies, 1979, 13). Das Vorbild der Gemeinschaft bildet bei Tönnies das organische Leben im Allgemeinen. Das erklärt auch, warum Analogien für die Gemeinschaftstypen ausgerechnet dem Familienbereich entnommen werden: Die Verwandtschaft gleiche dem Verhältnis zwischen Mutter und Kind, die Freundschaft dem geschwisterlichen Verhältnis, schließlich stehe die Nachbarschaft am nächsten der Affinität zwischen Ehegatten, heißt es bei Tönnies (vgl. ebd., 14). Diese starke Anlehnung der Gemeinschaft an die Biologie hat Tönnies scharfe Kritik eingebracht, ebenso wie der Begriff im deutschen Sprachraum (im Unterschied etwa zur englischen *community*) immer noch als vorbelastet gilt und die Vielfalt und die Widersprüche vermeintlich negiert (vgl. Schmidt 2007, 160).

Fassen wir also zusammen: Der Nachbar ist weder ein erweitertes Ego wie die Familie noch ein *alter ego* wie der Freund, sondern der nächste Fremde bzw. ein „nächster Anderer“ (Grathoff 1994, 37). Der „eigene“ Nachbar ist mir weniger vertraut als die eigene Familie und die eigenen Freunde, aber immerhin vertrauter als die sonstigen Fremden. Wächst das Vertrauen in die Nachbarn erst mit der Zeit, so wird das anfängliche Misstrauen der Alteingesessenen gegenüber neuen, „fremden“ Nachbarn verständlich. Dies mag zu Situationen einer gleichsam asymmetrischen Nachbarschaft führen, wenn der neue Nachbar argwöhnisch als Störfaktor (des *Status quo*) und als potenzieller Feind wahrgenommen wird. Wir wollen dies im Folgenden anhand von zwei Beispielen erläutern, die Elias und Kafka entnommen sind.

In einer empirischen Studie aus dem Jahre 1959/60 zum Vorortbereich einer englischen Industriestadt, der fiktiv als „Winston Parva“ bezeichnet wurde, stellte Norbert Elias (2002) die Existenz eines Gefälles der Ungleichheit zwischen den „Etablierten“, die seit zwei oder drei Generationen das Stadtviertel bewohnten, und den von diesen als „Außenseiter“ abgestempelten Zugewanderten fest. Die „Fremdlinge“ wurden als „Menschen von geringerem Wert“ stigmatisiert und pauschal als Gruppe von „rohen, ungehobelten Leuten“ verurteilt (Elias 2002, 7, 9) und trotz ihrer räumlichen Nähe nicht als nahestehend (d. h. als „eigene“ Nachbarn) anerkannt. Die Alteingesessenen vermieden jeglichen Verkehr mit den Zugezogenen, und jeder Kontaktfreudige aus der höher gestellten Gruppe wurde abgestraft. Nicht zuletzt wurde den Mitgliedern der Außenseitergruppe das Gefühl vermittelt, dass sie sich für ihr Anderssein schämen sollten etc. – sie wurden m. a. W. aus der Nachbarschaft ausgeschlossen. Es ist interessant, dass die soziale Hierarchie in Winston Parva weder durch ethnische oder rassische Unterschiede (vgl. ebd., 10) noch durch Einkommenshöhe, Beruf, Religion oder Bildungsniveau, sondern allein durch die Wohndauer am Platz bedingt war (vgl. ebd., 15); diese reichte offenbar zur Berechtigung der Bestimmung aus, wer Nachbar sein darf. Ein ähnlicher Mechanismus ist m. E. auch im Falle von Migranten in ihrem Verhältnis zu den „alten Nachbarn“ am Werk, mit der Schlussfolgerung, dass die Stigmatisierung von Migranten in allgemeineren Ausschließungen sozialer Art gründen mag. Außerdem beweist der Fall Winston Parva nochmals, dass die Nachbarschaft in einem Prozess des (aktiven, engagierten) *neighboring* konstituiert wird, der nur dann gelingen kann, wenn beide Seiten gewillt sind, daran teilzunehmen und eine Gruppe zu bilden. Und dies bedeutet auch, dass die Nachbarschaft für die Zukunft offen sein muss. Eine geschlossene Gruppe, die ihre Kohäsion (und zugleich gesellschaftliche Kontrolle ihrer Mitglieder) allein aus einer gemeinsamen Vergangenheit speist, jedoch nicht offen für die Aufnahme neuer Mitglieder und umso weniger für die Gestaltung neuer Regeln des Zusammenlebens ist, erkennt nicht eine Grundregel der Nachbarschaft: die Sequentialität. Die Nachbarn sind nicht wie die Verwandten ein für allemal gegeben, sondern an die Mobilität des Eigentums gebunden und können dementsprechend wechseln. Die Nachbarschaft ist somit nicht nur eine räumliche Struktur des gleichzeitigen Nebeneinanders, sondern hat auch eine diachronische Dimension. Und diese bildet gemeinsam mit der Situativität (das Einspringen für den Nachbarn im kritischen Moment) die zeitliche Achse der Nachbarschaft.

Der zweite Fall wurde von Kafka (1994, 300 f.) in seiner Erzählung *Der Nachbar* beschrieben. Die narrative Stimme entspricht hier dem Alteingesessenen bei Elias, der sich durch den Einzug eines neuen Nachbarn in die Wohnung neben seinem Büro beeinträchtigt und schließlich bedroht fühlt. Zunächst bedauert er, nicht selbst die leer stehende Nachbarwohnung gemietet zu

haben. Der neue Nachbar tritt somit ohne Absicht vom Beginn an als siegreicher Konkurrent auf, der dem Erzähler die Wohnung weggenommen hat. Dann hat der Nachbar zwar einen Namen, aber womit er sich beschäftigt, weiß niemand, trotz der Erkundigungen, die der Erzähler eingezogen hat; und dies vertieft das ohnehin bestehende Misstrauen. Zwar wurde er beiläufig gesehen, doch die zufälligen Begegnungen auf der Treppe waren dermaßen flüchtig, dass nicht einmal Grußworte ausgetauscht wurden. Dementsprechend fühlt sich der Erzähler fast beleidigt: „Ich stehe wieder vor der Tafel ‚Harras, Bureau‘, die ich schon viel öfter gelesen habe, als sie es verdient“ (ebd., 301). Gleich die Tür einer undurchlässigen Schranke, die das Innere der benachbarten Wohnung verbirgt, so zeugen die Wände von einer eigentümlichen Ambiguität: „Die elend dünnen Wände, die den ehrlich tätigen Mann verraten, den Unehrllichen aber decken“ (ebd.). Das ursprüngliche Unbehagen hat somit die Form des Verdachts angenommen, dass der Nachbar ein „Unehrllicher“ sein könne. Und bloß dieser Verdacht reicht dann, das Verhalten zu ändern: Vor Angst, dass seine Telefonate vom Nachbarn als potenziellen Konkurrenten mitgehört werden könnten, nennt der Erzähler bewusst nicht mehr die Kunden am Telefon und seine Bemühungen, die geschäftlichen Geheimnisse nicht dem potenziellen fremden Ohr preiszugeben, schaden seiner Arbeit. In der Spirale des Misstrauens steigert sich der Verdacht zu einer Überzeugung: „Harras braucht kein Telephon, er benutzt meines, er hat sein Kanapee an die Wand gerückt und horcht“ (ebd.). Der Erzähler fühlt sich von seinem Nachbarn instrumentalisiert, als ob er „unwillkürlich durch die Zimmerwand Harras Bericht erstatten“ müsste (ebd.). Das steile Machtgefälle zugunsten der Alteingesessenen in Elias' Forschungsbericht kehrt sich durch Kafkas manisches Gefühl, beobachtet zu werden, zugunsten des neuen Nachbarn um. Es ist in diesem Fall paradoxerweise die Stille und nicht mehr der Lärm, die in den Eigenraum eindringt und die Bollnow'sche Geborgenheit des Wohnens vernichtet. Trotz der überzeichneten Absurdität ist Kafkas Arie des Argwohns gegenüber dem „next-door neighbour“ (Jacobs 1962, 69) durchaus verständlich vor dem Hintergrund der Großstadtkritik in der deutschen Soziologie und Philosophie zu Ende des 19. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts.

Zusammenfassend ist die Nachbarschaft als sozial-räumliches Phänomen durch folgende Aspekte gekennzeichnet: 1.) Sie bezeichnet (harmonische oder gespannte) Verhältnisse zwischen Fremden, die einander physisch nahestehen. 2.) Der nachbarschaftliche Verkehr lässt sich auf mehreren Ebenen (lokal, national, regional und global) untersuchen und findet sowohl zwischen Individuen als auch zwischen Kollektivitäten statt. 3.) Die Nachbarschaft verbindet die Vorstellung von durch Grenzen getrennten Besitztümern mit jener von grenzüberschreitenden Interdependenzen; der entsprechende Raum ist sowohl strukturiert als auch kontinuierlich. 4.) Der kontinuierliche Raum immer fernerer Nachbarschaften ermöglicht es, Übergänge und Überlappungen von Kulturräumen besser zu verstehen. 5.) Die Nachbarschaft entsteht nicht allein durch physische Nähe, sondern auch als ein Handlungs- und Kommunikationsprozess (*neighboring*). 6.) Und daraus folgt, dass sich die Nachbarschaft nicht nur als ein deskriptives und explikatives Modell, sondern auch als ein normatives verstehen lässt, indem es Empathie und Engagement erfordert. 7.) Schließlich – eine These, auf deren Argumentation hier nicht eingegangen werden kann – steht das Gebot des *neighboring* im Zeitalter globaler Interdependenzen und Gefahren der kosmopolitischen Einstellung nahe, und die multikulturellen Großstädte sind das natürliche Milieu, in dem der Kosmopolit allen benachbart wohnt.

Literatur

- Binswanger, Ludwig (1993): Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Ausgewählte Werke, Bd. 2, Heidelberg.
- Bollnow, Otto Friedrich (1963): Mensch und Raum, Stuttgart.
- Elias, Norbert/John L. Scotson (2002): Etablierte und Außenseiter. Norbert Elias, Gesammelte Schriften, Bd. 4, Frankfurt/M.
- Goffman, Erving (1974): Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostrukturen zur öffentlichen Ordnung, Frankfurt/M.
- Grathoff, Richard (1994): Von der Phänomenologie der Nachbarschaft zur Soziologie des Nachbarn, in: Walter M. Sprondel (Hg.), Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikativen Strukturen. Für Thomas Luckmann, Frankfurt/M., 29–55.
- Illedits, Alexander/Karin Illedits-Lohr (1999): Nachbarrecht. Die Rechtsstellung der Nachbarn im öffentlichen und zivilen Recht, Wien.
- Jacobs, Jane (1964): The Death and Life of Great American Cities. The Failure of Town Planning, New York.
- Kafka, Franz (1994): Der Nachbar, in: Sämtliche Erzählungen, Frankfurt/M., 300–301.
- Keaton, Buster (1920): Neighbors / Buster Keaton verliert die Hosen, in: Buster Keaton Arte Edition, DVD 2: Kurzfilme 1918–1920.
- Kettering, Emil (1987): NÄHE. Das Denken Martin Heideggers, Pfullingen.
- Ludl, Herbert (2003): Entscheidung für ein lernendes System. Das Wohnmodell inter-ethnische Nachbarschaft aus Sicht des Wohnungsunternehmens, in: Herbert Ludl (Hg.), Das Wohnmodell inter-ethnische Nachbarschaft, Wien, New York, 11–27.
- McLaren, Norman (1952): Neighbours, in: The Master's Edition, DVD 05, National Film Board of Canada, 2006.
- Schmidt, Erich (2007): Nachbarschaft in der Stadt. Soziale Architektur und Stadtentwicklung. Die „Hallenhäuser“ in Hamburg-Hamm-Süd, Hamburg.
- Seidl, Ulrich (2001): Hundstage, DVD, Wien.
- Tönnies, Ferdinand (1991): Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt.
- Žižek, Slavoj (1999): Liebe deinen Nächsten? Nein, danke! Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne, Berlin.

VORSICHT GRENZVERLETZUNG!
EIN ERKENNTNISTHEORETISCHER ANSCHLAG AUF DIE
GERECHTIGKEITSTHEORIE



Michael G. Festl

I Einleitung

Ein Doppelsatz der wissenschaftstheoretischen Lehrmeinung lautet ungefähr so: Je differenzierter und isolierter eine wissenschaftliche Disziplin, umso höher ihr Reifegrad. Je höher ihr Reifegrad, umso höher die Wahrscheinlichkeit, dass sie in einer geordneten Bahn, konstant, sicher und ohne größere Erschütterungen Erkenntniszuwächse generiert. Da es mir fernliegt, Kernsätze der Wissenschaftstheorie anzuzweifeln, gehe ich davon aus, dass es mit diesem Doppelsatz schon seine Richtigkeit hat. Im Umkehrschluss folgt aus ihm, dass Revolutionen in einer wissenschaftlichen Disziplin vor allem durch eine breite, verschiedene prima facie fernliegende Aspekte integrierende Herangehensweise an selbige angezettelt werden können. Mal angenommen, es gäbe eine Gruppe Partisanen, die die wissenschaftliche Disziplin Gerechtigkeitstheorie einer Revolution unterwerfen wollte. Würde ein möglicher Sabotageakt dann nicht darin bestehen, aufzudecken, wie sehr die Gerechtigkeitstheorie durch Entwicklungen in anderen wissenschaftlichen Disziplinen, beispielsweise der Erkenntnistheorie, beeinflusst wurde und wird? Ein solcher Akt hätte das Potenzial, die Disziplin Gerechtigkeitstheorie zu verändern, weil er bestehende gerechtigkeitstheoretische Ansätze in Bezug auf ihre erkenntnistheoretischen Grundprämissen relativieren würde und weil er der Gerechtigkeitstheorie die Notwendigkeit aufzeigen würde, sich an den neuesten Entwicklungen der Erkenntnistheorie zu orientieren. Wie sehr die Suche nach disziplinübergreifenden Analogien und Abhängigkeitsverhältnissen das Verständnis einer wissenschaftlichen Disziplin oder eines bestimmten Denkers verändern kann, hat Philip Pettit (2008) kürzlich an der Philosophie Hobbes' demonstriert.

Im vorliegenden Aufsatz möchte ich zum einen die These plausibel machen, dass Gerechtigkeitstheorien durch erkenntnistheoretische Grundprämissen geformt werden (II) und zum anderen die Physiognomie einer Gerechtigkeitstheorie skizzieren, die sich an den neuesten Entwicklungen der Erkenntnistheorie orientiert (III). Aufgrund des geringen Raumes bin ich hierbei gezwungen, mit einem sehr groben Pinsel zu zeichnen. Zum Abschluss werde ich kurz darlegen, welche Implikationen mein Vorgehen für die Grenzziehung zwischen den Disziplinen Erkenntnis- und Gerechtigkeitstheorie hat (IV).

II Erkenntnistheoretische Grundlagen gerechtigkeitstheoretischer Paradigmen

Für gewöhnlich werden in der Gerechtigkeitstheorie zwei verschiedene, miteinander konkurrierende Paradigmen unterschieden, ein neoaristotelisches und ein neokantianisches. Darauf basierend gibt es von Michael Sandel bis Otfried Höffe eine Vielzahl an Versuchen, beide Paradigmen miteinander zu versöhnen. Um zu plausibilisieren, dass die Gerechtigkeits- durch die Erkenntnistheorie beeinflusst ist, muss ich mich jedoch darauf beschränken, die beiden Paradigmen in ihrer Reinform darzulegen. An diesen Reinformen können die erkenntnistheoretischen Grundlagen am deutlichsten ins Relief treten. Es liegt in der Natur eines solchen Vorhabens, dass es den verschiedenen unter einer Flagge fahrenden gerechtigkeitstheoretischen Ansätzen im Detail nicht gerecht werden kann, weshalb es darum gehen muss, den kleinsten gemeinsamen Nenner verschiedener Ansätze zu finden, ohne dabei in eine Karikatur des jeweiligen Paradigmas zu verfallen. Neben der konkreten Darlegung der Abhängigkeit der beiden gerechtigkeitstheoretischen Paradigmen von erkenntnistheoretischen Grundprämissen werde ich die These von der Formung der Gerechtigkeits- durch die Erkenntnistheorie außerdem durch zwei allgemeine Überlegungen, eine konzeptionelle und eine ideengeschichtliche, zur Plausibilität des von mir behaupteten Zusammenhangs unterfüttern.

Charakteristisch für das neoaristotelische Paradigma der Gerechtigkeitstheorie ist m. E., was ich eine *teleologisch-essentialistische* Vorgehensweise nenne. Ganz *teleologisch* wird im neoaristotelischen Paradigma vom Ende her gedacht, indem bestimmte Zustände expliziert werden, die als Vollendung der Gerechtigkeit ausgewiesen werden und daher als das zu erreichende Ziel der Gesellschaft oder des Individuums gelten können. *Essentialistisch* sind die Ansätze dieses Paradigmas, da sie davon ausgehen, dass diese Ziele die Vollendung der inneren Bestimmung der Dinge darstellen, also eine Bestimmung, die den Dingen durch eine höhere, den Menschen nicht zugängliche Instanz, beispielsweise durch die menschliche Natur, gegeben sind.

Bei Aristoteles selbst werden die zu erreichenden gerechten Zustände als Resultat einer natürlichen und/oder göttlichen, in jedem Fall aber hylemorphistisch veranlagten Ordnung dargestellt. Insofern innerhalb des als vernünftig unterstellten Gesamtzusammenhangs der Welt jedem Ding ein bestimmtes Potenzial zur Verwirklichung (griechisch: *enérgeia*) eingebaut ist, dessen Erreichen wiederum zur vernünftigen Ordnung des Universums beiträgt und einen Teil dieser Vernünftigkeit ausmacht, ergibt sich eine teleologisch-essentialistische Vorgehensweise. Dabei kommt der Gerechtigkeitstheorie die Aufgabe zu, die durch die vernünftige Ordnung vorgegebenen Ziele der Polis als Ganzer und ihrer einzelnen Mitglieder zu explizieren. Diese natürlich vorgegebenen Ziele werden von der Gerechtigkeitstheorie zu Tugendkatalogen verdichtet, womit eine Grundidee etabliert ist, die bis heute für dieses Paradigma prägend ist. In der Scholastik tritt dann, sehr vereinfacht gesagt, der Wille Gottes an die Annahme von der vernünftigen Ordnung des Universums. In einigermaßen säkularisierter Form kommt dieser Gedanke in der Geschichtsphilosophie der Spätaufklärer, in der wahlweise die Naturabsicht, der Weltgeist oder ähnliche Chiffren an die Stelle von Gottes Willen treten, zum Tragen.

In der neoaristotelischen Gerechtigkeitstheorie unserer Zeit kommen die essentialistischen Vorstellungen meist durch starke Annahmen über Gruppenzugehörigkeiten, in die Menschen hineingeboren werden und die sie mit einer nicht oder nur schwer hintergehbaren Identität ausstatten, in dieses gerechtigkeitstheoretische Paradigma. Diese Gruppenidentitäten dienen

als Surrogat für die Annahme einer vernünftigen und vorgegebenen Ordnung der Welt der ursprünglich aristotelischen Gerechtigkeitstheorie, insofern sie es erlauben, dem Menschen und der Gesellschaft feste, nicht hintergehbare und damit quasi natürliche Zwecke zu unterstellen, deren Verwirklichung notwendig für Gerechtigkeit ist. Somit führt eine mehr oder weniger direkte Linie von der Grundannahme der aristotelischen Erkenntnistheorie, nämlich, dass es eine vernünftig vorgegebene und hylemorphistisch zusammenhängende Ordnung der Welt gibt, deren Erkenntnis Voraussetzung für einzelne Erkenntnis ist, zum Essentialismus der neoaristotelischen Gerechtigkeitstheorie, wie er beispielsweise in den stark kommunitaristischen Ansätzen Alasdair MacIntyres (1981) und Bernard Williams' (1985) oder in dem sich auf einen Katalog essentialistischer Menschenrechte stützenden Ansatz Martha Nussbaums (2000) zu finden ist. Die Aufgabe des Gerechtigkeitstheoretikers besteht aus Sicht des neoaristotelischen Paradigmas darin, die Essenz des Menschen und der Gesellschaften, in denen er lebt, trotz der mitunter unübersichtlichen Umstände der faktischen Welt „hypoleptisch“, wie Ritter sagen würde (1969, 66), zu erkennen.

Das Vorgehen neokantianischer Gerechtigkeitstheorien kann m. E. durch die Bezeichnung *archeologisch-transzendental* am ehesten auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden. Das Prädikat „archeologisch“ hat dabei nicht etwa mit Michel Foucault und einer Archäologie des Wissens zu tun, sondern muss ganz wörtlich im Sinne von „vom Anfang ausgehend“ (griechisch: *ex archēs*) oder „vom Anfang her denkend“ verstanden werden. Neokantianische Gerechtigkeitstheorien sind bestrebt, die optimalen Ausgangsbedingungen zu konstruieren, die eine gerechte Welt nach sich ziehen. Dabei werden, in der Regel mit Fokus auf Institutionen, bestimmte Verfahren und Grundregeln expliziert, deren Einhaltung Gerechtigkeit garantieren soll. *Transzendental* sind diese Ansätze, weil sie die als perfekt ausgewiesenen Ausgangsbedingungen entweder analytisch aus dem Begriff Gerechtigkeit oder aus der Explikation eines formellen, nicht hintergehbaren Prinzips ableiten. Dominierend sind hierbei nach wie vor kontraktualistische Positionen.

Aus ihren primär vertragstheoretischen Gedankenexperimenten leitet das Paradigma der neokantianischen Gerechtigkeitstheorie grundlegende Prinzipien der Gerechtigkeit ab. Sie fragt, für welche Gerechtigkeitsprinzipien (primär vorgestellt als Prinzipien der Distribution materieller Ressourcen) sich Menschen entscheiden würden, wenn sie einen Staat errichten müssten. Gemäß der archeologischen (im Sinne von auf den Anfang fixierten) Vorgehensweise ist dieser Anfang von entscheidender Bedeutung. An diesem Anfang nämlich muss die richtige Spezifikation der gedankenexperimentellen Prozedur gelingen, da aus derselben in der Folge die für einen Staat grundlegenden Institutionen und Regeln des Zusammenlebens deduziert werden. Wenn diese Institutionen und Regeln des Zusammenlebens, in Rawls' Worten die „basic structure of society“ (1993, 11), korrekt eingerichtet sind, wird alles andere zum Selbstläufer, da sie – unabhängig von den konkreten Umständen der Zeit und dem tatsächlichen Verhalten der Bürger – die Last tragen können, einen gerechten Staat zu errichten, der seinen Bürgern ein gelingendes Leben ermöglicht. Eine Nachjustierung oder eine Anpassung von Institutionen und Regeln an sich verändernde Umstände sind in der Reinform dieser Gerechtigkeitstheorie daher nicht vorgesehen.

Diese Vorgehensweise weist m. E. eine frappierende Analogie zur bewusstseinsphilosophischen Erkenntnistheorie auf, innerhalb derer dieses gerechtigkeitstheoretische Paradigma zum

ersten Mal in Erscheinung getreten ist. So ist auch Descartes' erkenntnistheoretische Vorgehensweise, ganz archeologisch, auf den Anfang fixiert. So wie Rawls und seine Mitstreiter in der Gerechtigkeitstheorie abstrahiert Descartes in seiner Erkenntnistheorie zunächst von allem, was als wahr anerkannt ist, um auf dieser Tabula rasa basierend nach einem festen Fundament zu suchen, aus dem alle weitere Erkenntnis abgeleitet werden kann. Der absolute Zweifel, dem sich Descartes dabei verschreibt, hat gerade die Aufgabe, unabhängig von der konkreten Welt einen erkenntnistheoretischen Neuanfang zu machen, der durch eine zentrale, unhintergehbare Erkenntnis, aus der in der Folge alle andere Erkenntnis abgeleitet werden kann, vollendet ist: „Ich will alles beseitigen, das auch nur den geringsten Zweifel zulässt, gerade so, als ob ich sicher erfahren hätte, dass es insgesamt falsch ist. Auch will ich solange weiter vorangehen, bis ich irgendetwas Sicheres erkannt habe, oder wenigstens dies als sicher, dass es nichts Sicheres gibt. Nichts außer *einem* festen und unbeweglichen Punkt verlangte Archimedes, um die gesamte Erde von ihrem Ort fortzubewegen, und es ist Großes zu erhoffen, wenn ich auch nur das Geringste herausfinden werde, das sicher und unerschütterlich ist“ (Descartes 1641, 47). Um den radikalen Zweifel zu überwinden, möchte Descartes also *eine* sichere Erkenntnis finden, welche dann ein festes Fundament für alles Wissen bildet. Wenn diese *eine* sichere Erkenntnis gefunden ist, ist der Anfang einer Kette möglicher Inferenzen markiert, an deren Gliedern alle anderen strittigen philosophischen Fragen entschieden werden können. Bekanntlich findet Descartes diese eine sichere Erkenntnis in der eigenen Existenz, welche durch die unbestreitbare Tatsache des Denkens beziehungsweise Zweifelns¹ bewiesen wird. Aus dem sicheren Wissen um die eigene Existenz knüpft Descartes eine Inferenzkette, die bis zum Beweis der Existenz Gottes führt. Diese erkenntnistheoretische Vorgehensweise ist analog zur eben beschriebenen Vorgehensweise der neokantianischen Gerechtigkeitstheorie, bei der die Aushandlung des Gesellschaftsvertrages die Funktion des ersten unhintergehbaren Ausgangspunkts für Gerechtigkeit, das Cogito, übernimmt und aus dem dann die Beschaffenheit der nötigen, in der Folge Gerechtigkeit garantierenden Institutionen deduziert wird. Cum grano salis wählen in inhaltlicher Hinsicht selbst so verschiedene Denker wie John Rawls und Robert Nozick genau diese Vorgehensweise. Auch Nozick (1974) deduziert die nötigen, Gerechtigkeit garantierenden Institutionen seines Mini-staates aus seiner Locke'schen Konzeption des Naturzustandes.

Sowohl in Bezug auf die neoaristotelische als auch in Bezug auf die neokantianische Gerechtigkeitstheorie gilt – wofür die Punkte, die ich gerade in aller gebotenen Kürze und den damit leider unweigerlich einhergehenden Simplifizierungen ausgeführt habe, sicherlich nur eine Evidenz, keinesfalls einen Beweis darstellen –, dass ihre Kerndogmen auf der Erkenntnistheorie beruhen, innerhalb derer das jeweilige Paradigma ursprünglich entstanden ist. Die neoaristotelische Gerechtigkeitstheorie nimmt, so wurde argumentiert, in Einklang mit der Annahme der aristotelischen Erkenntnistheorie an, dass den Dingen gewisse Ziele, eine gewisse Essenz, eingebaut sind, die es zu verwirklichen gilt. Für die neokantianische Gerechtigkeitstheorie ist es wie für das bewusstseinsphilosophische Paradigma der Erkenntnistheorie, innerhalb dessen die ursprünglich kantianische Gerechtigkeitstheorie entstanden ist, selbstverständlich, dass Gerechtigkeit ein festes Fundament, einen archimedischen Punkt, braucht, von dem aus das Gerechte abgeleitet werden kann.

Zur Stärkung der These, dass Gerechtigkeitstheorien auf erkenntnistheoretischen Grundlagen basieren, kann außerdem – dies ist der eingangs des Kapitels erwähnte konzeptionelle

Zusammenhang – darauf verwiesen werden, dass der von mir propagierte Zusammenhang beider Disziplinen nicht zuletzt deshalb plausibel ist, weil es auch in der Gerechtigkeitstheorie immer um eine Erkenntnis des Gerechten geht. Dies gilt selbst, wenn, wie beispielsweise bei John Mackie (1977), extrem anti-kognitivistisch argumentiert wird und angenommen wird, dass Gerechtigkeit eine rein dezisionistische Angelegenheit ist. Selbst dann muss erkannt werden, wofür man sich entscheiden soll, womit, ganz kantianisch und unabhängig von starken metaethischen Claims, die Frage nach den Bedingungen von Erkenntnis als grundlegend für die Frage nach der Gerechtigkeit anzusehen ist.

Des Weiteren – dies ist die eingangs des Kapitels erwähnte ideengeschichtliche Evidenz – lässt sich auch am Beispiel des Aufstiegs und Falls der Erkenntnistheorie des logischen Empirismus demonstrieren, welchen großen Einfluss erkenntnistheoretische Positionen auf die Disziplin Gerechtigkeitstheorie mitunter haben. Mit Aufkommen des logischen Empirismus verschwand die Disziplin Gerechtigkeitstheorie bekanntlich in der Versenkung.² Erst mit dem Zusammenbruch der erkenntnistheoretischen Schule des logischen Empirismus war der Weg frei, Gerechtigkeitstheorie als philosophische Disziplin wiederzubeleben. Es ist vermutlich kein Zufall, dass Rawls' Versuche zur Reanimierung der Gerechtigkeitstheorie erst im Jahr 1958 auf ein breiteres Echo stoßen konnten.³ Zu diesem Zeitpunkt lag Willard V. O. Quines „Two Dogmas of Empiricism“ (1953, 20–46), gehalten 1950 beim Meeting of the Eastern Division of the American Philosophical Association in Toronto (Putnam 2002, 156) und ein Meilenstein bei der Zertrümmerung des logischen Empirismus, acht Jahre zurück. Somit war die Wiederbelebung der Gerechtigkeitstheorie durch Rawls weniger, wie oft insinuiert, die heroische Tat eines Einzelnen, sondern nach dem Niedergang der Erkenntnistheorie des logischen Empirismus vielmehr ein Gebot der Stunde. Ein Rawls wäre ohne einen Quine und die vielen anderen Erkenntnistheoretiker, die den logischen Empirismus schlussendlich in die Knie gezwungen haben, kaum denkbar.

III Implikationen einer pragmatistischen Erkenntnistheorie für die Gerechtigkeitstheorie

Wird die These eines Einflusses der Erkenntnistheorie auf die Gerechtigkeitstheorie ernst genommen, legt dies freilich nahe, dass es, um die Disziplin Gerechtigkeitstheorie voranzubringen, fruchtbringend sein könnte, einen Blick auf die neuesten Entwicklungen in der Disziplin Erkenntnistheorie zu werfen. Wird angenommen, dass die Erkenntnistheorie momentan von einem *grosso modo* pragmatistischen Paradigma dominiert wird, sollte daher gefragt werden, wie eine Gerechtigkeitstheorie beschaffen wäre, die analog zu den Kerndogmen einer solchen Erkenntnistheorie entwickelt werden würde. Um die Physiognomie einer solchen Gerechtigkeitstheorie skizzieren zu können, muss ich zunächst die Eckpunkte einer pragmatistischen Erkenntnistheorie markieren, die Implikationen für die Gerechtigkeitstheorie nach sich ziehen könnten. Die Arbeiten des jungen Charles Sanders Peirce sind bekanntlich die Geburtsstunde der pragmatistischen Gerechtigkeitstheorie. Peirce explizierte seine erkenntnistheoretische Position vor allem in Abgrenzung zu Descartes' Bewusstseinsphilosophie (vgl. insbesondere 1992, 28–55). Ich denke, es gibt zwei von Peirce aufgestoßene erkenntnistheoretische Türen, die für die Gerechtigkeitstheorie von ganz besonderer Bedeutung sind. Der Durchbruch in Bezug auf die erste der beiden Türen konnte dank Peirce' Fokusverschiebung von der introspektionisti-

schen Vorgehensweise der im Paradigma der Subjektivität denkenden Bewusstseinsphilosophie auf die interaktionistische Vorgehensweise des im Paradigma der Intersubjektivität denkenden Pragmatismus erreicht werden. Die andere Tür wurde dank Peirce' Fokusverschiebung von der Suche nach *dem einen* unumstößlichen, den jeweiligen wissenschaftlichen Ansatz fundierenden Prinzip zur Suche nach einem Set von common-sensistisch nahe gelegten, falsifizierbaren Sätzen geöffnet.

Theorien über den entscheidenden Beitrag der Intersubjektivität bei der Genese von Sprache und damit von Gesellschaft von George Herbert Mead (1934) bis zum Evolutionsbiologen Michael Tomasello (2008) gehen durch Peirce' erste Tür und sensibilisieren für die zentrale Stellung, die beim Menschen der Austausch mit anderen für die Bildung von Individualität einnimmt. Die Lehre, die sich daraus bei genauer Betrachtung in Bezug auf die Gerechtigkeitstheorie ergibt, liegt m.E. in der Erkenntnis, dass Fortschritte in Sachen Gerechtigkeit nur durch entgegenkommende Potentiale auf gesellschaftlicher Ebene möglich sind. Es ist also nicht vom Individuum auf die Gesellschaft hin zu denken, sondern genau andersherum von der Gesellschaft hin zum Individuum.

Sprachphilosophen von Wilfrid Sellars (1963) bis Robert Brandom (1994) und John McDowell (1996) gehen durch die zweite Peircesche Tür und zeigen bei genauer Betrachtung, dass es zwar nicht möglich ist, einen transzendentalen Standpunkt in Sachen Wahrheit und damit auch in Sachen Gerechtigkeit einzunehmen, der Versuch wissenschaftlicher Aussagen in Sachen Gerechtigkeit aber keineswegs obsolet ist, solange ein Ansatz verfolgt wird, der innerhalb eines Sets von common-sensistisch nahe gelegten Überzeugungen versucht, einzelne Überzeugungen dieses Sets durch bessere zu ersetzen. Eine pragmatistische Erkenntnistheorie verwirft zwar, dass es möglich wäre, einen transzendentalen Standpunkt einzunehmen, nimmt aber – entgegen dem pragmatistischen Verständnis eines Richard Rorty – nicht an, dass keine objektiven Aussagen möglich oder Aussagen immer nur relativ in Bezug auf Sprachspiele wären.

Eine dazu analoge Vorgehensweise würde in der Gerechtigkeitstheorie dazu führen, sich weder dem *teleologisch-essentialistischen* Vorgehen der Neoaristoteliker noch dem *archeologisch-transzendentalen* Vorgehen der Neokantianer zu verpflichten, sondern stattdessen eine *problembasiert-historistische* Vorgehensweise zu wählen. Eine solche Vorgehensweise würde konkrete, sich in Bezug auf Gerechtigkeit ergebende *Problematiken* in der Welt aufnehmen und versuchen anzugeben, was in diesen die aus gerechtigkeitstheoretischer Sicht beste Lösung wäre. Ihr Ziel besteht folglich nicht darin, auszubuchstabieren, wie eine in gerechtigkeitstheoretischer Hinsicht perfekte Welt gestaltet sein müsste oder auf welchen Prinzipien eine solche beruhen müsste, sondern sie würde vielmehr fragen, welche der faktisch möglichen Maßnahmen den größten Fortschritt in Sachen Gerechtigkeit darstellen würde. Diese Vorgehensweise kann als *historistisch* bezeichnet werden, da sie unter der Annahme arbeitet, Gerechtigkeit müsse in Bezug auf die konkreten Umstände geschichtlich entstandener gesellschaftlicher Verhältnisse stets neu gedacht und ausgelegt werden. Eine problembasiert-historistisch vorgehende Gerechtigkeitstheorie nimmt also an, dass ihre Empfehlungen zur Verbesserung der Welt nur dann die gewünschte Wirkung entfalten können, wenn sie für die konkreten, historisch gewachsenen gesellschaftlichen Zusammenhänge maßgeschneidert sind, in die jedes ihrer Meinung nach relevante gerechtigkeitstheoretische Problem eingebettet ist. Zur Klärung dieser Problematiken greift sie auf die wissenschaftlichen Methoden zurück, die insbesondere die Sozialwissenschaften bieten.

Die Analogie zur pragmatistischen Erkenntnistheorie besteht dabei zum einen im Versuch, die konkreten gesellschaftlichen Probleme aus Interaktionssituationen statt aus individuellen normativen Präferenzen zu erklären. Bei ihren Lösungsvorschlägen setzt sie, in Einklang mit Mead und Tomasello, bei der Gesellschaftsebene an. Zum anderen geht sie in Einklang mit dem Common-Sensismus beispielsweise eines Wilfried Sellars (1963, 182 f.) davon aus, dass die gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse grundsätzlich vernünftig sind, weshalb es vergebene Liebesmüh ist, transzendente Gegenwelten aus irgendwelchen Gedankenexperimenten abzuleiten. Stattdessen sind die grundsätzlich vernünftigen und gerechten gesellschaftlichen Zustände immer an den Punkten zu verbessern, an denen konkrete Probleme, sprich: Ungerechtigkeiten, entstanden sind.

Erste Ansätze zu einem solchen Vorgehen finden sich in den gerechtigkeitstheoretischen Arbeiten Amartya Sens, welche nicht umsonst als pragmatistisch bezeichnet werden (vgl. Putnams Lobrede auf Sen in Putnam 2002, 46–64). Sens Forderung, Gerechtigkeitstheorien sollten sich um „realization-based comparisons“ kümmern (2009, 8) und immer da tätig werden, wo überwindbare Ungerechtigkeiten („redressable injustice“) vorliegen (2009, vii), kann in meinem Sinne als problembasiert-historistische Vorgehensweise verstanden werden. Ohne sich groß um die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Gerechtigkeitstheorie zu scheren, hat Axel Honneth (2011) kürzlich eine Gerechtigkeitstheorie vorgelegt, die den Anforderungen, die die pragmatistische Erkenntnistheorie an die Gerechtigkeitstheorie stellt, m. E. am besten gerecht wird. Dies ist sicherlich kein Zufall, wird bedacht, dass sich der Pragmatismus nicht zuletzt an Hegel orientiert, welcher zugleich hinter Honneths Gerechtigkeitstheorie steht. Nicht nur betrachtet Honneth Gerechtigkeit ausschließlich aus Sicht sich in konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen ergebenden und damit einer Gesellschaft immanenten Normen, welche im Falle von Ungerechtigkeiten aus gerechtigkeitstheoretischer Sicht einklagbar sind. Darüber hinaus setzt auch Honneth konsequent bei den gesellschaftlichen Verhältnissen an, welche er als Grundlage individueller Freiheit versteht (insb. 2011, Kapitel A. III). Damit werden in Honneths Gerechtigkeitstheorie beide von Peirces Pragmatismus aufgestoßenen erkenntnistheoretischen Türen wirksam. Honneth hat sich damit zum Anführer der anfangs erwähnten, bisher akephal operierenden Gruppe gerechtigkeitstheoretischer Partisanen aufgeschwungen.

IV Erkenntnis- und Gerechtigkeitstheorie: Grenze als Differenz statt als Dichotomie

Die in den beiden vorangegangenen Kapiteln hoffentlich nicht zu grob skizzierten inhaltlichen Zusammenhänge zwischen den Disziplinen Erkenntnis- und Gerechtigkeitstheorie fordern, vor allem in Bezug auf letztere Disziplin, einige Klärungen zum allgemeinen Status des Verhältnisses dieser beiden Disziplinen. Keinesfalls kann es darum gehen, die Grenze zwischen beiden Disziplinen einzureißen. Dies würde implizieren, dass die Erkenntnistheorie direkten Einfluss auf die Gerechtigkeitstheorie nehmen könnte, insofern eine Gerechtigkeitstheorie falsifiziert wäre, wenn sie auf einem erkenntnistheoretischen Paradigma beruht, das als falsifiziert anzusehen ist, womit die Disziplin Gerechtigkeitstheorie ihre Eigenständigkeit verlieren und vollends auf der Erkenntnistheorie supervenieren würde. Dies würde übersehen, dass auf einer falsifizierten Erkenntnistheorie basierende gerechtigkeitstheoretische Methoden und Inhalte sich aufgrund

ihrer Fruchtbarkeit eine Eigenständigkeit erworben haben können, die sie freistehend von der Erkenntnistheorie werden lassen, auf die sie sich ursprünglich mal gestützt haben.⁴ Selbst eine Gerechtigkeitstheorie, die an der erkenntnistheoretischen Flanke vollkommen ungedeckt ist, kann in nachmetaphysischer Zeit (der Zeit, in der die praktische Philosophie die Suche nach moralischen Entitäten aufgegeben hat) Anspruch auf wissenschaftliche Gültigkeit erheben, solange sich die aus ihr folgenden Thesen gemäß Kriterien wissenschaftlicher Objektivität als plausibel erweisen. Auf der anderen Seite sollte die Gerechtigkeitstheorie m. E. keinen eisernen Vorhang errichten, um sich gegen neuere Entwicklungen in der Erkenntnistheorie abzuschotten. Aufgrund des hohen, implizit stets dagewesenen fruchtbaren Einflusses der Erkenntnis- auf die Gerechtigkeitstheorie wäre dies ein großes Hindernis für den Fortschritt letzterer Disziplin.

Der Status des Verhältnisses beider Disziplinen kann m. E. unter Rückgriff auf Hilary Putnams Darstellung des Verhältnisses zwischen Gegenbegriffen beschrieben werden. In Anlehnung an John Dewey spricht sich Putnam dafür aus, Gegenbegriffe im Sinn von Differenzen („distinctions“) statt im Sinn von Dichotomien („dualisms“) zu verstehen (2002, 11). Während die Annahme einer Dichotomie zwischen zwei Begriffen eine vollständige und unüberwindbare Trennung zwischen ihnen impliziert, gehe die Annahme einer Differenz zwischen zwei Begriffen davon aus, dass es zwar grundsätzlich einen Unterschied gibt, dass aber an bestimmten Punkten sowohl Verbindungen zwischen beiden Begriffen als auch Grauzonen zwischen ihnen möglich sind: „ordinary distinctions have ranges of application, and we are not surprised if they do not always apply“ (Putnam 2002, 11). In diesem Sinn gibt es einen Unterschied zwischen Erkenntnistheorie und Gerechtigkeitstheorie, der aber keinesfalls eine Abschottung zwischen beiden Disziplinen impliziert. Dass dabei eine Verbindung von der Erkenntnis- in die Gerechtigkeitstheorie nicht nur vorhanden, sondern auch fruchtbar ist, hoffe ich plausibilisiert zu haben. Ob auch Warenströme in die andere Richtung vorhanden sind, vermag ich nicht zu sagen.

Das Ziel der bereits ganz zu Anfang erwähnten gerechtigkeitstheoretischen Partisanen besteht folglich nicht darin, die Souveränität der Disziplin Gerechtigkeitstheorie zu untergraben, sondern vielmehr darin, diese Disziplin zu ihrem eigenen Nutzen dazu zu veranlassen, eine gegenüber der Erkenntnistheorie offenere Visapolitik zu betreiben.

Anmerkungen

- ¹ Bekanntlich hätte Descartes sein Anliegen noch besser klarmachen können, hätte er von Zweifel anstatt von Denken gesprochen, womit es dann „Dubito ergo sum“ oder auch „Dubito ergo cogito ergo sum“ anstatt „Cogito ergo sum“ hätte heißen müssen.
- ² Maximal folgte aus dem logischen Empirismus noch die Möglichkeit eines Emotivismus (Ayer) oder eines Präskriptivismus (Hare), fest stand jedoch, dass moralische Sätze aus wissenschaftlicher Sicht sinnlos seien. Thomas Hill Green und Henry Sidgwick gegen Ende des 19. Jahrhunderts erschienene Arbeiten zur normativen Ethik gehören zu den letzten bedeutenden vom logischen Empirismus nicht „belästigten“ Arbeiten.
- ³ In diesem Jahr erscheint Rawls' Aufsatz „Justice as Fairness“ in der *Philosophical Review*, welcher in nuce bereits die Ideen seines Hauptwerkes aus dem Jahr 1971 *A Theory of Justice* enthält.
- ⁴ Mit Recht beklagt Strauss (1959, 36) eine Haltung, die der politischen Philosophie der Antike eine Absage erteilt, nur weil diese auf einer veralteten Kosmologie beruht.

Literatur

- Brandom, Robert B. (1994): *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge Ma., London.
- Descartes, René (1641): *Meditationes de prima philosophia*, übers. und hg. v. C. Wohlers, Hamburg, 2008.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.
- MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame.
- Mackie, John L. (1977): *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth.
- McDowell, John (1996): *Mind and World*, Cambridge Ma., London.
- Mead, George Herbert (1934): *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, übers. v. U. Pacher, hg. v. C. W. Morris, Frankfurt/M., 1969.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State, and Utopia*, New York.
- Nussbaum, Martha (2000): *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge et al.
- Peirce, Charles S. (1992): *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Volume 1 1867–1893*, hg. v. N. Houser und C. Kloesel, Bloomington, Indianapolis.
- Pettit, Philip (2008): *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton, Oxford.
- Putnam, Hilary (2002): *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge Ma., London.
- Quine, Willard v. O. (1953): *From a Logical Point of View. 9 Logico-Philosophical Essays*, Cambridge, Ma.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism, Expanded Edition*, New York, 2005.
- Ritter, Joachim (1969): *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/M.
- Sellars, Wilfrid (1963): *Science, Perception and Reality*, London.
- Sen, Amartya (2009): *The Idea of Justice*, London.
- Strauss, Leo (1959): *What is Political Philosophy? And other Studies*, Chicago, London.
- Tomasello, Michael (2008): *Origins of Human Communication*, Cambridge, Ma., London.
- Williams, Bernard (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*, London.

RECHT, MORALITÄT UND INTERSUBJEKTIVITÄT



Michael Hackl

Strebe, versuche du mehr als das
Heut und das Gestern! so wirst du
Besseres nicht als die Zeit, aber
auf's Beste sie sein!¹
G. W. F. Hegel

I Sein und Sollen

Im *System der Sittlichkeit* von 1802/03 unterstreicht G. W. F. Hegel die Bedeutung der gemeinschaftlichen Beziehung der Menschen. Die gemeinschaftliche Einheit bezeichnet Hegel als „Subjektobjektivität“ (GW 5, 326).² Eine allgemeine Bestimmung vom guten und schlechten Handeln lässt sich nicht rein subjektiv bestimmen, vielmehr kommt es darauf an, dass sich das Subjekt objektiv macht (vgl. VO 1819/20, 200).

Eine rein subjektive Moralbestimmung läuft Gefahr, „sich zu verirren“ (Rosenkranz 1870, 197, § 487), dennoch ist die Bestimmung des moralisch Guten nicht der Allgemeinheit zu überlassen. Schließlich ist der aus freiem Willen Handelnde für sein Handeln verantwortlich. Der Wille des Einzelnen ist für die Tat entscheidend, und die Handlung ist es, die den Menschen zu dem macht, der er ist: „Was das Subjekt *ist*, ist die *Reihe seiner Handlungen*“ (7.211, § 113). Die Bedeutung der Tat für die Ausbildung der Individualität hebt Hegel auch in seinem Jenaer Hauptwerk der *Phänomenologie des Geistes* hervor. „Das *wahre Sein* des Menschen ist vielmehr *seine Tat*; in ihr ist die Individualität *wirklich*“ (3.242). Das Innerste wird nach außen gekehrt, der Wille äußert sich.

Der subjektive Wille hat sich „nicht nach Autoritäten zu bestimmen, sondern aus sich selbst“ (VO 1821/22, 131, § 132). Für Hegel lässt sich das Gute nicht subjektiv bestimmen, es kommt ihm letztlich auf die allgemeine Bestimmung an. Das Gute drückt sich im Rechtsstaat durch allgemein konstituierte Gesetze aus. Wobei die Moral die Gestalt hat, „die Entwicklung des *Rechts* des subjektiven Willens zu sein oder der Weise seines Daseins –, so daß er das, was er als das Seinige in seinem Gegenstande erkennt, dazu fortbestimmt, sein wahrhafter Begriff, das Objektive im Sinne seiner Allgemeinheit zu sein“ (7.205, § 107).

Im Unterschied dazu ist für Immanuel Kant das subjektive Wollen des Guten entscheidend für eine moralische Bestimmung. In seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* unterstreicht er diesen Gedanken: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu

denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“ (Kant, Werke 6, BA 1, 2). Kants subjektive Vorstellung vom guten Handeln drückt sich im Sollen des kategorischen Imperativs aus. Und genau das macht Hegel Kant zum Vorwurf. Da der gute Wille des Subjekts als Gut bestimmt wird, bleibt er in der „Besonderheit“ stehen und erhebt sich nicht zur „Allgemeinheit“. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* sagt Hegel, dass die Allgemeinheit der Zweck des Einzelnen ist. „Das Wohl *vieler anderer* Besonderer überhaupt ist dann auch wesentlicher Zweck und Recht der Subjektivität“ (7.236, § 125).

Auffallend ist Hegels Ablehnung des kantischen Sollens-Begriffs. Bei Kant ist der Begriff des Sollens an das Subjekt geknüpft, und genau das möchte Hegel auflösen. Kant kommt es darauf an, dass sich der Einzelne nach seinen eigenen Vorstellungen moralisch verhalten *soll*. Hegel hingegen kommt es nicht auf das an, was sein soll, sondern auf das, was ist; die Moral verwirklicht sich erst auf der Ebene der Sittlichkeit. Die Bestimmung der Moral wird *ex post* begriffen (Hösle 1990, 64, vgl. Hösle 1998, 554).

Kants kategorischer Imperativ bestimmt sich mittels der selbstgesetzten Maxime, „*durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*“ (Kant, Werke 6, B 52). Es erscheint plausibel, dass die subjektive Vorstellung des Guten allgemein gesetzt wird, schließlich handelt das Subjekt. Andererseits ist auch Hegel zuzustimmen, dass sich Moral erst mittels der Anderen allgemein bestimmen kann, immerhin steht der Handelnde unentwegt in Beziehung zur Umwelt. Zur allgemeinen Bestimmung des Guten muss das „Fremde“ zum „Eigenen“ werden. Daher muss die subjektive Moralbestimmung in eine Subjekt-Subjekt-Relation übergehen; die Mitmenschen müssen Teil der Bestimmung von Moralität sein.

In der dritten Auflage der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* schreibt Hegel, dass das Gute bei Kant „als ein nur *Subjektives* bestimmt wird, – als ein solches, das nur sein *soll*, d. i. das zugleich *nicht Realität* hat, – als ein *Geglaubtes*, dem nur subjektive Gewißheit, nicht Wahrheit, d. i. *nicht jene* der Idee entsprechende Objektivität zukomme“ (8.143, § 60).

Das Gute ist für Hegel als Einheit von Sein und Sollen zu fassen. „Diese Übereinstimmung von Sein und Sollen ist indes nicht eine erstarrte und prozeßlose; denn das Gute, der Endzweck der Welt, *ist* nur, indem es sich stets hervorbringt“ (8.387, § 234 Z). Das „[w]as sein soll, ist und ist zugleich nicht. Wenn es wäre, so sollte es nicht bloß sein“ (GW 11, 85).³ Das Sollen, welches nicht zum Sein wird, ist nichtig; „im Sollen liegt das Nichtsein“ (VO 1822/23, 833, § 330). Indem sich das Sollen äußert, wird es zum Sein.

In der *Enzyklopädie* wird die Bedeutung der Einheit gesondert hervorgehoben: „Die *frei* sich wissende *Substanz*, in welcher das absolute *Sollen* ebensowehr *Sein* ist, hat als Geist eines *Volkes* Wirklichkeit“ (10.318, § 514). Es kommt auf das Sein an, denn das Sein hat Realität und nicht das Sollen. „Was allgemein gültig ist, ist auch allgemein geltend; was sein *soll*, *ist* in der Tat auch, und was nur sein *soll*, ohne zu *sein*, hat keine Wahrheit“ (3.192).

In Hegels *Vorlesung über Naturrecht und Staatswissenschaft* findet sich folgender Passus: „Das Vernünftige soll sein“ (VO 1817/18, 197, § 136). Demnach kommt auch Hegel nicht ohne ein Sollen aus, jenes Sollen ist aber nicht auf eine regulative Idee bezogen, sondern darauf, dass der Staat gemäß dem Bauplan der Vernunft aufgebaut ist. Ist der Staat der Vernunft gemäß entwickelt, verwirklicht sich die praktische Freiheit der Menschen (vgl. 7.403, § 258 Z). In Hegels praktischer Philosophie hat das Sollen eine andere Bedeutung als bei Kant, ihm kommt es auf eine strukturelle und nicht auf eine inhaltliche Bestimmung an. Daher ist es ausgeschlossen, dass

Hegel die bestehenden Verhältnisse zu legitimieren versucht. In seiner *Vorlesung zur Philosophie der Geschichte* wird dies besonders deutlich. „Das Staatsleben soll [...] mit Bewußtsein, der Vernunft gemäß eingerichtet werden. Sitte, Herkommen gilt nicht mehr; die verschiedenen Rechte müssen sich legitimieren als auf vernünftigen Grundsätzen beruhend. So kommt die Freiheit des Geistes erst zur Realität“ (12.417).

II Vernunft und Wirklichkeit

Dass an Hegels Satz „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (7.24) seit jeher viel Kritik geübt wurde, dürfte bekannt sein. Oft ist schlichtweg nicht begriffen worden, dass dem Satz die Terminologie Hegels vorausgeht. Ein Beispiel für die mangelhafte Interpretation liefert Hegels Zeitgenosse Jakob Salat. In seinem Buch *Schelling und Hegel* schreibt er: „Alles Wirkliche ist Vernünftig‘ [...]. Es ist ordentlich naiv, wie der Hegelianer über die schreiendsten Mißverhältnisse, ‚diese Grausamkeiten der Gegenwart‘, die blinden Schläge des Schicksals und die Gewaltstreiche der Tyrannei sich wegsetzt“ (Salat 1842, 34, vgl. VO 1831, 923). Das Aperçu Hegels ist keine „Bestandsaufnahme“ des Existierenden.⁵ „Die Entgegensetzung von Vernunft und Wirklichkeit ist“, wie Rosenkranz schreibt, „nur eine andere Formulierung der Opposition von Begriff und Realität“ (Rosenkranz 1854, 102, vgl. Hösle 1998, 419).

Aufgrund zunehmender Kritik sah sich Hegel veranlasst, seine „einfachen Sätze“ (8.47, § 6) zu verteidigen. Sein und Sollen sind nicht zu vermischen, weil die Wirklichkeit oft vom Standpunkt des Sollens der „richtigen Bestimmung nicht entspricht“ (ebd.). Das Sollen ist die „oberflächliche Außenseite“ (ebd.), und die Aufgabe der Wissenschaft ist es, diesen Gegensatz aufzuheben. Die Idee ist „nicht so ohnmächtig [...], um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein“ (ebd.). Das Sollen ist Moment der Entwicklung des Seins, daher sind Realität und Wirklichkeit nicht gleichzusetzen. Die Realität beschreibt den Ist-Zustand, und die Wirklichkeit ist, wie Hegel in seiner *Wissenschaft der Logik* schreibt, die „Einheit des Inneren und Äußeren [...]. Diese Wirklichkeit aber ist zunächst das Absolute als solches, – insofern sie als Einheit gesetzt ist, in der sich die Form aufgehoben und zu dem leeren oder äußeren Unterschiede eines Äußeren und Inneren gemacht hat“ (6.186). Die Wirklichkeit ist die dialektische Äußerung der Vernunft, sie ist „mehr [...] als ein kontingentes Dasein“ (Hösle 1998, 419). Die Vernunft verwirklicht sich im Lauf der Geschichte. „Hegels Option für die vernünftige Wirklichkeit [kann] nur dann einen Sinn geben, wenn die Identität von Vernunft und Wirklichkeit (sic!) nicht als statische, sondern als dynamische begriffen wird: Das Vernünftige setzt sich *mit* der Zeit auch real durch“ (Hösle 1998, 421, vgl. 12.77).

Der Staat „ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen; [...] Die Vernünftigkeit besteht, abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit“ (7.399, § 257). Es ist „in der Tat nicht so [...], wie es sein soll“ (8.49, § 6), die Welt befindet sich im steten Wandel. Die Vernunft ist in der Welt. Die Vernunft ist die „*Identität der Subjektivität* des Begriffs und seiner *Objektivität* und Allgemeinheit“ (10.228, § 438); das Vernünftige ist der aufgehobene Gegensatz (vgl. GW 11, 45 ff. und 63). Nun gilt es, sich vernünftig zu organisieren, damit die

Vernunft wirklich wird (vgl. 12.53). „Der Vernunft sich gemäß zu bestimmen, vernünftig zu sein, vernünftig zu denken und zu handeln, ist das Höchste, was vom Geist ausgesagt werden kann [...]. Die Vernünftigkeit als die Beseelung jedweden Inhalts durch die logische Organisation soll durch Alles hindurch gehen“ (Rosenkranz 1850, 369, § 570). Hegels Staat *soll* der Vernunft entsprechen. „Die *Vereinigung* als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen; [...] Die Vernünftigkeit besteht, abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit“ (7.399, § 257).

III Subjektive Moral und ihr Dasein in der Sittlichkeit

Im Selbstbewusstsein des Volkes „liegt seine subjektive Freiheit und damit die Wirklichkeit der Verfassung“ (7.440, § 274). Schon deswegen ist es unsinnig, einem Volk eine Verfassung geben zu wollen; diese muss sie sich selbst geben. Jedes Volk bringt „diejenige Verfassung hervor [...], die seinem Standpunkt gemäß ist“ (Rosenkranz 1870, 194, § 513, vgl. 7.440, § 274 und Z). Hegel schreibt in der *Enzyklopädie*: „Im Staate sind der Geist des Volkes, die Sitte, das Gesetz das Herrschende. Da wird der Mensch als *vernünftiges* Wesen, als *frei*, als Person anerkannt und behandelt“ (10.221 f., § 432 Z).

Es ist „Ziel des subjektiven Willens [...], sich objektiv zu machen, eben dann ist er erst wahrhafter Wille. Die Subjektivität ist noch einseitige Bestimmung. Und in der Moralität will sich der freie Wille von dieser Einseitigkeit der Subjektivität reinigen“ (VO 1821/22, 100, § 105). Die Menschen organisieren sich in Gemeinschaft, sie geben sich ihre Gesetze selbst. Durch das Gesetz nimmt die Allgemeinheit wiederum Bezug auf den Einzelnen. Das Eine bedingt das Andere und umgekehrt. „Mein Wohl erweitert sich von selbst sogleich zum Wohl Anderer, da mein Wohl nicht bestehen kann ohne das Wohl Anderer“ (7.237 f., § 126 H).

Dem Rechtsstaat, d. h. der normsetzenden Institution geht die Anerkennung jedes einzelnen Menschen voraus. Der Rechtsstaat fußt auf der Grundlage der Rechtsfähigkeit des Einzelnen, d. h. auf dem Begriff der Person. Damit ist verbunden, dass „mein Wille gelte, respektiert werde“ (7.94, § 35 H). Der Personenbegriff basiert auf einer intersubjektiven Wechselbeziehung. Die Bedeutung der intersubjektiven Beziehung für die praktische Philosophie kommt besonders in Hegels *Heidelberger Enzyklopädie* zum Tragen. Dort heißt es: „habe meine Realisierung nur in dem Seyn anderer Personen, und bin darin erst eine wirkliche Person für mich“ (GW 13, 225, § 405). Dieses Wechselverhältnis begründet zugleich die Grenzen des Einen und des Anderen. Jene Bestimmung drückt Hegel in dem „höchsten Rechtsgebot“ aus: „*sei eine Person und respektiere die anderen als Personen*“ (7.95, § 36).

Die aufgehobene Bestimmung des Personenbegriffs ist die wechselseitige Anerkennung der Menschen als freie und gleiche Wesen (vgl. 3.137 ff. und 7.92 ff., §§ 34 ff). „In der That aber gründet sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die freye Persönlichkeit, eine Selbstbestimmung“ (GW 13, 228, § 415). Selbstbestimmung ist für die moralische Bestimmung notwendig, schließlich kann nur eine selbstbestimmte Tat dem Menschen zugeschrieben werden. „Der moralische Standpunkt ist daher in seiner Gestalt das *Recht des subjektiven Willens*. Nach diesem Rechte *anerkennt* und *ist* der Wille nur etwas, insofern es das *Seinige*, er darin sich als Subjektives ist“ (7.205, § 107).

Wie aber bestimmt Hegel das Gute? Das Gute ist „das Wesen des Willens in seiner *Substantialität* und *Allgemeinheit*“ (7.245, § 132). Hegel schenkt der subjektiven Moralvorstellung nicht allzu viel Vertrauen, dennoch steht das Gesetz nicht über dem Menschen. „Der Inhalt des subjektiven oder moralischen Willens enthält eine eigene Bestimmung: er soll nämlich, wenn er auch die Form der Objektivität erlangt hat, dennoch meine Subjektivität immerfort enthalten“ (7.209, § 110 Z). Die Besonderheit wird in Hinsicht auf die Allgemeinheit beschränkt (vgl. 7.239, § 126 H). Das Gute bestimmt sich erst aus der Sittlichkeit, d. h. durch die Gesetze des Rechtsstaates. Erst im Sein wird das Sollen wirklich: „Das Sollen, welches daher noch in der Moralität ist, ist erst im Sittlichen erreicht“ (7.207, § 108 Z). In der Sittlichkeit löst sich die Differenz der Individuen auf, jeder ist Moment der Allgemeinheit.

IV Problematik in Hegels Erörterung zur Moralität

Die Moralbestimmung Hegels besitzt kaum normative Kraft, deshalb ist auch „der normative Ertrag dieses Kapitels recht gering“ (Hösle 1998, 510). Hegels praktische Philosophie gibt keine Antwort auf die Frage „Was soll ich tun?“ (Kant, Werke 4, B 833, 834 | A 805, 806), sie „beschränkt sich auf die Erkenntnis der vorgegebenen sittlichen Wirklichkeit“ (Hösle 1990, 180). Hegel macht Kant dessen subjektive Bestimmung der Moral zum Vorwurf. Dieser Vorwurf ist berechtigt, denn Kant scheint tatsächlich zu glauben, „daß die Ethik auch verwirklicht werden könnte, wenn es nur ein einzelnes Subjekt gäbe“ (Hösle 1995, 37 f.); die Anderen bleiben außen vor. Aber auch Hegels Konzeption ist, wie Michael Theunissen feststellt, nicht ohne Mangel. „Die im zweiten Teil der *Grundlinien* umrissene Moralphilosophie fällt deshalb so dürftig aus, weil sie nicht eigentlich moralisches Handeln als solches zum Thema hat, sondern die Grenzen moralischen Handelns“ (Theunissen 1982, 337). Hegel beschränkt sich darauf, die Grenze der moralischen Tat zu bestimmen. Das Gewissen ist die Grenze. „Das *Gewissen* drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins aus, nämlich *in sich* und *aus sich* selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist“ (7.255, § 137). Dabei begeht Hegel einen ähnlichen Fehler, wie jenen, den er Kant vorwirft. Er bleibt in der subjektiven Beschränkung, durch die Tat und das Gewissen, stehen (vgl. 3.464 ff.).

Dabei kommt es Hegel doch so sehr auf eine einheitliche Bestimmung von Unterschiedenem und Identität an; er bestimmt sie als „Reflexion-in-sich, die ebenso sehr Reflexion-in-Anderes und umgekehrt ist“ (8.248, § 121). Der Mensch bezieht sich auf Andere und er muss für sein Handeln Verantwortung tragen. Da „Intersubjektivität aber etwas Höheres [...] als Subjektivität“ (Hösle 1986, 141 f.) ist, ist sie der bewusstseinsbestimmten Moral (vgl. 3.82 ff. und 10.38 ff., §§ 387 ff.) vorzuziehen. Intersubjektivität ist „höher zu stellen“ als Subjektivität, denn nur so wird das Fremde zum Eigenen.

M. E. ist nicht einzusehen, weshalb Hegels Moralbegriff nicht intersubjektiv bestimmt sein soll. Der Personenbegriff im abstrakten Recht ist intersubjektiv konstatiert (vgl. 3.149 und 7.92 f., §§ 34 f.), und in der Sittlichkeit ist die Verfassung das Dasein der intersubjektiven Beziehung (vgl. 7.292, § 142; 7.298, § 149; 10.317, § 513 und 10.338, § 541). Warum also soll von der Moral die Intersubjektivität ausgeklammert werden? Gerade für die Bestimmung von Moral ist es wertvoll, den Anderen als Teil von sich selbst zu erfahren.

V Der kantische Ansatz in Hegels Moralkapitel

Hegel spricht der Subjektivität die Bestimmung einer universell gültigen Moral ab. Zwar findet sich der Gedanke einer selbstbestimmten Moral auch bei Hegel, doch fällt die Moral letztlich hinter die Sittlichkeit zurück. Karl Rosenkranz greift – auf Basis der hegelschen Philosophie – den Gedanken einer selbstbestimmten Moral wieder auf. In seinem *System der Wissenschaft* schreibt er: „Für Andere existiert die Moralität des Subjects nur in der Entäußerung desselben an sein objectives Thun, aber das Subject allein weiß, wie es zu seinem erscheinenden Handeln sich auch innerlich nach den Motiven verhalten und ob es selber seiner Handlung, seinem Zustande, für sich das Prädicat des Guten oder Bösen gegeben. Es stellt sich in dieser Tiefe des Geistes vor sein eigenes Forum und richtet sich selbst“ (Rosenkranz 1850, 468, § 715). Doch wie muss ein solches Forum bestimmt sein?

Das Forum kann nur auf selbstreflexivem Interagieren basieren, erst mittels Selbstreflexion tritt das Subjekt aus seiner Besonderheit heraus. Für Hegel ist die selbstreflexive Instanz das Gewissen. „[D]ie Gewißheit meiner selbst als Gewissen ist das Wissen von dem Guten und das Bestimmen dessen, was gut ist. Was für mich verbindend sein soll, muß von mir anerkannt sein, von mir gesetzt“ (VO 1821/22, 132, § 137) sein. Gewiss hat das Gewissen einen hohen Stellenwert, doch bleibt es lediglich eine Grenze. Eine konkrete Handlungsanweisung wie beim kategorischen Imperativ fehlt. Die Normenbegründung durch das Subjekt ist für Hegel quasi ausgeschlossen. Anders als Kant lehnt er die gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft ab. Hegel geht davon aus, „daß die *gesunde Vernunft* unmittelbar weiß, was *recht* und *gut* ist“ (3.312). Die wissende Vernunft wird nur in Hinblick auf die „sittliche[n] Gesetze betrachtet“ (3.313). Hegel bezieht seinen „affirmativen Standpunkt [... des Guten] von der Sittlichkeit“ (Theunissen 1982, 336). Moralität ist nicht von der Subjektivität her zu bestimmen. Im Gegensatz dazu hält der Hegel-Schüler Karl Rosenkranz die Moral maßgeblich für die Bestimmung des Guten. Es ist „die Art und Weise, wie ich mich in mir selbst zur Idee des Guten verhalte“ (Rosenkranz 1870, 93, § 483). Das ist dahingehend zu ergänzen, dass sich das subjektiv Gute dazu fortbestimmt, sein Dasein mittels Sittlichkeit zu verwirklichen.

Da Hegel keine Handlungsanweisungen gibt, ist davon auszugehen, dass er die Bildung des moralisch Guten der Praxis (bzw. dem Lauf der Geschichte) überlässt. Dabei wird eine A-priori-Bestimmung der Moral gänzlich vernachlässigt. Höhle bestärkt Hegel in seinem Aufsatz „Eine unsittliche Sittlichkeit“, indem er die „Überordnung“ der Sittlichkeit gegenüber der Moral so begreift, als sei „damit zunächst nichts anderes gesagt, als daß ein Zustand *rein subjektiver Selbstbestimmung* nicht die affirmativste Struktur des objektiven Geistes ausmachen kann, sondern daß ihm die Objektivierung der Freiheit in *Institutionen* entschieden vorzuziehen ist“ (Höhle 1986, 141). Höhle hat mit der Geltung der Institutionen Recht, aber leider übergeht er die Bedeutung einer intersubjektiv bestimmten Moral.

Intersubjektivität ist so bedeutsam, da die Subjekt-Subjekt-Relation Allgemeines hervorbringt. In diesem Zusammenhang sieht Rosenkranz die Gefahr, dass sich die Menschen in ihrer Selbstbezüglichkeit verlieren: „Das moralische Subject hat also gerade an seiner Selbstbestimmung aus dem eigenen Begriff und Urtheil heraus die Gefahr, sich moralisch unsicher zu machen und zu entleeren“ (Rosenkranz 1850, 471, § 720). Demgemäß müssen „allgemeine Regeln“ gelten, die die Einzelheit und Allgemeinheit verbinden.

Der an die goldene Regel (vgl. Bibel, Mt. 7,12; Mt. 23,39 und Mk. 12,31) angelehnte kategorische Imperativ formalisiert die Moral. Aber nur die subjektive Bestimmung wird allgemein gesetzt, die Einbindung der Anderen fehlt bzw. kommt *nur* in der Gesetztheit der Maxime zu tragen. Anders als in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* findet sich in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* eine Moralbestimmung Kants, die einen „formal intersubjektiven Charakter“ besitzt. Damit sind auch Hegels Einwände, dass der kategorische Imperativ „das in sich Widerspruchlose“ (VO 1822/23, 422, § 135 A) trägt und ein „leerer Formalismus“ (ebd.) sei, obsolet. Die Bestimmung in der *Anthropologie* hat eine affirmative, eine negierende oder abgrenzende Bestimmung und wird letztlich als Synthese „aufgehoben“. Der „gesetzmäßigvollkommene[] Gebrauch der Vernunft“ (Kant, Werke 10, BA 123) wird folgendermaßen beschrieben: „1) Selbst denken. 2) Sich (in der Mitteilung⁵ mit Menschen) an die Stelle jedes anderen zu denken. 3) Jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken“ (Kant, Werke 10, BA 167, 168, vgl. BA 110, BA 117 und BA 123).

Durch jene Revolution des Denkens tritt der Mensch aus seiner „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Kant, Werke 10, BA 167, 168, vgl. Werke 9, A 481, 482 ff.) heraus. Der Mensch bekennt sich zur Eigenständigkeit. Die affirmative Bestimmung findet sich in 1), die abgrenzende in 2) und die synthetisierende in 3).⁶ Der subjektive Wille tritt aus dem subjektivistischen Standpunkt heraus und bindet den Anderen, indem sich der Einzelne mittels Negation selbst zu bestimmen sucht, mit ein. Die subjektive Bestimmung bleibt, nur ist sie intersubjektiv erweitert. Solch eine intersubjektiv gesetzte Regel hilft, moralische Entscheidungen *für sich* zu treffen. Freilich ist die Formalisierung theoretisch, der praktische Austausch steht aber nicht hintan, da sich die theoretische Willensbestimmung praktisch äußert. Nicht unwesentlich ist der Zusatz „in Mitteilung mit Menschen“, welcher noch in den Ausführungen der *Kritik der Urteilskraft* (Kant, Werke 8, B 158,159, § 40) fehlt. Der Zusatz deutet darauf hin, dass der Formalismus nicht beim gedanklichen stehen bleibt, sondern sich im aktiven Austausch mit den Menschen realisiert.

Mit dem „abgewandelten“ Moralbegriff Hegels ist m. E. die Vernachlässigung der intersubjektiven Moralkonstituierung beiseitegeschafft, und das Sollen ist zum Sein gekommen. Das *Ich* hat höchste moralische Bedeutung, das *intersubjektive Ich*.

Anmerkungen

- ¹ J. d'Hondt 1983, 289.
- ² Dieser Begriff stammt wohl aus der gemeinsamen Tätigkeit Hegels und Schellings. Der Begriff findet sich nämlich schon seit 1797 in verschiedenen Schriften von F. W. J. Schelling (vgl. F. W. J. Schelling, Werke II, 64, 71 und 72; Werke III, 405, 452, 534 und 541; Werke V, 281 sowie Werke V, 327). Dass Hegel den Begriff für zentral anerkennt, zeigt sich m. E. dadurch, dass er ihn auch in seinen späteren Arbeiten wieder aufgreift (vgl. 6.466 und 8.370, § 214).
- ³ Alle eckigen Klammern im Fließtext verweisen auf Hinzufügungen, Auslassungen o. Ä. von mir (M. H.).
- ⁴ Ein Hinweis, wie der Satz zu verstehen ist, findet sich in der Vorlesung zur *Philosophie des Rechts* von 1824/25: „Einerseits ist, was vernünftig ist, auch wirklich, das Vernünftige ist nicht so schwach, nicht wirklich zu sein und andererseits was unvernünftig ist, ist auch da, existiert, aber es ist nicht wirklich. Was nur existiert ist nur erscheinend, die Wirklichkeit ist etwas ganz Anderes“ (VO 1824/25, 654, § 272).
- ⁵ Kant merkt an dieser Stelle handschriftlich das Wort „Gemeinschaft“ an (vgl. Kant, Werke 10, BA 167, 168 Fußnote).
- ⁶ Zugegebenermaßen verwendet Kant die Begriffe positiv und negativ anders; so heißt es in der *Anthropologie*: „Das erste Prinzip ist negativ nullius addictus iurare in verba magistri), das der zwangsfreien, das zweite positiv, der liberalen, sich den Begriffen anderer bequemen, das dritte der konsequenten (folgerechten) Denkungssart“ (Kant, Werke 10, BA 167, 168). Die verwendete Begrifflichkeit orientiert sich weniger an der von Kant als an derjenigen der hegelschen Methode (vgl. 7.54, § 6 Z). Dies hängt damit zusammen, dass Kants Arbeiten nur als Inspiration für die Weiterentwicklung von Hegels Begriff der Moralität dienen.

Literatur

Alle Werke Hegels werden im Fließtext ohne Namen genannt. So bezieht sich z. B. 6.466 auf die Hegel-Theorie-Werksausgabe (TWA). Zuerst wird der Band und hernach die Seitenzahl genannt. Soweit es Paragraphen gibt, werden auch diese angeführt. Handelt es sich um eine Anmerkung (A), einen handschriftlichen Vermerk (H) oder einen Zusatz (Z), wird dies an der jeweiligen Stelle angemerkt. Die *Gesammelten Werke* werden durch GW, und die Vorlesungen Hegels – soweit nicht in der TWA enthalten – werden durch VO und die jeweilige Jahreszahl gekennzeichnet. Die Seitenzahlen der GW und der VO beziehen sich immer auf die Ausgabe des Meiner-Verlages und nicht auf die Originalausgaben.

Die Bibel: Einheitsübersetzung. Altes und Neues Testament, Freiburg im Breisgau 1980.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Die Philosophie des Rechts. Vorlesung 1821/22, hg. v. H. Hoppe, Frankfurt/M., 2005 (Abk.: VO 1821/22).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Gesammelte Werke, Hamburg 1968 ff. (Abk.: GW)

— Bd. 5: Schriften und Entwürfe (1799–1808), hg. v. M. Baum u. K. Meist, 1998.

— Bd. 11: Wissenschaft der Logik, Bd. 1: Die objektive Logik. Das Sein (1812), hg. v. F. Hogemann u. W. Jaeschke, 1999.

— Bd. 13: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), hg. v. W. Bonsiepen u. K. Grotzsch, 2000.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Hamburg, 1983 ff.

— Bd. 1: Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817/18 (mit Nachtrag aus der

- Vorlesung 1818/19), nachgeschrieben von P. Wannenmann, hg. v. C. Becker, 1983 (Abk.: VO 1817/18).
- Bd. 14: Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/1820, nachgeschr. von Johann Rudolf Ringier, hg. v. E. Angehrn, 2000 (Abk.: VO 1819/1820).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden, hg. v. K.-H. Ilting, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1973–1974.
- Bd. 1: Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer 1818/19 und Zeitgenössische Rezensionen der „Rechtsphilosophie“ (Abk.: VO 1818/19).
- Bd. 3: Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho, 1822/23 (Abk.: VO 1822/23).
- Bd. 4: Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheim 1824/25 und Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von D. F. Strauß 1831 (Abk.: VO 1824/25; VO 1831).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in zwanzig Bänden, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt/M., 1986 (Abk.: TWA).
- Bd. 3: Phänomenologie des Geistes (Abk.: Phänomenologie).
- Bd. 5–6: Wissenschaft der Logik.
- Bd. 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.
- Bd. 8–10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.
- Bd. 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (ed. K. Hegel, 1840).
- D’Hondt, Jacques (1983): *Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens*, aus dem Franz. v. J. Wilke, Berlin.
- Höfle, Vittorio: (1986): *Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur*, in: *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskusethik*, hg. v. W. Kuhlmann, Frankfurt/M., 136–182.
- (1990): *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München.
- (1995): *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München.
- (1998): *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2 Bde., Hamburg.
- Kant, Immanuel: *Werke* (in zehn Bänden), hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1975.
- Rosenkranz, Karl (1850): *System der Wissenschaft. Ein philosophisches Encheiridion*, Königsberg.
- (1854): *Aus einem Tagebuch. Königsberg, Herbst 1833 bis Frühjahr 1846*, Leipzig.
- (1870): *Erläuterungen zu Hegel’s Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Berlin.
- Salat, Jakob (1842): *Schelling und Hegel oder Rückblicke auf die höhere Geistesbildung im deutschen Süden und Norden nebst vielen neuesten Gang derselben characterisierenden Aufklärungen; zugleich eine Rechtfertigung gegen Professor Rosenkranz*, Heidelberg.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Sämtliche Werke*, hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg 1856–1861.
- Theunissen, Michael (1982): *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in: *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, hg. v. D. Henrich u. R.-P. Horstmann, Stuttgart 1982, 317–381.

BEZIEHUNGEN ALS NORMATIVE QUELLE
VON PARTEILICHKEIT¹



Magdalena Hoffmann

I Einleitung

Nehmen wir an, Ihr Bruder würde Sie fragen, ob Sie ihm bei seinem dritten Umzug in vier Jahren helfen könnten. Obwohl Sie Umzüge hassen – insbesondere die Ihres chaotischen Bruders –, würden Sie wohl zusagen. Ebenso, wie Sie bereit wären, Ihre in den Skiferien verunfallte Freundin im Krankenhaus zu besuchen oder Ihrem Sohn eine Gute-Nacht-Geschichte vorzulesen. Offensichtlich halten wir es für geradezu selbstverständlich, Zeit und Mühe für unsere Familie und Freunde aufzubringen und dies in einem höheren Maße, als es bei Fremden der Fall ist.² Wir verhalten uns parteiisch und fühlen uns dazu berechtigt oder gar verpflichtet. Doch wie lässt sich diese Parteilichkeit moralisch begründen? Wie können wir dieses Verhalten einem Fremden gegenüber, der nicht von unseren Zuwendungen profitiert, erklären und rechtfertigen?³

Eine mögliche Antwort auf diese Fragen lautet: weil er mein *Bruder* ist, weil sie meine *Freundin* ist, weil er mein *Sohn* ist. Demnach wäre es die jeweilige Beziehung, die qua Beziehung Parteilichkeit generiert. Im vorliegenden Beitrag möchte ich mich mit dieser Begründung, dass Beziehungen eine Quelle von Parteilichkeit sind, beschäftigen, indem ich die Argumentation von Samuel Scheffler und Niko Kolodny, zwei wichtigen Vertretern dieser Position, einer näheren Betrachtung unterziehe. Obwohl der Ausgangspunkt dieser Begründungsstrategie – der Fokus auf die jeweilige Beziehung – für die Erklärung von Parteilichkeit *prima facie* sehr einleuchtend klingt, handelt es sich dabei interessanterweise um eine Minderheitenposition.⁴ Letzteres spricht natürlich nicht gegen diese Begründung, weist aber darauf hin, dass ihre Überzeugungskraft – trotz der eingängigen Grundintuition – als nicht sehr durchschlagend eingeordnet wird. Vor diesem Hintergrund scheint mir eine Analyse und Bewertung dieses Ansatzes besonders aufschlussreich zu sein.

Zum Aufbau des Beitrags: Im Folgenden gebe ich zunächst Informationen zum Kontext dieser Position – die als nonreduktionistisch klassifiziert wird –, bevor ich diese selbst dann im dritten Abschnitt ausbreite. Anschließend setze ich mich zuerst mit Schefflers und danach mit Kolodnys Spezifizierung von parteilichkeitsgenerierenden Beziehungen kritisch auseinander.

II Der nonreduktionistische Ansatz

Samuel Scheffler und Niko Kolodny definieren ihre Position selbst als nonreduktionistisch, da sie als eine Gegenposition zum Reduktionismus konzipiert ist. Bei dieser Selbstbezeichnung gilt es allerdings zu beachten, dass Scheffler und Kolodny zwar von derselben Begründung ausgehen

(Beziehungen als Quelle der Parteilichkeit), aber eine unterschiedliche Stoßrichtung verfolgen.

Schefflers Version eines Nonreduktionismus ist im Kontext der Debatte um die Begründung von speziellen Pflichten⁵ verankert, in der sich Scheffler dagegen ausspricht, Parteilichkeit und spezielle Pflichten, die aus Beziehungen erwachsen, ausschließlich auf bestimmte freiwillige Interaktionstypen wie Versprechen oder freiwilliges Eintreten in eine Beziehung zurückzuführen respektive darauf zu reduzieren (vgl. als eine Exponentin der kritisierten Position: Jeske 1998).⁶ Zum einen seien Beziehungen nämlich viel zu heterogen, um auf einen spezifischen Interaktionstypus reduziert zu werden. Zum anderen könne die zugrunde liegende Annahme, dass nur aus freiwilligen Interaktionen Verpflichtungen resultieren, nicht überzeugen, da natürliche Pflichten, deren Einhaltung wir jedem Menschen schulden, gelten, ohne dass wir in diese freiwillig eingewilligt hätten (vgl. Scheffler 1997, 202).

Kolodnys Nonreduktionismus hingegen wendet sich gegen eine Reduzierung von Parteilichkeitsprinzipien⁷ auf akteursneutrale Werte, wie sie etwa der Konsequentialismus vornimmt. Ihm zufolge können nicht alle Parteilichkeitsprinzipien per Deduktion oder einer Zweck-Mittel-Überlegung auf einen akteursneutralen Wert wie Wohlergehen zurückgeführt werden, weil diese Begründung weder unsere parteiischen Handlungen noch unsere parteiischen Emotionen befriedigend erklären könne. So könne ein Konsequentialist z. B. nicht zeigen, warum *ich* meinem Bruder beim Umzug helfen solle, obwohl viele andere Menschen beim Tragen von Kisten und dem Zusammenbauen von Möbeln viel geschickter wären und sein Wohlergehen damit besser befördern könnten. Parteiischen Handlungen (und Emotionen) würden stattdessen gemäß Kolodny häufig *basale*, nicht reduzierbare Parteilichkeitsprinzipien zugrunde liegen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Scheffler und Kolodny den Versuch von reduktionistischer Seite, sei es voluntaristisch oder konsequentialistisch motiviert, Parteilichkeit gegenüber Menschen, zu denen wir in Beziehung stehen, ausschließlich auf Begründungen jenseits der betreffenden Beziehungen zu reduzieren, als verfehlt zurückweisen. Denn die Methode der Reduktion zwingt – metaphorisch ausgedrückt – dazu, die jeweiligen Gründe, die uns die verschiedensten Beziehungen geben, in ein einheitliches, für alle Beziehungen gleichermaßen geltendes „Begründungskorsett“ zu zwingen (z. B. freiwilliges Eintreten in eine Beziehung, Wohlergehen).

II Beziehungen als Quelle von Parteilichkeit

Im Gegensatz zu reduktionistischen Erklärungen besteht der Ausgangspunkt von Nonreduktionisten in der Überzeugung, dass es die Beziehung *selbst* ist, die Parteilichkeit begründet. Wollen wir also verstehen, warum wir uns parteiisch verhalten sollen, müssen wir unseren Blick auf das Wesen einer Beziehung richten, anstatt die Quelle von Parteilichkeit in einem bestimmten Interaktionstypus oder einem akteursneutralen Wert wie Wohlergehen ausmachen zu wollen.

Die zentrale Bedeutung der Beziehung wirft die Frage auf, was Scheffler und Kolodny unter einer Beziehung verstehen.⁸ Auffallend ist bei beiden Definitionen, dass sie um einen Beziehungsbegriff mit großer Extension bemüht sind, um so die Aussagekraft ihres Ansatzes nicht zu sehr einzuschränken. Laut Scheffler liegt eine Beziehung dann vor, wenn es sich dabei um eine „sozial wichtige Verbindung“ handelt (Scheffler 1997, 198), wobei er nicht näher ausführt,

wodurch eine solche Verbindung gekennzeichnet ist. Diese Unbestimmtheit erlaubt es Scheffler, sehr verschiedenartige Beziehungsformen wie Verwandtschaft, Freundschaft, Nachbarschaft etc. mit seiner Begründung zu erfassen. Kolodny wiederum definiert Beziehungen als eine „geteilte Geschichte von Begegnungen“, worunter wiederholte persönliche Begegnungen mit derselben Person gemeint sind, bei denen die eigenen Handlungen und Einstellungen in irgendeiner Form die andere Person zum Inhalt haben oder Einfluss auf sie haben (vgl. Kolodny 2010, 182) – unter diese Beschreibung fallen die verschiedensten persönlichen Beziehungsformen wie Freundschaft, Verwandtschaft, Arbeitsverhältnisse etc.

Wie aber haben wir uns nun eine Beziehung als Quelle von Parteilichkeit vorzustellen? Scheffler zufolge erwachsen aus einer Beziehung qua Beziehung Gründe der Parteilichkeit, sobald wir sie nicht-instrumentell wertschätzen (vgl. Scheffler 1997, 196; 2010b, 47 f.). Die Wertschätzung haben wir uns dabei als ein Konglomerat folgender Elemente vorzustellen: 1) die Überzeugung, dass die Beziehung gut/wertvoll ist, 2) die Empfänglichkeit, bestimmte Emotionen hinsichtlich der Beziehung zu erfahren, 3) die Disposition, diese Emotionen als angemessen zu erfahren, und 4) die Disposition, gewisse Überlegungen hinsichtlich der Beziehung als Handlungsgründe anzuerkennen (vgl. Scheffler 2010, 29). Das impliziert unter anderem, dass ich, wenn mir an einer Beziehung viel liegt und ich sie (nicht-instrumentell) wertschätze, die Bedürfnisse und Wünsche des anderen, mit dem ich eine Beziehung habe, als Handlungsgründe für mich anerkenne – als Gründe, *zu seinen Gunsten* tätig zu werden. Diese Gründe generieren somit Parteilichkeit und nehmen laut Scheffler zusätzlich die Form von Pflichten an, sodass der andere normative Ansprüche diesbezüglich an mich stellen kann.

Angesichts dieser Antwort taucht aber folgendes Problem auf: In unserer Wertschätzung können wir uns auch irren – beispielsweise, wenn wir an einer Beziehung hängen, sie als wertvoll erachten etc., die aber von Machtmissbrauch und Unehrllichkeit geprägt ist. Wie wirkt sich diese Diskrepanz zwischen der eigenen Wertschätzung einer solchen Beziehung und ihrem destruktiven Charakter auf die nonreduktionistische Begründung von Parteilichkeit aus? Erwächst aus einer solchen Beziehung Parteilichkeit oder nicht?

Eine nonreduktionistische Erklärung von Parteilichkeit steht offensichtlich vor der Herausforderung, näher spezifizieren zu müssen, *unter welchen Bedingungen* eine Beziehung als Quelle für Parteilichkeit fungiert. Im Folgenden stelle ich zunächst kurz Schefflers Antwort auf diese Herausforderung vor; anschließend beschäftige ich mich ausführlicher mit Kolodnys Ansatz.

III Tatsächlich wertvolle Beziehungen als Quelle von Parteilichkeit

Scheffler zufolge lässt sich die Diskrepanz zwischen der eigenen Wertschätzung einer problematischen Beziehung und deren destruktivem Charakter dadurch beheben, dass Beziehungen, aus denen Parteilichkeit erwächst, eine zusätzliche Bedingung erfüllen müssen. So reiche nämlich das Faktum der Wertschätzung allein nicht aus. Darüber hinaus müsse man zu deren *Wertschätzung tatsächlich einen Grund haben, bzw. die Beziehung muss tatsächlich wertvoll sein* (vgl. Scheffler 1997, 197–200; 2010b, 49). Demnach können nur aus einer tatsächlich wertvollen Beziehung Gründe der Parteilichkeit und entsprechende spezielle Pflichten erwachsen. Diese Qualifizierung wirft allerdings sogleich die Frage auf, wann denn eine Beziehung als tatsächlich

wertvoll zu gelten hat – sprich: Wir möchten erfahren, was genau *wertvolle* Beziehungen von *nicht wertvollen* Beziehungen unterscheidet. Diesem Bedürfnis nach weiteren Informationen entzieht sich Scheffler weitgehend.⁹ In einem früheren Aufsatz erkennt er zwar die Abhängigkeit der nonreduktionistischen Erklärung von einer Konzeption der Gründe, welche die Menschen für die Wertschätzung ihrer Beziehungen zu anderen haben, noch an und sieht darin eine wichtige verbleibende Aufgabe für den Nonreduktionismus (Scheffler 1997, 200). Mittlerweile scheint diese Einschätzung einer generellen Skepsis gegenüber dem Vorhaben, die Gründe der Wertschätzung näher bestimmen zu können, gewichen zu sein. So hat Scheffler jüngst die Meinung vertreten, dass man keine allgemeinen Kriterien für die Unterscheidung von wertvollen und nicht-wertvollen Beziehungen angeben könne und dies auch nicht zu tun bräuchte – vielmehr wäre es in den allermeisten Fällen evident, *ob* eine Beziehung als wertvoll einzustufen ist oder nicht.¹⁰

Auch wenn dies für besonders krasse Fälle von Missbrauch und Ausbeutung in Beziehungen einerseits und eindeutigen Beispielen von liebevollen, bestärkenden Beziehungen andererseits zutreffen mag, scheint mir diese Antwort letztlich wenig befriedigend zu sein, da im breiten „Mittelfeld“ unsere Urteile über Werte bzw. wertvolle Beziehungen stark divergieren können, womit wir dann schnell an der Grenze dieser Antwort angekommen wären. So sind etwa einige Menschen bereit, eine Beziehung als wertvoll einzuordnen, auch wenn es einen großen Vertrauensbruch oder Erfahrungen von Unzuverlässigkeit oder mangelnden Respekt gegeben hat, während andere Personen genau diese Verhaltensweisen als Ausdruck davon sehen, dass eben keine wertvolle Beziehung vorliegt. Diese ambivalenten Beziehungen, deren Einordnung uns schwer fällt, entsprechen meines Erachtens unserer lebensweltlichen Erfahrung weit stärker als die eindeutig als wertvoll bzw. nicht wertvoll klassifizierbaren Beispiele.¹¹ Für den Verzicht auf die Angabe eines Kriteriums zur Unterscheidung von tatsächlich wertvollen und nicht wertvollen Beziehungen muss also der Preis einer begrenzten Aussagekraft gezahlt werden, in dem Sinne, dass alle in ihrem „Wert“ ambivalenten Beziehungen nicht von diesem Ansatz erfasst werden. Dies trägt zu einer Schwächung des Nonreduktionismus bei – der sich im Vergleich zu anderen Begründungsstrategien ohnehin schon in der Defensive befindet –, die aber grundsätzlich aufhebbar ist, wie das Beispiel von Kolodny zeigt. Er versucht nämlich mit Hilfe eines Resonanzmodells, das er als normative Erklärung von Parteilichkeit verstanden wissen will, diejenigen Beziehungen zu identifizieren, welche gerechtfertigterweise Parteilichkeit generieren.

IV Beziehungen mit Resonanz als Quelle von Parteilichkeit

Mit seinem Resonanzmodell verbindet Kolodny den Anspruch, erklären zu können, warum nur aus einigen und nicht aus allen Beziehungen Parteilichkeit erwächst. Sein Ansatz baut auf folgender Überlegung auf: Wenn wir Grund haben, auf eine Einzelbegegnung mit jemandem auf bestimmte Weise zu reagieren, dann haben wir auch Grund, auf die geteilte Geschichte mit dieser Person (d. h. auf die Beziehung), welche sich aus diesen Einzelbegegnungen zusammensetzt und eine eigene Dimension der Bedeutung¹² annimmt, ähnlich zu reagieren. Das Vorliegen einer solchen Ähnlichkeitsbeziehung zweier Reaktionen, die dadurch zustande kommt, dass die erste Reaktionsweise quasi in der zweiten „nachhallt“, bezeichnet Kolodny als Resonanz.

Auf der Grundlage dieser Überlegungen schlägt Kolodny nun eine Brücke zur Frage, warum nur bestimmte Beziehungen Parteilichkeit generieren, indem er Parteilichkeit vom Vorliegen eines Resonanzverhältnisses abhängig macht.¹³ Gibt uns etwa die geteilte Geschichte (d. h. die Beziehung) Grund zu einer Reaktion, die der Reaktion ähnelt, zu der uns die Einzelbegegnung Grund gibt, dann besteht eine Resonanz, die zur selben Zeit anzeigt, dass diese Beziehung uns Gründe der Parteilichkeit gibt.

Ich möchte diese recht abstrakten Ausführungen mit einem Beispiel veranschaulichen: Maria und Lisa haben sich kürzlich in einem Geburtsvorbereitungskurs kennengelernt und seitdem mehrmals außerhalb des Kurses wiedergesehen. Bei ihren Treffen tauschen sie zahlreiche Tipps bezüglich der richtigen Ernährung während der Schwangerschaft, finanzieller Beihilfen durch den Staat und diverser Erziehungsratgeber aus. Maria fährt mit Lisa zum Ikea, damit sie noch die nötige Wickelkommode besorgen kann, während Lisa wiederum Maria bei der Restauration des vererbten Stubenwagens hilft. Die wechselseitige Unterstützung löst bei den beiden Frauen Dankbarkeit aus, die Gespräche werden immer vertrauter, sie freuen sich auf die Treffen, und bei der Verabschiedung vereinbaren sie bereits das nächste Wiedersehen: Sie sind zu Freundinnen geworden.

Wenn wir Kolodnys Terminologie auf dieses Beispiel übertragen, ergibt sich folgendes Bild: Die Einzelbegegnungen von Maria und Lisa sind von Unterstützung und Austausch geprägt; dies gibt beiden Frauen Grund, Dankbarkeit und den Wunsch nach einer Fortsetzung (Reaktion auf die jeweiligen Einzelbegegnungen) zu verspüren. Zur selben Zeit merken sie, dass im Laufe dieser Einzelbegegnungen noch etwas hinzugekommen ist: Sie entwickeln Vertrauen zueinander, sie freuen sich aufeinander (ähnliche Reaktionen wie Dankbarkeit) – sie haben begonnen, eine Geschichte miteinander zu teilen, die in diesem Fall positiv eingefärbt ist und als Freundschaft (eigene Dimension der Bedeutung) bezeichnet werden darf. Da die begründete Reaktion der Dankbarkeit auf die verschiedenen Unterstützungsleistungen in der ähnlichen Reaktion von Freude und Vertrauen hinsichtlich ihrer Freundschaft nachhallt, liegt hier eine Resonanz vor, womit zur selben Zeit gezeigt ist, dass die Freundschaftsbeziehung von Maria und Lisa ihnen Gründe der Parteilichkeit gibt.¹⁴

Bei welchen Beziehungen liegt aber keine Resonanz vor? Da Resonanz bei Kolodny auf der Vorstellung basiert, dass die Reaktion auf eine Einzelbegegnung in einer ähnlichen Reaktion auf die geteilte Geschichte bzw. die Beziehung nachhallt, muss bei einer negierten Resonanz genau dieses Nachhallen gestört sein. Dies ist dann der Fall, wenn a) die Einzelbegegnung keinerlei Reaktion erfordert, denn dann gibt es auch keinen Nachhall, oder b) wenn die Einzelbegegnung zwar eine Reaktion erfordert, aber nicht diejenige, die de facto geschieht; in diesem Szenario ist die „Passung“ zwischen Einzelbegegnung und Reaktion gestört, wovon auch das Nachhallen beeinträchtigt ist.¹⁵

Auf eben diese zwei Antwortoptionen rekurriert Kolodny, wenn er prüft, welche Beziehungen auf der Basis seines Resonanzmodells keine Parteilichkeit generieren. Mittels der ersten Möglichkeit schließt er „triviale Beziehungen“ (z. B. wenn jemand immer dort in den Zug einsteigt, wo ich aussteige) aus, da die ihnen zugrunde liegenden Einzelbegegnungen keinerlei Grund zu irgendeiner Reaktion gäben (vgl. Kolodny 2010, 185). Interessanter ist die zweite Begründungsstrategie, mit der er sowohl „Schädigungsbeziehungen zuungunsten Externer“ („externally negative relationships“: z. B. kriminelle Gangs, Terroristenzelle) als auch „internen

Schädigungsbeziehungen“ („internally negative relationships“), in denen einer der Beziehungspartner vom anderen geschädigt wird, abspricht, Gründe für Parteilichkeit zu erzeugen. Diese Argumentation möchte ich als Nächstes genauer prüfen, wobei ich mich auf den Fall einer internen Schädigungsbeziehung konzentriere (die Begründung für den Ausschluss verläuft bei beiden negativen Beziehungsformen in den zentralen Punkten parallel).

Eine solche intern negative Beziehung besteht beispielsweise, wenn ein Ehepartner den anderen misshandelt; wenn etwa Andrea ihren Gatten Bernd bei jeder erdenklichen Gelegenheit demütigt (z. B. durch Bloßstellung im Freundeskreis, genüsslich ausgelebte Affären, verbale Attacken). Kolodny argumentiert nun, dass in diesem Fall die oben erwähnte „Passung“ zwischen Reaktion und Einzelbegegnung nicht gegeben ist: So würde eine demütigende Einzelbegegnung der Schädigenden, Andrea, einen Grund geben, Schuld zu empfinden, um Verzeihung zu bitten oder eine Wiedergutmachung anzustreben, während sie dem Gedemütigten, Bernd, einen Grund geben würde, eine Entschuldigung einzufordern, sich zurückzuziehen oder Wut zu verspüren. Wenn stattdessen die „passende“ Reaktion auf die entsprechende Einzelbegegnung ausbleibt und die Demütigung fort dauert, dann gibt es auch keine Resonanz. Kolodny spricht in diesem Zusammenhang auch davon, dass diese Gründe (zur Wiedergutmachung etc.), sprich: die Gründe für eine angemessene Reaktion, keine Gründe für Parteilichkeit seien, denn Letztere zeichnen sich dadurch aus, dass sie die Fortsetzung der jeweiligen Einzelbegegnungen empfehlen und die Sorge um das Wohlbefinden des anderen beinhalten (vgl. Kolodny 2010, 186).¹⁶ Damit scheint Kolodny sagen zu wollen, dass die jeweilige Einzelbegegnung, auf die wir zu reagieren hätten, uns Gründe für Parteilichkeit geben müsse, damit diese dann auch für die aus diesen Einzelbegegnungen zusammengesetzte Beziehung gelten können.

Diese letztere Aussage ist m. E. sehr irritierend, weil sie sich nicht in die bisherige Argumentation integrieren lässt. Ursache meiner Irritation ist, dass Kolodny bislang die Identifizierung von Beziehungen, in denen Gründe für Parteilichkeit vorliegen, ausschließlich mit Hilfe der Prüfung eines Resonanzverhältnisses vorgenommen hat, ohne in der Begründung selbst die Gründe für Parteilichkeit zu bemühen. So taucht etwa innerhalb des positiven Beispiels von Maria und Lisa, das ich auf der Grundlage eines Beispiels von Kolodny entwickelt habe, keinerlei Hinweis auf Gründe für Parteilichkeit auf, da diese erst aus dem Vorliegen der Resonanz abgeleitet werden. Ferner scheint mir der argumentative Nutzen dieses Verweises höchst fraglich zu sein, da Kolodnys Ziel, interne Schädigungsbeziehungen als parteilichkeitsgenerierende Beziehungen ausschließen zu wollen, auch ohne diese Referenz auf die Gründe der Parteilichkeit zu erreichen gewesen wäre – es hätte ausgereicht, auf die fehlende „Passung“ von Reaktion und Einzelbegegnung bei negativen Beziehungen hinzuweisen.

Doch selbst wenn man dieses irritierende Moment *for the sake of argument* ausblendet, bleiben Zweifel an Kolodnys Begründung des Ausschlusses von negativen Beziehungen zurück. Grundlage dieser Exklusion ist m. E. die gerade erwähnte fehlende „Passung“ zwischen Reaktion und Einzelbegegnung. In anderen Worten: Die Reaktion auf eine negative Einzelbegegnung ist nicht angemessen, d. h., es gibt keinen Grund für die entsprechende Reaktion. Das wirft die Frage auf, woher wir denn wissen, wann eine Reaktion angemessen ist bzw. ein entsprechender Grund vorliegt. Kolodny führt diesbezüglich aus, dass die Angemessenheit der Reaktionen hauptsächlich von allgemeinen moralischen, unparteiischen Normen abhängt (vgl. Kolodny 2010, 193). Angesichts dieser Antwort stellt sich für mich allerdings die grundsätzliche Frage,

welche Aussagekraft Kolodnys Resonanzmodell überhaupt noch für die Identifizierung von Beziehungen, die uns Gründe der Parteilichkeit geben, hat. Denn in letzter Konsequenz scheint die Einhaltung von moralischen unparteiischen Normen das ausschlaggebende Kriterium zu sein, nicht das Resonanzverhältnis selbst, da Letzteres nur gegeben ist, wenn die Reaktion auf eine Einzelbegegnung nicht gegen moralische Normen verstößt.

V Resümee

Sollte meine Analyse zutreffend sein, sind wir auch bei Kolodny letztlich mit demselben Problem konfrontiert, das sich schon bei Scheffler abgezeichnet hat: Die Spezifizierung der Bedingungen, unter denen eine Beziehung uns Gründe für Parteilichkeit gibt, scheint von einer Konzeption derjenigen Gründe abzuhängen, die für die jeweilige Begründung entscheidend sind – sei es für die Wertschätzung von Beziehungen (Scheffler), sei es für die angemessenen Reaktionen auf Einzelbegegnungen (Kolodny). Es liegt nahe, anzunehmen, dass dies ein Problem ist, vor dem letztlich *jede* nonreduktionistische Begründung steht. Bei Kolodny ist darüber hinaus deutlich geworden, dass sich diese Gründe auf moralische, unparteiische Normen *zurückführen* lassen, was an reduktionistische Begründungen erinnert. Es stellt sich somit abschließend die Frage, ob ein nonreduktionistischer Ansatz tatsächlich über hinreichend eigene Begründungskraft verfügt oder ob er nicht doch noch in einem späteren Argumentationsschritt in einen Reduktionismus hinübergleitet.

Anmerkungen

- ¹ Ich danke Monika Betzler und Barbara Bleisch sowie Anca Gheaus, Stefan Fuchs und Nora Kreft für ihre hilfreichen Kommentare zu einer früheren Version dieses Beitrags.
- ² Die Beispiele stellen allesamt Formen von Bevorzugung im Sinne positiver (Hilfs-)Leistungen dar. Diese Auffassung von Parteilichkeit herrscht in der Forschungsliteratur vor, ist aber nicht zwingend, da Parteilichkeit auch ein „Bevorzugtsein zur Intervention“ umfassen kann, indem wir z. B. in einem höheren Maße zum Einschreiten aufgerufen sind, wenn eine Freundin alkoholabhängig zu werden droht. Für die Fragestellung des Beitrags ist es aber sekundär, wie die Bevorzugung expliziert wird, weshalb ich mich, um die Sache nicht mit verschiedenartigen Beispielen zu verkomplizieren, auf Beispiele konzentriere, die sich auf Hilfsleistungen u. Ä. beziehen.
- ³ In diesem Beitrag geht es zunächst um die Begründung von Parteilichkeit, d. h. um die Erklärung, *warum* wir uns gegenüber bestimmten Menschen parteiisch verhalten. Bei der Spezifizierung der Bedingungen, unter denen eine Beziehung uns dazu einen guten Grund gibt, kommt aber zusätzlich eine Dimension der Rechtfertigung ins Spiel.
- ⁴ Scheffler und Kolodny sind sich dessen bewusst und betonen in ihren Aufsätzen, dass es ihnen u. a. darum geht zu zeigen, dass eine (nonreduktionistische) Position als Alternative zu reduktionistischen Begründungen nicht so unplausibel ist, wie es häufig dargestellt wird.
- ⁵ Parteilichkeit und spezielle Pflichten hängen bei Scheffler wie folgt zusammen: Eine Beziehung wertzuschätzen bedeutet, sie als eine Quelle von Handlungsgründen, und zwar von Gründen der Parteilichkeit anzuerkennen, mit denen zur selben Zeit normative Erwartungen des jeweiligen Beziehungspartners verbunden sind, gegen die man nicht verstoßen darf, d. h., die Gründe der Parteilichkeit nehmen die Form von moralischen Pflichten an. Diese Verknüpfung von Parteilichkeit und speziellen Pflichten ist aber nicht zwingend. Es ist auch denkbar, dass man Parteilichkeit (lediglich) als moralisch *erlaubt* einordnet, ohne die stärkere These zu vertreten, dass Parteilichkeit in Beziehungen *geboten* ist.
- ⁶ Zentral für die reduktionistischen Gegenspieler von Scheffler ist die Betonung der Freiwilligkeit, die den Beziehungen in irgendeiner Form zugrunde liegen muss, damit aus ihnen spezielle Pflichten erwachsen können; aus diesem Grunde ist die Bezeichnung „Voluntarismus“ für diese Position gängiger.
- ⁷ Unter einem Parteilichkeitsprinzip versteht Kolodny einen Grund für eine spezifische Form von Parteilichkeit: „Man hat Grund für elterliche Parteilichkeit ggü. den eigenen Kindern, man hat Grund für freundschaftliche Parteilichkeit ggü. den eigenen Freunden“ etc. (vgl. Kolodny 2010, 170 f.). An anderer Stelle ist auch von Gründen der Parteilichkeit die Rede.
- ⁸ Ich möchte mich in diesem Beitrag – um den Rahmen nicht zu sprengen – nur auf *persönliche* Beziehungen konzentrieren; aus diesem Grunde beschränke ich mich bei der Darstellung von Schefflers und Kolodnys Definition von „Beziehung“ darauf, wie sie persönliche Beziehungen charakterisieren, und lasse deren Ausführungen zu unpersönlicheren Beziehungsformen wie Mitgliedschaft in einer kulturellen Gruppe, einer Nation etc. außen vor – diese Einschränkung betrifft auch die nachfolgenden Spezifizierungsvorschläge von Beziehungen, die gerechtfertigterweise Parteilichkeit generieren.
- ⁹ Man erfährt zwar, dass es sich beim vorliegenden Grund zur Wertschätzung um einen „Netto-Grund“ handelt. Damit ist gemeint, dass die „Bilanz“ positiv ausfallen muss: Wenn ich einen Grund habe, eine Beziehung wertzuschätzen (z. B. weil ich Freude an gemeinsamen Aktivitäten habe), aber noch mehr Grund habe, sie nicht wertzuschätzen (z. B. weil sie das Gelingen anderer Beziehungen gefährdet, in Abhängigkeiten führt etc.), dann fällt die Bilanz negativ aus, sodass diese Beziehung keine Parteilichkeit hervorbringt. Diese Information scheint mir aber unser Bedürfnis nach einem Kriterium zur Unterscheidung von tatsächlich

wertvollen und nicht wertvollen Beziehungen kaum befriedigen zu können, da der Netto-Grund bloß den Charakter einer Beziehung (wertvoll bzw. nicht wertvoll) anzeigt, ohne zu erklären, warum die Bilanz positiv bzw. negativ ausfällt.

- ¹⁰ Diese referierte Position hat Samuel Scheffler während einer Diskussion seines nonreduktionistischen Ansatzes bei einem Workshop an der Universität Bern (26.–27. Mai 2011) erläutert.
- ¹¹ Dies dürfte Scheffler anders sehen: Er meint, dass ein „room for disagreement“ nur in Einzelfällen bestehe, was als unaufhebbar akzeptiert werden müsse.
- ¹² Unter der „eigenen Dimension der Bedeutung“ ist der spezifische Charakter der jeweiligen Begegnungen zu verstehen, der hilft, die Beziehung zu klassifizieren. Sind die Begegnungen z. B. von Hilfsleistungen, Vertrauensbeweisen und gemeinsamen Aktivitäten bestimmt, liegt eine Freundschaft vor (vgl. das spätere Beispiel von Maria und Lisa).
- ¹³ Genau genommen erhebt Kolodny den Anspruch, mittels der Resonanz erklären zu wollen, warum nur einige Parteilichkeitsprinzipien (vgl. dazu Fn. 6), aber nicht alle auf eine imaginierte Liste von Parteilichkeitsprinzipien gehören. Das ist m. E. gleichbedeutend damit, erklären zu wollen, warum nur einige Beziehungen, aber nicht alle uns Gründe für Parteilichkeit geben. Dass Kolodny Parteilichkeit vom Vorliegen eines Resonanzverhältnisses abhängig macht, scheint mir die einzig plausible Schlussfolgerung aus seinen Beispielen zu sein, bei denen stets geprüft wird, ob eine Resonanz gegeben ist oder nicht, um daraus Rückschlüsse dafür zu ziehen, ob eine Beziehung Gründe der Parteilichkeit generiert oder nicht.
- ¹⁴ Angesichts dieses Beispiels fühlt man sich an eine reduktionistische Begründung erinnert, da sich die Form der Beziehung (hier: Freundschaft) aus den einzelnen Interaktionen von Hilfe und Unterstützung zu konstituieren und entsprechend auf diese reduzierbar zu sein scheint. Eine solche Lesart dieses Beispiels lehnt Kolodny aber ab, indem er auf die spezifische Dimension einer geteilten Geschichte verweist, die mit einem offenen Ende und dem Wunsch nach Fortbestehen verbunden ist (vgl. Kolodny 2010, 183). Das Teilen einer Geschichte färbt demnach die Aneinanderreihung von Einzelbegegnungen auf eine ganz eigene Weise so ein, dass die Beziehung nicht mehr bloß auf die Abfolge von Einzelbegegnungen zu reduzieren ist. Auch wenn Kolodny Mühe bekundet, diese spezifische Dimension einer *geteilten Geschichte* konkret zu veranschaulichen, finde ich seine Beschreibung von Beziehungen phänomenologisch dennoch angemessener als die eines reduktionistischen Modells. Denn Kolodny kann, anders als reduktionistische Konzeptionen, mit dem Verweis auf eine geteilte Geschichte den notwendigen Raum für die Dynamik von Beziehungen öffnen.
- ¹⁵ Ob eine Einzelbegegnung eine Reaktion erfordert bzw. ob eine „Passung“ zwischen Reaktion und Einzelbegegnung vorliegt, hängt davon ab, ob ein entsprechender Grund vorliegt.
- ¹⁶ „While resonance may imply that externally negative relationships (dasselbe gilt auch für internally negative relationships, Anmerkung M. H.) provide reasons, however, these are not reasons for *partiality*. One does not have reason to respond to discrete encounters, or a personal history, of wronging others [...], by continuing to do so“ (Kolodny 2010, 186).

Literatur

- Jeske, Diane (1998): Families, Friends and Special Obligations, in: Canadian Journal of Philosophy, 28, 527–556.
- Kolodny, Niko (2010): Which Relationships Justify Partiality? General Considerations and Problem Cases, in: Brian Feltham, John Cottingham (Hg.), *Partiality and Impartiality. Morality, Special Relationships and the Wider World*, Oxford, 169–193.

- Scheffler, Samuel (1997): Relationships and Responsibilities, in: *Philosophy and Public Affairs*, 26, 189–209.
- (2010a): Valuing, in: ders., *Equality and Tradition. Questions of Value in Moral and Political Theory*, Oxford.
- (2010b): Morality and Reasonable Partiality, in: ders., *Equality and Tradition. Questions of Value in Moral and Political Theory*, Oxford.

ANSPRUCH UND GERECHTIGKEIT



Martin Huth

Es gibt keinen Ort, von dem aus
dieses Gemeinwohl so absolut erfassbar
und bestimmbar wäre, daß man die
öffentliche Diskussion für
abgeschlossen halten könnte.
Ricœur 1996, 300

1 Präliminarien

Die Debatte um einen angemessenen Begriff der Gerechtigkeit zeigt sich bekanntermaßen als ausufernder Diskurs, der gerade wieder eine Hochkonjunktur erlebt – und dies nicht nur im innerphilosophischen Zusammenhang. Es treten unterschiedlichste Ansatzpunkte in Erscheinung, die zum Teil gar nicht mehr kompatibel erscheinen, aber in den Debatten dennoch miteinander in Konkurrenz treten, obwohl die Prämissen und zuweilen auch Präsuppositionen dermaßen unterschiedlich sind, dass man mitunter den Eindruck gewinnen könnte, es gäbe gar kein einheitliches Feld, von dem aus dieser thematische Komplex angegangen und diskutiert werden könnte. So wird etwa von politischer, sozialer, ökonomischer, juridischer oder auf Geschlechter bezogener Gerechtigkeit gesprochen; ferner, was die Einteilung in Ebenen betrifft, von personaler, institutioneller, theoretischer, prozeduraler und resultativer Gerechtigkeit (vgl. Horn/Scarano 2002, 9 ff.). Wie kann dann aber „die“ Gerechtigkeit noch als einheitliches Phänomen betrachtet werden, über das wir uns sinnvoll verständigen können? In dieser Situation gilt es meines Erachtens, phänomenologische Epoché im Sinne von Emmanuel Levinas zu betreiben, „sich zu besinnen, sich zu erfassen oder wieder zu fassen, klar und deutlich die Frage zu stellen: Woran sind wir?“ (Levinas 1996, 21). Es geht mir nun also darum, einen Schritt hinter elaborierte Gerechtigkeitstheorien zurückzutreten, die oft schon „zu viel“ oder Unausgesprochenes voraussetzen, was Institutionalisierung, Subjekt, Staat oder auch das „Primärobjekt“ der Gerechtigkeit angeht, und somit tendenziell aus dem Blick verlieren, *worauf Gerechtigkeit geht*.

Wovon ich grundsätzlich ausgehe, ist der im vorangestellten Motto sich andeutende Umstand, dass die Debatte um Gerechtigkeit – sowohl als Thema als auch als Forderung – keine endgültig lösbare ist, das heißt, ich möchte eher versuchen, Rudimenten dieses Phänomenkomplexes im Rahmen meines kurzen Aufsatzes nachzuspüren, als „die Gerechtigkeit“ in eine Theorie einzupassen und ihr eine notgedrungen einseitige Definition aufzuzwingen. Die Ge-

schichte der Philosophie, der Politik, der Wissenschaft und ihr Oszillieren um diesen Begriff hat diese Unabschließbarkeit der Auseinandersetzung verdeutlicht, es bleibt allerdings je der Anspruch auf Gerechtigkeit, dem wir uns nicht einfach entziehen können.

Es gibt aber, wenn wir Levinas folgen, auch den Anspruch des Anderen, der gleichsam dem Gerechten (als Ausgleich zwischen verschiedenen Ansprüchen) vorgelagert und gerade *nicht* je schon in Strukturen des Allgemeinen verortet ist, sodass wir – mit Aristoteles zu sprechen – „nur“ noch das Allgemeine im Besonderen erschauen müssten. Dieser jeweilige Anspruch des Anderen ruft uns zunächst einmal zur Verantwortung auf. In einer Paraphrase eines berühmten Diktums von Paul Watzlawick können wir sagen, dass wir in Bezug auf dieses Betroffensein durch den Anderen nicht nicht antworten können, selbst das Ignorieren ist noch eine unbewusst, vorbewusst oder bewusst getätigte Antwort, die sich am Anderen wird messen lassen müssen. *Dass* wir antworten, steht also nicht zur Wahl, zumal das „Gravitationszentrum“ unserer selbst vorgängig außer uns gesetzt ist, unsere Spontaneität also immer schon durch eine Urpassivität untergraben ist, die jeder Dichotomie von Passion und Aktion vorausgeht (vgl. Levinas 1987, 266).

Dabei gilt jedoch: „In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an – die Sprache ist Gerechtigkeit“ (ebd., 307 f.). Der Anspruch des Anderen hebt sich heraus aus einer Pluralität von Ansprüchen, die einen Ausgleich zwischen ihnen erfordert und in gewisser Weise zulässt, auch wenn dabei dem singulären Anspruch und damit dem Anderen selbst potenziell Gewalt widerfährt, denn „[...] das männliche Urteil der ‚reinen Vernunft‘ ist grausam“ (ebd., 358). Was Levinas damit meint, ist der Umstand, dass ich das Unvergleichliche dieses jeweiligen Anspruchs notwendigerweise in einen Vergleich einspanne und damit in gewisser Weise berechenbar mache, was nicht berechenbar ist. Diese Abwägung muss unhintergebar vom jeweiligen Anspruchsgeschehen qua Angestoßen-sein ausgehen, das nicht per se schon in eine ausgleichende oder vielleicht schon gesetzmäßige Gerechtigkeit integrierbar scheint. Dabei dürfte aber keine diametrale Gegenüberstellung von Anspruch und Gerechtigkeit möglich sein. Vielmehr gehe ich von einer schillernden Grenze aus, durch die es auch denkbar wird, dass ein konkreter Anspruch sich als Anspruch auf Gerechtigkeit herausstellt, ohne dass die Unterscheidung dadurch obsolet würde.

Es muss also etwas da, was sich als Fall einer Regel erweisen kann bzw. uns allererst zum Finden und Anwenden einer solchen Regel treibt. Die Aktualisierung einer Norm in concreto geht immer über dieselbe hinaus, sie muss sich im Angesicht des Anderen bewähren und bestätigen lassen, und zwar im Rahmen eines Handelns von jemandem, der schon von einem Anspruch getroffen ist. Das heißt aber, dass der Andere und der Ver-Antwortende nicht gänzlich im Fall einer Regel aufgehen, diese Regel vielleicht auch in seinem antwortenden Verhalten in Frage stellen, weil sie einer spezifischen historischen Gründung entspringt, mithin notwendig kontingent bleibt, obwohl sie sich scheinbar immer wieder in wechselnden Zusammenhängen bewährt hat – aber eben weiter auf Bewährung angewiesen bleibt (vgl. Waldenfels 1999, 220). Fall und Regel treten also in eine Art Vexierspiel ein, das allerdings höchstens in absoluten Extremfällen so weit gehen könnte, dass wir wirklich nicht mehr zwischen ihnen unterscheiden könnten oder dürften.

Was die Sache in gewisser Hinsicht verkompliziert und ferner auch unser Handeln *als aufgegebenes* konstituiert, ist der Umstand, dass der Anspruch des Anderen sowie der damit in

Verbindung stehende Anspruch auf Gerechtigkeit als solcher nicht nur nicht abweisbar, sondern immer mehr oder minder dringlich ist; Derrida etwa hat verschiedentlich festgestellt, dass Gerechtigkeit nicht wartet, bis ein womöglich unabschließbares Abwägen wenigstens zu einem vorläufigen, wie auch immer kompromisshaften Ende käme, sondern immer jetzt beansprucht, dass eine Entscheidung gefällt und mithin Verantwortung übernommen wird, die durch keine geschichtlich-kontingente Regel letztgültig verbürgt werden könnte (Derrida 1991, 34 und 54).

Konkrete Ansprüche und die damit verbundene Gerechtigkeit lassen sich also scheinbar nicht von vornherein und/oder letztgültig formalisieren, regeln oder funktionalisieren, sie lassen sich aufgrund ihrer noch näher zu bestimmenden Zeitlichkeit (s. u.) auch nicht einfach in „normale“, d. h. normierte oder in Husserls Terminologie „orthopraktische“ Abläufe (vgl. Husserl 1952, § 18) integrieren. Das heißt, es gibt immer einen Überschuss über das, was „man hier zu tun pflegt“. Vor diesem Hintergrund kommt es mir darauf an, von phänomenologischen und dekonstruktiven Lesarten dessen auszugehen, was sich als Anspruch des Anderen und als das Gerechte bezeichnen lässt, und wie deren Zusammenhang gelesen werden kann oder soll. Dabei kann es hier aufgrund der Kürze des Textes nur darum gehen, einige Motive einer solchen Zugangsweise herauszuarbeiten, ohne damit das Problemfeld auch nur annähernd erschöpfend zu behandeln.

2 Synopsis des Problemfeldes

Schon bei Aristoteles findet sich im Buch V der *Nikomachischen Ethik* im Begriff der *Dikaiosyne* die Unterscheidung der Gerechtigkeit der Institutionen und Regeln und der Gerechtigkeit als der vollkommenen Tugend, die einerseits eine übergeordnete, die übrigen ethischen Tugenden versammelnde ist (Aristoteles 2002, 1130a 9–14). Aus meiner Sicht deutet sich darin schon an, dass die Gerechtigkeit kein in sich geschlossenes Feld ist, sondern *Züge eines Syndroms* aufweist, das in verschiedenen Zusammenhängen seine Wirkkraft entfaltet bzw. seine Ansprüche (von Levinas her: rückgebunden an Ansprüchen des Anderen) erhebt. Hier wäre übrigens auch zu fragen, ob und wie dasselbe mit anderen dergestalt auftretenden Syndromen in Zusammenhang zu bringen ist oder auch in Konkurrenz tritt (Gnade, Freude/Lust ...), sodass eine Abwägung von Ansprüchen nicht nur eine Angelegenheit ist, die sich innerhalb des Themenfeldes der Gerechtigkeit verhandeln ließe; jedoch würde dies das Thema und den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Es handelt sich also um eine Art übergreifende Tugend, die gewährleistet, dass sich ethisches Verhalten in seiner Gesamtheit zeigt und erhält. Andererseits erscheint sie bei Aristoteles auch selbst als eine Art *primus inter pares*, also ebenso als eine eigenständige, abgrenzbare Angelegenheit, sodass es möglich bleibt, direkt über Gerechtigkeit zu sprechen (ebd., 1130a 15 f.).

Von Bedeutung für unsere Untersuchung hier ist nun in besonderem Maße der Umstand, dass sie für Aristoteles immer verbunden bzw. rückgebunden bleibt an die dianoetische Tugend der *phronesis* (meist übersetzt als „praktische Klugheit“). Der *Phronimos* ist jemand, der in den jeweiligen Kontexten das Richtige zu tun weiß, mithin also das Allgemeine im Besonderen erschauen und die ethische Tugend hinreichend gut aktualisieren kann, dabei *eigenverantwortlich* entscheidet (ebd., 1141b 8 – 1142a 30), aber in diesem Zusammenhang auch das Billige (*Epikie*) tun kann (ebd., 1137a 33 – 1138a 4), d. h., ein wenig kantisch formuliert, über das bloß Gesollte

hinausgeht (was nicht heißen muss, dass etwas eindeutig Supererogatorisches geschieht), ohne dieses Gesollte aus den Augen zu verlieren, da die Rückbindung an die Gesetze in der starken Betonung der Polis bei Aristoteles eine *Conditio sine qua non* für gerechtes Handeln überhaupt ist. Es bleibt bei diesem antiken Autor also schwierig, ob es sich hier an eine Rückbindung an gerechte Gesetze oder an Gesetze überhaupt handelt. Was jedenfalls festzuhalten bleibt, ist die grundlegende Möglichkeit, dass mit dem sogenannten *Billigen* mehr und anderes als das Gebotene getan wird, zumal die *Dikaiosyne* und die *Epikie* weder völlig zur Deckung kommen noch eine Distinktion bezeichnen (ebd., 1137b 9 f.).

Als Randbemerkung sei hier noch angeführt, dass wir parallele Tendenzen einer Billigkeit etwa auch in Kants *Metaphysik der Sitten* finden (vgl. Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre in Kant 1990, 234 f.), wobei die Einhaltung des gesetzten Rechts das Erste und unhintergebar Wichtigste der Gerechtigkeit bildet, sodass trotz der in der kantischen Moralphilosophie so betonten Autonomie des vernünftigen Wesens so etwas wie Ungehorsam im Hinblick auf eine zu stiftende Gerechtigkeit oder eine Weigerung aus Gewissensgründen (beide wurden ja von Rawls in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* analysiert) als kontraproduktiv erachtet werden.

Anders gestaltet sich bei John Stuart Mill das Nachdenken über Gerechtigkeit, worauf ich hier allerdings nur kurz hinweisen möchte: In seiner Grundlegung des Utilitarismus, die ich hier nicht im Detail nachzeichnen kann, kommt es ihm auf die Rücksicht gegenüber Gesetzen an, die gelten *sollten*, also nicht grundsätzlich auf schon kodifiziertes Recht, sondern auf eine Moralität der Gerechtigkeit, die sich je als solche erweisen muss (Mill 2006, 131). Die konkreten Gesetze sind also nicht zwingend eine *Conditio sine qua non* dafür, dass Gerechtigkeit geschieht, vielmehr könnte es auch darum gehen, immer wieder Gesetze von einem Gesollten her zu etablieren. Was dabei allerdings vorausgesetzt scheint, ist ein als statisch zu bezeichnender Common Sense bezüglich dessen, was als gerecht bzw. angemessen gelten kann oder gelten können wird. Die Behauptung je schon geltender Normalität bzw. Normativität der Gerechtigkeit diesseits gültigen Rechts nährt an dieser Stelle den Verdacht, dass hier ein *Konsens* erschlichen und eine Auseinandersetzung um diese Gültigkeit unterschlagen wird.

Auch der ideale Diskurs in Rawls' deontologischer „Theorie der Gerechtigkeit“, einem der in diesem Zusammenhang am meisten rezipierten Texte, erscheint vor diesem Hintergrund als insuffizient. Im Urzustand, in den wir uns durch einen *Schleier des Nichtwissens* versetzen könnten, würden wir uns (notgedrungen auch das einzelne Subjekt sich) darüber klar, welche quasi-apriorischen Grundsätze uns Gerechtigkeit zumindest theoretisch garantieren würden (Rawls 1979, 34 ff.). Es handelt sich hierbei bekanntermaßen einerseits um das *Gleichheitsprinzip*, dem zufolge jede und jeder mit dem gleichen Set an Grundfreiheiten und -gütern ausgestattet sein soll, das mit dem aller anderen Mitglieder einer Gesellschaft verträglich ist. Dazu gesellt sich andererseits das *Differenzprinzip*, das Asymmetrien in einer Gesellschaft genau dann legitimiert, wenn diese mit für allen zugänglichen Ämtern und Positionen verknüpft sind und ferner Vorteile für die in dieser Gesellschaft am wenigsten Begünstigten mit sich bringen (ebd., 81). Diese beiden Prinzipien könnten Rawls zufolge auch klar und deutlich anzeigen, wann etwa ziviler Ungehorsam als Methode der Durchsetzung von Ansprüchen der Gerechtigkeit gerechtfertigt sei (ebd., 409–414). Dass hier ein Dissens zu bereinigen oder zu verwalten wäre, der latent oder virulent nach temporären oder dauerhaften Lösungen verlangt, scheint unterbelichtet, zumal das vernünftige Subjekt ja hier vermittels seiner Vernunft zur richtigen Einsicht und zur Ausbildung

eines hinreichenden Gerechtigkeitssinnes gelangen kann. Einbrüche durch fremde Ansprüche, die die Struktur einer Gesellschaft, die er etwas romantisierend als potenzielle Gemeinschaft der Gemeinschaften (ebd., 574) bezeichnet, scheinen so nicht mehr hinreichend denkbar. Auch die Durchsetzung von Anliegen als Macht-Spiel jenseits einer explizit vernünftigen Ebene in konkreten Situationen erscheint mir unterrepräsentiert, da die Beschreibungen sehr statisch und rein auf Institutionenebene angesiedelt sind. Zwar spricht Rawls auch von einer Dynamik der Gerechtigkeit im Sinne seines „reflective equilibrium“, im Zuge dessen sich die Bedingungen des Urzustandes durch konkrete Erfahrungen modifizieren ließen (ebd., 38); ferner geht es ihm durchaus auch um moralpsychologische und moralpragmatische Überlegungen, was die Implementierung der Gerechtigkeit in eine reale geschichtliche Gesellschaft betrifft¹, aber er setzt dabei dennoch zu viel voraus, was den Rekurs auf streng allgemeine Kriterien dessen betrifft, was als gerecht bezeichnet werden kann. Die deontologischen Grundsätze, das Gleichheits- und das Differenzprinzip, von denen dieser Autor spricht – wie und bei wem verschaffen sie sich Gehör? Wer ist das Selbst, und wie unabhängig von jeweiligen Machtgeschehnissen ist sie oder er? Sind diese Grundsätze wirklich streng allgemein und als ahistorisch zu bezeichnen? Und selbst wenn dem so ist, warum sollen wir uns danach richten wollen? Oder auch: Von wem dürfen wir dies verlangen? Denn der (mit den Grundsätzen von Rawls gerechtfertigte) zivile Ungehorsam führt häufig nicht zu einer gerechteren Gesellschaft, sondern – *horribile dictu* – zu Haftstrafen, Ausnahmезuständen oder Schlimmerem, wie auch die jüngste Geschichte uns in dramatischen Beispielen (etwa in der arabischen Welt) lehrt und vermutlich weiterhin lehren wird.

Diese knapp gehaltene Überlegung führt uns weiter in die Nähe der Diskursethik von Jürgen Habermas. Derselbe spricht trotz (oder wegen?) seines deontologischen Ansatzes von einem Wissens- und Zeitindex der gültigen oder in Geltung zu setzenden Normen und Regeln, die von möglichst allen an einer Sache Beteiligten diskursiv aufzufinden und in gewisser Hinsicht zu erfinden gilt – es geht also um die Auseinandersetzung mit einer Art Normalität an der Grenze zu einer Normativität, die zu stiften ist (vgl. Habermas 1991, 139). Was dabei also ins Auge gefasst wird, ist eben die Möglichkeit, dass es einen Dissens bezüglich dessen gibt, was als gerecht gelten kann, der von Fall zu Fall im Rahmen eines realen Diskurses (also vermittelt nicht über das Rawls'sche Gedankenexperiment eines Urzustandes) bereinigt werden soll und kann. Sollte sich dieser Dissens als temporär oder absolut unhintergebar erweisen, so bleibt immer noch die Möglichkeit eines fairen Kompromisses. Habermas selbst wählt als Beispiel dafür die sogenannte Fristenlösung, die zwar für „Konservative“ wie für „Liberale“ potenziell eine Zumutung bedeuten kann, aber zumindest dem Anschein nach keine der beiden Seiten willkürlich bevorzugt (Habermas 1991, 165 f.). So sehr dieser eminent demokratische Ansatz Fairness bzw. Gerechtigkeit als Basis und als Ziel für sich beanspruchen kann und die Zeitlichkeit in Form des Zeit- und Wissensindex miteinbezieht, es scheint dabei dennoch eine grundlegende Dimension der Verantwortung und des Wagnisses nicht genügend in den Blick genommen werden zu können, die sich aus der Kontingenz jeglicher Rechts- und Moralordnung sowie der jeweiligen Verfasstheit der Diskursteilnehmer ergibt. Denn wenn die Gerechtigkeit nicht wartet, dann ist die Anhörung der Teilnehmenden endlich, dann ist keine unendliche Rücksicht auf Informationsaustausch und aufzuklärende Präsuppositionen, auf Asymmetrien der Kommunikationsfähigkeit oder einfach situative Atmosphären und Gestimmtheiten möglich.

Gerechtigkeit wartet nicht, sie bleibt immer aufgegeben, *steht in gewisser Weise immer jetzt aus*. Die Frage, ob Gerechtigkeit in Wirklichkeit oder nur im Film siegt, läuft ins Leere – dass Gerechtigkeit nicht siegt, ist kein Verlust und eigentlich keine Enttäuschung, auch, weil sie in Form eines Begehrens uns je unhintergebar aufgegeben zu sein scheint, ohne durch gesicherte Methoden und Maßnahmen zur Ruhe zu kommen. Dieses Begehren lässt sich nicht von einem gewissen Aufbegehren trennen, da es von unbeherrschbaren Ansprüchen ausgeht und in Atem gehalten wird, die motivieren, über das evident Gesollte und das Normale hinauszugehen oder dieses mehr als nur leise in Frage zu stellen. Wie sonst wären Kämpfe und Kriege im Namen der Gerechtigkeit denkbar, die ich hiermit keinesfalls per se als gerecht bezeichnen möchte?

3 Phänomenologische Annäherung an Gerechtigkeit

Ich konstatiere ein phänomenales Aufbrechen von Gerechtigkeit durch situative (strukturelle, mehr oder minder personal zuschreibbare, aber auch ereignishaft auftretende und dann je noch aufzuklärende) Ungerechtigkeiten, die nicht zu beobachten sind wie ein Naturvorgang in naturalistischer Einstellung, wie Husserl sagen würde. Vielmehr handelt es sich um ein Mitleiden in der Zeugenschaft, das sich in Emotionen wie Empörung, Mitleid im engeren Wortsinn, Wut oder Ähnlichem manifestiert. Dieser negativistische Zugang, der die Ungerechtigkeit gleichsam als „ratio cognoscendi“ der Gerechtigkeit erweist, findet sich ebenfalls etwa schon bei Mill und wird seit einiger Zeit etwa auch von Burkhard Liebsch (Liebsch 2011) in seinen Auseinandersetzungen vertreten. Dabei ist wichtig zu bemerken, dass es einen Anspruch des Anderen gibt (und sei es ich selbst als ein Anderer, wie ein Buchtitel von Paul Ricœur lautet [Ricœur 1996]), dass ich die Verantwortung dem Anderen gegenüber zu übernehmen habe, da dieser Anspruch je schon da ist, je schon aufgegeben ist, mich trifft, ohne dass ich dies intendieren könnte (siehe auch die mannigfachen Analysen von Emmanuel Levinas [Levinas 1987 und 1992, passim]). Ich bin als leibliches und mithin an-greifbares Selbst nicht bloß affiziert, sondern infiziert, allerdings dennoch vor dem Hintergrund einer je konkreten Rechts- und Moralordnung sowie vor dem Hintergrund pluraler singulärer Ansprüche, die mich zwingen, das Unvergleichliche in Vergleich zu ziehen, was immer auch Spuren der Gewalt in sich birgt, wie Levinas sagen würde; es gibt einander mitunter heftig widerstreitende Ansprüche, die möglicherweise sogar ein Ethos oder ein Rechtssystem als solches in Frage stellen und mich jeweils aufrufen, Recht und moralische Normen so oder so anzuwenden (die Anwendung von Normen ist in diesen Normen nicht oder zumeist nur rudimentär mitgesetzt) oder über diese hinauszugehen (auch in der deontologischen Theorie von Rawls findet sich wie erwähnt neben dem „reflective equilibrium“ [Rawls 1979, 38] eine Auseinandersetzung mit der Weigerung aus Gewissensgründen und dem zivilen Ungehorsam [ebd., 399–430], aber eben mit den oben leider nur angedeuteten Problemen). Ich muss also den Standpunkt des Dritten einnehmen, ohne diesen Standpunkt im eigentlichen Sinne innehaben zu können, sodass es sich immer um ein Wagnis handelt, gerecht zu handeln, das nicht in jeder Hinsicht absehbar ist, das mir aber nicht erspart bleibt oder abgenommen werden kann. Unhintergebare Schwierigkeiten ergeben sich durch die jeweilige, exklusive und kontingente Rechts- und Moralordnung und natürlich durch meine persönliche Perspektive und Biografie, die es mir verweigert, den Standpunkt „der“ Vernunft einzunehmen.

Vor diesem Hintergrund ließe sich im Anschluss an Bernhard Waldenfels noch von einer *Politik der Aufmerksamkeit* sprechen, die es nicht oder nur zum Teil mit dem gezielten Lenken dieser Aufmerksamkeit zu tun hat (sich z. B. Waldenfels 2004, 66 sowie 234 f.); es geht um gesellschaftlich wirksame Atmosphären durch die Gestaltung der medialen Landschaft, um die Wirkung des jeweiligen Opinionleaders, auf niedrigerer Ebene um Tendenzen innerhalb einer jeweiligen Peergroup, eben um Diskurse, die sich dem direkten Zugriff eines „Subjekts“ entziehen. Um diese Überlegung zu konkretisieren: Welche Möglichkeiten des Vergleichs bzw. Abwägens von Ansprüchen habe ich, was für eine Politik der Präferenzen gibt es, die sich nicht nur in Normen, sondern (diesseits dieser Normen) auch in Normalitäten manifestiert? Ich versuche hier ein Untergrundgeschehen der Macht zu beschreiben, das Individuen mit ihrer Praxis in Bezug auf Anspruch und Gerechtigkeit beeinflusst, aber kaum eindeutig lenken kann, das sich aber durchaus in Gewalt verwandeln kann. Phänomene wie Rigorismus und Totalitarismus künden ganz explizit davon. Subtiler, aber nicht unbedingt weniger gewaltfrei finden wir entsprechende Züge auch in Modeströmungen, öffentlichen Diskursen oder in scheinbaren Sachzwängen beispielsweise im Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Wirtschaftssystem, die einem kryptischen Neofundamentalismus entspringen, der sich in vermeintlich ethisch neutrale, vermeintlich ahistorische bzw. objektive (Wirtschafts-)Wissenschaftlichkeit kleidet (vgl. auch Marchart 2010, 15).

4 Zeit der Gerechtigkeit

Es deutet sich insgesamt eine spezifische Zeitlichkeit der Gerechtigkeit selbst an, auf die ich am Ende dieser gerafften Darstellung noch zu sprechen kommen muss. Sie ist aufgespannt zwischen Vergangenheit und Zukunft, nicht ohne genau damit die Gegenwart als solche zu betreffen. Aus einer *unvordenklichen Vergangenheit* stammt der Anspruch vor der sowie der auf die Gerechtigkeit, wie oben bereits angedeutet worden ist. Dieser Anspruch steht nicht zur Wahl, ist je schon an mich ergangen bzw. hat mich infiziert, wenn ich mich (mit mir oder anderen) darüber berate, wie ich darauf antworten soll oder möchte. Autonomie erweist sich als möglich, aber zugleich (paradoxaerweise) als grundsätzlich nachträglich, reaktiv.

In eine *unausdenkliche Zukunft* deutet die Verantwortung insofern, als diese immer ein Wagnis darstellt, d. h. insofern ich nicht bloß Regeln, die je schon gelten, erfüllen, ich nicht den Fall einer Regel bloß abhaken kann, sondern wie Derrida eingehend analysiert hat (z. B. im sprechenden, polemischen Begriff der *Juridi-Politisierung*), eine Entscheidung treffen muss, die *vielleicht* richtig bzw. gut gewesen sein wird.²

Diese Zukunft ist eine, die mich *hic et nunc* betrifft, als ich *jetzt* diesem Anspruch unterstellt bin, ich *jetzt* dem Genüge tun muss, was sich erst im Nachhinein und nicht schon vorab gesichert als genügend bewähren kann (Derrida 1991, 54). Außerdem aber ist diese Überlegung Derridas aus der „Gesetzeskraft“ insofern noch zu erweitern oder zu modifizieren, als damit wenig darüber ausgesagt wird, wem ich die Verantwortung schuldig bin – nämlich dem *je konkreten Anderen in seiner je konkreten leiblichen Verfasstheit*; die Dimension der Gegenwart, nicht als Jetztpunkt verstanden, ist von einer Aufforderung kontaminiert, die mir das Bemühen um Empathie auferlegt; die Schlüsse, die ich in der Entscheidung daraus ziehe, weisen allerdings natürlich wiederum in die Zukunft.

5 Schlussbemerkung

Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass hier nach wie vor der Eindruck bestehen könnte, dass Gerechtigkeit klassischen Konzeptionen gemäß ein Hin und Her zwischen Adressaten und Adressanten sein könnte; dementgegen ist erstens zu bemerken, dass der Gerechtigkeit nicht zuletzt auch aufgrund des genannten Wagnischarakters immer auch so etwas wie ein Ereignischarakter zukommt. Um dies etwas zu verdeutlichen: Wenn ich anfangs von einem *Syndrom der Gerechtigkeit* gesprochen habe, so war damit unter anderem gemeint, dass es Verästelungen innerhalb des Phänomenbereichs zu geben scheint, die miteinander in mehr oder minder regem Kontakt oder Austausch sich befinden. Das heißt, es ist davon auszugehen, dass es verstärkende oder vermindernde, zum Teil unbeherrschbare Interferenzen auf dem Gebiet der Gerechtigkeit gibt, die intendierte und nicht intendierte, mehr oder weniger verfolgbare Erfolge und Fortschritte möglich machen, aber auch (unbeabsichtigte) Rückschritte nach sich ziehen können – die Mannigfaltigkeit konkreter Ansprüche lässt es nicht zu, von einer linearen Gerechtigkeitsentwicklung zu sprechen, die sich vor dem Hintergrund der humanitären Katastrophen des 20. Jahrhunderts ohnehin nicht aufrechterhalten lassen würde. Andererseits ist darauf hinzuweisen, dass der Adressat als solcher zumindest im Nachhinein immer, der Adressant nicht immer zu identifizieren ist, weil es, wie Iris Marion Young und andere analysiert haben, so etwas wie strukturelle Ungerechtigkeit gibt (siehe z. B. Young 1996, 134 f.), die mit der schon erwähnten Politik der Aufmerksamkeit in einem Verwandtschaftsverhältnis zu stehen scheint.

Anmerkungen

- ¹ John Rawls spricht in diesem Zusammenhang etwa von den vier Ebenen der Gerechtigkeit: den beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen aus dem Urzustand, der Einrichtung einer Staatsverfassung im Einklang mit diesen Grundsätzen, einer an dieser Verfassung orientierten konkreten Gesetzgebung sowie einer Um- und Durchsetzung dieser Gesetze in den realen Verhältnissen (Rawls 1979, 223–229).
- ² Mit diesem „vielleicht“ meint Derrida nicht, dass diese Entscheidung sich bloß möglicherweise als gerecht herausgestellt haben wird, sondern dass es gute Gründe und Erfahrungen gibt, die mich je davon ausgehen lassen. Ich würde dies in heuristischer Absicht mit einem ärztlichen Handeln vergleichen, das *nach bestem Wissen und Gewissen* geschehen soll. Das heißt nicht, dass die behandelnde Person immer eine absolute Garantie für das Glücken der Praxis (die ja gerade kein Herstellen ist) abgeben kann, jedoch auch nicht bloß beliebig oder nach dem Prinzip von „trial and error“ vorgehen darf (vgl. Derrida 1991, 56).

Literatur

- Aristoteles (2002): Nikomachische Ethik. Aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon, München.
- Critchley, Simon (2001): Verantwortung als Responsivität. Die Hand von Levinas im Feuer von Blanchot, in: Matthias Fischer, Hans-Dieter Gondek, Burkhard Liebsch (Hg.), Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels, Frankfurt/M., 46–63.
- Derrida, Jacques (1991): Gesetzeskraft, Frankfurt/M.
- Fischer, Matthias/Hans-Dieter Gondek/Burkhard Liebsch (Hg.) (2001): Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1983): Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/M.
- (1991): Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M.
- Horn, Christoph/Nico Scarano (Hg.) (2002): Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt/M.
- Husserl, Edmund: Husserliana IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, hg. v. Marly Biemel, Den Haag 1952.
- Kant, Immanuel (1990): Die Metaphysik der Sitten, Stuttgart.
- Levinas, Emmanuel (1987): Totalität und Unendlichkeit. Ein Versuch über die Exteriorität, München.
- (1992): Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg im Breisgau.
- (1996): Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, Wien.
- Liebsch, Burkhard (Hg.) (2011): Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium, Berlin.
- Marchart, Oliver (2010): Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Frankfurt/M.
- Mill, John Stuart (2006): Utilitarianism/Der Utilitarismus, übers. und hg. von Dieter Birnbacher, Stuttgart.
- Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M.
- Ricœur, Paul (1996): Das Selbst als ein Anderer, München.
- Waldenfels, Bernhard (1999): Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Bd. 2, Frankfurt/M.
- (2004): Phänomenologie der Aufmerksamkeit, Frankfurt/M.

Young, Iris Marion (1996): Fünf Formen der Unterdrückung, in: Herta Nagl-Docekal, Herlinde Pauer-Studer (Hg.), Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität Frankfurt/M., 99–139.

VERANTWORTUNG UND SELBSTBESTIMMUNG
ALS TEILE DES HERRSCHAFTSBEGRIFFS



Heiner Koch

1 Einleitung

Der Herrschaftsbegriff spielt eine wichtige Rolle in der Herrschaftssoziologie, den Politikwissenschaften und der kritischen Gesellschaftstheorie. Neben dem Konzept der Gerechtigkeit ist er zentral in Debatten über die Rechtfertigung sozialer Verhältnisse. Vor diesem Hintergrund ist es verwunderlich, dass es zwar viele Herrschaftstheorien gibt, der Analyse des Herrschaftsbegriffs jedoch nur eine geringe Aufmerksamkeit entgegengebracht wird. Lovett stellte 2001 sogar in Frage, ob „Herrschaft“ überhaupt ein substanzielles Konzept sei. 2010 hat er versucht, im Anschluss an Pettit ein substanzielles Herrschaftskonzept zu entwickeln. Sein Ansatz weist jedoch einige Schwächen auf. Besonders bemerkenswert ist, dass er mit derselben Begründung wie Weber – nämlich mit dem Verweis auf die soziologische Brauchbarkeit – einen Herrschaftsbegriff entwickelt, der nur schwer vereinbar ist mit dem von Weber beeinflussten Herrschaftsbegriff der Herrschaftssoziologie.

Ich möchte einen Herrschaftsbegriff vorschlagen, der einige Intuitionen von Weber und Lovett/Pettit aufgreift und der außerdem dazu geeignet ist, in normativ orientierter kritischer Gesellschaftstheorie Verwendung zu finden. Hierzu werde ich Herrschaft als erwartbare Einschränkung der Selbstbestimmung verstehen, für die andere verantwortlich sind.

A herrscht über B genau dann, wenn A dauerhaft, tatsächlich oder objektiv erwartbar verantwortlich ist für eine Einschränkung der Selbstbestimmungsmöglichkeit von B.

Ohne explizit darauf hinzuweisen, scheinen sich die verschiedenen Autoren (Weber, Pettit, Lovett, Lukes, Wartenberg) darin einig zu sein, dass Herrschaft als Chance, Disposition oder Fähigkeit zu verstehen ist (hier die objektive Erwartbarkeit) und dass es sich nicht um eine einzelne Interaktion, sondern um soziale Beziehungen handelt (hier die Dauerhaftigkeit). Selbstbestimmung und Verantwortung sind im Zusammenhang mit der Diskussion um den Herrschaftsbegriff kaum Beachtung geschenkt worden. Beide Konzepte sind jedoch dazu geeignet, Probleme zu lösen, die im Rahmen der Analyse des Herrschaftsbegriffs auftreten. Die Probleme gehen dabei im Wesentlichen von zwei Intuitionen aus:

Intuition 1: Freiheitseinschränkungen begründen Herrschaft.

Intuition 2: Die Einschränkung von Freiheit erfolgt durch den Eingriff einer Person.

Diese Intuitionen erweisen sich jedoch bei komplizierteren Fällen schnell als ungenau. Hieraus ergeben sich zwei Probleme:

Problem 1: Nicht jede Form der Freiheitseinschränkung führt zu Herrschaft. Stattdessen muss zwischen relevanten Freiheitseinschränkungen und nicht relevanten Freiheitseinschränkungen unterschieden werden.

Problem 2: Es lassen sich einige Beispiele finden, in denen kein aktives Eingreifen vorliegen muss, um von Herrschaft zu sprechen.

Diese beiden Probleme schlagen sich dann auch in den Debatten um den Herrschaftsbegriff nieder und sollen jeweils unter Verweis auf Selbstbestimmung und Verantwortung gelöst werden.

In der kritischen Gesellschaftstheorie lässt sich unter Verweis auf die Selbstbestimmung ein Problem lösen, das Lukes (2005) und Wartenberg (1990) beschäftigt. Sie setzen sich mit der Frage auseinander, ob Herrschaft immer gegen die Interessen der betroffenen Personen gerichtet sein muss. Wartenberg unterscheidet „Macht über“-Relationen von Herrschaftsverhältnissen anhand dieser Eigenschaft. Macht über andere, die in deren Interesse eingesetzt wird, nennt er „paternalism“ oder „mothering“ und grenzt beides von Herrschaft ab. In Teil 2 soll dargelegt werden, weshalb dies keine geeignete Unterscheidung zwischen relevanten und nicht relevanten Freiheitseinschränkungen ist und stattdessen eine Lösung unter Berücksichtigung der Selbstbestimmung vorgeschlagen wird.

In Teil 3 wird es dann darum gehen, unter welchen Bedingungen (relevante) Freiheitseinschränkungen Personen zugerechnet werden können, ohne dass ein aktives Eingreifen vorliegen muss. Herrschaftsverhältnisse weisen nicht nur Beherrschte, sondern auch Beherrscher auf. Ohne Herrscher gibt es kein Herrschaftsverhältnis, was insbesondere für Theorien abstrakter Herrschaft ein Problem darstellt. Herrscher ist, wer verantwortlich ist für die Einschränkung der Selbstbestimmung. Diese Auffassung selbst löst noch keine Probleme. Stattdessen wird die Lösung einiger Fragen von Theorien über Verantwortung abhängig gemacht. Dies ist, glaube ich, ein Vorteil, da hiermit der Herrschaftsbegriff nicht überfrachtet wird. Je nachdem, wie nun also Antworten innerhalb der Diskussionen über Verantwortung ausfallen, hat dies auch Konsequenzen für das vorgeschlagene Herrschaftsverständnis. Dies möchte ich exemplarisch an einigen Punkten aufzeigen.

Zur Methodik möchte ich noch erwähnen, dass die folgende Analyse zunächst keine Rücksicht auf die empirische Anwendbarkeit nimmt. Eine künstliche Einschränkung in dieser Hinsicht sollte erst erfolgen, nachdem eine allgemeine Analyse des Herrschaftsbegriffs erfolgt ist. Außerdem soll der Herrschaftsbegriff in diesem Kontext so weit wie möglich deskriptiv verstanden werden und nicht als dichter ethischer Begriff. Dies heißt hier jedoch nur, dass Herrschaft nicht schon begrifflich moralisch gut oder schlecht ist. Mit Verantwortung und Selbstbestimmung werden schließlich eindeutig normative Elemente Bestandteil der Herrschaftsdefinition. Außerdem gehe ich davon aus, dass „Herrschaft“ als ein Ausdruck der Alltagssprache einem „ordinary language approach“ zugänglich sein sollte. Soweit es mir möglich ist, möchte ich diesem Ansatz folgen.

2 Selbstbestimmung

„Der Einmischungsversuch von Raymond Dufayel ist inakzeptabel. Wenn Amélie lieber in ihrer Traumwelt leben und eine introvertierte junge Frau bleiben will, dann ist das ihr Recht. Denn das Recht auf ein gescheitertes Leben ist unantastbar!“
(*Die fabelhafte Welt der Amélie*, 2001)

Beispiel 1: Die Metzgerei A beschließt, dem Veganer B, der die Metzgerei A gar nicht kennt, keine Wurstwaren mehr zu verkaufen.

Beispiel 2: B ist ein Mensch mit Behinderung. A hilft B in vielen Dingen, auch ohne den ausdrücklichen Wunsch von B und ohne dass B die Möglichkeit hätte, die Hilfe auszuschlagen.

Beispiel 3: B will aufhören zu rauchen, da B weiß, dass dies ihm schadet. Nun gibt es aber immer wieder Situationen, in denen sich B dazu entscheidet, zu rauchen. Dies tut B in dem vollen Bewusstsein, dass dies nicht in seinem langfristigen Interesse ist. Nun beginnt A, immer wenn B sich dazu entscheidet zu rauchen, dies zu verhindern.

Beispiel 4: B wird von A rechtskonform festgenommen und für den Rest des Lebens in ein Gefängnis gesperrt. Der Lebensalltag von B wird durch genaue gesetzliche Regeln strukturiert. Er befindet sich in einer totalen Institution.

Der Veganer aus dem Beispiel 1 hat weder Interesse daran, Fleisch zu kaufen, noch weiß er überhaupt von der Möglichkeit, bei dem Laden Fleisch zu kaufen, da er ihn nicht kennt. In ähnlicher Art werden permanent die Freiheiten aller eingeschränkt. Es handelt sich dabei aber nicht immer um Freiheitseinschränkungen, die Herrschaft begründen würden. Hierfür muss es sich um relevante Freiheitseinschränkungen handeln. Vor diesem Hintergrund müssen die Freiheitseinschränkungen, die in Frage kommen, begrenzt werden.

Wartenberg versucht dies, über das Merkmal der Schädlichkeit zu gewährleisten. Nun ließe sich bei Beispiel 2 und 3 dafür argumentieren, dass die Machtausübungen nicht schädlich sind. Sie stellen Fälle von Paternalismus dar. Für Freiheitseinschränkungen, die relevant sein sollen, kommt es jedoch nicht darauf an, ob sie schädlich sind. Richten sie sich gegen Entscheidungen der betroffenen Person, so sind sie immer relevant. In Beispiel 2 und 3 wird die Selbstbestimmung der Menschen verletzt, indem sie nicht gemäß ihrer freien Entscheidungen handeln können. Dies bedeutet, dass es eine relevante Freiheitseinschränkung ist, Drogenabhängigen die Drogen vorzuenthalten, ein Kind davon abzuhalten, einen Ball von der Straße zu holen, oder jemandem eine Wahrheit zu erzählen, die diese Person nicht hören will. In all diesen Fällen wird die Befolgung einer Entscheidung einer Person verhindert. Diese Art der Argumentation wird auch in den Grundsätzen der Internationalen Liga von Vereinigungen für Menschen mit geisti-

ger Behinderung gebraucht, die 1993 in Utrecht verabschiedet wurden. Dort heißt es: „Eltern und Helfer meinen oft, wir müssten geschützt werden. Sie wagen es nicht, ein Risiko einzugehen oder uns etwas riskieren zu lassen [...]. Sie erlauben uns nicht, etwas zu versuchen, zu scheitern und von vorne zu beginnen“ (Frühauf 1994, 51). Aufgrund der Bemühungen und Initiative von Menschen mit Behinderung wurde die Selbstbestimmung zu einem zentralen Punkt für die Debatten der Sonderpädagogik. Die Einschränkung von Selbstbestimmung, wie sie in Beispiel 2 zum Tragen kommt, muss als relevante Einschränkung von Freiheit verstanden werden. Dies legt eine Interpretation von „relevant“ als „die Selbstbestimmung betreffend“ nahe.

Einen anderen Ansatz verfolgen Pettit und Lovett. Sie trennen die relevanten Freiheits-einschränkungen von den nicht relevanten Freiheitseinschränkungen über das Merkmal der Willkürlichkeit. So definiert Pettit Herrschaft wie folgt:

One agent dominates another if and only if they have a certain power over that other, in particular a power of interference on an arbitrary basis (Pettit 1997, 52).

Staatliche Interventionen auf Grundlage von Gesetzen sollen als nicht-herrschaftliche Verwirklichung von Freiheit verstanden werden. Dies soll darüber gewährleistet werden, dass sie Sicherheit herstellen. Diese Sicherheit ist ein Schutz vor willkürlichen Machtanwendungen. Willkürliche Machtanwendungen bzw. die Fähigkeit zur willkürlichen Machtanwendung sind für Pettit der Kerngedanke des Herrschaftskonzepts.

Gerade dieses Verständnis von Gesetzen und staatlicher Ordnung als Bedingung von Freiheit wird oft im deutschsprachigen Raum unter dem Begriff „Herrschaft“ verhandelt. Für Weber handelt es sich dabei gerade um paradigmatische Fälle von Herrschaft. Mit dem Verständnis, das auf Weber beruht, lässt sich gegen Pettit argumentieren, dass auch nicht-willkürliche Macht über andere Herrschaft begründen kann. Dies versucht Pettit zu vermeiden, da er befürchtet, dann Hobbes folgen zu müssen und bezüglich des Herrschaftsverhältnisses keinen Unterschied zwischen feudalen oder tyrannischen Gesellschaften und republikanischen oder rechtsstaatlichen Gesellschaften machen zu können (Pettit 1997, 37 f.).

Pettit hat allerdings sicherlich einen Bereich identifiziert, der zumindest auch teilweise intuitiv als Herrschaft zu verstehen ist. Allerdings ist es nicht sehr intuitiv, staatliche Interventionen (wie in Beispiel 4), die auf der Grundlage von Gesetzen stattfinden, als nicht-herrschaftlich zu klassifizieren. Pettit vertritt hier anders als Lovett, der diese Konsequenz zu tragen bereit ist, ein substanzialistisches Modell, bei dem er noch einen Unterschied zwischen willkürlichen Gesetzen und nicht-willkürlichen Gesetzen macht. Willkürliche Gesetze sind dabei dadurch charakterisiert, dass sie gegen die Interessen der Adressaten gerichtet sind. Im Hinblick auf Webers Herrschaftsdefinition scheint es dennoch sehr plausibel, auch nicht-willkürliche Gesetze als eine Form der Herrschaft zu verstehen. Damit fehlen Pettit und Lovett eine überzeugende Unterscheidung zwischen einer Freiheitseinschränkung, die Herrschaft begründet, und einer Freiheitseinschränkung, die dies nicht tut. Auch hier gelangt man zu einem überzeugenderen Ergebnis, wenn auf Selbstbestimmung verwiesen wird.

Sicherlich ließe sich an dieser Stelle noch mehr darüber schreiben, was Selbstbestimmung ausmacht, wie sich deren dauerhafte Einschränkung, die für Herrschaft ja wesentlich ist, niederschlägt und wie neben der Handlungsfreiheit, als Bestandteil der Selbstbestimmung, auch

die Willensfreiheit eingeschränkt werden kann. An dieser Stelle sollte jedoch nur plausibilisiert werden, dass Selbstbestimmung als Unterscheidungskriterium geeigneter ist als der Verweis auf Schädlichkeit oder Willkürlichkeit.

3 Verantwortung

Beispiel 5: B benötigt dringend ein bestimmtes Medikament. Der Apotheker A will die Situation von B ausnutzen und ihm das Medikament nur zu einem völlig überhöhten Preis überlassen.

Beispiel 6: A fährt in einer Tempo 30 Zone mit Tempo 70. Hierdurch kommt es zu einem Unfall mit B, der hierdurch bleibende Verletzungen erhält.

Beispiel 7: Ein Staat erlässt Gesetze zur Verfolgung homosexueller Menschen.

Einig ist man sich darin, dass Herrschaft als Disposition oder Fähigkeit zu verstehen ist. Eingriffe in die Freiheit müssen also nicht tatsächlich erfolgen, sondern „nur“ drohen. Strittig ist jedoch, wie Unterlassungen, nicht-intendierte Handlungsfolgen und Effekte, die nicht kausal Einzelpersonen zuzuordnen sind, im Rahmen der Herrschaftsdebatte zu verhandeln sind. Ich glaube, dass sich eine zufriedenstellende Lösung über den Verantwortungsbegriff erreichen lässt.

Damit ein Herrschaftsverhältnis zwischen A und B besteht, ist es nicht entscheidend, ob A kausal die objektiv erwartbare, dauerhafte Einschränkung der Freiheit von B verursacht. A muss für diese Einschränkung verantwortlich gemacht werden können. A herrscht über B also genau in dem Maße, in dem A verantwortlich gemacht werden kann für die erwartbare Freiheitseinschränkung von B. Anlehnend an die Rechtswissenschaft, ist dies dann der Fall, wenn A durch ein willentlich beherrschtes oder beherrschbares sozialerhebliches Verhalten eine relevante Gefahr geschaffen hat, die sich in der objektiv erwartbaren Freiheitseinschränkung realisiert.

Morriss (2002, 38) argumentiert gegen die Definition von „Macht über“ durch das Konzept der Verantwortung. Hierbei argumentiert er gegen Ball (1976), Connolly (1974/1983) und Lukes (1974). Seiner Kritik ist zuzustimmen, ohne dass jedoch die Verbindung zwischen Macht und Verantwortung aufgegeben werden muss. Das zentrale Argument von Morriss ist, dass Macht ein dispositionaler Ausdruck ist. Damit liegt Macht auch dann vor, wenn ein Akteur die Möglichkeit hat, Macht auszuüben, dies aber nicht tut. Nun fällt es schwer, Menschen verantwortlich für etwas zu machen, das sie tun könnten, aber nicht tatsächlich tun.

Verantwortlich sind sie höchstens für den Zustand, dass es ihnen möglich ist, etwas zu tun, das sie aber tatsächlich nicht tun. So könnte es in einer Sklavenhaltergesellschaft sein, dass A gegen seinen Willen Besitzrechte an dem Sklaven B erhält. Außerdem wäre es möglich, dass A nichts daran ändern könnte, dass er den Sklaven B besitzt. In diesem Fall wäre es so, dass A über B herrscht, auch wenn A diese Herrschaft nicht durch Handlungen ausübt. A wäre in diesem Fall weder für die eigene Herrschaft über B verantwortlich, noch gäbe es Handlungen oder irgendetwas anderes, das das Leben von B betrifft, für das A verantwortlich wäre. Insofern kann A über B herrschen, ohne Verantwortung für das Leben von B oder seine Handlungen zu haben. Ähnliches ließe sich für die männliche Herrschaft behaupten. Einzelne Männer können zwar

darauf verzichten, ihre Macht auszuüben, sind jedoch trotzdem in einer Herrschaftsposition gegenüber Frauen, für die sie selbst nicht immer verantwortlich gemacht werden können. Das Argument von Morriss trifft Connolly, wenn er Macht wie folgt definiert:

A exercises power over B when he is responsible for some X that increases the costs, risks, or difficulties to B in promoting B's desires or in recognizing or promoting B's interests or obligations (Connolly 1974, 102 f.).

Connolly weiß jedoch, dass es sich bei Macht über andere um eine Art Disposition handelt und nicht um eine Ausübung, und ergänzt die Definition durch: „[...] when he could, but does not, limit B in the ways specified“ (Connolly 1974, 103). Morriss sieht, dass dies zu einem Widerspruch mit der Behauptung führt, „that there is a particularly intimate connection between alleging that A has power over B and concluding that A is properly held responsible to some degree for B's conduct or situation“ (Connolly 1974, 95). Denn A ist nicht verantwortlich für B's „conduct or situation“, wenn A den B einschränken könnte, dies jedoch nicht tut.

Das Verhältnis zwischen Verantwortung und Macht bzw. Herrschaft muss also anders aussehen. Eine Lösung ergibt sich, wenn die Verantwortung Teil der Disposition bzw. der objektiven Erwartbarkeit wird. A herrscht über B genau dann, wenn A verantwortlich ist für die dauerhafte, relevante Einschränkung der Freiheit von B oder wenn es dauerhaft objektiv erwartbar ist, dass A verantwortlich ist für die relevante Einschränkung der Freiheit von B. Kompakter ausgedrückt: A herrscht über B genau dann, wenn A dauerhaft, tatsächlich oder objektiv erwartbar verantwortlich ist für die relevante Einschränkung der Freiheit von B.

Ein schwächeres Argument entwickelt Morriss gegen Ball (1976). Bei der Kritik an Ball unterscheidet Morriss jedoch nicht zwischen Verantwortung („responsibility“) und Schuld oder Vorwerfbarkeit („blame“). Dies mag zwar daran liegen, dass er gegen Macht als Vorwerfbarkeit argumentieren möchte, doch dies macht seine Argumentation gegen den Aspekt der Verantwortung nicht besser. Morriss bezieht sich auf Balls Rezension von Lukes' *Power. A Radical View*. Dort schreibt Ball:

[...] when we say that someone has power or is powerful we are [...] *assigning responsibility* to a human agent or agency for bringing (or failing to bring) about certain outcomes that impinge upon the interests of other human beings (Ball 1976, 249).

Das ist auch der einzige Teil in dem Text, in dem Ball einen Zusammenhang zwischen Verantwortung und Macht herstellt. Deswegen sind die Ausführungen etwas knapp und interpretationswürdig. Ball folgt an dieser Stelle schließlich Lukes und versteht Macht bzw. „Macht über“ als schädigend. Damit trägt der Akteur nicht nur Verantwortung, sondern sein Verhalten ist ihm auch vorwerfbar. Morriss hat nun recht, wenn er sagt, dass es nicht der Umstand ist, dass jemand Macht hat, der ihm vorzuwerfen ist, sondern dass Macht zu haben nur eine Voraussetzung für Vorwerfbarkeit ist (Morriss 2002, 21 und 39). Macht kann schließlich schädigend oder auch nicht-schädigend eingesetzt werden. Moralisch vorwerfbar dürfte in den meisten Fällen nur die schädigende Macht über andere sein. Wird „Macht über“ nun jedoch so verstanden, dass sie nicht gegen die Interessen einer Person gerichtet sein muss

bzw. nicht schädigend sein muss, so führt die Verantwortung, die eine Person trägt, nicht automatisch zu einer Vorwerfbarkeit. Unter Einsatz von Macht Schaden von Personen abzuhalten, kann sogar moralisch geboten sein. Dennoch lässt sich auch dann sagen, dass eine Person verantwortlich für die Geschehnisse ist. Rettet A dem B das Leben, so ist A sicherlich verantwortlich dafür, B das Leben gerettet zu haben.

Über Verantwortung lassen sich nun die drei zu Beginn genannten Probleme der Unterlassungen, nicht-intendierten Handlungsfolgen und der Effekte, die nicht kausal Einzelpersonen zuzuordnen sind, behandeln:

Zumindest ohne gegenteilige Behauptungen in der Literatur können Unterlassungen Herrschaft begründen. Wessels und Beulke fassen Handlungen und Unterlassungen, die normativ relevant sind, unter folgender Formel zusammen:

Handlung ist [...] das vom menschlichen Willen beherrschte oder beherrschbare sozialerhebliche Verhalten (Wessels/Beulke 2003, 32 f., RN 93).

Das Verhalten eines Menschen kann nun in klassischen Handlungen, aber auch in Unterlassungen bestehen. Besonders interessant sind dabei nicht all jene Unterlassungen, die ein Mensch zu jeder Zeit macht, denn davon gibt es unzählig viele, sondern die sozialerheblichen Unterlassungen.

Sozialerheblich ist jedes Verhalten, das die Beziehung des Einzelmenschen zu seiner Umwelt berührt und nach seinen erstrebten oder unerwünschten Folgen im sozialen Bereich Gegenstand einer wertbezogenen Beurteilung sein kann (Wessels/Beulke 2003, 33, RN 93).

Dieses Verständnis von „sozialerheblich“ ist sehr weit und verliert gerade dadurch an Trennschärfe, dass eigentlich alles Gegenstand wertbezogener Beurteilung sein kann. Dennoch gelingt es hiermit, nicht-intendierte Handlungsfolgen und Unterlassungen in einen Handlungsbegriff zu integrieren. Lukes' Handlungsverständnis ist ähnlich, wenn er schreibt:

[...] 'negativ' actions, or failures to act, can sometimes properly be seen as actions with consequences (indeed they can only be specified in terms of their consequences [...]). Whether we count an absence of action as an action depends on a judgment as to whether such action has significant causal consequences and on whether we are disposed to regard the actor who fails to act as responsible, in one or another sense, for so failing (Lukes 2005, 77).

Unklar bleibt hier jedoch das Verständnis von „kausal“. In einem starken Sinne lässt sich sicher nicht von Kausalität reden, wenn eine unterlassene Hilfeleistung zum Tod einer Person führt. Kausalität in diesem Sinne erfordert schließlich eine tatsächliche physikalische Wechselwirkung. Lukes geht davon aus, dass die Macht sogar größer wird, wenn sie auch durch Unterlassungen ausgeübt werden kann. Dies scheint auch vor dem Hintergrund plausibel, dass ein Staat, der seine Macht immer wieder durch Anwendung von Gewalt unter Beweis stellen muss, sicherlich über weniger Macht verfügt, als wenn er dies nicht müsste. Auch Pettit zählt Unterlassungen in bestimmten Kontexten zu Handlungen, die Herrschaft begründen können

(Pettit 1997, 53 f.). Er zählt hierzu das Beispiel 5, also die Verweigerung eines Apothekers, ein Medikament zu einem angemessenen Preis zu verkaufen.

Strittig dahingegen ist der Umgang mit nicht-intendierten Handlungsfolgen. Ansätze in der Herrschaftstheorie, die ein intentionales Handeln erfordern, also die relevante Handlungsfolge als im Wissen und zumindest als bedingt gewollt verstehen müssen, können zur Bedeutung fahrlässig verursachter Handlungsfolgen und somit nicht-intendierter Handlungsfolgen keine Aussagen machen. Wartenberg führt als Beispiel einen Autounfall an (1990, 62). Der Unfall und somit auch die Folgen des Unfalls waren von den beteiligten Parteien nicht intendiert. Insofern liegt für Wartenberg auch keine Ausübung von Macht vor. Dem ist nur mit Einschränkung zuzustimmen. Wenn keinem der Beteiligten ein Vorwurf gemacht werden kann, dann stimmt dies. Oft verhält es sich bei Unfällen wie in Beispiel 6 jedoch anders. Wenn die Sorgfaltspflicht im Straßenverkehr verletzt worden ist, ist der Person ein Vorwurf zu machen. Sie ist verantwortlich für den Unfall.

Für die Zurechenbarkeit einer Handlungsfolge zu einer Person oder Gruppe genügt es also, wenn die Handlungsfolge fahrlässig verursacht worden ist. Dies wird von Pettit erkannt, aber nicht weiter ausgeführt. So schreibt er:

And the worsening that interference involves always has to be more or less intentional in character [...] it must be at least the sort of action in the doing of which we can sensibly allege negligence (Pettit 1997, 52).

Hier bindet er die Fahrlässigkeit, also die Maßstäbe, die wir an die Sorgfaltspflichtsverletzung anlegen, an die Schädlichkeit der Handlungsfolge zurück. So muss der Betreiber eines Atomkraftwerks sicherlich eine größere Sorgfalt aufwenden, um auch unwahrscheinliche Unfälle zu vermeiden, als ein Kartonproduzent.

Auch strittig ist, wie mit Situationen umzugehen ist, in denen einzelne Personen keinen entscheidenden kausalen Beitrag zu der Freiheitseinschränkung liefern. Dies wird dann oft unter nicht-personaler Herrschaft oder abstrakter Herrschaft verhandelt. Wenn dies jedoch nicht analog zur Naturherrschaft verstanden werden soll, dann muss eine andere Lösung gefunden werden. Über Verantwortung lässt sich auch hier ein Ausweg finden. Politische Gemeinschaften wie zum Beispiel Staaten haben oft eine (Rechts-)Ordnung, die bestimmte Verhaltensweisen erlaubt, andere verbietet und einige nahelegt. Dies betrifft große Personengruppen. Hierdurch sind Effekte möglich, die einzelne Personen oder Gruppen nicht unter ihrer Kontrolle haben, die aber über den Staat steuerbar sind. Dies gilt unter anderem auch für die ökonomische Ordnung. Im Rahmen dieser Ordnung passieren aufgrund nicht intendierter Handlungsfolgen Dinge, die nicht unter der Kontrolle einzelner oder Gruppen stehen. Wirtschaftskrisen sind ein Beispiel hierfür. Viele einzelne Akteure haben zwar einen Kausalbeitrag geleistet, doch dieser dürfte nur in den seltensten Fällen einen bemerkenswerten, kontrollierbaren Effekt gehabt haben. Gezieltes Kaufverhalten von Konsumenten stellt einen Versuch dar, kontrollierbare Effekte zu erzeugen. Dies gestaltet sich jedoch äußerst schwierig. Hierfür sind daher stattdessen die politischen Strukturen gefragt. Über diese können schließlich allgemein verbindliche Entscheidungen durchgesetzt werden. Deshalb handelt es sich bei den politischen Institutionen auch um die entscheidenden Verantwortungsträger für Effekte, die nur über diese kontrollierbar

sind. Die Entscheidungen in den politischen Institutionen geschehen jedoch nicht im luftleeren Raum. Sie müssen in der Öffentlichkeit gerechtfertigt und über Wahlen legitimiert werden. Dies hat neben anderen Gründen zur Folge, dass eine teilweise Übertragung der politischen Verantwortung an die Öffentlichkeit und die Wähler stattfindet. Diese können ebenfalls, entsprechend ihres öffentlichen und politischen Verhaltens, für die Entscheidungen in den politischen Institutionen zur Rechenschaft gezogen werden (Heidbrink 2006). Die Verweigerung der Gleichstellung homosexueller Lebensgemeinschaften oder gar die Verfolgung von Homosexualität, wie in Beispiel 7, sind solche Fälle. Diejenigen, die sich hierfür einsetzen, trifft keine Verantwortung für die Benachteiligung von Homosexuellen, aber sicherlich diejenigen, die konservative Parteien wählen. Auch die Unterlassung politischer oder öffentlicher Aktivität kann eine Zurechenbarkeit begründen. Durch die Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft erwächst automatisch eine Pflicht, sich um die politischen Entscheidungen dieser Gemeinschaft zu sorgen. Diese ist umso stärker, je schwerwiegender die politischen Entscheidungen sind. Die Einführung einer Todesstrafe oder Kriegsführung, allgemein das staatlich organisierte Töten von Menschen, stellt so eine schwerwiegende Situation dar. Diese Pflicht beinhaltet nicht nur die politische Äußerung, sondern auch die Pflicht, sich bis zu einem gewissen Grad über politische Entscheidungen zu informieren.

4 Fazit

Bei der Herrschaftsanalyse traten zwei Problemfelder auf. Zum einen bedarf es eines Unterscheidungskriteriums zwischen relevanten und nicht relevanten Freiheitseinschränkungen, und zum anderen bleibt unklar, inwiefern Unterlassungen, nicht intendierte Handlungsfolgen und Effekte, die kausal nicht Einzelpersonen zugerechnet werden können, Herrschaft begründen können. Hierbei stellte sich heraus, dass Schädlichkeit und Willkürlichkeit keine geeigneten Unterscheidungskriterien sind. Stattdessen lässt sich über Selbstbestimmung ein zufriedenstellendes Ergebnis erzielen. Sind generelle Bedenken gegen Verantwortung als Teil des Herrschaftsbegriffs ausgeräumt, lassen sich Unterlassungen, nicht intendierte Handlungsfolgen und Effekte, die kausal nicht Einzelpersonen zugerechnet werden können, über das Konzept der Verantwortung zufriedenstellend in das Herrschaftsverständnis integrieren. Der Herrschaftsbegriff ist damit fundamental auf Antworten angewiesen, die Theorien über Selbstbestimmung und Verantwortung geben können. Dies ist jedoch keine Schwäche des Herrschaftsbegriffs, sondern entlastet diesen und ermöglicht eine intensivere wissenschaftliche Untersuchung von Herrschaftsverhältnissen.

Literatur

- Ball, Terence (1976): Review of S. Lukes, *Power*, and J. Nagel, *The Descriptive Analysis of Power*, *Political Theory*, 4, 246–249.
- Connolly, William E. (1974/1983): *The Terms of Political Discourse*, First Edition: Lexington, Mass.; Second Edition: Oxford.
- Frühauf, Theo (1994): *Wir entscheiden! Menschen mit geistiger Behinderung auf dem Weg zu mehr Selbstbestimmung*, in: Theodor Hofmann, Bernhard Klingmüller (Hg.), *Abhängigkeit und Autonomie. Neue Wege in der Geistigbehindertenpädagogik*, Berlin, 1994, 51–63.
- Heidbrink, Ludger (2006): *Verantwortung in der Zivilgesellschaft*, in: Ludger Heidbrink, Alfred Hirsch (Hg.), *Verantwortung in der Zivilgesellschaft*, Frankfurt/M., 13–39.
- Lovett, Francis N. (2001): *Domination. A Preliminary Analysis*, in: *The Monist*, 84, 98–112.
- (2010): *A General Theory of Domination and Justice*, Oxford.
- Lukes, Steven (2005): *Power. A Radical View*, Hampshire, New York.
- Maurer, Andrea (2004): *Herrschaftssoziologie. Eine Einführung*, Frankfurt/M.
- Morriss, Peter (2002): *Power. A Philosophical Analysis*, Manchester.
- Pettit, Philip (1997): *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, New York.
- Wartenberg, Thomas E. (1990): *The Forms of Power. From Domination to Transformation*, Philadelphia.
- Weber, Max (1922): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.
- Wessels/Beulke (2003): *Strafrecht Allgemeiner Teil*, Heidelberg.

HERAUSFORDERUNG PARTIZIPATION
PROBLEME UND CHANCEN
EINER SICH ENTGRENZENDEN GESELLSCHAFT



Marco Neber

1 Hinführung

Als in Deutschland lebender Österreicher gehöre ich zu den Menschen, deren Lebensmittelpunkt nicht in dem Land liegt, dem sie ihrer Nationalität nach politisch zugeordnet sind. Als ein solcher Mensch ergeben sich für mich signifikante Diskrepanzen zwischen dem Verlangen nach politischer Partizipation und den tatsächlichen Möglichkeiten der aktiven und passiven Teilnahme am politischen Geschehen. Je nach Herkunfts- und Zielland eines aus dem Ausland stammenden Menschen bestehen verschiedene Möglichkeiten der politischen Partizipation, die in den allermeisten Fällen signifikant von den Partizipationsmöglichkeiten sogenannter Inländer abweichen. Diese Spannungen zu erhellen und die inhärente Problematik aufzuzeigen, möchten die folgenden Ausführungen beitragen.

Als Fallbeispiel dienen ausgewählte Partizipationsmodelle der Europäischen Union. Einerseits um den Untersuchungsgegenstand präzise zu halten, andererseits weil es innerhalb der EU bereits Strukturen von Ausländerpartizipation gibt, wodurch eine spezialisierte Terminologie entwickelt worden ist, auf deren Grundlage die Debatte adäquat geführt werden kann.

Momentan leben etwa 32 Millionen Ausländer in der EU, wobei ein Drittel davon Unionsbürger sind. Der Ausländeranteil bei Studenten liegt insgesamt bei 5,6 Prozent, bei der Erwerbsbevölkerung sogar bei 7,3 Prozent. Schon hier wird deutlich, dass wir es also mit einer Bevölkerungsgruppe zu tun haben, die nach den eigenen Regeln unserer Demokratie die kritische politische Masse von 5 Prozent übersteigt. Besonders brisant wird die Thematik, wenn nicht mehr die Durchschnittswerte, sondern die Zahlen in den einzelnen Ländern in Betracht gezogen werden. So hat der Spitzenreiter Luxemburg eine Ausländerquote von über 43 Prozent (Eurostat 2010).

Zusätzlich verschärft wird der Sachverhalt dadurch, dass der überwiegende Teil der in Europa lebenden Ausländer zwischen 25 und 40 Jahre alt ist. Genau in dem Alter also, in dem wohl ganz allgemein die größten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leistungen zu erwarten sein werden. Es handelt sich um diejenige Generation, die in den kommenden Jahrzehnten gesellschaftlich den Ton angeben wird. Gerade dieser Umstand ist in zweierlei Hinsicht relevant: erstens, insofern die gesellschaftlichen und politischen Potenziale dieser Bevölkerungsgruppe nicht ausgeschöpft werden können und dadurch die Gesellschaft eben nicht von ihnen profitieren kann, und zweitens, insofern die einzelnen Individuen, die von der Möglichkeit der Teilhabe ausgeschlossen werden, ihre vorhandenen politischen Tendenzen nicht ausleben können.

Ohne die aristotelische Formel des ζῶον πολιτικόν beschwören zu wollen, ist doch der Hang zum Politischen, zur gesellschaftlichen Teilhabe und Mitgestaltung, einer, den wir in unserer Gesellschaft immer wieder beobachten und der auch ganz offensichtlich in weiten Teilen auf der Freiwilligkeit der Individuen basiert. Die Annahme, dass der Mensch in irgendeiner Weise dazu getrieben wird, es also sein je eigenes Bedürfnis ist, sich politisch zu betätigen, drängt sich angesichts jedes politischen Aktivismus als evidentes Faktum auf. In abgeschwächter Form könnten schon das Lesen der Zeitung und die Diskussionen über die jüngsten politischen Geschehnisse als Ausdruck eben dieses inneren Strebens begriffen werden. Egal ob die Reaktion nun affirmativ, kritisch, polemisch oder ignorant ausfällt, es bleibt immer Reaktion, eine Haltung zu gesellschaftlichen Geschehnissen oder Rahmenbedingungen.

2 Partizipationsmodell Europa

Obwohl es sicherlich eine Vielzahl von partizipatorischen Möglichkeiten jenseits des Wahlrechts gibt, bleibt es, mit Nohlen gesprochen, „das wesentliche Element demokratischer Partizipation“ (Nohlen 1978, 27 f.). Insofern ist davon auszugehen, dass sich von Ex- und Inklusionsstrukturen des Wahlrechts auf partizipatorische schließen lässt und umgekehrt.

Bekannterweise haben wir es in der Europäischen Union mit einer vielschichtigen politischen Struktur zu tun. Am deutschen politischen System lassen sich die verschiedenen Ebenen des politischen Handelns exemplarisch nachvollziehen. Die Kommunen bilden das Fundament, darüber stehen die Länder, dann kommt der Bund und letztlich die Europäische Union. Spätestens hier wird allerdings klar, dass bezüglich der Frage politischer Vorrangigkeit und Kompetenz das Ebenen-Bild, das oftmals mit dem Gedanken einer hierarchischen Ordnung einhergeht, nicht durchgängig angemessen ist. Die EU ist, wie man gerade in Deutschland am Beispiel der mannigfaltigen politischen Möglichkeiten der Länder bezüglich Angelegenheiten der Europäischen Union ablesen kann (GG, Art. 52, 3a; 109, 2; 23, 1), keineswegs der Gipfel der Politik, sondern eine politische Institution unter vielen, die in komplexe Strukturen eingewoben ist. Um diesen Umstand zu erfassen, wurde der beispiellos treffende Begriff der Verflechtung in die wissenschaftliche Debatte eingeführt, der einerseits den hohen Komplexitätsgrad und andererseits die fundamentale Verwobenheit und gegenseitige Abhängigkeit anschaulich und eindrücklich zu fassen vermag.

Trotz dieser Einschränkung kann der Ebenen-Gedanke als Analysewerkzeug dazu beitragen, die unterschiedlichen Modi der Partizipation herauszuarbeiten, die im politischen Prozess selbst immer schon verflochten sind, wie es im Begriff der Doppelmitgliedschaften (Unionsbürger-Staatsbürger) permanent und in jedem einzelnen Unionsbürger zum Tragen kommt. Mit dem Fokus Partizipation steht nun ganz allgemein die Frage im Vordergrund, wer wie an den politischen Geschehnissen teilhaben kann, für wen die gewählten Entscheidungsträger eintreten und wie das Verhältnis von individuellem Individuum und allgemeiner politischer Ordnung ausgestaltet ist. Dieser Frage nachgehend, lassen sich auf Grundlage des Gesagten mindestens drei voneinander zu unterscheidende Partizipationsformen innerhalb der EU-Mitgliedstaaten ausmachen: die kommunale, die nationale und die supranationale.

2.1 Kommunale Partizipation

Auf kommunaler Ebene sind in der Europäischen Union rechtlich zwei Arten von Ausländern zu unterscheiden: EU-Bürger und Nicht-EU-Bürger. Für EU-Bürger schreibt der Artikel 22 der konsolidierten Fassung des Vertrages über die Arbeitsweisen der Europäischen Union eindeutig das Wahlrecht aller Unionsbürger fest.

Abs. 1: Jeder Unionsbürger mit Wohnsitz in einem Mitgliedstaat, dessen Staatsangehörigkeit er nicht besitzt, hat in dem Mitgliedstaat, in dem er seinen Wohnsitz hat, das aktive und passive Wahlrecht bei Kommunalwahlen, wobei für ihn dieselben Bedingungen gelten wie für die Angehörigen des betreffenden Mitgliedstaats (EGV Art. 22).

Zwar ist die kommunale Partizipation von Nicht-EU-Bürgern keineswegs derart umfassend und allgemein, allerdings gibt es in vielen europäischen Staaten durchaus funktionierende Modelle, um Ausländer in den politischen Willensbildungsprozess zu integrieren. Hier lassen sich nach einer Studie von Bauer (2007) drei Gruppen unterscheiden: die Vorreiter, die Partizipationsrechte zwar meistens an eine Mindestaufenthaltsdauer knüpfen (Dänemark, Niederlande, Finnland, Irland, Schweden), diese dann aber unabhängig von der jeweiligen Staatsbürgerschaft gelten lassen; die Pragmatiker, die das Wahlrecht auf einen bestimmten Personenkreis beschränken, der sich entweder durch eine gemeinsame Geschichte, Kultur, oder aber durch partizipative Reziprozität auszeichnet (Großbritannien inklusive Commonwealth, Spanien, Portugal), und schließlich die Gruppe der sogenannten Bremser (Österreich, Deutschland, Italien, Frankreich, Griechenland), die keine politische Partizipation jenseits der Staatsbürgerschaft kennen. Eine solche Haltung ist, gemessen an der Bevölkerung, prozentual besonders dann partizipatorisch prekär, wenn sie in Verbindung mit einer restriktiven Einbürgerungspolitik steht, wie das zum Beispiel in Österreich und Deutschland der Fall ist.

Obwohl es auf dieser Ebene noch erheblichen Verbesserungsspielraum gibt, sprechen die Regelungen der Europäischen Union und die Vorstöße mancher Mitgliedstaaten zumindest dafür, dass die Schaffung von Partizipationsmöglichkeiten für Ausländer auf der kommunalen Ebene als Problem bewusst ist, dem man sich auch auf die eine oder andere Weise zu stellen bereit ist.

2.2 Nationale Partizipation

Auf nationaler Ebene sucht man solche Tendenzen vergeblich. Die politische Teilhabe ist den Staatsbürgern allein vorbehalten. Insofern ist die in diesem Zusammenhang relevante Restriktion der Erhalt derselben. In Hinblick auf Partizipation ist sie das nationale Pendant des kommunalen Wahlrechts. Staatsbürgerschaft ist allerdings ein sehr viel umfassenderes Konzept als das bloße Wahlrecht. Nun ist es *prima vista* auch durchaus verständlich, dass Staatsbürgerschaft anspruchsvoll gedacht werden muss – als etwas, das sowohl Rechte als auch Pflichten gegenüber einer Rechtsgemeinschaft beinhaltet, obgleich man natürlich auf der anderen Seite das Prinzip der Gegenseitigkeit schon verstanden haben muss, um überhaupt am politischen Prozess teilhaben zu wollen.

Der wesentliche Unterschied zum kommunalen Wahlrecht ist zugleich die eigentliche Problematik, die dort anhebt, wo die Übernahme der Staatsbürgerschaft als Beitritt zu einer wie auch immer gearteten kulturellen, sozialen Gemeinschaft, zu einer kollektivierten Gruppe, die den Beitretenden als etwas Externes, Fremdes begriffen hat, der durch die Erfüllung gewisser Kriterien zu einem Teil der politischen Einheit zu einem Mitbürger befördert wird. Das Schlagwort „Einbürgerungstest“ soll hierfür als Beispiel genügen. Es geht also um ein kollektives Bewusstsein, das dazu imstande ist, Zusammengehörigkeit über räumliche Grenzen hinweg zu erzeugen und gleichzeitig innerhalb eines gemeinsamen territorialen Verwaltungsgebietes Exklusivität zu erschaffen, die jeglicher politischer und rationaler Grundlage entbehrt. Manifestiert in der Terminologie von „Inländer“ und „Ausländer“, offenbart sich die definitorische Brutalität des Nationalen, und es stellt sich unweigerlich die Frage, wodurch dieser Prozess legitimiert ist.

Keineswegs nämlich sind die Nation und damit das nationale Bewusstsein als etwas Natürliches oder gar Notwendiges zu begreifen. Der Historiker Eric Hobsbawm hat darauf hingewiesen, dass Nationalität von oben, das heißt vonseiten des herrschenden Regimes, und von unten, das heißt vonseiten der beherrschten Gruppierung, gleichermaßen erfunden und konstruiert wird, mit dem Ziel, sich der unsicheren Welt durch imaginierte Gruppenidentität erwehren zu können. Ex- und Inklusivität fungiert insofern als Mittel, um die eigene Gemeinschaft gegenüber den Anderen fassbar zu machen – aus Angst vor den Anderen (Stich 2011, 29 ff.).

Neben dieser emotionalen Aufgeladenheit wird das Problem der partizipatorischen Fokussierung auf Nationalität noch dadurch verschärft, dass es im Gegensatz zum kommunalen – allem gesetzlichen Anschein nach – nicht in seiner Reichweite erkannt und angegangen wird. Soll der Gedanke eines gemeinschaftlichen Europas irgendeine langfristige Chance haben, ist es unumgänglich, den partizipativen Nationalismus zu überwinden, das heißt den Weg in eine europäische Zukunft zu suchen und vor allem genauso entschieden zu gehen, wie nationalistische Bewegungen versuchen, Entwicklungen in diese Richtung zu verhindern.

Wenn sich heute eine österreichische Partei zum „Selbstbestimmungsrecht der Völker“ und exklusiv „zur Solidarität aller österreichischen Staatsbürger“ (FPÖ 2011, Kap. 2) bekennt und wenn eine solche Partei noch dazu regen Zuspruch erhält, ist es unverzichtbar, darauf zu insistieren, dass der Integrationsprozess an einem Punkt angelangt ist, an dem nationale und europäische Partizipation nicht länger als koexistente Modelle gedacht werden können. Die wirtschaftliche Krise der Europäischen Union hat sich längst zu einer politischen ausgeweitet und stellt heute die mühsam erkämpfte europäische Kollektivität unerwartet radikal in Frage. Angesichts des wieder aufkeimenden „Nationalismus in der Europäischen Union“ (Steinberg 2010), der auch dieses Mal keineswegs unterschätzt werden sollte, stellt sich für jeden Einzelnen die Frage, wie er sich zwischen Nation und Europa positioniert.

Abgesehen von der ökonomischen, ökologischen und kommunikativen Entwicklung der Gesellschaft, die über den Nationalstaat bereits hinauszuwachsen begonnen hat, ist es auch für die Politik an der Zeit, den Staat überdenken zu lernen. Sie hat es dabei allerdings mit drei Problemen zu tun, die aufgrund ihrer Sprengkraft aus Sicht des politischen Systems nicht übergangen werden können und die aus Sicht einer sich entgrenzenden Gesellschaft unbedingt Berücksichtigung finden müssen, um einen erfolgreichen Veränderungsprozess einzuläuten.

Die Unzugänglichkeit eines fremden Partizipationssystems verhindert, dass Menschen, die sich in einem spezifischen politischen Kontext befinden und agieren, auch an diesem teilhaben, d. h. diesen aktiv gestalten dürfen und sollen. Insofern wird ihnen das demokratische Bewusstsein der Selbstregierung entzogen.

Deshalb gibt es nur wenige Anreize für den depotenzierten Partizipanten, sich für die politische Ordnung, für die Gesellschaft, in der er existenziell verankert ist, die bestmögliche Entwicklung zu wünschen oder diese aktiv voranzutreiben. Begrifflichkeiten wie soziale Verantwortung und gesellschaftliche Gerechtigkeit verlieren in einem solchen Szenario notwendig jeden Sinn.

Durch das allzu rigide Anhaften der in ein anderes Land getragenen Staatsbürgerschaft und die damit einhergehende oktroyierte, eingeübte und letztlich selbst imaginierte Verbundenheit mit dem sogenannten Heimatland, bleibt der Ausländer institutionell wie ideell von der politischen Partizipation zurückgehalten. Die gesellschaftliche Kollektivität geht ihn nicht als seine eigene, sondern nur als fremde etwas an.

Fest steht, dass die pathetische Verbundenheit mit der Heimat im Territorium einer anderen Nation für keine der beiden Verwaltungseinheiten politisch Sinn macht. Weder der weit entfernte Briefwähler noch der partizipatorisch entmachtete Ausländer liefern die Grundlage, die für ein funktionierendes politisches Gemeinwesen notwendig ist.

Nur die existenzielle Verwobenheit mit den gesellschaftlichen Geschehnissen und dem politischen Prozess, die sich dadurch ergibt, dass der Bürger mit Leib und Seele von den Entscheidungen des herrschenden Regimes abhängt, bindet den einzelnen Menschen derart an die Allgemeinheit, dass sie ihn in jedem Moment etwas angeht. Wenn aber in einer transnationalen Welt die demokratische Grundkategorie der Allgemeinheit ihren Sinn behalten soll, dann müssen rigide Staatsbürgerschaftskonzepte der Ausbildungen eines adäquaten Verantwortungsbewusstseins zuwider verstanden und an ihre Stelle transnationale Regime gestellt werden, die als neuer Referenzpunkt den bereits vorhandenen Bezug der einzelnen Menschen zueinander und damit zu ihrer gemeinsamen Kollektivität institutionalisiert.

Die politische Gemeinschaft, die wir Europäische Union nennen, findet dort ihren tieferen Grund, wo die Gesellschaften Europas heute zu einem Ausmaß zusammen gewachsen sind, dass sich Demokratie – und damit auch selbst regierte Gemeinschaften – nicht mehr allein im nationalen Kontext denken lassen (Franzius/Mayer/Neyer 2010, 13 f.).

2.3 Supranationale Partizipation

Ich möchte an dieser Stelle nicht auf die Diskussion eingehen, ob die Europäische Union nun ein supranationales oder ein transnationales Gebilde bzw. keines von beiden oder beides ist. Vielmehr geht es mir um das „supra“ als das über das Nationale Hinausweisende. Auch ließe sich die Diskussion über politische Institutionen, die einen größeren Kontext als das Nationale umfassen, mit Leichtigkeit auf globaler Ebene führen, ich möchte mich aber im Stile der bisherigen Betrachtung zunächst wieder der EU zuwenden, der EU als politisches Projekt supranationaler Dimension, das sich noch nicht primär und ausschließlich den enormen Herausforderungen

einer globalen Vernetzung stellen muss, sondern sich in gewichtigen Fragen zu Recht auf den Wirtschafts- und Partizipationsraum Europa beschränken darf und vielleicht deshalb, um einen Begriff von Volker Gerhardt zu gebrauchen, als eine Art Laboratorium verstanden werden kann (Gerhardt 2009, 297–314) – obgleich wir mit unseren Versuchen noch ganz am Anfang stehen, wie bei der Wahl der Vertreter im Europaparlament, dem genuinen Partizipationsprozess der Europäischen Union, deutlich wird.

Weil diese Wahlen auf Repräsentanten einzelner Mitgliedstaaten bezogen sind und den Mitgliedstaaten Minimal- und Maximalquoten eingeräumt werden, ergibt sich der personelle Aufbau des Parlaments und damit der übertragene politische Wille nicht als ein direkter des europäischen Demos, sondern als ein national verankerter, dem bereits bei seiner Genese diejenigen Strukturen eingeschrieben werden, die er zu überwinden anheben sollte. Auch hier präsentiert sich der Staat immer noch allzu deutlich als „verfasster politischer Primärraum“ der Europäischen Union (Kemmerer 2010, 207), der die Anpassung der politischen Ordnungsstruktur an die gesellschaftliche Anforderungsstruktur verhindert.

3 Fazit

Trotzdem aber liegt im supranationalen Partizipationsmodell großes Potenzial. Fraglich ist nur, wie ein solches den gesellschaftlichen Anforderungen entsprechend zu denken sein wird. Mit Ladeur lässt sich sagen, dass das Konzept eines europäischen Superstaates, wie es die Ebenen-Terminologie als notwendige Konsequenz nahelegt, der „relationalen Rationalität der gesellschaftlichen Selbstorganisation und der offenen Dynamik ihrer Selbsttransformation“ widerspricht (Ladeur 2010, 122). Der faktische Prozess der Vernetzung widerspricht der Idee eines übergeordneten politischen Bezugspunktes, der sich, aus den einzelnen supranationalen Verhältnissen selbst erst entspringend, die Beherrschung derselben zur Aufgabe macht. Das Konzept Superstaat erscheint insofern wenig vielversprechend. Die Alternative dazu liegt allerdings keineswegs ausschließlich beim Festhalten am nationalen Primat, sondern bietet im Gegenteil die Möglichkeit der Ausbildung eines kollektiven Bewusstseins, das sich nicht mehr auf die Nation beschränken muss, sondern gerade den Vernetzungsgedanken als Kollektivierungsmoment in sich aufnehmen kann. In der Kombination von Supranationalisierung und dynamischer Kollektivierung steckt das Potenzial für eine Politik unter völlig neuen Vorzeichen jenseits des Primats der Nation. Erst wenn die damit verbundenen Möglichkeiten ausreichend in das Bewusstsein der einzelnen Partizipanten gerückt ist, besteht die berechtigte Hoffnung auf eine „grundlegende Reform der europäischen Institutionen“, wie Joschka Fischer sie in seiner Humboldt-Rede zu Europa bereits vor über zehn Jahren gefordert hat und auf die wir bis heute weitestgehend vergeblich warten (Fischer 2000).

Ob die Nationen, wie sie heute bestehen, in Größe, Organisation und Funktion eine adäquate Organisationsform darstellen, also weiterhin als Verwaltungsebene auftreten können und sollen, ist damit noch nicht zur Diskussion gestellt worden. Sollte es allerdings tatsächlich gelingen, den kollektiv-pathetischen Nationalbezug zu überwinden, würde dies zu einer rein organisatorischen Frage, die angemessen, das heißt gänzlich unaufgeregt und emphatisch entzau- bert, diskutiert werden könnte.

Wir sind in Europa in der glücklichen Lage, dass bereits solche oder ähnliche Diskussionen geführt werden und prominente Fürsprecher immer wieder vehement gegenüber affekthaften Rückzugstendenzen in die vermeintlich guten alten und nationalen Zeiten ins Feld ziehen (Habermas 2011). Insofern ist zu hoffen, dass Europa ein intellektuelles und gesellschaftliches Milieu bietet, in dem die Absage an den Zentralbegriff Nation und damit eine perspektivische Verschiebung von den Untereinheiten auf das größere Ganze mit der Hoffnung auf Erfolg versucht werden können. Obwohl die globalen Konsequenzen eines solchen Prozesses in keiner Weise abschätzbar sind, erscheint es vielversprechend, Europa auch in dieser Hinsicht als „fortgesetztes Experiment“ zu begreifen, das „von anderen exemplarisch begriffen werden kann“ (Gerhardt 2009, 314). Dadurch ergibt sich die einzigartige Chance, die möglichen Konsequenzen eines erweiterten Partizipations- und politischen Inklusionsprozesses vorzuführen, um den Prozess einzuleiten, der den Horkheimer'schen Tagtraum wahr macht und uns eines Tages auf die heutige als diejenige Zeit zurückblicken lässt, „in der die Nation zum Götzen geworden ist, gerade weil der Begriff der Nation in einem gewissen Sinn bereits überholt war.“ (Horkheimer 1953, 150)

Literatur

- Amtsblatt der Europäischen Union (2010): Konsolidierte Fassung des Vertrags über die Arbeitsweise der Europäischen Union, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:083:0047:0200:de:PDF> (5. 4. 2012).
- Bauer, Werner T. (2007): Das kommunale AusländerInnenwahlrecht im europäischen Vergleich, Wien.
- Bellamy, Richard/Dario Castiglione/Jo Shaw (Hg.) (2006): Making European Citizens. Civic Inclusion in a Transnational Context, Basingstoke.
- Bundeszentrale für politische Bildung: Wahlberechtigte und Bevölkerung (Bundesrepublik Deutschland). In absoluten Zahlen und Anteil in Prozent, Bundestagswahlen 1949 bis 2009, http://www.bpb.de/wissen/RU55SY,0,0,Wahlberechtigte_und_Bev%F6lkerung.html (5. 4. 2012).
- Ciprut, Jose V. (Hg.) (2009): The Future of Citizenship, Cambridge.
- Eurostat (2009): 94/2009, Population and Social Conditions, http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_OFFPUB/KS-SF-09-094/EN/KS-SF-09-094-EN.PDF (5. 4. 2012).
- (2010): Bevölkerung nach Staatsangehörigkeit – Ausländer, http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/product_details/dataset?p_product_code=TPS00157 (5. 4. 2012).
- (2010): 45/2010, Population and social conditions, http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_OFFPUB/KS-SF-10-045/EN/KS-SF-10-045-EN.PDF (5. 4. 2012).
- Fischer, Joschka (2000): Vom Staatenverbund zur Föderation – Gedanken über die Finalität der europäischen Integration, Humboldt-Rede zu Europa, http://www.europa.clio-online.de/site/lang_de/ItemID__17/mid__11373/40208215/default.aspx (5. 4. 2012).
- FPÖ (2011): Parteiprogramm der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ). Beschlossen vom Bundesparteitag der Freiheitlichen Partei Österreichs am 18. Juni 2011 in Graz, <http://www.fpoe.at/dafuer-stehen-wir/parteiprogramm/> (9. 4. 2012).
- Franzius, Claudio/Franz Mayer/Jürgen Neyer (Hg.) (2010): Strukturfragen der Europäischen Union. Recht und Politik in der Europäischen Union, Baden-Baden.
- Gerhardt, Volker (2007): Partizipation. Das Prinzip der Politik, München.
- (2009): Exemplarisches Denken. Aufsätze aus dem Merkur, München.
- Habermas, Jürgen (1999): Der europäische Nationalstaat unter dem Druck der Globalisierung, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, <http://www.kindtnet.de/texte/texte/nationalstaat.htm> (5. 4. 2012).
- (2011): Die Krise der europäischen Union im Lichte der Konstitutionalisierung des Völkerrechts, Vortrag am 16. Juni 2011, Humboldt-Universität zu Berlin.
- Horkheimer, Max (1953): Die Menschen und der Terror. Gespräch mit Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Eugen Kogon, in: ders., Kritische Studienausgabe, Bd. 13, hg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt/M. 1989, 143–152.
- Kemmerer, Alexandra (2010): Legitimationssubjekte. Staatsbürger und Unionsbürger, in: Claudio Franzius, Franz Mayer, Jürgen Neyer (Hg.) (2010), Strukturfragen der Europäischen Union. Recht und Politik in der Europäischen Union, Baden-Baden, 204–217.
- Ladeur, Karl-Heinz (2010): Europa kann nur als Netzwerk, nicht als „Superstaat“ gedacht werden, in: Claudio Franzius, Franz Mayer, Jürgen Neyer (Hg.) (2010), Strukturfragen der Europäischen Union. Recht und Politik in der Europäischen Union, Baden-Baden, 119–134.
- Nohlen, Dieter (1978): Wahlsysteme der Welt. Daten und Analysen. Ein Handbuch, München.
- Redding, Melanie (2005): Bürger jenseits des Staates? Unionsbürgerschaft als Mittel europäischer Integration, Baden-Baden.

- Steinberg, Stefan (2010): Neuer Nationalismus in der Europäischen Union, in: Internationales Komitee der Vierten Internationalen (IKVI) (Hg.), World Socialist Web Site, <http://www.wsws.org/de/2010/dez2010/eu-d15.shtml> (5. 4. 2012).
- Stich, Torben B. F. (2011): Erfundene Traditionen? Die Nationalismustheorie von Eric J. Hobsbawm, in: Samuel Salzborn (Hg.), Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion, Stuttgart, 29–43.

ZUM VERHÄLTNIS ZWISCHEN
KLASSISCHER ETHIK UND ANGEWANDTER ETHIK



Norbert Paulo

Im Jahr 1984, also noch nach Erscheinen der ersten Auflage der *Principles of Biomedical Ethics*, hat Tom Beauchamp beklagt, die Angewandte Ethik werde als philosophische Disziplin nicht ernst genommen (Beauchamp 1984). Aus der Motivation heraus, dies zu ändern, hat er dafür argumentiert, die Trennung zwischen der Angewandten Ethik und der klassischen ethischen Theorie einzuebrennen. Schließlich täten Philosophen in der Angewandten Ethik nichts anderes als in der sonstigen Philosophie: Sie analysieren Konzepte, nutzen bestimmte Strategien, um Überzeugungen zu testen und zu rechtfertigen, und arbeiten versteckte Prämissen heraus. Er verstand dabei unter Angewandter Ethik die Nutzung klassischer ethischer Theorien und Analysemethoden zur Bearbeitung fundamentaler moralischer¹ Probleme in einzelnen Bereichen, ohne dass Letztere einfach „angewandt“ würden.

Inzwischen hat sich die Angewandte Ethik ausgebreitet. Kaum noch wird an deutschsprachigen Universitäten ein Lehrstuhl für praktische Philosophie besetzt, ohne in die Stellenbeschreibung wenigstens einen der inzwischen unzähligen Bereiche der Angewandten Ethik aufzunehmen. Auch lässt sich in der Angewandten Ethik leichter interdisziplinär arbeiten, was sie sehr „drittmittelfähig“ macht.

Mithin steht heute weder die Frage nach der Berechtigung der Angewandten Ethik noch nach ihrer Notwendigkeit im Vordergrund, sondern die nach der Relevanz der Klassischen Ethik² für die Beantwortung praktisch relevanter ethischer Fragen.³ Denn genau das will die Angewandte Ethik vor allem: Sie will praktisch relevante moralische Fragen beantworten. Um dies zu erreichen, hat sie sich aber weitgehend von der Klassischen Ethik emanzipiert.⁴ Wegen der Folgen dieser Abkoppelung wird heute teilweise in verschiedene Grade der Wissenschaftlichkeit unterteilt: So sei die Theoretische Philosophie „philosophy“, die Klassische Ethik immerhin noch „philosophy light“, die Angewandte Ethik aber nur noch „philosophy ultralight“.⁵ Diese verbreitete Einschätzung hängt auch damit zusammen, wie Angewandte Ethik betrieben wird. Der als klarer und wissenschaftlicher angesehene (meist verächtlich so genannte) Deduktivismus arbeitet eher top-down. Die Kasuistik arbeitet eher bottom-up, worin nur wenige eine wissenschaftliche Methode erkennen können. Dazwischen bewegen sich – neben kleineren anderen Ansätzen – die sehr weit verbreiteten Kohärenztheorien, etwa im *principlism* von Beauchamp und Childress⁶, denen die Wissenschaftlichkeit auch manchmal abgesprochen wird.

Die ganze Geschichte kann man aber auch auf eine andere Art erzählen: Es ist nämlich kein Zufall, dass sich zeitgleich mit dem Aufkommen der Angewandten Ethik die Anti-Theoretiker zu Wort meldeten.⁷ Nicht zuletzt von dieser Strömung beeinflusst, hat sich ein guter Teil der Angewandten Ethik von jeder anspruchsvolleren Form ethischer Theoriebildung verabschie-

det, sie für unmöglich oder schädlich erklärt. Ich halte das für einen fatalen Irrtum, der auch die Ursache für die angesprochene Beurteilung der Angewandten Ethik als „philosophy ultralight“ ist. Stattdessen werde ich im Folgenden dafür, die Angewandte Ethik als Ausprägung und Fortentwicklung der Klassischen Ethik zu verstehen, welche die Komplexitäten verschiedener Lebensbereiche aufnimmt und die Anwendungsbedingungen abstrakter Prinzipien spezifiziert.

Principlism vs. Deduktivismus

Ich bin mit den Anti-Theoretikern der Meinung, dass ein guter Teil der Klassischen Ethik zu unterkomplex ist, um den jeweils behandelten Phänomenbereichen (also z. B. den jeweils betroffenen Menschen oder Tieren) gerecht zu werden. Gleiches trifft aber – in etwas anderer Weise – auch auf die Angewandte Ethik zu. Das erkennt man schon an den öffentlichen Debatten um ethische Fragen, sei es die aktive Sterbehilfe, sei es die PID oder der Atomausstieg. An vielen Stellen ist ethischer Rat, sind ethische Entscheidungen gefragt. Zwar sind die vielen Ethikkommissionen nicht der Hort der philosophischen Ethik. Aber dass man philosophische Fragen, solche der Angewandten Ethik, überhaupt in der Art diskutieren kann, wie es in diesen Kommissionen passiert,⁸ ohne dass sich Widerstand formiert, ist Ausdruck des geschilderten Befundes der Angewandten Ethik als „philosophy ultralight“. Und das liegt an der Ausrichtung, die ihr viele geben, nämlich an einer weitgehenden Abkoppelung von der Klassischen Ethik und von Theoriebildung insgesamt.

Es geht mir um die sogenannte „Anthologiewissenschaft“, also das Phänomen, dass etwa bioethische Lehr- oder Handbücher mit einer knappen Darstellung und Kritik der wichtigsten klassischen ethischen Theorien beginnen, ein Kapitel zum ethischen Relativismus anschließen, um im Weiteren einzelne Probleme auf einer Ad-hoc-Basis zu behandeln. Nur selten finden sich Bezugnahmen auf die zuvor dargestellten Theorien. Und wenn doch, dann wird Rosinenpicken betrieben. Es wird der Eindruck vermittelt, man könne sich je nach Problem die gerade passende Theorie herausuchen.⁹

Bei Beauchamp und Childress etwa stehen vier Prinzipien für die Bioethik nebeneinander (Beauchamp/Childress 2009): Wohltun, Autonomie, Gerechtigkeit und Nichtschaden, deren Ursprünge man wohl Mill, Kant, Rawls und Gert zuordnen kann. Clouser und Gert liegen ganz richtig, wenn sie diese vier Prinzipien als bloße „Kapitelüberschriften“ (Clouser/Gert 2005, 97) bezeichnen und anregen, man möge sich nur mal eine andere wissenschaftliche Disziplin vorstellen, die so vorgeht wie der *principlism*: „Nachdem man eingeräumt hat, dass alle Standardtheorien unzulänglich sind, wird einem gesagt, sie trotzdem anzuwenden und sogar konkurrierende Theorien anzuwenden, ohne dass irgendein Versuch unternommen würde zu zeigen, wie diese Theorien miteinander in Einklang gebracht werden könnten“ (Clouser/Gert 2005, 103).

Die hiermit angerissene Kontroverse ist inzwischen klassisch. Am *principlism* werden vor allem die folgenden Punkte kritisiert:¹⁰

Fehlende Systematizität: Die vier Prinzipien stünden in keinem systematischen Zusammenhang. Es fehle an Vorrangregeln für ihren Gebrauch und überhaupt an der Festlegung eines Anwendungsbereichs. Der Grund dafür sei, dass die Prinzipien eben nicht aus einer Theorie

entwickelt sind. Der *principlism* könne damit nicht mehr als eine Art „Checkliste“ sein, aus der keine konkreten Handlungsanweisungen zu ermitteln sind.

Verschleierung des Bedarfs einer umfassenden ethischen Theorie: Weil jedes der vier Prinzipien separat diskutiert wird, sei die praktische Vernunft missrepräsentiert. Der *principlism* sei eklektisch, biete nur eine ausgefuchste Technik, um mit Problemen ad hoc umzugehen; insofern sei er irreführend und verschleierte den Bedarf nach einer umfassenden ethischen Hintergrundtheorie.

Selbsttäuschung des Anwenders: Die Anwender gingen unbewusst davon aus, dass die vier Prinzipien gerechtfertigt seien und dass sie damit tatsächlich zu konkreten Handlungsanweisungen kämen oder Handlungen rechtfertigen könnten. Bestenfalls bemerken sie, dass normativ eigentlich nicht viel Substantielles gesagt wird, und schließen daraus, dass wohl nicht viel gesagt werden kann. Die Selbsttäuschung könne auch dazu führen, dass dem Anwender die wirklichen Gründe seines ethischen Reflektierens verborgen bleiben.

Diese Kritik blieb natürlich nicht ohne Erwiderung:¹¹ Die Schwäche des Deduktivismus sei gerade zu glauben, man könne aus allgemeinen Regeln oder Prinzipien direkt die in konkreten Situationen relevanten Merkmale ableiten oder Handlungsanweisungen deduzieren. Mit einer solchen Vorstellung werde das Wesen der Moral verkannt. Moralische Prinzipien würden vielmehr in der Praxis erkannt und in der Anwendung modifiziert. Außerdem sei die moralische Realität zu komplex, als dass man sie überhaupt systematisieren könne. Auch werde die Rolle der Urteilskraft unterschätzt.

Überhaupt, meint jedenfalls Tom Beauchamp, könne man aus der modernen Erkenntnistheorie lernen, dass fundamentalistische Ansätze falsch sind. Deswegen könne man auch so nicht in der Moral vorgehen. Moraltheorien sollten nicht gebaut werden wie geometrische Systeme, sondern müssten eher den Wissenschaften folgen, deren Prinzipien zugeschnitten und verändert werden durch neue Daten, unerwartete Fälle und Situationen, vorhergesagte Fehler und modifizierte Hypothesen. Die Idee fundamentaler Prinzipien und generelle ethische Theorien verunklarten die Natur des moralischen Denkens mehr, als sie sie erhellen (Beauchamp 1984, 519).

Die Fronten sind also ebenso klar wie unergiebig. Niemand bestreitet, dass der Phänomenbereich der Ethik komplex ist und nicht aus hoch abstrakten ethischen Prinzipien für jeden Einzelfall die einzig richtige Entscheidung abgeleitet werden kann.¹² Es gilt daher im Folgenden, eine Vorstellung von ethischer Theoriebildung zu plausibilisieren, die zwischen den Fronten liegt.

Ethische Theorien: Ein erster Zugriff

Zumindest eine Möglichkeit, der Einordnung der Angewandten Ethik als „philosophy ultralight“ zu begegnen, ist es, sie als ein theoriegeleitetes Unternehmen zu betreiben – jedenfalls wenn die Theorien hinreichend komplex sind.¹³

Aber was ist eigentlich eine ethische Theorie? In philosophischen Wörterbüchern und Enzyklopädien finden sich unter dem Stichwort „Theorie“ fast ausschließlich Bemerkungen zu naturwissenschaftlichen Theorien und deren Behandlung in der Wissenschaftstheorie.¹⁴ Zur Ethik steht dort meist nichts. Der aus dem Griechischen stammende Begriff „Theorie“ bedeutete ursprünglich so viel wie „ansehen“, „betrachten“. Theoretiker wurden im Griechischen diejenigen genannt, die sich (wie Touristen) fremde Städte ansahen; später wurde es zu einem

förmlichen Titel, der quasi Botschaftern verliehen wurde. Theoretiker wurden zu einer Art Berichterstatter, sie sollten bestimmte Ereignisse verifizieren, also versichern, dass sie wirklich stattgefunden haben. Erst später wurde aus diesem Theoriebegriff auch einer, der auf die Kontemplation zielte und das gezielte Studium bestimmter Zusammenhänge einschloss.

In der Ethik selbst war lange gar nicht explizit die Rede von ethischen Theorien. Natürlich hat man festgestellt, dass es verschiedene gibt. Aber sogar Bücher, die *Ethical Theory* oder ähnlich heißen, listen eigentlich – ähnlich der „Anthologiewissenschaft“ – nur die verschiedenen Ansätze der Klassischen Ethik auf, ohne aber diese wirklich als vergleichbare Systeme zu betrachten, deren Eigenschaften, Strukturen, Anwendungen und Leistungen man untersuchen könnte. Neben kleineren Ausnahmen innerhalb der normativen Ethik¹⁵ kann man eigentlich nur der Metaethik einen theoretischen Zugang zur Klassischen Ethik nachsagen. Eigentlich kam erst in den 1960er und 1970er Jahren (etwa zeitgleich mit dem Aufkommen der Angewandten Ethik)¹⁶ eine Debatte über ethische Theorien in Gang. Interessant ist, dass diese nicht von denen angestoßen wurde, die selbst ethische Theorien ausgearbeitet haben, sondern von den Anti-Theoretikern. Und so ist der erste Zugang zur Beantwortung der Frage, was ethische Theorien sind, ein negativer. Man kann nämlich als ethische Theorie das herausarbeiten, was die Anti-Theoretiker kritisieren.

Das haben schon mehrere Philosophen mit sehr ähnlichen Ergebnissen getan.¹⁷ Demnach verstehen Anti-Theoretiker unter einer ethischen Theorie etwa das Folgende:¹⁸ Moraltheorien seien nicht deskriptiv, sondern fundamental präskriptiv. Moralische Urteile seien aus unveränderlichen, universellen Prinzipien deduzierbar. Es gebe hinter den vielen verschiedenen moralischen Werten einen einzigen moralischen Grundwert, einen einheitlichen Standard. Theorien müssten den Weg zu der einen richtigen Antwort auf moralische Fragen aufzeigen, was auch bedeute, dass jeder moralische Konflikt aufgelöst werden können müsse.¹⁹

Diese Sicht auf ethische Theorien ist natürlich nicht viel mehr als eine Karrikatur. Man fragt sich, wer jemals eine solche Vorstellung von Ethik und ethischen Theorien vertreten haben soll. Der hauptsächlich gescholtene Kant jedenfalls nicht.²⁰

Positive Theoriebegriffe

Es ist hoffentlich deutlich geworden, dass die Vorstellungen der Anti-Theoretiker davon, was ethische Theorien sind, nach einem ziemlich starren Modell, einer Art Computerprogramm²¹ klingen und dass gewisse Parallelen zur Kritik des *principlism* am sogenannten Deduktivismus bestehen. Seit einigen Jahren nun gibt es auch positive, konstruktive Auseinandersetzungen mit der Frage, was eigentlich ethische Theorien sind. Um mit der bekannten und bereits aufgenommenen Kontroverse in der Bioethik zu beginnen, sei auf Clouser und Gert verwiesen:

Es ist allgemein anerkannt, dass jede adäquate Moraltheorie Erwägungen über Konsequenzen, Regeln, Unparteilichkeit etc. mit einschließen muss. Aber die bloße Aussage, dass all diese Erwägungen eingeschlossen werden müssen, ergibt keine adäquate Moraltheorie. Das ist jedoch alles, was [der *principlism*] macht. Eine adäquate Theorie muss vielmehr aufzeigen, wie all diese Betrachtungen integriert werden sollten (Clouser/Gert 2005, 96).

Und weiter: Eine ethische Theorie sollte

[...] uns eine Erklärung für unsere moralische Einigkeit und Uneinigkeit liefern; sie sollte unser moralisches Denken organisieren; sie sollte uns sagen, was relevant ist für ein moralisches Urteil. Bei der Formulierung einer Theorie beginnen wir mit bestimmten moralischen Urteilen, derer wir uns sicher sind, und abstrahieren und formulieren die relevanten Eigenschaften dieser Fälle, was uns wiederum hilft, in unklaren Fällen zu entscheiden. [...] Insofern eine adäquate Moraltheorie zu nicht akzeptablen Schlussfolgerungen führt, wird sie, genau wie wissenschaftliche Theorien, überarbeitet werden. Denn eine ethische Theorie ist, wenn sie richtig verstanden wird, kein historisches Relikt, das einst geschaffen und in seiner Form für die Ewigkeit eingefroren wurde. Sie ist der fortdauernde Versuch, unsere allgemeine moralische Intuition zu erklären und zu rechtfertigen. [...] Eine solche Theorie wird kompliziert sein, aber schließlich ist die Moral ein sehr komplexes Phänomen, und wir können wohl kaum erwarten, dass man eine Theorie, die sie erklärt, in einem kurzen Slogan ausdrücken kann (Clouser/Gert 2005, 104 f.).

Den meisten der hier genannten Anforderungen an eine ethische Theorie schließen sich auch andere an. So wird etwa auf die in der Vergangenheit vernachlässigten deskriptiven Aspekte ethischer Theorien verwiesen. Es sei nicht ausreichend, darauf hinzuweisen, dass bei der Anwendung von moralischen Prinzipien Urteilskraft gefragt sei und man die Umstände des Einzelfalls zu beachten habe. Gerade die Aufnahme und kritische Prüfung moralischer Intuitionen sorgten dafür, dass ethische Theorien keine frei schwebenden philosophischen Konstruktionen sind.²²

In eine ähnliche Richtung plädiert auch Martha Nussbaum, wenn sie u. a. folgende Kriterien für ethische Theorien angibt (Nussbaum 2000, 234 ff.)²³: Diese sollten Handlungsempfehlungen bei praktischen ethischen Fragen geben. Weiter sollten sie zeigen, wie man moralische Überzeugungen, Regeln und Prinzipien auf ihre „Richtigkeit“ testen kann. Außerdem sollten sie moralische Überzeugungen systematisieren und helfen, diese zu erweitern. Die Frage bleibt natürlich, wie das gelingen kann.

Lernen von anderen normativen Systemen

Es gibt moralische Konflikte, einige sind vielleicht sogar unauflösbar.²⁴ Die Annahme, es gebe eine einzige richtige Antwort auf alle moralischen Fragen und Konflikte, ist nicht haltbar.²⁵ So etwas ist in ganz trivialen Fällen wohl möglich. Aber darüber streiten wir uns gewöhnlich nicht. Interessanter sind die nicht-trivialen Fälle; schließlich brauchen wir gerade hier Hilfe, Entscheidungen zu treffen. Dies zuzugeben, bedeutet aber natürlich nicht, dass es keine Theorien gibt, wie die Anti-Theoretiker meinen. Auch hat dies nichts mit Deduktivismus zu tun. Aus abstrakten Normen kann man nicht deduktiv alle Einzelfallentscheidungen ableiten. Schließlich müssen immer semantische Interpretationen vorgenommen und Lebenssachverhalte sprachlich gefasst werden.²⁶ Zwischen beiden Ebenen besteht nicht nur durch vage Begriffe fast immer eine „Kluft“, die überbrückt werden muss.²⁷ Man kann aber Einzelfallentscheidungen deduktiv begründen und so die einzelnen angesprochenen Entscheidungen möglichst transparent machen, vor allem aufzeigen, wie man die Kluft zwischen abstrakter Regelung und konkreter Fallbeschreibung überbrückt hat.

Bei Ansätzen wie dem *principlism*, die eine vertiefte Theoriebildung ablehnen, scheint der Blick dafür verloren zu gehen, dass die konkretisierten Prinzipien nicht allein das leisten, was man sich von ihnen erhofft. Sie sind immer noch derart abstrakt, dass man sie (abstrakt) interpretieren und (konkret) anwenden muss.

Ein Bereich, der uns weiterhelfen kann, zu verstehen, was Interpretation und Anwendung erfordern und wie sie funktionieren, ist der des Rechts. Kontinental-europäische Juristen müssen seit jeher ausgehend von abstrakt-generellen Sollensätzen ganz konkrete Einzelfragen beantworten.²⁸ Und ähnlich wie in einigen Bereichen der Angewandten Ethik – vielleicht ein Unterschied zur Klassischen Ethik – müssen sie das auch tun. Richter unterliegen einem sogenannten Rechtsverweigerungsverbot, das sicher über die Anforderungen auch in der Angewandten Ethik hinausgeht. Der Richter muss nämlich eine Entscheidung treffen. Er darf nicht bloß einen Rahmen für mögliche Entscheidungen setzen. Niemand wird so etwas von Ethikberatern in Krankenhäusern erwarten. Diese können maximal den ethisch legitimen Handlungsspielraum aufklären helfen. Aber in beiden Bereichen besteht ein hoher Entscheidungsdruck; ein großer Druck, einzelne, konkrete Entscheidungen zu treffen.

Was also zeigen die Erfahrungen der Juristen?²⁹ Vor allem, dass Regeln oder Prinzipien mittlerer Reichweite, seien sie top-down oder bottom-up gewonnen, nur dann sinnvoll interpretiert werden können, wenn sie in einem größeren systematischen Zusammenhang stehen. Schließlich gibt der Wortlaut einer Regel Formulierung gerade in nicht-trivialen Fällen wenig zur Auslegung her. Dann kann man nur noch auf mit der Regelung verfolgte Zwecke und den systematischen Zusammenhang einer Regelung zurückgreifen. Die Regel Formulierung begrenzt dann nur noch die Reichweite der Interpretation.³⁰ Dieser systematische Zusammenhang ist nichts anderes als eine normative Hintergrundtheorie mit verschiedenen Hierarchiestufen, die aber auch recht sensible Möglichkeiten der Durchbrechung kennt. Rechtssysteme sind aber nicht nur strukturell komplexer als die meisten ethischen Theorien.³¹

Ein Beispiel: Die Unterscheidung zwischen Regeln und Prinzipien nach Alexy

Auch die Binnenstruktur rechtlicher Normen weist eine wesentlich größere Komplexität auf, als es die aktuelle Diskussion in der Ethik³² um Funktionen und Funktionsweisen von Regeln und Prinzipien für diesen Bereich widerspiegeln. Ein Beispiel muss hier genügen: Es hat sich in der juristischen Methodik als fruchtbar erwiesen, verschiedene Typen von Normen zu unterscheiden. Grob kann man jedenfalls Prinzipien und Regeln unterscheiden. Prinzipien sind eher abstrakte Grundsätze, z. B. die Grundrechte. Regeln sind konkreter, spezifischer, und haben üblicherweise einen kleineren Anwendungsbereich.³³ Typische Regeln sind die Normen der Straßenverkehrsordnung. Beide unterscheiden sich aber nicht nur nach ihrem Abstraktionsgrad, sondern auch nach ihrer Ausgestaltung und Funktionsweise. Ich greife hier zurück auf ein in der Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie weitgehend anerkanntes Verständnis der Regel- und Prinzipienbegriffe,³⁴ die vor allem Robert Alexy in Anknüpfung an Ronald Dworkin entwickelt hat.³⁵

Der für die Unterscheidung zwischen Regeln und Prinzipien entscheidende Punkt ist, daß Prinzipien Normen sind, die gebieten, daß etwas in einem relativ auf die rechtlichen und tatsächlichen Möglich-

keiten möglichst hohen Maße realisiert wird. Prinzipien sind also *Optimierungsgebote*, die dadurch charakterisiert sind, daß sie in unterschiedlichen Graden erfüllt werden können und daß das gebotene Maß ihrer Erfüllung nicht nur von den tatsächlichen, sondern auch von den rechtlichen Möglichkeiten abhängt (Alexy 2003, 224, Hervorhebung im Original).³⁶

Demgegenüber sind Regeln Normen, die stets entweder nur erfüllt oder nicht erfüllt werden können. Wenn eine Regel gilt, dann ist es geboten, genau das zu tun, was sie verlangt, nicht mehr und nicht weniger. Regeln enthalten damit *Festsetzungen* im Raum der tatsächlichen und rechtlichen Möglichkeiten. Dabei kommt es nicht darauf an, ob die Handlungsweise, auf die sich eine Regel bezieht, in verschiedenen Graden realisiert werden kann oder nicht. Es gibt verschiedene Grade der Sorgfalt. Wenn ein relativ auf die rechtlichen und tatsächlichen Möglichkeiten möglichst hohes Maß an Sorgfalt gefordert wird, handelt es sich um ein Prinzip. Wird nur ein bestimmtes Maß an Sorgfalt gefordert, geht es um eine Regel (Alexy 2003, 224, Hervorhebung im Original).

Mit diesem Unterschied erklärt Alexy nun weitere Eigenschaften von Regeln und Prinzipien, etwa ihren unterschiedlichen „prima facie-Charakter“ (Alexy 2003, 225). Regeln gelten danach prima facie wesentlich stärker als Prinzipien:

Indem Regeln verlangen, genau das zu tun, was durch sie geboten wird, enthalten sie Festsetzungen im Blick auf die Anforderungen gegenläufiger Prinzipien. Prinzipien demgegenüber sind dadurch definiert, daß sie derartige Festsetzungen nicht enthalten. Wenn eine Regel gilt, anwendbar ist und die Statuierung einer Ausnahme nicht in Frage kommt, steht die Entscheidung fest. Wer eine Ausnahme einfügen will, trägt eine Argumentationslast, die sich nicht nur darauf bezieht, daß seine Lösung besser sein muß als die von der Regel vorgesehene, sondern auch darauf, daß sie soviel besser sein muß, daß sie ein Abweichen von etwas autoritativ Festgesetztem rechtfertigt (Alexy 2003, 225).

Gültige Rechtsregeln müssen demnach also prima facie befolgt werden. Will man hiervon abweichen, trägt man eine hohe Argumentationslast, weil Regeln gerade (autoritative) Festsetzungen enthalten. Da genau das bei Prinzipien nicht der Fall ist, ist deren Prima-facie-Geltung wesentlich geringer. Zwar müssen auch hier Gründe dafür vorgebracht werden, warum dem Prinzip nicht vollumfänglich entsprochen wird, doch muss man hier keine Festsetzung überwinden. Mit diesen Bemerkungen lässt sich auch Alexys Kritik an Dworkins Verständnis von Regeln als Normen mit Alles-oder-nichts-Charakter besser einordnen. Ähnlich wie Hart sieht Alexy die Möglichkeit, dass auch Normen, die strikt formuliert sind und also jedenfalls ausdrücklich keine Ausnahmen zulassen, als Rechtsregeln dennoch immer unter einem Ausnahmeverbehalt stehen, der wiederum an eine erhebliche Argumentationslast gebunden ist. In der Hinsicht, wie strikt die Anordnung einer Norm ist, sieht Alexy zwischen Regeln und Prinzipien also nur einen graduellen Unterschied.

Alexy entwickelt auf Grundlage dieser Unterscheidung eine Prinzipientheorie des Rechts,³⁷ in der es vor allem darum geht, trotz der Unmöglichkeit, in jedem Fall die einzige richtige Entscheidung zu treffen, die Entscheidung durch die Theorie doch möglichst weitgehend zu determinieren.

Dieses Beispiel kann nicht mehr, als ein Licht auf die Möglichkeiten werfen, die eine Orientierung der Ethik an anderen normativen Systemen bietet. Es zeigt aber schon eine Ebene der

vielschichtigen Komplexität des Rechtssystems, welche ethische Theorien oft vermissen lassen. Nimmt man die in der Rechtstheorie geläufige Unterscheidung verschiedener deontischer Modi oder die Möglichkeit, Normanwendern Ermessen oder Beurteilungsspielräume zu lassen,³⁸ noch hinzu, so verfestigt sich das Bild: Es ist nicht ersichtlich, dass irgendein Bereich der Ethik simpler strukturiert und damit auch normativ leichter angemessen zu erfassen ist als der entsprechende Bereich des Rechts. Im Ergebnis funktionieren komplexe normative Systeme ganz gut. Und sie verlieren durch ihre Komplexität auch nicht automatisch ihre handlungsleitende Funktion, wie etwa die Partikularisten meinen.

Ausblick

Bei allen Unterschieden, die zwischen Recht und Ethik bestehen, zeigt der Vergleich, dass die Alternative nicht *gar keine Theorie oder harter Deduktivismus* lauten kann. Vielmehr sollte zumindest der Versuch unternommen werden, eine (oder mehrere) komplexe normative Ethik(en) zu entwickeln. Um dies zu erreichen, müssen Angewandte Ethik und Klassische Ethik zusammengehören. Die Angewandte Ethik ist ohne Klassische Ethik gerade nicht anwendbar und verliert genau damit ihre handlungsleitende Funktion. Sie wäre der Beliebigkeit preisgegeben und damit „philosophy ultralight“. Aber auch die Klassische Ethik ist ohne Angewandte Ethik kaum denkbar. Eine Theorie ohne intendierte Anwendungsfälle hat keinen großen Wert. Wofür denn sollte man Klassische Ethik ohne Anwendung betreiben? Sie wäre tatsächlich nur noch von akademischem Interesse. Der Weg sollte also zunächst dahin gehen, beide Teilbereiche der Praktischen Philosophie wieder zusammenzudenken.

Anmerkungen

- ¹ Ich unterscheide nicht zwischen Ethik und Moral, da sich vor allem in der Angewandten Ethik kein einheitlicher Sprachgebrauch etabliert hat.
- ² Klassische Ethik soll als Gegenbegriff zur Angewandten Ethik die klassischen normativen Ethiken (Deontologie, Utilitarismus etc.) bezeichnen, bei denen vorrangig die Begründung der Moral überhaupt und nicht die Anwendung eines bestimmten Moralkonzepts auf konkrete Fragen diskutiert wurde.
- ³ Diese Frage wird aktuell viel diskutiert (siehe etwa Upton 2011, De Vries 2011 und Besser-Jones 2011). Inzwischen gibt es dazu sogar einen Eintrag in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (siehe Arras 2010).
- ⁴ Dies stellt 30 Jahre nach den oben zitierten Äußerungen auch Tom Beauchamp fest, allerdings von der Frage geleitet, ob Bioethik noch eine philosophische Disziplin bleibt oder ob sie sich weiter interdisziplinär entwickelt und bald eher der „Praxis“ zugehören wird. Er meint im Ergebnis „that bioethics needs philosophical theory and stands to profit from it, but that better conceptions of method and applied argument are needed“ (Beauchamp 2004).
- ⁵ So Schöne-Seifert (2008, 68), die selbst diese Einschätzung allerdings nicht teilt.
- ⁶ Beauchamp und Childress (2009), welche die ursprünglich kritisch gemeinte Bezeichnung *principlism* längst als Benennung ihres eigenen Ansatzes übernommen haben. Ich kenne keine treffende deutsche Übersetzung und bleibe daher bei *principlism*. (Die Übersetzung als „Prinzipienethik“, wie sie etwa Rauprich und Steger [2005] vorschlagen, scheint mir nicht sehr geeignet, da sie das Spezifische des *principlism* gegenüber anderen Prinzipienethiken nicht herausstellt.)
- ⁷ Zur Anti-Theorie siehe etwa die Beiträge in Clarke/Simpson 1989.
- ⁸ Dazu Vöneky (2010), die auch darauf hinweist, dass zwar in bioethischen Fragen ein großer Wertkonsens bestehe, die Differenzen hinsichtlich der anzuwendenden Methodik aber groß seien (2010, 265). Das haben freilich auch schon Jonsen und Toulmin (1988) bemerkt.
- ⁹ Die Kritik an diesem Vorgehen ist inzwischen ziemlich breit, vgl. etwa Heinrichs (2008, 44) oder Oderberg (2000a, 2000b), der einen interessanten Gegenentwurf vorgelegt hat.
- ¹⁰ Siehe etwa Gert/Culver/Clouser 2006, 109 ff. Ich folge hier weitgehend der guten Zusammenstellung bei Quante und Vieth (2000, 12 ff.).
- ¹¹ Auch hier folge ich weitgehend Quante und Vieth (2000, 14 f.).
- ¹² Hierauf komme ich unten zurück.
- ¹³ Heinrichs (2008) meint (unter Rückgriff auf Kant), es genüge, die Theorie durch Anwendungsfälle (bzw. Fallbeispiele) zu ergänzen, um den für Einzelfragen notwendigen Detailgrad zu erreichen.
- ¹⁴ Der wissenschaftstheoretische Theoriebegriff ist aber auch äußerst interessant, siehe etwa Giere 2000 und Grandy 1992.
- ¹⁵ So etwa David Lyons' *Forms and Limits of Utilitarianism*.
- ¹⁶ Zur Entwicklung der Angewandten Ethik, ausgehend von der Bioethik, siehe Düwell/Steigleder 2003.
- ¹⁷ Siehe etwa Loudon 1992, 85 ff., Sorell 2000, 15 ff. und Little 2007.
- ¹⁸ Diese kurze Zusammenfassung folgt weitgehend Loudon 1992, 85 ff.
- ¹⁹ Siehe für eine solche Ansicht etwa auch (aus partikularistischer Sicht) Lance/Little 2006, 570 ff.
- ²⁰ Das haben Loudon (1992, 100 f.) und Nussbaum (2000) vor allem für Kant und Aristoteles gezeigt. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis in Kants Ethik siehe auch Heinrichs 2008.
- ²¹ So sagt es Little (2007).

- ²² Für diese verbreitete Überzeugung siehe etwa Nida-Rümelin 2002. Freilich ist nicht erst durch die neueren neurowissenschaftlichen Untersuchungen moralischer Urteile in Zweifel gezogen worden, ob Ethik wesentlich die Systematisierung moralischer Intuitionen ist (vgl. Singer 2005, Greene 2007 und, kritisch zu beiden, Berker 2009).
- ²³ Nussbaum erarbeitete diese Kriterien in Anlehnung an Loudon 1992 und sieht sie bei den oft gescholtenen Adam Smith und Kant sowie bei Aristoteles erfüllt.
- ²⁴ Das hat übrigens auch Kant in einer oft zitierten Stelle der Einleitung in die *Metaphysik der Sitten* nicht bestritten. Dort ging es lediglich um sich widersprechende Pflichten im kantischen Sinne (siehe hierzu Heinrichs 2008, 49).
- ²⁵ Siehe aus der umfangreichen Literatur zum Thema beispielsweise Klatt 2008, 280, Koch/Rüßmann 1982, 65 ff. oder Kaufmann 1997, 86 ff.
- ²⁶ Zum Problem der Konstruktion der Fallbeispiele in der Angewandten Ethik vor bestimmten Theoriehintergründen siehe Heinrichs 2008.
- ²⁷ Vergleiche hierzu aus philosophischer Sicht Lumer 2008.
- ²⁸ Ich bin freilich nicht der Erste, der in diese Richtung denkt (siehe etwa auch Lumer 2008), doch werden die meisten Parallelen zwischen der philosophischen Kasuistik und dem angloamerikanischen, einzelfallorientierten Common Law gesehen. Auch das ist eine fruchtbare Parallele, wie etwa die Methode der Spezifizierung für die Angewandte Ethik zeigt, die der Jurist und Philosoph Richardson (1990) ins Spiel gebracht hat (und die Beauchamp und Childress für ihren *principlism* übernommen haben).
- ²⁹ Natürlich ist auch in der juristischen Methodik vieles umstritten, vgl. nur die Beiträge in Marmor 1995. Aber die nachfolgenden Punkte sind inzwischen weitgehend *common sense*.
- ³⁰ Zu dieser sogenannten Wortlautgrenze vgl. Klatt 2004.
- ³¹ Es geht mir hier nicht um die Anzahl von Normen und die Regelungsdichte bzw. Regelungstiefe (Problem der Überregulierung), sondern darum, dass normative Systeme eine komplexe Lebenswirklichkeit, in der sie handlungsleitend sein sollen, angemessen erfassen.
- ³² Hier denke ich vor allem an den ethischen Partikularismus.
- ³³ So weit deckt sich die Unterscheidung mit der in der Ethik üblicherweise getroffenen (siehe beispielsweise Ott 2002).
- ³⁴ Freilich ist es nicht unumstritten. Zur Kritik siehe etwa Poscher (2010).
- ³⁵ Ursprünglich nutzte Dworkin 1977 die Unterscheidung, um gegen H. L. A. Harts positivistisches Regelverständnis von Rechtssystemen zu argumentieren. Alexy hat diese Unterscheidung aufgegriffen und wesentlich weiterentwickelt.
- ³⁶ Die rechtlichen Möglichkeiten können durch andere Rechtsregeln und -prinzipien beschränkt sein.
- ³⁷ Siehe summarisch Alexy 2003, 227 ff., umfassend ausgearbeitet in Alexy 1996 (insbesondere Kapitel 3).
- ³⁸ Dass so etwas kein Widerspruch zu deduktiven Entscheidungsbegründungen ist, zeigen Koch und Rüßmann (1982, 85 ff., 236 ff.).

Literatur

- Alexy, Robert (2003): Rechtsregeln und Rechtsprinzipien, in: ders., Hans-Joachim Koch, Lothar Kuhlen, Helmut Rüßmann (Hg.), *Elemente einer juristischen Begründungslehre*, Baden-Baden, 217–233.
- (1996): *Theorie der Grundrechte*, 3. Auflage, Frankfurt/M.

- Arras, John (2010): Theory and Bioethics, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, URL = <http://plato.stanford.edu/entries/theory-bioethics/> (Stand: 18. 5. 2010).
- Beauchamp, Tom (1984): On Eliminating the Distinction Between Applied Ethics and Ethical Theory, in: *The Monist*, 67, 51–531.
- (2004): Does Ethical Theory have a Future in Bioethics?, in: *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 32.2, 209.
- Beauchamp, Tom/James Childress (2009): *Principles of Biomedical Ethics*, 6. Aufl., New York.
- Berker, Selim (2009): The Normative Insignificance of Neuroscience, in: *Philosophy and Public Affairs*, 37, 294–329.
- Besser-Jones, Lorraine (2011): The Role of Practical Reason in an Empirically Informed Moral Theory, in: *Ethical Theory and Moral Practice*, DOI: 10.1007/s10677-011-9284-9.
- Clarke, Stanley/Evan Simpson (Hg.) (1989): *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, New York.
- Clouser, K. Danner/Bernard Gert (2005): Eine Kritik der Prinzipienethik, in: Oliver Rauprich, Florian Steger (Hg.), *Prinzipienethik in der Biomedizin*, Frankfurt/M., 88–108 (deutsche Übersetzung von: A Critique of Principlism, in: *The Journal of Medicine and Philosophy*, 15, 1990, 219–236).
- De Vries, Raymond (2011): The Uses and Abuses of Moral Theory in Bioethics, in: *Ethical Theory and Moral Practice*, 14 (4), 419–430.
- Düwell, Marcus/Klaus Steigleder (2003): Bioethik – Zu Geschichte, Bedeutung und Aufgaben, in: dies. (Hg.), *Bioethik*, Frankfurt/M., 12–37.
- Dworkin, Ronald (1977): *Taking Rights Seriously*, London: Duckworth.
- Gert, Bernard/Charles M. Culver/K. Danner Clouser (2006): *Bioethics, a Systematic Approach*, 2. Aufl., Oxford.
- Giere, Ronald N. (2000): Theories, in: W. H. Newton-Smith (Hg.), *A Companion to the Philosophy of Science*, Oxford, 515–524.
- Grandy, Richard E. (1992): Theories of Theories, in: John Earman (Hg.), *Inference, Explanation, and Other Frustrations*, Berkeley, 216–234.
- Greene, Joshua D. (2007): The Secret Joke of Kant’s Soul, in: Walter Sinnott-Armstrong (Hg.), *Moral Psychology*, Vol. 3, Cambridge, 35–79.
- Heinrichs, Bert (2008): Zum Beispiel. Über den methodologischen Stellenwert von Fallbeispielen in der angewandten Ethik, in: *Ethik in der Medizin*, 40–52.
- Jonsen, Albert R./Stephen Toulmin (1988): *The Abuse of Casuistry*, Berkeley.
- Kaufmann, Arthur (1997): *Rechtsphilosophie*, 2. Aufl., München: C.H. Beck.
- Klatt, Matthias (2004): *Theorie der Wortlautgrenze*, Baden-Baden.
- Koch, Hans-Joachim/Helmut Rüßmann (1982): *Juristische Begründungslehre*, München.
- Lance, Mark/Margaret Olivia Little (2006): Particularism and Antitheory, in: David Copp (Hg.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford, 567–594.
- Little, Margaret Olivia (2007): On Knowing the „Why“. Particularism and Moral Theory, in: Russ Shafer-Landau (Hg.), *Ethical Theory, An Anthology*, Malden, MA, 775–784.
- Louden, Robert B. (1992): *Morality and Moral Theory*, New York.
- Lumer, Christoph (2008): Ethische Argumentationen, in: Johann Ach, Kurt Bayertz, Ludwig Siep (Hg.), *Grundkurs Ethik*, Band I, Paderborn, 121–142.
- Marmor, Andrei (Hg.) (1995): *Law and Interpretation*, Oxford.
- Nida-Rümelin, Julian (2002): Begründung in der Ethik, in: ders., *Ethische Essays*, Frankfurt/M., 32–47.
- Nussbaum, Martha (2000): Why Practice needs Ethical Theory, in: Brad Hooker, Margaret Olivia Little (Hg.), *Moral Particularism*, Oxford, 227–255.
- Oderberg, David S. (2000a): *Moral Theory. A Non-consequentialist Approach*, Oxford.

- (2000b): *Applied Ethics. A Non-consequentialist Approach*, Oxford.
- Ott, Konrad (2002): Prinzip/Maxime/Norm/Regel, in: Marcus Düwell, Christoph Hübenthal, Micha H. Werner (Hg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart, Weimar, 457–463.
- Poscher, Ralf (2010): Theorie eines Phantoms. Die erfolglose Suche der Prinzipientheorie nach ihrem Gegenstand, in: *Rechtswissenschaft*, 349–372.
- Quante, Michael/Andreas Vieth (2000): Angewandte Ethik oder Ethik in Anwendung? Überlegungen zur Weiterentwicklung des principlism, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, 5, 5–34.
- Rauprich, Oliver / Florian Steger (Hg.) (2005): *Prinzipienethik in der Biomedizin*, Frankfurt/M.
- Richardson, Henry (1990): Specifying Norms as a Way to Resolve Concrete Ethical Problems, in: *Philosophy and Public Affairs*, 19, 279–310.
- Schöne-Seifert, Bettina (2008): Bioethik: mit oder ohne Theorie?, in: Ansgar Beckermann, Holm Tetens, Sven Walter (Hg.), *Philosophie. Grundlagen und Anwendungen*, Paderborn, 67–98.
- Singer, Peter (2005): Ethics and Intuitions, in: *The Journal of Ethics*, 331–352.
- Sorell, Tom (2000): *Moral Theory and Anomaly*, Oxford.
- Upton, Hugh (2011): Moral Theory and Theorizing in Health Care Ethics, in: *Ethical Theory and Moral Practice*, 14 (4), 431–443.
- Vöneky, Silja (2010): *Recht, Moral und Ethik. Grundlagen und Grenzen demokratischer Legitimation für Ethikgremien*, Tübingen.

DIE GRENZE ZWISCHEN AKTEUR-RELATIVEN UND
AKTEUR-NEUTRALEN GRÜNDEN
IM MORALPHILOSOPHISCHEN DISKURS



Sabine Riedl

Die Ausgangslage

Eine wichtige Grenze im moraltheoretischen Diskurs zur Begründung von Moraltheorien wird zwischen Akteur-relativen und Akteur-neutralen Gründen gezogen. Das Kriterium der Unterscheidung ist die vorhandene oder fehlende Referenz zum Akteur. Vertreter konsequentialistischer Moraltheorien¹ behaupten, dass moralische Gründe Akteur-neutral sein müssen. Allein durch die Eliminierung des Bezugs zum Akteur sollen Gründe zu moralischen Gründen werden, die neutral und objektiv sind. Ich werde in diesem Artikel zeigen, dass dies nicht der Fall ist. Als Methode verwende ich die Differenzanalyse von Akteur-relativen und Akteur-neutralen Gründen im Hinblick auf ihre Universalisierbarkeit, auf ihre Verwendung als interne oder externe, private oder öffentliche Gründe. Es wird sich herausstellen, dass die Basis zur Rechtfertigung von moralischen Gründen *nicht* im Kriterium „Referenz zum Akteur“ liegt. Auch die konsequentialistischen Theorien sind aufgefordert, Akteur-neutrale moralische Gründe außerhalb der Kategorie „Akteurreferenz“ zu legitimieren. Um die Analyse mit der entsprechenden Genauigkeit vornehmen zu können, ist vorweg die konfuse Begriffsverwendung im gängigen Diskurs zu betrachten.

Konfusion der Begriffe

Die Begriffe Akteur-Neutralität und Akteur-Relativität werden auf nicht einheitliche Weise verwendet. Thomas Nagel unterscheidet in seinem 1970 erschienenen Buch *The Possibility of Altruism* Gründe in *subjektive* oder *objektive*. Laut Nagels Argumentation muss jedem subjektiven Grund ein objektiver Grund korrespondieren, um moralische Gründe hervorbringen zu können. In seinem 1986 erschienenen *The View from Nowhere* setzt er dann subjektiv mit Akteur-relativ und objektiv mit Akteur-neutral gleich. „If a reason can be given a general form which does not include an essential reference to the person who has it, it is an agent-neutral reason ... If on the other hand, the general form of a reason does include an essential reference to the person who has it then it is an agent-relative reason“ (Nagel 1986, 152). Eingeführt hat die Begriffe Akteur-neutral und Akteur-relativ Derek Parfit in seinem 1984 erschienenen *Reasons and Persons*: „Since C gives to all agents common moral aims, I shall call C agent-neutral. Many moral theories do not take this form. These theories are agent-relative, giving to different agents, different aims“ (Parfit 1984, 27).

Christine Korsgaard setzt Akteur-relativ mit *privat* und Akteur-neutral mit *öffentlich* gleich: „What I am calling ‚private‘ and ‚public‘ reason are roughly what in contemporary jargon are called ‚agent-relative‘ and ‚agent-neutral‘ reasons“ (Korsgaard 1996, 133). Akteur-relativ und Akteur-neutral haben sich seither als Termini technici im moralphilosophischen Diskurs durchgesetzt. Bei Nagel geht es darum, dass ein moralischer Grund ein Akteur-neutraler Grund sein muss. In Derek Parfitts Argumentation geht es darum, dass eine Moraltheorie gemeinsame moralische Ziele in Form von Akteur-neutralen Gründen formuliert. Und Korsgaard zieht Wittgensteins Privatspracheargument heran, um zu zeigen, dass die Struktur von moralischen Gründen wesentlich öffentlich ist. Auf diese Weise soll der Schritt vom eigenen Selbstzweck zum Selbstzweck einer jeden anderen moralischen Identität gelingen. Im weiteren Verlauf werde ich mich nicht mit den unterschiedlichen Begründungsformen von Moral beschäftigen, sondern die Verwirrung um die Begriffe Akteur-relativ und Akteur-neutral erhellen. Ich werde zeigen, dass die Gleichsetzung von Akteur-relativ mit *privat* und Akteur-neutral mit *öffentlich* nicht zulässig ist. Denn das führt dazu, dass Akteur-relative Gründe der Sphäre des Privaten und Subjektiven zugeordnet werden, während Akteur-neutrale Gründe als bereits objektiviert Gründe – die Rechtfertigung eingeschlossen – erscheinen. Akteur-neutralen Gründen würde dadurch größeres Gewicht und kategorisches Sollen zugebilligt als Akteur-relativen Gründen. Akteur-neutrale Gründe sind jedoch nicht schon objektive oder neutrale Gründe. Sowohl Akteur-neutrale als auch Akteur-relative Gründe müssen erst legitimiert werden. Da die Konfusion sehr groß ist, scheint mir die vielversprechendste Methode jene zu sein, darzustellen, worin sich Akteur-relative und Akteur-neutrale Gründe *nicht* unterscheiden.³

Die Analyse

Worin besteht die Unterscheidung in Akteur-relative und Akteur-neutrale Gründe? Auf definitionstheoretischer Ebene besteht unter PhilosophInnen weitgehend Konsens, dass bei Akteur-relativen Gründen der Akteur in einer maßgeblichen Beziehung zu diesen Gründen steht: Die Gründe sind Gründe *für sie oder ihn*. Akteur-relative Gründe weisen demnach eine wesentliche Referenz zum Akteur auf. Hingegen sind Akteur-neutrale Gründe nicht Gründe für eine spezifische Person, sondern Gründe *für jede oder jeden*. Deshalb keine Referenz zum Akteur oder dessen Position in der Welt. Was eine Handlung richtig oder falsch, moralisch erlaubt, geboten oder verboten macht, ist die Tatsache, *dass* es dafür einen Akteur-neutralen Grund gibt. Geht es um die begründungs- oder rechtfertigungstheoretische Dimension von Moraltheorien, ist es mit der Übereinstimmung schnell vorbei. Die einen betrachten Akteur-relative Gründe als moralisch verpflichtend, während die anderen Akteur-neutrale Gründe als fundamentales Element für moralische Verpflichtung starkmachen.

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass sich Akteur-relative und Akteur-neutrale Gründe *nicht* in ihrer Reichweite und Universalität, *nicht* in Internalität oder Externalität, *nicht* in ihrer rationalen Ausstattung und auch *nicht* in Privatheit oder Öffentlichkeit unterscheiden.

Reichweite und Universalität

In allen wesentlichen Versuchen von Moralbegründung gibt es den Anspruch, dass Gründe für alle relevanten Personen gelten. Gründe sollen universelle Gültigkeit haben. Sie gelten gleichermaßen für *jeden*. Die Konfusion beginnt, wenn Akteur-Neutralität mit Universalität verwechselt oder gleichgesetzt wird. Vertreter von Akteur-neutralen Gründen bezeichnen moralische Gründe als jene, die personenungebunden festgelegt werden. Also keine Referenz zum Akteur. Gründe sollen nicht bloß für einen spezifischen Akteur, der diese Gründe hat, sondern für jeden gelten. Indem moralische Gründe personenungebunden sind, so das Argument, verfügen sie über Universalität. Dies wirft die Frage auf, ob der Verweis auf Akteur-neutrale, also personenungebundene Gründe bereits rechtfertigt, dass diese Gründe universell als moralische Gründe gelten sollen. Zur besseren Analyse ist es hilfreich, Akteur-relative Gründe im Hinblick auf ihre Universalität zu prüfen. Nehmen wir das Beispiel einer deontologischen Moraltheorie, nämlich Kants Konzeption von Ethik. Der Anspruch auf Universalität zeigt sich in Kants Ethik besonders deutlich, obwohl diese Theorie auf Akteur-relativen Gründen basiert. Eine wesentliche Ausdrucksform des kategorischen Imperativs ist die Universalisierungsformel: „[...] handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Kant 1974, 51). Universalität entsteht dadurch, dass eine Maxime, die bei Kant in wesentlichem Bezug zum Akteur steht, verallgemeinert wird. Die Verallgemeinerung findet statt, indem ich meine eigene Maxime mithilfe des Widerspruch-im-Denken- und des Widerspruch-im-Wollen-Tests auf ihre Allgemeintauglichkeit prüfe. Ergeben sich weder logische noch soziale Widersprüche, gilt die Maxime als verallgemeinerbar. Wir sehen also, dass Universalität nicht speziell durch personenungebundene Gründe ins Spiel kommt, sondern generell ein Merkmal von moralischen Gründen darstellt. Egal, ob sie eine Referenz zum Akteur aufweisen oder nicht. Ein Grund für das Missverständnis ergibt sich dadurch, dass eine unsachgemäße Gleichsetzung von Akteur-relativen Gründen mit Akteur-relativen Werten stattfindet. Umgekehrt werden Akteur-neutrale Gründe als Akteur-neutrale Werte, also frei vom spezifischen Interesse des Akteurs dargestellt. Nur weil Akteur-neutrale Gründe keine Referenz zu einem spezifischen Akteur aufweisen, bedeutet das nicht, dass sie Interessen-neutral sind. Die Erhaltung der Frick Collection, als von Thomas Nagel angeführtes Beispiel für einen Akteur-neutralen Grund, geht davon aus, dass es „gut“ oder wertvoll ist, Kunst zu erhalten. *Jemand oder alle*, auch wenn es keine spezifische Person ist, verfolgen dieses Interesse. Gäbe es jedoch keine Akteure, gäbe es auch keinen Grund, Kunst zu erhalten. Das gesteht auch Nagel zu. Also schreiben Akteure, auf welche Weise auch immer, dem Grund, „Kunst zu erhalten“, eine gewisse Bedeutung zu. Es gibt so etwas wie ein allgemeines Interesse, Kunst als erhaltenswert zu betrachten. Dahingegen werden persönliche Projekte und Interessen, wie etwa den Kilimandscharo zu besteigen, als von Akteur-relativem Wert bezeichnet. Das Merkmal eines solchen Grundes ist es, dass der Grund ausschließlich für den Akteur oder seine persönlichen Projekte einen Wert darstellt. Abgesehen vom Bezug zum Akteur kommt noch ein weiteres Element dazu: Es handelt sich um Projekte von persönlichem oder subjektivem Interesse. Auch in der kantischen Ethik würde ein solcher Akteur-relativer Grund nicht den Universalisierungstest bestehen. Das deliberierende, autonome Subjekt überprüft seine eigene Maxime unabhängig

davon, ob es sich um sogenannte persönliche oder nicht-persönliche Projekte handelt. Kants Ethik enthält immer eine Referenz zum spezifischen Akteur, beansprucht aber Universalität. Eine häufig geäußerte Kritik an der kantischen Ethik betrifft gerade deren Anspruch auf Universalität. Es wäre doch etwas merkwürdig, würden wir Kant einen Mangel an Anspruch auf Universalität unterstellen. In Fällen von Akteur-relativen Gründen aufgrund von Akteur-relativen Projekten gibt es zweifelsohne eine Referenz zum Akteur. Jedoch Akteur-relative Gründe bloß mit persönlichen Projekten von Akteur-relativem Wert gleichzusetzen, führt direkt zu einer reduktionistischen Sicht auf Akteur-relative Gründe. Denn, Akteur-relative Gründe sind mehr als das: Sie sind Gründe, die eine Referenz zum Akteur aufweisen *und* dennoch verallgemeinert werden können – oder auch nicht.

Wir kommen also zu dem Schluss, dass sowohl Akteur-relative Gründe als auch Akteur-neutrale Gründe sich nicht im Anspruch auf Universalität und Reichweite unterscheiden. Sie verfügen über Universalität und gelten deshalb für jeden. Ihre Methoden unterscheiden sich: Die einen beanspruchen Universalität, indem sie die Referenz zum Akteur eliminieren, und die anderen überprüfen, ob die *Maxime* des spezifischen Akteurs auch als allgemeines Gesetz gelten kann.

Akteur-relative und Akteur-neutrale Gründe als interne oder externe Gründe? Um zu veranschaulichen, dass Akteur-relative und Akteur-neutrale Gründe nicht mit der Unterscheidung von *internen* und *externen* Gründen zusammenfallen, ist es ratsam, Bernhard Williams' Unterscheidung zwischen *internal* und *external reasons* in seinem 1981 erschienenen *Moral Luck* heranzuziehen. Bei Williams ist ein Handlungsgrund nur dann „intern“, wenn er in enger Verbindung mit bestimmten Motiven eines Akteurs steht. Zum motivationalen Set gehören für Williams Wünsche oder Intentionen, die interne Gründe generieren. Besteht diese Beziehung zwischen dem Akteur und diesen bestimmten Motiven nicht, so handelt es sich laut Williams um einen externen Grund. Die Unterscheidung von internen und externen Gründen könnte leicht mit jener von Akteur-relativen und Akteur-neutralen Gründen verwechselt werden: Man könnte annehmen, dass interne Gründe einfach Akteur-relative Gründe und externe Gründe einfach Akteur-neutrale Gründe sind. Akteur-relative Gründe wiesen demzufolge eine stärkere Bindungskraft als Akteur-neutrale Gründe auf. Allerdings handelt es sich nicht um dieselbe Unterscheidung. Denn ein Grund kann extern und dennoch Akteur-relativ sein. Akteure sind eingebettet in gewisse Kontexte. Ihre *Zugehörigkeit* zu einer bestimmten Gruppe – denken wir an religiöse oder kulturelle – gibt dem Akteur einen Grund, etwas zu tun oder zu unterlassen. Diese Zugehörigkeit geriert, zumindest manchmal, einen Akteur-relativen Grund für jene Akteure, die Mitglieder in dieser Gruppe sind. Es ist ein Grund für einen spezifischen Akteur, obwohl der Grund nicht den Motiven des Akteurs entspringt. Solche Gründe weisen eine Referenz zum Akteur aufgrund seiner Zugehörigkeit auf und sind dennoch extern, da sie nicht aus dem motivationalen Set des Akteurs hervorgingen. Sie sind auch deshalb extern, weil sich Akteure auch indifferent zu diesen Gründen verhalten können und sich nicht um bestimmte kulturelle oder religiöse Standards kümmern müssen. Folglich können Handlungsgründe sowohl Akteur-relativ als auch extern sein.

Rationale Ansprüche

Die Argumentation für oder gegen Akteur-relative und Akteur-neutrale Gründe unterscheidet sich nicht in ihrer formalen Korrektheit. Sowohl Akteur-relative als auch Akteur-neutrale Gründe erheben in Bezug auf Stringenz und Konsistenz den Anspruch auf normative Autorität über alle vernünftigen Akteure.

Privat versus öffentlich

Eine weitere Unterscheidungskategorie erfolgt in *privat* und *öffentlich*. Akteur-relative Gründe werden als subjektive oder private Gründe und Akteur-neutrale Gründe als objektive oder öffentliche Gründe bezeichnet. Es gäbe, so wird behauptet, eine erkennbare Ähnlichkeit zwischen Akteur-relativen und privaten Gründen und zwischen Akteur-neutralen und öffentlichen Gründen. Im Folgenden soll anhand von Korsgaards Argument gegen die Privatheit von Gründen aufgezeigt werden, dass die unglückliche Gleichsetzung von Akteur-relativ mit privat und Akteur-neutral mit öffentlich nicht zulässig ist.⁴

Korsgaards Interpretation von Wittgensteins Privatsprache-Argument

In *The Sources of Normativity* vertritt Korsgaard die These, dass praktische Gründe nicht privat oder Akteur-relativ, sondern in ihrem Wesen öffentlich *und* Akteur-neutral sind. Korsgaards erklärtes Ziel ist es, durch diese Argumentation zu beweisen, dass ich nicht nur den Akteur-relativen Grund von meiner Person als Selbstzweck haben kann, sondern dass ich *notwendigerweise* auch den Akteur-neutralen Grund haben *muss*, auch *jeden anderen* als Selbstzweck zu sehen.⁴ Durch die Verbindung mithilfe Akteur-neutraler Gründe sieht Korsgaard ihre These bestätigt, dass wir sowohl unsere eigene als auch jede andere moralische Identität als menschliche Wesen wertschätzen müssen. Korsgaard holt sich Hilfe bei Wittgenstein und argumentiert analog zu Wittgensteins Privatsprache-Argument. Korsgaards Argument lehnt die Privatheit von Gründen annähernd auf die gleiche Weise ab, wie Wittgenstein eine Privatheit der Bedeutung von Wörtern ablehnt. Korsgaard liest Wittgenstein auf folgende Weise: Die Bedeutung von Wörtern hat normative Kraft und ist nicht kausal, weil die Möglichkeit von Irrtum gegeben sein muss. Eine Person kann nicht beliebig Wörter, die Bedeutung haben sollen, benutzen, die essentiell privat und unkommunizierbar sind. Denn dann hätten die Wörter keine Bedeutung. Unglücklicherweise setzt Korsgaard privat mit Akteur-relativ und öffentlich mit Akteur-neutral gleich.

In einer Analyse zu *Korsgaard's Private-Reasons Argument* weist Joshua Gert darauf hin, dass es eine inhärente Beziehung innerhalb der Normativität von Bedeutung gibt: die Beziehung von *aktuellen*, verbalen Aussagen und die *Regel*, die diese Aussagen bestimmt. Die Regel kann nicht heißen: Benutze die Wörter, wie auch immer du möchtest, denn dies würde erstens Wittgensteins Definition von Regel widersprechen, und zweitens wäre es nicht möglich, gegen die Regel zu verstoßen. Korsgaard beschreibt die normative Beziehung von Bedeutung

mit einem Beispiel: Die Beziehung verläuft analog zu einem Bürger, dessen Aufgabe es ist, die Regel zu befolgen, und einem Gesetzgeber, dessen Aufgabe es ist, die Regel aufzustellen. „[...] to say that X means Y is to say that one ought to take X for Y; and this requires two, a legislator to lay it down that one must take X for Y, and a citizen to obey“ (Korsgaard 1996, 137). Korsgaard argumentiert, dass praktische Gründe auf eine ähnliche Weise normativ sind, wie die Bedeutung von Wörtern normativ ist. Eine Person muss sowohl Bürger als auch Gesetzgeber sein, damit Gründe für die Person normativ sind. Gründe sind bei Korsgaard keine mentalen Entitäten. Dies würde suggerieren, dass diese Entitäten normative Ansprüche an uns stellen. Objekte können jedoch für Korsgaard niemals normative Forderungen an uns stellen. Die Bedeutung von Sprache und Gründe bezieht ihre Normativität aus der Relation zu uns selbst und aus der wechselseitigen Relation von Menschen zueinander. Deshalb sind sie nicht privat, sondern öffentlich. Das Privatsprache-Argument zeigt nicht, dass man nicht seine eigene, persönliche Sprache haben kann, aber es zeigt, dass man keine Sprache haben könnte, die im Prinzip anderen Personen gegenüber nicht kommunizierbar ist. Wenn ich meine Privatsprache für mich normativ mache, dann muss es auch möglich sein, andere auch auf die gleiche Weise normativ an meine Sprache zu binden. Der Anspruch, sich mit anderen auf ein normatives Konzept zu verständigen, ist legitim. Die Art und Weise, wie Korsgaard dies versucht, ist meines Erachtens nicht sehr plausibel. Korsgaard zieht einen zu starken Schluss und bindet den Begriff Öffentlichkeit zu eng an ihre eigene, moralische Sichtweise. Nur weil jemand seine eigene Privatsprache jemand anderem potentiell auch lehren und kommunizieren kann, bedeutet dies nicht Öffentlichkeit im eigentlichen Sinne. Öffentlich bedeutet wesentlich, dass es bestimmte Kriterien oder Regeln geben muss, die die Bedeutung von Wörtern regeln. Dasselbe gilt für Gründe.

Interessanterweise spricht Wittgenstein in dem Zitat, das Korsgaard anführt, von einem Prozess, der das hervorbringen soll, was in der Zukunft als richtig, akzeptabel oder korrekt gelten soll: „But, I impress it on myself‘ [that is, I impress upon myself that ‚S‘ will be my name for this sensation] can only mean: this process brings it about that I remember the connection *right* in the future. But in the present case I have no criterion of correctness. One would like to say: whatever is going to seem right to me is right. And that only means that here we cannot talk about ‚right‘“ (Korsgaard 1996, 137).⁵ Die Bedeutung von „richtig“ hat bei Wittgenstein ihren Ursprung erst in der öffentlichen Interaktion von Menschen, nicht in der Akteur-Neutralität der Sprache oder eines Grundes. Im Falle einer Privatsprache habe ich aufgrund des Mangels an Öffentlichkeit aber kein Kriterium der Korrektheit. Dieses Kriterium ist jedoch nicht Akteur-Neutralität.

Joshua Gert interpretiert Wittgenstein auf folgende Weise: „[...] if there is to be an acceptable and an unacceptable in the use of words, then there must be some publicly observable processes, events, or objects, used in the teaching and testing of those words. Otherwise nothing will count as a violation of the meaning, so nothing will count as in accord with the meaning either, and there will therefore be no meaning“ (Gert 2002, 312). Korsgaard versteht jedoch etwas anderes unter Öffentlichkeit als Wittgenstein, nämlich Akteur-Neutralität. Denn Wittgensteins Punkt ist, dass selbst wenn jemand ein Wort mit einer rein privaten Empfindung wie der Farbe Rot verbinden könnte, würde es nicht genügen, um dieses Wort mit sinnvoller Bedeutung zu versehen. Die Aussage genügt nicht, um zu fixieren, was anschließend als akzeptable oder nicht

akzeptable Verwendung dieses Wortes gelten kann. Es bedarf normativer Kriterien. Um überhaupt die Bedeutung von Wörtern zu lernen und zu lehren, muss es öffentlich beobachtbare Kriterien geben, anhand derer wir lernen, wie wir die Bedeutung eines Wortes auf akzeptable Weise benutzen können. Auf diese Weise lernt ein Kind sowohl Sprache als auch die Bedeutung von praktischen und moralischen Gründen. Vermittels öffentlicher Kriterien werden Begriffe und Aussagen gelehrt und getestet.

In Wittgensteins Argument spielt die Idee, dass die Bedeutung von Wörtern normativen Charakter hat, eine wichtige Rolle. Zweifellos sind auch praktische Gründe ebenso normativ. Das ist Korsgaards folgerichtige Analogie. Abgesehen davon teilt die Normativität der Bedeutung von Gründen mit der Normativität der Bedeutung von Wörtern auch die Notwendigkeit nach öffentlichen Kriterien. Nehmen wir etwa an, dass ich einen Grund habe, und dieser sagt mir, was ich tun soll. Wenn diese Verpflichtung eine sinnvolle, kommunizierbare Bedeutung haben soll, so muss es eine Art von Verpflichtung sein, die anhand von öffentlichen Prozessen und Kriterien getestet wurde oder zumindest testbar ist. Der wesentliche Punkt ist dabei die Interpretation von *öffentlich als Regel*, Kriterium oder Prozess und nicht als Akteur-Neutralität. Wittgenstein schreibt: „Darum ist ‚der Regel folgen‘ eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ‚privatim‘ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel zu folgen“ (Wittgenstein 1984, 345).⁶ Diese Art von Öffentlichkeit teilen praktische Gründe mit sinnvoller Bedeutung von Wörtern in normativer Hinsicht.

Diese Art von Öffentlichkeit sagt jedoch nichts über die Privatheit von Gründen im Sinne Korsgaards aus. Diese Art von Öffentlichkeit ist nicht der Gegensatz zu Privatheit. Korsgaards Interpretation von Privatheit entspricht annähernd dem, was Parfit unter Akteur-relativ oder Nagel in seinem frühen Werk unter subjektiv versteht. Gert schreibt: [...] for her [Korsgaard] a reason is private just in the case the specification of the circumstance which gives rise to the reason makes essential reference to the agent: e. g., an agent *p* has a reason to Φ because Φ -ing is in *p*'s interest“ (Gert 2002, 313). Wittgensteins Verständnis von Öffentlichkeit in Bezug auf die Bedeutung von Wörtern und Öffentlichkeit, die Gründe kraft ihrer Normativität besitzen, bringen jedoch nicht mit sich, dass Gründe Akteur-neutral sind. Wittgenstein spricht in Bezug auf Öffentlichkeit von Regeln und Übereinstimmung, von Kriterien und von Rechtfertigung. Er zeigt dies anhand eines Beispiels: „Empfindung‘ ist nämlich ein Wort unserer allgemeinen, nicht mir allein verständlichen, Sprache. Der Gebrauch dieses Worts bedarf also einer Rechtfertigung, die Alle verstehen“ (Wittgenstein 1984, 363). Subjektive Rechtfertigungen könne es nicht geben, da Rechtfertigung, so Wittgenstein, ja gerade darin besteht, an eine unabhängige Stelle zu appellieren.

Wenn Akteur-relativ mit privat und Akteur-neutral mit öffentlich gleichgesetzt wird, dann dürften weder in der Sprache noch bei praktischen Gründen indexikalische Begriffe verwendet werden. Die Unmöglichkeit von Privatsprache bedeutet jedoch nicht, dass indexikalische Begriffe wie „ich selbst“, „meines“ oder „deines“ in einer öffentlichen Sprache ausgeschlossen sind. Indexikalische Begriffe beziehen sich wesentlich auf den Akteur und sind trotzdem nicht einer Privatsprache zuzurechnen, weil ihre Bedeutung im Gebrauch öffentlich ist. Es ist möglich, diese Begriffe zu lehren und zu testen. Sie sind durch öffentliche Kriterien in ihrer Bedeutung und Benutzung festgelegt.

Würde Korsgaard öffentlich nicht mit Akteur-neutral gleichsetzen, könnte sie der Implausibilität ihrer Argumentation entgehen: dass nämlich alle praktischen Gründe Akteur-neutral sein müssen. Sie müssten bloß öffentlich sein, egal ob es sich um Akteur-relative oder Akteur-neutrale Gründe handelt. Sowohl Akteur-relative als auch Akteur-neutrale Gründe bedürfen im Wesentlichen einer öffentlichen, intersubjektiven Rechtfertigung. Objektivität und Öffentlichkeit kämen mit der Rechtfertigung herein und nicht mit der Referenz zum Akteur.

Conclusio

Nach dieser Betrachtung von Akteur-relativen und Akteur-neutralen Gründen ist klar geworden, was Akteur-relative und Akteur-neutrale Gründe *nicht* sind. Die einen weisen eine wesentliche Referenz zu einem spezifischen Akteur auf und die anderen nicht. Was wir nicht wissen ist, *was* sie rechtfertigt. Wir wissen nur, *dass* beide Arten von Gründen einer Rechtfertigung bedürfen.

Anmerkungen

- ¹ Neuere konsequentialistische Ansätze versuchen auch Akteur-relative Gründe in einer konsequentialistischen Moraltheorie unterzubringen.
- ² Ich erhebe in meiner Analyse keinen Anspruch auf Vollständigkeit.
- ³ Ich erachte das Argument für eine öffentliche Struktur von Gründen als plausibel, wende mich jedoch gegen die Gleichsetzung von öffentlich mit Akteur-neutral und von privat mit Akteur-relativ.
- ⁴ Ich prüfe in diesem Essay nicht, ob Korsgaards Argumentation plausibel ist, sondern lediglich ihren Gebrauch der Begriffe privat, Akteur-relativ, öffentlich und Akteur-neutral.
- ⁵ Korsgaard zitiert Wittgenstein in *The Sources of Normativity*.
- ⁶ Siehe detaillierte Ausführungen Wittgensteins in Bezug auf „Regeln“ in den *Philosophischen Untersuchungen*, § 197 ff.

Literatur

- Gert, Joshua (2002): Korsgaard's Private-Reasons Argument, <http://www.jstor.org/stable/3071041> (28. 7. 2010).
- Kant, Immanuel (1974): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe, Bd. VII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.
- Korsgaard, Christine (1996): *The Sources of Normativity*, Cambridge.
- Nagel, Thomas (1986): *The View from Nowhere*, Oxford.
- Parfit, Derek (1984): *Reasons and Persons*, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M.

SATAN UND DER MASOCHIST:
EINE NONKOGNITIVISTISCHE ANTWORT AUF DEN
AMORALISMUS-EINWAND



Peter Schulte

Rudolf weiß, dass Gustav in eine finanzielle Notlage geraten ist und glaubt, dass es seine moralische Pflicht ist, ihm zu helfen. Doch das lässt ihn völlig kalt. Es ist nicht so, dass er zunächst den Wunsch hat, seine Pflicht zu erfüllen, dann aber durch starke egoistische Motive oder eine heimliche Abneigung gegen Gustav von seinem Plan abgebracht wird. Der Gedanke an seine Pflicht gegenüber Gustav löst bei ihm gar nicht erst den Wunsch aus, Gustav zu helfen. Rudolf ist gleichgültig gegenüber den Forderungen der Moral, er ist ein *Amoralist*.

Dass Menschen wie Rudolf existieren, scheint *prima facie* möglich. Dies stellt für viele metaethische Theorien ein Problem dar – insbesondere für nonkognitivistische Ansätze, die moralische Einstellungen als „wunschartige“ Zustände auffassen. Im Folgenden werde ich zunächst kurz den Gegensatz zwischen Kognitivismus und Nonkognitivismus erläutern (Abschnitt 1), dann den Amoralismus-Einwand gegen den Nonkognitivismus vorstellen (Abschnitt 2) und schließlich eine neue Antwort auf den Amoralismus-Einwand entwickeln (Abschnitte 3 bis 5). Diese Antwort zeichnet sich gegenüber traditionellen nonkognitivistischen Strategien dadurch aus, dass sie den Nonkognitivisten nicht darauf verpflichtet, die Möglichkeit echter Amoralisten zu bestreiten.

1 Kognitivismus und Nonkognitivismus in der Metaethik

Die Ausdrücke „Kognitivismus“ und „Nonkognitivismus“ stehen in der zeitgenössischen Metaethik für zwei gegensätzliche Konzeptionen der Moral. Wie dieser Gegensatz genau charakterisiert werden sollte, ist umstritten, aber es besteht weitgehend Konsens darüber, dass Kognitivisten und Nonkognitivisten auf unterschiedliche *psychologische Thesen* über moralische Einstellungen festgelegt sind.

Kognitivisten behaupten, dass moralische Einstellungen *kognitiv*, also „meinungsartig“ sind (Brink 1989; Shafer-Landau 2003; Smith 1994). Wenn ich glaube, dass alle Menschen Vegetarier werden sollten, dann bedeutet dies, dass ich eine bestimmte Meinung über die Welt habe. Ich befinde mich in einem Zustand, der prinzipiell von derselben Art ist wie die Meinung, dass der Stephansdom in Wien steht. Beide Meinungen haben die Funktion, unabhängig existierende Tatsachen korrekt zu repräsentieren; sie unterscheiden sich nur hinsichtlich ihres Gegenstandsbereichs. Meinungen über Geografie beziehen sich auf geografische Tatsachen, Meinungen über Moral¹ auf moralische Tatsachen.

Dagegen vertreten Nonkognitivisten die Ansicht, dass moralische Einstellungen „Pro-Einstellungen“ sind, also *konativen* oder „wunschartigen“ Charakter haben (Gibbard 1990;

Blackburn 1998).² Die Überzeugung, dass alle Menschen Vegetarier werden sollten, kann demnach mit einem Wunsch (oder Quasi-Wunsch) identifiziert werden, der zum Inhalt hat, dass sich alle Menschen einer vegetarischen Lebensweise zuwenden. Diejenigen Einstellungen, die man im Alltag als „moralische Überzeugungen“ oder „moralische Urteile“ bezeichnet, würden nach dieser Auffassung *nicht* zur gleichen Art von Zuständen gehören wie die Meinung über den Stephansdom oder die Überzeugung, dass die Erde um die Sonne kreist; sie hätten nicht (oder zumindest nicht primär) die Funktion, Tatsachen zu repräsentieren. Stattdessen müssten moralische Einstellungen zusammen mit (gewöhnlichen) Wünschen und Absichten zu derjenigen Kategorie von Zuständen gerechnet werden, deren Aufgabe es ist, bestimmte Veränderungen in der Welt herbeizuführen.

2 Der Amoralismus-Einwand

Der Amoralismus-Einwand richtet sich direkt gegen die psychologische These des Nonkognitiven. Wenn moralische Einstellungen konative Zustände sind, so der Vorwurf, dann kann es keine Amoralisten geben – und das ist äußerst unplausibel (Brink 1986, 35; Smith 2001, 98–101). Eine etwas ausführlichere Formulierung des Arguments könnte so lauten:

- (1) Situationen des folgenden Typs sind möglich: Ein Akteur A glaubt, dass es seine moralische Pflicht ist, zu ϕ -en, aber er ist nicht im Geringsten dazu motiviert, zu ϕ -en.
- (2) Wenn der Nonkognitivismus gilt, dann sind Situationen dieses Typs unmöglich.
- (3) Also: Der Nonkognitivismus ist falsch.

Die zweite Prämisse wird meist als selbstverständlich vorausgesetzt. Wenn ein Akteur glaubt, dass es seine moralische Pflicht ist, zu ϕ -en, dann befindet er sich nach Auffassung der Nonkognitiven in einem konativen oder „wunschartigen“ Zustand, der zum Inhalt hat, dass er ϕ -t. Das bedeutet aber nichts anderes, als dass er zum ϕ -en motiviert ist – der konative Zustand ist der motivationale Zustand. Daher scheint es klar, dass Nonkognitiven darauf festgelegt sind, die Möglichkeit einer vollständigen Dissoziation von moralischer Einstellung und Motivation, wie sie beim Amoralisten zu finden ist und in Prämisse (1) abstrakt beschrieben wird, zu bestreiten.

Die Debatte zwischen Kognitiven und Nonkognitiven konzentriert sich daher traditionell auf Prämisse (1): Sind wirklich Situationen denkbar, in denen eine moralische Einstellung vorliegt, aber keinerlei Motivation, der Einstellung entsprechend zu handeln? Kritiker des Nonkognitivismus bejahen diese Frage und führen verschiedene reale oder mögliche Fälle an, um ihre Antwort zu stützen und damit Prämisse (1) zu verteidigen. Exemplarisch für diese Strategie sind die folgenden vier Szenarien:³

- a) *Amoralisten* glauben, dass sie moralische Pflichten haben, aber sie stehen der Moral gleichgültig gegenüber; daher sind sie nicht motiviert, ihren moralischen Einstellungen gemäß zu handeln (Brink 1986, 35). Rudolf, der zu Beginn dieses Artikels beschrieben wurde, fällt in diese Kategorie.

- b) „*Verruchte*“ Menschen („wicked persons“) glauben, dass sie moralische Pflichten haben, werden dadurch aber nicht zu pflichtgemäßem, sondern zu pflichtwidrigem Verhalten motiviert (vgl. McNaughton 1988, 135 und 140–144). Oft wird in diesem Zusammenhang Miltons Satan zitiert, der das Böse *um des Bösen willen* tut: Wenn er glaubt, dass eine Handlung verboten ist, dann motiviert ihn dies dazu, die Handlung *auszuführen* – und nicht dazu, sie zu *vermeiden*, wie der Nonkognitivist *prima facie* behaupten muss.
- c) *VM-Patienten* (Menschen mit Schädigungen im ventromedialen präfrontalen Cortex) fällen vernünftige moralische Urteile, zeigen aber oft keine Motivation, diesen Urteilen entsprechend zu handeln (Roskies 2003; Roskies 2008). Diese Charakterisierung von VM-Patienten ist nicht ganz unkontrovers,⁴ lässt sich aber durch zahlreiche experimentelle Befunde stützen.
- d) Einige *Depressive* glauben, dass sie zu bestimmten Handlungen moralisch verpflichtet sind, haben aber – aufgrund einer allgemeinen Antriebs- und Interesselosigkeit – keinerlei Motivation, diese Handlungen auszuführen (vgl. Stocker 1979, 744).

Nonkognitivisten reagieren auf diese Überlegungen in der Regel damit, dass sie die Kohärenz der beschriebenen Szenarien in Zweifel ziehen. Sie gestehen zu, dass Menschen *behaupten* können, moralische Einstellungen zu haben, ohne im Geringsten motiviert zu sein, diesen Einstellungen gemäß zu handeln; aber sie bestreiten, dass die Behauptungen dieser Menschen *wahr* sein können. Wenn ein Akteur nicht einmal einen schwachen Wunsch hat, zu ϕ -en, aber behauptet, er glaube, zum ϕ -en verpflichtet zu sein, dann gibt es nur drei Möglichkeiten: Entweder (i) er lügt, oder (ii) er leidet unter einer Selbsttäuschung, oder (iii) er verwendet den Ausdruck „moralische Verpflichtung“ (bzw. „moralisch richtig“, „moralisch falsch“, „moralisch gut“ usw.) in einem ungewöhnlichen Sinn, der nicht mit unserem Sprachgebrauch übereinstimmt.⁵ Dass er tatsächlich die moralische Einstellung hat, die er zu haben behauptet, ist dagegen ausgeschlossen.

Doch diese Antwort ist problematisch, insbesondere im Hinblick auf die Fälle (c) und (d). Ist es wirklich plausibel, von allen Depressiven und allen VM-Patienten zu sagen, dass sie entweder lügen, sich selbst täuschen oder moralische Ausdrücke in einem abweichenden Sinn verwenden? Dieses Problem wird dadurch verschärft, dass die Dissoziation von moralischer Einstellung und Motivation gar kein Dauerzustand sein muss: Prämisse (1) ist bereits dann wahr, wenn es möglich ist, dass Einstellung und Motivation *in einer einzigen Situation* vollständig auseinanderfallen. Vertreter der traditionellen nonkognitivistischen Strategie müssen also auch die Möglichkeit *temporärer* Varianten von (a)–(d) bestreiten. Dies ist eine sehr radikale Position, die sich nur schwer verteidigen lässt.

Nonkognitivisten haben also gute Gründe, sich nach einer alternativen Antwort auf den Amoralismus-Einwand umzusehen. Ich werde in den nächsten Abschnitten dafür argumentieren, dass ihnen tatsächlich eine weitere Option offensteht: Sie können die scheinbar offensichtliche Prämisse (2) angreifen und behaupten, dass der Nonkognitivismus mit der Möglichkeit amoralischer Akteure kompatibel ist. Um nachzuweisen, dass dies eine kohärente Position ist, muss aber zunächst die psychologische These des Nonkognitivisten genauer untersucht werden.

3 Was sind konative Zustände?

Vertreter des Nonkognitivismus behaupten, dass moralische Einstellungen konative oder „wunschartige“ Zustände sind. Doch was bedeutet das genau? Wie lassen sich konative Zustände näher charakterisieren?

Die klassische Antwort auf diese Frage lautet: Konative Zustände sind Zustände mit einer bestimmten *Anpassungsrichtung* – der Welt-Geist-Anpassungsrichtung („world-mind direction of fit“). Das bedeutet, dass konative Zustände die Aufgabe haben, die Welt auf eine bestimmte Weise zu verändern: Sie sollen bewirken, dass die Welt zu ihnen passt. Kognitive Zustände haben im Gegensatz dazu eine Geist-Welt-Anpassungsrichtung („mind-world direction of fit“): Ihre Aufgabe ist es, sich den Umständen in der Welt anzupassen; sie sollen die Welt korrekt repräsentieren (vgl. Smith 1994, 111–116). Diese klassische Antwort lässt jedoch vieles offen. Insbesondere bleibt unklar, was es bedeuten soll, dass mentale Zustände „eine Aufgabe haben“.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, wie die Rede von „Aufgaben“ mentaler Zustände expliziert werden kann. Einer dieser Explikationsvorschläge erscheint dabei besonders aussichtsreich: Er basiert auf einer teleofunktionalistischen Theorie des Geistes und setzt Aufgaben mit *biologischen Funktionen* gleich (vgl. Schulte 2008; Schulte 2010, 160–168). Ein Zustand ist danach konativ, wenn er die biologische Funktion hat, die Welt seinem Inhalt anzupassen, und kognitiv, wenn er die Funktion hat, sich der Welt anzupassen.⁶ Für unsere Diskussion ist die Charakterisierung konativer Zustände zentral, daher ist es sinnvoll, sie noch weiter zu präzisieren:

(Kon_{cf}) Ein Zustand Z von Akteur A mit dem Inhalt <p> ist ein konativer Zustand *gdw.* Z die biologische Funktion hat, durch Beeinflussung von A's Überlegungs- und Entscheidungsprozessen auf eine Realisierung von p durch A hinzuwirken.

Ein einfaches Beispiel ist mein Wunsch, jetzt etwas zu trinken. Dieser Zustand ist nach (Kon_{cf}) konativ, weil er die biologische Funktion hat, darauf hinzuwirken, dass ich mich dafür entscheide, jetzt etwas zu trinken.

Die Definition (Kon_{cf}) ist allerdings nur dann wirklich informativ, wenn sie durch eine Theorie biologischer Funktionen ergänzt wird. Die meisten Teleofunktionalisten vertreten in diesem Punkt eine ätiologische Theorie, nach der Funktionen – direkt oder indirekt – durch die Evolutionsgeschichte eines Merkmals festgelegt werden (Millikan 1984, 17–49; Papineau 1984; Neander 1991). Die ätiologische Theorie besagt, stark vereinfacht, dass ein Merkmal M die biologische Funktion hat, zu ϕ -en, wenn M für sein ϕ -en selektiert wurde. Unser Herz z. B. hat die biologische Funktion, Blut zu pumpen, weil die Herzen unserer Vorfahren Blut gepumpt haben und weil sie durch diese Tätigkeit unseren Vorfahren einen Selektionsvorteil verschafft haben.

Es muss allerdings betont werden, dass der Teleofunktionalist *nicht* annimmt, dass jeder spezifische Wunsch bereits in der fernen Vergangenheit aufgetreten ist und unseren Vorfahren evolutionäre Vorteile verschafft hat. Eine solche Behauptung wäre offensichtlich absurd. Viele Wünsche *können* gar keinen Einfluss auf die menschliche Evolutionsgeschichte ausgeübt haben, wie z. B. der Wunsch, eine Erstausgabe des *Ulysses* zu besitzen; bei anderen Wünschen ist klar, dass sie unseren Vorfahren mit Sicherheit keine evolutionären *Vorteile* verschafft haben, wie z. B. der Wunsch, sich selbst zu töten.

Der Vorschlag des Teleofunktionalisten muss anders verstanden werden. Es ist das Wunschsystem, das evolutionär entstanden ist und das unseren Vorfahren Selektionsvorteile verschafft hat, indem es auf die Realisierung seiner Inhalte hingewirkt hat. Die Inhalte selbst waren dabei variabel – und sind es auch heute noch. Die Funktion spezifischer Wünsche, also spezieller Inhalte im Wunschsystem, ist demnach von der Funktion des Wunschsystems *abgeleitet*.⁷

Die teleofunktionalistische Analyse konativer Zustände ließe sich noch weiter präzisieren, doch die Details sind für unsere Überlegungen nicht relevant. Wichtig ist in erster Linie, dass biologische Funktionen nicht immer *erfüllt* sein müssen. Anders formuliert: Es ist möglich, dass ein Merkmal M die *Funktion* hat, zu ϕ -en, obwohl es *tatsächlich* nicht ϕ -t. Ein Herz z. B. hat auch dann die Funktion, Blut zu pumpen, wenn es dazu tatsächlich – etwa aufgrund einer Herzkrankheit – nicht dazu in der Lage ist. In solchen Fällen sprechen wir von einer *Fehlfunktion* des Herzens.

Dieses Charakteristikum biologischer Funktionen bildet, zusammen mit (Kon_{ff}), die Grundlage für die neue nonkognitivistische Antwort auf den Amoralismus-Einwand.

4 Eine neue nonkognitivistische Antwort auf den Amoralismus-Einwand

Nonkognitivisten behaupten, dass moralische Einstellungen zur Klasse der konativen Zustände gehören. Das bedeutet nach (Kon_{ff}), dass moralische Einstellungen die biologische Funktion haben, auf eine Realisierung ihrer Inhalte⁸ hinzuwirken. Zugleich gilt aber, wie im letzten Abschnitt betont wurde, dass ein Zustand durchaus die biologische Funktion haben kann, auf eine Realisierung seines Inhalts hinzuwirken, ohne diese Funktion zu erfüllen – also ohne *de facto* einen solchen Einfluss auszuüben.

Dies ermöglicht es dem Nonkognitivisten, eine neue Antwort auf den Amoralismus-Einwand zu formulieren: Die Szenarien (a)–(d) können nun als Fälle verstanden werden, in denen eine (konative) moralische Einstellung vorliegt, die ihre Funktion nicht erfüllt.⁹ Amoralisten, „verruchte“ Menschen, VM-Patienten und Depressive können durchaus genuine moralische Einstellungen haben, aber diese Einstellungen haben *de facto* nicht die motivationale Wirkung, die sie (ihrer Funktion gemäß) haben *sollten*. Diese Personen sind daher nicht motiviert, ihren moralischen Einstellungen gemäß zu handeln.

Betrachten wir z. B. Dora, die glaubt, dass sie einen Beitrag zur Bekämpfung des Welthungers leisten sollte, aber aufgrund einer tiefen Depression keinerlei Motivation verspürt, dies tun. Nonkognitivisten, die eine teleofunktionalistische Analyse konativer Zustände akzeptieren, können diese Situation wie folgt beschreiben: Dora ist in einem Zustand Z, der die Funktion hat, darauf hinzuwirken, dass Dora einen Beitrag zur Bekämpfung des Welthungers leistet, aber tatsächlich keine Wirkung dieser Art hat. Doras Depression ist verantwortlich dafür, dass Z seine Funktion nicht erfüllen kann.

Diese Beschreibung ist *prima facie* plausibel. Sie illustriert überdies, dass die neue Antwort auf den Amoralismus-Einwand auch mit dem realistischen Fall der Depression gut zurechtkommt, mit dem Vertreter der traditionellen nonkognitivistischen Strategie gravierende Probleme haben. In anderen Fällen können Anhänger der neuen Antwort auch auf die drei traditionellen Optionen (Lüge, Selbsttäuschung, abweichende Verwendung von Ausdrücken) zurückgreifen – aber sie *müssen* es nicht, und das ist zweifellos ein entscheidender Vorteil. Die beste nonkogni-

tivistische Antwort auf den Amoralismus-Einwand ist also die Ablehnung von Prämisse (2), die durch eine teleofunktionalistische Analyse konativer Zustände möglich gemacht wird.

Diese Antwort ist allerdings einem naheliegenden Einwand ausgesetzt, der auf dem in Abschnitt 1 angeführten Argument für Prämisse (2) basiert. Konative Zustände, so der Einwand, sind *per definitionem* motivationale Zustände. Also muss der Nonkognitivist zugestehen, dass moralische Einstellungen immer mit Motivation einhergehen – und damit auch, dass ein Akteur immer (zumindest in geringem Maß) dazu motiviert ist, seinen moralischen Einstellungen gemäß zu handeln.

Dieser Einwand scheidet jedoch, da seine Überzeugungskraft auf einer versteckten Ambiguität des Ausdrucks „motiviert sein“ beruht. In einem Sinn bedeutet „motiviert sein“ lediglich „in einem Zustand sein, der konativer (motivationaler) Natur ist“. Nach (Kon_{tf}) trifft diese Beschreibung genau dann auf einen Akteur A zu, wenn A sich in einem intentionalen Zustand befindet, der die biologische *Funktion* hat, auf die Realisierung seines Gehalts hinzuwirken, indem er die Überlegungs- und Entscheidungsprozesse von A entsprechend beeinflusst. In diesem (eher technischen) Sinn sind auch Amoralisten, „verruchte“ Menschen, Depressive und VM-Patienten „motiviert“, ihren moralischen Einstellungen gemäß zu handeln – aber das ist nicht unplausibel.

„Motiviert sein“ kann aber auch in einem anderen Sinn verstanden werden, der näher an der Alltagssprache ist. So interpretiert, bedeutet „motiviert sein“ in einem Zustand zu sein, der seine biologische Funktion, Entscheidungsprozesse und Handlung auf eine bestimmte Weise zu beeinflussen, auch tatsächlich *erfüllt* – also in einem Zustand sein, der *de facto* Entscheidungsprozesse und Handlungen auf eine bestimmte Weise beeinflusst. In diesem Sinn sind Amoralisten, „verruchte“ Menschen, Depressive und VM-Patienten *nicht* motiviert, ihren moralischen Einstellungen gemäß zu handeln – aber das ist vollkommen kompatibel mit der neuen Antwort auf den Amoralismus-Einwand.

5 Eine Analogie: Satan und der Masochist

Kritikern des Nonkognitivismus wird die neue Antwort auf den Amoralismus-Einwand möglicherweise konstruiert oder *ad hoc* erscheinen. Doch dieser Eindruck täuscht. Mit Hilfe einer interessanten Analogie lässt sich zeigen, dass die Annahme von konativen Zuständen, die ihre biologische Funktion nicht erfüllen, auch in anderen Fällen durchaus sinnvoll ist und daher nicht als *Ad-hoc*-Manöver des Nonkognitivisten angesehen werden kann.

Bekanntlich besitzen auch *Schmerzzustände* eine konative Komponente: Sie haben (unter anderem) die Funktion, den Akteur dazu zu bringen, die Quelle des Schmerzes zu beseitigen und andere schmerzlindernde Maßnahmen zu ergreifen. Doch es gibt einige spektakuläre Fälle, in denen Schmerzzustände diese Funktion nicht erfüllen:

- Bei einigen Patienten, die einer präfrontalen Lobotomie unterzogen wurden, rufen Schmerzen keine typischen Reaktionen hervor (Aydede/Güzeldere 2002, 274–275). Die Patienten berichten von Schmerzerlebnissen, die sie präzise beschreiben können, sagen aber gleichzeitig, dass sie diese Erlebnisse nicht als unangenehm oder störend empfinden.

- Bei Masochisten haben (bestimmte) Schmerzzustände sogar den umgekehrten Effekt: Sie bringen den Akteur dazu, Maßnahmen zu ergreifen, mit deren Hilfe die Dauer der Schmerzen verlängert oder ihr Nachlassen verhindert wird.

Die Analogien sind offenkundig. Die moralischen Einstellungen von Amoralisten, Depressiven und VM-Patienten sind nicht motivational wirksam und gleichen darin den Schmerzzuständen der Lobotomiepatienten; die moralische Einstellung von „verruhten“ Menschen (wie Miltons Satan) haben Wirkungen, die ihrer biologischen Funktion zuwiderläuft, und gleichen darin den Schmerzzuständen der Masochisten. Die neue Antwort auf den Amoralismus-Einwand fügt sich also nahtlos in ein plausibles Gesamtbild der Wirkungsweise konativer Zustände ein.

6 Konklusion

Der Amoralismus-Einwand stellt *prima facie* ein gravierendes Problem für den Nonkognitivismus dar, da die traditionellen Antworten auf diesen Einwand mit unplausiblen theoretischen Verpflichtungen einhergehen. Die Überlegungen in diesem Aufsatz haben jedoch gezeigt, dass sich der Einwand leicht entkräften lässt, wenn man eine teleofunktionalistische Analyse konativer Zustände akzeptiert. Da der Teleofunktionalismus eine aussichtsreiche allgemeine Theorie des Geistes ist, die auch viele andere Vorzüge aufweist, sollte die resultierende Version des Nonkognitivismus als ernst zu nehmende theoretische Option in der Metaethik angesehen werden.

Anmerkungen

- ¹ Mit „Meinungen über Moral“ sind hier ausschließlich moralische Überzeugungen erster Stufe gemeint, also Meinungen darüber, was moralisch geboten oder verboten, gut oder schlecht ist.
- ² Eine Ausnahme stellt Hare (1952/1970, 11) dar, der diese psychologische These für wenig informativ hält und seine Version des Nonkognitivismus als These über moralische Sätze und Aussagen präsentiert. In späteren Schriften scheint Hare die psychologische These dagegen zu akzeptieren (vgl. Hare 1981, 107 und 179).
- ³ Weitere Szenarien dieser finden sich in Shafer-Landau 2003, 148–155.
- ⁴ Roskies' Charakterisierung der VM-Patienten wird von Kennett und Fine (2008) kritisiert; Roskies (2008) ist eine Antwort auf diese Kritik.
- ⁵ Es können z. B. sein, dass der Akteur moralische Ausdrücke in einem „inverted-commas sense“ (Hare 1952/1970, 124) verwendet, also etwa den Ausdruck „moralisch falsch“ im Sinn von „wird von den meisten Menschen als ‚moralisch falsch‘ bezeichnet“.
- ⁶ Diese einfache teleofunktionalistische Charakterisierung kognitiver Zustände wirft einige Probleme auf (vgl. etwa Millikan 1989, 282 f.) und muss vermutlich grundlegend modifiziert werden. Da kognitive Zustände in meiner Argumentation jedoch nur eine untergeordnete Rolle spielen, verfolge ich dieses Thema hier nicht weiter.
- ⁷ Zum Begriff der abgeleiteten Funktionen vgl. Millikan 1984, 39–49. Die Tatsache, dass konative Zuständen abgeleitete Funktionen haben, erklärt auch, wie es möglich ist, dass einige konative Zustände Funktionen haben, die unmöglich erfüllt werden können. So hat z. B. der Wunsch, einen Beweis für die Vollständigkeit der Arithmetik zu finden, die Funktion, einen unmöglichen Sachverhalt herbeizuführen. Dies wäre höchst problematisch, wenn man diese Funktion direkt über die Evolutionsgeschichte (oder, allgemeiner, über historischen Erfolg) erklären müsste. Doch dies ist, wie wir sehen, gar nicht nötig. (Vielen Dank an Fabian Wendt, der mich auf dieses potenzielle Problem hingewiesen hat.)
- ⁸ Mit dem „Inhalt“ moralischer Pro-Einstellungen ist hier das gemeint, was manchmal als „core content“ bezeichnet wird. Der Inhalt meiner moralischen Überzeugung, dass ich mehr Geld an Oxfam spenden sollte, ist danach nicht „Ich sollte mehr Geld an Oxfam spenden“, sondern „Ich spende mehr Geld an Oxfam“.
- ⁹ Die Grundzüge dieser Antwort habe ich bereits in Schulte 2008 und 2010, 160–168 skizziert. Unabhängig von mir hat M. S. Bedke (2009) den Funktionsbegriff von Millikan verwendet, um den Urteilsinternalismus gegen den Amoralismus-Einwand zu verteidigen. Sein Vorschlag unterscheidet sich jedoch in mehreren wichtigen Punkten von dem hier vorgestellten. Unter anderem argumentiert Bedke explizit dafür, dass sein Ansatz keinen Nonkognitivismus, sondern eine „besire theory“, also eine kognitivistisch-nonkognitivistische Hybridtheorie begünstigt (vgl. Bedke 2009, 207).

Literatur

- Aydede, Murat/Güven Güzeldere (2002): Some Foundational Problems in the Scientific Study of Pain, in: *Philosophy of Science*, 69, 265–283.
- Bedke, M. S. (2009): Moral Judgment Purposivism. Saving Internalism from Amoralism, in: *Philosophical Studies*, 144, 189–209.
- Blackburn, Simon (1998): *Ruling Passions*, Oxford.
- Brink, David (1986): Externalist Moral Realism, in: *Southern Journal of Philosophy*, 24, Supplement, 23–41.
- Brink, David O. (1989): *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge.

- Gibbard, Allan (1990): *Wise Choices, Apt Feelings*, Oxford.
- Hare, R. M. (1952/1970): *The Language of Morals*, Oxford.
- (1981): *Moral Thinking. Its Level, Method and Point*, Oxford.
- Kennett, Jeannette/Cordelia Fine (2008): Internalism and the Evidence from Psychopaths and „Acquired Sociopaths“, in: Walter Sinnott-Armstrong (Hg.), *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality*, Cambridge, Mass., 173–190.
- McNaughton, David (1988): *Moral Vision*, Oxford.
- Neander, Karen (1991): The Teleological Notion of „Function“, in: *Australasian Journal of Philosophy*, 69, 454–468.
- Millikan, Ruth (1984): *Language, Thought, and Other Biological Categories*, Cambridge (Mass.).
- (1989): Biosemantics, in: *Journal of Philosophy*, 86, 281–297.
- Papineau, David (1984): Representation and Explanation, in: *Philosophy of Science*, 51, 550–572.
- Platts, Mark (1979): *Ways of Meaning*, London.
- Roskies, Adina (2003): Are Ethical Judgments Intrinsically Motivational? Lessons from Acquired Sociopathy, in: *Philosophical Psychology*, 16, 51–66.
- (2008): Internalism and the Evidence from Pathology, in: Walter Sinnott-Armstrong (Hg.), *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality*, Cambridge, Mass., 191–206.
- Schulte, Peter (2008): *Zwecke und Mittel. Eine expressivistische Theorie der instrumentellen Rationalität*, Dissertation, Bielefeld.
- (2010): *Zwecke und Mittel in einer natürlichen Welt. Instrumentelle Rationalität als Problem für den Naturalismus?*, Paderborn.
- Shafer-Landau, Russ (2003): *Moral Realism. A Defence*, Oxford.
- Smith, Michael (1994): *The Moral Problem*, Malden.
- (2001): Some Not-Much-Discussed Problems for Non-Cognitivism in Ethics, in: *Ratio*, 14, 93–115.
- Stocker, Michael (1979): Desiring the Bad. An Essay in Moral Psychology, in: *Journal of Philosophy*, 76, 738–753.

DER INDIVIDUALISIERTE LEBENSLAUF
ALS MODUS MORALISCHER VERLETZUNG



Gottfried Schweiger

1 Einleitung

Das Konzept der Anerkennung wird seit Axel Honneths *Kampf um Anerkennung* (Honneth 1994) verstärkt in der Philosophie und angrenzenden Disziplinen diskutiert (Holtgrewe/Voswinkel/Wagner 2001; Schmidt am Busch/Zurn 2009; Thompson 2006). Ein Verständnis gesellschaftlicher Verhältnisse als institutionalisierter Anerkennungsverhältnisse ist dabei nur dann sinnvoll zu explizieren, wenn dies im Anschluss an sozialwissenschaftliche Erkenntnisse geschieht. Eine solche interdisziplinäre Perspektive wird daher auch im Kontext einer Theorie der Anerkennung gefordert (Saar 2009). In diesem Beitrag wird nun aufbauend auf der These, dass sich die Anerkennungsweise der sozialen Wertschätzung im Rahmen eines Lebenslaufes institutionalisiert (Schweiger 2011), der normative Gehalt der Individualisierung des Lebenslaufes (Dröge/Somm 2005) untersucht. Dies erfolgt in drei Schritten. Zunächst werden (1) im ersten Abschnitt Honneths Theorie der Anerkennung und (2) im zweiten Abschnitt das Konzept des individualisierten Lebenslaufes im Unterschied zum institutionalisierten Lebenslauf skizziert. (3) Im dritten Abschnitt wird schließlich die These dieses Beitrags expliziert, dass der individualisierte Lebenslauf als ein Modus der moralischen Verletzung rekonstruiert werden kann.

Dabei wird aus Gründen der Fokussierung sehr gestrafft vorgegangen. Somit kann auch die Kritik an Honneths Version einer Theorie der Anerkennung, wie sie etwa von Nancy Fraser und Christopher Zurn vorgebracht wurde (Deranty 2009; Fraser 2003a, 2003b; Zurn 2000, 2003, 2005) ebenso wenig berücksichtigt werden wie die verschiedenen Variationen der gesellschaftlichen Prozesse und Gegenprozesse – etwa Flexibilisierung, Deregulierung, Vermarktlichung, Entgrenzung, Subjektivierung usw. (Berger/Hitzler 2010; Lohr/Nickel 2005; Szydlik 2008) –, die sich um die These einer Individualisierung des Lebenslaufes gruppieren.

2 Honneths Theorie der Anerkennung

Honneths Theorie der Anerkennung ist einerseits eine Theorie darüber, welche intersubjektiven Voraussetzungen für ein menschliches Leben notwendig sind, um dieses zu einem guten Leben zu machen, andererseits eine Theorie darüber, wie und mit welcher Zielrichtung gesellschaftliche Verhältnisse zu kritisieren sind (Honneth 1994, 2000, 2007, 2010). Diese drei Voraussetzungen und Bedingungen stellen für ihn die drei Formen der Anerkennung – emotionale Nähe und Beziehung (Liebe), kognitive Achtung (Recht) und soziale Wertschätzung (Solidarität) – dar.

Sie ermöglichen jeweils eine andere Form der positiven Selbstbeziehung und bilden damit die Grundlage für die Möglichkeit von genuiner Selbstverwirklichung, die als regulative Idee der Moderne angesehen werden kann.

„Demzufolge sind es die drei Anerkennungsformen der Liebe, des Rechts und der Wertschätzung, die erst zusammengenommen die sozialen Bedingungen schaffen, unter denen menschliche Subjekte zu einer positiven Einstellung gegenüber sich selbst gelangen können; denn nur dank des kumulativen Erwerbs von Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung, wie ihn nacheinander die Erfahrung von jenen drei Formen der Anerkennung garantiert, vermag eine Person sich uneingeschränkt als ein sowohl autonomes wie auch individuiertes Wesen zu begreifen und mit ihren Zielen und Wünschen zu identifizieren“ (Honneth 1994, 271).

Diese individuelle Funktion von Anerkennung verweist aber sogleich auf deren soziale und gesellschaftliche Bedeutung. Anerkennung ist nicht nur – oder zumindest nicht im Wesentlichen – ein Prozess zwischen zwei Individuen, sondern eingebettet in einen größeren sozialen Zusammenhang. Für die Formen der kognitiven Achtung und der sozialen Wertschätzung ist dies offensichtlich, aber auch emotionale Nähe und Zuwendung vollzieht sich nicht in einem vollständig privaten Raum, sondern ist durch weitere soziale Verhältnisse geprägt (Illouz 2007, 2009). Der Schritt von einer Perspektive auf das Individuum als Individuum – man könnte es eine anthropologische nennen – zu einer Perspektive auf das Individuum in Gesellschaft und auf gesellschaftliche Verhältnisse ist der eigentliche Gegenstand von Honneths Überlegungen. Die Rekonstruktion der drei Formen der Anerkennung gibt die Folie ab, von der aus gesellschaftliche Verhältnisse und ihre Veränderungen normativ evaluiert werden können. Vereinfacht gesagt, ist eine Gesellschaft dann als ethisch gut zu bewerten, wenn sie unverfälschte und legitime Anerkennung ermöglicht, und als ethisch schlecht, wenn sie dies nicht oder nur selektiv für bestimmte Bevölkerungsgruppen, Tätigkeiten, Eigenschaften oder Leistungen tut. Eine solche gute Gesellschaft ermöglicht und fördert authentische und ungezwungene Selbstverwirklichung. Die Kategorisierung des ethisch Schlechten wiederum ergibt sich aus den Formen der Anerkennung. Die körperliche Gewalt, die Entrechtung und die Entwürdigung sind die negativen Gegenspieler zu emotionaler Zuwendung, kognitiver Achtung und sozialer Wertschätzung. Sie werden von Honneth als Formen der Missachtung bezeichnet, die zu einer moralischen Verletzung auf Seiten der Betroffenen führen. Aufgabe einer kritischen Sozialphilosophie, wie sie Honneth vorschwebt, ist es also, gesellschaftliche Verhältnisse, Prozesse und Phänomene auf ihren normativen Gehalt hinsichtlich der Verwirklichung und Förderung bzw. der Verstellung und Verhinderung von Anerkennung zu untersuchen.

3 Die Individualisierung des Lebenslaufs

Der institutionalisierte Lebenslauf (Kohli 1985, 2003) kann als Vorstrukturierung von sozialen Rollen in unterschiedlichen sozialen Systemen verstanden werden, in dem das Erwerbssystem durch Bildungs- und soziale Sicherungssysteme flankiert wird. Dadurch werden die Phasen und Übergänge von Ausbildung, Erwerbsarbeit und Rente einerseits gesteuert,

also dem Individuum Vorgaben gemacht, andererseits werden Risiken minimiert und dadurch dem Individuum neue Handlungsspielräume eröffnet (Sackmann 2007). Der institutionalisierte Lebenslauf als Normalbiografie ist eng mit Normalarbeit verbunden (Mückenberger 1985a, 1985b, 1990). Normalarbeit ist dabei als eine unbefristete Vollzeitbeschäftigung mit umfassender sozialer Absicherung und einer Übereinstimmung von Arbeits- und Beschäftigungsverhältnis zu verstehen. Die Herausbildung und Stabilität einer Normalbiografie und der sie stützenden Institutionen hat einerseits wesentlichen Einfluss auf das Selbstverständnis und die Entwicklung von Identität, andererseits kann sie paradigmatisch als eine Institutionalisierung von Anerkennungsverhältnissen angesehen werden (Schweiger 2011). Im Zuge der Flexibilisierung, Individualisierung und Subjektivierung von Arbeit und Leben (Beck 1994; Berger/Hitzler 2010; Lohr/Nickel 2005; Szydlik 2008) hat sich auch der institutionalisierte Lebenslauf gewandelt. Dies betrifft sowohl das Selbstverständnis des Individuums und dessen Verhältnis zu seinem eigenen Lebenslauf als auch den institutionellen Rahmen von Normalarbeit, Bildungssystem und sozialer Sicherung. Kai Dröge und Irene Somm (Dröge/Somm 2005) haben diese Individualisierung des Lebenslaufs anhand der vier Bestandteile von (a) Reziprozität, (b) Langsicht, (c) Bedürfnisaufschub und (d) „Blick zurück“ herausgearbeitet. Ihre beiden Bezugsgruppen waren dabei zum einen arbeitslose Hochqualifizierte und zum anderen weibliche Ein-Personen-Unternehmerinnen.

(a) Reziprozität meint nun, dass Individuum und Gesellschaft aneinander jeweils berechnete Forderungen für zuvor erbrachte Leistungen stellen, wobei die Gegenleistung bzw. der Verdienst, den sich die Individuen für ihre Leistung erwarten, nicht sofort erhalten, sondern im Rahmen ihres Lebenslaufs erworben wird. (b) Langsicht meint, dass die Institutionalisierung des Lebenslaufes erfordert wie auch ermöglicht, dass die Menschen ihren Lebenslauf in die Zukunft hinein planen. Der jeweilige Lebenslauf ergibt sich nicht einfach, sondern wird verfolgt und auf die Reziprozitätserwartung hin entworfen. (c) Eingelassen in den institutionalisierten Lebenslauf ist damit auch der Aufschub aktueller Bedürfnisse zu Gunsten ihrer Befriedigung in der Zukunft. Man verzichtet im Heute, um morgen hierfür den Verdienst zu erhalten. (d) Der „Blick zurück“ schließlich kann als Modus der Rechtfertigung von Reziprozitätsansprüchen verstanden werden. An einem bestimmten Zeitpunkt kann auf die bisher erbrachte Leistung und auf die bisher verzichteten Bedürfnisse zurückgeblickt werden, um hieraus Forderungen für die aktuelle Situation zu generieren und zu untermauern.

Der individualisierte Lebenslauf kann vor der Folie des institutionalisierten Lebenslaufes bestimmt werden und ist somit relativ auf diesen bezogen. Dröge und Somm (ebd., 229–231) heben dabei vier Punkte hervor: (1) Der Referenzpunkt der Langsicht individualisiert sich. Während der institutionalisierte Lebenslauf in Hinblick auf standardisierte Übergänge, von Ausbildung zu Arbeit, Arbeit zu Pension, und im Rahmen mehr oder weniger vorgegebener Laufbahnen gesehen wird, richtet sich der Fokus im individualisierten Lebenslauf auf die einzelne Person, das Individuum, das seinen Lebenslauf gestaltet und dafür verantwortlich zeichnet. Der lineare institutionalisierte Lebenslauf wird durch einen „*experimentellen Suchprozess*“ abgelöst. (2) Der Zielpunkt des Bedürfnisaufschubs verändert sich. Während im institutionalisierten Lebenslauf die Karriereaussichten und Gehaltsvorrückungen und der Erwerb von Vergünstigungen durch Seniorität im Vordergrund stehen, so wird der Bedürfnisaufschub im individualisierten Lebenslauf durch das Projekt der Selbstverwirklichung und der „*Entfaltung der Person in der*

Arbeit“ legitimiert und motiviert. Ein Verzicht im Heute ist so lange erstrebenswert, als die Perspektive gesehen wird, im Morgen eine Arbeit zu finden oder einer Arbeit nachzugehen, in der die eigenen Ansprüche an Selbstverwirklichung erfüllt werden können. (3) Auch die Reziprozitätswartung verändert sich. Eine Gegenleistung wird nicht mehr von den Betrieben oder den traditionellen Institutionen des Sozialstaates erwartet, sondern vielmehr von einem selbst. Dröge und Somm sprechen von einer „*verinnerlichte[n] Reziprozitätserwartung*“. Die Quellen des Selbst, so kann vereinfacht gesagt werden, sind im institutionalisierten Lebenslauf externe wie Betrieb und Gesellschaft, im individualisierten Lebenslauf sind sie hingegen interne wie die eigene Besonderheit und Karriere. (4) Schließlich verändert sich auch der „Blick zurück“. Ist dieser im institutionalisierten Lebenslauf auf die standardisierten Leistungen und Erfolge im Zuge einer Karriere gerichtet, so stehen im individualisierten Lebenslauf die Individualität und die Besonderheit des eigenen Weges, im Beruflichen wie auch im Privaten, im Vordergrund. Der eigene Lebenslauf muss dabei von den Individuen selbst rekonstruiert und erzeugt werden und lässt sich nicht mehr aus den erreichten Karriereschritten ablesen.

Inwieweit hierbei von einem gesamtgesellschaftlichen Trend oder doch eher von einer Entwicklung in bestimmten Segmenten der Gesellschaft und Arbeitswelt gesprochen werden muss, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden. Eine weit reichende gesellschaftliche Wirkung lässt sich aufgrund der mittlerweile aber reichhaltigen Literatur zu den oben angesprochenen Thesen der Individualisierung, Flexibilisierung und Subjektivierung, die den Lebenslauf formen, aber durchaus vermuten. Besitzen diese Entwicklungen aber überhaupt normative Relevanz, oder sind sie nur durchaus interessante, aber für die Philosophie letztlich unerhebliche empirische Erkenntnisse? Zumindest zwei Gründe sprechen dafür, sich gerade solcher durchaus uneinheitlicher und uneindeutiger Entwicklungen aus explizit sozialphilosophischer zuzuwenden. (1) Erstens gibt es die Herausforderung einer ethischen Bewertung gesellschaftlicher Prozesse. Ist die Individualisierung des Lebenslaufs etwas Schlechtes, etwas Gutes oder ethisch neutral? Nach welchen Maßstäben können solche Entwicklungen überhaupt bewertet werden? Treffen wir hier auf neue oder alte Ungerechtigkeiten? Was kann Verantwortung in diesen Fällen bedeuten, und wer hat Handlungsbedarf? Alle diese Fragen sind von ethischer Relevanz, die sich nicht in der notwendigen sozialwissenschaftlichen Erforschung erschöpfen, sondern einen zumindest interdisziplinären Diskurs einmahnen. (2) Zweitens – und dieser Grund folgt eigentlich aus dem ersten – stellen sich Fragen der Therapie, der individuellen, politischen und gesellschaftlichen Reaktion und Handlung auf solche Prozesse. Wenn hier Leid erzeugt wird, wenn hier Ungerechtigkeit herrscht, wenn solche Prozesse mit negativen Folgen verbunden sind, dann bedarf es einer Reflexion auf angebrachte Interventionen und Gegenstrategien. Wie sollte eine bessere Gesellschaft aussehen? Diese Fragen können auch nicht einfach politisch und sozialtechnisch gelöst werden, da sie immer, entweder implizit oder explizit, auf normative Vorstellungen und Ideen zurückgreifen und durchsetzen wollen. Im folgenden Abschnitt wird daher eine solche normative Evaluation der Individualisierung des Lebenslaufs skizziert. Dies geschieht dabei aus der bereits dargelegten Perspektive von Honneths Theorie der Anerkennung, wobei nicht verschwiegen werden soll, dass andere normative Theorien, etwa Rawls Theorie der Gerechtigkeit, Nozicks Libertarianismus oder Walzers Sphären der Gerechtigkeit, möglicherweise zu hiervon unterschiedlichen Schlussfolgerungen gelangen würden.

3 Der individualisierte Lebenslauf als Modus moralischer Verletzung

Wenn hier die These vertreten wird, dass der individualisierte Lebenslauf einen Modus der moralischen Verletzung darstellt, so bedarf es der Klärung von zwei Fragen. (a) Was stellt eine moralische Verletzung dar? (b) Welche Elemente des individualisierten Lebenslaufs fallen unter dieses Konzept?

(a) Moralische Verletzung als Entwürdigung

Moralische Verletzung meint hier das Vorliegen einer Form der Missachtung, die auf das Individuum wirkt. Damit kommen drei potenzielle Ursachen für eine moralische Verletzung in Frage: körperliche Gewalt, Entrechtung und Entwürdigung. Natürlich gibt es eine weitere Palette an Handlungen oder Situationen, die moralisch verletzend wirken können, hier aber aus Gründen der Einfachheit außen vor bleiben werden. Es ist nun kein übereinstimmendes Merkmal des individualisierten Lebenslaufs, dass dieser mit körperlicher Gewalt oder Entrechtung verbunden ist. Zwar kann auch eine mittelbare Gefährdung der Anerkennungsformen der Liebe und des Rechts vermutet werden, jedoch sind diese nicht konstitutiv für den individualisierten Lebenslauf. Übrig bleibt somit die Anerkennungsform der sozialen Wertschätzung, die gefährdet scheint. Hier kann eine weitere Differenzierung eingeführt werden, die von Stephan Voswinkel entwickelt wurde (Voswinkel 2001, 2002, 2005). Dieser spricht von zwei unterschiedlichen Arten der sozialen Wertschätzung, die vorherrschend sind. (a) Zum einen die Form der Würdigung, die für das Erbringen von „normaler“ Leistung und Zugehörigkeit erhalten wird. Paradigmatisch kann hier an arbeitszeitbezogene Entlohnung gedacht werden sowie an das Senioritätsprinzip. (b) Zum anderen die Form der Bewunderung, die für das Erbringen „besonderer“ Leistung und Erfolg erhalten wird. Paradigmatisch wären hier leistungsbezogene Entgelte und Boni zu nennen. In dieser Unterscheidung erkennt Voswinkel auch richtig die doppelte Funktion von sozialer Wertschätzung, sowohl inkludierend als auch exkludierend zu wirken.

Der eine Modus, den wir „*Bewunderung*“ nennen, bezeichnet die vertikale Seite der Anerkennung. Hier geht es um die Anerkennung der besonderen Leistung oder des Erfolgs. Dieser Modus ist knapp, nicht jede kann bewundert werden. Der andere Modus der Anerkennung für Leistung ist horizontaler Art. Hier handelt es sich um die Anerkennung für die Bemühungen, den Aufwand und Einsatz, das Opfer. Diesen Modus der Anerkennung bezeichnen wir als „*Würdigung*“. Er ist wesentlich moralischer Natur, unterliegt den Normen der Reziprozität und ähnelt der Dankbarkeit, die ich demjenigen schulde, der etwas für mich getan hat. Dies ist die solidarische Seite der Wertschätzung für Leistung. Sie ist nicht knapp. Sondern kann auch der normalen Leistung zuteil werden. (Voswinkel 2005, 19)

Als der sozialen Wertschätzung korrespondierende Form der Missachtung nennt Honneth nun die Entwürdigung, die als die Herabwürdigung oder Ignoranz von Eigenschaften und Leistungen verstanden werden kann. Wer also „normale“ Leistung erbringt und dafür keine Würdigung erhält, erfährt dies als entwürdigend, ebenso wie jener, der eine „besondere“ Leistung erbringt und hierfür keine Bewunderung erhält. Nun sind diese Formen nicht einfach frei verfügbar,

sondern vielmehr im Rahmen von Betrieb, Gesellschaft und Staat institutionalisiert. Was als eine „normale“ Leistung gilt, welche Art und Weise der Würdigung sie verdient, wird nicht einfach von Fall zu Fall entschieden, sondern ist für die Beteiligten zumindest teilweise absehbar und planbar. Das ist der Sinn eines Verständnisses des Lebenslaufs als eine Institutionalisierung von Anerkennungsverhältnissen, wobei der institutionalisierte Lebenslauf vornehmlich der Anerkennungsform der Würdigung zugeordnet werden kann, der individualisierte Lebenslauf vornehmlich jener der Bewunderung. Dies eröffnet auch die nun zu explizierende Perspektive der Kritik. Wie ist dieser Übergang von der Würdigung zur Bewunderung zu bewerten? Ist der individualisierte Lebenslauf ein Modell, in dem soziale Wertschätzung, sei es Würdigung oder Bewunderung, derart erfahren werden kann, dass die Perspektive von authentischer Selbstverwirklichung möglich und erreichbar wird?

(b) Der individualisierte Lebenslauf als Institutionalisierung des Strebens nach Bewunderung

Ähnlich der Diagnose von Voswinkel, dass die Subjektivierung von Arbeit als einen Übergang vom Anerkennungsverhältnis der Würdigung hin zu jenem der Bewunderung darstellt (Voswinkel 2002), kann auch der individualisierte Lebenslauf dahingehend verstanden werden. Der Anspruch an das Individuum steigt, und das Projekt der Selbstverwirklichung tritt in den Mittelpunkt. Da sich der individualisierte Lebenslauf außerhalb der vorgegebenen und gesicherten Bahnen von Ausbildung und Normalarbeit mit sozialstaatlicher Absicherung vollzieht, sondern vielmehr in unsicheren und am Markt orientierten Beschäftigungs- und Lebensverhältnissen, wird die Bedeutung von Würdigung zurückgedrängt. Würdigung bedarf nämlich nicht nur eines Rahmens der Beurteilung von „normaler“ Leistung und Möglichkeiten der Zugehörigkeit, sondern auch eines entsprechend stabilen und über die Zeit hinweg ansprechbaren Rahmens. Die Reziprozitätserwartung im individualisierten Lebenslauf kennt einen solchen Rahmen eben gerade nicht mehr, wie auch die Bestimmung von Leistung und Verdienst volatil ist. Es gibt im individualisierten Lebenslauf keine „normale“ Leistung und auch keine entsprechende Würdigung. So kann zumindest in groben Zügen der individualisierte Lebenslauf als die Aufgabe der Konstruktion und Verwirklichung von Besonderheit verstanden werden, dem ein Streben nach Bewunderung wie selbstverständlich eingebaut ist. Es bleibt somit zwar Raum für soziale Wertschätzung, und diese wird durchaus im Rahmen des individualisierten Lebenslaufs erfahren, jedoch in einer unsicheren Form. Während der institutionalisierte Lebenslauf Würdigung für „normale“ Leistung festgeschrieben und verbürgt hat, muss soziale Wertschätzung nun individuell in Form der Bewunderung erkämpft werden.

Ausgehend von dieser Diagnose kann nun der individualisierte Lebenslauf als ein Modus moralischer Verletzung rekonstruiert werden. Was sich hier nämlich verändert, ist, dass Bewunderung ein Ziel des Alltäglichen, des Lebens und der Arbeit sein soll, was per definitionem nicht erreichbar ist. Es wird damit nämlich etwas verallgemeinert, was nicht verallgemeinert werden kann, da sich das Außergewöhnliche immer vom Gewöhnlichen dadurch unterscheidet, dass es gerade selten oder nur von Wenigen zu erreichen ist. Es wird zwar im Leben eines jeden Menschen etwas Außergewöhnliches geben, wofür Bewunderung zu zollen ist, jedoch kann ein Lebenslauf als gesellschaftliches Modell, also ein von allen potenziell zu erreichender

Lebenslauf, nicht darauf aufgebaut sein. Die differenzierende – wie Voswinkel richtig sagt, exkludierende – Seite der sozialen Wertschätzung, also das Streben nach Bewunderung zu einem Modell des guten Lebens zu machen, muss unweigerlich dazu führen, dass die Menschen daran scheitern. Die moralische Verletzung der Entwürdigung, die damit einhergeht, trifft natürlich nicht alle, die sich dem individualisierten Lebenslauf unterwerfen – ob freiwillig oder nicht, bedarf wohl auch einer näheren Klärung; es wird hier einige wenige Gewinnerinnen, die Bewunderung erzielen, und sehr viele Verliererinnen, die dieser nur nachlaufen, geben. Es kommt zu einer gesellschaftlichen Ausbreitung von „spurloser Leistung“ (Dröge/Somm 2005), die verpufft, weil sie keine Bewunderung erzielt, aber auch nicht mehr auf Würdigung hoffen kann. Wenn Würdigung nicht mehr erfahrbar ist, weil ihr institutioneller Rahmen fehlt, und Bewunderung nicht erreicht werden kann, weil der Erfolg am Markt nur einige wenige belohnt, dann ist das Projekt authentischer Selbstverwirklichung gefährdet. Seine im Vergleich zum institutionalisierten Lebenslauf unberechenbare Fremdbestimmtheit, die in der Marktorientierung des individualisierten Lebenslaufs liegt, erzeugt einen noch stärkeren Fokus auf die individuelle Leistung und Besonderheit, die oftmals mit Selbstverausgabung einhergeht, Resignation und Rückzug oder Selbsttäuschung (Keupp/Dill 2010). Das Individuum ist nicht mehr in der Lage, die Last der Konstruktion und Aufrechterhaltung eines individualisierten Lebenslaufs zu tragen. Durch die Zentrierung auf die eigene Person und Leistung, auf das Projekt der Selbstverwirklichung und Entfaltung in Arbeit und Privatleben, wird dieses Scheitern internalisiert und als eigenes Versagen erlebt. Die Reziprozitätserwartung, die an einen selbst gerichtet wird, kehrt sich unweigerlich gegen einen selbst, wenn kein Verdient und keine Anerkennung erzielt werden können. Im individualisierten Lebenslauf individualisiert sich auch Versagen und Schuld.

Die normative Bewertung der Individualisierung des Lebenslaufs als eines gesamtgesellschaftlichen Trends fällt somit negativ aus. Dass diese Negativität sich gerade im Zeichen jener Versprechen und Ideale vollzieht, die für eine Theorie der Anerkennung selbst als normative Maßstäbe dienen, nämlich Selbstverwirklichung, Subjektivität, Individualität oder Freiheit, zeigt an, dass um diese umso mehr gestritten werden muss. Sofern sich diese Konflikte auf gesellschaftlicher Ebene abspielen, können sie wiederum als „Kämpfe um Anerkennung“ rekonstruiert werden. Honneth hat hier richtig „Paradoxien der Individualisierung“ ausgemacht.

„Mit den institutionellen Wandlungen, die den westlichen Kapitalismus in den letzten zwanzig Jahren erfasst haben, hat sich das lebenspraktisch angestrebte Ideal der Selbstverwirklichung zur Ideologie und Produktivkraft eines deregulierten Wirtschaftssystems entwickelt: die Ansprüche, die die Subjekte zuvor herausgebildet hatten, als sie ihr Leben als einen experimentellen Prozess der Selbstfindung zu interpretieren begannen, kehren nun in diffuser Weise als äußere Forderungen an sie zurück, so dass sie verdeckt oder offen zu einem steten Offenhalten ihrer biographischen Entscheidungen und Ziele angehalten werden“ (Honneth 2002, 154 f.).

Literatur

- Beck, Ulrich (Hg.) (1994): *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt/M.
- Berger, Peter L./Ronald Hitzler (Hg.) (2010): *Individualisierungen. Ein Vierteljahrhundert „jenseits von Stand und Klasse“?*, Sozialstrukturanalyse, Wiesbaden.
- Deranty, Jean-Philippe (2009): *Kritik der politischen Ökonomie und die gegenwärtige kritische Theorie. Eine Verteidigung von Honneths Anerkennungstheorie*, in: Hans-Christoph Schmidt am Busch/Christopher F. Zurn (Hg.), *Anerkennung*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 21, Berlin, 269–300.
- Dröge, Kai/Irene Somm (2005): *Spurlose Leistung. Langsicht im flexiblen Kapitalismus*, in: BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen, 18/2, 215–235.
- Fraser, Nancy (2003a): *Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung*, in: Nancy Fraser/Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung. Eine philosophisch-politische Kontroverse*, Frankfurt/M., 13–128.
- (2003b): *Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth*, in: Nancy Fraser/Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung. Eine philosophisch-politische Kontroverse*, Frankfurt/M., 225–270.
- Holtgrewe, Ursula/Stephan Voswinkel/Gabriele Wagner (Hg.) (2001): *Anerkennung und Arbeit*, Konstanz.
- Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.
- (2000): *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.
- (2002): *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung*, in: Axel Honneth (Hg.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie 1, hg. v. Axel Honneth, Frankfurt/M., New York, 141–158.
- (2007): *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Frankfurt/M.
- (2010): *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin.
- Illouz, Eva (2007): *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2004*, Institut für Sozialforschung an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, Frankfurt/M.
- (2009): *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*, Frankfurt/M.
- Keupp, Heiner/Helga Dill (Hg.) (2010): *Erschöpfende Arbeit. Gesundheit und Prävention in der flexiblen Arbeitswelt*, Reflexive Sozialpsychologie, Bielefeld.
- Kohli, Martin (1985): *Die Institutionalisierung des Lebenslaufs. Historische Befunde und theoretische Argumente*, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 37, 1–29.
- (2003): *Der institutionalisierte Lebenslauf. Ein Blick zurück und nach vorn*, in: Jutta Allmendinger (Hg.), *Entstaatlichung und soziale Sicherheit. Verhandlungen des 31. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Leipzig 2002*, Opladen, 525–545.
- Lohr, Karin/Hildegard Maria Nickel (Hrsg.) (2005): *Subjektivierung von Arbeit. Riskante Chancen*, Forum Frauenforschung, Schriftenreihe der Sektion Frauen- und Geschlechterforschung in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 18, Münster.
- Mückenberger, Ulrich (1985a): *Die Krise des Normalarbeitsverhältnisses. Hat das Arbeitsrecht noch Zukunft?*, in: Zeitschrift für Sozialreform, 8, 457–475.
- (1985b): *Die Krise des Normalarbeitsverhältnisses. Hat das Arbeitsrecht noch Zukunft?*, in: Zeitschrift für Sozialreform, 7, 415–434.
- (1990): *Normalarbeitsverhältnis. Lohnarbeit als normativer Horizont sozialer Sicherheit*, in: Christoph Sachße/H. Tristram Engelhardt (Hg.), *Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates*, Frankfurt/M., 158–178.

- Saar, Martin (2009): Macht und Kritik, in: Rainer Forst u. a. (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt/M., 567–587.
- Sackmann, Reinhold (2007): *Lebenslaufanalyse und Biografieforschung*, Wiesbaden.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph/Christopher F. Zurn (Hg.) (2009), *Anerkennung*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 21, Berlin.
- Schweiger, Gottfried (2011): Die zeitliche Dimension sozialer Wertschätzung im Lebenslauf, in: *Prolegomena*, 10/2.
- Szydlík, Marc (Hg.) (2008): *Flexibilisierung. Folgen für Arbeit und Familie*, Sozialstrukturanalyse, hg. v. Peter A. Berger, Wiesbaden.
- Thompson, Simon (2006): *The Political Theory of Recognition*, Cambridge, Malden.
- Voswinkel, Stephan (2001): *Anerkennung und Reputation. Die Dramaturgie industrieller Beziehungen. Mit einer Fallstudie zum „Bündnis für Arbeit“*, Konstanz.
- (2002): *Bewunderung ohne Würdigung? Paradoxien der Anerkennung doppelt subjektiver Arbeit*, in: Axel Honneth (Hg.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie 1, hg. v. Axel Honneth, Frankfurt/M., New York, 65–92.
- (2005): *Welche Kundenorientierung? Anerkennung in der Dienstleistungsarbeit*, Forschung aus der Hans-Böckler-Stiftung 59, Berlin.
- Zurn, Christopher F. (2000): *Anthropology and Normativity. A Critique of Axel Honneth's „Formal Conception of Ethical Life“*, in: *Philosophy & Social Criticism*, 26/1, 115–124.
- (2003): *Identity or Status? Struggles over „Recognition“* in Fraser, Honneth, and Taylor, in: *Constellations*, 10/4, 519–537.
- (2005): *Recognition, Redistribution, and Democracy. Dilemmas of Honneth's Critical Social Theory*, in: *European Journal of Philosophy*, 13/1, 89–126.

AUTONOMIE UND PROZEDURALE UNABHÄNGIGKEIT:
EINE VERHÄLTNISBESTIMMUNG ANHAND DER
DEBATTE UM MENSCHENWÜRDE



Christian Seidel

In vielen praktischen Zusammenhängen ist es wichtig zu wissen, worin die Autonomie einer Person eigentlich besteht, wann genau eine Person also autonom ist. Diese Frage nach der Natur personaler Autonomie wird in der philosophischen Handlungstheorie kontrovers diskutiert. „Externalistische“ Autonomiekonzeptionen verstehen Autonomie dabei zuvorderst als eine besondere Beschaffenheit der äußeren Welt: Ob eine Person autonom ist, hängt diesem Verständnis nach von den äußeren Umständen ab, in denen sich die Person befindet. Relevant sind hier z. B. soziale Bedingungen (wird die Person diskriminiert?) oder Charakteristika ihres Entscheidungsspielraums (stehen der Person hinreichend viele und hinreichend wertvolle Optionen zur Verfügung?). Externalistische Autonomiekonzeptionen bilden einen Gegenpol zu sogenannten „internalistischen“ Ansätzen, in denen das Innenleben einer Person – ihre „innere Welt“, d. h. mentale Zustände, Dispositionen oder innere Vermögen – über ihre Autonomie entscheidet.

Im Folgenden möchte ich mich mit einer bestimmten Variante des externalistischen Verständnisses von Autonomie beschäftigen. Dieser Variante zufolge muss die Entscheidung oder Lebensweise einer autonomen Person auf eine bestimmte – nämlich *unabhängige* – Weise zustande gekommen sein; eine Person darf z. B. nicht gezwungen oder manipuliert worden sein. Die Auffassung, die ich behandeln und letztlich zurückweisen möchte, besagt, dass diese Bedingung der „prozeduralen Unabhängigkeit“ (PU) *konstitutiv* ist für die Autonomie von Personen. Ich werde in einem ersten Schritt kurz erläutern, was sich einzelne Vertreterinnen dieser Auffassung unter PU vorstellen, und dann zwei Probleme dieser Auffassung diskutieren: erstens das Problem, dass die Charakterisierungen von PU häufig implizit zirkulär sind und bereits eine ohne PU formulierbare Autonomiekonzeption voraussetzen; und zweitens das – anhand der Debatte um die Natur der Menschenwürde motivierte – Problem, dass diese Position nicht begründen kann, warum man Verletzungen von Autonomie (wie Zwang oder Manipulation) unterlassen sollte. Abschließend möchte ich in einem Ausblick erläutern, welche Konsequenzen sich daraus für eine angemessene Konzeption personaler Autonomie ergeben.

1 Die Bedingung der prozeduralen Unabhängigkeit

Unter den zahlreichen Faktoren, die der Autonomie einer Person im Weg stehen können, finden sich auch einige, die etwas mit der *Vorgeschichte* einer Entscheidung oder Lebensweise zu tun haben. Beispielsweise weisen wir manchmal darauf hin, dass wir „in etwas geraten“

oder „reingerutscht“ sind, wenn wir zu verstehen geben wollen, dass wir nicht mehr Herr oder Frau der Lage sind und etwas „eigentlich“ nicht gewollt haben. In bestimmten Zusammenhängen wird eine traumatische Kindheit oder repressive Erziehung vor Gericht als schuld- und strafmindernd anerkannt – was nahelegt, dass die Vorgeschichte einer Person beeinflusst, in welchem Maße man ihr ihr Tun zurechnen kann. Und schließlich sagen wir von einer Person, die indoktriniert, manipuliert oder zu etwas gezwungen wurde, sie habe ihre Autonomie verloren. Einem Strang unseres vortheoretischen Verständnisses von Autonomie zufolge kommt es somit für die Autonomie einer Person darauf an, *wie* – d. h. auf welche Art und Weise – es zu einer Handlung gekommen ist oder wie die Person zu dem geworden ist, was sie ist.

Diese Beobachtung bildet den Ausgangspunkt für Autonomiekonzeptionen, in denen die Autonomie einer Person davon abhängt, dass die Entstehungsgeschichte einer Entscheidung oder Lebensweise bestimmten Bedingungen genügt. Weit verbreitet ist in diesem Zusammenhang die Auffassung, autonome Entscheidungen oder Lebensweisen müssen unter der Bedingung der *prozeduralen Unabhängigkeit* (PU) zustande gekommen sein:¹

[T]he identification with his motivations, or the choice of the type of person he wants to be, may have been produced by manipulation, deception, the withholding of relevant information, and so on. It may have been influenced in decisive ways by others in such a fashion that we are not prepared to think of it as his own choice. I shall call this a lack of *procedural independence*. [...] [T]he notion of autonomy which should play a role in the evaluation of various methods of behavior control is that which requires authenticity and procedural independence (Dworkin 1976, 25 f.; Herv. C. S.).

Coercion and manipulation draw our attention to a separate dimension of the conditions of personal autonomy: *independence*. [...] Coercion and manipulation subject the will of one person to that of another. That violates his independence and is inconsistent with his autonomy (Raz 1986, 378; Herv. C. S.).

[A] value or preference of an agent must have the *right sort of causal history* if it is to count as truly the agent's own for purposes of deciding her autonomy status. [...] The proposal now to be considered interprets the *Independence condition* as ruling out alien influences on the processes by which the agent's values and preferences are formed and her decision making shaped. [...] An agent attains independence to the degree that [...] her upbringing or initial socialization is nonrepressive (Arneson 1994, 57–59; Herv. C. S.).

In order to be autonomous, an agent must not in fact be influenced or restricted by others in autonomy-constraining ways. [...] Hence the need for a condition of *procedural independence* (PI). [...] [I]f a person is to appraise her desires under conditions of PI, the environment must be free of whatever variety of factors destroy the psychological integrity of the person, and disable the person in her relations with others. For example, the environment must be noncoercive and nonmanipulative (Oshana 1998, 93 f.; Herv. C. S.).

In diesen Zitaten kommt die Vorstellung zum Ausdruck, dass PU eine konstitutive Bedingung personaler Autonomie ist. Das heißt, dieser Auffassung nach *besteht* die Autonomie einer Person (zumindest teilweise) darin, dass sie auf prozedural unabhängige Weise zu ihren Entscheidungen oder ihrer Lebensweise gekommen ist – PU ist nicht lediglich ein kontingentes Korrelat von

oder eine kausale Vorbedingung für Autonomie, sondern Bestandteil der Idee personaler Autonomie. Dabei wird PU als Abwesenheit von Zwang, Manipulation, Täuschung, Indoktrination, repressiver Erziehung und Ähnlichem verstanden.² Gegen die These, dass PU eine konstitutive Bedingung personaler Autonomie ist, möchte ich nun zwei Einwände erheben.

2 Das Zirkularitätsproblem

Ein erstes Problem tritt zutage, wenn man sich vergegenwärtigt, in welcher Relation die Begriffe „Autonomie“ und „prozedurale Unabhängigkeit“ der behandelten Auffassung zufolge stehen: Der Vorschlag lautet, dass die prozedurale Unabhängigkeit der Entscheidung oder Lebensweise eine der Bedingungen ist, die konstitutiv für die Autonomie von Personen sind. In dieser Auffassung wird der Begriff „Autonomie“ also (zumindest teilweise) durch den Begriff „prozedurale Unabhängigkeit“ erläutert.

Nun ist der Begriff „prozedurale Unabhängigkeit“ aber selbst erläuterungsbedürftig. Das sieht man daran, dass die anfängliche Charakterisierung von PU als Abwesenheit von Zwang, Manipulation, repressiver Erziehung „und Ähnlichem“ offen lässt, was sich unter „Ähnlichem“ verbirgt, d. h. welche vergangenen Einflüsse auszuschließen sind und welche nicht: Warum eigentlich erfüllen *gewisse* vergangene Einflüsse (wie eine traumatische Kindheit, Zwang oder Manipulation) die Bedingung PU, *andere* (wie eine glückliche Kindheit, Aufforderung, Information) hingegen nicht?

Auf diese Frage gibt es informative und weniger informative Antworten. Weniger informativ ist z. B. Oshanas erste Charakterisierung von PU:

In order to be autonomous, an agent must not in fact be influenced or restricted by others in autonomy-constraining ways. [...] Hence the need for a condition of *procedural independence* (PI) (Oshana 1998, 93).

Denn dies besagt lediglich, dass die autonome Entscheidung oder Lebensweise nicht unter Bedingungen zustande gekommen sein darf, die die Autonomie der Person einschränken. Diese Aussage ist zwar wahr, aber sie ist uninformativ. Denn wir wollten wissen, was die Autonomie von Personen ausmacht, und haben dazu PU ins Spiel gebracht – darum kann man jetzt nicht (über das Merkmal der Autonomie-einschränkenden Wirkung) die Idee personaler Autonomie ins Spiel bringen, um zu erklären, was PU ausmacht. Mit diesem Zirkularitätsproblem ist auch Dworkins Charakterisierung von PU konfrontiert:

[T]he identification with his motivations, or the choice of the type of person he wants to be, [...] may have been influenced in decisive ways by others in such a fashion that we are not prepared to think of it as his own choice (Dworkin 1976, 25).

Auch hier liegt eine Zirkularität vor, denn wir wollten wissen, wann eine Entscheidung autonom – also eine im emphatischen Sinne *eigene* – ist. Und dabei hilft Dworkins Charakterisierung nicht weiter, denn sie läuft darauf hinaus, dass eine Entscheidung nur dann eine im emphatischen Sinne eigene Entscheidung ist, wenn sie nicht so beeinflusst worden ist, dass sie nicht

mehr eine im emphatischen Sinne eigene Entscheidung ist (vgl. für das Zirkularitätsproblem auch Benson 1991, 393).

Natürlich könnte man – wie Oshana im weiteren Verlauf des oben angeführten Zitats es dann auch tut – ein weiteres Kriterium *K* angeben, anhand dessen man die Autonomie-einschränkende Wirkung eines vergangenen Einflusses bemisst (bzw. im Fall von Dworkin ein Kriterium dafür, dass ein Einfluss eine Entscheidung zu einer nicht-eigenen, nicht-autonomen macht) – etwa die Auswirkung auf die „psychische Integrität“ oder die Beziehungen zu anderen Personen. Das wäre dann zwar eine nicht-zirkuläre, informative Erläuterung von PU; ein solches Kriterium anzugeben bedeutet allerdings, dass man bereits über eine Autonomiekonzeption verfügt: Denn *K* ist ein Kriterium dafür, dass die *Autonomie* einer Person eingeschränkt wird (bzw. dafür, dass ein Einfluss eine Entscheidung zu einer *nicht-autonomen* macht). Folglich enthält *K* bereits eine Vorstellung davon, was die Autonomie einer Person ausmacht – eben z. B. psychische Integrität oder bestimmte Beziehungen zu anderen Personen. Wichtig dabei ist, dass die in *K* enthaltene Vorstellung von Autonomie sich *ohne* Rückgriff auf PU formulieren lässt (andernfalls läge abermals eine Zirkularität vor, weil man PU anhand von *K* und *K* anhand von PU erklären würde). Und das heißt, dass Autonomie nach der in *K* enthaltenen Vorstellung in etwas anderem als PU besteht. Der einzige Weg, das Zirkularitätsproblem zu umgehen, führt also dazu, dass man die Auffassung, PU sei konstitutiv für Autonomie, aufgeben muss.

Damit stehen Vertreter der Auffassung, PU sei eine konstitutive Bedingung personaler Autonomie, vor folgendem Dilemma: Entweder wird PU explizit mit dem Verweis auf Autonomie erläutert; dann ergibt sich wie dargestellt eine Zirkularität, denn wenn man Autonomie durch PU erklären möchte, dann kann man PU nicht durch Rückgriff auf (den Einfluss auf) Autonomie erklären. Oder aber PU wird anhand eines Kriteriums erläutert, das bereits eine Autonomiekonzeption enthält, die unabhängig von der Idee prozeduraler Unabhängigkeit formulierbar ist; doch dann wäre PU eben *nicht* konstitutiv für Autonomie.

3 Das Begründungsproblem

Man kann das Zirkularitätsproblem vermeiden, indem man die Bedingung prozeduraler Unabhängigkeit „extensional“ erläutert – also einfach eine vollständige und abgeschlossene Liste jener Umstände angibt, in denen die Bedingung nicht erfüllt ist (z. B. Zwang, Manipulation und repressive Erziehung), und dann PU als Abwesenheit von genau diesen Umständen definiert.³ In diesem Fall fehlt jedoch ein Kriterium, um zwischen „guten“ und „schlechten“ Einflüssen der Vergangenheit zu unterscheiden; man kann also nicht weiter begründen, warum eine manipulierte, gezwungene, oder repressiv erzogene Person nicht autonom sein soll, eine informierte, zu etwas aufgeforderte oder liebevoll erzogene Person hingegen schon. Das ist theoretisch unbefriedigend.

Es hat jedoch noch eine gewichtigere Konsequenz, wie ich am Beispiel der Debatte um die Menschenwürde deutlich machen möchte. In dieser Debatte wird manchmal versucht, sich der Natur der Menschenwürde dadurch zu nähern, dass man Beispiele paradigmatischer Verletzungen von Menschenwürde (wie Folter oder Demütigung) betrachtet und zu identifizieren versucht, was diese gemeinsam haben – *was es ist*, das in diesen Umständen verletzt wird (vgl. z. B.

Margalit 1996). Beispielsweise könnte es sich um Selbstachtung handeln (Schaber 2004). Dann bestünde Menschenwürde in der Fähigkeit, sich selbst achten zu können. Wichtig ist allerdings, dass in dieser Debatte niemand behauptet, dass die Abwesenheit von Menschenwürdeverletzungen für Menschenwürde *konstitutiv* ist oder Menschenwürde *ausmacht* – denn Menschenwürde zu haben *heißt* nicht einfach, nicht gefoltert oder nicht gedemütigt zu werden, sondern es heißt (oder könnte heißen), sich selbst achten zu können. In der Debatte um die Natur der Menschenwürde wird also strikt unterschieden zwischen den Bedingungen, die konstitutiv sind für Menschenwürde, und den Bedingungen, unter denen Menschenwürde verletzt wird – und konstitutiv für Menschenwürde ist dabei gerade *nicht* die Abwesenheit von Menschenwürdeverletzungen.

Das hat einen guten Grund. Der Grund ist, dass die Idee der Menschenwürde eine bestimmte praktische Funktion hat: Sie dient dazu zu *begründen*, warum man gewisse Dinge – wie Folter oder Demütigung – unterlassen sollte. Eine solche Begründung für z. B. das Folterverbot hat in etwa folgende schematische Form:

- (P 1)
Menschenwürde besteht in ϕ .
- (P 2)
Folter verletzt ϕ .
- (L 1)
Also: Folter verletzt die Menschenwürde (aus (P 1) und (P 2)).
- (P 3)
Jede Handlung, die die Menschenwürde verletzt, ist moralisch verboten.
- (C)
Also: Folter ist verboten (aus (L 1) und (P 3)).

Dieses Argument hat zwei Ebenen: Auf der ersten Ebene leitet sich das Folterverbot ab aus der in (L 1) genannten Tatsache, dass Folter die Menschenwürde verletzt, und aus dem Prinzip (P 3) – der moralischen „Menschenwürdenorm“ –, dass Menschenwürdeverletzungen verboten sind. Dieser Teil des Arguments wird in einer „intuitiven“ Begründung des Folterverbots auch häufig zuerst genannt:

„Warum ist Folter verboten?“ – „Der Grund ist, dass Folter die Menschenwürde verletzt.“

Wichtig ist nun, dass man auf einer zweiten Ebene *begründen* kann, warum Folter die Menschenwürde verletzt, indem man auf eine in (P 1) angeführte Konzeption von Menschenwürde zurückgreift. Diese enthält mit ϕ nämlich die konstitutiven Bedingungen von Menschenwürde (was auch immer sie sein mögen, zum Beispiel die Fähigkeit, sich selbst zu achten). Erst diese zweite Ebene liefert eine tiefe – oder *substanzielle* – Begründung des Folterverbots: Sie identifiziert diejenige Eigenschaft, die in normativer Hinsicht für das Verbot entscheidend ist. Damit könnte man der intuitiven Begründung des Folterverbots folgendermaßen mehr Substanz verleihen:

„Aber warum verletzt Folter die Menschenwürde?“ – „Weil Menschenwürde in ϕ besteht und genau das von Folter untergraben wird.“

Nun wird auch klar, warum in der Debatte um die Natur der Menschenwürde niemand behauptet, dass die Abwesenheit von Menschenwürdeverletzungen für Menschenwürde konstitutiv ist oder Menschenwürde ausmacht. Denn würde die in (P 1) formulierte Menschenwürdekonzeption – also der Satz ϕ – die Abwesenheit von Folter als konstitutive Bedingung von Menschenwürde enthalten, so würde der Verweis auf die Menschenwürde hinsichtlich einer Begründung des Folterverbots nichts austragen: Wenn Menschenwürde zu haben einfach *heißt*, nicht gefoltert zu werden, so könnte man auf der zweiten Ebene die Frage „Warum verletzt Folter die Menschenwürde?“ nur durch ein „Das liegt eben in der Natur der Menschenwürde“ beantworten – und diese Antwort liefert gerade nicht den Grund, nach dem gefragt ist. Man hätte also nur noch eine Begründungsebene für das Folterverbot und könnte nicht weiter begründen, warum genau Folter die Menschenwürde verletzt. Gerade in den strittigen Fällen im Menschenwürdediskurs (z. B. beim sogenannten „Zwergenweitwurf“) ist dies aber die interessante Frage. Würde man also die Abwesenheit von Würdeverletzungen als konstitutiv für Menschenwürde ansehen, so bekommt man ein Begründungsproblem: Die Idee der Menschenwürde kann dann ihre praktische Funktion – eine *substanzielle* Begründung der Unterlassung bestimmter Handlungen zu liefern – nicht mehr erfüllen.

Diese Überlegungen lassen sich auf die Debatte um die Natur personaler Autonomie übertragen. Zunächst kann man auch hier unterscheiden zwischen den Bedingungen, die die Autonomie einer Person ausmachen bzw. dafür konstitutiv sind, und den Bedingungen, unter denen die Autonomie einer Person verletzt wird. Die entscheidende Frage lautet nur: Ist die Abwesenheit von Zwang, Manipulation und repressiver Erziehung (prozedurale Unabhängigkeit) – wie behauptet wird – eine konstitutive Bedingung für Autonomie, oder ist es eine Bedingung für die Wahrung (Nicht-Verletzung) von Autonomie? Mit Rückgriff auf eine der praktischen Funktionen der Idee personaler Autonomie lässt sich leicht zeigen, dass es *keine* konstitutive Bedingung für Autonomie sein kann. Das liegt daran, dass die Idee personaler Autonomie uns als Begründungsfigur für die Unterlassung von gewissen Eingriffen dient; die Forderung nach Unterlassung von Zwang, Manipulation und repressiver Erziehung begründen wir nämlich in der Regel mit dem Verweis auf Autonomie:

„Warum sollte man *P* nicht zwingen, manipulieren oder repressiv erziehen?“ – „Weil dies ihre Autonomie verletzen würde.“

Dabei scheint es sich um eine informative Begründung für die Unterlassung gewisser Eingriffe zu handeln. Eine solche Begründung ist im oben eingeführten Sinne substanziell, wenn sich auf einer zweiten Ebene durch Rückgriff auf eine bestimmte Autonomiekonzeption auch noch begründen lässt, *warum* Zwang, Manipulation oder repressive Erziehung die Autonomie von Personen verletzen. Doch eine solche Begründung steht gerade nicht mehr zur Verfügung, wenn die Abwesenheit von Zwang und Manipulation konstitutiv für Autonomie wäre. Der „eigentliche“ Grund, warum man *P* nicht zwingen, manipulieren oder repressiv erziehen sollte, wäre dann nämlich: „Weil dies die Abwesenheit von Zwang, Manipulation oder repressiver Erziehung beenden würde“ – und das ist in Wahrheit gar kein Grund. Wäre (die extensional definierte) prozedurale Unabhängigkeit also eine konstitutive Bedingung für Autonomie, so stellt sich das Begründungsproblem: Man könnte gerade nicht mehr unter Rückgriff auf die Idee der Auto-

nomie substanziell begründen, warum man Zwang, Manipulation und repressive Erziehung unterlassen sollte. Ebenso wie im Fall der Menschenwürde könnte die Idee der Autonomie also ihrer praktischen Funktion in Begründungskontexten nicht mehr gerecht werden. Da dies ein hoher Preis ist, sollte man die Vorstellung, PU sei konstitutiv für Autonomie, besser aufgeben.

4 Konsequenzen

Zirkularitäts- und Begründungsproblem bilden zusammen ein Dilemma für die Auffassung, prozedurale Unabhängigkeit sei eine konstitutive Bedingung personaler Autonomie: *Entweder* wird PU anhand eines Kriteriums erläutert, d. h., es wird eine Eigenschaft angegeben, durch die sich jene Umstände auszeichnen, die die Bedingung PU (nicht) erfüllen. In diesem Fall, so zeigt das Zirkularitätsproblem, ist das Kriterium zirkulär oder es setzt bereits eine unabhängig von PU formulierbare Autonomiekonzeption voraus. *Oder* aber die Umstände, in denen die Bedingung PU (nicht) erfüllt sind, werden einfach aufgelistet, d. h., es wird kein Kriterium für den Zusammenhalt dieser Umstände angegeben. In diesem Fall, so zeigt das Begründungsproblem, wird die resultierende Idee personaler Autonomie ihrer praktischen Funktion nicht länger gerecht.

Diese Zurückweisung der Auffassung, PU sei eine konstitutive Bedingung personaler Autonomie, scheint mir insofern instruktiv, als sie eine versteckte Mehrdeutigkeit in unserem Denken über Autonomie aufdeckt und etwas darüber sagt, welche Art von Begriff der Begriff „personale Autonomie“ eigentlich ist. Wenn wir einer Person *P* in den Umständen *U* Autonomie absprechen und urteilen, „*U* ist unvereinbar mit *P*s Autonomie“ oder „*P* verliert in *U* ihre Autonomie“, dann kann das nämlich zweierlei heißen: Entweder wir meinen damit, dass die Person *P* in den genannten Umständen *U* nicht die Bedingungen erfüllt, die Autonomie *ausmachen*. Oder wir meinen damit, dass die Person diese Bedingungen zwar erfüllt, dass sie durch *U* in ihrer Autonomie aber *verletzt*, *missachtet* oder *ingeschränkt* wird – was voraussetzt, dass sie die Bedingungen erfüllt, die Autonomie ausmachen (denn das ist es ja, was durch *U* verletzt wird). Dies wiederum legt nahe, dass „personale Autonomie“ ein Begriff ist, der einen normativen *Status* zum Ausdruck bringt. Denn bei jedem Status kann man unterscheiden zwischen dem (Nicht-)Innehaben des Status und der Verletzung, Einschränkung oder Missachtung des Status. Ebenso wie „Menschenwürde haben“ ist z. B. „Person sein“ ein normativer Status, den man aufgrund bestimmter Bedingungen hat (was genau diese Bedingungen sind, ist natürlich strittig); diese Bedingungen sind dann *Bedingungen für die Trägerschaft bzw. das Innehaben des Status* – es sind die Bedingungen, die den Status ausmachen, für ihn konstitutiv sind. Ebenso wie beim Status der Menschenwürde kann man aber auch den Status des Personseins verletzen oder missachten, wenn man eine Person nicht so behandelt, wie es ihr als Mensch oder als Person gebührt – indem man sie beispielsweise als bloße Sache behandelt. Bedingungen, unter denen dies der Fall ist, sind keine Bedingungen für die Trägerschaft des Status, sondern *Bedingungen für die Verletzung oder Missachtung des Status*. „Autonomie“ scheint also wie ein Statusbegriff zu funktionieren. Um welchen Status aber handelt es sich dann? Ich möchte den Vorschlag machen, dass der Begriff „Autonomie“ den Status einer *praktischen Autorität* bezeichnet. Damit ist gemeint, dass die Entscheidungen oder Lebensweisen der autonomen Person wie autoritative Anweisungen einer Autorität (zum Beispiel die Anweisung eines Polizisten, unverzüglich mit

dem Fahrrad anzuhalten) zu verstehen sind: Die Anweisung *selbst* ist ein Grund für den Adressaten der Anweisung, bestimmte Dinge zu tun und zu unterlassen (im Fall des Polizisten: ein Grund, mit dem Fahrrad anzuhalten). Insbesondere ist die Tatsache, dass eine Person in ihrem Tun oder Leben autonom ist, ein Grund für andere, nicht in ihre Entscheidung oder Lebensweise einzugreifen (vgl. dazu ausführlicher Seidel 2011). Damit ist natürlich noch nichts darüber gesagt, was die Bedingungen sind, auf denen diese Form praktischer Autorität beruht – wann also eine Person den Status der Autonomie *hat*. Darauf kommt es an dieser Stelle auch nicht an; wichtig ist lediglich Folgendes: Versteht man Autonomie als eine Form praktischer Autorität, dann kann man unterscheiden zwischen den Bedingungen, die sicherstellen, dass man diese Autorität *hat*, und den Bedingungen, die sicherstellen, dass diese Autorität *geachtet* bzw. nicht missachtet wird. Ersteres sind die für Autonomie konstitutiven Bedingungen, Letzteres sind Bedingungen der Achtung bzw. Verletzung von Autonomie.

Diese Sichtweise legt nahe, dass eine angemessene Analyse der Natur personaler Autonomie auf zwei Ebenen operieren muss: Auf der Ebene der konstitutiven Bedingungen werden zunächst Bedingungen dafür formuliert, dass eine Person den Status einer autonomen Person hat. Diese Bedingungen müssen normativ gehaltvoll sein, denn sonst ließe sich darauf kein normativer Status (der Autonomie eben zu sein scheint) gründen. In der Debatte um Menschenwürde ist z. B. der Vorschlag, Menschenwürde bestünde darin, sich selbst achten zu können, auf dieser Ebene angesiedelt. Im Fall der Autonomie könnten Bedingungen wie „seine eigenen Angelegenheiten regeln können“, „sich gegen fremde Eingriffe zur Wehr setzen können“ oder „in Angelegenheiten, die einen selbst betreffen und gemeinschaftlich entschieden werden, mitreden können“ diese Rolle spielen (vgl. dazu ausführlicher Seidel 2011). Unabhängig davon, welche Bedingungen genau diese Rolle übernehmen – auf einer zweiten Ebene muss eine Konzeption personaler Autonomie Kriterien dafür formulieren, wann die normativ gehaltvollen, konstitutiven Bedingungen der ersten Ebene erfüllt sind und wann sie nicht erfüllt sind. Im Fall der Menschenwürde ist Folter ein Umstand, unter dem man von Personen nicht erwarten kann, dass sie sich noch selbst achten können. Die Abwesenheit von Folter ist darum ein Kriterium für die Erfüllung der Bedingung, die für den Status der Menschenwürde konstitutiv ist; aber die Abwesenheit von Folter ist selbst keine konstitutive Bedingung für Menschenwürde – sie ist auf der zweiten, nicht auf der ersten Ebene angesiedelt. Auf genau dieser zweiten Ebene – der Ebene der Kriterien für die Erfüllung der konstitutiven Bedingungen – sind im Fall der Autonomie jene Phänomene angesiedelt, die in der Bedingung prozeduraler Unabhängigkeit eine Rolle spielen (Zwang, Manipulation usw.): Wer beispielsweise zu etwas gezwungen oder manipuliert wird, der kann sich gegen diese Eingriffe typischerweise gerade nicht zur Wehr setzen; und dort, wo es um Manipulation oder Zwang in gemeinschaftlichen Angelegenheiten (etwa bei der Wahl des Parlaments) geht, kann eine Person sich nicht in gemeinschaftlichen Angelegenheiten einbringen. Legt man also den oben unterbreiteten Vorschlag für die konstitutiven Bedingungen für Autonomie zu Grunde, dann ist die Abwesenheit von Zwang und Manipulation ein Kriterium für die Erfüllung der Wehrhaftigkeits- und Mitsprachebedingungen, sie ist aber nicht selbst eine konstitutive Bedingung für Autonomie.

Wenn man auf diese Weise zwischen den konstitutiven Bedingungen für Autonomie und den Kriterien für die Erfüllung der konstitutiven Bedingungen (die selbst keine konstitutiven Bedingungen sind) unterscheidet, dann kann man sowohl das Zirkularitäts- als auch das Be-

gründungsproblem umgehen: Zum einen kann man PU charakterisieren als die Abwesenheit von all jenen Umständen, in denen die Erfüllung der konstitutiven Bedingungen (z. B. „seine eigenen Angelegenheiten regeln können“, „sich gegen fremde Eingriffe zur Wehr setzen können“ oder „in Angelegenheiten, die einen selbst betreffen und gemeinschaftlich entschieden werden, mitreden können“) nicht möglich ist. Damit liefert man ein gehaltvolles, nicht-zirkuläres Kriterium, um zwischen jenen vergangenen Einflüssen, die zu prozedural unabhängigen Entscheidungen oder Lebensweisen führen, und jenen, die das nicht tun, zu unterscheiden – und zwar gerade, *indem* man eine bestimmte Konzeption von Autonomie voraussetzt, in der PU keine konstitutive Bedingung ist. Zum anderen kann man tatsächlich eine auf Autonomie beruhende Begründung dafür geben, dass Manipulation oder Zwang schlecht (und darum zu unterlassen) sind, wenn man Verletzungen von Autonomie (wie Zwang, Manipulation u. Ä.) auf der zweiten Ebene ansiedelt: Was an diesen Dingen schlecht ist, ist, dass sie das untergraben, was für Autonomie konstitutiv ist (z. B. Wehrhaftigkeit oder Mitsprache) – und dass sie damit auch die Autonomie untergraben.

Mit der Trennung von der für Autonomie (den Status) konstitutiven Ebene und der Ebene der Verletzung von Autonomie (der Verletzung des Status) lassen sich die diskutierten Schwierigkeiten also umgehen. Der Preis dafür ist allerdings, dass Unabhängigkeit selbst keine konstitutive Bedingung für Autonomie ist. Autonom zu sein besteht also *nicht* darin, keinem Zwang oder keiner Manipulation ausgesetzt zu sein.

Anmerkungen

- ¹ Die (prozedurale) Unabhängigkeit der Entstehungsgeschichte einer Entscheidung oder Lebensweise wird dabei unterschieden von der (substanziellen) Unabhängigkeit des Inhalts der Entscheidung oder Lebensweise. Man kann sich z. B. dazu entschließen, stets das zu tun und für richtig zu halten, was der Papst tut und für richtig hält; man ist dann prozedural, nicht aber substanziell unabhängig. Umgekehrt kann man dazu manipuliert worden sein, stets seinen eigenen Kopf zu haben und unkonventionell zu sein; man wäre dann vielleicht substanziell, nicht aber prozedural unabhängig (vgl. Dworkin 1976, 25).
- ² Es handelt sich im Sinne der eingangs eingeführten Unterscheidung somit um eine externalistische Autonomiekonzeption; denn ob jemand gezwungen, manipuliert, getäuscht, indoktriniert oder repressiv erzogen wurde, hängt nicht ausschließlich vom Innenleben der betroffenen Person ab, sondern davon, was andere Personen mit ihr getan haben.
- ³ So scheinen Raz und Arneson in den oben zitierten Passagen vorzugehen.

Literatur

- Arneson, Richard J. (1994): *Autonomy and Preference Formation*, in: Jules L. Coleman, Allen Buchanan (Hg.), *In Harm's Way. Essays in Honor of Joel Feinberg*, Cambridge, New York, 42–75.
- Benson, Paul (1991): *Autonomy and Oppressive Socialization*, in: *Social Theory and Practice*, 17, 385–408.
- Dworkin, Gerald (1976): *Autonomy and Behavior Control*, in: *The Hastings Center Report*, 6, 23–28.
- Margalit, Avishai (1996): *The Decent Society*, Cambridge, MA, London.
- Oshana, Marina A. L. (1998): *Personal Autonomy and Society*, in: *Journal of Social Philosophy*, 29, 81–102.
- Raz, Joseph (1986): *The Morality of Freedom*, Oxford.
- Schaber, Peter (2004): *Menschenwürde und Selbstachtung. Ein Vorschlag zum Verständnis der Menschenwürde*, in: *Studia Philosophica*, 63, 93–106.
- Seidel, Christian (2011): *Personale Autonomie als praktische Autorität*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59 (6), 897–915.

FRIEDEN UND MINIMALE GERECHTIGKEIT



Fabian Wendt

„Die Frucht der Gerechtigkeit wird der Friede sein“, heißt es bei Jesaja im Alten Testament (Jesaja 32,17).¹ Dass Gerechtigkeit und Frieden miteinander Hand in Hand gehen, scheint seitdem die Grundüberzeugung der meisten politischen Denker zu sein. Auch für den einflussreichsten politischen Philosophen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, John Rawls, ist ein übergreifender Konsens über Gerechtigkeit notwendig, um in einer pluralistischen Gesellschaft Stabilität – d. h. Frieden – zu erreichen (vgl. z. B. Rawls 1987, 23; 1993, 4).²

In den letzten Jahren jedoch kommen berechtigte Zweifel auf, ob hier nicht durch ideale politische Theoriebildung der Blick auf reale Konflikte zwischen dem Ziel des Friedens und dem Ziel der Gerechtigkeit verstellt wurde. So formuliert Chandran Kukathas zum Israel-Palästina-Konflikt den bestechend einfachen Gedanken:

If there is any plausible route to peace, it must surely involve most parties' recognizing and accepting that they will not obtain justice in the sense of receiving the full measure of what they regard as their due, but being willing to take less than justice in the interests of peace (Kukathas 2006, 21).

Gerade liberale Philosophen, die das Faktum des Pluralismus religiöser und moralischer Anschauungen ernst nehmen wollen, sollten deshalb bereit sein, auch das Faktum des Pluralismus bezüglich Konzeptionen der Gerechtigkeit zu akzeptieren (vgl. Horton 2010, 436; Galston 2010, 391). Ein Desiderat wäre dann eine *realistischere* politische Philosophie, die vor dem Hintergrund eines akzeptierten Gerechtigkeitspluralismus eine adäquate Zielvorstellung für unsere Gesellschaften entwirft: Die Idee des Friedens scheint ein naheliegender Kandidat für eine solche Zielvorstellung zu sein.

So verschiedene Philosophen wie Chandran Kukathas und John Gray können als Vertreter oder zumindest Sympathisanten eines Paradigmenwechsels von Gerechtigkeit zu Frieden angesehen werden. Kukathas etwa schreibt: „The state should not be concerned about anything except order or peace. It cannot accomplish any more“ (Kukathas 2003, 252, vgl. 147). Auffallend ist jedoch, dass beide Philosophen nicht allzu viel darüber sagen, was sie eigentlich unter Frieden verstehen.

In diesem kurzen Text möchte ich erstens – auch in Abgrenzung zu alternativen Friedensbegriffen aus der Geschichte der Philosophie und der Friedensforschung – die Skizze eines Friedensbegriffs entwerfen, der eine plausible Zielvorstellung für pluralistische, auch in Gerechtigkeitsfragen gespaltene Gesellschaften abgeben könnte.³ Zweitens möchte ich den Einwand, dass hier unter dem Deckmantel einer neuen Terminologie in Wirklichkeit eine minimalistische, libertäre Gerechtigkeitsvorstellung propagiert wird, diskutieren und letztlich zurückweisen.

Erster Abschnitt: Frieden als Zielvorstellung für eine pluralistische Gesellschaft

Was also sollten wir unter Frieden verstehen, wenn wir ein Ideal formulieren, das angesichts des Gerechtigkeitspluralismus erreichbar scheint und plausibel als „Frieden“ zu bezeichnen wäre?

1. Zunächst ist klar, dass Frieden als ein politisches Ziel keinen himmlischen Frieden, sondern nur einen irdischen Frieden meinen kann. Dies ist vor dem Hintergrund der christlichen Tradition nicht selbstverständlich und sollte deswegen in einem ersten Schritt explizit festgehalten werden.

2. Frieden kann als politisches Ziel nicht jede Form von „rechter Ordnung“ bedeuten. Augustinus, einer der wenigen Philosophen, für die der Friedensbegriff von zentraler Bedeutung war, wendet dagegen im *Gottesstaat* den Begriff des Friedens auf die verschiedensten Gegenstände an, wenn sie gemäß der kosmischen Ordnung ihren rechten Platz einnehmen:

So besteht denn der Friede eines Körpers in dem geordneten Verhältnis seiner Teile, [...] der Friede einer geordneten Seele in der geordneten Übereinstimmung von Denken und Handeln, [...] der Friede des Staates in der geordneten Eintracht der Bürger im Befehlen und Gehorchen, der Friede des himmlischen Staates in der bestgeordneten, einträchtigsten Gemeinschaft des Gottesgenusses und gegenseitigen Genusses in Gott, der Friede aller Dinge in der Ruhe der Ordnung. Ordnung aber ist die Verteilung gleicher und ungleicher Dinge, die jedem den gebührenden Platz anweist (Augustinus 426, Kap. 19.13).

3. Frieden meint als politisches Ziel auch nicht die Abwesenheit jeglicher Konflikte, wie man sie als Vorstellung von einem Friedensreich (erneut) bei Jesaja im Alten Testament findet: „Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein [...]“ (Jesaja 11,6). Da wir eine realistische Zielvorstellung vor dem Hintergrund eines moralischen Pluralismus inklusive eines Pluralismus über Gerechtigkeit formulieren wollen, kann dies nicht unser Friedensbegriff sein. Eine realistische Idee des Friedens kann nur das gewaltfreie Austragen von Konflikten meinen, nicht ihr Verschwinden. So schreibt John Gray: „The aim of *modus vivendi* cannot be to still the conflict of values. It is to reconcile individuals and ways of life honouring conflicting values to a life in common. We do not need common values in order to live together in peace“ (Gray 2000, 5 f., vgl. 25).

4. Frieden sollte nicht als bloßer Gegensatz zu Krieg verstanden werden. Denn Krieg ist nur eine von vielen möglichen Formen von Gewalt, nämlich die Form von Gewalt, wie sie in bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen Staaten bzw. staatlichen Armeen stattfindet. Frieden als Zielvorstellung einer Gesellschaft jedoch muss auch die Abwesenheit jener Formen von Gewalt umfassen, wie sie sich im Verhältnis von Bürger zu Bürger und von Staat zu Bürger finden können.⁴

5. Frieden sollte nicht als bloß punktuelle Abwesenheit von Gewalt – sei sie staatlich oder nicht – konzipiert werden. Denn Frieden muss, wenn damit ein erstrebenswertes Ideal bezeichnet werden soll, ein Zustand sein, in dem das Schweigen der Waffen stabil ist, ein Zustand ohne (große) Unsicherheit. Dies wird schon von Thomas Hobbes betont (der hier zwar von Krieg spricht, aber keinen zwischenstaatlichen Krieg, sondern Krieg in einem vorstaatlichen Naturzustand meint): „[S]o the nature of war, consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is peace“ (Hobbes 1651, 84).⁵ Frieden meint somit *stabile* Gewaltfreiheit.

6. Doch auch dies reicht noch nicht als plausible Begriffsbestimmung. Denn mit Frieden als einem erstrebenswerten Ideal kann kein noch so stabiler „Friedhofsfrieden“ gemeint sein, bei dem dauerhafte Gewaltfreiheit durch die Vernichtung des Feindes bzw. einer unerwünschten Gruppe erreicht wurde (vgl. Kant 1795, B13). Frieden bezeichnet also nicht nur einen Ziel-Zustand der Gewaltfreiheit. Es schließt vielmehr auch bestimmte *Wege* zur Erreichung dieses Zustands aus, nämlich ein Erreichen dieses Zustands durch Gewalt. Dies soll nicht ausschließen, dass manchmal das Ziel des Friedens auch unfriedliche Mittel rechtfertigt. Doch umfasst das Ideal des Friedens eben auch Bedenken gegen solche Mittel. Es vereinigt somit konsequentialistische und deontologische Elemente, die gegeneinander abgewogen werden müssen (worauf ich später noch zurückkommen werde).

7. Frieden ist in der hier vertretenen Konzeption (natürlich) als unabhängig von Gerechtigkeit zu begreifen. Denn es ist ja gerade die motivierende Idee einer nach Frieden strebenden politischen Philosophie, dass das Faktum einer Vielzahl einander widerstreitender Gerechtigkeitsauffassungen ernstgenommen werden muss. Der Politikwissenschaftler und Friedensforscher Ernst-Otto Czempiel dagegen charakterisiert Frieden als „Prozeßmuster des internationalen Systems, das gekennzeichnet ist durch abnehmende Gewalt und zunehmende Verteilungsgerechtigkeit“ (Czempiel 1986, 47).⁶ Wenn dies als eine begriffliche These gemeint ist – Frieden ohne Gerechtigkeit *ist* kein Frieden –, so ist sie aus der hier vertretenen Perspektive eindeutig abzulehnen. Frieden muss auch zwischen Gruppen, die nach verschiedenen Gerechtigkeitsvorstellungen leben, möglich sein. Und auch als empirische These ist es wenig plausibel, dass wir Frieden genau dann erreichen, wenn vor dem Hintergrund von Uneinigkeit über Gerechtigkeit eine umstrittene Gerechtigkeitskonzeption durchgesetzt wird. Vielmehr scheinen die beteiligten Parteien auf die volle Durchsetzung ihrer Gerechtigkeitskonzeption verzichten zu müssen. Unter den Bedingungen des Pluralismus kann Frieden nur durch Kompromisse, bei denen auch Zugeständnisse bezüglich Gerechtigkeit gemacht werden, erreicht werden. (Man erinnere sich an das Zitat von Kukathas zu Beginn dieses Textes.)

8. Frieden beruht auf Kompromissen, ist in Rawls'scher Terminologie also ein „Modus Vivendi“. Bekanntlich ist Rawls der Auffassung, dass Modus-Vivendi-Kompromisse stets aus Eigeninteresse geschlossen werden (vgl. Rawls 1993, 147). Auch Vertreter einer friedenszentrierten politischen Philosophie betonen oft, dass die Suche nach einem Modus Vivendi im Interesse aller ist (vgl. Gray 2000, 5, 20, 135 f.; Moehler 2009, 196; McCabe 2010, 134; Horton 2010, 439), was dem Ansatz eine hobbesianische Aura verleiht.

In der Tat ist die Feststellung wichtig, dass ein friedliches Zusammenleben im Interesse von fast allen Menschen ist. Denn genau dies macht Frieden zu einem *realistischeren* Ziel als Einigkeit über Gerechtigkeit. Doch ist es nicht notwendig die Tatsache, dass Frieden im Eigeninteresse aller ist, die Frieden zu dem unter den Bedingungen des Pluralismus zum moralisch *richtigen* Ziel macht. Es könnte zum Beispiel auch der Respekt vor der Gewissensfreiheit des Einzelnen sein, wie in Kukathas' Theorie (vgl. Kukathas 2003, 47 ff.). Hauptthese einer auf Frieden konzentrierten politischen Philosophie ist jedenfalls, dass vor dem Hintergrund des Pluralismus Frieden das moralisch richtige Ziel ist; und die moralische Richtigkeit muss nicht hobbesianisch damit begründet werden, dass Frieden im Eigeninteresse aller liegt.

Hinzu kommt, dass Rawls m. E. nicht Recht hat, dass Kompromisse stets aus Eigeninteresse geschlossen werden. Hinter Kompromissen können vielmehr alle möglichen Erwägungen, auch

moralische Erwägungen stehen. Tatsächlich impliziert ja eine auf Frieden ausgerichtete politische Philosophie, dass es moralisch richtig ist (oder zumindest sein kann), für den Frieden Kompromisse auch bezüglich der eigenen Gerechtigkeitsauffassung zu machen (vgl. Margalit 2010, 81).

Kompromisse sind schlicht und einfach Einigungen, für die *Zugeständnisse* nötig waren. Keine der beteiligten Parteien konnte ihre bevorzugte Lösung durchsetzen, aber alle ziehen die am Ende von Verhandlungen gefundene Regelung einer Situation ohne Regelung vor (vgl. McCabe 2010, 133; Weinstock 2006, 244). In einem gewissen Sinne gibt es also auch bei einem Kompromiss einen Konsens, nämlich einen Konsens über die Kompromissregelung. In einem entscheidenden anderen Sinne gibt es jedoch bei einem Kompromiss keinen Konsens, da alle beteiligten Parteien eigentlich lieber jeweils verschiedene alternative Regelungen gehabt hätten. Nur deswegen waren Zugeständnisse nötig – und diese charakterisieren einen Kompromiss.

Ein Kompromiss muss übrigens auch nicht notwendig, wie Rawls meint, die Machtverhältnisse zwischen den beteiligten Parteien widerspiegeln (vgl. auch Gaus 2003, 59; dagegen Horton 2010, 439 f.). Es kann auch sein, dass einige der beteiligten Parteien bereit sind, ihr Machtübergewicht in den Verhandlungen nicht geltend zu machen und „auf Augenhöhe“ zu verhandeln. Solange Zugeständnisse gemacht werden und schließlich alle Parteien eine aus Verhandlungen entstandene Regelung als zweitbeste Option akzeptieren wollen, haben wir es mit einem Kompromiss zu tun.

Natürlich führen nicht alle Kompromisse zu Frieden. Der Hitler-Stalin-Pakt zum Beispiel mag ein Kompromiss gewesen sein (vgl. Day 1989, 478), doch ist ein Kompromiss, in dem Gewalt gegen Dritte vereinbart wird, natürlich kein Kompromiss, der zu Frieden führt. Nur diejenigen Kompromisse, deren Gegenstand Regelungen des (stabilen) gewaltfreien Zusammenlebens untereinander und gegenüber Dritten sind, sind als Modus-Vivendi-Arrangements anzusehen. Auf ihnen beruht unter den Bedingungen des moralischen Pluralismus der Frieden zwischen Gruppen mit verschiedenen moralischen Auffassungen.

9. Eine politische Philosophie, die den in dieser Weise verstandenen Frieden zu ihrem Kernanliegen macht, möchte ich „Modus-Vivendi-Liberalismus“ nennen. Eine auf Frieden ausgerichtete politische Philosophie ist bereit, Personen mit verschiedenen evaluativen Standards (inklusive Gerechtigkeitsidealen) nach diesen ihren Standards leben zu lassen und ihnen insofern die dafür notwendige *Freiheit* (als Nicht-Einmischung) zu gewähren. Ich denke, dass Kukathas deswegen auch Recht hat, dass es ein Zeichen einer (in diesem Sinne) liberalen Gesellschaft ist, wenn sie auch illiberale Gruppen in ihrer Mitte duldet (Kukathas 2003, 24 f.). Die Idee des Friedens scheint mir insofern eng mit der Idee der Freiheit verknüpft und der Name „Liberalismus“ deswegen passend zu sein.

Gray dagegen versteht sich nicht (mehr eindeutig) als Liberaler, da er oft „nicht-liberale Institutionen“ für bessere Modus-Vivendi-Arrangements hält als „liberale Institutionen“ (vgl. z. B. Gray 1998; Gray 1995, 123; Gray 2000, 20). Auch ich denke, dass der Modus-Vivendi-Liberalismus in der Tat des Öfteren andere Institutionen gutheißen wird als ein Liberalismus, der z. B. eine egalitäre Gerechtigkeitstheorie oder ein Ideal positiver Freiheit in den Mittelpunkt rückt. Doch scheint mir der Name „Liberalismus“ aus den oben angeführten Gründen auch für eine nach Frieden strebende politische Philosophie angemessen.⁷

Zweiter Abschnitt: Frieden und libertäre Gerechtigkeit

Dies soll als Skizze des Friedensbegriffs genügen. Ich möchte nun einen nahe liegenden Einwand gegen die Idee eines Modus-Vivendi-Liberalismus diskutieren. Der Einwand lautet, dass hier unter dem Deckmantel des Friedensbegriffs in Wirklichkeit ein aus der Sicht der meisten Philosophen verengter, minimalistischer Gerechtigkeitsbegriff kolportiert wird, nämlich ein libertärer Gerechtigkeitsbegriff. In Wirklichkeit würde dann doch *eine* Gerechtigkeitskonzeption für durchsetzbar erklärt, statt dass die Koexistenz verschiedener Gerechtigkeitskonzeptionen ermöglicht würde.

Eine libertäre Gerechtigkeitstheorie, wie sie am prominentesten von Robert Nozick vertreten wurde, besagt, dass jede Person Eigentumsrechte an ihrem eigenen Körper und – gemäß einem Grundsatz der gerechten Aneignung oder einem Grundsatz des gerechten Transfers – erworbene Eigentumsrechte an äußeren Gütern innehat.⁸ Diese Rechte zu achten, ist das einzige Gebot der Gerechtigkeit (vgl. Nozick 1974, 150 ff.), und sie zu schützen, die einzige Aufgabe des Minimalstaats. Die libertäre Gerechtigkeitstheorie beschränkt sich mit anderen Worten auf ein Verbot der Androhung und Initiierung von Gewalt gegen Körper und Eigentum. Unter der Bedingung der Freiwilligkeit darf natürlich jeder sein Eigentum tauschen, verkaufen oder verschenken. Ebenso darf sich unter der Bedingung der Freiwilligkeit jede Person verschiedensten Gruppen anschließen. Diese Gruppen können auch „anspruchsvolleren“ Vorstellungen von Gerechtigkeit anhängen, z. B. sozialistischen oder katholischen Vorstellungen oder dem Rawls'schen Differenzprinzip (vgl. Nozick 1974, Teil 3). Wir haben also ein Gesellschaftsbild von gewaltfrei miteinander lebenden Gruppen, die ihren eigenen, anspruchsvolleren Vorstellungen von Gerechtigkeit und dem guten Leben nachgehen. Wenn dies die libertäre Vorstellung von Gerechtigkeit ist, dann scheint sie der Skizze einer friedenszentrierten Philosophie auf den ersten Blick ziemlich nahezukommen.

Ich glaube jedoch, dass man den Verdacht eines Etikettenschwindels entkräften kann. Der Modus-Vivendi-Liberalismus unterscheidet sich nicht nur terminologisch, sondern auch der Sache nach von einem nach (minimaler) Gerechtigkeit strebenden Libertarismus. Hauptgrund dafür ist, dass der Friedensbegriff in mehrerer Hinsicht flexibler ist als der libertäre Gerechtigkeitsbegriff.

Zunächst einmal muss jedoch zugestanden werden, dass bestimmte Handlungen, die allgemein als ein Bruch von Gerechtigkeitsnormen angesehen werden (z. B. das Töten oder Verletzen von nicht einwilligenden Unschuldigen), natürlich auch als „Gewalt“ zu bezeichnen sind und deswegen „Brüche des Friedens“ darstellen. Ich denke jedoch, dass dieses Zusammenfallen von Gerechtigkeitsnormen und „Friedensnormen“ unproblematisch ist. Man kann z. B. auch Menschenrechte, wie John Gray, als „convenient articles of peace“ (Gray 2000, 105) sehen statt als universelle Gebote der Gerechtigkeit. Wenn die meisten Moralsysteme diese „articles of peace“ auch aus ihrer Gerechtigkeitskonzeption heraus für richtig halten – umso besser. In der Tat sind es gerade die Gerechtigkeitsprinzipien des Libertarismus – negative Rechte gegen Gewalt gegen Körper und Eigentum –, die weitgehend als Kern von Gerechtigkeit akzeptiert sind, jedoch von nicht-libertären Gerechtigkeitskonzeptionen auf verschiedenste Weise ergänzt (oder auch konterkariert) werden. Frieden und libertäre Gerechtigkeit scheinen insofern also in der Tat nahe verwandt zu sein. Doch komme ich jetzt zu den Unterschieden zwischen Gerechtigkeits-Libertarismus und Modus-Vivendi-Liberalismus.

1. Kukathas' Vision eines „liberalen Archipels“ (Kukathas 2003, 19 ff.), in dem moralisch autonome „Inseln“ friedlich nebeneinander koexistieren, ist bewusst und explizit tolerant auch gegenüber Inseln, die *nicht* libertären Gerechtigkeitsstandards entsprechen. Wie schon erwähnt, markiert nach Kukathas gerade die Toleranz gegenüber illiberalen Gruppen einen echten Liberalismus. Auch Gerechtigkeits-Libertäre werden natürlich illiberale Gruppen tolerieren, wenn sie sich freiwillig konstituiert haben. Doch wird der Modus-Vivendi-Liberalismus auch manche Praktiken von illiberalen Gruppen tolerieren, die aus Sicht einer libertären Gerechtigkeits-theorie ungerecht sind, weil sie nicht in freiwilligem Einverständnis (und auch nicht im Namen retributiver Gerechtigkeit) geschehen. Kukathas erwähnt zum Beispiel das rituelle Zufügen von Narben bei Kindern bestimmter Kulturen oder das Beschneiden junger Frauen in manchen Regionen Afrikas (vgl. Kukathas 1997, 70). Wenn eine bestimmte Praxis, die bei uns als Gewalt anzusehen wäre, in einer bestimmten Kultur allgemein als legitim akzeptiert wird, dann *ist* sie aus der Perspektive eines Modus-Vivendi-Liberalismus eben keine Gewalt. Obwohl ich denke, dass die Beschneidung junger Frauen in Afrika auch vor diesem Hintergrund als Gewalt bezeichnet werden kann, ist der Modus-Vivendi-Liberalismus ohne Zweifel potenziell permissiver gegenüber gruppeninternen Praktiken und Normen als eine libertäre Gerechtigkeitstheorie. Dies wird allerdings zugegebenermaßen den meisten Philosophen, denen schon Nozicks Libertarismus zu permissiv ist, wenig gefallen (vgl. z. B. Barry 2001, 131 ff., dazu Kukathas 2003, 140 ff.).

Andererseits wird auch ein wohlverstandener Modus-Vivendi-Liberalismus gesellschaftlichen Gruppen nicht völlige Freiheit bezüglich der Behandlung von Frauen, Kindern oder Alten geben: Es ist nicht *jede* Praxis zu tolerieren, solange sie nur Gruppenmitglieder betrifft. Frieden ist nicht nur als Gewaltfreiheit zwischen Gruppen, sondern auch als Gewaltfreiheit innerhalb von Gruppen zu verstehen. Nur ist die Frage, was Gewalt *darstellt*, in gewissem Rahmen kulturrelativ. „In gewissem Rahmen“ ist natürlich eine vage Formulierung. Im Allgemeinen reicht wohl die Existenz von gruppeninternen Dissidenten, um Zweifel daran zu wecken, dass eine bestimmte Praxis in einer Kultur tatsächlich nicht als Gewalt angesehen wird.

Ich sollte erwähnen, dass meine Darstellung des Modus-Vivendi-Liberalismus hier weniger radikal ist als Kukathas' Theorie: Kukathas lehnt Frieden *innerhalb* von Gruppen als politisches Ziel vollständig ab und opponiert gegen Staatsinterventionen in „innere Angelegenheiten“ von Gruppen (vgl. Kukathas 2003, 147, 213). Er hofft darauf, dass genügend Druck aus der Gruppe selbst kommt, um vor offener Gewalt gegen schwache Mitglieder abzuschrecken:

The tolerationist position, however, must concede that, in principle, it is possible that under a regime of toleration some associations will condone or uphold practices which are harmful to children – and to others in those groups who are weak or vulnerable. What it relies upon to temper this is the pressures of civil association more generally, which induce a measure of conformity to the standards of the wider society [...]. [T]his may still be less dangerous than conferring greater powers upon the state on the assumption that it can only do good (Kukathas 2003, 147).

Meines Erachtens könnte man dieses Argument genauso auf den Staat als Bewahrer von Frieden *zwischen* Gruppen anwenden. Ich sehe – abgesehen von der Kulturrelativität von Gewalt – keinen starken Grund für eine Ungleichbehandlung von Gewalt innerhalb von Gruppen und Gewalt zwischen Gruppen.⁹

2. Ich komme zu einem zweiten und vielleicht noch wichtigeren Unterschied zwischen Modus-Vivendi-Liberalismus und Gerechtigkeits-Libertarismus: Der Friedensbegriff ist nicht nur flexibler (bzw. permissiver), wenn es um die Frage geht, ob eine gruppeninterne Praxis zu tolerieren ist. Er ist auch flexibler, was legitime Maßnahmen zur Herstellung von Frieden zwischen Gruppen angeht. Dies hat seinen Grund zum einen in der Spannung zwischen Frieden als konsequentialistischem Ziel und Frieden als deontologischem „restraint“, zum anderen im Kompromisscharakter von Frieden.

2.1 Ich beginne zunächst mit dem ersten Punkt. Nozicks libertäre Gerechtigkeitstheorie ist streng deontologisch (vgl. Nozick 1974, 28 ff.): Bestimmte Handlungen sind moralisch unzulässig, da sie moralische Rechte, die unabhängig von konsequentialistischen Gründen zu akzeptieren sind, verletzen würden. Nun wird zwar auch ein auf Frieden konzentrierter Liberalismus akzeptieren, dass bestimmte Handlungen als Gewalt anzusehen und insofern unabhängig von ihren weiteren Konsequenzen (prima facie) unzulässig sind. Dies ist das deontologische Element im Begriff des Friedens. Doch Frieden ist eben auch ein anzustrebendes *Ziel*. Wenn man zusätzlich bedenkt, dass es Formen von Gewalt gibt, die schwerwiegender sind als andere, so ist die These naheliegend, dass manchmal das Ziel des Friedens bestimmte Formen von Gewalt bei den Mitteln legitimieren kann. So könnte zum Beispiel in vielen Gesellschaften ein vom Staat gespanntes soziales Netz im Namen des Friedens gerechtfertigt sein, während aus Nozicks Perspektive jede Form von Wohlfahrtsstaatlichkeit strikt ungerecht ist. Der Modus-Vivendi-Liberalismus muss also nicht einen strikten libertären Minimalstaat vertreten, sondern kann auch weiter gehende Staatstätigkeit gutheißen.¹⁰

Sogar Chandran Kukathas, der offen mit dem Anarchismus flirtet, scheint zumindest mit manchen Äußerungen eine gewisse Flexibilität in der (wohl doch noch) staatlichen Aufgabe der Friedenssicherung zu sehen, wenn er diese Aufgabe mit der eines Schiedsrichters vergleicht und betont, dass verschiedene Schiedsrichter einen verschiedenen Stil pflegen können (vgl. Kukathas 2003, 213). Auch gruppensensitive „power sharing arrangements“ können nach Kukathas friedensdienlich sein (vgl. Kukathas 2003, 252, 106, auch Gray 1995, 203).

2.2 Die größere Flexibilität bezüglich legitimer Maßnahmen zur Herstellung von Frieden zwischen Gruppen verdankt sich jedoch nicht nur der Spannung zwischen dem deontologischen und dem konsequentialistischen Element in der Idee des Friedens, sondern auch im Kompromisscharakter von Frieden. Natürlich akzeptieren auch Libertäre Kompromisse, weil sie generell freiwillig akzeptierte Regelungen für legitim halten. In gewissem Sinne ist jeder Tauschakt ein Kompromiss – auf einem orientalischen Basar sowieso, etwas indirekter aber auch in Supermärkten, in denen keine Verhandlungen mehr üblich sind. Solche Tauschakte sind natürlich Kern libertärer Gerechtigkeit.

Doch erlaubt ein Modus-Vivendi-Liberalismus nicht nur private Kompromisse, wie sie beim Einkaufen oder der gemeinsamen Freizeitgestaltung gemacht werden, sondern auch *politische* Kompromisse: Auch die in einer Gesellschaft geltenden juristischen Gesetze dürfen aus Perspektive des Modus-Vivendi-Liberalismus Kompromisscharakter haben. Kompromisscharakter haben sie nicht nur dann, wenn sie de facto auf Verhandlungen zwischen verschiedenen politischen Parteien beruhen, sondern schon dann, wenn sie rekonstruierbar sind als auf Verhandlungen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen (bzw. letztlich Individuen) beruhend.

Politische Kompromisse können juridisches Recht schaffen, das von Libertären als ungerecht abgelehnt würde; zum Beispiel können im Zuge eines politischen Kompromisses Handlungen

verboten werden, die aus libertärer Perspektive nicht verboten werden dürfen, weil sie niemandes Rechte verletzen. So kann ein Kompromiss zwischen einer konservativ-religiösen Gruppe und einer freizügig-homosexuellen Gruppe auch darin bestehen, dass die Homosexuellen auf freizügige Kleidung in der Öffentlichkeit verzichten, während die Religiösen darauf verzichten, sonntags morgens die Kirchenglocken zu läuten. Ebenso kann man sich einen Kompromiss zwischen Hindus und Muslimen vorstellen, bei dem die Ersteren darauf verzichten, Schweinefleisch zu essen, während die Zweiten darauf verzichten, Rindfleisch zu essen (dies wurde wohl so ähnlich unter Mogul Akbar in Nordindien verordnet). Kompromisse müssen also nicht in gegenseitigem Gewähren von Freiheit bestehen, sondern können auch in wechselseitigem Freiheitsverzicht bestehen. Wenn dies nicht aufgrund individueller Abmachungen, sondern politisch geschieht, ist es aus libertärer Perspektive ungerecht, kann aus der Perspektive eines Modus-Vivendi-Liberalismus jedoch legitim sein, wenn es tatsächlich friedensdienlich ist.

Friedenskompromisse werden außerdem oft von Machtungleichgewichten geprägt sein. Viele Philosophen wollen zwar zwischen Kompromissen und bloßen Machtgleichgewichten unterscheiden (vgl. Gray 2000, 20 f.; Kukathas 2003, 132; Weinstock 2006, 244; Horton 2010, 441; McCabe 2010, 136 ff.) – bei Ersteren werden bewusst und freiwillig beidseitige Zugeständnisse für einen stabilen Frieden gemacht –, aber dennoch werden die meisten Kompromisse von Machtungleichgewichten nicht unbeeinflusst bleiben.¹¹ Dies mag man (nicht nur als Libertärer) für ungerecht halten, doch wird man aus der Perspektive des Modus-Vivendi-Liberalismus in der Tat sagen müssen, dass ein friedensdienlicher Kompromiss auch vor dem Hintergrund von de facto bestehenden Machtungleichgewichten eine gute Sache ist.

Beide Aspekte von Kompromissen – sie können zu wechselseitigem Freiheitsverzicht führen und sie können von Machtungleichgewichten beeinflusst sein – führen dazu, dass der Modus-Vivendi-Liberalismus erneut flexibler ist als der Gerechtigkeits-Libertarismus.

Ich hoffe jedoch andererseits, dass man aus der Perspektive des Modus-Vivendi-Liberalismus eine starke Präferenz begründen kann für wechselseitig Freiheit *gewährende* Kompromisse und für Kompromisse, die nicht in großem Ausmaß von Machtungleichgewichten geprägt sind.¹² Eine solche Präferenz zu begründen scheint insbesondere dann möglich, wenn man wie Kukathas (s. o.) Respekt vor der Gewissensfreiheit als den entscheidenden Grund dafür sieht, Frieden vor dem Hintergrund des Pluralismus zum ersten Ziel der politischen Philosophie zu erklären. Eine gewisse „libertäre Tendenz“ des Modus-Vivendi-Libertarismus ist dann wohl nicht zu leugnen. Doch bleibt der Modus-Vivendi-Liberalismus nicht nur durch seine offenkundig anderen Begründungsressourcen, sondern auch durch seine größere Flexibilität bezüglich konkreter politischer Regelungen klar von einer libertären Gerechtigkeitstheorie unterscheidbar.

Anmerkungen

- ¹ Auch Papst Benedikt XVI. mahnte in seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22. 9. 2011, dass Politik stets das Mühen um Gerechtigkeit sein und so die „Grundvoraussetzung für Frieden“ schaffen müsse.
- ² Avishai Margalit weist darauf hin, dass im Talmud an einer Stelle die Spannung zwischen Frieden und Gerechtigkeit anerkannt wird: „When there is strict justice there is no peace and where there is peace there is no strict justice“ (Babylonian Talmud, Tractate Yevamoth 65b, zitiert in Margalit 2010, 7).
- ³ Geuss sieht eine Aufgabe der politischen Philosophie in der Bereitstellung von „conceptual tools“ (cf. Geuss 2008, 42 ff.).
- ⁴ Picht dagegen versteht Frieden nur als Begriff des Völkerrechts (Picht 1971, 177). Friedensforscher wie z. B. Dieter Senghaas akzeptieren dagegen Frieden auch als innergesellschaftliches Ideal (vgl. Senghaas 1995).
- ⁵ Vgl. auch Sternberger 1986, 95 f. Bekanntlich strebt auch Kant nach einem „ewigen Frieden“, keinem Frieden als zeitweiser Waffenruhe. Und er scheint einen instabilen Frieden ebenfalls nicht als Frieden bezeichnen zu wollen, schließlich lautet der erste Präliminarartikel: „Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalte des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden“ (Kant 1795, B5).
- ⁶ Vgl. dazu auch Brock 1990, 326 ff., aber auch Czempiel 1988, 168. Auch bei Senghaas, der Frieden als „Zivilisierungsprojekt“ begreift, impliziert Frieden die Verwirklichung von „sozialer Gerechtigkeit“ (vgl. Senghaas 1995, 201).
- ⁷ Auch Gray sagt schließlich, dass man die Suche nach einem Modus Vivendi als die Fortsetzung eines – nicht mit dem „Projekt der Aufklärung“, sondern mit der Reformation und den Religionskriegen assoziierten – liberalen Projekts begreifen kann (vgl. Gray 2000, 2, 33, 137 ff., vgl. zur Unterscheidung zwischen „Reformations“- und „Aufklärungsliberalismus“ auch Galston 2002, 24 ff., dagegen Barry 2001, 118 ff.).
- ⁸ Obwohl Nozicks Position „klassisch“ ist, gibt es natürlich auch unter Libertären Dissens über Gerechtigkeit. Manche akzeptieren auch eine Konzeption „sozialer Gerechtigkeit“, deren besonderes Augenmerk auf die Wohlfahrt der Schwächsten der Gesellschaft gerichtet ist (vgl. z. B. die Philosophen, die auf www.bleedingheartlibertarians.com schreiben).
- ⁹ Kukathas dagegen: „But a distinction can nonetheless be drawn between practices which are objectionable in themselves or because they harm individuals in the groups which carry them out, and practices which are objectionable because they harm the wider society more directly“ (Kukathas 1997, 70 f.).
- ¹⁰ William Galston meint anders als Kukathas, dass ein gewisses Maß von „civic unity“ für eine stabile, friedliche Gesellschaft unerlässlich ist. Auch solche Argumente könnten (möglicherweise – viel hängt hier an empirischen Fragen) einen über den libertären Minimalstaat hinausgehenden Staat legitimieren (vgl. Galston 2002, 10, 15 ff., 65 f., vgl. auch Rawls 1971, 212, dagegen Kukathas 2003, 20, 38, 133, 178).
- ¹¹ Dies ist einer der Punkte, die Gerald Gaus wahrscheinlich an der hier skizzierten Position kritisieren würde (vgl. Gaus 2011, 505 f.).
- ¹² In einem bislang unveröffentlichten Aufsatz namens „Peace beyond Compromise“ bespreche ich diesen Punkt ausführlicher.

Literatur

- Augustinus (426): Vom Gottesstaat, übers. v. Wilhelm Thimme, Zürich, 1978.
- Barry, Brian (2001): *Culture and Equality*, Cambridge.
- Brock, Lothar (1990): Frieden. Überlegungen zur Theoriebildung, in: D. Senghaas (Hg.), *Den Frieden denken*, Frankfurt/M., 1995, 317–340.
- Czempiel, Ernst-Otto (1986): *Friedensstrategien*, Paderborn.
- (1988): Der Friede – sein Begriff, seine Strategien, in: D. Senghaas (Hg.), *Den Frieden denken*, Frankfurt/M., 1995, 165–176.
- Day, J. P. (1989): Compromise, in: *Philosophy*, 64, 471–485.
- Galston, William (2002): *Liberal Pluralism*, Cambridge.
- (2010): Realism in Political Theory, in: *European Journal of Political Theory*, 9, 385–411.
- Gaus, Gerald (2003): *Contemporary Theories of Liberalism*, London.
- (2011): *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge.
- Geuss, Raymond (2008): *Philosophy and Real Politics*, Princeton.
- Gray, John (1995): *Enlightenment's Wake*, London.
- (1998): Where Pluralists and Liberals Part Company, in: *International Journal of Philosophical Studies*, 6, 17–36.
- (2000): *Two Faces of Liberalism*, New York.
- Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan*, hg. v. J. Gaskin, Oxford, 1996.
- Horton, John (2010): Realism, Liberal Moralism and a Political Theory of Modus Vivendi, in: *European Journal of Political Theory*, 9, 431–448.
- Kant, Immanuel (1795): Zum ewigen Frieden, in: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis und Zum ewigen Frieden*, hg. v. H. Klemme, Hamburg, 1992.
- Kukathas, Chandran (1997): Cultural Toleration, in: I. Shapiro, W. Kymlicka (Hg.), *Ethnicity and Group Rights*, New York, 69–104.
- (2003): *The Liberal Archipelago*, Oxford.
- (2006): The Mirage of Global Justice, in: *Social Philosophy and Policy*, 23, 1–28.
- Margalit, Avishai (2010): *On Compromise and Rotten Compromises*, Princeton.
- McCabe, David (2010): *Modus Vivendi Liberalism*, Cambridge.
- Moehler, Michael (2009): Justice and Peaceful Cooperation, in: *Journal of Global Ethics*, 195–214.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State, and Utopia*, New York.
- Picht, Georg (1971): Was heißt Frieden?, in: D. Senghaas (Hg.), *Den Frieden denken*, Frankfurt/M., 1995, 177–195.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge.
- (1987): The Idea of an Overlapping Consensus, in: *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1–25.
- (1993): *Political Liberalism*, New York.
- Senghaas, Dieter (1995): Frieden als Zivilisierungsprojekt, in: D. Senghaas (Hg.), *Den Frieden denken*, Frankfurt/M., 196–223.
- Sternberger, Dolf (1986): Über die verschiedenen Begriffe des Friedens, in: D. Senghaas (Hg.), *Den Frieden denken*, Frankfurt/M., 1995, 91–105.
- Weinstock, Daniel (2006): A Neutral Conception of Reasonableness?, in: *Episteme*, 234–247.

SPEKULATION:
EIN VERBRECHEN GEGEN DIE MENSCHLICHKEIT?



Anna Zuber

Einführung

Die moralische Kritik an Spekulationsgeschäften ist so alt wie der Börsenhandel selbst. Während die historische Kritik in der Spekulation nur eine weitere Form des (lasterhaften) Glücksspiels¹ sah, beziehen sich die Kritiker heute zumeist auf spezifische Finanzinstrumente, welche als moralisch kritikwürdig eingestuft werden. In der aktuellen Debatte sind dies im Allgemeinen die sogenannten *Derivate* und im Besonderen der spekulative Handel mit Kreditausfallversicherungen (Credit Default Swaps, kurz: CDS) sowie mit Nahrungsmittelfutures. Die Kritik wird häufig mit starkem moralischem Vokabular untermauert. So bezeichnete Warren Buffett derivative Finanzinstrumente als Massenvernichtungswaffen (Buffett 2002, 15), und Jean Ziegler bezichtigte die Lebensmittelspekulanten gar, Verbrechen gegen die Menschlichkeit (Ziegler 2008) zu begehen.

Ziel dieses Aufsatzes ist es, die öffentlich geäußerte Kritik an den beiden genannten Formen der Spekulation moralphilosophisch zu analysieren und verschiedene Interpretationsmöglichkeiten zu prüfen, welche eine Einordnung derselben in einen akademischen Diskurs erlauben würden. Zu diesem Zweck soll im ersten Teil eine präzise Definition von Spekulationsgeschäften gegeben werden, welche eine klare Abgrenzung von *Investitionsgeschäften*, dem sogenannten „Hedging“ (Absicherung), und *Arbitragegeschäften* erlaubt. Dies ist insbesondere deshalb wichtig, weil eine solche Abgrenzung erst eine unterschiedliche *moralische Bewertung* erlaubt. Dabei stellt sich auch die Frage, ob Spekulation *per Definition* moralisch verwerflich ist oder ob sie sich wertneutral definieren lässt. Ich werde dafür argumentieren, dass eine rein deskriptive Definition möglich und einer normativen Definition vorzuziehen ist. Es ist jedoch wichtig zu bedenken, dass dadurch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen wird, einige (oder auch sämtliche) Spekulationsgeschäfte als moralisch verwerflich einzustufen. Dazu reicht es jedoch nicht aus zu zeigen, dass es sich bei einem Geschäft um Spekulation handelt. Vielmehr ist ein zusätzlicher Argumentationsschritt notwendig. Wie dieser aussehen könnte und ob er überzeugend ist, wird Gegenstand des zweiten Teils meines Aufsatzes sein.

Teil I: Zur Definition von Spekulationsgeschäften

Der Begriff der Spekulation wird sowohl in der Alltagssprache wie auch im ökonomischen Fachdiskurs verwendet. Es kann jedoch nicht auf eine allgemein anerkannte Definition zurück-

gegriffen werden. Der Begriff wird auch im akademischen Diskurs unterschiedlich verwendet und bezieht sich oftmals auf ein rein intuitives Begriffsverständnis. Rudolph und Schäfer schreiben dazu:

Die Begriffsbildung in der Praxis ist uneinheitlich und missverständlich, weil der Begriff Spekulation in der Öffentlichkeit negativ besetzt ist und daher möglichst vermieden wird (Rudolph/Schäfer 2005, 31).

Soll Spekulation als eine spezifische Form des Handel(n)s verstanden werden, so muss gezeigt werden, wie sie sich von anderen Handelsformen wie dem Investitionsgeschäft, dem „Hedging“ oder Arbitragegeschäften abgrenzen lässt. Dabei bietet sich eine Abgrenzung anhand der folgenden Dimensionen an: dem *Zeithorizont*, dem *Risiko*, das dabei eingegangen wird, der *Absicht*, mit welcher ein solches Geschäft getätigt wird, der *Einkommensart* oder der ökonomischen *Funktion*. Schauen wir uns als Ausgangspunkt die Definition an, welche sich im Online-Business-Dictionary findet:

Deliberate assumption of above average [...] short-term risk of financial loss, in expectation of above average gain from an anticipated change in prices.²

Gemäß dieser Definition zeichnen sich Spekulationsgeschäfte dadurch aus, dass sie kurzfristiger und risikoreicher sind, dem erhöhten Risiko aber die Aussicht auf einen überdurchschnittlichen Gewinn gegenübersteht und dieser Gewinn durch antizipierte Preisschwankungen zu Stande kommt.

Während die ersten beiden Dimensionen (Zeithorizont und Risiko) nur eine graduelle Unterscheidung zulassen, beziehen sich die Versuche, einen prinzipiellen Unterschied zwischen Spekulation und anderen Börsengeschäften zu etablieren, meist auf den letzten Punkt: die Einkommensart. John A. Ryan schreibt dazu:

Taken in its narrowest sense, the word speculation describes transactions that are made for the sole purpose of getting a profit from changes in price. [...] The speculator, then, buys and sells property because he expects to realize a gain from changes in its price, not because he expects to be a sharer in its earnings (Ryan 1902, 335).³

Folgt man dieser Definition, so zielen Investitionsgeschäfte maßgeblich darauf ab, Einkommen über Dividenden zu generieren, während Spekulationsgewinne sich aus den Preisschwankungen von Gütern, Aktien, Derivaten etc. ergeben. Doch auch Arbitragegeschäfte generieren Einkommen über die Differenz zwischen Kauf- und Verkaufspreis. Und selbst beim physischen Handel mit Gütern wird der Gewinn dadurch erzielt, dass das Gut teurer weiterverkauft wird. Doch stellt dies wirklich ein Problem für die Definition von Spekulationsgeschäften dar? Oder zeigt sich daran nicht vielmehr, dass Spekulation ein Phänomen ist, das sich nicht alleine auf Börsengeschäfte beschränkt? Es wäre sicherlich ein Problem für die Definition, wenn sie alle Zwischenhändler als Spekulanten auszeichnen würde. Dies kann jedoch vermieden werden, indem spezifiziert wird, dass der Spekulant das Gut (respektive die Aktie oder das Derivat) *unverändert* weiterverkauft und die Preisdifferenz auf Schwankungen des *Marktpreises* zurückzuführen ist und nicht beispielsweise durch das Preisdiktat eines Monopolisten.⁴

Vergleicht man Spekulation mit Arbitragegeschäften, fällt zudem ein weiterer Unterschied ins Auge. Bei der Arbitrage kommen die Gewinne nicht durch *Preisschwankungen*, sondern durch zeitgleich bestehende *Preisdifferenzen* für ein bestimmtes Gut (z. B. auf verschiedenen Märkten) zu Stande.⁵ Da folglich zum Zeitpunkt der Transaktion keine Unsicherheit bezüglich des Kauf- und Verkaufspreises besteht, ist das Verlustrisiko (theoretisch) null.⁶

Beim „Hedging“ schließlich besteht keine Gewinnabsicht, es handelt sich dabei vielmehr um den Versuch, das Preisänderungsrisiko zu minimieren oder vollständig weiterzugeben. Strukturell vergleichbar mit einem Versicherungsgeschäft muss dafür eine Prämie an diejenige Partei bezahlt werden, welche das Risiko übernimmt. Diese besteht meist in einem Gewinnverzicht. Folgendes Beispiel soll dies illustrieren. Angenommen, ein Geschäftsmann aus der Schweiz betreibt Handel mit dem umliegenden Ausland. Da seine Kosten in Schweizer Franken anfallen, der Verkaufspreis jedoch in Euro definiert ist, unterliegt er dem Risiko der Wechselkursschwankungen. Bei gleich bleibenden Kosten verdient er mehr oder weniger, je nachdem ob der Wechselkurs gerade zu seinen Gunsten steht oder nicht. Da dieses Risiko durchaus existenziell werden kann, lohnt es sich für ihn unter Umständen, sich dagegen abzusichern. Angenommen, er entscheidet sich, mit einer Bank einen Vertrag einzugehen, der ihm einen fixen, vordefinierten Wechselkurs garantiert. Dadurch versichert er sich gegen den Fall, dass der Eurokurs unter den festgelegten Betrag fällt. Da jetzt die Bank dieses Risiko für ihn trägt, muss er ihr entweder eine Risikoprämie bezahlen oder aber auf die Gewinne verzichten, welche realisiert werden könnten, wenn der Eurokurs sich in die andere Richtung und über die festgelegte Marke hinausbewegt.

In derselben Weise sichern sich auch Produzenten von Agrargütern gegen Preisschwankungen auf den Weltmärkten ab. Die Commodity Futures Trading Commission (CFTC), die Aufsichtsbehörde über die Warenterminkontrakte in den USA, stellt folgende Bedingungen an eine Transaktion, damit sie als „bona fide hedging transaction“ zählt:

Bona fide hedging transactions and positions shall mean transactions or positions in a contract for future delivery on any contract market, or in a commodity option, where such transactions or positions normally represent a substitute for transactions to be made or positions to be taken at a later time in a physical marketing channel, and where they are economically appropriate to the reduction of risks in the conduct and management of a commercial enterprise [...] (CFTC Regulation 150.3, § 1.3 (z)).

Die Transaktion muss erstens der Risikoverminderung dienen. Genauer gesagt, muss sie geeignet sein, ein Risiko aus kommerzieller Tätigkeit zu reduzieren. Da eine solche Transaktion auf dem *Derivatemarkt* stattfindet, wo sich der Produzent beispielsweise das Recht erwirbt, eine bestimmte Menge Mais oder Weizen zu einem fixen Preis zu einem vordefinierten Zeitpunkt in der Zukunft zu verkaufen, verlangt die CFTC zudem, dass es nach Ablauf der Frist auch tatsächlich zur entsprechenden Lieferung im *physischen Markt* (dem sogenannten „spot market“) kommt.

Diese beiden Bedingungen erlauben es eindeutig festzustellen, ob es sich bei einer Transaktion um Spekulation oder um „bona fide hedging“ handelt.⁷ Denn auch bei Spekulanten ist der Handel mit Warenterminkontrakten beliebt. Diese werden aber entweder vor Ablauf der Frist weiterverkauft, oder aber man einigt sich auf ein sogenanntes „cash settlement“, bei welchem einzig die Preisdifferenz zwischen dem vereinbarten Preis und dem aktuellen Marktpreis („spot price“) beglichen wird.

Aufgeschlüsselt anhand der einzelnen Dimensionen der verschiedenen Transaktionen, lassen sich die Ergebnisse der bisherigen Diskussion wie folgt zusammenfassen.⁸

	Zeithorizont	Risiko	Absicht	Einkommensart	Ökonomische Funktion
Spekulation	kurzfristig	hoch	Gewinn	Preisschwankungen	Informationseffizienz, Risikoübernahme
Investment	mittel- bis langfristig	mittel	Gewinn	Dividenden	Bereitstellung von Kapital
Arbitrage	simultan	gering	Gewinn	Preisdifferenzen	Ausgleich von Marktineffizienzen
Hedging	unterschiedlich	wird vermindert	Absicherung	kein Einkommen	Risikoverminderung

Wenn in der Folge von Spekulation oder Spekulationsgeschäften die Rede ist, beziehe ich mich dabei auf Transaktionen, welche die folgenden Eigenschaften aufweisen:

- Der Gewinn (oder Verlust) wird durch Schwankungen des Marktpreises erzielt.
- Die Spekulanten übernehmen dabei das Preisänderungsrisiko.
- Spekulationsgeschäfte sind kurzfristiger und risikoreicher als Investitionen.
- Es besteht keine entsprechende Position im physischen Markt.

Teil II: Zur moralischen Beurteilung von Spekulationsgeschäften

Einer der frühesten und vehementesten Kritiker derivativer Finanzprodukte ist der Großinvestor und Multimilliardär Warren Buffett. In einem Bericht aus dem Jahr 2002 warnte er vor den damit verbundenen Risiken und verglich Derivate mit Massenvernichtungswaffen:

The derivatives genie is now well out of the bottle, and these instruments will almost certainly multiply in variety and number until some event makes their toxicity clear. [...] Central banks and governments have so far found no effective way to control, or even monitor, the risks posed by these contracts. [...] In our view, however, derivatives are financial weapons of mass destruction, carrying dangers that, while now latent, are potentially lethal (Buffett 2002, 15).

Während Buffet sich generell gegen Derivate ausspricht, sind im Zuge der Finanzkrise besonders zwei Finanzprodukte in die Kritik geraten. Zum einen die sogenannten „Collateralized Debt Obligations“ (CDOs), das sind strukturierte Finanzprodukte, die aus einem Portfolio festverzinslicher Wertpapiere bestehen. Der Zusammenbruch des Marktes für CDOs war der

erste Dominostein, welcher 2007 die größte Finanzkrise seit 1929 ins Rollen gebracht hat.⁹ Zum anderen geriet durch die Schuldenkrise in der EU der spekulative Handel mit Kreditausfallversicherungen auf Staatsanleihen, den sogenannten „Credit Default Swaps“ (CDS), zunehmend in den Fokus der Aufmerksamkeit. Kreditausfallversicherungen wurden ursprünglich kreiert, damit sich Kreditgeber gegen das Risiko absichern können, dass der Kreditnehmer den Kredit nicht zurückbezahlt. Sollte dieser Fall eintreten, wird der Versicherte mit einer zuvor festgelegten Summe für den Ausfall entschädigt. Nun können solche Kreditausfallversicherungen aber auch von Spekulanten gekauft werden, welche gar keine Kredite vergeben und somit auch kein Kreditausfallrisiko haben. Dieser „nackte“ Handel mit CDS kann folglich als Wette auf den Bankrott eines Staates verstanden werden.

Der Hauptkritikpunkt an dieser Form der Spekulation lautet, dass die Kreditausfallversicherungen dadurch künstlich verteuert würden, was die Rendite auf den Krediten vermindert und damit auch die Bereitschaft der Kreditgeber, dem entsprechenden Staat Geld zu leihen. Will der Staat weiterhin den Zufluss von Kapital sichern, so muss er fortan höhere Zinsen akzeptieren. Dies erhöht aber zugleich das reale Risiko eines Staatsbankrotts, was wiederum die Preise für Kreditausfallversicherungen ansteigen lässt. So kann sich unter Umständen ein Teufelskreis entwickeln, der am Ende tatsächlich einen Staatsbankrott nach sich zieht.

Kritik an den CDS wird nicht nur durch die Politiker der betroffenen Länder geübt. Auch George Soros, ein weiteres Schwergewicht unter den Investoren auf dem Finanzmarkt, hat 2009 in einem Kommentar im *Wall Street Journal* ebenfalls vor den selbsterfüllenden Effekten dieser Finanzprodukte gewarnt:

What we must take away from this is that CDS are toxic instruments whose use ought to be strictly regulated. [...] What makes them toxic is that such speculation can be self-validating (Soros 2009).

Der zweite Schauplatz, welcher 2008 in den Fokus der Öffentlichkeit geriet, sind die Rohstoffbörsen. Während sich die Kurse auf den meisten Märkten in einem starken Abwärtstrend befanden, stiegen die Preise für Rohstoffe, darunter auch diejenigen für Grundnahrungsmittel wie Mais, Weizen und Reis, in rasantem Tempo an. Innerhalb weniger Monate verdoppelte sich der Preis für Weizen, derjenige von Reis verdreifachte sich nahezu (vgl. FAO 2009). Während der spekulative Handel mit Kreditausfallversicherungen hauptsächlich Staaten innerhalb der Europäischen Union betrifft, sind steigende Preise auf Grundnahrungsmittel primär ein Problem für die Menschen in den ärmsten Ländern der Welt. Die FAO schätzt, dass allein im Jahr 2007 75 Millionen Menschen sich wegen der gestiegenen Preise für Grundnahrungsmittel nicht mehr ausreichend ernähren konnten (IATP 2008, 3).

Der massive Preisanstieg führte denn auch zu Hungerrevolten in verschiedenen Ländern des Südens.¹⁰ Im Norden waren es vor allem humanitäre Organisationen, welche sehr bald einen Zusammenhang zwischen Spekulation auf den Rohstoffmärkten und der Preisentwicklung herstellten. Besonders der sogenannten Index-Spekulation, also der Spekulation auf den Kursverlauf eines Rohstoffindex, wurde vorgeworfen, maßgeblich zur Preisexplosion beigetragen zu haben. George Soros äußerte sich auch dazu kritisch in einem „Stern“-Interview:

Speculators create the bubble that lies above everything. Their expectations, their gambling on futures help drive up prices, and their business distorts prices, which is especially true for commodities. It is like hoarding food in the midst of a famine, only to make profits on rising prices. That should not be possible (Soros 2008).

Im verbleibenden Teil möchte ich die öffentlich geäußerte Kritik am spekulativen Handel mit CDS und Nahrungsmittelfutures moralphilosophisch analysieren und verschiedene Interpretationsmöglichkeiten prüfen, welche eine Einordnung dieser Kritik in einen akademischen Diskurs erlauben.

Grundsätzlich lassen sich zwei Strategien unterscheiden, wie gegen Spekulation oder bestimmte Formen davon argumentiert werden kann: a) erstens durch Verweis auf die negativen Externalitäten dieser Tätigkeit, b) zweitens indem Spekulation als etwas inhärent moralisch Kritikwürdiges dargestellt wird.

Die erste Strategie lässt sich weiter unterteilen, je nachdem, ob dabei die schädlichen Auswirkungen auf die Wirtschaft (ökonomische Externalitäten), die Gesellschaft (soziale Externalität) oder gar auf den Charakter der Spekulanten in den Fokus genommen werden (tugendethische Interpretation).

Ein Vergleich der drei oben angeführten Zitate zeigt, dass in allen drei Fällen primär mit den katastrophalen Konsequenzen argumentiert wird, welche diese Finanzprodukte haben können. Besonders im letzten Zitat kommt klar zum Ausdruck, dass es sowohl um ökonomische („distortion of prices“) wie auch um soziale („hoarding food in the midst of a famine“) Externalitäten geht. Gemäß dieser Argumentation können durch bestimmte Formen der Spekulation also nicht nur die direkt beteiligten Personen geschädigt werden. Der Begriff der Externalität zeigt vielmehr an, dass dabei auch unbeteiligte Dritte zu Schaden kommen können. Unter dem Vorbehalt, dass es sich dabei nicht um eine moralisch zulässige Schädigung (sog. „wrongless harm-doing“) handelt, wäre dies in der Tat ein starkes Argument gegen die betreffende Spekulationstätigkeit.

Die Frage, ob diese Kritik gerechtfertigt ist, würde folglich auf die empirische Frage hinauslaufen, ob die behaupteten kausalen Zusammenhänge wirklich bestehen. Und genau darin liegt das Problem dieser Argumentation. In beiden Fällen ist es nahezu unmöglich nachzuweisen, dass die Spekulation die Preise maßgeblich beeinflusst hat. Da die Preise für CDS auf (subjektiven) Risikoeinschätzungen beruhen und zugleich als wichtiger Indikator dienen, um zu bestimmen, wie es um die Kreditwürdigkeit eines Staates steht, ist es schwierig festzustellen, ob die Preise dem (objektiven) Risiko angemessen sind oder nicht. Bei den Rohstoffpreisen ist es zwar etwas einfacher, an die Fundamentaldaten wie Angebot, Nachfrage und Lagerbestände zu kommen, jedoch sind diese bei weitem nicht die einzigen Faktoren, welche die Preise beeinflussen.¹¹ Verschiedene Studien haben mit zum Teil ausgeklügelten statistischen Methoden versucht, den Anteil der Spekulation an der Preissteigerung 2007/2008 zu isolieren. Die Bandbreite der Ergebnisse reicht dabei von keinem nachweisbaren Zusammenhang¹² bis zur Feststellung, dass (Index-)Spekulanten eine Schlüsselrolle bei der Preisexplosion 2007/2008 zukomme.¹³ Ein umfassender Bericht der UNCTAD aus dem Jahr 2009 zieht daraus folgendes Fazit:

Various studies find that financial investors have accelerated and amplified price movements at least for some commodities and some periods of time. Some of these effects may have been substantial and

some persistent, but the non-transparency of existing data and lack of a comprehensive breakdown of data by trader categories make it difficult to examine the link between speculation and commodity price developments directly (UNCTAD 2009, 38).

Bedeutet dies letztlich, dass die von Soros geäußerte Kritik ungerechtfertigt ist, zumindest solange die kausale Verbindung zu den Spekulanten nicht eindeutig nachgewiesen werden kann? Man kann daraus sicherlich folgern, dass es ein anzustrebendes Ziel sein sollte, die Preisbildungsmechanismen auf den Warenterminmärkten genauer zu untersuchen. Dies setzt unter Umständen voraus, dass die Marktpositionen der einzelnen Marktteilnehmer transparenter gemacht werden. Dies gilt im Speziellen für den besonders opaken Over-the-counter-(OTC)-Handel. Doch erschöpft sich die öffentliche Kritik an der genannten Spekulationstätigkeit wirklich im Verweis auf die potenziell katastrophalen Folgen? Oder anders gefragt: Schwingt in den Stellungnahmen der Nichtregierungsorganisationen nicht noch eine ganz anders geartete Kritik an der Spekulation mit Lebensmitteln mit? Diese Frage zu beantworten würde eine umfangreichere Analyse der geäußerten Kritik notwendig machen, was ich hier nicht leisten kann. Es scheint mir jedoch interessant, an dieser Stelle eine weitere harsch kritisierte Form der Spekulation in die Diskussion einzubringen: den spekulativen Handel mit Lebensversicherungen. Dabei bietet eine Drittpartei, beispielsweise eine Bank, dem Besitzer einer Lebensversicherung an, ihm diese abzukaufen. Die Versicherung läuft dabei weiter, nur dass die Beiträge neu durch die Bank geleistet werden müssen. Verstirbt der Versicherte, so kassiert die Bank die Versicherungssumme. Dieser Handel ist für die Bank genau dann profitabel, wenn der Versicherte stirbt, bevor der Kaufbetrag und die von der Bank geleisteten Jahresbeiträge zusammen die Versicherungssumme übersteigen.

Während eine Versicherung beim Verkauf einer Lebensversicherung dann am meisten profitiert, wenn der Versicherte möglichst lange lebt (und einzahlt), ist es im oben beschriebenen Fall für die Bank umso rentabler, je früher der Versicherte verstirbt. Strukturell analog zum „nackten“ Handel mit CDS auf Staatsanleihen, welcher als Wette auf den Bankrott eines Staates verstanden werden kann, läuft dieser Handel somit auf eine Wette auf den frühzeitigen Tod des Versicherten hinaus. Der Finance Professor Marc Chesney hat diese Praxis in einem Artikel scharf kritisiert und ein generelles Verbot gefordert:

Je älter und je kränker der Versicherte und je schlechter seine finanzielle Lage, umso interessanter ist er als Kunde! Die wichtigste Variable in dieser Rechnung ist die Sterblichkeitsrate. Je früher der Tod eintritt, umso grösser ist der Profit des Investors. [...] Durch diese Verbriefung wird der ursprüngliche Sinn der Lebensversicherung vollkommen entstellt, denn die Verträge laufen auf eine Wette auf den möglichst frühen Tod des Versicherten hinaus. [...] Diese unheilvolle Entwicklung darf keinesfalls toleriert werden (Chesney et al. 2010, 670).

Im Gegensatz zum Handel mit CDS scheint es aber in diesem Fall klar, dass die Bank durch den Kauf der Lebensversicherung den Todeszeitpunkt des Versicherten nicht beeinflussen kann. Will man diese Form der Spekulation kritisieren, kann folglich nicht auf deren negative Konsequenzen verwiesen werden. Es bleibt nur die Möglichkeit, die Handlung als solche zu kritisieren.

Dies kann auf drei verschiedene Aren geschehen. *Erstens*, indem man argumentiert, dass mit gewissen Gütern, beispielsweise dem Tod, nicht spekuliert werden darf. Dies würde jedoch Lebensversicherungen an sich bereits problematisch machen. *Zweitens* könnte in Anknüpfung an die historische Kritik argumentiert werden, dass es sich dabei um eine (ungerechtfertigte) Form der Bereicherung handelt. *Drittens* könnte die These vertreten werden, dass gewisse *Arten* von Wetten moralisch nicht zulässig sind. Dazu müsste jedoch gezeigt werden, dass den drei genannten Beispielen, so unterschiedlich sie scheinen mögen, etwas gemein ist.

Vergleicht man den spekulativen Handel mit Lebensversicherungen, Kreditausfallversicherungen und Lebensmittelfutures, so fällt eine Gemeinsamkeit auf: In allen drei Fällen wird von einem Ereignis profitiert, welches dramatische Folgen für andere Menschen hat: vom Tod eines Menschen, vom Bankrott eines Staates, von einer Preisblase, welche Millionen Menschen hungern lässt.

Dies legt den Schluss nahe, dass sich die negative Bewertung von Spekulationsgeschäften primär auf diejenigen Transaktionen bezieht, welche auf das Eintreten eines negativ bewerteten Ereignisses wetten, beispielsweise eines Krieges, den Zusammenbruch einer Währung oder den Bankrott eines Staates. Nicht die Spekulation als solche, sondern die Tatsache, dass jemand vom Leid anderer profitiert, scheint ausschlaggebend dafür zu sein, diese als moralisch problematisch einzustufen.

Diese Begründungsstrategie hat zudem den Vorteil, dass sie erklären kann, weshalb Investitionsgeschäfte aus moralischer Sicht in der Regel als unproblematisch oder sogar begrüßenswert eingestuft werden. Da es sich hierbei um Dividendeneinkommen handelt, profitiert ein Investor immer (und nur!) dann, wenn es auch dem Unternehmen gut geht. Auch der Verkauf klassischer Lebensversicherungen ist aus dieser Sicht unproblematisch. Es bleibt jedoch noch zu zeigen, dass das Profitieren vom Leid anderer wirklich als moralisch unzulässig einzustufen ist. Die Ergebnisse der verwandten philosophischen Debatte, welche sich mit der Frage des Profitierens von Unrecht befasst¹⁴, legen jedoch nahe, dass allzu hohe Erwartungen diesbezüglich nicht gerechtfertigt sind.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Ryan 1902; Hobson 1905; Freeman 1907.
- ² Siehe www.businessdictionary.com/definition/speculation.html.
- ³ Die zentralen Elemente dieser Definition finden sich auch bereits bei Hadley: „Speculation, in the narrowest sense of the word, is the attempt to make money out of fluctuations in the value of property, as distinct from its earnings“ (Hadley, zit. in Emery 1896, 96).
- ⁴ Konsequenterweise müssten somit die früher üblichen Versuche, einen Markt zu „cornern“, wenn erfolgreich, als monopolistische Preismanipulation und nicht als Spekulation bezeichnet werden.
- ⁵ Investopedia definiert Arbitragegeschäfte als „[T]he simultaneous purchase and sale of an asset in order to profit from a difference in the price. [...] It is a trade that profits by exploiting price differences of identical or similar financial instruments, on different markets“, <http://www.investopedia.com/terms/a/arbitrage.asp#ixzz1XvubJDQJ> (17. 2. 2012).
- ⁶ Da die technische Umsetzung in der Praxis häufig gewissen Einschränkungen unterworfen ist, kann auch hier ein (geringes) Verlustrisiko bestehen bleiben.
- ⁷ Die Identifizierbarkeit von „Hedgern“ ist unter anderem deshalb wichtig, weil diesen gewisse Privilegien gegenüber anderen Marktteilnehmern zugestanden werden. So sind sie beispielsweise von den sonst üblichen „position limits“ (Beschränkungen des Handelsvolumens) ausgenommen (sog. „hedge exemption“).
- ⁸ Die ökonomische Funktion der einzelnen Transaktionen wurde hier nicht weiter behandelt, da diese nicht immer eindeutig und zum Teil umstritten ist. Sie bietet aber eine weitere Möglichkeit der Unterscheidung.
- ⁹ Vgl. Mügge 2011.
- ¹⁰ Vgl. <http://www.welt-ernaehrung.de/2008/12/01/die-weltweiten-hungerrevolten-food-riots-2007200> (17. 2. 2012).
- ¹¹ Weitere wichtige Faktoren sind beispielsweise Exportrestriktionen oder die erwartete Verknappung durch die steigende Nachfrage nach Biotreibstoffen.
- ¹² Vgl. z. B. IMF World Economic Outlook 2008 und Irwin et al. 2010.
- ¹³ Vgl. z. B. Institute for Agriculture and Trade Policy 2009; Mayer 2009; Baffes/Haniotis 2010; Lines 2010; Bass 2011.
- ¹⁴ Vgl. zum Beispiel Anwander et. al 2007.

Literatur

- Anwander, Norbert/Barbara Bleisch (2007): Beitragen und Profitieren. Ungerechte Weltordnung und Individuelle Verstrickung, in: *Weltarmut und Ethik*, Paderborn, 171–194.
- Baffes, John/Tassos Haniotis (2010): *Placing the 2006/08 Commodity Price Boom into Perspective*, World Bank Policy Research Working Paper, No. 5371.
- Bass, Hans H. (2011): *Finanzmärkte als Hungerverursacher? Studie im Auftrag der Welthungerhilfe*.
- Buffett, Warren E. (2002): *Berkshire Hathaway Inc. Annual Report*.
- Business Dictionary, Eintrag *Speculation*: www.businessdictionary.com/definition/speculation.html (17. 2. 2012).
- Chesney, Marc et al. (2010): *Wie sich Lebensversicherungsverträge in Wetten auf den Tod wandeln*, in: *Der Schweizer Treuhänder*, 10, 669–670.
- Dworkin, Ronald (2000): *Sovereign Virtue*, Cambridge, MA.
- Emery, Henry C. (1896): *Speculation on the Stock and Produce Exchanges of the United States*, New York.

- Food and Agriculture Organization (2009): International Cereal Prices, www.fao.org/giews/english/ewi/cereal-price/2.htm (16. 11. 2011).
- Freeman, Frank N. (1907): The Ethics of Gambling, in: *International Journal of Ethics*, 18, 1, 76–91.
- Hobson, John (1905): The Ethics of Gambling, in: *International Journal of Ethics*, 15, 2, 135–148.
- Institute for Agriculture and Trade Policy (2008): *Commodities Market Speculation. The Risk to Food Security and Agriculture*.
- Institute for Agriculture and Trade Policy (2009): *Betting Against Food Security. Futures Market Speculation*.
- Investopedia, Eintrag Arbitrage: <http://www.investopedia.com/terms/a/arbitrage.asp#ixzz1XvubJDQJ> (17. 2. 2012).
- International Monetary Fund (2008): *World Economic Outlook*, October 2008.
- Irwin, Scott H./Dwight R. Sanders (2010): *The Impact of Index and Swap Funds on Commodity Futures Markets. Preliminary Results*, OECD Food, Agriculture and Fisheries Working Papers, No. 27.
- Lines, Thomas (2010): *Speculation in Food Commodity Markets. A Report Commissioned by the World Development Movement*.
- Mayer (2009): *The Growing Interdependence between Financial and Commodity Markets. UNCTAD Discussion Paper*, No. 195.
- Mügge, Daniel (2011): *Kreditderivate als Ursache der globalen Finanzkrise: Systemfehler oder unglücklicher Zufall?*, in: Oliver Kessler (Hg.), *Die Internationale Politische Ökonomie der Weltfinanzkrise*, Wiesbaden.
- Rudolph, Bernd/Klaus Schäfer (2005): *Derivative Finanzmarktinstrumente*, Berlin, Heidelberg.
- Ryan, John A. (1902): The Ethics of Speculation, in: *International Journal of Ethics*, 12, 3, 335–347.
- Soros, George (2008): „We are in the midst of the worst financial crisis in 30 years“, in: *Stern*, 3. Juli, <http://www.stern.de/wirtschaft/news/maerkte/george-soros-we-are-in-the-midst-of-the-worst-financial-crisis-in-30-years-625954.html> (16. 11. 2011).
- (2009): *One Way to Stop Bear Raids. Credit Default Swaps Need much Stricter Regulation*, in: *The Wall Street Journal*, 24. März, <http://online.wsj.com/article/SB123785310594719693.html> (16. 11. 2011).
- UNCTAD (2009): *The Global Economic Crisis. Systemic Failures and Multilateral Remedies*.
- Welt-Ernährung (2008): *Die weltweiten Hungerrevolten (food riots) 2007/2008*, Artikel vom 1. Dezember 2008, <http://www.welt-ernaehrung.de/2008/12/01/die-weltweiten-hungerrevolten-food-riots-2007200> (16. 11. 2011).
- Ziegler, Jean (2008): *Tribunal für Spekulanten*, in: *Frankfurter Rundschau*, 21. Oktober, <http://www.fr-online.de/doku---debatte/jean-ziegler--tribunal-fuer-spekulanten-,1472608,2741806.html> (16. 11. 2011).

3. ÄSTHETIK

„GRENZÜBERSCHREITUNG“
EIN LEITMOTIV DER HEUTIGEN KUNST UND ÄSTHETIK



Beniamino Fortis

Nach einer weithin geteilten Meinung findet die Ästhetik ihr privilegiertes Objekt in der Sphäre der Kunst. Als selbstverständlich vorausgesetzt gilt ferner, dass die Kunst nur durch ihre Werke zum Ausdruck kommt.

Die theoretische Quelle dieser Ansicht findet sich in der ästhetischen Reflexion des deutschen Idealismus – insbesondere in der hegelschen Ausführung. Dabei wird Ästhetik von vornherein als „Philosophie der schönen Kunst“ (Hegel 1977, 13) definiert, also als philosophische Überlegung über die Kunst. Diese sei wiederum „das sinnliche Scheinen der Idee“ (151), d. h. das Anschaulich-Machen eines abstrakten Inhalts, der sich durch die Materialität der Kunstwerke verwirklicht.

Die Überwindung der idealistischen Perspektive hat aber längst begonnen. Man muss nämlich davon Kenntnis nehmen, dass das herkömmliche Modell der Konvergenz zwischen Ästhetik, Kunst und Kunstwerk schon lange hinfällig ist. Die Beziehung zwischen ihnen ist in eine Krise geraten, die zur Aufteilung der drei Gebiete geführt hat: Die Kunst ist nicht mehr an die Materialität ihrer Werke gebunden – zumindest nicht notwendigerweise –, und die Ästhetik erschöpft sich nicht mehr gänzlich in einer rein künstlerischen Dimension. Zwei Tendenzen definieren also den Kontext, in den sich die vorliegenden Themen einschreiben: erstens eine Erweiterung des Geltungsbereichs der Ästhetik von einer kunstzentrierten Konzeption auf eine, deren primäre Themen eher Wahrnehmung und Fühlen sind, und zweitens eine Ausweitung der Kunst über die Materialität des Kunstwerkes hinaus. Die damit erlangte wechselseitige Unabhängigkeit bietet dann die Basis, auf deren Grundlage einerseits von einer „Ästhetik über Kunst hinaus“ und andererseits von einer „Kunst ohne Kunstwerke“ die Rede sein kann. Diese Prozesse – so die These – lassen sich am besten unter Rückgriff auf den Begriff „Grenzüberschreitung“ erläutern.

Ziel dieses Essays ist es, Grundtendenzen der zeitgenössischen Auffassungen und Beziehungen zwischen Ästhetik, Kunst und Kunstwerken zu analysieren – und zwar im Lichte einer Grenzüberschreitungsdynamik, die die traditionelle Überlagerung der Grenzen solcher theoretischen Bereiche zur Divergenz bekehrt.

1.

„Diagnose“: Die traditionelle Ästhetik ist von der Frage nach der Kunst geleitet. Sie ist im Wesentlichen Artistik (Philosophie der Kunst). Das ist beschränkend.

„Behandlung“: Eine Akzentverschiebung von Kunst zu Wahrnehmung soll im Gebiet Ästhetik stattfinden, damit der Horizont der Disziplin erweitert wird. Das wäre gut, weil eine

so erweiterte Ästhetik die Schlüsselkategorien zum Verständnis unserer Zeit bieten würde. So könnte man die Position Wolfgang Welschs grob zusammenfassen.

Nun konzentriert man sich auf die „Diagnose“. Ob Ästhetik eigentlich als Artistik definierbar ist oder nicht, darin ist beispielsweise einer der strittigen Punkte der Welsch-Seel-*querelle* zu erkennen.

Aus einigen Beiträgen Martin Seels (1993, 1997) kann man folgern – nur folgern, weil er sich nicht ausdrücklich mit diesen Worten äußert –, dass die Rekonstruktion Welschs auf einem so artikulierbaren rhetorischen Kniff basiere: Das polemische Ziel der Argumentation wird dabei irgendwie karikiert, damit es sich als leichter kritisierbar erweist. Im vorliegenden Fall werde dann die traditionelle Ästhetik *absichtlich* und *falsch* als bloße Artistik, als kunstzentrierte Disziplin aufgefasst, damit die Beschränktheit dieser Ansicht der Kritik eine Angriffsfläche bietet und so als Anregung dazu dient, das Erweiterungsverfahren einzuleiten, wodurch sich die sogenannte „neue“ Ästhetik im Gegensatz zur „traditionellen“ als wahrnehmungszentriert statt als kunstzentriert profilieren kann.

Seel (1993) schreibt, „[d]as Argument [Welschs] ist [...] ungerecht gegen die großen Vertreter einer klassisch-modernen Ästhetik“ (565).

Man könnte jedoch erwidern, dass solche Analyse ihrerseits ungerecht gegen das Denken Welschs ist. Natürlich hat Seel recht, dass die traditionelle Ästhetik nicht ausschließlich als Philosophie der Kunst zu verstehen ist. Dessen ist sich Welsch aber wohl bewusst. Der Einwand Seels trifft also nur die geschichtliche Tragweite, die historische Ausdehnung der „Diagnose“ Welschs, nicht aber ihren theoretischen Kern.

In Hinsicht auf die Reduktion der Ästhetik auf Kunstphilosophie ist der Begriff „Ausschließlichkeit“ gar nicht fähig, die Beziehung zwischen den zwei Disziplinen zu äußern. Der Begriff „Überwiegen“ kann aber schon treffender dafür sein. Genauer gesagt: Die traditionelle Ästhetik gilt nicht *ausschließlich*, sondern nur *überwiegend* als Artistik, nur einer Tradition zufolge, deren Einfluss sich jedoch noch nicht erschöpft hat und heute – mehr oder weniger implizit, mehr oder weniger untergründig – weiter zu wirken scheint.

Eine Klärung des Problems wäre dann vielleicht dadurch möglich, dass die semantischen Konturen des Adjektivs „traditionell“ einfach besser bestimmt werden. Mit „traditioneller Ästhetik“ ist dann jene theoretische Linie gemeint, die mit dem hegelschen Idealismus beginnt, aber schon früher von Baumgarten über Kant bis hin zur Romantik vorbereitet wurde. Kurz nachdem Baumgarten Ästhetik auf den Namen „Theorie sinnlicher Erkenntnis“ getauft hatte, gestaltete Kant sie in eine Theorie der Urteilskraft um. In der Romantik wird dann Ästhetik im Sinne eines Weges zum Absoluten aufgefasst – einem Absoluten nämlich, das genau in der Kunst als Dimension der Freiheit seinen eigenen Ort findet.

Schließlich vollendet sich mit Hegel der Transformationsprozess von der Ästhetik zur Philosophie der Kunst.

2.

Um das von Hegel verfochtene Verhältnis zwischen Ästhetik, Kunst und Kunstwerk zu verstehen, muss man zuerst die Grundlagen seines Systems betrachten, in dem die genannten

Themenkreise eingeschrieben und eingeordnet sind. Davon ausgehend lässt sich dann die Formulierung der Ästhetik als Philosophie der Kunst anhand dessen begründen, was als „Vorrang der Aktivität vor der Passivität“ beschrieben werden könnte und den Grundzug des hegelschen Geistes als eines aktiven Prinzips darstellt. Außerdem spiegelt sich die generelle systematische Notwendigkeit, das Ideale im Wirklichen zur Erfüllung zu bringen, in der besonderen, auf der Ebene der Kunst entwickelten Dynamik wider, der zufolge sinnlich-konkrete Kunstwerke den geistig-abstrakten Begriff der Kunst verwirklichen.

2.1 – Das Denken selbst als Reflexionsobjekt anzunehmen stellt, Hegel zufolge, den sich durch die Geschichte ziehenden Auftrag der Philosophie dar. Der Unterschied zwischen den philosophischen Zeitaltern besteht also nicht im Thema, das jeweils in ihnen angegangen wird, denn es geht sowohl in der Antike als auch in der Moderne immer noch um das Denken. Weit entscheidender ist vielmehr die Weise, auf welche das Denken konzipiert wird.

Die Philosophie der Antike fasst das Denken als geistige Entität auf, die von Reinheit und Transparenz charakterisiert ist. Das Denken ist auf diese Weise völlig durchdringbar, aber eigentlich ist es nicht mehr als das. Ein so konzipiertes Denken bleibt in der Tat ein intelligibles, aber untätiges Objekt, dem es an einer aktiven Bestimmungsfähigkeit mangelt. Es ist daher nur folgerichtig, dass seine Entwicklung nicht anders kann, als sich nur teilweise als erfüllt zu erweisen: Merkmale wie Reinheit und Transparenz machen nämlich das Denken zu einer Art Kontemplationsobjekt, d. h. zu etwas, das sich zwar der Betrachtung komplett hingibt, aber genau deswegen auch eine wesentliche Passivität aufweist. Entwickelt wird damit nur das, was Hegel „objektives Moment des Denkens“ nennen würde, während das „subjektive Moment“ ganz außer Betracht gelassen wird. Worüber die Philosophie der Antike Rechenschaft ablegen kann, ist also nur die Passivität eines Denkens, das vollkommen *gesehen werden* kann, aber (noch) nicht die Aktivität eines Denkens, das auch *sehen* kann.

Im Gegensatz dazu besteht dann das Hauptverdienst der Moderne genau in der Fähigkeit, das Denken auf die Ebene der Aktivität zu heben und es als aktives, bestimmendes Prinzip aufzufassen. Das Denken als Geist ist „die dialektische Bewegung, dieser sich selbst *erzeugende*, fortleitende und in sich zurückgehende Gang“ (Hegel 1807, 45, Herv. vom Verf.). Dass das Denken im Wesentlichen Erzeugung ist, heißt aber, dass es in ebenso wesentlicher Weise auch Aktivität ist, ein systematisches Durchgehen durch die Bestimmungen des Seins, aufgrund dessen die ganze Wirklichkeit zustande kommt.

Im Innersten dieses der Aktivität gegebenen Vorrangs wirkt der Einfluss der Auffassung Vicos. Der bekannte Grundsatz seiner Metaphysik – „*verum et factum convertuntur*“ (Vico 1710, 63) – verfiht die Gleichsetzung zwischen dem, was als *wahr* erkennbar ist, und dem, was wir selbst *gemacht* haben. Wirklich und wahr ist nur das – so kann man in hegelsche Termini übersetzen –, was von dialektischer Bewegung, bestimmendem Selbstbezug und erzeugender Aktivität des Denkens gemacht wird. Die Wirklichkeit als Machen und Aktivität zu sehen stellt ferner eine Annahme dar, die sich in Übereinstimmung befindet mit den vom hegelschen System erhobenen Vernünftigkeit- und Herrschaftsansprüchen. Nur unter der Voraussetzung einer restlosen Gleichung von Aktivität des Denkens und Totalität der Bestimmungen ist es nämlich möglich, über die Wirklichkeit eine vernünftige Herrschaft auszuüben.

Geht man also davon aus, dass Vernünftigkeit und Wirklichkeit hierbei mit Aktivität einhergehen, dann wird klar, wie jede Form der Passivität, die demnach als solche als „unvernünftig“ gekennzeichnet werden kann, nur in der untersten Ebene des Systems vorkommen und dementsprechend eine untergeordnete Rolle innerhalb des an sich selbstbewussten Geistes annehmen darf. Die Passivität – und alles, was gewissermaßen Spuren davon aufweist – stellt einen Widerstandsfaktor gegen die Haupttendenz des Systems dar. Eine passive Attitüde steht der Hauptdynamik der Wahrheit feindselig gegenüber, und jeder Zug passiver Art wird folglich als Träger einer Komponente von Unwahrheit aufgefasst, die sich als solche als vorläufiges aufzuhebendes Moment des dialektischen Prozesses erweisen muss. Obwohl die Passivität nicht verleugnet wird, ist sie bei Hegel also eine bloße Durchgangsstufe des Systems.

Genau in diesen theoretischen Rahmen ist die Frage nach der Reduktion der Ästhetik zur Kunstphilosophie einzuschreiben. Ein auf vernünftiger Aktivität basierendes System wie das hegelsche kann, wenn es seiner Struktur treu bleiben soll, die Ästhetik nur unter der Bedingung eingliedern, dass sie nur in ihren aktiven Aspekten betrachtet wird. Daraus ergibt sich, dass passive ästhetische Aspekte, wie Empfindung und Wahrnehmung, in die Latenz sinken müssen, wohingegen die Kunst, als eminenten Ausdruck der menschlichen Aktivität und der *Verum-factum*-Gleichung, zunehmend eine zentrale Rolle in der ästhetischen Reflexion gewinnt.

Was von einer Abwertung der Wahrnehmung bei Hegel zu sprechen erlaubt, ist also der Rest an Passivität, die sie noch aufweist. Obwohl auch aktive Aspekte mit in die Wahrnehmung einzubeziehen sind, bleibt trotzdem die Tatsache bestehen, dass die Quelle der Wahrnehmung – d. h. der Punkt, von dem ausgehend eine Erscheinung auftritt – unbegreiflich ist. Das Sich-Geben der Erscheinung entkommt der Vernunft. Es hat einen ereignishaften Charakter, bricht plötzlich ein und gibt sich blitzhaft hin, ohne dass der Wahrnehmende eine rationale Beherrschung darüber ausüben kann. Eine solche Beherrschung wäre in der Tat nur über das möglich, was sich als Produkt der Aktivität des Denkens erweist. Das ist aber bei der Erscheinung und bei der Wahrnehmung, die sie auslöst, gar nicht der Fall. Aus der Perspektive des Denkens betrachtet bezieht sich die Wahrnehmung auf etwas Fremdes, auf etwas, das „von außen“ kommt. Entscheidend ist also dabei die passive Dynamik eines „Getroffen-Werdens“, deren Quelle sich der Reflexion entzieht und die genau deshalb – d. h. genau in dieser Art „blindem Fleck“ – ihre unauflösbare innewohnende Passivität – im Sinne eines Widerstandes gegen die Aktivität des Denkens – aufweist. So alles durchdringend das Denken auch sein mag, es wird stets mindestens einen Aspekt geben, der für die Reflexion immer unerreichbar bleibt – und zwar das „Woher“ der Wahrnehmung, denn das Denken kann dem Ereignishaften der Erscheinung gegenüber nichts anderes, als sich passiv zu verhalten.

Die Disqualifizierung der Passivität übersetzt sich in die Abwertung der Wahrnehmung, die eben von Passivität geprägt ist. In Befolgung dieser allgemeinen Richtlinie verwirft der disziplinäre Status der hegelschen Ästhetik die Passivität der Wahrnehmung (d. h. der *Aisthesis*) zugunsten der Aktivität der Kunst (d. h. der *Poiesis*). In letzter Konsequenz nimmt die Ästhetik die Form einer Philosophie der Kunst an.

2.2 – Entlang des roten Fadens einer Aktivität des Denkens, die jeden Aspekt des Seins durchzieht, lässt sich auch der idealistische Ansatz der verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit erläutern – und zwar die Beziehung zwischen abstrakter Idealität und phänomenaler

Tatsächlichkeit. Die idealistische Position, die die Dimensionen des Seins als verschiedene Entwicklungsebenen desselben aktiven Prinzips sieht, wird zum Angelpunkt eines Umdenkens der Wirklichkeit, das sich als fähig erweist, dem traditionellen metaphysischen Dualismus zu entkommen. Darunter ist eine auf Platon zurückgehende Tradition zu verstehen. Laut dieser siedelt sich das innerste Wesen des Seins, seine innewohnende Struktur, auf der Ebene des Idealen an – mit der Folge, dass es von der phänomenalen, empirischen Dimension so radikal getrennt ist wie das Gründende vom Gegründeten, das Sein vom Schein.

Eben dieser Dualismus wird von Hegel krass infrage gestellt. Er zeigt, dass das angeblich abstrakte Wesen der Wirklichkeit eigentlich nichts anderes ist als seine konkreten Erscheinungen, und dass es genau in ihnen seine Erfüllung findet. Das Ideale kann die ganze Wirklichkeit insofern regieren, als es sein ontologisches Potenzial bis in die letzte Instanz, d. h. bis zur phänomenalen Dimension hin, entwickelt. Aus dieser Perspektive wird dann deutlich, dass die phänomenale Tatsächlichkeit nicht mehr für eine akzidentelle, nebensächliche Erscheinung gehalten werden kann. Sie entpuppt sich vielmehr als notwendiges Moment des Sich-Machens der Wirklichkeit. Kurzum: Das Phänomenale befindet sich in Kontinuität mit dem Idealen, sodass auch die theoretische Grenze zwischen ihnen schwächer wird. Zwar bleiben sie immer *unterschieden*, ohne jedoch *getrennt* zu sein: Idealität und Phänomenalität definieren also nicht zwei getrennte Dimensionen, sondern zwei verschiedene Deklinationen derselben Dimension, d. h. der Wirklichkeit.

Das Verhältnis zwischen einer Idealität, die sich in der Phänomenalität verwirklicht, und einer Phänomenalität, die umgekehrt die Idealität aufnimmt und zur Erfüllung bringt, definiert also auch die Dynamik, durch die sich der ideale Begriff der Kunst und die phänomenale Vielfalt der Kunstwerke aufeinander beziehen. Zwei begriffliche Paare sind hierbei zu berücksichtigen: das Idealitäts-Phänomenalitäts-Paar und das Kunst-Kunstwerke-Paar. Das zweite Paar spiegelt als Sonderfall die inneren Verhältnisse des ersten wider.

Was Kunstwerke vor allem auszeichnet, ist ein Zusammenhang von Inhalt und Form. Näherhin stellt das Kunstwerk den Treffpunkt zwischen einem abstrakten geistigen Inhalt und einer konkreten sinnlichen Form dar, und es ist genau diese angeborene Verflechtung von Inhalt und Form, die das Kunstwerk zum perfekten Kandidaten dafür macht, die Hauptdynamik des Geistes, sein charakteristisches Ineinander von Idealität und Phänomenalität zu exemplifizieren. Im künstlerischen Machen lebt die Aktivität des Denkens wieder auf, und die Erzeugung des Künstlers ruft die des Geistes zurück.

Die Grenzen, die die Gebiete „Kunst“ und „Kunstwerk“ abstecken, scheinen also zur Konvergenz zu neigen: Sie definieren nicht zwei getrennte Dimensionen, sondern zwei unterschiedliche Nuancen derselben Dimension. Wie das Ideale und das Phänomenale dadurch konvergieren, dass sie nicht mehr entgegengestellt sind und eher das eine im anderen zur Entfaltung gelangt, so ist auch die Praxis der Kunst, die in der Erzeugung von Kunstwerken besteht, darauf ausgerichtet, einen universalen Begriff der Kunst empirisch zu realisieren.

Eine Art „Ineinanderfließen“ taucht hierbei schließlich auf: Die Kunstwerke haben in der Kunst ihren Grund. Die Kunst, als Grund, lebt in den Kunstwerken, und in ihnen geht sie auf.

3.

Ästhetik als Kunstphilosophie und Kunst als in Kunstwerken aufgehend sind also in einem systematischen Horizont eingeschriebene Auffassungen, die eben aus dem System, aus strukturellen Gründen, so hervorgehen wie seine notwendigen Momente. Das System selbst ist aber in eine Krise geraten, die zur Auflösung des Ganzen und zum Niedergang der Metaphysik geführt hat. „Krise des Systems“ bedeutet aber auch und vor allem, dass das Vorgehen, auf das sich das System stützte, hinfällig ist. Selbst die Idee einer systematischen Einheit fällt, insofern, als das Voranschreiten der Deduktion, auf der die Idee basierte, seine Deutungsfähigkeit und Anschlussfähigkeit an die Wirklichkeit verliert – und zwar, weil sich diese selbst verändert hat.

Die Welt wurde immer *ästhetischer* (vgl. Welsch 1996, 148), d. h. durch Wahrnehmungsprozesse geprägt. Dynamiken und Prozesse, die für die Gesellschaft, das Gemeinleben, die Kommunikation entscheidend sind, finden heute mehr auf einer ästhetisch-emotionalen Ebene statt als auf einer theoretisch-argumentativen oder auf einer praktisch-moralischen. Mit der Überwindung einer starren begrifflichen Struktur hat die Wirklichkeit in der Tat eine „flüssige“ (Bauman) und „schwache“ (Vattimo, Rovatti) Physiognomie angenommen, die sich daher nur schlecht durch die Strenge der Deduktion zum Ausdruck bringen lässt. Das logisch-deduktive Denken reicht also nicht mehr aus, um über eine so veränderte Wirklichkeit Rechenschaft abzulegen: Zu viele Nuancen, die nicht logisch erklärt, sondern nur ästhetisch wahrgenommen werden können, würden bei einem deduktiven Ansatz unbemerkt bleiben.

Das Scheitern der Deduktion und daher das Bedürfnis nach flexibleren Denkweisen, die also einen ästhetischen Zuschnitt aufweisen sollen, sind auch die theoretischen Motive, von denen ausgehend sich der Kompetenzbereich der Ästhetik immer weiter ausdehnt. Zunehmende Aspekte der Wirklichkeit lösen sich von den Fesseln eines Systems, *où tout se tient*. Sie entziehen sich einer logischen Betrachtung und fallen eher unter eine ästhetische.

Wenn der Standpunkt des Ganzen, des Allgemeinen, des Absoluten nicht mehr vertretbar ist, dann muss auch die davon ausgehende Verbindungsweise zwischen den verschiedenen Elementen der Wirklichkeit umgedacht werden. In Ermangelung eines absoluten Bezugspunktes, von dem aus jede Bestimmung linear, vertikal und, im Grunde, hierarchisch aus der anderen abgeleitet werden kann, müssen die *disjecta membra* des Systems, die die heutige Wirklichkeit zu konstituieren scheinen, anhand von Analogie und Ähnlichkeit artikuliert werden. Mehr als das vertikale Voranschreiten der Deduktion ist hierbei das Horizontale der Analogie fähig, einen bedeutenden Beitrag zum Verständnis der Wirklichkeit zu leisten. Es geht aber um eine Verbindungsweise, die weit davon entfernt ist, ihre Übergänge streng logisch beweisen zu können. Analogie kann tatsächlich nicht argumentativ untermauert werden. Sie *zeigt sich* vielmehr. Das Analoge basiert auf Eindrücken und Sinnwirkungen, die nur wahrgenommen, also ästhetisch erfasst werden können.

Die Elemente der Wirklichkeit lassen sich also nicht logisch, sondern analogisch, d. h. ästhetisch verbinden. Das hat natürlich eine wesentliche Auswirkung auf den Status der Ästhetik. Sie darf nicht mehr als begrenzte Aufteilung eines streng bestimmten Ganzen aufgefasst werden. Vielmehr müssen ihre theoretischen Grenzen insofern überschritten werden, als sie sich als besondere Perspektive auf einer Wirklichkeit abzeichnet, deren Konturen immer flexi-

bler und verschwommener werden. Zusammenfassend gesagt: Ästhetik betrifft nicht nur einen Teil des Seins, sondern sie wird zu einer besonderen Weise, das ganze Sein zu betrachten.

Ein ästhetischer Blick kann also nicht nur die Kunst beleuchten, sondern auch viele andere Bereiche. Die Natur, die Politik, der Alltag sind Dimensionen, die tief von emotionalen und imaginativen Faktoren geprägt sind und die genau deswegen ein Denken erfordern, das einen ästhetischen Charakter aufweist. In diesem Zusammenhang ist die Hauptdynamik dieses Ansatzes in einer Rückkehr zur etymologischen Bedeutung der Ästhetik (*αἰσθησις*, *aisthesis*) zu sehen, wodurch eine grundlegende Beziehung zur Wahrnehmung hervorgehoben wird und das Fühlen als privilegierter Zugang zur Wirklichkeit eine erneute Aktualität gewinnt (vgl. Welsch 1990). Aber nicht zuletzt überschreitet die Ästhetik gerade damit auch die Grenze, durch die sie traditionell auf die Kunst alleine beschränkt wurde.

Die Begrenzung des Logischen und die begleitende Entgrenzung des Ästhetischen machen die Kunst, die traditionell das einzige Thema der Ästhetik war, zu nur einem ihrer vielen Themen. Dadurch setzt sich schließlich ein Prozess in Gang, der die Ästhetik in eine transartistische Richtung, d. h. „über die Kunst hinaus“ entwickelt.

4.

Die Kunst kann sich von der Gegenständlichkeit der Kunstwerke insoweit freimachen, als sie zur Entwicklung einer unabhängigen Dynamik gelangt, die auch ohne die Materialität des Werkes fähig ist, Sinn zu ergeben. Bei einer solchen Akzentverschiebung – kurz: von Materialität zu Immaterialität – führt das Schmätern des Materiellen dazu, dass die Eigenschaften des Immateriellen, d. h. das Flüssigsein, das Ereignishafte, das Vergängliche, zu Grundzügen des Künstlerischen werden und dass dementsprechend die Kunst selbst eine Art „gasförmigen Zustand“ annimmt. Auf diese Weise wird also die theoretische Grenze überschritten, die traditionsgemäß die zwei Gebiete „Kunst“ und „Kunstwerke“ zur Konvergenz zwingt.

Nach idealistischer Sicht besteht der Sinn von Kunstwerken darin, dem universalen Begriff der Kunst eine sinnliche Form zu verleihen. Ein Begriff – die Kunst – wird abstrakt definiert und ein konkretes Phänomen – das einzelne Kunstwerk – spielt eine bloß exemplifizierende Rolle, der nur die Aufgabe zukommt, den im abstrakten Bereich gebildeten Begriff empirisch zu bestätigen.

Nun wird beim Untergang des hegelschen Systems auch das sich aus seiner Struktur ableitende Verhältnis zwischen Begrifflichem und Phänomenalem infrage gestellt. Einmal mehr scheinen also die neuesten Tendenzen von Kunst und Ästhetik aus der Asche des Idealismus hervorzugehen – und zwar in solch einer Weise, dass ihre Neigung zum Umsturz der traditionellen Verhältnisse als Reaktion gegen die strenge Regelung des Systems gesehen werden kann.

Dieses Widerstreben gegen das Systematische manifestiert sich zunächst darin, das geregelte Verhältnis von Begriff und Phänomen dadurch zu unterminieren, dass die Unterscheidung zwischen ihnen labil gemacht wird. Nichts ist in der Tat einer disziplinierten Systematisierung – wie der von Hegel zwischen Begrifflichem und Phänomenalem gedachten – fremder als das Auflösen ihrer bestimmten Ebenen in eine unbestimmte Zwischenebene – die als solche vom System nicht assimiliert werden kann. Und genau das scheint der Fall zu sein, wenn man das „Gasförmige“ als

neue Kategorie der zeitgenössischen Kunst annimmt. Gegen die starre *Trennung* von Idealität und Phänomenalität beim metaphysischen Dualismus hatte Hegel eher die *Unterscheidung* zwischen ihnen geltend gemacht und daran anlehnend auch die Beziehung zwischen Kunst und Kunstwerken gedeutet. In der zeitgenössischen Kunst wird aber auch diese Unterscheidung infrage gestellt, und an ihre Stelle tritt die Ununterschiedenheit einer schattierten, verschwommenen Kategorie wie der des „Gasförmigen“.

Yves Michaud schreibt:

„Kunst hat sich in *ästhetischen Äther* verflüchtigt. [...] Seit jüngster Zeit hat sich ein fortlaufender Prozess abgeschlossen, der zum Verschwinden des Werkes als Objekt und Fokus der ästhetischen Erfahrung geführt hat. Wo es Werke gab, da bleibt nichts anderes als Erfahrungen. [...] Das bedeutet aber nicht das Ende der Kunst, sondern nur das Ende ihres Regimes des Objekts“ (2003, 9–11).

Das „Gasförmige“ stellt ein „Drittes“ zwischen Begrifflichem und Phänomenalem dar. Es ist weder rein begrifflicher Natur – weil es wahrgenommen werden kann und so immer sinnlich gebunden bleibt – noch konkret-materieller, weil es ihm an jenen Eigenschaften (z. B. Kompaktheit und Bestimmtheit) mangelt, die seine Erstarrung zum festen Gegenstand mit sich bringen könnten. Das „Gasförmige“ weist die Immaterialität des Begrifflichen auf, ohne deshalb geistig zu sein, und die Wahrnehmbarkeit des Phänomenalen, ohne deshalb materiell zu sein.

Da das Begriffliche nicht mehr im Phänomenalen aufgehen muss – genauer: da der Begriff der Kunst nicht mehr in einem phänomenalen Kunstwerk aufgehen muss –, stellt sich die Beziehung zwischen ihnen auf einem Zwischenstatus ein. Entscheidend ist nicht mehr das Objekt in seiner Geschlossenheit, sondern die Art und Weise, wie sich eine Stimmung in der Umgebung verbreitet. Es erscheint nicht übertrieben, hier von einem Paradigmenwechsel zu sprechen, der die Aufmerksamkeit der Kunst von der Materialität des Kunstwerkes auf die Immaterialität von Stimmungen und emotionalen Wirkungen – vom Objekt zum Gasförmigen – lenkt.

Parallel dazu stellt aber diese neue Zentralität des Immateriellen keine kritiklose Hervorhebung des Begrifflichen und der Kunst als reinen Denkens dar. Die Immaterialität ist hier nicht begrifflich, sondern sinnlich zu deklinieren. Sie ist nicht als Denken, sondern als Atmosphäre zu verstehen.

Zwar haben Atmosphären immer mit Sinnlichkeit zu tun, sie sind aber im Vergleich zu Gegenständen auf einer ursprünglicheren Ebene anzusiedeln. „Das primäre Thema der Sinnlichkeit sind nicht die Dinge, die man wahrnimmt, sondern das, was man empfindet: die Atmosphären“ (Böhme 1995, 15). Zusammengefasst wird durch dieses Zitat der Übergang von dem, was man *objektives Regime* nennen könnte, hin zu dem, was als *atmosphärisches Regime* bezeichnet werden könnte. Es geht darum, dass die Perspektive eines konzentrierten Blicks, der sich nach dem „Subjekt vs. Objekt“-Modell auf das Kunstwerk bezieht, durch eine Perspektive ersetzt wird, die eher der Erfahrung einer Immersion in eine Atmosphäre eine größere Beachtung schenkt.

Von *vis-à-vis* zu Diffusität überschreitet schließlich der Status der Kunst die theoretische Grenze, durch die sie notgedrungen daran gebunden war, durch materielle Objekte zum Ausdruck zu kommen.

5.

Sowohl die Ästhetik als auch die Kunst neigen also dazu, ihre traditionelle Grenze zu überschreiten. Auf dieser Basis erweisen sie sich außerdem als von einer Tendenz geprägt, die sie dazu führt, ihre Bindung an die Materialität zu verlieren und ihren Geltungsbereich zu erweitern.

Die Ästhetik wendet sich von der Kunst insofern ab, als sie die gesamte Wirklichkeit als weiteren Anwendungskontext in Betracht zieht. Parallel dazu nimmt die Kunst Abschied vom künstlerischen Objekt, um den gasförmigen Zustand einer Atmosphäre anzunehmen.

Wie gezeigt sind die beiden Prozesse in der Krise des Idealismus und, im Allgemeinen, des Systematischen verankert. Die Reaktion auf das System entwickelt sich also, in diesem Fall, in eine doppelte Richtung. Einerseits erstreckt sich die Ästhetik auf jeden Aspekt der Wirklichkeit, sodass alles in einem ästhetischen Licht gelesen werden kann: Das ist die „Ästhetik über die Kunst hinaus“. Andererseits wird die Kunst diffus, duftig und so fähig, Wirkungen und Erfahrungen ohne die materielle Anwesenheit eines Objekts zu produzieren: Das ist die „Kunst ohne Kunstwerke“.

Literatur

- Ardenne, P. (2002): *Un Art contextuel*, Paris.
- Bauman, Z. (2000): *Liquid Modernity*, Cambridge.
- Bertram, G. W. (2005): *Kunst. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart.
- Bourriaud, N. (1998): *Esthétique relationnelle*, Dijon.
- Böhme, G. (1989): *Für eine ökologische Naturästhetik*, Frankfurt am Main.
- (1995): *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt am Main.
- Fortis, B. (2009): *L'immagine interdotta. Sull'attualità dell'aniconismo ebraico per l'estetica contemporanea*, in: *Ágalma. Rivista di studi culturali e di estetica*, 17, 52–62.
- Hegel, G. W. F. (1807): *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg, 1980.
- (1821): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin.
- (1977): *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 13, Frankfurt am Main.
- (1986): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 18, Frankfurt am Main.
- Michaud, Y. (2003): *L'Art à l'état gazeux. Essai sur le triomphe de l'esthétique*, Paris.
- Perniola, M. (2000): *L'arte e la sua ombra*, Torino.
- Seel, M. (1993): *Wider das ästhetische Denken*, in: *Akzente*, 40, 561–573.
- (1997): *Ästhetik und Aisthetik. Über einige Besonderheiten ästhetischer Wahrnehmung*, in: B. Recki, L. Wiesing (Hg.), *Bild und Reflexion*, München, 17–38.
- Vattimo, G., P. A. Rovatti (1983): *Il pensiero debole*, Milano.
- Vico, G. (1710): *De antiquissima Italorum sapientia*, in: ders., *Opere filosofiche*, Bd. I.1, Firenze, 1971.
- Welsch, W. (1990): *Ästhetisches Denken*, Stuttgart.
- (1996): *Grenzgänge der Ästhetik*, Stuttgart.
- (1997): *Erweiterungen der Ästhetik. Eine Replik*, in: B. Recki, L. Wiesing (Hg.), *Bild und Reflexion*, München, 39–67.

THEODOR A. MEYER?
EINE EMPFEHLUNG VON ADORNO



Gabriele Geml

Mehrfach, in nachdrücklichen Worten, hat Theodor W. Adorno auf den „vergessenen deutschen Ästhetiker“ Theodor Alexander Meyer hingewiesen, den Autor der 1901 veröffentlichten und in Folge weitestgehend ignorierten Schrift *Das Stilgesetz der Poesie* in einer Vorlesung sogar als „meine kleine trouvaille, auf die ich mir soviel einbilde“ reklamiert.¹ Tatsächlich handelt es sich bei Meyers *Stilgesetz* um ein Buch, das gegen seine Rezeption offenbar vorzüglich immunisiert ist. Zwar hat Theodor A. Meyer nach Theodor W. Adorno vor allem in Wolfgang Iser einen zweiten großen Leser gefunden, dessen Initiative sich wohl auch die Neuauflage von Meyers Schrift im Jahr 1990 durch den Suhrkamp-Verlag verdanken dürfte (vgl. Meyer 1901), zu der Iser jedenfalls einen einleitenden Kommentar verfasst hat (vgl. Iser 1990). Doch muss man wohl sagen, dass sich ein breiteres Interesse an Meyers Schrift einstweilen nicht ausgebildet.² *Einstweilen* – eine vielleicht etwas optimistische Kategorie angewandt auf den Zeitraum eines Jahrhunderts. Denn strenggenommen handelt es sich schon bei Adornos Rede von einer „Vergessenheit“ von Meyers Schrift um einen Euphemismus, insofern es tatsächlich bereits an den Voraussetzungen für ein Vergessen – einer immerhin vormaligen Bekanntheit des Buches – weitestgehend gescheitert war (vgl. Iser 1990, 13; 18 ff.). Angesichts dieser Umstände scheint es heute angebracht, den Namen Theodor A. Meyers unmittelbar durch jenes Fragezeichen zu ergänzen, das andernfalls am Ende der auf die Nennung seines Namens notorisch erfolgenden Rückfrage stünde: „wer ist das?“, und damit zwei Schritte in einen zu fassen, so wie es im Titel des vorliegenden Aufsatzes geschehen ist.

Zum Ansatz von Meyers *Stilgesetz der Poesie*

Auf den selten gelesenen knapp dreihundert Seiten seiner Schrift entwirft Meyer eine Phänomenologie der Verfahrensweise des poetischen Geistes, deren Ausgangspunkt die Einsicht in den wesentlich unanschaulichen Charakter nicht nur von Lyrik im engeren Sinn, sondern von Literatur allgemein bildet. Mit doppelter Stoßrichtung gegen die seinerzeit akademisch wirksame und für Meyer vor allem durch Friedrich Theodor Vischer repräsentierte Anschauungsästhetik einerseits, den soeben erlebten Ausbruch der „Schilderungswut“ im Naturalismus andererseits (vgl. Meyer 1901, 283) zielt Meyers Schrift auf ein genuin sprachästhetisches Verständnis von Literatur, das Sprache nicht als Vehikel zur Erzeugung innerer Sinnenbilder begreift, in denen sich der künstlerische Gehalt anschaulich mitteilt, sondern als selbständiges künstlerisches Darstellungsmittel, dessen wesentlicher Vorzug gerade in der Möglichkeit des *Absehens* von der sinnlichen Wirklichkeit liegt.

Während die Kritik am Naturalismus eher am Rande in den Blick rückt (vgl. Meyer 1901, 282 f.), ist Meyers Schrift gegen die nachidealistische Ästhetik des im Jahr 1887 verstorbenen Vischer argumentativ ausgerichtet. Erwähnung verdient dabei der Umstand, dass Meyer, zur Zeit der Abfassung seiner Schrift noch Gymnasialprofessor am Stift Schönthal, im Jahr 1914 auf die 1869 eingerichtete und erstmals von Vischer besetzte Professur für Deutsche Literatur und Ästhetik an der Technischen Hochschule Stuttgart nachrückte und im Jahr 1926 das Rektorat der Universität übernahm. Mit einer Fülle von Motiven wendet sich Meyer gegen die in der zeitgenössischen Ästhetik seiner Auffassung nach zum ästhetischen „Axiom“ verfestigte Überzeugung, der zufolge sich der geistige Gehalt eines Kunstwerks durchgängig in der sinnlichen Erscheinung zu manifestieren hätte, wodurch die poetische Sprache zu einem bloßen Mittel der Evokation von „Phantasieinnenbilder[n]“ herabgewürdigt und in ihrem eigentümlichen Potenzial verkannt sei (vgl. Meyer 1901, 21, 30 f.). Demgegenüber argumentiert Meyer, dass

„die psychischen Gebilde, die durch die Rede ausgelöst werden, in ihrem Wesen durchaus verschieden sind von den Wahrnehmungsbildern unserer Sinne, deren Aufhebung und Zerstörung sie zur Voraussetzung haben, und [...] daß nicht innere Sinnenbilder, wie man lehrt, sondern die Worte und Gedanken der Sprache selber das Darstellungsmittel der Poesie sind, das infolge seiner Geistigkeit und Abstraktheit unfähig ist zur Erzeugung innerer Sinnenbilder und die Poesie ungeeignet macht für die Aufgabe der Veranschaulichung, wie es sie andererseits erhebt über die engen Schranken, die der veranschaulichenden Lebensschilderung gezogen sind“ (Meyer 1901, 22).

Die an dieser Stelle recht rigoros geltend gemachte Behauptung einer *Unfähigkeit* der Sprache, innere Bilder zu erzeugen, könnte dazu verleiten, Meyers Gedanken zu verfehlen, der andernorts behutsamer und dadurch treffender formuliert ist. Denn es geht Meyer nicht darum zu bestreiten, dass Literatur „dann und wann“ innere Phantasiebilder heraufzubeschwören imstande sein mag. „Am Rand des poetischen Aufnahmeprozesses“ mögen sich bei einem entsprechend disponierten Leser durchaus innere Sinneswahrnehmungen – nicht allein visueller Art – assoziativ einstellen, doch seien die Umstände, ob und wie es dazu komme, in höchstem Maße zufällig und jedenfalls nicht maßgeblich für die Vermittlung des poetischen Gehalts, wie es von Vischer Meyer zufolge behauptet würde (vgl. Meyer 1901, 80 f.). Ebenso wie wir der alltäglichen Rede zu folgen vermögen, ohne uns von etwaigen Anschauungsresten Bilder zu entwerfen, fassen wir den Gehalt der poetischen Rede auf, ohne auf eine Versinnlichung durch innere Wahrnehmungsbilder verwiesen zu sein. Denn die sprachliche Vorstellungsbildung folgt „haushälterisch“ durchweg dem Grundsatz der größten Kraftersparnis, und wir nehmen an den in der Rede verbundenen Vorstellungen nur die Grundmerkmale wahr, aus denen sich der Sinn der Rede erschließt (vgl. Meyer 1901, 51 f.). Aufgrund ihres geistig-abstrakten Wesens bietet uns die Sprache eine „wunderbare Abkürzung der Wirklichkeit. Sie breitet vor uns das Buch der Sinnenwelt aus in einer Schrift, die gedrängter ist als die schnellste Schnellschrift“ (Meyer 1901, 72), und wir „recken und dehnen“ die unanschaulich gewordenen Extrakte der Wirklichkeit nicht wieder in Anschauungsbilder „auseinander“ (Meyer 1901, 89), da die Sprache im Absehen von der Anschauung Vorteile ganz anderer Art gewinnt:

Zu den wesentlichen Anreizen, sich der Lektüre von Meyers Schrift zu widmen, mag die Aufmerksamkeit gehören, die Meyer, nachdem er die „überanschauliche“ Geistigkeit der poetischen

Sprache herausgestellt und die Bedeutung der anschaulichen Elemente der Dichtung aufs Äußerste eingeschränkt hat, nun doch der spezifisch *ästhetischen*, sinnlichen Dimension der poetischen Sprache widmet. Ohne von dem Grundsatz seiner Schrift abzulassen, dass das Sinnliche in der Poesie „nicht geschaut, sondern nur gedacht wird“ (Meyer 1901, 108), erweist sich ihm das Sinnliche in ganz anderer Richtung als bedeutsam. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang eine verschwiegene Referenz von Meyers Schrift: Die Kunstphilosophie Arthur Schopenhauers, den Meyer zwar – vermutlich aus akademischen Rücksichten – namentlich keineswegs erwähnt, dessen Ausführungen sich aber bis in die Wahl der literarischen Beispiele und einzelne Formulierungen hinein in Meyers Schrift geltend machen.³ Nicht zuletzt auf Schopenhauer geht zurück, was sich um die Jahrhundertwende Meyer zufolge schließlich zu einer die unterschiedlichsten ästhetischen Positionen umspannenden Losung verdichtet habe, die auch seine eigene und Vischers Überzeugung zum Ausdruck bringe: dass die Kunst in der Darstellung des *Lebens* ihren eigentlichen Zweck habe (vgl. Meyer 1901, 32 f.). Unter den begrifflichen Präsuppositionen einer idealistischen Ästhetik sei es freilich ganz unmöglich, die psychischen Funktionen näher zu bestimmen, in denen das in der Kunst zum Ausdruck gebrachte Leben angeeignet werden könne. Adäquat erschließen lasse sich Leben nämlich weder durch intellektuale Vorstellung noch durch Anschauung, weder durch Begriff noch Bild, sondern allein in der *Empfindung*: Nur in dieser werde Leben nicht vor-gestellt, sondern unmittelbar erfahrbar. Im Zuge seiner Ausführungen über die „Empfindung als Vermittlerin des Gehalts“ führt Meyer gegen die sinnlichen Einzelanschauungen die übergreifende Kategorie des Gehaltseindrucks in ihrer Bedeutung für den poetischen „Nachvorstellungsprozess“ ein (vgl. Meyer 1901, 183 ff., 199). Die Charakterisierung, die Schopenhauer im Rahmen seiner Kunstmetaphysik von der künstlerischen Erfahrung gegeben hatte, spielt – übersetzt in eine materialistische Terminologie – in Meyers Darlegungen hinein und wird gegen die Ästhetik der Hegelschule in Anschlag gebracht. Gerichtet gegen die ältere idealistische Ästhetik, die „im Schönen statt einer Vergegenwärtigung von Leben die Verkörperung der Idee sah“, heißt es in einer Kritik, die zugleich die begrifflichen Vagheiten von Schopenhauers Kunstphilosophie im Visier gehabt haben mochte:

„Die Idee ist aber, man mag sie definieren, wie man will, etwas Logisches, Intellektuales [...]. Sie ist ihrem Wesen gemäß zunächst für den Intellekt da, und da man nun zugestehen mußte, daß sie im Schönen *nicht* für diesen da sei, so ließ man sie dem Bewußtsein durch die sinnliche Anschauung vermittelt sein. Sinnliche Anschauung macht nach dieser Auffassung das Unterscheidungsmerkmal der Kunst von der Philosophie aus: während der Philosoph die Idee im Begriff denkt, macht sie sich der Künstler und Kunstfreund auf dem Weg des Schauens zu eigen. Damit hielt man die Frage für erledigt, ohne des weiteren zu sagen, in welchem Vorgang man denn eigentlich die Idee nun hat. Was Anschauung sei, konnte ja jeder an sich selbst erleben; höchstens, daß man ganz unbestimmt hinzufügte, die Anschauung biete dem Schauenden die Idee in einer mehr empfindungsmäßigen Weise. Weiter durfte man nicht gehen; denn hätte man es wirklich ausgesprochen, daß die Idee in der Empfindung erfaßt werde, so würde man weder einsehen, was für eine Beziehung zwischen der logisch-intellektualen Idee und dem Gefühl statthaben könne, noch warum die Idee nicht entstellt und in ihrer Klarheit, die doch zu ihrem Wesen gehört, getrübt werden soll, wenn sie auf ein ihr so ganz heterogenes Organ des Erfassens angewiesen ist, wie die Empfindung“ (Meyer 1901, 184; Hervorhebung GG).

In „einer der idealistischen Philosophie entfremdeten Zeit“ sei es demnach nur richtig gewesen, dass Vischer selbst den verblassten Ausdruck „Idee“ durch das „treffendere[...] und dabei leicht faßliche[...] Wort“ „Leben“ übersetzt und damit zugleich eine Lösung für die erwähnten Schwierigkeiten an die Hand gegeben habe – nur dass Vischer daraus eben keineswegs die Konsequenzen gezogen habe, sondern den Paradigmen der Anschauungsästhetik verpflichtet bleibe (vgl. Meyer 1901, 32). Wie im Folgenden auszuführen sein wird, hebt Meyer gegenüber den ästhetischen „Axiomen“ der Anschauungsästhetik einerseits die Bedeutung von Geistigkeit und Abstraktheit im poetischen Vorstellungsprozess hervor, andererseits und an Ersterer haftend die an das Somatische rührende ästhetische Empfindung oder Phantasie, deren Bedeutung „für die Aufgabe des Verstehens [...] nicht hoch genug angeschlagen werden“ kann (Meyer 1901, 49).

Andeutung des Interesses Adornos an Meyers Schrift

Es scheint dies eine naheliegende Stelle, Adornos Solidarität Meyers Schrift gegenüber kurz zu beleuchten, auch wenn dies im Rahmen der vorliegenden Ausführungen nicht anders als stichwortartig geschehen kann. In einer ebenso kondensierten wie konsequenzreichen Stelle seiner *Ästhetischen Theorie* gelangt Adorno zu folgendem, nicht eben kleinlichen Urteil über die bisherigen theoretischen Unternehmungen auf ästhetischem Gebiet: „Die Sentimentalität und Schwächlichkeit fast der gesamten Tradition ästhetischer Besinnung“ rühre, so Adorno, „daher, daß sie die der Kunst immanente Dialektik von Rationalität und Mimesis unterschlagen hat“ (Adorno 1970, 86). Das für den mit Adornos Theorie nicht vertrauten Leser nicht ohne weiteres selbstverständliche Begriffspaar *Rationalität und Mimesis* lässt sich in der gebotenen Kürze und also nur recht provisorisch vielleicht am ehesten durch den Verweis auf benachbarte dialektische Begriffe verständlich machen, in denen Adorno das Verhältnis beider Momente innerhalb seines Werks reformuliert. Dazu gehören, unter jeweils anderem Aspekt beleuchtet, Begriffspaare wie „Gemachtes und Unwillkürliches“, „geistige Kontrolle und somatischer Impuls“, „Begriff und Ausdruck“, „verstandesmäßige Analyse und intuitives Nachvollziehen“, „identifizierendes Denken und Nachahmung“. In der Ästhetik sei nun, folgt man Adornos Urteil, zumeist ein Moment auf Kosten des anderen verabsolutiert worden. Denken lässt sich dabei zumal an die komplementären Einseitigkeiten von Genie- und Regelästhetik oder an die einseitige Akzentuierung von Form oder Ausdruck in der Musikästhetik, schließlich, im Bereich der Kunst selbst, an die musikalischen Phänomene Serialismus und Aleatorik. Gegenüber den Einseitigkeiten, die Adorno der traditionellen Ästhetik vorhält, ist sein Zugang zum künstlerischen Phänomen geleitet durch die Bestimmung „Kunst ist Rationalität, welche diese kritisiert, ohne ihr sich zu entziehen; kein Vorrationales oder Irrationales“ (Adorno 1970, 87). Kritik leistet Kunst an einer einseitig auf Naturbeherrschung ausgerichteten Form der Erkenntnis, in der der einzelne Mensch wesentlich als Störfaktor in Betracht kommt; in der er nicht als *Telos*, sondern bestenfalls im Sinn einer ziel- und planlosen Optimierbarkeit in den Blick gerät und schließlich zum administrierten Appendix seiner selbst wird.⁴ Um Kritik an dieser Vereinseitigung von Vernunft üben zu können, ist Kunst das rationale oder geistige Moment selbst wesentlich. Es war, wie Adorno ausführt, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der „erstmal das geistige Moment der Kunst, gegenüber dem sinnlichen, mit aller Energie akzentuiert[e]“.

Zugleich aber wurde der historische Vergeistigungsprozess, der sich in der Kunst vollzieht, von Hegel als eine Bedrohung der Institution Kunst wahrgenommen (Adorno 1970, 139, 145). Die Vorstellung, dass Kunstwerke gedacht werden müssen, kollidiert Adorno zufolge „mit einem Dogma, das die gesamte bürgerliche Ästhetik durchzieht, dem ihrer Anschaulichkeit“, deren Norm in Kants Formel des „begrifflosen Wohlgefallens“ fixiert ist (Adorno 1970, 145). Dies wurde alsbald so ausgelegt respektive missverstanden, dass Kunst sein sollte, was ohne geistigen Aufwand unmittelbar gefällt, beziehungsweise, in späteren Zeiten, missfällt. „Bürgerlich“ sei das Ideal der Anschauungsästhetik, insofern die in ihm begründete Dispensierung von geistiger Anstrengung in der ästhetischen Rezeption dem Auseinanderdriften von Arbeit und Freizeit in der gesellschaftlichen Wirklichkeit entspreche. Diese solle in Kunst jedoch nicht einfach widergespiegelt oder „tendenzlos verdoppelt“ (vgl. Adorno/Horkheimer 1947, 171), sondern vielmehr *erkannt* und kritisiert werden. Um die spezifische Erkenntnis zu sein, die Kunst ist, könne Kunst der begrifflichen Schicht aber nicht schlechthin entraten: „Kunst widerstreitet so weit dem Begriff wie der Herrschaft, aber zu solcher Opposition bedarf sie, gleich der Philosophie, der Begriffe“, oder, wie sich auch sagen ließe, des Moments rationaler Verfügung (Adorno 1970, 148). Wie im Grundbegriff der *Ästhetik*, dem Begriff des „Sinns“, den Hegel so liebte, da es „dies wunderbare Wort“ sei, „welches selber in zwei entgegengesetzten Bedeutungen gebraucht wird“ (Hegel 1842, 173), ist im Kunstwerk die starre „Dichotomie von Rationalität und Sinnlichkeit [...], welche die Gesellschaft verübt und ideologisch anbefiehlt“ (Adorno 1970, 151), nicht anerkannt. Eine wichtige begriffsähnliche Kategorie ist im Kunstwerk die Vermittlung. Durch Vermittlung weist im Kunstwerk alles Einzelne über sich hinaus, sei es das musikalische Thema oder das einzelne Wort, das sich, wie es in Adornos Eichendorff-Vortrag heißt, in seinem Charakter „wandelt [...] durch die Fühlung mit dem nächsten“ (Adorno 1958, 85). Ist „nichts an den Kunstwerken buchstäblich“, so bleibt auch nichts an ihnen sinnlich unmittelbar: „Der Kunst ist ihr Sinnliches nur vergeistigt, gebrochen.“ In Kunst verkörpert Sinnliches „den Geist von Sinnlichkeit, ist nicht sinnlich[...] allein“ (Adorno 1970, 135 f.). Wie die anschaulichen Elemente in der Kunst vergeistigt werden und dadurch über sich hinausweisen, lässt sich an einer brieflichen Notiz Gustav Mahlers verdeutlichen, in der er einem Freund zu dem Kuckucksruf, der im ersten Satz seiner Ersten Symphonie in die vertonte Stille hereinschallt, folgende Erläuterung gibt:

Der Satz hebt mit dem Ton A an, welcher das Schimmern und Flimmern der Luft in der schlafenden Natur darstellen soll. Die erste musikalische Struktur ist die fallende Quarte, die der Grundbaustein aller Sätze ist. Hier soll sie wie ein Kuckuck klingen, der die Natur erweckt. Nun wirst Du sagen, der Kuckuck ruft aber mit einer fallenden Terz. Mit dieser Anmerkung triffst Du natürlich den entscheidenden Punkt: Durch diese kleine Änderung will ich dem Naturalismus entfliehen und mich von der realen Wirklichkeit entfernen. Es soll nur ein Symbol sein für die „Naturstimme“ (Mahler, zit. in Haenchen 1999, 7).

Die Art der Vermittlung von Rationalität und Sinnlichkeit ist für Adorno von grundlegend anderer Art, als sie es in der von ihm kritisierten Anschauungsästhetik ist. Gerade indem das Sinnliche im Kunstwerk der Anschaulichkeit entrückt wird, weil es vermittelt ist durch einen geistigen Sinnzusammenhang, in dem es nicht angeschaut, sondern aus dem heraus es begriffen

werden will, wird es von den Sinnen nicht einfach *aufgezehrt*, sondern es vermag Sinnlichkeit als solche *anzusprechen*, „beredt“ zu werden.⁵

In seinem 2007 erschienenen Buch *The Inner Touch. Archaeology of a Sensation* hat Daniel Heller-Roazen jenen grenzunsicheren Bereich der Sinnlichkeit ins Licht gerückt, der an der Schwelle von Sinnlichkeit und Bewusstsein steht. Das Phänomen, dem Roazens Aufmerksamkeit gilt, ist der keinem der fünf von uns anerkannten Einzelsinne zuzuordnende „sense of sensing“; „the experience of the one sense shared by all the individual senses and felt, however faintly and however intermittently, in all sensation“ (Heller-Roazen 2007, 19). Es ist ein Sinn, dem Aristoteles den Namen *Gemeinsinn* (koinē aisthēsis) und Augustinus den Namen *innerer Sinn* (sensus interior) gab (vgl. Heller-Roazen 2007, 36, 136), durch den wir nicht nur fühlen, dass wir fühlen, sondern mehr noch: dass wir leben, oder, in den etwas existenzialistischeren Worten des Kater Murr, den Heller-Roazen an dieser Stelle zitiert, „by which we find ourselves [...] consigned, before or beyond consciousness, to the omnipresent ‚life ... through which and to which‘ all animals come, ‚without ever knowing how““ (Heller-Roazen 2007, 19). An diesen Sinn, durch den wir uns am Indifferenzpunkt von Sinnlichkeit und Bewusstsein als Teilhabende eines Lebenszusammenhangs erfahren und der, wenngleich in anderen Zusammenhängen, wohl erstmals von Aristoteles als eine *innere Berührung* beschrieben wurde, ist zu denken, wenn Adorno – der in Heller-Roazens Buch keine Erwähnung findet – die Aporie der Anschaulichkeit von Kunst und also von sinnlichen und geistigen Momenten in ihr und ihrer Erfahrung zu bestimmen versucht.

Nach diesen Bestimmungsversuchen Adornos ist Kunst „Begriff so wenig wie Anschauung, und eben dadurch protestiert sie wider die Trennung. Ihr Anschauliches differiert von der sinnlichen Wahrnehmung, weil es stets auf ihren Geist sich bezieht. Sie ist Anschauung eines Unanschaulichen“ (Adorno 1970, 148). Und wenig zuvor heißt es: „In Wahrheit übersteigt die Konkretion der Werke, in der *apparition*, die sie verstörend durchzuckt, weit jene Anschaulichkeit, die man gegen die Allgemeinheit des Begriffs zu halten pflegt und die mit dem Immergleichen gut sich verträgt“ (Adorno 1970, 146; Hervorhebung GG). Die *apparition*, die Erscheinung oder vielmehr das Erscheinen, ein Schlüsselbegriff in Adornos Ästhetik, meint von der Wortbildung her das Erscheinen in einem nachdrücklichen Sinn, ein *ad-paraitre*, ein „Hinzuerscheinen“ als Verstärkung des Verbs *paraitre*, das *erscheinen* vor allem im Sinn von (*nur so*) *scheinen* bedeutet. *Apparaitre* hat gegenüber *paraitre*, dem Scheinen als der möglichen Täuschung, entdeckenden, enthüllenden Charakter, mit dem Aspekt des plötzlichen Auftauchens – weshalb *apparition* in einem spezifischeren Sinn auch die *Himmelserscheinung*, das plötzlich Aufleuchtende meint. Die *apparition* meint denn auch in der *Ästhetischen Theorie* den Augenblick des Zerbrechens des ästhetischen Scheins, der „Zerstörung [der] imagerie“, in dem Kunst zu einem „Mehr als Erscheinende[n]“ wird (Adorno 1970, 131, 122). Gemeint sind die Augenblicke, in denen dem, der sich in die Erfahrung eines Werks vertieft hat, an einzelnen Zügen etwas von dessen Gehalt aufgeht, als wäre er greifbar, oder eher noch: als würde er von ihm ergriffen. Die Augenblicke, die Adorno in nächster Nähe zu Schopenhauer beschrieben⁵ und mit der entscheidenden Kategorie des Mahler-Buchs als „Augenblicke des Durchbruchs“ bezeichnet hat, sind ein Durchbrechen von Grenzen in mehrfachem Sinn: Sie durchbrechen den Schein, insofern die am Kunstwerk gemachte Erfahrung, die sich in jenen Augenblicken intensiviert, ein Reales ist, sie durchbrechen die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt der Erfahrung,

und sie durchbrechen die Demarkationslinie von Geistigem und Sinnlichem. So gibt Adorno den Begriff der *apparition* auch dialektisch durch die ganz unterschiedlichen Sphären zugehörigen und doch koinzidierenden Begriffe *Himmelserscheinung* und *Angerührtwerden* wieder (Adorno 1970, 125, 130). In einer dem Selbstverständnis dienenden und von Adorno selbst nicht veröffentlichten Notiz zu einem geplanten Text zur Musikphilosophie präzisiert er: „der Begriff des Angerührtwerdens ist mimetisch, nicht psychologisch; in ihm keine feste Unterscheidung von S[ubjekt[und O[bjekt]“ (Adorno 1968, 35). Adornos Bestimmungen möchten jene Augenblicke der ästhetischen Erfahrung charakterisieren, in denen sich der Gehalt eines Werks an einzelnen Stellen derart verdichtet, dass der Betrachter – gedacht ist freilich vielmehr an den Hörer musikalischer Werke – ihn innerlich zu *spüren* meint – „mimetisch, nicht psychologisch“: Das meint vor allem *somatisch, nicht geistig*. Entscheidend ist die Differenzierung, da es sich tatsächlich um einen der vielleicht mächtigsten *Koinzidenzpunkte* von Geistigem und Sinnlichem handelt, in deren ins Bewusstsein tretendem Aufprall sich *Bewusst-Sein* – zumal das der Naturhaftigkeit des Menschen – in einem nachdrücklichen Sinn bilden könnte. In seiner Ästhetik-Vorlesung aus dem Wintersemester 1958/59 weist Adorno auf jene Koinzidenz, auf deren Erfahrung etliche Passagen der *Ästhetischen Theorie* zielen, hin, wenn er sagt, dass jene „Augenblicke, in denen – ja, wie soll man sagen? – der *Geist* des Kunstwerks oder seine Bedeutung sich aktualisiert [...] als ob wir sie unmittelbar, fast *körperhaft* an uns selber erführen“ Augenblicke des „Überwältigtwerdens, der Selbstvergessenheit, eigentlich der Auslöschung des Subjekts“ sind (Adorno 1958/59, 197; Hervorhebungen GG). Es sind insbesondere jene dialektischen Knotenpunkte zwischen Überwältigung und Freiheit, Subjektauslöschung und Subjektivierung, Selbstvergessenheit und Bewusstwerdung, in denen die sinnliche „Konkretion der Werke [...] weit jene Anschaulichkeit [übersteigt], die man gegen die Allgemeinheit des Begriffs zu halten pflegt“ (Adorno 1970, 146). Denn Gefühl und Verstand, Rationalität und Mimesis sind „in der menschlichen Anlage kein absolut Verschiedenes und bleiben noch in ihrer Trennung voneinander abhängig“ (Adorno 1970, 489). Ihre gegenseitige Abhängigkeit, der Wissenschaft nicht länger unvertraut (vgl. Damasio 1994), vermag sich auch als wechselseitige Intensivierung darzustellen. Dies erklärt auch, wieso man sich Kunstwerken gegenüber nicht allein nachvollziehend, mimetisch oder ästhetisch verhält, sich ihnen also nicht nur im Vollzug überlässt, sondern sich zudem auch kritisch und analytisch mit ihnen auseinandersetzt: nicht um sie aufzulösen, sondern um sie von Neuem und eindrücklicher zu erfahren: Rationalität arbeitet dem Mimetischen nicht nur entgegen, sondern auch zu, und die Kunstwerke machen sich zum Schauplatz solcher Erfahrung. Sie vermögen die Sinnlichkeit *anzurühren*, indem sie vom *Sinnfälligen* sich entfernen.

Nach einem ausführlichen, mit der Überschrift „Anschaulichkeit aporetisch“ versehenen Absatz der *Ästhetischen Theorie*, aus dem nun einiges zitiert wurde, hebt der folgende Abschnitt mit jenen Sätzen an, die Meyers *Stilgesetz der Poesie* heute nun ganz wörtlich Rückendeckung geben, indem sie, was vielleicht beide Autoren verblüfft hätte, auf dem Rückendeckel der Suhrkamp-Ausgabe von Meyers Schrift zu stehen gekommen sind. Es heißt:

„Anschaulichkeit ist keine *characteristica universalis* der Kunst. Sie intermittiert. Davon haben die Ästhetiker wenig Notiz genommen; eine der seltenen Ausnahmen ist der so gut wie vergessene Theodor Meyer, der nachwies, daß den Dichtungen keinerlei sinnliche Anschauung dessen, was sie sagen, korrespondiert und daß die Konkretion der Dichtungen in ihrer Sprachgestalt besteht anstatt in der höchst problematischen optischen Vorstellung, die sie in Gang bringen sollten“ (Adorno 1970, 150).

Unanschauliche Bilder

Es intermittiert nicht allein die Anschaulichkeit im Kunstwerk, es kehrt auch die Frage nach der Anschaulichkeit der literarischen Sprache in der philosophischen Ästhetik wieder. Sie war unter anderem in Edmund Burkes 1757 erschienener Untersuchung über den *Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen* gestellt und dahingehend entschieden worden, „daß wir im gewöhnlichen Verlauf einer Unterhaltung hinreichend verstanden werden, ohne daß dabei irgendwelche Bilder derjenigen Dinge erregt würden, über die wir sprechen“ (Burke 1757, 211). Die Poesie aber

„beruht [...] in ihren Wirkungen so wenig auf der Macht, sinnliche Bilder hervorzubringen, daß ich überzeugt bin, sie würde einen sehr beträchtlichen Teil ihrer Wirksamkeit einbüßen, wenn alle Beschreibungen ein solches Ergebnis haben müßten; denn jene Verbindung eindrucksvoller Wörter, die das machtvollste aller Kunstmittel der Poesie ist, müßte häufig ihre Kraft zugleich mit ihrer Adäquatheit und Folgerichtigkeit verlieren, wenn immer sinnliche Bilder erregt würden“ (Burke 1757, 214).

Burkes Demonstrationen dieser Überzeugung, an denen Meyer seine Freude hätte haben können, schienen an der Wende zum zwanzigsten Jahrhundert ganz offenbar ebenso wenig präsent wie unseren Tagen jene akademische Ästhetik präsent ist, gegen die Meyer seine Schrift richtete und die vielleicht sogar noch Adorno in seiner Polemik gegen die Anschauungsästhetik mit im Kopf gehabt haben mochte. Insofern Vischer gegenwärtig kaum als ästhetische Autorität angesehen ist und zudem zu überprüfen wäre, inwiefern Meyers Darstellung seiner Position zutreffend ist, scheint es sinnvoll, sich an jene Instanz zu halten, die den Gedanken einer „*durchgehenden* Verkörperung des Gehalts“ von Literatur in der sinnlichen Erscheinung (Meyer 1901, 21) in der heutigen Zeit am konsequentesten vertritt. Denn gäbe es nicht die *Literaturverfilmung*, so könnte man geneigt sein, die von Meyer kritisierte Vorstellung von Literatur als ein geistesgeschichtliches Kuriosum und seine argumentativen Anstrengungen als ein leeres Schattengefecht abzutun. Eine Phantasie, die ein sprachliches Werk mit „kinematographischer Treue“ in eine durchgehende Serie von Anschauungsbildern übersetzt, war für Meyer eine ahnungsvolle Schreckensvision: „Hätten wir diese Phantasie, sie würde die ganze Poesie zerstören“ (Meyer 1901, 181, 88). Nicht jedoch aus dem Grund, weil sie die je individuelle Phantasie des Lesers darin beschränkt, sich „eigene Bilder“ des Gelesenen zu entwerfen, sondern weil sie sich im Verzicht auf die Sprachgestalt, auf die Beziehungstätigkeit, die Sprache ist, gerade um die eindringlichsten Wirkungen von literarischer Sprache bringt. Denn „die Dichtkunst ist keine redende Malerei“ und die Wirkung der *spezifischen* Bilder, die durch den sprachlichen *Beziehungszwang* geschaffen werden, beruht Meyer zufolge, wohl

unwissentlich einig mit Burke, gerade darauf, dass „mit der Sprache kein Reiz zum inneren Sehen verbunden ist“ (Meyer 1901, 230, 88):

„Die Sprache ist nur deshalb zum bildlichen Ausdruck befähigt, weil sie das gerade Gegenteil von dem Trieb, Sinnbilder zu schaffen, besitzt, nämlich die Eigentümlichkeit, daß am Sinnlichen, das sie mit ihren Worten bezeichnet, nichts beachtet wird als das zum Verständnis Erforderliche und daß auch dieses nicht in seiner sinnlichen Form zum Bewußtsein kommt, sondern in gedankenhaft geistiger“ (Meyer 1901, 87).

Nicht allein in ihren abstrakten Ausdrücken, sondern bereits im Sinnlichen wird Meyer zufolge nach den sprachlichen Vorstellungsgesetzen unanschaulich verfahren. Die Sprache zertrümmert die anschauliche Totalität der sinnlichen Erscheinung, indem an den durch sie benannten Gegenständen jeweils nur dasjenige Merkmal scharf ins Bewusstsein rückt, das sich in den jeweiligen Sinnzusammenhang am besten fügt. Zumal das Verstehen von Sprachbildern basiert auf der Fähigkeit des *Absehens* von den Bildinhalten der Worte. Meyer legt dies an Shakespeares Bild vom „Wind, der die Segel küßt“ dar: Aus der Vorstellung *Küssen* als dem verbindendem Element zwischen Wind und Segel darf gerade nur jenes Merkmal entbunden werden, das als *tertium comparationis* die ungewöhnliche Verbindung gestattet (vgl. Meyer 1901, 170). Nachdem der Sinn des Bildes aufgefasst ist, *könnte* man sich von ihm wohl ein Phantasiebild entwerfen – doch ob und wie wir dies tun, ist ganz der Willkür unserer Einbildungskraft unterworfen und unverbindlich für die Erhebung des poetischen Gehalts. Die spezifische Wirkung der poetischen Künste leitet sich jedoch nicht daher, dass ihre vielfach sinnlich gefärbte Sprache gestattet, die durch sie vermittelten Essenzen von Vorstellungen zu inneren Sinnesanschauungen „aufzuquelle[n]“, sondern ganz von dem Eindruck, den die sinnlich-geistige Gehaltseinheit auf unser *Empfindungsvermögen* macht: „Poetisch auffassen heißt nicht, die Andeutungen des Dichters zu sinnlichen Vollbildern ausgestalten, sondern den Beziehungen, in denen die Dinge stehen, nachgehen und sie für die Empfindung wirksam machen“ (Meyer 1901, 171).⁷

Was Meyers Ansatz von einer subjektivistischen Gefühlsästhetik aufs Schärfste unterscheidet, ist die enge Koppelung von ästhetischer Empfindung und künstlerischem Gehalt. Wie in Adornos Ästhetik gehen Ausführungen über das Werk und seine Erfahrung ineinander über, denn die Gehaltsempfindung ist „aus dem Kunstwerk selber entlehnt[...]“, ein „Akt der *Erkenntnis*, aber nicht [...] eine verstandesmäßige Erkenntnis [...] dazu ist sie zu unbewußt, zu naturartig“ (Meyer 1901, 126, 188; Hervorhebung GG). Des Näheren heißt es:

„So nahe die Sinnesempfindung dem Gefühl verwandt ist, so ist es doch auch ihr eigen [!], daß sie uns im Unterschied zum Gefühl, das nur einen Zustand unseres Ichs anzeigt, einen objektiven Inhalt vermittelt. In der Sinnesempfindung erfassen wir die Beschaffenheit der Sinnendinge [...]. Ebenso objektiv und ebenso unreflektiert und unmittelbar ist die Erkenntnis des Lebensgehalts, von dem wir sprechen. [...] Das Nachempfinden [...] ist die Grundfunktion ästhetischer Gehaltsaneignung. [...] Erst in der Poesie erreicht das Nachfühlen seine volle Entfaltung, ohne daß darum das Nachempfinden unwesentlich würde oder auch nur zurückträte“ (Meyer 1901, 189–191).

Der Dichter malt nicht, sondern erweckt „aus den Fragmenten des Anschaulichen“ Gehaltseindrücke: „[n]icht innere Anschauung, sondern Eindrücke der Anschauung“ (Meyer 1901, 199). An den Begriffen setzt er ihren „Empfindungston“ (Meyer 1901, 202) oder, wie es in Adornos *Ästhetischer Theorie* heißt, „ihre mimetische, unbegriffliche Schicht frei“ (Adorno 1970, 148).

Dies sei kurz demonstriert an dem spezifischen Empfindungston von Adornos ungewöhnlicher Wortprägung „Angerührtwerden“, mit dem er die Augenblicke des „Durchbruchs“, die „apparition“ in der zitierten Stelle der *Ästhetischen Theorie* bezeichnet. Es drängt sich auf, den Begriff in Vergleich zu setzen zu demjenigen, der ihm sprachlich am nächsten stünde, dem Begriff „Berührtwerden“. Dass es sich bei diesem um eine ungleich schwächere Alternative handelte, fällt sofort auf. Die Mattigkeit ist zunächst ganz schlicht dem formalen Umstand zuzuschreiben, dass jener Ausdruck, von der unüblichen Zusammenziehung der Worte abgesehen, ein allzu geläufiger ist; bezogen auf die ästhetische Erfahrung zudem ein sentimentalistisch verkitschter. *Angerührtwerden* enthält demgegenüber zwar ebenfalls die Bedeutungsschicht der *Rührung*, der seelischen Bewegtheit, zudem aber auch das Assoziationsfeld einer Zone des Tabus – „Dar an darf nicht gerührt werden“ –, der Grenzüberschreitung und der körperlichen, insbesondere der sexuellen Übergriffigkeit – „Rühr mich nicht an!“. Während *berühren* inspiriert ist von höheren seelischen Ambitionen – dem sprachlichen Gedächtnis geläufig sind *zarte* oder *sanfte* Berührungen, nicht aber *grobe* oder *brutale* –, steht *anrühren* in vergleichsweise elementaren Zusammenhängen: „Er hat das Essen nicht angerührt“ – „Er rührt keine Frau mehr an“. Das Österreichische, mit dem Adorno vertraut war, kennt den Ausdruck „angerührt sein“ im Sinne von „beleidigt sein“, in dem Übergriffigkeit und seelische Reaktion ineinander verschränkt sind. Die Konstatierung des Kulturindustriekapitels der *Dialektik der Aufklärung* „Kunstwerke sind asketisch und *schamlos*, Kulturindustrie ist pornographisch und prude“ (Adorno/Horkheimer 1947, 162; Hervorhebung GG) meint das *Angerührtwerden*, das in Kunst anstelle der Abbildung tritt. „Asketisch und schamlos“ lässt sich dabei lesen als eine Reformulierung von „rational und mimetisch“. Im *Angerührtwerden* klingt zudem ein *Angestoßenwerden* mit. Während der *Stoß* aber ein Grobes wäre, ist sein Offensives in der ungebräuchlichen Wortzusammensetzung durch das „Anrührende“ abgefedert bis zum „Hauch“, als den Adorno das Geistige des Kunstwerks beschrieb.⁸ Die Vorstellung des Impulses im *Angerührtwerden* bleibt für Adorno zentral – weil die Verheißungen der Kunst (als *Himmelserscheinung*), deren Gegenwärtigkeit sich in den kleinsten Augenblicken der Werke regt, in der Wirklichkeit noch keinen Ort haben.

All jene sich überlagernden Dimensionen lassen sich im Begriff *Angerührtwerden* inner- und für das Verständnis des Beziehungsgefüges, in dem der Begriff bei Adorno steht, fruchtbar machen, ohne dass sie deutlich bewusst wären. Aber sie sind, als gesellschaftliche Niederschläge in der Sprache, objektiv analysierbar; sind mehr als dem Begriff bloß äußerlich angeheftete Gefühle.

Wie Adorno, der seine Ästhetik *Ästhetische Theorie* nannte, machte auch Meyer auf das Naheverhältnis von Kunst und ihrer Theorie aufmerksam, indem er die „Lebendigkeit“ auch des „lehrhafte[n] prosaische[n] Gedanke[ns]“ hervorhob: So setzt uns etwa Lessing im *Laokoon* „die freie Humanität der Griechen nicht bloß auseinander, sondern in einzelnen Wendungen glauben wir auch einen Hauch von ihr zu verspüren“ (Meyer 1901, 106). In der Poesie wird die Bedeutung, die das Nachempfinden für das Verstehen menschlicher Redezusammenhänge überhaupt hat, besonders deutlich. Eine Theorie des Unbewussten gerät dabei bei Meyer in

den Blick, in der „Sinnliches und Geistiges in ungeschiedener Einheit beieinander sind“ (Meyer 1901, 245). Sie ist in den auf Meyers Schrift folgenden Jahrzehnten weiterentwickelt worden. In seinem Buch *Hören mit dem dritten Ohr*, auf das Adorno in Vorlesungen aufmerksam machte (vgl. Adorno 1957/58, 26)⁹, hat der Psychoanalytiker Theodor Reik auf die Bedeutung der unbewussten Beobachtungen während des analytischen Gesprächs hingewiesen, das nicht allein im Austausch von Begriffen, sondern vor allem auch im Austausch unbewusster Regungen bestehe. Die Leistung des Analytikers liege nicht zuletzt darin, jene „feinen Eindrücke“, die diese „fast nicht wahrnehmbare Sprache“ auf ihn macht, zu entziffern. Die Bedeutung jener Sprache aber könne den, der sich auf sie versteht, „wie eine physische Empfindung plötzlich überraschen“ (Reik 1948, 169).

Die Untersuchung hätte nun fortzuschreiten und die an kleinsten sprachlichen Elementen, an Metaphern und einzelnen Worten gewonnenen Einsichten in größeren Zusammenhängen zu entwickeln, indem den temporalen Strukturen Aufmerksamkeit zu widmen wäre. Sowohl Meyer wie Adorno heben an der Kunst Momente des plötzlichen Ergriffenwerdens hervor, in denen der Eindruck einer Gehaltseinheit gleichsam virulent wird. Und sowohl Meyer wie Adorno haben einen Begriff von „Bild“, der nicht im Sinn eines Abbildungsverhältnisses, sondern vielmehr als *Gegenwärtigkeit* zu verstehen ist. Kunstwerke sind, wie Adorno in den „Paralipomena“ zur *Ästhetischen Theorie* notiert, „Bilder ohne Abgebildetes und darum auch bilderlos“ (Adorno 1970, 427), und nach Meyer verschafft die Poesie dem Leser den Eindruck der „höchsten Gegenwärtigkeit“ ihrer Gegenstände, ohne dass diese anschaulich würden (Meyer 1901, 85). Indem die Kunstwerke durch Vergeistigung in Distanz zum Gegebenen treten, vermögen sie eine Dimension der Sinnlichkeit zu erschließen, von der sich der Einzelsinn kein Bild machen kann. In den „Paralipomena“, die Adorno in seine *Ästhetische Theorie* noch hätte einarbeiten wollen und von denen einige höchst Bedeutsames enthalten,¹⁰ heißt es:

„Durch die Bestimmung der Kunst als eines Geistigen [...] wird das sinnliche Moment nicht bloß negiert. [...] Was den obersten Kunstwerken als metaphysische Gewalt darf zugeschrieben werden, war über die Jahrtausende hin verschmolzen mit einem Moment jenes sinnlichen Glücks, dem autonome Gestaltung immer entgegenarbeitete. Allein dank jenes Moments vermag Kunst, intermittierend, Bild von Seligkeit zu werden. [...] Äußerste Beseeltheit schlägt um ins Physische“ (Adorno 1970, 412).¹¹

In diesem Sinn ahmen Kunstwerke mehr vor als nach.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Adornos 1957 gehaltenen und im Folgejahr als Aufsatz publizierten Vortrag „Zum Gedächtnis Eichendorffs“ (Adorno 1958, 82 f.) sowie Adornos 2009 im Rahmen der *Nachgelassenen Schriften* publizierte Vorlesung zur Ästhetik aus dem Wintersemester 1958/59: „Ich kann es mir nicht versagen, Sie hier hinzuweisen auf meine kleine trouvaille, auf die ich mir soviel einbilde: auf den seinerzeit am Stift Schönthal wirkenden Ästhetiker Theodor Meyer [...]“ (Adorno 1958/59, 298). Weitere Hinweise Adornos auf Theodor A. Meyer finden sich in der *Ästhetischen Theorie* (Adorno 1970, 150) sowie in der kurzen Rezension einer Aufsatzsammlung von Heinrich Rickert, die vor allem insofern Erwähnung verdient, als sie zeigt, dass Adorno mit Meyers Schrift spätestens seit 1940 vertraut war, wiewohl von einem früheren Rezeptionszeitpunkt auszugehen ist. Wie in allen späteren Hinweisen auf Meyers Poetologie spricht Adorno bereits in dieser Rezension, knapp vierzig Jahre nach Erscheinen des *Stilgesetzes der Poesie*, von Meyers „bedeutende[m] und ganz vergessene[m] Buch“ (Adorno 1940, 249).
- ² Als provisorischer Indikator für die dem Werk Theodor A. Meyers versagte Aufmerksamkeit mag heute der Umstand gelten, dass Meyer jedenfalls zum Zeitpunkt der Fertigstellung des vorliegenden Aufsatzes (Februar 2012) noch nicht einmal im Bewusstsein der Wikipedia existiert.
- ³ Vgl. die folgenden Verse aus Goethes *Wilhelm Meister*: „Kennst du das Land? wo die Zitronen blühen, / Im dunkeln Laub die Goldorangen glühen, / Ein sanfter Wind vom blauen Himmel weht, / Die Myrte still und hoch der Lorbeer steht?“ (zit. in Meyer 1901, 219). Die letzten beiden Strophen zitiert Schopenhauer (1818/19, 341). Auch einschlägige Formulierungen Schopenhauers kehren in Meyers Schrift auf vertraute Weise wieder. Vgl. etwa Meyer 1990, 238: Der Dichter „läßt das Individuum hinter sich und entwirft uns, was keine andere Kunst kann, Bilder von Typen. Er schildert nicht *eine* italienische, *eine* Hochgebirgslandschaft, sondern die italienische Landschaft, *die* Hochgebirgslandschaft“ (Hervorhebungen TAM). Vgl. Schopenhauer 1818/19, 364. Ebenso wenig wie der Rekurs auf Schopenhauer wird der auf Nietzsches Tragödienschrift explizit, die eine nicht unwesentliche Inspiration für Meyers Interpretation der Theateraufführung ist (vgl. Meyer 1901, 145). Der Umstand, dass die Namen Schopenhauers und Nietzsches im Dunkeln bleiben, scheint mir allerdings nicht im Sinn einer unausgewiesenen Aneignung beträchtlich als in dem besseren Sinn der Treue einer bestimmten Denktradition gegenüber, die Meyer in einer Schrift, mit der er sich akademisch profilieren wollte, vielleicht nicht anders als trojanisch umsetzbar schien.
- ⁴ Vgl. Adorno/Horkheimer 1947, 20 f.: Dem Bewusstsein, das sich über die Jahrhunderte des Aufklärungsprozesses herausgebildet hat, sind „Macht und Erkenntnis [...] synonym. Das unfruchtbare Glück aus Erkenntnis ist lasziv für Bacon wie für Luther. [...] Auf dem Weg zur neuzeitlichen Wissenschaft leisten die Menschen auf Sinn Verzicht.“
- ⁵ Vgl. Adorno 1970, 14: Die Kunstwerke haben ein „Leben sui generis. [...] Daß sie als Artefakte, menschliche Hervorbringungen nicht unmittelbar leben wie Menschen, ist eine Tautologie. [...] Lebendig sind sie als sprechende, auf eine Weise, wie sie den natürlichen Objekten, und den Subjekten, die sie machten, versagt ist. Sie sprechen vermöge der Kommunikation alles Einzelnen in ihnen. Dadurch treten sie in Kontrast zur Zerstreutheit des bloß Seienden.“
- ⁶ Vgl. insbesondere die 12. Vorlesung von Adornos 1958/59 gehaltenen Vorlesungen zur Ästhetik (Adorno 1958/59, 196 f.) sowie die zentrale Passage der *Ästhetischen Theorie* (Adorno 1970, 362–365). Vgl. des Näheren zu Adorno und Schopenhauer Geml 2011.
- ⁷ In einer sehr verwandten Weise war im Rahmen seiner Untersuchung auch Edmund Burke zu der

Einsicht gelangt, dass es dem Wesen der Redekunst gemäß sei, „eher durch Sympathie als durch Nachahmung zu affizieren“ (Burke 1757, 216) – eher mimetisch als abbildend, wie sich sinngemäß und in Adornos Sinn übersetzen ließe.

- ⁸ Vgl. Adorno 1970, 134: Geist in den Kunstwerken „ist nicht bloß der spiritus, der Hauch, der die Kunstwerke zum Phänomen beseelt, sondern ebenso die Kraft oder das Innere der Werke, die Kraft ihrer Objektivierung“, sowie Adorno 1970, 139: „denn das geistige Moment der Kunst ist nicht, was der idealistischen Ästhetik Geist heißt; eher der festgebannte mimetische Impuls als Totalität.“
- ⁹ Adorno argumentiert hier, zu Beginn seiner *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, für die Bedeutung subjektiver Regungen für die Erkenntnis: In seinem Buch habe Reik gezeigt, „daß nicht dadurch, daß ich mich objektiviere, mich ausschalte [...] psychologisches Verständnis möglich ist, sondern daß ich gewissermaßen um so mehr an das Objekt herankomme, je mehr ich von mir selber [...] hereingebe, woraus eben folgt, daß gar kein so starres, fixes Verhältnis von Subjekt und Objekt herrscht, wie es nach der gängigen Wissenschaftslehre vorausgesetzt wird“.
- ¹⁰ Die Vermutung scheint naheliegend, dass Adorno gerade aufgrund des Schlüsselcharakters mancher dieser Stellen ihrer Platzierung im Text die späten Arbeitsschritte vorbehalten hat. Durch die weitestgehend parataktische Bauart des Werks wäre dies jedenfalls gut möglich gewesen.
- ¹¹ Wie wichtig Adorno jenes Moment war, das ihm für die zeitgenössische Kunst verschlossen schien, geht aus der Fortsetzung des Fragments hervor: „[D]ie geistige Kraft des Zuspruchs: das Versprechen einer Wirklichkeit des Gehalts, die zum Wahrheitsgehalt ihn macht, haftet am Sinnlichen. [...] Daß darauf heute das Verbot sich erstreckt, involviert wohl die wahre Krisis der Kunst. Ohne Gedächtnis an jenes Moment wäre Kunst so wenig mehr, wie wenn sie ans Sinnliche außerhalb ihrer Gestalt sich zediert.“

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1940): Heinrich Rickert. Unmittelbarkeit und Sinndeutung, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 20.1, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M., 1997, 244–250.
- (1957/58): *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, Junius-Drucke, Frankfurt a. M.
- (1958): Zum Gedächtnis Eichendorffs, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1997, 69–94.
- (1958/59): *Ästhetik*, hg. v. Eberhard Ortland, in: Theodor W. Adorno: *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV: *Vorlesungen*, Bd. 3, hg. v. Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a. M., 2009.
- (1968): Graeculus I. Musikalische Notizen, in: *Frankfurter Adorno Blätter VII*. Im Auftrag des Theodor W. Adorno Archivs hg. v. Rolf Tiedemann, München, 2001, 9–36.
- (1970): *Ästhetische Theorie*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M., 1997.
- Adorno, Theodor W./Max Horkheimer (1947): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M., 1997.
- Burke, Edmund (1757): *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*. Aus dem Englischen von Friedrich Bassenge: *Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen*. Neu eingeleitet u. hg. v. Werner Strube, Hamburg, 1989.
- Damasio, Antonio R. (1994): *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*. Aus dem Englischen von Hainer Kober: *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, Berlin, 2010.

- Geml, Gabriele (2011): *Disparato con Brio. Adorno und Schopenhauer*, in: Matthias Koßler (Hg.), *Musik als Wille und Welt. Schopenhauers Philosophie der Musik*, Würzburg.
- Haenchen, Hartmut (1999): *Mahler. Symphonie N° 1.*, in: ders., *Mahler. Wenen – Amsterdam*, Amsterdam.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1842): *Vorlesungen über die Ästhetik I*, hg. v. H. G. Hotho, in: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke 13*, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M., 1986 (= stw 613).
- Heller-Roazen, Daniel (2007): *The Inner Touch. Archaeology of a Sensation*, Brooklyn, NY.
- Iser, Wolfgang (1990): *Vorwort zu: Theodor A. Meyer, Das Stilgesetz der Poesie*. Frankfurt a. M. (= stw 790).
- Meyer, Theodor A. (1901): *Das Stilgesetz der Poesie. Mit einem Vorwort von Wolfgang Iser*, Frankfurt a. M., 1990 (= stw 790).
- Reik, Theodor (1948): *Hören mit dem dritten Ohr. Die innere Erfahrung eines Psychoanalytikers*, Frankfurt a. M., 1983.
- Schopenhauer, Arthur (1818/19): *Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band. Textkritisch bearbeitet und hg. v. Wolfgang Freiherr von Löhneysen*, Frankfurt a. M., Leipzig, 1996.

SCHÖN IST, WAS NEURONEN IM
PRÄMOTORISCHEN KORTEX STIMULIERT?

FÜR EINE GRENZZIEHUNG ZWISCHEN
ÄSTHETIK UND NEUROPHYSIOLOGIE



Wolfgang Huemer

Die jüngsten Ergebnisse der Neurowissenschaften haben bei vielen Philosophinnen und Philosophen die Hoffnung geweckt, dass uns bald Instrumente zur Verfügung stehen würden, mit Hilfe derer wir (unter anderem auch) neue Perspektiven auf alte philosophische Probleme gewinnen und diese vielleicht sogar lösen könnten. Diese Erwartungshaltung ist naturgemäß im Bereich der Philosophie des Geistes besonders stark ausgeprägt; mittlerweile ist sie aber auch in andere philosophische Teildisziplinen vorgedrungen. Auch im Bereich der Ästhetik wird immer öfter die Vermutung geäußert, dass die durch die jüngste neurophysiologische Forschung ermöglichten detaillierten Kenntnisse der zerebralen Prozesse während der Rezeption eines Kunstwerkes wichtige Aufschlüsse über unser Verständnis von Kunst zutage bringen könnten.

In diesem Zusammenhang wird besonders häufig auf die Entdeckung der so- genannten Spiegelneuronen verwiesen, das sind Neuronen im prämotorischen Kortex, die erstmals Mitte der neunziger Jahre von dem Team von Giacomo Rizzolatti und Vittorio Gallese an der Universität Parma nachgewiesen worden sind. Dabei wurde bei einer Reihe von Tierversuchen an Makaken gezeigt, dass sich auch bei der Beobachtung einer bestimmten zielgerichteten Handlung diejenigen Neuronen im Areal F5 des prämotorischen Kortex der Makaken entladen, die sich normalerweise dann entladen, wenn das Versuchstier die gleiche Handlung selbst ausführt. Beobachtet das Versuchstier zum Beispiel, wie ein anderes Versuchstier (oder einer der Versuchsleiter) Erdnüsse aus einer Schale nimmt, um sie zu essen, so entladen sich im prämotorischen Kortex dieselben Neuronen, die sich normalerweise entladen, wenn das Versuchstier selbst nach den Erdnüssen in der Schale greift und sie zum Mund führt, um sie zu essen.

Dieses Ergebnis war deshalb unerwartet und bahnbrechend, weil nach dem klassischen Modell der prämotorische Kortex lediglich für die Ausführung eigener Handlungen, nicht aber für die Wahrnehmung von Handlungen Anderer zuständig ist. Die Versuche werden an Makaken durchgeführt, da deren Nervensystem dem der Menschen ähnlich genug ist, um die Ergebnisse als relevant einzustufen. Es war mittlerweile aber durch funktionale Magnetresonanztomographien möglich, Spiegelneuronensysteme auch im Gehirn von Menschen nachzuweisen, wenn hier auch die Ergebnisse wesentlich weniger genau sind – was daran liegt, dass sich aufgrund ethischer Bedenken viele der Versuchsreihen, die an den Makaken durchgeführt werden, nicht oder nur in sehr eingeschränktem Ausmaß am Menschen oder an Menschenaffen wie Schimpansen oder Orang-Utans wiederholen lassen.

Der Nachweis des Spiegelneuronensystems im menschlichen Gehirn wird deshalb als philosophisch relevant angesehen, weil man glaubt, damit einen Schlüssel zur Erklärung unserer Fähigkeit,

die Handlungen anderer Individuen – aber auch die Intentionen, die diesen Handlungen zugrunde liegen – zu verstehen, gefunden zu haben. So hofft man, von dieser neurophysiologischen Entdeckung Anregungen für die philosophische Analyse von Empathie und Mitgefühl erhalten zu können. Aus philosophischer Perspektive erscheint es außerdem interessant, dass aufgrund dieser Entdeckung viele Neurophysiologen den individualistischen Ansatz, der die Disziplin lange geprägt hat, aufgegeben haben und das Gehirn als Organ zu verstehen beginnen, das wesentlich von der Interaktion mit anderen handelnden Individuen geprägt ist; darüber hinaus hat sie die innerhalb der Kognitionswissenschaften bislang weit verbreitete Auffassung, der zufolge Wahrnehmung, Kognition und Handlung getrennte Bereiche darstellen, ins Wanken gebracht. Dies alles zeigt, dass der Nachweis dieses Systems eine wertvolle Bereicherung (auch) der philosophischen Debatte darstellen kann, und macht die Fülle an Publikationen verständlich, die sich um eine philosophische Interpretation der neurophysiologischen Resultate bemühen. Einige sehen gar schon die Notwendigkeit, neue Forschungsdisziplinen zu begründen; so spricht man neuerdings etwa von Neuro-Ethik, Neuro-Phänomenologie, Neuro-Ästhetik etc.

Bevor wir allerdings beginnen, überstürzt in den Chor der Neuro-Enthusiasten einzustimmen, sollten wir, wie es in *unserer* Disziplin, der Philosophie, üblich ist, kurz innehalten, um zu reflektieren (denn in der Philosophie ist Eile keine Tugend). Die Tatsache selbst, dass das Spiegelneuronensystem an Makaken zuerst nachgewiesen worden ist, sollte uns zu denken geben. So ist das Bewusstsein erwachsener Menschen wesentlich von der Tatsache geprägt, dass sie über eine Sprache verfügen und rational handeln; diese Aspekte bestimmen wesentlich den Umgang einer Person mit den anderen Personen in ihrem Umfeld, aber auch ihre Handlungen an und mit Gegenständen in ihrer Umwelt, und sogar die Art und Weise, wie sie die Welt wahrnimmt. Das Verfügen über eine Sprache ist konstitutiv für unsere Rationalität, unser Handeln, unsere moralische Verantwortung, unsere Wahrnehmung, aber auch unsere Konzeption von Kunst und, wie ich meine, unser ästhetisches Erleben.

Über all diese Aspekte unseres mentalen Lebens können wir keine Aufschlüsse von den Versuchen an Makaken erwarten, und zwar aus dem ganz einfachen Grund, dass diese über keine Sprache verfügen – und wenn doch, dann verfügen sie sicherlich über ein sehr eingeschränktes begriffliches Repertoire, das an die Komplexität der menschlichen Sprache nicht einmal annähernd heranreicht.¹ Wenn es hier also Aufschlüsse für die Philosophie geben kann, dann wohl erst dann, wenn die (weniger invasiven) bildgebenden Verfahren die neurophysiologischen Prozesse, die sich in menschlichen Gehirnen abspielen, wesentlich feinkörniger darstellen können, als das heute möglich ist.

Nach diesen allgemeineren Bemerkungen über die Bedeutung der Neurophysiologie für die Philosophie will ich mich nun auf deren spezielle Bedeutung für die philosophische Ästhetik konzentrieren. Um den Rahmen dieses Beitrages nicht zu sprengen, werde ich mich dabei exemplarisch auf eine Reihe von Aufsätzen beziehen, die Vittorio Gallese, zum Teil in Zusammenarbeit mit David Freedberg, verfasst hat.

Die beiden Autoren gehen davon aus, dass die Rezeption eines Kunstwerkes häufig eine körperliche Reaktion im Betrachter auslöst. So führe zum Beispiel Michelangelos unvollendete Skulptur *Schiavo Atlante* bei vielen Betrachtern zu einer Anspannung genau derjenigen Muskeln, die auch in dem dargestellten Körper angespannt seien; in analoger Weise lösten Goyas

Graphiken *Desastres de la guerra* nicht nur durch die (oft verrenkten) Körperhaltungen der dargestellten Menschen körperliche Empathie aus, sondern auch durch die oft schrecklichen Darstellungen eingeschnittenen oder perforierten Fleisches. „In such instances, the physical responses seem to be located in precisely those parts of the body that are threatened, pressured, constrained or destabilized“ (Freedberg/Gallese 2007, 197). Eine körperliche Reaktion könne aber auch von Kunstwerken ausgelöst werden, in denen keine Menschen abgebildet werden, etwa von Formen der Architektur oder von abstrakten Kunstwerken – die Autoren nennen hier die Action-Paintings Jackson Pollocks und die Schnittbilder Lucio Fontanas als Beispiel. Und eben diese körperliche Reaktion könne durch die Entdeckung des Spiegelneuronensystems erklärt werden, so Gallese und Freedberg:

Indeed, the considerable neuroscientific evidence clarifying the nature of empathy and the role of sensorimotor activity in empathy and emotion has been completely overlooked in current writing about art and its history. Our purpose is to fill this gap by proposing a theory of empathetic responses to works of art that is not purely introspective, intuitive or metaphysical but has a precise and definable material basis (Freedberg/Gallese 2007, 198).

Das Spiegelneuronensystem biete sich also als wissenschaftliche Erklärung für unsere körperlichen Reaktionen auf Kunstwerke an, die bisher, so suggerieren die Autoren, nur durch metaphysische Spekulation oder introspektionistische Ansätze – und also nicht wissenschaftlich exakt – hätten geklärt werden können.

Das sei auch deshalb möglich, weil Spiegelneuronen nachgewiesenermaßen nicht nur beim direkten Beobachten von intentionalen Handlungen anderer Individuen aktiviert werden, sondern auch bei dem von statischen Bildern von Handlungen, in denen der „entscheidende Augenblick“ im Sinne von Cartier-Bresson zu sehen ist, also zum Beispiel eine Hand, die gerade nach einem Gegenstand greift, od. dgl.

Nach Gallese und Freedberg ist das Spiegelneuronensystem nun in zweierlei Hinsicht für unsere ästhetische Erfahrung von Belang: Zum einen kann es die Beziehung zwischen den körperlichen empathischen Gefühlen und dem repräsentationalen Gehalt eines Kunstwerkes erklären. Wenn ein Betrachter also auf „actions, intentions, objects, emotions and sensations depicted in a given painting or sculpture“ (Freedberg/Gallese 2007, 199) mit körperlicher Empathie reagiert, so könne diese Reaktion durch Spiegelneuronen und damit auf wissenschaftlich exakte Weise erklärt werden.

Darüber hinaus seien Spiegelneuronen aber auch für einen anderen Aspekt relevant, nämlich für

„the relationship between embodied empathetic feelings in the observer and the quality of the work in terms of the visible traces of the artist’s creative gestures, such as vigorous modeling in clay or paint, fast brushwork and signs of the movement of the hand more generally“ (Freedberg/Gallese 2007, 199).

Gerade dieser zweite Aspekt sei in der nicht-figurativen modernen und zeitgenössischen Kunst von Bedeutung. Die Autoren räumen allerdings ein, dass sie für diesen zweiten Aspekt noch keine empirischen Daten vorlegen können – was ein wenig überrascht, da der Übergang

keineswegs trivial ist: Die Autoren behaupten hier, dass nicht nur das Beobachten einer Handlung anderer, sondern auch das Betrachten des Ergebnisses der Handlungen des Künstlers, also des Kunstwerkes, diejenigen Neuronen aktiviert, die sich auch beim Beobachten der Ausführung der Handlung (also zum Beispiel dann, wenn man einem bildenden Künstler beim Malen zusieht) aktivieren würden.

Gallese und Freedberg stellen sich explizit in eine Tradition, die das ästhetische Erlebnis als zentrales Element für die Ästhetik ansieht, und behaupten: „embodied and empathetic responses, too long neglected, have a much wider role in esthetic responses than hitherto acknowledged“ (Gallese/Freedberg 2007, 411). Und gerade was diesen Aspekt betrifft, behaupten die beiden, mit ihrem Ansatz eine naturwissenschaftlich exakte Grundlage für die Forschung vorzustellen. Sie kommen deshalb zu dem Schluss, dass „this basic level of reaction to images becomes essential to any understanding of their effectiveness as art“ (Freedberg/Gallese 2007, 202).

Der Ansatz von Gallese und Freedberg zeigt sehr deutlich, wie ich meine, was die Neurophysiologie für die Ästhetik leisten kann; noch deutlicher aber, was sie *nicht* leisten kann. Die beiden weisen eine Richtung für die naturwissenschaftliche Erforschung unserer körperlichen Reaktion auf Kunstwerke – aber nicht nur auf solche, sondern allgemeiner auch auf intentionale Handlungen anderer Individuen und deren Manifestationen in den manipulierten Gegenständen. Gallese und Freedberg zielen darauf ab, das Gefühl der körperlichen Ergriffenheit zu erklären, das von einem Besitz nimmt, wenn die eigene Aufmerksamkeit etwa beim Gehen durch eine Gemäldegalerie von einem besonders beeindruckenden Gemälde angezogen wird – und versuchen, dies auf denselben Mechanismus zurückzuführen, der unsere Reaktion auf die Beobachtung von Handlungen Anderer erklärt.

Ginge es in der Ästhetik darum, diesen Moment der Spannung, der inneren Bewegung oder Betroffenheit zu analysieren, den wir bei der Rezeption von Kunstwerken empfinden, aber auch bei der Beobachtung von Handlungen Anderer oder von Gegenständen, die zum Handeln verwendet werden, so könnte die Neurophysiologie durchaus einen Beitrag leisten. Doch darum geht es in der Ästhetik nicht.

Ich will nicht bestreiten, dass wir beim Betrachten mancher Kunstwerke ein Gefühl der Ergriffenheit empfinden, noch will ich bestreiten, dass dieses Gefühl mit ein Grund dafür ist, warum viele von uns begonnen haben, sich für Kunst zu interessieren, und regelmäßig Geld ausgeben, um Erlebnisse dieser Art etwa im Rahmen eines Museumsbesuches zu erfahren. Etwas skeptischer bin ich allerdings, wenn es um die Frage geht, ob eine Analyse dieses Gefühls Aufschlüsse geben kann, die für unser Verständnis von Kunst relevant sein können. Und ganz besonders skeptisch bin ich, wenn es um die Bedeutung des Spiegelneuronensystems für das Verständnis des ästhetischen Erlebnisses geht.

Die Rolle der Beschreibung der Spiegelneuronensystems für die Ästhetik scheint mir in etwa vergleichbar mit der Rolle, die eine physiologische Beschreibung der Augen hinsichtlich des Verständnisses eines literarischen Textes hat. Sicherlich ist die visuelle Wahrnehmung essentiell für unser literarisches Erleben: Könnten wir Buchstaben auf einem Blatt nicht visuell wahrnehmen, so könnten wir weder Romane noch Gedichte lesen – man müsste zu einem Hörbuch greifen oder sie anders konsumieren; über unsere Empfindungen, die wir während der Lektüre haben und die für unser literarisches Verständnis von Bedeutung sein können, sagt eine physiologische

Beschreibung des Aufbaus der Augen aber nichts aus (noch weniger sagt sie selbstverständlich über die literarische Qualität der gelesenen Texte aus). In analoger Weise, so will ich argumentieren, sagt die Entladung der Spiegelneuronen nichts über das ästhetische Erleben aus. Auch wenn sie in manchen, oder vielleicht sogar in vielen, Fällen eine Vorbedingung dafür ist, so kann sie, entgegen der Behauptung von Gallese und Freedberg, nicht dazu dienen, das ästhetische Erleben zu charakterisieren; sie ist dafür, wie ich zeigen will, weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung.

Die Entladung der Spiegelneuronen kann keine hinreichende Bedingung für das Haben eines ästhetischen Erlebnisses sein, weil sie auch in vielen anderen Formen des Erlebnisses eine Rolle spielt – etwa wenn wir beobachten, wie jemand Erdnüsse aus einer Schale nimmt, um sie zu essen. Sie kann aber auch keine notwendige Bedingung sein, da es Formen des ästhetischen Erlebens gibt, in denen das wahrgenommene Kunstwerk weder vermittelt seines repräsentationalen Gehalts – also durch Darstellung menschlicher Körper, die bestimmte Handlungen ausführen – noch vermittelt der Spuren der kreativen Gesten des Künstlers Spiegelneuronen aktivieren könnte.

Es gibt viele Kunstwerke, die ästhetisches Erleben im Betrachter auslösen können, aber weder Handlungen, Intentionen, Emotionen oder Sensationen darstellen noch in ihrer künstlerischen Form „visible traces of the artist’s creative gestures, such as vigorous modeling in clay or paint, fast brushwork and signs of the movement of the hand more generally“ zeigen, wie Gallese und Freedberg es behaupten (siehe oben). So kann etwa das Betrachten abstrakter Fotografien oder ornamentaler Kunstwerke (zum Beispiel der Zierleisten der Mosaik von Ravenna), der Gemälde Mark Rothkos oder der monochromen Bilder Yves Kleins ein ästhetisches Erlebnis auslösen – und doch verweist keines dieser Kunstwerke sei es durch die Form, sei es durch den Inhalt auf Handlungen, (Handlungs-)Intentionen oder Gesten des Künstlers, was zeigt, dass ästhetisches Erleben auch möglich sein muss, wenn das Spiegelneuronensystem nicht aktiviert wird.

Noch deutlicher wird das bei bestimmten Formen der konzeptuellen Kunst: Die Ready-made-Kunstwerke Duchamps, zum Beispiel der *Flaschentrockner* oder die *Fontäne*, zeigen in ihrer künstlerischen Form überhaupt keine Hinweis auf die kreativen Gesten, die der Künstler bei der Herstellung des Kunstwerks ausgeführt hat (wenn man von der Signatur absieht). Dasselbe gilt für die Konservendosen des Werkes *merda d’artista* („Künstlerscheiße“) von Piero Manzoni: Hier sieht man lediglich verschlossene Dosen, erst durch die Aufschrift eröffnet sich eine künstlerische Dimension. Die Ergriffenheit, die das Werk auslösen kann, entsteht in der Reflexion über Kunst, zu der es anregt. Die Handlungen, die bei der Entstehung des Kunstwerkes notwendig waren, sind vollkommen nebensächlich für dessen ästhetische Komponente; etwaige Aktivierungen von Neuronen im prämotorischen Kortex scheinen demnach für das ästhetische Erleben völlig unerheblich. Dies zeigt aber, dass die körperliche Ergriffenheit, von der Gallese und Freedberg sprechen, nicht konstitutiv für das ästhetische Erlebnis (noch – direkt oder indirekt – für den ästhetischen Wert eines Kunstwerkes) sein können.

Gegen diese Überlegung könnte man einwenden, dass sie auf einer philosophischen, nicht aber auf einer empirischen Ebene operiere. Und in der Tat könnte man versuchen, eine Versuchsreihe durchzuführen, in der überprüft wird, ob das Spiegelneuronensystem beim Betrachten der von mir diskutierten Kunstwerke aktiviert wird (was, nach den mir vorliegenden Befunden, aber zumindest als unwahrscheinlich einzustufen ist). Die Beweislast liegt in diesem Fall aber

eindeutig bei Gallese und Freedberg; und da auch sie keinerlei empirische Belege für den zweiten Teil ihrer These vorlegen, scheint es mir legitim, dem Argument auf einer philosophischen Ebene (und also ohne Verweis auf empirische Belege) zu antworten.

Was die empirische Messung der neuronalen Aktivitäten während eines ästhetischen Erlebnisses betrifft, so stellen sich jedoch noch weitere Probleme, auf die ich am Ende meines Beitrages nur kurz hinweisen will. Selbst wenn Gallese und Freedberg damit Recht haben, dass das ästhetische Erlebnis eine wesentliche Rolle in der philosophischen Ästhetik spielen sollte – eine These, die ich hier nicht diskutieren kann, aber um des Argumentes willen akzeptieren will –, so ist damit noch nicht gesagt, wie wir ästhetische Erlebnisse auf einer phänomenologischen Ebene charakterisieren können, bzw. was ästhetische von nicht-ästhetischen Erlebnissen oder Formen der Ergriffenheit unterscheidet. Zwei Bedingungen erscheinen mir *prima facie* relevant: Erstens sollte das Erlebnis in einer kausalen Beziehung (im weitesten Sinne) zu einem Kunstwerk, oder besser: zu den ästhetischen Eigenschaften eines wahrgenommenen (oder, im Extremfall, vorgestellten oder erinnerten) Gegenstandes stehen und zweitens eine bestimmte gefühlsmäßige, phänomenologisch beschreibbare Qualität haben (die freilich noch näher bestimmt werden müsste). Die Schwierigkeit liegt in der ersten Klausel, denn ob ein Gegenstand ein Kunstwerk ist, hängt nicht nur von dessen intrinsischen Eigenschaften ab und kann demnach nicht ein für alle Mal entschieden werden, wie Arthur Danto und, in jüngerer Zeit, Peter Lamarque eindringlich argumentiert haben.²

Gerade diese erste Klausel scheint bei Gallese und Freedberg allerdings keine Beachtung zu finden. Wahrscheinlich um Diskussionen über das Wesen der Kunst zu vermeiden, wählen sie gezielt Kunstwerke, die einem weit akzeptierten Kanon angehören (Michelangelo, Goya, Fontana) – was legitim ist. Wenn wir aber genauer analysieren, welche Aspekte der Kunstwerke für sie relevant sind, so fällt auf, dass das nicht die ästhetischen Eigenschaften der jeweiligen Kunstwerke sind: Die Autoren sprechen nicht von der Farbkomposition, der Perspektive oder der Formensprache, sondern von dargestellten oder für die Ausführung des Kunstwerks notwendigen (körperlichen) Handlungen, die Ergriffenheit auslösen. Sie bringen also keine Beispiele von genuin ästhetischen Erlebnissen, sondern vielmehr von Betroffenheit gegenüber einer Situation, die man zwar nicht direkt, aber indirekt, mittels einer Repräsentation, erlebt. Dass diese Repräsentation bei den genannten Beispielen von künstlerischem Wert ist, erscheint nicht relevant: Auch wenn Goya ein sehr schlechter Künstler gewesen wäre oder wenn man eine Fotografie einer analogen Szene sehen oder auch nur eine Beschreibung lesen würde³, ja selbst wenn man Augenzeuge einer solchen Szene würde, so würden vermutlich dieselben Spiegelneuronen aktiviert wie beim Betrachten der Werke Goyas. In analoger Weise könnten sich beim Betrachten einer leeren Leinwand, die beim Umzug unabsichtlich mit einem Teppichmesser eingeschnitten worden ist, dieselben Spiegelneuronen entladen wie beim Betrachten eines Schnittbildes von Lucio Fontana. Das zeigt aber, dass die Ergriffenheit, von der die Autoren sprechen, eine Form der Reaktion auf reale Situationen, aber auch auf bildliche Darstellungen solcher Situationen ist – nicht aber auf Kunstwerke *als solche*. Der Eindruck, dass es sich um ästhetisches Erleben handeln könnte, entsteht lediglich dadurch, dass es sich bei den Beispielen, die die Autoren wählen, um künstlerisch wertvolle Darstellungen solcher Szenen (bzw. künstlerisch wertvolle Manifestationen von Handlungen des Künstlers) handelt.

Die Beschreibung des Spiegelneuronensystems kann also eine wichtige Rolle spielen, wenn es darum geht zu erklären, warum wir von bestimmten Situationen ergriffen sind, aber auch warum bestimmte Bilder eine Wirkung auf den Betrachter ausüben. Dabei macht es aber, wenn mein Argument richtig ist, keinerlei Unterschied, ob es sich bei diesen Bildern um Gebrauchsbilder handelt oder um künstlerisch wertvolle Darstellungen. Die Theorie von Gallese und Freedberg erklärt vielleicht die *effectiveness* von Bildern, aber nicht, wie die beiden behaupten, deren *effectiveness as art*. Aus diesem Grund sind Spiegelneuronen, wie mir scheint, wesentlich wichtiger für die Werbeindustrie, die sich für die unmittelbare Wirkung eines Bildes interessiert, als für die philosophische Ästhetik, der es um die ästhetischen Qualitäten eines Kunstwerkes geht.

Anmerkungen

- ¹ Die Frage, ob Tiere über eine Sprache verfügen oder nicht, ist natürlich eine empirische, und ich will mir nicht anmaßen, ihr auch nur annähernd gerecht werden zu können. Ich bin allerdings überzeugt, dass ein Nachweis komplexerer linguistischer Fähigkeiten bei Makaken dazu führen würde, dass wir die teils unmenschlichen Experimente, die an ihnen durchgeführt werden, sofort überdenken und wahrscheinlich verbieten würden. Wenn diese Einschätzung richtig ist, zeigt sie, dass Sprache als Indikator für Fähigkeiten dient, die Personen als solche auszeichnen – und über die Makaken eben nicht verfügen.
- ² Vgl. Danto 1964 und Lamarque 2010.
- ³ Und nehmen wir weiter an, dass die fragliche Fotografie bzw. Beschreibung bar jeden künstlerischen oder literarischen Wertes, die Szene in ihnen aber deutlich erkennbar sei.

Literatur

- Danto, Arthur (1964): The Artworld, in: The Journal of Philosophy, 61, 571–584.
- Freedberg, David/Vittorio Gallese (2007): Motion, Emotion and Empathy in Aesthetic Experience, in: Trends in Cognitive Science, 11/5, 197–203.
- Gallese, Vittorio (2011): Mirror Neurons and Art, in: Francesca Bacci, David Melcher (Hg.), Art and the Senses, Oxford, 455–464.
- Gallese, Vittorio/David Freedberg (2007): Mirror and Canonical Neurons are Crucial Elements in Esthetic Response, in: Trends in Cognitive Science, 11/10, 411.
- Lamarque, Peter (2010): Work and Object. Explorations in the Metaphysics of Art, Oxford.

4. ERKENNTNIS- UND WISSENSCHAFTSTHEORIE

FIKTIONEN IN DEN WISSENSCHAFTEN

ROMAN FRIGGS MODELLSYSTEME UND IHR ONTOLOGISCHER STATUS



Michael Poznic

1. Einleitung

In Debatten der allgemeinen Wissenschaftsphilosophie spielen die Begriffe eines wissenschaftlichen Modells und der wissenschaftlichen Repräsentation eine große Rolle. Nach Ansicht vieler Philosophen sind Modelle typische Mittel, sogenannte Vehikel, der Repräsentation in den Wissenschaften. Eine unstrittige These dieses Forschungsfeldes besagt: Wissenschaftliche Modelle repräsentieren Phänomene in der Welt, sogenannte Targetsysteme. Was genau unter einem Modell zu verstehen ist, darüber herrscht allerdings in der Wissenschaftstheorie kein Konsens.

In diesem Beitrag werde ich mich mit einer Position kritisch auseinandersetzen, die in einer Lesart Modelle und fiktionale Charaktere miteinander vergleichen will. Roman Frigg versucht in „Fiction in Science“ zu erhellen, welche Mechanismen bei der Modellierung von wissenschaftlichen Phänomenen in Kraft sind (Frigg 2010).¹ Die Verwendung von Gegenständen der Imagination macht er als ein zentrales Moment der wissenschaftlichen Modellbildung aus. Forscher, die etwas über Targetsysteme in der Welt erfahren möchten, präsentieren Modellsysteme als wissenschaftliche Fiktionen und untersuchen zunächst diese Systeme anstelle der Targetsysteme. Das Ziel der Untersuchung der Modellsysteme ist freilich, etwas über die Systeme in der Welt herauszufinden. Dieser indirekte Zugang verspricht Vorteile, da die Modellsysteme einfacher zu studieren sind als die Targetsysteme (vgl. Frigg 2010, 258). Prima facie scheint Friggs Zugang zur wissenschaftlichen Modellierung intuitiv einleuchtend zu sein. Jedoch erweist sich seine Charakterisierung der Modellsysteme letztendlich als inkonsistent und wird vor allem in Bezug auf den ontologischen Status der Systeme von mir kritisiert werden.

Den Hintergrund dieses Textes bilden Fragen danach, was es bedeutet zu sagen, dass Modelle etwas repräsentieren oder was ein Modell zu einer zuverlässigen Repräsentation eines Phänomens in der Welt macht. Diese Fragen sollen hier jedoch nicht beantwortet werden. Vielmehr sollen daran anknüpfende Probleme im Zentrum des Interesses stehen, die zunächst geklärt werden müssen, um die Fragen nach der Repräsentation oder ihrer Zuverlässigkeit beantworten zu können. Wenn Repräsentation als eine Relation zwischen einem Vehikel und einem Ziel angesehen wird, liegt es nahe, die Relata dieser Beziehung gesondert zu betrachten. Der Fokus soll hier auf den Modellen als möglichen Vehikeln der Repräsentation liegen. In jüngerer Zeit sind Vorschläge gemacht worden, Modelle mit Fiktionen zu vergleichen.² Dies ist dadurch motiviert, dass viele Beschreibungen in den Wissenschaften keine wörtlich wahren Beschreibungen von konkreten Systemen in der Welt zu sein scheinen. Beschrei-

bungen von idealen Gasen, von Pendelbewegungen ohne Reibung, von perfekt rationalem Verhalten von Akteuren und von vielem anderen sind einschlägige Beispiele.³ Wovon handeln diese Beschreibungen, wenn sie kein Pendant in unserer physischen Welt besitzen? Eine mögliche Lösung ist es zu sagen, dass diese Beschreibungen imaginäre Systeme spezifizieren. Der ontologische Status eines imaginären Objekts ist allerdings alles andere als klar. Eine alternative Antwort verweist darauf, dass Modelle keine konkreten Gegenstände, sondern abstrakte Gegenstände sind, die in einer Ähnlichkeitsbeziehung zu den repräsentierten Phänomenen stehen. Diese Antwort beinhaltet zwei Thesen, die auch unabhängig voneinander vertretbar sind: i) Modelle sind abstrakte Gegenstände. ii) Modelle stehen gegenüber Targetsystemen in einer Relation der Ähnlichkeit. Ronald Giere ist ein Wissenschaftsphilosoph, der beide Thesen unterschreibt (vgl. Giere 1988).

Zunächst werde ich die Theorie der Fiktionalität vorstellen, auf die sich Friggs Ansatz der Modellsysteme hauptsächlich beruft (§ 2). Nach dieser Theorie wird der Umgang mit Fiktionen als ein Spiel des So-Tun-als-ob rekonstruiert. Im Folgenden wird diese Theorie auf ein spezifisches wissenschaftliches Modell übertragen (§ 3) und es wird diskutiert, inwiefern Frigg über diese Theorie hinausgeht (§ 4). Dann wird es um Friggs Auffassung der Modellierung gehen, in deren Rahmen die Modellsysteme den Dreh- und Angelpunkt bilden (§ 5). Und schließlich werde ich Friggs Charakterisierung der Modellsysteme kritisieren und zwei Lesarten des Begriffs vorschlagen (§ 6).

2. Als-ob-Spiele

Frigg stützt sich bei seiner Analyse wissenschaftlicher Modellbildung auf eine einflussreiche ästhetische Theorie von Kendall Walton, die dieser in *Mimesis as Make-Believe* ausgearbeitet hat (Walton 1990). Diese Theorie geht von alltäglichen Erfahrungen der Vorstellungskraft und von Spielen aus, die schon Kinder in frühen Jahren beherrschen, wenn sie etwa Puppen als lebende Spielkameraden behandeln. Rezipienten von Kunstwerken nehmen nach Walton an Spielen des So-Tun-als-ob teil, in denen sie dazu aufgefordert sind, nach gemeinschaftlichen Regeln Dinge vorzustellen. Der Begriff eines Spiels des So-Tun-als-ob (engl.: *game of make-believe*) ist ein Grundbegriff von Waltons Theorie, der nicht definiert ist. Er ist motiviert durch Erfahrungen, die Menschen schon im frühen Lebensalter machen, wenn sie sich in Spielen nach bestimmten Regeln Dinge vorstellen und ohne Täuschungsabsicht vorgeben, Dinge zu tun oder wahrzunehmen, die nicht wirklich sein müssen. Zentrale Hilfsmittel in diesen Spielen sind sogenannte Requisiten (engl.: *props*). Zusammen mit gewissen Regeln, Prinzipien der Erzeugung, generieren sie Propositionen, die von den Spielern vorgestellt werden sollen. Wenn es eine Vorschrift gibt, dass eine bestimmte Proposition vorgestellt werden soll, dann wird diese zu einer fiktionalen Proposition. Die Tatsache, dass eine bestimmte Proposition fiktional ist, begründet dann eine fiktionale Wahrheit. Eine Proposition ist nur deshalb fiktional, man könnte auch sagen „wahr in der entsprechenden Fiktion“, weil es eine Vorschrift gibt, dass sie vorgestellt werden soll. Es ist nicht erforderlich, dass sie tatsächlich von einem Teilnehmer des Spiels imaginiert wird. Dies macht es möglich, dass fiktionale Wahrheiten erkannt werden können, die vorher noch nicht bewusst waren, oder dass fiktionale Wahrheiten unter Umständen auch unerkannt bleiben

können. Die Imaginationen in diesen Spielen sind zudem keine bloß subjektiven Vorstellungen. Sie besitzen einen intersubjektiven Status, der durch eine gemeinschaftlich akzeptierte Praxis abgesichert ist (vgl. 264ff., Walton 1990).

3. Das System von Sonne und Erde

Als Beispiel für die Anwendung von Waltons Theorie auf die Wissenschaft verwendet Frigg ein Modell für die Erdbewegung um die Sonne. Als Hintergrundtheorie fungiert hierbei die klassische, Newtonsche Mechanik: Die Konstellation von Sonne und Erde wird als isoliertes System von zwei Körpern betrachtet, in dem als einzige Kraft die Gravitationskraft wirkt. Zudem werden die Himmelskörper als kugelförmige Objekte mit gleichmäßiger Massenverteilung betrachtet und die Sonne wird als ruhender Körper aufgefasst. Diese Annahmen bilden den Ausgangspunkt der Modellierung. Es ist evident, dass dies keine wahren Beschreibungen von Sonne und Erde sind. Aber mit Hilfe dieser Annahmen können ergiebige Folgerungen gezogen werden. Als Ziel der Modellierung nennt Frigg die Bestimmung der Umlaufbahn der Erde um die Sonne. Zusammen mit der Hintergrundtheorie kann aus den Annahmen etwa gefolgert werden, dass die Umlaufbahn der Körper im Modell eine elliptische Form hat (vgl. 255). Diese Überlegungen rekonstruiert Frigg als Imaginationen in einem Als-ob-Spiel. Die Annahmen sind Requisiten und die Hintergrundtheorie bildet mit Schlussregeln und Bedeutungskonventionen die Prinzipien der Erzeugung. Das Wissen um die richtige Umlaufbahn ist die Kenntnis einer fiktionalen Wahrheit. Fiktionale Wahrheiten in Modellen werden erzeugt von Beschreibungen und Prinzipien der Erzeugung. Aus den Annahmen können zusammen mit den Aussagen der Theorie Vorhersagen abgeleitet werden (vgl. 257).

4. Modellsysteme und Fiktionen

Frigg geht in seiner Rekonstruktion der Modellierung als Spiel des So-Tun-als-ob über Walton hinaus und stellt einen neuen Begriff ins Zentrum. Die Requisiten bezeichnet Frigg als Modellbeschreibungen und diesen setzt er ein Modellsystem als "hypothetisches System" (259) gegenüber. Wissenschaftler, die ein Phänomen modellieren, stellen sich hypothetische Modellsysteme vor. Die Modellbeschreibungen müssen jedoch klar von den Modellsystemen getrennt werden. Die Begründung dafür ist, dass verschiedene Beschreibungen das gleiche System präsentieren können (vgl. 258). Mit einer Terminologie, die an Walton angelehnt ist, spricht er davon, dass eine Modellbeschreibung ein Modellsystem p-repräsentiert. Frigg unterscheidet P-Repräsentation von T-Repräsentation, „P“ für „prop“ also Requisite und „T“ für „targe“. Die erste Form der Repräsentation ist die Präsentation bzw. Spezifikation des Modellsystems mit Hilfe der Modellbeschreibungen und die zweite die Repräsentation des Targetsystems mit Hilfe des Modellsystems.

Das Modellsystem identifiziert Frigg nun als eine wissenschaftliche Fiktion. Dafür kann er zwei unterschiedliche Begründungen angeben. Zum einen kann er mit Hilfe von Waltons Theorie erklären, wie die Systeme bestimmt werden. Dies habe ich versucht, im vorigen Abschnitt deutlich zu

machen. Und zum anderen haben diese Systeme große Ähnlichkeiten mit literarischen Fiktionen. In mehreren Hinsichten vergleicht Frigg die Modellsysteme mit Fiktionen. Der erste gemeinsame Zug beider ist es, dass sie mit Hilfe von sprachlichen Beschreibungen eingeführt werden. Zweitens sind Modellsysteme fiktionalen Charakteren in der Hinsicht ähnlich, dass man über sie sprechen und nachdenken kann. Es ist sogar möglich, Behauptungen über sie anzustellen, die als wahr oder falsch eingeschätzt werden (vgl. 257). Ebenso wie über Madame Bovary oder Sherlock Holmes kann man auch über diese imaginären Systeme sprechen, ohne dadurch darauf festgelegt zu sein, ihnen einen ontologischen Status zuzuerkennen. Dieser Punkt wird von Frigg ohne überzeugende Begründung angeführt und wird im Folgenden Gegenstand meiner Kritik sein. Darüber hinaus soll das Modellsystem „als ein Ganzes, [...] als ein Ensemble“ (257) betrachtet werden. Frigg spricht hier von dem, was in einem Szenario der Fall ist. Das System ist wie ein literarischer Plot eine Mischung aus existierenden und nicht-existierenden Dingen. Es ist also drittens literarischen Handlungsverläufen ähnlich. Dennoch ist die Nicht-Existenz der Handlungsverläufe nicht dafür verantwortlich, dass sie fiktional sind. Dass sie Leser dazu veranlassen auf eine bestimmte Weise mit ihnen umzugehen, ist das Merkmal, dass ihre Fiktionalität ausmacht. Die Leser sollen sich die beschriebenen Ereignisse vorstellen. Die erwartete Einstellung der Leser zu den Ereignissen ist hier das entscheidende Kriterium (vgl. 257).

5. Modellierung und Modellsysteme

Frigg kritisiert den wahllosen Gebrauch des Begriffs eines Modells in den Wissenschaften und er spricht vom „promisken Gebrauch des Terms ‚Modell‘“ (258). Stattdessen will er den Begriff eines Modellsystems etablieren, um klarere Unterscheidungen treffen zu können. Von dem gesamten wissenschaftlichen Projekt der Repräsentation eines Phänomens spricht er als Modellierung (vgl. 259). Wenn Wissenschaftler ein System modellieren, dann stellen sie in einem ersten Schritt Aussagen auf, die in der Regel keine wahre Beschreibung eines aktuellen Systems bilden. Vielmehr beschreiben sie ein hypothetisches oder imaginäres System. Erst in einem zweiten Schritt werden Ergebnisse der Untersuchung dieses Modellsystems auf das Targetsystem übertragen. Diese beiden Schritte sind mit den Begriffen P-Repräsentation und T-Repräsentation bezeichnet (vgl. 257f.). Neben Modellbeschreibungen und Modellsystem macht Frigg jedoch noch weitere Komponenten der Modellierung aus. Diese werden von mathematischen Überlegungen getragen. Die „Mathematisierung des Modells“ (259) ist sowohl von der Hintergrundtheorie als auch von dem Modellsystem abhängig. Das Modellsystem bestimmt Leerstellen in der Theorie. Die genaue Anzahl der Körper, die Kräfte, die wirken, und die Randbedingungen, die durch das Modellsystem vorgegeben sind, beeinflussen im Beispiel der Modellierung von Erde und Sonne die Aufstellung der mathematischen Gleichungen. Diese Modellgleichungen und die von ihnen beschriebene Modellstruktur sind weitere Komponenten der Modellierung. Neben dem Targetsystem gibt es noch die aus Beobachtungen desselben gewonnenen Daten, die die Konstruktion eines Datenmodells mit Hilfe von statistischen Techniken erlauben (vgl. 260). Diese Komponenten – Modellbeschreibungen, Modellsystem, Modellgleichungen, Modellstruktur, Datenmodell und Targetsystem – sind nicht nur in physikalischen Modellierungen auszumachen. Frigg stellt die Verwendung von (fiktionalen) Modellsystemen in der Biologie, in der Ökonomie und in weiteren Disziplinen fest (vgl. 261).

6. Was sind Modellsysteme?

Der Begriff eines Modellsystems soll laut Frigg helfen, die Tätigkeiten von Wissenschaftlern besser zu beschreiben als der promiske Modellbegriff. Können seine Charakterisierungen jedoch überzeugen? Was bietet Frigg uns auf die Frage nach der Natur der Modellsysteme an? – Das Modellsystem ist ein Szenario, das sich Forscher vor einer mathematischen Behandlung eines Problems vorstellen. Es ist ein hypothetischer Gegenstand, bei dessen Konstruktion – wenn man so sprechen möchte – mathematische Überlegungen keine Rolle spielen. Die Mathematik wird erst an dieses System „von außen“ herangetragen (259). Frigg begründet das damit, dass erst durch das Modellsystem die nötigen Informationen geliefert werden, die es erlauben, die konkreten Gleichungen abzuleiten. Er spricht von Eigenschaften des Modellsystems, die die Modellgleichungen gleichsam bedingen. Die Hintergrundtheorie stellt nur einen Rahmen zur Verfügung, innerhalb dessen es Leerstellen gibt, die ausgefüllt werden müssen. Eigenschaften des Modellsystems und die Hintergrundtheorie erlauben erst die Aufstellung der Modellgleichungen (vgl. 259f.). Unter der Annahme, dass mathematische Gleichungen in Bezug auf bestimmte mathematische Strukturen wahr sind, und dass die Gleichungen nur mit Hilfe der Eigenschaften des Modellsystems abgeleitet werden können, folgert Frigg, dass das Modellsystem eine mathematische Struktur besitzt, die sogenannte Modellstruktur (vgl. 260). Unabhängig davon, ob dieses Argument überzeugend ist, ergibt sich hier ein Konflikt mit der Annahme, dass die Rede über Modellsysteme keine ontologische Festlegung mit sich bringt. Wie kann das Modellsystem tatsächlich Eigenschaften haben, wenn es gar nicht existiert?

Auch die weiteren Charakterisierungen des Systems sind nicht konsistent. Die Modellsysteme sollen hypothetische oder imaginäre Systeme sein. Frigg vergleicht sie mit Charakteren und Plätzen eines fiktionalen Werkes. Darüber hinaus vergleicht er sie sogar mit fiktionalen Handlungsverläufen. Zudem sollen die Modellsysteme existierende und nicht-existierende Dinge enthalten (vgl. 257). An anderen Stellen werden sie sogar indirekt als nicht-existierende Dinge bezeichnet.⁴ Dennoch versucht Frigg, Identitätsbedingungen für diese Modellsysteme anzugeben. Zwei Modellsysteme⁵ sind dann und nur dann identisch, wenn die Mengen ihrer Propositionen identisch sind (vgl. 271f.).

Genau wie man unter einer Fiktion sowohl ein fiktionales Werk, etwa einen Roman, als auch einen fiktionalen Charakter verstehen kann, ebenso scheint Friggs Begriff des Modellsystems zwei Lesarten zu besitzen. Zum einen ist das Modellsystem als eine Menge von Propositionen doch ein Bestandteil der Welt. Dass es Romane und Modelle gibt, das würden die meisten Literaturwissenschaftler oder Naturwissenschaftler ebenso unterschreiben. Auch wenn es der Fall sein sollte, dass mit Hilfe der Modellierung keine aktualen Systeme direkt beschrieben werden können. Die wissenschaftlichen Modelle und Modellsysteme sind doch Elemente unserer Welt. Wenn sie auch keine physikalischen Gegenstände sind, so können sie doch Gegenstand von Debatten oder geistiger Betrachtung sein. Ein bestimmtes Modell wie das Bohr'sche Atommodell ist doch Teil der Wissenschaftsgeschichte. Ein Ohm'sches Atommodell dagegen gibt es nicht. Von dem Erstgenannten wird man ohne Zweifel sagen, dass es existiert.

Zum anderen ist das Modellsystem nach Frigg ein hypothetischer Gegenstand, das ebenso wie ein fiktionaler Charakter nicht existiert.⁶ In dieser Lesart ist mit dem Modellsystem eine Menge von hypothetischen Objekten der Modellierung gemeint, etwas die astronomischen Objekte innerhalb

des Modells von Sonne und Erde, die die Form von perfekten Kugeln besitzen. Himmelskörper mit solchen Eigenschaften gibt es in unserer physischen Welt nicht. Für die Modellierung ist es jedoch unverzichtbar sich vorzustellen, wie solche Modellobjekte sich zueinander verhalten würden, wenn sie existierten. Wenn Frigg von den Eigenschaften eines Modellsystems spricht, dann scheint er die vermeintlichen Eigenschaften dieser vorgestellten Gegenstände zu meinen. Wie es hier genau auszubuchstabieren ist, dass man sinnvoll davon sprechen kann, dass diese nichtexistierenden Gegenstände Eigenschaften haben, das lässt Frigg offen.

Eine vergleichbare Frage in Bezug auf fiktionale Charaktere in diesem Zusammenhang lautet: Wie kann man sinnvoll davon sprechen, dass ein Charakter wie Sherlock Holmes bestimmte Eigenschaften hat, die er nur haben könnte, wenn er eine wirkliche Person wäre? Dass Sherlock Holmes ein Junggeselle ist, ist für jeden Leser der Werke Conan Doyles selbstverständlich. Dass jedoch der Charakter diese Eigenschaft tatsächlich besitzt, scheint unmöglich zu sein. Denn nur Personen kann man vernünftigerweise als unverheiratet bezeichnen. Die Analyse der Art und Weise, in der einem Charakter solch eine konkrete Eigenschaft zugeschrieben wird, könnte Ähnlichkeiten zu dem Verhältnis eines Modellobjekts zu seinen Eigenschaften zu Tage fördern.

7. Zusammenfassung

Um den drohenden Inkonsistenzen des Begriffs eines Modellsystems zu entkommen, habe ich versucht, Frigg dahingehend zu interpretieren, dass sein Aufsatz zwei Lesarten von „Modellsystem“ offen lässt. Vielleicht handelt es sich bei den Modellsystemen um Gegenstände, die geschaffen werden, und die vergleichbar mit Artefakten sind. Meiner Meinung nach erscheinen sie fiktionalen Werken wie etwa Romanen verwandter zu sein als fiktionalen Charakteren. Auch wenn Frigg die Modellsysteme vor allem mit Charakteren vergleicht, denke ich, dass dieser Vergleich in ontologischer Hinsicht weniger zielführend ist als der mit fiktionalen Werken. Denn der Intuition, dass etwa Sherlock Holmes nicht existiere, scheint bei Modellen bzw. Modellsystemen oder Romanen keine entsprechende Überzeugung gegenüberzustehen. Im Hinblick auf die Eigenschaften könnte der Vergleich mit Charakteren jedoch hilfreich sein. Hier ist allerdings genauer auszuführen, wie innerhalb der Modellierung gewissen Elementen der Modellsysteme, die ich Modellobjekte genannt habe, Eigenschaften zugeschrieben werden.

Anmerkungen

- ¹ Im Folgenden werde ich auf diese Quelle nur noch durch Angabe von Seitenzahlen verweisen.
- ² Die Beiträge in Frigg/Hunter 2010, Suárez 2009 und Woods 2010 bilden eine repräsentative Auswahl aktueller Veröffentlichungen.
- ³ Martin Thomson-Jones spricht hier von Beschreibungen „fehlender Systeme“ (Thomson-Jones 2010, 283). Peter Godfrey-Smith charakterisiert diese Systeme als nicht existierend. Jedoch könnten sie existieren, und dann wären sie konkrete, physische Gegenstände in Raum und Zeit (vgl. Godfrey-Smith 2009, 101).
- ⁴ „[T]here is nothing mysterious about ascribing concrete properties to nonexistent things, nor is it a category mistake to do so.“ (268)
- ⁵ An dieser Stelle spricht er wörtlich von „Modellen“. Ich gehe aber davon aus, dass er hier Modellsysteme meint. Zumal die von ihm selbst gesetzte Aufgabe als Bestimmung der Identitätsbedingungen von Modellsystemen bezeichnet wird.
- ⁶ Dass fiktionale Charaktere nicht existieren, darüber besteht allerdings kein Konsens unter Philosophen. Für Vertreter eines fiktionalen Realismus gibt es Sherlock Holmes und Madame Bovary. Diese Charaktere sind für manche Realisten etwa kulturelle Gegenstände.

Literatur

- Frigg, Roman (2010): Fiction in Science, in: John Woods (Hg.), *Fictions and Models*, München, 247–287.
- /Hunter, Matthew C. (Hg.) (2010): *Beyond Mimesis and Convention. Representation in Art and Science*, Dordrecht.
- Giere, Ronald N. (1988): *Explaining Science. A Cognitive Approach*, Chicago.
- Godfrey-Smith, Peter (2009): Models and Fictions in Science, in: *Philosophical Studies*, 143, 101–116.
- Suárez, Mauricio (Hg.) (2009): *Fictions in Science: Philosophical Essays on Modeling and Idealization*, New York.
- Thomson-Jones, Martin (2010): Missing Systems and the Face Value Practice, in: *Synthese*, 172, 283–299.
- Walton, Kendall L. (1990): *Mimesis as Make-Believe. On the Foundations of the Representational Arts*, Cambridge/MA.
- Woods, John (Hg.) (2010): *Fictions and Models*, München.

DIE EPISTEMISCHE ZWEITE-PERSON-PERSPEKTIVE
UND (ANTI-)SOZIALE INTERAKTION



Marisa Przyrembel

In der Philosophie des Geistes wurde bislang auf die Erste-Person-Perspektive (1PP) sowie die Dritte-Person-Perspektive (3PP) rekurriert, um menschliche epistemische Zugänge zu mentalen Zuständen anderer zu beschreiben. Kann jedoch mit der 1PP bzw. der 3PP die menschliche Perspektivität erschöpfend beschrieben werden? Da das epistemische Objekt weder die eigene Person, noch ein Objekt ist, sondern ein Subjekt, und auch die Qualität der Informationsgewinnung in sozialer Interaktion eine andere ist, bietet es sich an, von der Perspektive der zweiten Person (2PP) zu sprechen. Ein Fehlen dieser 2PP fällt als Scheitern natürlicher sozialer Interaktion stark auf und wird gemeinhin mit einer Diagnose des Autismusspektrums (F 84.0–F 84.5) klassifiziert. Diese Perspektive erstreckt sich von basalem Erkennen sozialer Ähnlichkeiten vom frühesten Kindesalter an (Meltzoff/Moore 1977) über das Zuschreiben von Intentionen und Emotionen (Tomasello/Carpenter 2005) bis hin zu Mitgefühl. Auf diesen epistemischen sozialen Fähigkeiten bauen praktische soziale Fähigkeiten auf; dazu sind jedoch nicht ausschließlich die prosozialen, empathischen Handlungen zu zählen, wie sie bei Kleinkindern in Verhaltensexperimenten sehr früh nachzuweisen sind. Auch „antisoziale“, d. h. egoistische, kompetitive „Fähigkeiten“ müssen zu dem Begriff sozialer Fertigkeiten gezählt werden, deren Basis die epistemischen Perspektiven darstellen. Diese strategischen Fertigkeiten (wie Täuschung/Manipulation anderer) entwickeln sich zwar später als altruistische Kompetenzen (Sodian et al. 1991), die Motivation zu eigennützigem Verhalten ist dagegen durchaus früher gegeben (Hala/Russell 2001). Eine Integration dessen kann das prosoziale Bias überwinden, wie auch mit der 2PP das intellektualistische Bias in der Debatte um soziale Kognition ausgeglichen worden ist.

1. Epistemische soziale Fähigkeiten

Wege zur Erkenntnis

Eine Person betritt die Bar. Sie wankt an den Tresen, hält sich mit einer Hand an ihm fest, fasst sich mit der anderen den Bauch, krümmt sich zusammen. Ihr Blick ist auf den Boden gerichtet, ihr Gesicht in Falten gelegt und angespannt. Sie atmet ruckartig und stößt gurgelnde Laute aus. Was empfindet diese Person? Fühlt sie Schmerzen und braucht sie Hilfe? Oder hat sie eben etwas sehr Komisches erlebt, weswegen sie derart außer sich vor Lachen ist, dass sie sich abstützen und ihr Zwerchfell entspannen muss? Vielleicht ist aber auch keine der beiden Erklärungen richtig,

sondern es handelt sich um eine Schauspielschülerin, welche die Überzeugungskraft ihres Theatertalents überprüfen möchte und gerade den Todeskampf von Shakespeares Cleopatra nach dem Suizid durch Schlangengift inszeniert?

Diese drei Schlüsse sind mehr oder weniger plausibel, jedoch definitiv alle zulässig und sicherlich gibt es noch eine Reihe weiterer, die Sinn machen können. Die Frage ist jedoch: Woher wissen wir, welche mentalen Zustände eine Person hat? Wie leiten wir uns das Seelenleben eines Fremden her? Welcher Mechanismus befähigt uns, innere Zustände anderer zu lesen, also *Mindreading* zu betreiben?

Traditionell sind hierfür in der Debatte des *problem of other minds*¹ zwei mögliche Wege beschrieben worden: Entweder, so die Annahme, ziehen wir Theorien heran, die wir im Laufe unserer Entwicklung erlernt haben, um Verhalten anderer zu erklären und ihre geistigen Zustände zu erfassen. Oder, so eine weitere Annahme, wir simulieren das Verhalten anderer, erspüren am eigenen Leibe, wie es sich anfühlt, und schreiben dieses Gefühl wiederum der anderen Person zu. Die erste Annahme ist unter dem Terminus *Theory-Theory* bekannt und geht auf Sellars (1956) und Gopnik (1993) zurück. Die zweite Annahme trägt den Namen *Simulation-Theory* und wurde v. a. von Goldman (2005) vertreten. Beide Theorien sind viel komplexer, als hier dargestellt werden kann, doch ihre epistemische Basis dürfte klar werden: Wenden wir eine Theorie an, so tun wir das aus einer beobachtenden Warte, also relativ distanziert zu dem Ereignis, welches sich vor uns abspielt. Wir nehmen eine epistemische Perspektive der dritten Person ein, d. h. wir haben eine objektive Beziehung zu dem Geschehen. Anders in der Simulation: Wir durchleben approximativ selbst, was die betroffene Person spürt, und zwar introspektiv aus der Perspektive der ersten Person. Wir stellen also einen Bezug zu uns selbst, unseren mentalen Zuständen und unserer Propriozeption her.² Der Begriff einer Perspektive wird hier metaphorisch gebraucht; ursprünglich stammt der Terminus aus der Geometrie bzw. der Optik und verwies auf einen räumlichen Standpunkt, der eingenommen wird, um die Betrachtung eines Gegenstands oder eines Szenarios zu ermöglichen. Im Kontext der Erkenntnistheorie bezieht er sich dagegen weniger auf den konkreten Raum und das buchstäbliche Sehen, sondern abstrakt auf ein epistemisches Subjekt, das einen bestimmten epistemischen Zugang gegenüber einem epistemischen Objekt einnimmt. Dieser Zugang wird wiederum durch die Wahl grammatikalischer Personalpronomina veranschaulicht: Wird „er/sie/es“ unbeteiligt beobachtet, oder versetze ich „mich“ in die Lage einer Person? Je nachdem schrumpft oder wächst die Distanz zwischen epistemischem Subjekt und epistemischem Objekt.³

Sind diese beiden Wege der Ersten- und Dritten-Person-Perspektive jedoch die einzigen, durch welche wir aufschlüsseln können, was in anderen vorgeht? Wäre dies der Fall, wie können wir dann erklären, dass bereits Kleinkinder früh und quasi automatisch erfolgreich zu sozialen dialogischen Interaktionen fähig sind? Sie können sicherlich aufgrund der Kürze ihres Lebens weder ein breites Repertoire an Theorien erworben haben, noch sämtliche Verhaltensweisen, welche sie beobachten, selbst erlebt haben und somit simulieren. Rochat (2010) postulierte, dass angesichts der Tatsache, dass Säuglinge kompetente Interaktionspartner sind, welche nicht nur als „Reflexmaschinen“ (Costall/Leudar 2007) auf soziale Stimuli reagieren, sondern die Kommunikation zu beträchtlichen Anteilen steuern können, der Begriff soziale Kognition als ein Oxymoron zu gelten habe. Desgleichen verläuft im Erwachsenenalter, so der Einwand Rochats, die Art und Weise, wie wir andere verstehen und mit

ihnen interagieren, gerade nicht kognitiv (im Sinne von intellektuell-analytisch) ab. Vielmehr nehmen wir in den meisten Situationen implizit und unvermittelt wahr, was in anderen vorgeht. Dies entspricht auch der Sichtweise der phänomenologischen Tradition: Wir erleben in direkter Interaktion unmittelbar, wie es anderen zumute ist, und müssen keineswegs immer auf verborgene Entitäten schließen. Mentales ist verkörpert und lässt sich direkt leiblich ablesen – mit anderen Worten ist man sensu Scheler geradewegs mit der Scham des anderen durch sein Erröten vertraut, ebenso mit seiner Freude durch sein Lachen (siehe Scheler 1923, 301ff.). Auch Sartre ging von einer unmittelbaren Wahrnehmung der mentalen Zustände anderer aus: „Und außerdem sind Wut und Freude keine unsichtbaren seelischen Ereignisse, die ich nur auf Grund von Zeichen vermuten würde; sie bewohnen das Gesicht, wie jenes Rostgrün mitten im Laub wohnt. Um das Grün im Laub oder die Traurigkeit eines bitteren Mundes wahrnehmen zu können, braucht man keine Lehre.“ (Sartre 1938/2001, 177) Erst in mehrdeutigen oder sehr komplexen Interaktionen, oder in solchen, in denen ein anderer „zu fühlen nur ‚vorgibt‘, was er gar nicht fühlt, [...] er das mir bekannte Band zwischen seinem Erleben und dessen ‚natürlichen Ausdruck‘ zerreißt“ (Scheler 1923, 303), wird diese unmittelbare 2PP gestört und ein Rekurrieren auf die 3PP oder 1PP notwendig. Dieser Ansatz wird von phänomenologisch arbeitenden Philosophen wie beispielsweise Gallagher (2008) und Zahavi (2011) weitergeführt: Theorien und bewusste Simulation dienen in Ausnahmefällen dazu, mentale Zustände anderer zu erschließen; in natürlichen Situationen jedoch erwerben wir unsere Kenntnisse darüber durch „theoriefreie“ Interaktion. In Analogie zu *Theory-* und *Simulation-Theory* wird diese Theorie mit dem Namen *Interaction-Theory* bezeichnet (Gallagher 2008). Während die *Theory-Theory* auf der Perspektive der dritten Person beruht und die *Simulation-Theory* die Perspektive der ersten Person als ihr Fundament besitzt, ist der epistemische Zugang in der *Interaction-Theory* als epistemische Perspektive der zweiten Person beschrieben worden. Durch direkte Ansprache, verkörperten Austausch und wechselseitige Beeinflussung erfahren die epistemischen Subjekte intuitiv, worin der mentale Zustand des Interaktionspartners besteht. Sie müssen weder explizite Regeln zur Entschlüsselung verdeckter mentaler Entitäten anwenden, noch nachdrücklich simulieren. Die Distanz zwischen epistemischem Subjekt und epistemischem Objekt (das strenggenommen kein Objekt, sondern ein (Inter-)Subjekt ist) kann also weder durch das Personalpronomen der ersten Person, noch das der dritten Person ausgedrückt werden. Stattdessen verdeutlicht die grammatikalische zweite Person Singular die Beziehung der epistemischen Relata. Das *problem of other minds*, so könnte man zusammenfassen, besitzt aus phänomenologischer Sicht durchaus nicht den Status eines Problems (Costall/Leudar 2007). Doch mutet diese Konzeption etwas zu vage an. Was ist einerseits unter direkter, unmittelbarer Wahrnehmung zu verstehen? Wie lässt sich andererseits die *Interaction-Theory* vom Behaviorismus abgrenzen?⁴ Ferner wären alle psychischen Zustände anderer unvermittelt epistemisch zugänglich, wie sind dann die entwicklungspsychologisch gut dokumentierten Entwicklungssprünge v.a. ab dem dritten Lebensjahr (Stone, Baron-Cohen/Knight 1999)⁵ zu erklären?

Intuitiv stellt diese phänomenologische Analyse der verkörperten Interaktion einen richtungweisenden Schritt dar, dessen Bewährung im analytischen Kontext jedoch noch aussteht. Empirische Daten scheinen die Phänomenologen in ihrem Ansatz zu bestätigen. Darauf wird der folgende Abschnitt genauer eingehen.

Empirische Belege für die zweitpersonale Erkenntnisquelle

Die Entwicklungspsychologie bietet Hinweise dafür, dass in direkter Interaktion und der direkten Ansprache in Dyaden anderes Wissen erworben wird als durch Beobachtung oder Simulation. Bis zum Alter von 18 Monaten können Kinder lediglich dann verstehen, was eine andere Person wissen und nicht wissen kann, wenn sie zuvor mit dieser interagiert haben. Mit anderen Worten können sie den mentalen Zustand einer Person nur dann korrekt erfassen, wenn sie vorab gemeinsam mit den relevanten Entitäten (d. h. Gegenständen oder Situationen, auf die sich der mentale Zustand der anderen Person bezieht) hantieren bzw. diese erleben konnten. Das Teilen von Informationen ist in einem bestimmten Alter also essentiell, daher wurde dieses Phänomen unter dem Begriff *sharing hypothesis* beschrieben (Moll/Meltzoff 2011). Diese besagt: „Being directly addressed by the adult and involved in her actions [...] seems to be a condition *sine qua non* for 14-month-olds to track her knowledge states.“ (Moll, Carpenter/Tomasello 2007, 833). Die Aufmerksamkeit bezüglich eines Objektes zu teilen, es also gemeinschaftlich zu explorieren, vermittelt den Kindern Wissen um die damit verbundenen epistemischen Zustände der Beteiligten. Reine Beobachtung reicht dafür noch nicht aus – erst später ist auch das Schlussfolgern aus dieser Perspektive der dritten Person möglich.

Das Erlernen umfassender Kategorien im Säuglingsalter ist ebenfalls stark auf die explizite Ansprache der Kleinkinder angewiesen: Fehlen sogenannte ostensive Hinweisreize (wie das Begrüßen in Ammensprache und direkter Blickkontakt), so können die Inhalte in einer bestimmten Lernsituation nicht erfasst werden.⁶ Auch in pragmatischen Situationen wird diese Angewiesenheit auf direktes Adressieren von expliziten Lerninhalten oder informellen Botschaften deutlich: Zu *social referencing* (Tronick et al. 1975), also dem Heranziehen sozialer Informationen zur Bewertung eines unbekanntes Objekts, einer mehrdeutigen Situation oder einer fremden Person, sind Kinder ebenfalls nur in der Lage, wenn diese Informationen direkt an sie gerichtet werden. Diese pragmatische Handlungsleitung ist ein Beispiel dessen, wofür Menschen (jeden Alters) Erkenntnisse einsetzen, welche sie über mentale Zustände anderer Personen erworben haben. Ob wir uns einer Person nähern sollen und uns z. B. auf einer Party mit ihr unterhalten, entscheiden wir oft aufgrund der Informationen, welche wir direkt oder indirekt von anderen erhalten haben (beispielsweise durch hochgezogene Augenbrauen oder hängende Mundwinkel unserer Begleitung bei Erscheinen eines neuen, uns unbekanntes Gastes).

Das Fehlen der zweitpersonalen Erkenntnisquelle

Was ebenfalls für die eben erläuterte Trennung des intuitiven Erkennens und des theoriegeleiteten Erschließens (eigener und fremder) mentaler Zustände spricht, sind die Symptome des autistischen Formenkreises. Personen, die unter dieser Spektrumsstörung leiden, zeigen oft stereotype, repetitive Handlungen. Besonders relevant für das Forschungsgebiet der sozialen Kognition ist jedoch die Beeinträchtigung im wechselseitigen sozialen Umgang und in der Fähigkeit zur natürlichen Kommunikation. Die intuitive Fähigkeit zum *Mindreading* fehlt diesen Patienten; sie können jedoch mit großer Anstrengung Theorien und Regeln erwerben, um kontextuelle, non-, para- und verbale soziale Hinweisreize auszuwerten sowie um selbst Gebrauch von diesen machen zu können (was dem Erlernen einer sehr schwierigen Fremdsprache vergleichbar ist). Dies wird

unter „Laborbedingungen“ z. B. anhand von *Social Stories* (vgl. z. B. Matzies/Schuster 2009) therapeutisch eingeübt, wirkt aber im „Ernstfall“ oft mechanisch und grob. Der Grund hierfür ist, dass kein natürlicher Fluss des sozialen Austauschs entsteht und situationale Feinheiten, in welchen die einstudierten Regeln gerade nicht angemessen sind, übersehen werden (Frith 2003).

Insofern, so könnte man schlussfolgern, steht diesen Patienten die epistemische Route der dritten Person offen, nicht aber die der zweiten Person.⁷ Trotz weitreichender Kompensationsmöglichkeiten kann nicht die gesamte Bandbreite an *Mindreading*-Fähigkeiten restlos ausgeglichen werden. Dies wiederum scheint für die Eigenständigkeit der Perspektive der zweiten Person zu sprechen.

2. Praktische soziale Fähigkeiten

Wozu wird die Erkenntnis über mentale Zustände genutzt?

Erinnern wir an das Eingangsbeispiel der Frau in der Bar, die entweder etwas zum Schreien komisch findet, schauspielert oder mit Schmerz und Übelkeit kämpft. Nehmen wir an, wir sitzen in diesem Lokal, als die Dame die Gaststätte betritt. Nehmen wir weiter an, wir schließen aus guten Gründen aus ihrem Verhalten, dass sie Schmerzen hat. Wozu nutzen wir dieses Wissen? Wir können zu ihr eilen, sie stützen, ihr ein Glas Wasser und eine Schmerztablette besorgen. Möglich ist jedoch selbstverständlich auch, dass wir in Schreckstarre verfallen und gar nichts tun, oder auch aus Angst vor Ansteckung fluchtartig die Lokalität verlassen. Selbstredend ist die Spannweite der Handlungen, die auf unsere Erkenntnis folgen können, auch hier schier unermesslich. Das scheint trivial zu sein. In der Debatte um soziale Kognition ist diese Vielfalt zurzeit jedoch unterbelichtet. Besonders die Studien zur vergleichenden Entwicklungspsychologie und evolutionären Anthropologie fokussieren stark auf prosoziales Verhalten, das auf das Erkennen mentaler Zustände anderer Personen folgt.

Warneken und Tomasello (2006) zeigten, dass Kinder im zarten Alter von 18 Monaten bereits Intentionen und Wünsche von Erwachsenen in unterschiedlichen Kontexten erkennen können; darüber hinaus helfen sie, wenn Vorhaben von anderen zu scheitern drohen – obwohl sie diese anderen weder kennen, noch zur Hilfe aufgefordert werden, noch dafür Belohnung erhalten. Schimpansen, unsere nächsten Artverwandten, können diese Kooperation nur in einem sehr begrenzten Maße eingehen. Zudem findet sich in ihrem Verhaltensrepertoire nicht die deklarative Zeigegeste, die von Menschen um des Teilens der Information willen (auch in Warnekens/Tomasellos Studie) genutzt wird. Wenn Schimpansen zeigen, dann nicht deklarativ, sondern imperativisch: Sie setzen diese Geste mit instrumenteller, eigennütziger Absicht ein (vgl. Hare/Tomasello 2004).

Auch neurowissenschaftliche Daten legen nahe, dass wir in sozialen Situationen gewissermaßen automatisch das Erleben anderer spiegeln. Durch die Aktivität von *shared networks* haben wir unwillkürlich an mentalen Zustände anderer teil; die menschliche Psyche ist also gewissermaßen dafür geschaffen, Bewusstseinsinhalte zu teilen: „Minds are made for sharing“ (Schilbach et al. 2010). Doch wozu nutzen wir diese geteilten Informationen? Sicherlich setzen wir sie nicht ausschließlich für Handlungen ein, die das Wohl anderer zum Ziel haben (Hein/Singer 2008),

sondern auch für eigennützige Interessen im Sinne der machiavellischen Intelligenz-Hypothese. Diese ist definiert als „strategy of social conduct that involves manipulating others for personal gain, often against the other's self-interest“ (Wilson et al. 1996). Auch diese Feststellung, so könnte man einwerfen, ist eine Selbstverständlichkeit. Nicht nur in der Ontogenese, sondern auch in der Phylogenese zeigte sich das strategische Verwenden von epistemischen sozialen Fähigkeiten von evolutionärem Vorteil. Von Dunbar (1998) stammt die *social brain hypothesis*, die davon ausgeht, dass sich der Neokortex des Menschen einzig aus dem Grund anders im Vergleich zu dem anderer Tiere entwickelte, da Menschen vermehrt soziale Informationen speichern, abrufen und für das Erreichen eigener Ziele – auch machiavellisch – einsetzen mussten. Nichtsdestoweniger gibt es Stimmen, welche diese machiavellische Komponente ablehnen: „[...] die Machiavellische Intelligenz-Hypothese [...] trifft auf Menschenaffen [...] zu, nicht jedoch auf Menschen, da sie die inhärent kollektive Dimension menschlicher sozialer Kognition übersieht“ (Rakoczy/Tomasello 2008, 404).

Sicherlich ist Kooperation in der Spezies *homo sapiens* von ausgeprägter Bedeutsamkeit. Hat sich die menschliche Intelligenz aber wirklich phylogenetisch ausschließlich durch Kooperation fortentwickelt? Dies scheint ein sehr naiver Ansatz zu sein und ignoriert beispielsweise archäologische Funde seit dem mittleren Pleistozän, die eindeutig interpersonelle Gewalt zwischen unseren Ahnen belegen (McCall/Shields 2007). Die Pilotstudien zur sozialen Kognition in den späten 70er- und 80er-Jahre hatten Täuschung und Manipulation anderer zum eigenen Vorteil explizit in ihre Analysen einbezogen (Wimmer/Perner 1983; Premack/Woodruff 1978). Wie kommt es zu dieser gegenwärtigen ungerechtfertigten Verzerrung bei der Interpretation von empirischen Daten sowie der Konzeption von Forschungsdesigns? Drei wesentliche Gründe dürften die folgenden sein:

1) Soziale Erwünschtheit, die sich auf empirische Untersuchungsmethoden auswirkt; 2) Ein Irrtum über das ontogenetische Primat im Sozialverhalten; 3) Die Verwechslung normativer und deskriptiver Forschung.

Ad 1) Unter sozialer Erwünschtheit versteht man das Verhalten, Antworten (verbaler oder behavioraler Art) den Erwartungen des Fragenden bzw. des Forschers anzupassen. Antwortverzerrungen resultieren, von welchen besonders empirische Arbeiten betroffen sind: Probanden, welche Fragebögen ausfüllen oder interviewt werden, neigen dazu, sich in einem möglichst guten Licht darzustellen. Oft antworten sie also nicht wahrheitsgemäß, sondern beschönigend und darauf ausgerichtet, wie sie selbst sich gerne sehen würden. Fragen zu tabuisierten Themen werden beschwichtigend beantwortet und unerwünschte Eigenschaften bagatellisiert. Soziale Erwünschtheit besteht jedoch nicht etwa nur auf Seite der Befragten, sondern auch auf der der Forscher. Schließlich sollen Aussagen über die Gattung Mensch gemacht werden, welcher auch die Experimentleiter angehören. Sozial unwillkommene, aber charakteristisch menschliche Dispositionen werden so unter Umständen in den Untersuchungsdesigns aufgrund „methodischer Schwierigkeiten“ weniger integriert als objektiv angemessen wäre. Werden dann in der vergleichenden Entwicklungspsychologie oder der evolutionären Anthropologie typisch menschliche Attribute identifiziert, wie die Fähigkeit, völlig ohne Belohnung zu helfen, um der Interaktion willen zu interagieren und mittels der deklarativen Zeigegeste „ganz uneigennützig“ Informationen zu teilen, wie es Warneken und Tomasello (2006) eindrucksvoll belegen konnten, kommt dies der impliziten sozialen Erwünschtheit sehr entgegen.

Ad 2) Das Faszinosum der frühkindlichen Entwicklung sozialer Fähigkeiten ist von einem enorm großen Ausmaß. Warneken und Tomasello (2006) sehen ihre Daten als Beleg dafür an, dass Menschen mehr als nur eine kooperative Spezies sind und in ihrer Phylogenese einen einzigartigen Pfad eingeschlagen haben, nämlich den „human unique path of hypercooperativeness“ (1303). Kann man diese Ergebnisse jedoch so deuten, dass Kleinkinder ausschließlich kooperativ handeln? Die Forschungsergebnisse von Warneken und Kollegen (es gibt mittlerweile dutzende, wenn nicht hunderte ähnlicher Studien) sind beeindruckend und sicherlich nicht falsch – wer beispielsweise eine von Tomasellos Präsentationen erlebt hat, wird sich gewiss gut an die entzückenden Filme der eindrucksvollen Experimente erinnern. Was jedoch tatsächlich inkorrekt ist, ist die einseitige Darstellung dieser Befunde. Die Tatsache, dass Kleinkinder bereits so früh intrinsisch motiviert Informationen teilen, ohne unmittelbar dafür belohnt zu werden, bedeutet weder, dass diese Prosozialität als Primat des Sozialverhaltens angesehen werden kann. Noch kann man die Daten als Beweis dafür ansehen, dass kindliches Sozialverhalten ausschließlich aus dieser Prosozialität besteht. Um analog zu Rochat (2010) eine rhetorische Figur für diese Schiefelage in der Dateninterpretation zu bemühen, könnte man sagen, handelt es sich bei diesem Fall um ein *Pars pro toto*. Prosoziales Verhalten, das sicherlich einen wichtigen und evolutionär bedeutungsvollen Teil des menschlichen Verhaltensrepertoires darstellt, wird ungerechtfertigterweise als das Ganze angeführt. Der Fakt, dass bereits sehr kleine Kinder ebenso zu egoistischem Verhalten in der Lage sind, erst recht, wenn man sie durch die Kompensation ihrer dazu notwendigen, aber noch schwach ausgeprägten exekutiven Kontrollfunktionen instrumentell darin unterstützt (Hala/Russell 2001), fehlt bei dieser Analyse. Interessanterweise besteht in einer anderen Disziplin eine Verzerrung genau im gegensätzlichen Trend: Fehr und Fischbacher (2002) wiesen darauf hin, dass in den Wirtschaftswissenschaften lange Zeit ausschließlich gemäß der *self-interest hypothesis* das Eigeninteresse von Individuen als wesentliche Motivation des menschlichen Sozialverhaltens galt. Sie erkannten, dass diese Theorie zu kurz greift, da ihre theoretischen Voraussagen nicht mit den tatsächlich erhobenen Daten übereinstimmten. Daher plädierten sie für eine heterogenere Konzeption, die neben dem Egoismus der Personen auch ihre reziproke Fairness und Interesse am Wohl anderer mit einschließt. Analog zu dieser Überwindung der zu einseitigen *self-interest hypothesis* sollte an dem prosozialen Bias gearbeitet werden, da beide Biases – per definitionem – die bestehenden Tatsachen ungerechtfertigterweise verzerren. Die Analyse von individuellen Entscheidungsprozessen und menschlichem Sozialverhalten benötigt die Berücksichtigung der komplexeren Konstellation von Eigenschaften.⁸

Ad 3) Ein weiterer Punkt für das prosozialen Bias stellt die Verwechslung der normativen mit der deskriptiven Ebene von Untersuchungen dar. Menschliche Eigenschaften zu untersuchen, zu beschreiben und zu erklären ist mitnichten mit einem Plädoyer für sie oder einem Gutheißen ebendieser gleichzusetzen. Nehmen wir die vorliegenden Überlegungen: Sie sind ein rein deskriptiver Abriss der praktischen sozialen Fähigkeiten, die auf epistemischen sozialen Fähigkeiten aufbauen, und keineswegs ein normativer Appell für eigennütziges Verhalten. Es wäre schlichtweg anthropologisch falsch, als menschliches Sozialverhalten nur jenes anzuerkennen, welches, ganz im sozial erwünschten Sinne, prosozial abläuft. Täte man dies, würde man große Anteile der praktischen sozialen Fähigkeiten der Menschen verleugnen. Natürlich könnte man argumentieren, dass man angesichts der vielfältigen anthropogenen Übel in der Welt diese prosozialen Attribute sogar ausdrücklich (über)betonen sollte, um das Selbstverständnis

unserer Gattung positiv zu formen. Gemäß *self-fulfilling prophecies* könnte dies bewirken, dass das Verhalten von Personen umso prosozialer ausfällt, je prosozialer die Erwartungen an sie sind. Dieser Pygmalion-Effekt ist in vielfältigen sozialpsychologischen Kontexten (z. B. im Management, der Bildungsforschung und der Organisationsentwicklung) umfangreich erwiesen (Eden 1984). Dennoch ist ebenfalls darauf hinzuweisen, dass eine Camouflage der antisozialen menschlichen Züge zu idealistisch ist. Wenn man normativ arbeiten möchte, sollte man trotz allem zunächst die deskriptiven Fakten akzeptieren und dann im Anschluss die wünschenswerten Eigenschaften von Menschen betonen und trainieren.⁹

Dieser Gedankengang ließe sich noch weiterführen. Als Ausblick soll erwähnt werden, dass Eigennutz sozial erwünschte Konsequenzen haben, er also neben dem Wohl des Egoisten auch das der Gemeinschaft fördern kann, sowie, dass Altruismus Folgen besitzen kann, die sowohl dem Altruisten als auch dem Gemeinwohl abträglich sind.¹⁰

3. Fazit

In der erkenntnistheoretischen Debatte um das *problem of other minds* liegt es nahe, trotz der bisweilen vagen phänomenologischen Betrachtungen die Perspektive der zweiten Person hinzuzuziehen. Die Perspektiven der ersten und der dritten Person scheinen nicht erschöpfend abzudecken, auf welche Weise epistemische Subjekte auf epistemische Objekte Bezug nehmen können. Dafür sprechen empirische Fakten aus der Entwicklungspsychologie und der klinischen Psychologie bzw. der Autismusforschung – dennoch sind *Theory-Theory* sowie *Simulation-Theory* für *Mindreading* bedeutsam. Sie schließen weder sich gegenseitig noch die *Interaction-Theory* aus, da soziale Kognition bisweilen sehr kognitiv, zum Teil jedoch auch intuitiv abläuft.

Ebenso wie dank RoCHAT, Zahavi und anderen das intellektualistische Bias in dem Diskurs um epistemische soziale Fähigkeiten thematisiert und bearbeitet wurde, ist es notwendig, dieses hier ausgeführte prosoziale Bias im Diskurs um praktische menschliche soziale Fähigkeiten einzusehen und zu überwinden. Nur so kann eine Phänomenanalyse der sozialen Kognition in ihrer Ganzheit gelingen.

Durch das Öffnen ihrer disziplinären Grenzen kann die Erkenntnistheorie demnach wichtige Impulse beziehen und einerseits mit der 2PP eine weitere, grundlegende epistemische Perspektive analysieren, andererseits durch die interdisziplinäre Integration der ganzen Bandbreite praktischer sozialer Fähigkeiten ein anthropologisch korrektes 360-Grad-Panorama der menschlichen sozialen Fertigkeiten zeichnen.

Anmerkungen

- ¹ Generell lässt sich dieses Problem in zwei Fragen aufteilen – erstens in eine konzeptuelle: woher wissen wir, dass andere Personen mentale Zustände wie wir selbst auch besitzen und nicht etwa Zombies sind? Zweitens in eine epistemische: Wie erkennen wir, was die Inhalte dieser mentalen Zustände sind? Im vorliegenden Aufsatz soll nur diese zweite Problematik behandelt werden.
- ² Durch die Perspektiven der ersten und dritten Person können neben den Erkenntnissen über die mentalen Zustände anderer auch Wissen über die Welt und Wissen über sich selbst gewonnen werden. In diesem Artikel sind jedoch ausschließlich mentale Zustände anderer Gegenstand der Analyse.
- ³ Es ändert sich jedoch mit dem Einnehmen einer der Perspektiven ausschließlich der epistemische Zugang zum Objekt, nicht etwa das epistemische Objekt selbst.
- ⁴ Lassen sich wirklich alle mentalen Zustände beobachten? Überzeugungen oder Wünsche lassen sich nicht immer an körperlichem Ausdruck ablesen – Mentales dieser Art würde wieder wie die berühmte Black Box der Behavioristen erscheinen. Für eine phänomenologische Stellungnahme zu diesem Vorwurf siehe Zahavi (2011).
- ⁵ Ab dem sechsten Lebensjahr sind Kinder im Schnitt in der Lage, auch *false beliefs* zweiter Ordnung verstehen zu können; ab dem neunten Lebensjahr folgt das Verständnis von Fauxpas.
- ⁶ Dieses Phänomen wird unter dem Begriff *natural pedagogy* untersucht (Gergely/Csibra 2011).
- ⁷ Die Perspektive der ersten Person können diese Patienten zwar einnehmen, jedoch nur bedingt in Zusammenhang mit mentalen Zuständen anderer bringen. Sie übergeneralisieren oft fälschlicherweise ihre eigenen Absichten, Einstellungen und Wünsche auf andere Personen (Frith/de Vignemont 2005).
- ⁸ Die Sorge, mit dem Versuch, diese Komplexität experimentell einzufangen, würde sich die Schachtel der Pandora öffnen und die Datenerhebung und –auswertung in ein Chaos ausufern, wiesen Fehr und Fischbacher zurück (2002, C30).
- ⁹ Für Projekte dieser Art gibt es eine Vielzahl gut evaluierter Prä- und Interventionsprogramme. Sie reichen von handlungsorientierten Zivilcouragetrainings (Jonas, Boos/Brandstätter 2007) bis hin zu ganzheitlichen Kursen, die auf der buddhistischen Praxis der *Compassion*-Meditation aufbauen (Leiberg, Klimecki/Singer 2011).
- ¹⁰ Diesem Gedanken gehe ich an anderer Stelle genauer nach (vgl. Przyrembel, in Vorbereitung, vorauss. 2012).

Literatur

- Costall, Alan/Leudar, Ivan (2007): Getting over „the problem of other minds“: Communication in context, in: *Journal of Infant Behavior and Development*, 30, 289–295.
- Dunbar, Robert I. M. (1998): The Social Brain Hypothesis, in: *Evolutionary Anthropology*, 6 (5), 178–190.
- Eden, Dov (1984): Self-Fulfilling Prophecy as a Management Tool: Harnessing Pygmalion, in: *The Academy of Management Review*, 9 (1), 64–73.
- Fehr, Ernst/Fischbacher, Urs (2002): Why Social Preferences Matter – The Impact of Non-Selfish Motives on Competition, Cooperation and Incentives, in: *The Economic Journal*, 112 (478), C1–C33.
- Frith, Uta (2003): *Autism – Explaining the Enigma*. 2nd Edition, Oxford.
- /de Vignemont, Frédérique (2005): Egocentrism, Allocentrism and Asperger syndrome, in: *Consciousness and Cognition*, 14 (4), 719–38.
- Gallagher, Shaun (2008): Inference or interaction: social cognition without precursors, in: *Philosophical Explorations*, 11 (3), 163–174.

- Csibra, Gergely/Gergely, György (2011), Natural pedagogy as evolutionary adaptation, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 366, 1149–1157.
- Goldman, Alvin (2005): Imitation, Mind Reading, and Simulation, in: Hurley, S./Chater, N. (Hg.), *Perspectives on imitation: From neuroscience to social science*, Vol. 2: Imitation, Human Development, and Culture, Cambridge.
- Gopnik, Alison (1993): How we know our minds: The illusion of first-person knowledge of intentionality, in: *Behavioural and Brain Sciences* 16 (1), 90–101.
- Hala, Suzanne, Chandler, Michael./Fritz, Anna S. (1991): Fledgling Theories of Mind: Deception as a Marker of Three-Year-Old's Understanding of False Belief, in: *Child Development*, 62, 1, 83–97.
- /Russell, James (2001): Executive Control within Strategic Deception: A Window on Early Cognitive Development?, in: *Journal of Experimental Child Psychology*, 80, 112–141.
- Hare, Brian/Tomasello, Michael (2004): Chimpanzees are more skilful in competitive than in cooperative cognitive tasks, in: *Animal Behaviour*, 63, 571–581.
- Hein, Grit./Singer, Tania (2008): I feel how you feel but not always: The empathic brain and its modulation, in: *Current Opinion in Neurobiology*, 18 (2), 153–158.
- Jonas, Kai J./Boos, M./Brandstätter, Veronika (Hg.) (2007): *Zivilcourage trainieren! Theorie und Praxis*, Göttingen.
- Leiberg, Susanne/Klimecki, Olga./Singer, Tania (2011): Short-term compassion training increases prosocial behavior in a newly developed prosocial game, in: *PLoS One* (6), 3.
- Matzies, Melanie/Schuster, Nicole (2009): *Colines Welt hat tausend Rätsel: Alltags- und Lerngeschichten für Kinder und Jugendliche mit Asperger-Syndrom*, Stuttgart.
- McCall, George S./Shields, Nancy (2007): Examining the evidence from small-scale societies and early prehistory and implications for modern theories of aggression and violence, in: *Aggression and Violent Behavior*, 13, 1–9.
- Meltzoff, Andrew M./Moore, M. Keith (1977): Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates, in: *Science*, 198 (4312), 75–78
- Moll, Henrike/Carpenter, Malinda/Tomasello, Michael (2007): Fourteen-month-olds know what others experience only in joint engagement, in: *Developmental Science*, 10 (6), 826–835.
- /Meltzoff, Andrew N. (2011): Perspective-taking and its foundation in joint attention, in: N. Eilan, H. Lernman, E. Roessler (Hg.), *Perception, Causation, and Objectivity, Issues in Philosophy and Psychology*. Oxford, 286–304.
- Premack, David/Woodruff, Guy (1978): Does the chimpanzee have a theory of mind?, in: *Behavioral and Brain Sciences* 1, 515–526.
- Przyrembel, Marisa (in Vorbereitung): *Der empathische Egoist. Die Perspektive der zweiten Person und soziale Interaktion*. Unveröffentlichte Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin.
- Rakoczy; Hannes/Tomasello, Michael (2008): Kollektive Intentionalität und kulturelle Entwicklung, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 56 (3), 401–410.
- Rochat, Philippe (2010): Is Social Cognition an Oxymoron? *Encyclopedia on Early Childhood Development*, <http://www.child-encyclopedia.com/pages/PDF/RochatANGxp.pdf> (24. 10. 2011)
- Sartre, Jean-Paul ([1938] 2001): *Die Transzendenz des Ego*, in: Martens, E./E. Nordhofen/S. Siebert. (Hg.), *Philosophische Meisterstücke II*, Stuttgart.
- Scheler, Max (1923): *Die Sinngesetzte des emotionalen Lebens*, I. Band: *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn.
- Schilbach, Leonhard/Wilms, Marcus/Eickhoff, Simon B./Romanzetti, Sandro/Tepest, Ralf/ Bente, Gary B./Shah, N. Jon/Fink, Gereon R./Vogeley, Kai (2010): Minds made for sharing. Initiating joint attention recruits reward-related neurocircuitry, in: *Journal of Cognitive Neuroscience*, 22 (12), 2702–2715.
- Sellars, Wilfrid (1956): Empiricism and the Philosophy of Mind, in: H. Feigl/M. Scriven (Hg.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, Minneapolis, 253–329.

- Sodian, Beate/Taylor, Catherine/Harris, Paul L./Perner, Josef (1991): Early Deception and the Child's Theory of Mind: False Trails and Genuine Markers, in: *Child Development*, 62 (3), 468–483.
- Sodian, Beate (2011): Theory of Mind in Infancy, in: *Child Development Perspectives* 4, 3, 267–271.
- Stone, Valerie E./Baron-Cohen, Simon/Knight, Robert T. (1998): Frontal lobe contributions to theory of mind, in: *Journal of Cognitive Neuroscience*, 10, 640–656.
- Tomasello, Michael/Carpenter, Malinda (2005): Intention reading and imitative learning. In: S. Hurley/N. Chater (Hg.), *New Perspectives on Imitation*, Oxford.
- Tronick, Edward/Als, Heidelise/Adamson, Lauren/Wise, Susan/Brazelton, Berry T. (1978): The infant's response to entrapment between contradictory messages in face-to-face interaction, in: *Journal of the American Academy of Child Psychiatry*, 17, 1–13.
- Warneken, Felix/Tomasello, Michael (2006): Altruistic Helping in Human Infants and Young Chimpanzees, in: *Science*, 311 (5765), 1301–1303.
- Whiten, Andrew/Byrne, Richard W. (Hg.) (1997): *Machiavellian Intelligence II. Extensions and Evaluations*, Cambridge.
- Wilson, David S./Near, David C./Miller, Ralph R. (1996). Machiavellianism: A Synthesis of the Evolutionary and Psychological Literatures, in: *Psychological Bulletin*, 119 (2), 285–299.
- Wimmer, Heinz/Perner, Josef (1983): Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception, in: *Cognition*, 13, 103–128.
- Zahavi, Dan (2011): Empathy and Direct Social Perception: A Phenomenological Proposal, in: *Review of Philosophy and Psychology* 2 (3), 541–558.

WAS TUN WIR, WENN WIR INFORMANTEN VERTRAUEN?



Ursula Renz

Es gehört zu den Gemeinplätzen der Erkenntnistheorie und Wissenschaftsphilosophie, dass wir ohne Vertrauen in Experten und Informanten einen großen Teil unseres Wissens nicht erwerben könnten. Es wäre auch nicht möglich, Wissen in institutionell organisierter Kommunikation systematisch zu produzieren. Diese – an sich simple – Einsicht, welche v. a. im Rahmen der Testimony-Debatte und der Wissenschaftsforschung formuliert wurde, hat verschiedene Folgen gezeitigt. Nicht nur sind vor diesem Hintergrund individualistische Ansätze der Erkenntnistheorie in die Defensive geraten, sondern es wurden auch vermehrt reliabilistische Wissenskonzeptionen vorgeschlagen, die neben kognitionspsychologischen auch soziale Vorgänge als Voraussetzung von Wissen anerkennen.¹ Dabei hat der ehemals als Metapher gebräuchliche Ausdruck der „Verlässlichkeit“ oder „reliability“ eine Konkretheit erlangt, die er in erkenntnistheoretischen Zusammenhängen zuvor nicht hatte.

Diese Allianz von Reliabilismus und sozialer Erkenntnistheorie ist nicht unwidersprochen geblieben. Zum einen ist vor dem Hintergrund sozial- und sprachpragmatischer Überlegungen darauf hingewiesen worden, dass der Vorgang des einander Zeugnis-Gebens von Sachverhalten stärker durch die soziale Natur dieses Vorgangs geprägt sei, als in der Testimony-Debatte oft angenommen werde. So hat etwa Richard Moran argumentiert, dass ein Reduktionismus, demzufolge das Zeugnis anderer höchstens eine Art Evidenz für induktiv gewonnenes Wissen sei, nur vermieden werden könne, wenn der sozialen Beziehung, die dem Vorgang des Zeugnis-Gebens und -Nehmens zugrunde liegt, ein zentraler Platz in der Diskussion über das Zeugnis anderer eingeräumt werde. Sonst werde nämlich die für das genaue Verständnis des zugrundeliegenden Vorgangs entscheidende Differenz zwischen ‚etwas glauben‘ und ‚jemandem glauben‘ systematisch vernachlässigt.² Zum anderen sind innerhalb der erkenntnistheoretischen Debatte vermehrt hybride Ansätze vorgeschlagen worden. Diese wollen testimoniales Wissen zwar nicht wie der Reduktionismus als eine Form des induktiven Wissens begreifen, sie halten aber dennoch daran fest, dass der Empfänger eines Zeugnisses positive Gründe haben muss, um das Zeugnis als glaubwürdig oder die behauptete Proposition für wahr zu halten. Diesen Ansätzen zufolge genügt es also nicht, dass der Zeugnis-Geber im Blick auf die behauptete Proposition kompetent und wahrhaftig ist, damit wir einem Zeugnis-Nehmer Wissen zuschreiben können, sondern es ist außerdem notwendig, dass auch dieser seine epistemische Verantwortung wahrnimmt.³

Diese beiden Korrekturen sind zweifelsohne sehr wichtig. Ohne ein genaues Verständnis der sozialen Voraussetzungen der dem Wissenstransfer zugrunde liegenden Sprachhandlungen ist die Möglichkeit testimonialen Wissens nicht zu verstehen. Ferner es ist auch dann sinnvoll, von einer gewissen epistemischen Verantwortung seitens des Hörers auszugehen, wenn man akzeptiert, dass

Wissende nicht sämtliche Erkenntnis aus ihren individuellen epistemischen Ressourcen generieren können. Die Annahme, dass die Verlässlichkeit von Informanten und sozialen Systemen die Möglichkeit testimonialen Wissens mit bedingt, schließt nicht aus, dass Hörer gewisse Pflichten haben. Wie kaum ein anderes Thema macht daher das Problem testimonialen Wissens deutlich, dass die Erkenntnistheorie eines Ansatzes bedarf, der externalistische und internalistische Intuitionen miteinander in Verbindung bringt, statt sie gegeneinander auszuspielen.⁴

Mir scheint nun allerdings, dass auch diese beiden Korrekturen eine entscheidende Frage nur indirekt und gleichsam durch die Hintertüre ansprechen. Diese betrifft das Verhältnis von sozialen Regeln und Normen, die das gemeinschaftliche Zusammenleben ermöglichen sollen, und epistemischen Anforderungen, die dem Gesichtspunkt der Wahrheitsinduktivität verpflichtet sind.⁵ Wie verhalten sich, so lässt sich fragen, die sozialen Normen, welche Kooperation und Interaktion möglich machen, zu den epistemischen Normen, die wir unterstellen, wenn wir von der epistemischen Verantwortung von Subjekten sprechen? Oder anders gefragt: Wie weit fällt das, was wir um der Kooperation willen oder der Gemeinschaft wegen tun oder glauben sollen, mit dem zusammen, was wir um des Erwerbs von Wissen willen tun oder glauben sollen?⁶

Ich möchte diese Frage in der Folge über einen Umweg angehen, nämlich indem ich das Phänomen des Vertrauens in Informanten unter Rückgriff auf die sozialphilosophischen Diskussionen über Vertrauen analysiere.⁷ Dazu möchte ich zunächst das klassische Beispiel der Wegauskunft mit drei Fragen konfrontieren, die sich vor dem Hintergrund der sozialphilosophischen Debatte über Vertrauen stellen. Daran anschließend werde ich nochmals auf die Frage nach der Rationalität der Praxis des Zeugnis-Gebens und -Nehmens zurückkommen.

1. Epistemisches Vertrauen in sozialphilosophischer Perspektive

Stellen wir uns vor: Neu in einer Stadt, möchte ich wissen, wo der Bahnhof oder eine bestimmte Sehenswürdigkeit liegt. Um das herauszufinden, wende ich mich an einen Unbekannten. Ist dessen Antwort einigermaßen kohärent, werde ich ihm vertrauen und die angezeigte Richtung einschlagen. Da mein Verhalten in diesem Fall unabhängig von meinem Vorwissen über den Unbekannten ist und es auch nicht einsehbar wäre, wie ich in diesem Fall aufgrund eigener Erfahrung zu einem solchen Vorwissen gelangen könnte, wird bisweilen geschlossen, dass wir über eine nicht von anderen Überzeugungen ableitbare, apriorische Berechtigung verfügen, dem Zeugnis anderer Glauben zu schenken.⁸

Als nicht ganz so einfach präsentiert sich die Sachlage, wenn wir dieses gleichsam paradigmatische Szenario vor dem Hintergrund der sozialphilosophischen Debatte über den Vertrauensbegriff betrachten. Mindestens drei Fragen sind zu klären.

1. Handelt es sich hier um einen Fall echten Vertrauens oder lediglich des Sich-Verlassens-auf? Die Antwort ist keineswegs eindeutig. Folgt man der Unterscheidung, wie sie ursprünglich von Annette Baier eingeführt worden ist, wonach Vertrauen dort vorliegt, wo wir uns auf den guten Willen des anderen verlassen, so wird man hier tatsächlich von einem Vertrauen sprechen. Weniger eindeutig fällt die Entscheidung aus, wenn man dem Vorschlag von Richard Holton folgt. Diesem zufolge geht es bei dieser Unterscheidung zwischen Vertrauen und Sich-Verlassen-

auf darum, ob jemand dem anderen gegenüber eine Teilnehmer-Perspektive einnimmt, oder ob er ihn gleichsam von einem objektiven Standpunkt aus betrachtet.

Wie das Beispiel der Wegauskunft vor diesem Hintergrund einzuschätzen? Zunächst scheint klar, dass wir beim Fragen nach Wegauskünften kaum eine personale Beziehung eingehen, und wir entwickeln daher im Falle eines Schiefgehens auch kaum Ressentiments. Der Kontakt zu anderen Menschen ist in solchen Situationen meist rein funktionaler Natur. Auf der anderen Seite kann das Fragen nach und Geben von Wegauskünften sehr wohl als eine rationale Praxis begriffen werden, an der ich als fragende Person teilnehme. Daher handelt es sich m. E. beim Beispiel des Gebens und Nehmens von Wegauskünften trotz des sehr punktuellen und rein funktionalen Kontakts um eine Form echten Vertrauens. Das heißt allerdings nicht, dass alles testimoniale Wissen Vertrauen voraussetzt. Es ist eines, der Wegauskunft eines Unbekannten zu glauben, ein anderes aber, die Angaben auf einem Beipackzettel eines Medikaments für richtig zu halten. Letzteres als eine Form echten Vertrauens zu begreifen, wäre eher absurd.

2. Es stellt sich die Frage, *von welcher Art* das Vertrauen in Informanten ist. Solche Unterscheidungen verschiedener Typen von Vertrauen sind in der praktischen Philosophie v. a. im Zusammenhang mit der normativen Frage nach der Rationalität von Vertrauen erörtert worden. Ausgangspunkt bildete u. a. der Hinweis, dass das Vertrauen in eine Person eine Art Resistenz gegenüber gegenteiligen Evidenzen mit sich bringen kann. Wie Judith Baker gezeigt hat, kann eine solche Resistenz gegenüber gegenteiligen Evidenzen durch den Hinweis auf das Vorliegen von Vertrauen nicht nur erklärt, sondern in gewissen Fällen auch gerechtfertigt werden. Allerdings unterscheidet sie dazu vorgängig zwischen folgenden drei Typen des Vertrauens, nämlich

- (a) dem Vertrauen, das wir anderen entgegenbringen, wenn wir uns in unserem Handeln im Wissen um die Unmöglichkeit einer Überprüfung ihrer Vertrauenswürdigkeit auf andere verlassen;⁹
- (b) dem Vertrauen, das auf der Einschätzung anderer als vertrauenswürdig basiert, und
- (c) dem Vertrauen, das wir anderen aufgrund von Freundschaft entgegenbringen.

Wie Baker geltend macht, ist es bei Fällen des Vertrauens aufgrund von freundschaftlichen Bindungen durchaus rational, wenn das Vertrauen in eine Person trotz gegenteiliger Evidenz erhalten bleibt. Sie spricht mit Blick auf diese Fälle auch von einer genuinen Rationalität des Vertrauens, die sich nicht darauf reduzieren lasse, dass Vertrauen ein Mittel zu bestimmten Zwecken sei.¹⁰

Das Vertrauen in Informanten ist von diesem Fall allerdings deutlich verschieden, (was nicht ausschließt, dass unsere Beziehungen zu Auskunftsgewerbern von anderen Vertrauensverhältnissen überlagert sein können). Zwar lässt die von Baker vorgeschlagene Typologie offen, ob wir Informanten aufgrund der Unmöglichkeit einer Überprüfung oder aufgrund einer positiven Einschätzung ihrer Vertrauenswürdigkeit vertrauen. (D. h., es ist offen, ob es sich beim Vertrauen in Informanten um einen Fall von a) oder b) handelt). Klar ist aber Folgendes: Im Unterschied zum Vertrauen aufgrund von Freundschaft ist das Vertrauen in Informanten sensibel für das Vorliegen gegenteiliger Evidenzen. Wir folgen dem Ratschlag unbekannter Informanten nicht, wenn dieser den Informationen, die wir dem Stadtplan entnommen haben, total widerspricht oder wenn alle Wegweiser in eine andere Richtung zeigen.

3. Ein weiteres Problem betrifft die Frage, inwiefern wir uns entscheiden können, Informanten zu vertrauen. In diesem Zusammenhang sind wiederum Überlegungen von Holton aufschlussreich. Obwohl nach Holton auch die Möglichkeit, vertrauen zu wollen bzw. sich zum Vertrauen zu entscheiden, Beschränkungen unterliegt, nimmt er wichtige Differenzierungen vor. Seiner Auffassung nach ist ein Voluntarismus im Blick auf Vertrauen *weniger kontraintuitiv* als im Blick auf Überzeugungen. Diese Annahme legt den Schluss nahe, dass Vertrauen nicht einfach von Überzeugungen über die Vertrauenswürdigkeit abhängt. Denn wenn ein doxastischer Voluntarismus unplausibel ist,¹¹ dann ist auch ausgeschlossen, dass wir uns dazu entscheiden können, jemanden für vertrauenswürdig zu halten. Es kann daher auch zu Divergenzen kommen zwischen unserer Neigung, eine Person für vertrauenswürdig zu halten, und unserem Willen, ihr zu vertrauen. Wir können uns manchmal, so Holton, auch dann entscheiden, einer Person zu vertrauen, wenn wir gewisse Zweifel an ihrer Vertrauenswürdigkeit haben. Holton nennt das Beispiel eines Ladenbesitzers, der entdeckt, dass ein kürzlich angestellter Mitarbeiter wegen Diebstahls vorbestraft ist, und sich fragt, ob er ihm die Kasse anvertrauen solle. Als Beispiel könnte man hier aber auch das Vertrauen nennen, das wir einem Jugendlichen entgegenbringen, wenn wir ihm die Verantwortung für etwas übertragen in der Hoffnung, dass er durch diese Verantwortung zu einer verantwortungsbewussten Person wird. In diesen Fällen kann unser Vertrauen in eine Person durchaus mit gewissen Vorbehalten bezüglich ihrer Vertrauenswürdigkeit koexistieren. Dass wir trotzdem vertrauen, hängt damit zusammen, dass wir an eine gewisse sozialisierende Wirkung des Vertrauens glauben. Ich möchte dieses Vertrauen daher fortan als pädagogisches Vertrauen bezeichnen.

Doch was heißt es konkret, dass wir uns entscheiden können zu vertrauen? Nach Holton sind zwei Bedingungen erforderlich, nämlich erstens, dass wir das Verhalten, das wir vom anderen erwarten oder erhoffen, in unsere eigenen Pläne einbauen. Das ist allerdings auch dann der Fall, wenn wir uns „nur“ auf den anderen verlassen. Die Entscheidung zu vertrauen, setzt daher zweitens voraus, dass wir dem anderen gegenüber eine Teilnehmer-Perspektive einnehmen. Und dazu können wir uns innerhalb gewisser Grenzen durchaus entscheiden. Obwohl es also nach Holton einen Unterschied macht, ob wir einer Person vertrauen oder uns auf sie verlassen, kann beides Gegenstand einer Entscheidung sein – und das im Unterschied zum Annehmen einer Überzeugung.

Inwiefern ist das für das Vertrauen in Informanten von Belang? Klar ist, dass unsere Motivation, Informanten zu vertrauen, anderer Art ist als im Fall des pädagogischen Vertrauens. Unser Vertrauen in Informanten ist maßgeblich von unserem epistemischen Ziel, etwas herauszufinden, geprägt; aufgrund dieses Ziels sind auch unserem Willen zu vertrauen Grenzen gesetzt. Dennoch können sich auch hier Divergenzen einstellen zwischen unserer Einschätzung der Vertrauenswürdigkeit und dem Willen zu vertrauen. Denn unsere Haltung gegenüber Informanten ist im Unterschied zu unserer doxastischen Einstellung zu Propositionen auch ein Gegenstand praktischer Deliberation.

Insgesamt zeichnen also die sozialphilosophischen Ansätze ein ziemlich gemischtes Bild des Phänomens des Vertrauens. Klar ist auf der einen Seite, dass Vertrauen als ein Phänomen *sui generis* verstanden werden muss. Es handelt sich beim Vertrauen um eine Einstellung oder Haltung anderen Menschen gegenüber, die nur selten auf andere Einstellungen – etwa bestimmten Überzeugungen – zurückgeführt werden kann. Deshalb ist es auch wichtig, Vertrauen von anderen Formen des Sich-Verlassens-auf zu unterscheiden. Diese können nämlich sehr wohl durch

externe Faktoren mitbestimmt werden. Auf der anderen Seite handelt es sich beim Vertrauen nicht um ein homogenes Phänomen. Entsprechend unserer diversen Arten der Abhängigkeit von anderen oder unserer unterschiedlichen Bindungen an andere sind diverse Formen des Vertrauens zu unterscheiden, die unterschiedliche moralische Implikationen haben.

2. Zur Rationalität des Gebens und Erfragens von Zeugnissen

Die Auseinandersetzung mit den sozialphilosophischen Aspekten des Vertrauens in Informanten liefert keine direkte und vollständige Antwort auf erkenntnistheoretische Fragen, die sich im Zusammenhang mit der Testimony-Debatte ergeben. Der Gewinn, den die Erkenntnistheorie aus der Auseinandersetzung mit der sozialphilosophischen Diskussion ziehen kann, ist eher indirekter Natur. Deswegen ist er allerdings nicht als gering einzustufen. Konkret sind v. a. folgende Punkte von Belang:

1. Der Blick in die genannten sozialphilosophischen Vertrauenstheorien bestätigt auf den ersten Anschein, was Non-Reduktionisten hinsichtlich des Zeugnisses anderer seit jeher betont haben: Unser Vertrauen in Informanten lässt sich in vielen Fällen nicht auf Überzeugungen über seine Vertrauenswürdigkeit oder die Glaubwürdigkeit seiner Aussagen zurückführen. Zugleich wird aber auch denjenigen Stimmen Recht gegeben, die der Annahme einer a priori Berechtigung zum Glauben an andere mit Skepsis begegnen. Doch warum?

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass testimoniales Wissen gar nicht in allen Fällen auf Vertrauen beruht. Im Gegenteil, vor dem Hintergrund der vertrauenstheoretischen Unterscheidung von Vertrauen vs. Sich-Verlassen-auf wird man annehmen müssen, dass bei vielen institutionell gestützten Zeugnissen gar kein Vertrauen vorliegen muss. Das bedeutet, dass der Begriff des „Testimony“, so wie er in der erkenntnistheoretischen Diskussion verwendet wird, letztlich eine heterogene Kategorie bildet. Und diese Heterogenität ist nicht etwa geringfügig: Denn es werden unter diesem Titel nicht einfach relativ unterschiedliche Phänomene versammelt, sondern diese entspringen überdies genuin verschiedenen Typen der Einstellung zu anderen.

Nun spielen aber mindestens in jenen Fällen, wo testimoniales Wissen auf einem Sich-Verlassen-auf beruht, Hintergrundüberzeugungen eine wichtige Rolle, wenn es darum geht zu entscheiden, ob wir einem Informanten glauben dürfen. Wir halten die Angaben auf den Beipackzetteln von Medikamenten nicht deshalb für glaubwürdig, weil wir den Angaben einfach glauben, sondern weil wir davon ausgehen, dass es für die Hersteller Konsequenzen haben könnte, wenn sie nicht sorgfältig und wahrheitsgemäß über die Anwendung, Dosierung und Nebenwirkungen von Arzneimitteln informieren würden. Und auch wenn diese Annahme nicht vor jeder Einnahme eines Medikaments explizit getroffen wird und wir vielleicht nicht einmal wissen, ob ein Hersteller für Nebenwirkungen auch rechtlich haften müsste, ist es doch impliziter Bestandteil unserer Kenntnis der Textsorte ‚Beipackzettel‘, dass der Hersteller uns nicht aus Wohlwollen darüber informiert, sondern, um sich selbst vor unangenehmen Folgen abzusichern.

Ohne Rekurs auf ein solches implizites Wissen, welches in der Kenntnis von Textsorten stets angelegt ist, wird man also die Frage, ob wir uns auf die Angaben von Informanten verlassen dürfen, in vielen Fällen nicht positiv beantworten können.¹² Deshalb ist es ausgesprochen heikel, die

erkenntnistheoretische Frage nach der Berechtigung, aufgrund von Zeugnissen anderer etwas zu glauben, auf einer abstrakten Ebene beantworten zu wollen. Und genau darin haben m. E. die reduktionistischen Zweifel an den non-reduktionistischen Strategien ihre Berechtigung: Akzeptiert man, dass es genuin verschiedene Typen testimonialen Wissens gibt, so wird man auch akzeptieren müssen, dass die Berechtigung, dem Zeugnis anderer zu glauben, von unserem impliziten Wissen um die jeweiligen Rahmenbedingungen abhängt. Der Empfänger eines Zeugnisses muss die Textsorte einigermaßen treffsicher identifizieren können, und er muss überdies die Implikationen abschätzen können, die diese Identifikation für die Zuverlässigkeit der jeweiligen Aussagen hat.¹³ Der Blick in die sozialphilosophische Debatte gibt somit den Vertretern einer hybriden Theorie Recht: Der reliabilistische Nachweis der Zuverlässigkeit von Zeugnissen anderer kann nur dann Wissen garantieren, wenn zusätzlich gewisse Anforderungen seitens des Hörers erfüllt sind.

2. Die hybriden Theorien des Zeugnisses anderer enthalten eine wichtige Einschränkung: Die positiven Gründe, die ein Hörer für die Übernahme fremder Auffassungen hat, müssen keine hinreichende Rechtfertigung für seine Überzeugungen liefern. Hier kommen nun sozialphilosophische Überlegungen zum Zug: Wenn uns ein Zeugnis zur Überzeugung berechtigt, dass *p*, so liegt das auch an sozialen Faktoren, wobei sowohl die Beziehung zum Informanten als auch systematische Aspekte eine Rolle spielen können.

Nun hat sich allerdings gezeigt, dass sich epistemisches Vertrauen von anderen Arten des Vertrauens durch seine epistemischen Ziele unterscheidet: Anders, als wenn wir anderen aufgrund von freundschaftlichen Bindungen oder aufgrund pädagogischer Absichten vertrauen, vertrauen wir Informanten, um etwas herauszufinden, das sich sonst unserer Kenntnis entzöge. Das ist auch für die Frage nach der Rationalität des jeweiligen Vertrauensaktes von Belang: Im Unterschied zum Vertrauen in Freunde, kann man epistemisches Vertrauen nicht deshalb rational nennen, weil ein Vertrauensverhältnis vorliegt. Epistemisches Vertrauen ist nur rational, soweit es unseren epistemischen Zielen dient.

Dieser Eigenart epistemischen Vertrauens muss man auch bei der Beantwortung der Frage, warum soziale Faktoren eine unsere Überzeugungen rechtfertigende Rolle spielen, Rechnung tragen. Weder können wir von der Tatsache absehen, dass unser Glauben, dass *p*, im Falle testimonialen Wissens nur dank sozialer Faktoren möglich ist, noch dürfen wir die epistemischen Ziele außer Acht lassen, derentwegen wir uns auf epistemische Abhängigkeitsbeziehungen einlassen. Mit Rückgriff auf Morans Unterscheidung von ‚jemanden glauben‘ vs. ‚etwas glauben‘ könnte man auch sagen: Oft ist es nur möglich, etwas zu glauben, weil man jemandem glaubt. Insofern ist das Phänomen des „Jemandem-Glaubens“ gegenüber dem „Etwas-Glauben“ primär. Sobald es aber um die Frage der Rationalität von epistemischem Vertrauen geht, spielt es entscheidende Rolle, was zu glauben uns ein anderer veranlasst. Jemandem zu glauben ist nicht unbesehen des konkreten Inhalts sinnvoll, auch wenn wir viele wahre und durchaus wichtige Überzeugungen haben können, weil wir in der Lage sind, jemandem zu glauben.¹⁴ Die Frage nach der Rationalität epistemischen Vertrauens muss also von der Frage nach der Möglichkeit epistemischen Vertrauens deutlich unterschieden. Nur bei Ersterem spielt der Faktor Beziehung eine konstitutive Rolle. Man kann ferner annehmen, dass genau deshalb, weil der Faktor der Beziehung bei der Bemessung der Rationalität epistemischen Vertrauens nur eine untergeordnete Rolle spielt, Formen vertrauensbasierten Wissenstransfers vorkommen können, bei denen von

einer Beziehung kaum die Rede sein kann. Das Paradebeispiel dafür ist die Wegauskunft: Es bedarf zwar eines Kontakts zum Informanten, doch wie dieser Kontakt gestaltet ist, ist für die Frage, ob es rational ist, dem Informanten zu glauben, nahezu irrelevant. Es sind Eigenschaften des Informanten wie seine Kompetenz und Ehrlichkeit, die dafür wesentlich sind.

3. Kommen wir noch zu einem letzten Punkt. Wie bereits deutlich wurde, kann es zu Divergenzen zwischen unserer Einschätzung der Vertrauenswürdigkeit und dem Willen zu vertrauen kommen. Diese Divergenzen können in zwei Richtungen gehen: Wir können einem Informanten vertrauen, ohne ihn für glaubwürdig zu halten. Doch auch das Umgekehrte ist möglich: Wir können einem Informanten, den wir für vertrauenswürdig halten, das Vertrauen entziehen, etwa, wenn uns die Informationen, die er uns gibt, unglaubwürdig erscheinen. Auf Ersteres wurde in der Testimony-Debatte mehrfach aufmerksam gemacht, wogegen Letzteres oft als sekundär aufgefasst worden ist. Vor dem Hintergrund der vorhergehenden Diskussion scheint mir das unplausibel, denn beide Optionen verdanken sich der Tatsache, dass zwar Vertrauen, aber nicht Überzeugungen Gegenstand praktischer Deliberation sind.¹⁵ Es mag sein, dass die erste Option für die Etablierung von einem epistemischen Vertrauensverhältnis primär ist, doch dem steht entgegen, dass die zweite Option für die Sicherung seiner Rationalität vorrangig ist. Wäre es nicht jederzeit möglich, einem Informanten das Vertrauen zu entziehen, so wäre es um die Rationalität von epistemischen Vertrauensbeziehungen wahrscheinlich schlecht bestellt.

Akzeptiert man das, so wird man dem Vertrauen in Informanten keinen normativen Vorrang gegenüber dem Nicht-Vertrauen geben können. Selbst wenn es eine entscheidende Voraussetzung des Austausches von Wissen ist, dass wir jemandem vertrauen können, ohne jemanden für vertrauenswürdig zu halten, ist damit keine apriorische Berechtigung zum Vertrauen verbunden. Im Gegenteil, die Tatsache, dass wir einem Informanten, trotzdem wir ihn für vertrauenswürdig halten, jederzeit das Vertrauen entziehen können, begründet einen Spielraum für individuelle Entscheidungen, den wir nicht ohne Folgen preisgeben.

Anmerkungen

- ¹ Einschlägig in diesem Zusammenhang ist Goldman 1999, doch siehe v. a. auch Goldberg 2010.
- ² Moran 2005, 3f. Einen analogen Unterschied zwischen testimonialen und perzeptuellem Wissen hat schon Craig 2003, 83ff., geltend gemacht.
- ³ Eine solche hybride Theorie ist von Faulkner 2000 und Lackey 2008 vorgeschlagen worden. Wie Faulkner 2009 – m. E. zu Recht – geltend macht, ist Lackeys Ansatz näher bei einem Reduktionismus, als sie selber annimmt.
- ⁴ Das ist bereits der Tenor von Elgin 2002, wenn sie sagt, dass die – meist implizite – Versicherung „You can take it from me“ seitens des Sprechers noch immer die Frage seitens des Hörers offenlasse „Why should I?“ Leider hat Elgins Stellungnahme zum Testimony-Problem keine größeren Diskussionen provoziert. Wie später Moran, weist auch Elgin auf die Bedeutung von Grice hin.
- ⁵ Die Frage nach diesem Verhältnis können solche Ansätze legitimerweise vernachlässigen, die, wie z. B. Kusch 2002, von einem Relativismus oder Konstruktivismus mit Blick auf Wahrheit ausgehen.
- ⁶ Miranda Fricker hat in ihrem Aufsatz von 1998 auf die Notwendigkeit hingewiesen, zwischen rationaler Autorität und sozialer Macht des Zeugen zu unterscheiden. Mir geht es nochmals um einen anderen Punkt, nämlich inwiefern zwischen epistemischen und sozialen Pflichten seitens des Hörers im Umgang mit Überzeugungen anderer unterschieden werden muss.
- ⁷ Es ist augenfällig, dass parallel zur Diskussion über epistemisches Vertrauen in der Erkenntnistheorie auch die sozialphilosophische Diskussion über Vertrauen floriert. Allerdings wird in der Erkenntnistheorie nur selten auf diese Diskussion Bezug genommen. Ausnahmen sind Kusch 2002, Fricker 2007, Lackey 2008 und Wilholt (im Erscheinen). Ein argumentatives Gewicht erhalten vertrauenstheoretische Thesen nur bei Wilholt.
- ⁸ Vgl. dazu v. a. Burge 1993 sowie für den deutschen Sprachraum Scholz 2001.
- ⁹ Baker (2008, 808) spricht auch von „taking people on trust“.
- ¹⁰ Ebd., 813.
- ¹¹ Man könnte hier fragen, ob nicht alles von der Unterstellung abhängt, dass ein doxastischer Voluntarismus unplausibel ist. Dieser Einwand stimmt, er kann allerdings damit entkräftet werden, dass selbst doxastische Voluntaristen nur indirekte willentliche Einflüsse auf unsere Überzeugungen geltend machen. Demgegenüber lautet die entscheidende Frage mit Blick auf Vertrauen, ob wir direkt wollen können, jemandem zu vertrauen.
- ¹² Dass wir zwischen verschiedenen Typen von Zeugnissen unterscheiden und darin bereits gewisse Hintergrundüberzeugungen einfließen, betont auch Faulkner 2002, 356. Sein psychologisch inspiriertes Modell ist mit dem hier vorgeschlagenen Rückgriff auf den linguistischen Begriff der Textsorte durchaus kompatibel.
- ¹³ Der linguistische Begriff der Textsorte hält somit auch eine Antwort auf den non-reduktionistischen Einwand bereit, dass epistemische Agenten nicht über hinreichende Informationen verfügen, um positive Gründe für die Annahme von Zeugnissen zu haben: Textsortenkenntnis ist eine erlernbare Form von kontextspezifischem Wissen, das intuitiv zur Anwendung gelangt, und dessen Anwendung daher keine expliziten Überzeugungen bezüglich der Glaubwürdigkeit von Informanten verlangt.
- ¹⁴ Lackey macht in ihrer Kritik an Moran und Hinchman darauf aufmerksam, dass der Rekurs auf die interpersonellen Merkmale unserer Beziehung zu Informanten nicht im Stande ist, das erkenntnistheoretische Problem der Rechtfertigung von testimonialen Überzeugungen zu lösen. Mir scheint, dass sie damit Recht hat. Allerdings ist der daraus gezogene Schluss, dass der Assurance View epistemologisch wertlos sei, in meinen Augen vorschnell. Denn die Frage bleibt, was eigentlich die Möglichkeit von testimonialen Überzeugungen begründet. Als Antwort auf diese – letztlich transzendentalphilosophische – Frage ist der Hinweis auf das Phänomen des ‚Jemandem-Glaubens‘ nach wie vor sinnvoll.

- ¹⁵ Moran 2001 hat die These vertreten, dass das Verhältnis, das wir zu eigenen Haltungen einnehmen, deliberativer und nicht kontemplativer Natur sei. Ich halte das insbesondere im Blick auf das Selbstwissen von eigenen Überzeugungen für plausibel: Wenn wir auf eine Überzeugung reflektieren, erwägen wir Gründe und Evidenzen für diese Überzeugung. Das steht aber nicht im Widerspruch zu der hier vertretenen These, dass Überzeugungen anders als unsere Haltungen anderen Menschen gegenüber kein Gegenstand praktischer Deliberation sei. Die Rede von „Deliberation“ ist in diesem Zusammenhang zweideutig: Im Fall von Überzeugungen erwägen wir unsere propositionalen Einstellungen, doch es handelt sich bei diesem Erwägen nicht um einen Entscheidungsprozess im eigentlichen Sinne. Das ist beim Vertrauen in Informanten anders. Wir können uns – innerhalb gewisser Grenzen – entscheiden, jemandem zu vertrauen.

Literatur

- Baier, Annette (1986): Trust and Anti-Trust, in: *Ethics*, 96, 231–260.
- Baker, Judith (2008): Trust and Rationality, in: Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Jeremy Fantl, und Matthew McGrath (Hg.) *Epistemology. An Anthology. Second Edition*, Oxford. (Erstmals 1987 in: *Pacific Philosophical Quarterly*, 68, 1–13).
- Burge, Tyler (1993): Content Preservation, in: *The Philosophical Review*, 103, 457–488.
- Coady, C. A. J. (1992): *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford.
- Craig, Edward (1993): Was wir wissen können. Pragmatische Untersuchungen zum Wissensbegriff. Wittgenstein-Vorlesungen der Universität Bayreuth, Frankfurt.
- Elgin, Catherine Z. (2002): Take It From Me. The Epistemological Status of Testimony, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 65, 291–308.
- Faulkner, Paul (2000): The Social Character of Testimonial Knowledge, in: *The Journal of Philosophy*, 97, 581–601.
- Faulkner, Paul (2002): On the Rationality of our Response to Testimony, in: *Synthese*, 131, 353–370.
- (2009): Review of „Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge“ by Jennifer Lackey, in: *Mind*, 118, 479–485.
- Fricker, Miranda (1998): Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98, 159–177.
- (2007): *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford.
- Goldman, Alvin (1999): *Knowledge in a Social World*, Oxford.
- Goldberg, Sanford C. (2010): *Relying on Others. An Essay in Epistemology*, Oxford.
- Holton, Richard (1994): Deciding to Trust, Coming to Believe, in: *Australasian Journal of Philosophy*, 72, 63–76.
- Kusch, Martin (2002): *Knowledge by Agreement*, Oxford.
- Lackey, Jennifer (2008): *Testimony as a Source of Knowledge*, Oxford.
- Moran, Richard (2001): *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*, Princeton.
- Moran, Richard (2005): Getting Told and Being Believed, in: *Philosophers' Imprint*, 5.
- Scholz, Oliver R. (2001): Das Zeugnis anderer. Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie, in: Thomas Grundmann (Hg.) *Erkenntnistheorie. Positionen zwischen Tradition und Gegenwart*, Paderborn, 345–375.
- Wilholt, Torsten (im Erscheinen): Epistemic Trust in Science, in: *The British Journal for the Philosophy of Science*.

WAS IST EIN MECHANISMUS?

ONTOLOGISCHE ANMERKUNGEN ZU EINEM ZENTRALEN BEGRIFF
DER PHILOSOPHIE DER BIOLOGIE



Johannes Röhl

In der neueren Philosophie nicht nur der Biologie, sondern auch der Neurologie, Psychologie und anderer Wissenschaften von komplexen Systemen ist ein Ansatz, der sogenannten Mechanismen eine zentrale Stellung einräumt, beinahe kanonisch geworden. Es scheint, dass in Bereichen der Wissenschaft, in denen Naturgesetze im engeren Sinne wenig fruchtbar zu sein scheinen, die Konzeption des Mechanismus deren explanative und einheitsstiftende Funktion übernommen hat. Im Folgenden werde ich zunächst die Kernthesen dieses neuen Mechanizismus vorstellen und auf umstrittene Punkte hinweisen, die mir besonders klärungsbedürftig scheinen. Dann werde ich Mechanismen und ihre Bestandteile in einem ontologischen Rahmen von fundamentalen Kategorien verorten. Abschließend versuche ich den Mechanismus als Ganzes entsprechend zu klassifizieren.

1. Mechanismen in der Biologie

Mechanismen sind allgegenwärtig in der Biologie und die Aufdeckung eines Mechanismus für ein bestimmtes Phänomen bedeutet häufig eine wesentliche Entdeckung im entsprechenden Gebiet. Da die Subsumtion unter allgemeine Gesetze in der Biologie selten vorkommt, und es umstritten ist, ob es überhaupt biologische Naturgesetze gibt, beruhen Erklärungen hier ebenfalls wesentlich auf Mechanismen. Ein Phänomen erklären bedeutet hier dann nicht, es unter eine gesetzesartige Regularität zu subsumieren, sondern den kausalen Mechanismus anzugeben, durch den es hervorgebracht wird. Dieser Ansatz stellt sich damit in die Tradition eines mechanistischen Weltbildes. Allerdings beanspruchen die Vertreter des neuen Mechanizismus oft, gar keine strikt reduktionistische, sondern eine gegenüber holistischen Ansätzen vermittelnde Position einzunehmen. Ein universeller Mechanizismus, d. h. eine Identifikation von Organismen mit hochkomplexen Mechanismen, wird von Vertretern einer „systemischen“ Denkweise zurückgewiesen (einflussreich in der theoretischen Biologie hier Rosen 1991). Ich versuche im Folgenden, neutral gegenüber dieser Streitfrage zu bleiben. Auch wenn ich es für unbestritten halte, dass Organismen Mechanismen *enthalten*, muss die Frage, ob Organismen als Ganze letztlich (nichts anderes als) Mechanismen *sind*, hier nicht beantwortet werden. Überdies wird die Analyse von Mechanismen nicht ohne den Begriff der Funktion auskommen, womit ein nichtreduktionistisches Element erhalten bleibt.

1.1. Definitionsvorschläge

Ich werde nun die Elemente des Mechanismus aufgrund gängiger Definitionen herausarbeiten und ontologisch einordnen.

A mechanism for a behavior is a complex system that produces that behavior by the interaction of a number of parts, where the interactions between parts can be characterized by direct, change-relating generalizations. (Glennan 2002, 344)

Mechanisms are entities and activities organized such that they are productive of regular changes from start or set-up to finish or terminating conditions. (Machamer/Darden/Craver 2000, 2)

A mechanism is a structure performing a function in virtue of its component parts, component operations, and their organization. The orchestrated functioning of the mechanism is responsible for one or more phenomena. (Bechtel/Abrahamsen 2005, 423)

Alle drei Konzeptionen stimmen in einigen zentralen Merkmalen zur Charakterisierung von Mechanismen überein: Mechanismen sind (1) auf ein spezifisches Verhalten gerichtet, das funktional durch spezifischen Input und Output bestimmt werden kann; sie stellen (2) diese Input-Output-Korrelationen nicht bloß fest, sondern zeigen, wie ein innerer Ablauf diesen Output hervorbringt; sie weisen (3) eine Art Kontinuität auf und führen lückenlos von Anfangsbedingungen zu Endzuständen; und sie sind (4) komplex und haben i. A. Submechanismen auf tieferen Granularitätsschichten. Eine Schwierigkeit für die ersten beiden Definitionen sind zyklische Mechanismen, die nicht allein durch Anfangs- und Endzustände charakterisiert werden können (vgl. Bechtel 2006). Man kann aber die Funktion, die ein Mechanismus ausführt, in allgemeinerer Weise fassen: Bei einem Mechanismus, der in zyklischer Weise z. B. ein Konzentrationsgleichgewicht aufrechterhalten soll, kann man einen beliebigen Zustand des kontrollierten Systems als Input betrachten. Wenn dessen Wert für das Konzentrationsverhältnis außerhalb eines Toleranzintervalls fällt oder steigt, wird der Mechanismus als Output einen Zustand mit einem Wert innerhalb dieses Intervalls herstellen. Die terminierende Bedingung wäre dann das Erreichen eines solchen Werts. Die zentralen Merkmale sind damit: funktionale Charakterisierung, Komplexität und das Zusammenspiel der einzelnen Komponenten zur Realisierung der Funktion des Ganzen.

1.2 Komponenten des Mechanismus

Nach den obigen Definitionen besitzen Mechanismen zwei Typen von Komponenten: „Entitäten“ (entities, component parts) und „Interaktionen“ (interactions) oder „Aktivitäten“ (activities, component operations). In der Ontologie bezeichnet man mit „Entität“ gemeinhin eine der allgemeinsten Kategorien des Seiendem, der Ausdruck ist daher unglücklich gewählt. Gemeint sind offenbar *stabile materielle Dinge*, „Objekte im allgemeinsten Sinne“ (Glennan 2002, 344). Um Objekt in diesem weiten Sinne zu sein, ist notwendig, dass die entsprechende Entität im Regelfall stabil und räumlich lokalisierbar ist (Glennan 2002, 344). In der Sprache der formalen Ontologie würde man sie als „unabhängige Kontinuanten“ (oder

auch Enduranten), d. h. dreidimensionale Entitäten, die sich in der Zeit verändern können, dabei aber mit sich selbst identisch bleiben und keine zeitlichen Teile besitzen, klassifizieren (vgl. hierzu Lowe 2006, Spear 2006, Jansen 2008). Diese Komponenten werden funktional identifiziert, je nach ihrem Beitrag für das Verhalten des gesamten Mechanismus. Diese Partition ist kontextabhängig. Da komplexe Systeme unterschiedliche Verhaltensweisen zeigen können, wird im allgemeinen auch die Zerlegung eines Mechanismus in Komponenten von dem zu erklärenden Verhalten abhängen. Im Mechanismus der Photosynthese sind z. B. die gepumpten H⁺-Ionen oder die in der Elektronentransportkette transportierten Elektronen Mechanismuskomponenten. Dagegen sind die Protonen und Elektronen der Moleküle, die nicht in der Funktion des Mechanismus involviert sind und sich nicht relevant verändern, zwar materielle Teile des betrachteten Systems, aber keine Mechanismuskomponenten. Die einfache mereologische Teil-Ganzes-Relation ist daher nicht ausreichend, um diese Differenzierung der Komponenten zu erfassen. Hierauf wird noch zurückzukommen sein.

1.3 Die Dynamik des Mechanismus: „interactions“ oder „activities“?

Die materiellen Komponenten des Mechanismus müssen nun untereinander dynamisch verknüpft werden. Die oben genannten Konzeptionen sind nicht einig, wie sich dies in ontologischen Analysen widerspiegeln soll. Die von Glennan vertretene Option nimmt „interactions“ zwischen den Komponenten als „korrelative Eigenschaftsänderungen“: „an occasion on which a change in a property of one part brings about a change in a property of another part“ (Glennan 2002, 344f.). Es liegt nahe, diese Korrelationen ontologisch als Relationen zwischen den materiellen Komponenten (und deren Eigenschaften) aufzufassen. Hiernach bildeten „interactions“ keine eigenständige fundamentale und nichtrelationale ontologische Kategorie. Um einen Regress zu vermeiden, wird überdies gefordert, dass diese Relation „direkt“ sein soll, d. h. die Interaktionen der Teile werden nicht durch weitere intermediäre Komponenten vermittelt.

Von anderen Autoren wird dagegen vertreten, dass „activities“ als Elemente des Mechanismus, die einer zusätzlichen, eigenständigen ontologischen Kategorie angehören, anerkannt werden sollten.

Activities are the producers of change. Entities are the things that engage in activities. [...] An activity is usually designated by a verb or verb form [...]. Activities are the producers of change. They are constitutive of the transformations that yield new states of affairs or new products. (Machamer/Darden/Craver 2000, 3f.)

Glennans Interaktionen oder Zustandsübergänge geben sozusagen nur das Ergebnis an; activities lieferten eine vollständigere Beschreibung. Mechanismen seien selbst aktiv und diese Aktivität könne nicht durch bloße Angabe des Wechsels von Eigenschaften der Komponenten eingefangen werden. Kausale Wirksamkeit könne Gegenständen nur im Kontext ihrer spezifischen Aktivitäten zugeschrieben werden. Ein Mechanismus habe überdies zeitliche Phasen und seine Regularität würde mittels der Aktivitäten sichergestellt: Denn die activities seien Stifter einer „produktiven Kontinuität“ zwischen diesen Phasen, da sie mit den Zustandsübergängen zusammenhängen.

Entweder sind Aktivitäten selbst diese Veränderungen oder sie bringen sie hervor. (Machamer/Darden/Craver 2000, 6)

Der Unterschied zwischen Glennan und den Dualisten besteht also darin, dass Glennan Interaktionen als Relationen auffasst, die von ihren Relata abhängen. Sie werden nicht „reifiziert“, bilden keine zusätzliche ontologische Kategorie. Dagegen sind Aktivitäten anscheinend eine Art von Prozessen, an denen die materiellen Komponenten aktiv beteiligt sind. Formalontologisch klassifizieren wir daher activities als prozessuale oder ereignisartige Entitäten, die zeitliche Teile (Phasen) haben, damit „vierdimensional“ sind: „Okkurrenten“ (oder Perduranten). Okkurrenten sind *abhängige* Entitäten, die jeweils als „Träger“ mindestens einen unabhängigen Kontinuanten benötigen, der an ihnen beteiligt ist, d. h. die Veränderung durchläuft bzw. sie ausführt. Es gibt keine Veränderungen ohne etwas, das sich verändert (vgl. zu diesem kategorialen Rahmen Grenon/Smith 2004, Spear 2006).

James Tabery (Tabery 2004) hat eine vermittelnde Position vorgeschlagen, nach der sowohl interactions wie auch activities als einander ergänzend akzeptiert werden sollten. Tabery geht von Glennans Bestimmung der interactions als „Gelegenheiten, bei denen eine Eigenschaftsänderung einer Komponente, eine Eigenschaftsänderung einer anderen Komponente hervorbringt“ aus (Tabery 2004, 9). Dieses „Hervorbringen“ könne nun mittels activities weiter analysiert werden: Eine Aktivität bestimme näher, wie genau eine solche korrelative Veränderung hervorgebracht wird. „*For the dualists, the activity is the dynamic process of bringing about*“ (Tabery 2004, 10). Allerdings seien auch interactions notwendig. Denn activities nur als das, was Veränderungen hervorbringt, zu bestimmen, sei zu vage, da es sowohl produktive als auch „nichtproduktive Aktivitäten“ gäbe, die nicht mindestens einen weiteren Interaktionspartner involvieren, wie etwa Veränderungen der geometrischen Konformationen, die nur ein Molekül selbst betreffen. Daher seien interactions zur Auszeichnung der produktiven Aktivitäten notwendig. Sobald man von der Beschreibung mittels Tätigkeitsverben ins Detail gehe, gelange man, so Tabery, zu interactions. Zur Integration der activities ersetzt er daher einfach in Glennans Definition einer interaction „brings about“ durch „dynamically produces“: „an occasion on which a change in a property of one part *dynamically produces* a change in a property of another part.“ (Tabery 2004, 12, Kursivierung hinzugefügt) Und für dieses dynamische Hervorbringen seien die activities verantwortlich.

Es ist nicht ganz klar, wie dieser Vorschlag ontologisch zu deuten ist. Man könnte activities einerseits als Realisierer von interactions auffassen: Interactions gäben dann eine bloße Korrelation der Eigenschaftsinstanzen zweier oder mehrerer Einzeldinge an und die activities würden zusätzliche Informationen zum Ablauf der Veränderung beitragen. Andererseits scheinen activities in zwei Unterklassen, „nichtproduktive“ und „produktive“, nämlich genuin interaktive zu zerfallen. Activities wären dann ein Typ von Interaktionen, nämlich die produktiven.

In jedem Falle spricht einiges für die Akzeptanz von Prozessen zusätzlich zu den materiellen Komponenten. Darunter kann es „interaktive“ geben, die mehrere beteiligte Kontinuanten involvieren und verändern, und solche, die nur einen Prozessträger verändern. Eine solche reichere Ontologie hat unbestreitbare Vorteile: Wenn wir über Prozessinstanzen reden können, nicht bloß über Eigenschaftskorrelationen, können wir diesen auch Orte, Zeitdauern, Häufigkeiten usw. zuschreiben (vgl. hierzu auch Schulz/Jansen 2009).

2. Dispositionen und Funktionen

Ein weiteres Element ist notwendig, um die ontologische Verknüpfung von Kontinuanten und Prozessen zu gewährleisten: funktionale und dispositionale Eigenschaften. Denn activities sollten auf spezifischen Eigenschaften der materiellen Komponenten basieren (vgl. Machamer/Darden/Craver 2000, 3) und auch die anderen Konzeptionen räumen explizit oder implizit die Notwendigkeit von Dispositionen ein, so Glennan: „[T]he systems as a whole have stable dispositions – the behavior of these mechanisms.“ (Glennan 2002, 345) und Tabery: „The interaction, then, is the event whereby one part induces a property change on another part by virtue of its own change-relating capability“ (Tabery 2004). Das ist eine etwas umständliche Beschreibung des Konnexes von dispositionalen Eigenschaften der Komponenten und ihrer Wechselwirkung mittels dieser Dispositionen. Allerdings werden teils unzulässigerweise Disposition und das Verhalten (behavior), *für* das diese Disposition spezifisch ist, gleichgesetzt oder verwechselt.

Die verbreitete, auch von mir vertretene Position sieht Dispositionen als einen Untertyp von Eigenschaften (zur neueren Debatte über Dispositionen vgl. etwa Ellis/Lierse 1994, Mumford 1998, Molnar 2003). Entscheidend ist, dass Dispositionen wesentlich und irreduzibel auf einen Realisationsprozess bezogen sind. Etwas ist wasserlöslich, wenn es sich auflöst, wenn es in Wasser gegeben wird. Die fundamentale Verknüpfung lautet also: Kontinuant S hat Disposition D für Realisations-Prozess P und S, der Träger der Disposition, ist Beteiligter am Prozess P. Bei elementaren Kontinuanten, Dispositionen und Prozessen, etwa auf der physikalisch basalen Ebene ist dieser Konnex nicht weiter auflösbar (vgl. Röhl/Jansen 2011). Der Funktionsbegriff wird in der Philosophie der Biologie nach wie vor breit und kontrovers diskutiert (s. etwa Krohs/Kroes 2009 für neuere Beiträge, für einen formalen Zugang Burek et al. 2006). Die folgenden Überlegungen sollten unabhängig vom bestimmten Ansatz zur Erläuterung von Funktionen plausibel sein. Funktionen haben mit Dispositionen gemeinsam, dass sie „realisierbar“ („realizables“, vgl. Arp/Smith 2005, 2f. und Jansen 2009) sind, d. h. auf einen spezifischen Realisationsprozess gerichtet, der üblicherweise durch das Eintreten bestimmter Bedingungen ausgelöst wird. Sie sind Funktionen bzw. Dispositionen *für* diesen Prozess, selbst wenn der Prozess gerade nicht oder unter Umständen niemals stattfindet (da die notwendigen Bedingungen nicht erfüllt werden). Funktionen unterscheiden sich von Dispositionen durch ihre Kontextabhängigkeit. Dispositionen sind inhärente Eigenschaften, die nicht von Umgebung und Kontext abhängen. Dagegen können Funktionen von unterschiedlichen Funktionsträgern ausgeführt werden und ebenso kann ein Objekt unterschiedliche Funktionen in unterschiedlichen Kontexten besitzen. Funktionen basieren jedoch auf Dispositionen, da die Dispositionen eines Gegenstandes bestimmen, ob er überhaupt die entsprechende Funktion in einem gegebenen Kontext übernehmen kann. (Elektronen können nur qua ihrer Disposition Ladung die Funktion übernehmen, zum Aufbau eines Gradienten durch den Mechanismus der Transportkette, beizutragen.)

3. Funktionale Arten und funktionale Teile

3.1 Die „device ontology“

Dieser Rahmen wurde zunächst für die Beschreibung von Funktionen und Abläufen in techni-

schen und ingenieurwissenschaftlichen Kontexten entworfen, ist aber eine ausreichend allgemeine Konzeption der wechselseitigen Abhängigkeit von Dingen, Funktionen und Prozessen (Galton/Mizoguchi 2009), die für unseren biologischen Kontext nützlich ist. Nahezu jedes System kann in folgendem Sinne als eine „device“ (Gerät) aufgefasst werden: Eine device ist ein Objekt, das wesentlich funktional beschrieben wird, also durch den Output, den es bei gegebenem Input hervorbringen kann. Abgesehen davon wird es zunächst wie eine Black Box behandelt. Um seinen spezifischen Output hervorzubringen, muss das Objekt einen Prozess ausführen oder durchlaufen, der ebenfalls eine Charakterisierung für es ist: „an object [...] is characterized in terms of the processes it enacts. These are what we call the external processes or behaviour of the object“ (Galton/Mizoguchi 2009, 94). Damit erhalten wir ein eng verknüpftes Tripel <Object, Function, Process>: „The object enacts its external processes, which produce the generation of output from input.“ (Ebd.) Wenn wir nun in die Black Box hineinschauen, finden wir in der Regel Untersysteme, „subdevices“ mit korrespondierenden Prozessen, die bezogen auf die höherstufige device als „intern“ bestimmt werden können. Der externe Prozess der höherstufigen device ist kausal durch das Zusammenspiel der internen bestimmt. Auf jeder Stufe hängt die Identität eines Objekts somit von seinen spezifischen externen Prozessen ab bzw. von seinen Dispositionen und Funktionen für diese Prozesse. Die Beschreibung als „device“ klassifiziert Systeme somit nach funktionalen Arten, deren Wesen in ihrer Funktion besteht.

3.2 Funktionale Teile

Zwar sind die materiellen Komponenten Teile des Mechanismus, allerdings ist die übliche mereologische Teil/Ganzes-Relation zu allgemein, um die funktionalen Zusammenhänge auszudrücken. Es hilft auch keine Restriktion auf „Granularitätsebenen“, da diese quer zur Einteilung nach funktionalen Beiträgen liegt. Bei der Photosynthese sind „gepumpte“ H⁺-Ionen (Protonen) (annähernd) Elementarteilchen, wohingegen die Thylakoidmembran ein Zellbestandteil ist. Ein solches „level crossing“ scheint in der Zellbiologie eher die Regel als die Ausnahme (Richardson/Stephan 2007, 131f.). Es kommt auf die funktionale Rolle der Komponenten an. Daher liegt es nahe, eine Relation der Art „x ist funktionaler Teil von Y“ einzuführen: Eine Komponente muss ein echter Teil eines Ganzen sein, eine spezifische Funktion besitzen und einen entsprechenden Beitrag zur Funktion des Ganzen leisten. Ähnliche Vorschläge finden sich bei Galton/Mizoguchi (2009, 96f.) und Vieu/Aurnague (2007). Letztere untersuchen jedoch allgemein Untertypen der Teil-Ganzes-Relation. Ein wesentlicher Unterschied ist überdies, dass funktionale Teile bei biologischen Mechanismen nicht durch eine schon vorliegende Beschreibung gegeben sind, so wie bei Vieu/Aurnague etwa „Türgriff“ als funktionaler Teil von „Tür“. Der Erklärungswert eines Mechanismus besteht demgegenüber gerade darin, aufzuweisen, wie die Komponenten wie Moleküle, Membrane usw. mit ihren Funktionen zur Funktion des Ganzen beitragen. Hier zeigt sich eine Kontextabhängigkeit von Funktionszuschreibungen: x hat *als Teil* eines Mechanismus M eine Funktion f nicht notwendigerweise per se. Für die Relation eines funktionalen Teils zum Ganzen müssen daher die folgenden Bedingungen erfüllt sein:

- (1) M ist als Mechanismus selbst eine Instanz einer funktionalen Art.
- (2) m ist ein echter Teil von M.
- (3) Die Funktion des Teils m leistet einen Beitrag zur Funktion des gesamten Mechanismus M.

Dass die Teilfunktion einen Betrag leistet, bedeutet, dass der interne Realisationsprozess $r(\text{int})$ der Funktion $f(\text{part})$ des Teils m zum externen Prozess $p(\text{ext})$, der von M ausgeführt wird, beiträgt. Galton/Mizoguchi (2009, 96) postulieren bereits solch eine Relation „ $p(\text{int})$ contributes to $p(\text{ext})$ “, allerdings ohne dies näher auszuführen. Mein Vorschlag ist, hier eine Teilrelation zwischen Prozessen zu nutzen, nämlich zwischen dem internen Prozess der Teilfunktion und dem externen Realisationsprozess der Funktion des Ganzen. Dabei muss man jedoch beachten, dass ein Typ einer Komponente (etwa eine Zellmembran) funktionaler Teil unterschiedlicher Mechanismustypen sein kann, während ein bestimmter Mechanismustyp seine funktionalen Teile als notwendige Komponenten besitzt. Auf der Typenebene ist es daher naheliegend, die inverse Relation „hat Teil“ zu verwenden, da selbstverständlich nicht alle Elektronen Teile des Mechanismus der Transportkette sind, aber alle Transportketten Elektronen als funktionale Teile besitzen. Damit erhält man die Relation des Beitrags einer Funktion $f(\text{int})$ zu einer Funktion $f(\text{ext})$: $f(\text{int})$ trägt zu $f(\text{ext})$ bei, wenn der Realisationsprozess $r(\text{ext})$ von $f(\text{ext})$ den Realisationsprozess $r(\text{int})$ von $f(\text{int})$ als Teil enthält, also gilt: $r(\text{ext})$ hat als Teil $r(\text{int})$.

Es sollte nicht impliziert werden, dass *jeder* Prozessteil des umfassenden Prozesses $r(\text{ext})$ eine Realisierung einer beitragenden Teilfunktion sein muss. Denn es kann Nebeneffekte wie die Erzeugung von Wärme oder Geräuschen geben, die funktional irrelevant sind. Aber alle Realisationsprozesse der beitragenden Funktionen müssen Teilprozesse des umfassenden Prozesses sein. Und wenn der interne Prozess $r(\text{int})$ ein Prozessteil von $r(\text{ext})$, der Realisation von M ist, partizipiert auch m als Beteiligter von $r(\text{int})$ an $r(\text{ext})$ (contra Galton/Mizoguchi 2009).

4. In welche Kategorie fällt der Mechanismus als Ganzes?

Es bestehen unterschiedliche Intuitionen, in welche Kategorie ein Mechanismus als Ganzes gehören sollte. So meint Glennan, ein Mechanismus sei ein „Ding“ wie eine Uhr oder eine Zelle, aufgrund seiner Enduranz und Stabilität verglichen einem Prozess oder einer Ereigniskette (Glennan 2002, 345). Auch Bechtel votiert für Kontinuant: „it consist of an arrangement of parts and has at least some enduring identity“ (Bechtel 2007, 275). Quine vertrat, dass Dispositionen für noch zu entdeckende Mechanismen stehen (Quine 1974). Demnach könnten einige Mechanismen auf einer höheren Ebene als Dispositionen klassifiziert werden. Auch die funktionale Identitätsbedingung könnte in diese Richtung weisen.

Aber ein spezifischer Mechanismus ist nicht allein funktional bestimmt. Die wissenschaftliche Errungenschaft, das Postulieren, Testen und Etablieren eines Mechanismus als Erklärungselement geht ja gerade über die funktionale Input-Output-Bestimmung hinaus. Eine rein funktionale Identifizierung ist nur ein erster Schritt. Für einen Mechanismus im Sinne der biologischen Forschung sind also auch die Bestandteile wesentlich. So unterscheidet auch Glennan zwischen einer Verhaltensbeschreibung und einer mechanistische Beschreibung (Glennan 2002, 347). Der Erkenntnisgewinn und Erklärungswert beim Aufdecken eines Mechanismus ist ja gerade, *wie* die Funktion durch das Zusammenspiel der Bestandteile ausgeübt wird.

Aus anderer Perspektive liegt nahe, einen Mechanismus als Prozess zu klassifizieren. Zwar ergibt sich das nicht notwendig aus der Tatsache, dass ein Mechanismus Prozesse als Komponenten besitzt, denn nicht nur ein Prozess kann andere Prozesse enthalten. (Das Enthaltensein ist

dann keine Teilrelation zwischen Prozessen, sondern z. B. eine räumliche Relation.) Es scheint jedoch, dass in den üblichen Konzeptionen ein aktiver Mechanismus durch eine Abfolge zeitlicher Phasen bestimmt ist, die ihrerseits durch die Teilprozesse charakterisiert sind, die seine Komponenten ausführen. Und in unserem ontologischen Modell sind die einzigen Entitäten mit einer solchen zeitlichen Struktur Okkurrenten. Demnach müsste der Mechanismus selbst ein Prozess sein. Hier ergibt sich jedoch ein Problem, wenn der Mechanismus nicht aktiv ist. Dann findet kein Prozess (jedenfalls nicht der externe charakteristische Prozess, der von Input zum Output führt) statt. Dennoch scheint der Mechanismus selbst weiterzubestehen, wie im Falle einer stehengebliebenen Uhr. Dann kann der Mechanismus aber kein Prozess sein.

Hier kann nun die „device ontology“ weiterhelfen. Verstehen wir den Mechanismus als eine verallgemeinerte device, können wir den konfligierenden Intuitionen gerecht werden. Der Mechanismus ist ein komplexer Kontinuant, der funktional charakterisiert wird, dessen Essenz also von seiner Funktion für seinen spezifischen Prozess bestimmt wird (wie der Umwandlung von Lichtenergie in chemische Energie in der Photosynthese). Die wechselseitige Abhängigkeit von Kontinuant, spezifischer Funktion und Realisationsprozess kann dadurch ausgedrückt werden, dass die Funktion dem Mechanismus wesentlich zugeschrieben wird und Mechanismen entsprechend als funktionale Arten klassifiziert werden.

Was ist ein Mechanismus? Er ist (1) ein komplexer Kontinuant, ein strukturiertes biologisches System. Er besitzt (2) eine spezifische biologische Funktion, die ihm wesentlich ist, und hat (3) notwendigerweise eine Substruktur funktionaler Teile, deren Funktionen zur Funktion des Mechanismus als Ganzem beitragen. Eine Liste aller dieser funktionalen Teile ist ein wichtiges Element einer weiteren, „internen“ Bestimmung des Mechanismus zusätzlich zu der Definition durch seine (externe) Funktion.

Was bisher entwickelt wurde, ist nicht unbedingt auf biologische Entitäten eingeschränkt. Man könnte daher Unterklassen von künstlichen und biologischen Mechanismen damit unterscheiden, dass man fordert, dass letztere biologische Entitäten sind. Weiter stellt sich die Frage, ob ganze Organe oder gar Organismen (oder ökologische Systeme) als Mechanismen aufgefasst werden können. Ungeachtet der eingangs erwähnten Debatte um die Reichweite des mechanistischen Ansatzes überhaupt, kann man dies verneinen, indem man auf die spezifische Funktion eines Mechanismus hinweist. Ein Organ hat in manchen Fällen nur eine Funktion, ein ganzer Organismus jedoch eine unübersehbare Zahl von Funktionen, sodass fraglich wird, ob das Konzept im engeren Sinne überhaupt angewendet werden sollte. Mechanismen im hier betrachteten engeren Sinne sollen ein bestimmtes Phänomen auf der suborganismischen oder suborganischen Ebene erklären. Daher ist die Restriktion auf entsprechende Subsysteme sinnvoll.

5. Ausblick

Es wurde eine ontologische Klärung und Einordnung der in gängigen Konzeptionen postulierten Komponenten biologischer Mechanismen als Kontinuanten und Okkurrenten vorgenommen. Diese werden über dispositionale Eigenschaften verknüpft. Weiterhin wurde dafür plädiert, die Komponenten als funktionale Teile des Mechanismus, der seinerseits als funktionaler Kontinuant bestimmt ist, aufzufassen. Dazu wurde eine funktionale Teil/

Ganzes-Relation skizziert. Zur genaueren Bestimmung bleibt noch einiges zu tun: So sollten die Grenzen eines spezifischen Mechanismus genauer erfasst werden, sowohl „horizontal“ bei konsekutiven Mechanismen als auch das „vertikale“ Verhältnis von Mechanismen zu ihren Sub- und Super-Mechanismen. Auch die Kontextabhängigkeit von funktionalen Arten und funktionalen Teilen verlangt nach Präzisierung.

Literatur

- Arp, R./Smith, Barry (2008): Function, Role, and Disposition in Basic Formal Ontology, in: Proceedings of Bio-Ontologies Workshop (ISMB 2008), 45–48.
- Bechtel, William (2006): *Discovering Cell Mechanisms*, Cambridge.
- (2007): Biological mechanisms: organized to maintain autonomy, in: F. Boogerd et al. (Hg.), *Systems Biology. Philosophical Foundations*, Amsterdam 2007.
- /Abrahamsen, Adele (2005): Explanation. A mechanist alternative, in: *Studies in the History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 36, 421–441
- Boogerd, F.C./Bruggeman, F.J./Hofmeyr, J.S./Westerhoff, H.V. (Hg.): *Systems Biology. Philosophical Foundations*, Amsterdam 2007.
- Burek, P./Hoehndorf, R./Loebe, F./Visagie, J./Herre, H./Kelso, J.(2006): A top-level ontology of functions and its application in the open biomedical ontologies, *Bioinformatics*, 22 (14), e66-e73.
- Galton, Antony/Mizoguchi, Riichiro (2009): The water falls, but the waterfall does not fall: New perspectives on objects, processes and events, in: *Applied Ontology*, 4, 71–107.
- Glennan, Stuart. (2002): Rethinking mechanistic explanation, in: *Philosophy of Science*, 69, 342–353.
- Grenon, Pierre/Smith, Barry (2004): The Cornucopia of Formal-Ontological Relations, in: *Dialectica* 58 (3), 279–296.
- Jansen, Ludger (2007): Tendencies and other Realizables in Medical Information Sciences, in: *The Monist* 90 (4), 534–555.
- Krohs, Ulrich/Kroes, P. (Hg.) (2009): *Functions in biological and artificial worlds: comparative philosophical perspectives*, Cambridge/MA.
- Lowe, E. J. (2006): *The four category ontology*, Oxford.
- Machamer, Peter/Darden, Lindley/Craver, Carl (2000): Thinking about mechanisms, in: *Philosophy of Science* 67.
- Molnar, George (2003): *Powers. A study in metaphysics*, Oxford.
- Mumford, Stephen (1998): *Dispositions*, Oxford.
- Ellis, Brian/Lierse, Caroline (1994): Dispositional Essentialism, in: *Australasian Journal of Philosophy*, 72, 27–45.
- Quine, W. v. O (1974): *The roots of references*, La Salle/IL.
- Richardson, R.C./Stephan, Achim (2007): Mechanism and mechanical explanation in systems biology, in: Boogerd et al.
- Roehl, Johannes/Jansen, Ludger (2011): Representing dispositions, in: *Journal of Biomedical Semantics*, 2 (Suppl. 4). <http://www.jbiomedsem.com/content/2/S4/S4>.
- Rosen, Robert (1991): *Life itself*, New York.
- Schulz, Stefan/Jansen, Ludger (2009): Molecular Interactions: On the ambiguity of ordinary statements in biomedical literature, in: *Applied Ontology*, 4, 21–34.
- Smith, Barry et al. (2005): Relations in Biomedical Ontologies, in: *Genome Biology*, 6 (R46).

- Spear, Andrew D. (2006): *Ontology for the 21st Century. An introduction with Recommendations* (BFO Manual), <http://www.ifomis.org/bfo/documents/manual.pdf>.
- Tabery, James (2004): *Synthesizing Activities and Interactions in the Concept of a Mechanism*, in: *Philosophy of Science*, 71.
- View, L./Aurnague, M. (2007): *Part-of relations, functionality and dependence*, in: Aurnague, M./Hickmann, M./View, L. (Hg.): *The Categorization of Spatial Entities in Language and Cognition*, Amsterdam, 307–336

DER VERSUCH EINER KAUSAL-FUNKTIONALEN
REKONSTRUKTION VON INTENTIONALITÄT – EINE
ERFOLGREICHE REDUKTIONISTISCHE STRATEGIE?



Gertrud Schrötter

Eines der charakteristischen Merkmale von Bewusstseinszuständen ist die Tatsache, dass sie sich auf Gegenstände und Sachverhalte der Welt beziehen bzw. beziehen können. Dies gilt zumindest für jene Bewusstseinsakte, die aufgrund ihrer satzähnlichen Struktur auch als „propositionale Einstellungen“ bezeichnet werden: In diesen mentalen Zuständen beziehen wir uns auf die Welt (oder auf uns selbst als Teil dieser Welt). Wir beziehen uns nicht auf unser Erleben dieser Welt bzw. auf die Welt, wie sie uns in unserem Bewusstsein „erscheint“; wenn wir über Gegenstände oder Sachverhalte der Welt nachdenken, von etwas überzeugt sind oder auf etwas Bestimmtes hoffen, so sind es tatsächlich Gegenstände und Sachverhalte der Welt, an die wir denken, von denen wir überzeugt sind und auf die wir hoffen. Zwar sind uns Gegenstände und Sachverhalte nur über das Medium unseres Bewusstseins zugänglich, als Inhalte unserer Bewusstseinsakte; doch sind es (zumeist) nicht diese Bewusstseinsinhalte, auf die sich unsere Gedanken, Überzeugungen und Hoffnungen beziehen. Viele unserer Bewusstseinsakte verweisen vielmehr auf die bewusstseinsexterne Welt. Dieser grundlegende Weltbezug bestimmter Bewusstseinsakte ist daran zu erkennen, dass die Wahrheits- bzw. Erfüllungsbedingungen von Gedanken, Hoffnungen und Überzeugungen in Gegenständen und Sachverhalten der Welt bestehen. Ob ein Gedanke zutreffend, eine Überzeugung richtig und wodurch eine Hoffnung erfüllbar ist, lässt sich feststellen – und zwar durch Blick auf die Welt. Es wird daher davon gesprochen, dass Gedanken, Überzeugungen, Hoffnungen bzw. propositionale Einstellungen im Allgemeinen semantisch evaluierbar sind. Der Begriff „Intentionalität“ wird oftmals (u. a.) dazu verwendet, diese Tatsache der semantischen Evaluierbarkeit mentaler Zustände zum Ausdruck zu bringen, d. h. die Frage der Intentionalität mentaler Zustände wird (auch) als Frage nach deren semantischer Evaluierbarkeit verstanden.

Für Bewusstseinszustände und mentale – d. h. potentiell bewusste - Zustände ist es demnach charakteristisch, semantisch evaluierbar zu sein. Eine Theorie, deren Ziel eine Rekonstruktion der Natur mentaler Zustände ist, muss daher auch deren semantische Evaluierbarkeit zu explizieren vermögen. Naturalistische Theorien erheben den Anspruch, eine solche Rekonstruktion des Mentalen erreichen zu können – und zwar ausschließlich unter Rückgriff auf physische Aspekte und Relationen. Neben dem phänomenalen bzw. qualitativen Charakter von Bewusstseinszuständen stellt dabei jedoch gerade deren semantische Evaluierbarkeit eine besondere Herausforderung für naturalistische Explikationsversuche des Mentalen dar. Denn die semantische Evaluierbarkeit mentaler Zustände setzt eine Semantik mentaler Inhalte voraus. Die Etablierung einer Semantik setzt jedoch ihrerseits Akte semantischer Bezugnahme voraus, und diese wiederum scheinen Subjekte vorauszusetzen, die diese Akte vollziehen: Dass meine Überzeugung, dass es morgen regnet, sich auf die Welt bezieht, scheint daran zu liegen, dass

ich einen (zukünftigen) Sachverhalt in der Welt meine. Um die Tatsache zu erklären, dass ich mich in meiner Überzeugung auf einen Sachverhalt der Welt beziehe, wird also auf einen Bewusstseinsakt verwiesen bzw. auf mich als Subjekt, das die semantische Bezugnahme herstellt. Naturalistischen Explikationsversuchen geht es jedoch darum, über eine Erklärung der semantischen Evaluierbarkeit mentaler Zustände dem Ziel einer naturalistischen Rekonstruktion der Natur des Mentalen insgesamt näher zu kommen. Der Naturalist darf demnach nicht auf intentionale Akte der Bezugnahme zurückgreifen, insofern dadurch vorausgesetzt werden würde, was letztlich (naturalistisch) erklärt werden soll: mentale Zustände und Bewusstseinsakte. Naturalisten stehen daher vor der Aufgabe, die semantische Evaluierbarkeit mentaler Zustände ohne Bezugnahme auf intentionale Akte zu erreichen.

Als ein entsprechender Versuch kann Fred Dretskes Explikation von Intentionalität betrachtet werden. In *Explaining behaviour* (Dretske 1988) versucht Dretske aufzuzeigen, wie die semantische Evaluierbarkeit mentaler Zustände über kausale und funktionale Relationen erklärt werden kann. Grundlegend für mentale Zustände ist Dretske zufolge, dass sie in einer kausalen Verbindung zu Umweltsachverhalten stehen. Ein bestimmter mentaler Zustand tritt immer dann auf, wenn ein bestimmter Umweltsachverhalt vorliegt. Das heißt, mentale Zustände kovariieren mit dem Vorliegen bestimmter Umweltgegebenheiten. Darin, so Dretske, besteht auch die Funktion mentaler Zustände: Für jeden mentalen Zustand gilt, dass er die Funktion hat, mit einem ganz bestimmten Umweltsachverhalt kausal zu kovariieren. Die Wahrheits- oder Erfüllungsbedingung eines mentalen Zustandes besteht nun laut Dretske im Vorliegen jenes Umweltsachverhaltes, mit dem zu kovariieren die Funktion dieses mentalen Zustandes ist. Der Sachverhalt, auf den der mentale Zustand intentional bezogen ist, ist also genau derjenige Sachverhalt, zu dem der mentale Zustand in einem kausal-funktionalen Bezug steht. Dretske identifiziert den Gegenstand der intentionalen Bezugnahme mit dem Relatum des kausal-funktionalen Bezugs, der für diesen Zustand charakteristisch ist. Dass ein mentaler Zustand semantisch evaluierbar ist, gründet also in der Tatsache, dass dieser Zustand in einem kausalen und funktionalen Bezug zu einem bestimmten Umweltsachverhalt steht.

Anhand der Konzeption Dretskes soll nun grundsätzlich nachgefragt werden, inwieweit ein Erklärungsversuch adäquat ist, der die semantische Evaluierbarkeit mentaler Zustände auf kausale und funktionale Relationen zurückführt. Ist eine solche Erklärung hinreichend? Nun muss in der Beurteilung eines jeden Erklärungsversuchs jedoch zunächst berücksichtigt werden, welcher Art von Erklärung dieser zuzuordnen ist; denn die Kriterien bzw. Bedingungen, die ein Erklärungsversuch erfüllen muss, um als adäquate Erklärung zu gelten, sind abhängig vom Typus der Erklärung. Eine Erklärung, wie Dretske sie vorschlägt, entspricht nun der Struktur nach einer reduktiven Erklärung: Die Tatsache, dass ein mentaler Zustand semantisch evaluierbar ist, wird darauf zurückgeführt, dass er in einem kausalen und funktionalen Bezug zu extramentalen Sachverhalten steht. Dretske behauptet die Reduzierbarkeit des Prädikats „semantisch evaluierbar“ auf Begriffe, die kausale und funktionale Relationen zum Ausdruck bringen.

Worin bestehen nun die Adäquatheitsbedingungen für reduktive Erklärungen? Wann ist eine reduktive Erklärung eine gültige Erklärung? In der Wissenschaftstheorie wurden die Gültigkeitsbedingungen für Reduktionen zwischen wissenschaftlichen Theorien untersucht. Eines der Referenzwerke in dieser Frage ist Ernest Nagels *The Structure of Science* (Nagel 1961): Darin schlägt Nagel eine Reihe von Bedingungen vor, denen gültige und sinnvolle Theorienreduktio-

nen entsprechen müssen. Nagels Kriterien beziehen sich auf die Reduktion von Theorien, d. h. von Aussagen- bzw. Hypothesensystemen. Zwar bezieht sich Dretskes Reduktionsversuch nicht auf wissenschaftliche Theoriensysteme, Nagels Kriterien lassen sich – wie sich zeigen wird – dennoch für eine Bewertung von Dretskes Vorschlag fruchtbar machen, in dem Sinne nämlich, dass deren Nicht-Erfüllung eindeutig als eine Einschränkung des Gültigkeitsanspruches seiner Erklärung anerkannt werden muss. Insbesondere zwei Kriterien sind es, die diesbezüglich von Relevanz sein dürften. Sie sollen im Folgenden vorgestellt werden. Zuvor jedoch noch eine begriffliche Bemerkung: Nagel bezeichnet jene Theorie, die reduziert wird, „sekundäre Theorie“, jene Theorie, auf die die sekundäre Theorie reduziert wird, „primäre Theorie“.

Ausgangspunkt für die Formulierung der Kriterien ist Nagels Forderung, dass von der Reduktion einer Theorie auf eine andere nur unter einer ganz bestimmten Voraussetzung gesprochen werden kann: Dann nämlich, wenn aufgezeigt werden kann, dass die Gesetze der sekundären Theorie aus den Gesetzen der primären Theorie logisch folgen.¹ Nun kann eine logische Folgebeziehung nur dann bestehen, wenn es für die zentralen Terme der sekundären Theorie eine Entsprechung in der primären Theorie gibt. Vor einer erfolgreichen Reduktion ist genau dies jedoch nicht der Fall: Die zu reduzierende Theorie enthält Terme, für die es in der primären Theorie keine Entsprechung gibt. Die Leistung einer Reduktion besteht wesentlich darin, dass eine Verbindung zwischen bestimmten Termen der sekundären Theorie (die in der primären Theorie nicht vorkommen) und Termen der primären Theorie aufgezeigt bzw. hergestellt wird. Voraussetzung einer erfolgreichen Reduktion ist demnach zum einen die Annahme einer Verbindung zwischen bestimmten Termen der beteiligten Theorien – Nagel spricht von „connectability“. Zum anderen wird gefordert, dass diese Verbindung derart sein muss, dass sie eine logische Folge- bzw. Ableitungsbeziehung zwischen den Aussagen der sekundären und jenen der primären Theorie begründen kann.

Um logische Folge- bzw. Ableitungsbeziehungen begründen zu können, muss eine solche Verbindung allerdings von bestimmter Art sein². Sie kann Nagel zufolge entweder logischer Natur sein, was dem Vorliegen einer Synonymiebeziehung zwischen den Termen entspricht. Oder die Verbindung ist konventioneller Natur in dem Sinne, dass einem theoretischen Ausdruck der primären Theorie ein Beobachtungsterm der sekundären Theorie zugewiesen wird. Die Verbindung kann aber auch faktischer (factual) bzw. materialer (material) Natur sein. Die Annahme einer faktischen Verbindung entspricht einer Hypothese über physische Zusammenhänge zwischen den Sachverhalten, die durch die zu reduzierenden bzw. reduzierenden Terme bezeichnet werden. Als solche, fordert Nagel, muss sie durch empirische Belege bestätigt werden. In einer Fußnote weist Nagel darauf hin, dass eine faktische Verbindung, um das Kriterium der Verbindbarkeit zu erfüllen, sowohl die Form eines Bikonditionals ($B \rightarrow A$ und $A \rightarrow B$) als auch die eines einfachen Konditionals ($B \rightarrow A$) aufweisen kann. Das Kriterium der Ableitbarkeit erfüllen allerdings nur jene Verbindungen, die durch ein Bikonditional wiedergegeben werden können. Damit ein physischer Zusammenhang eine Folgebeziehung zwischen den entsprechenden Termen begründen kann, muss dieser Zusammenhang demnach als notwendiges und hinreichendes Bedingungsverhältnis rekonstruiert werden können. Der Sachverhalt, der durch einen Term ‚B‘ der primären Theorie bezeichnet wird, muss demnach als hinreichende und notwendige Bedingung für jenen Sachverhalt gelten können, der durch Term ‚A‘ der sekundären Theorie bezeichnet wird.

Gefordert ist also, dass zwischen den zentralen Termen der sekundären Theorie und Termen der primären Theorie eine Verbindung besteht, die die Ableitbarkeit Ersterer aus Letzteren erlaubt. Die Frage lautet nun, ob Dretskes Rekonstruktion diese Bedingungen erfüllt. Insofern es Dretske um die Reduktion der semantischen Evaluierbarkeit mentaler Zustände auf kausal-funktionale Relationen geht, ist der zu übersetzende Term jener der „semantischen Evaluierbarkeit“. Wenn die Reduktion gültig sein soll, muss dieser Term der sekundären Theorie in die primäre, kausal-funktionale Theorie übersetzt werden können. Damit dies möglich ist, muss, wie erwähnt, eine Verbindung zwischen den Termen bestehen. Welche der von Nagel vorgeschlagenen Verbindungsrelationen findet sich in Dretskes Entwurf wieder? Dretske selbst äußert sich dazu nicht explizit. Seine Ausführungen legen jedoch nahe, dass er von der Annahme einer faktischen Verbindung ausgeht – einer Verbindung also, die darin besteht, dass die spezifische kausal-funktionale Struktur mentaler Zustände eine notwendige und hinreichende Bedingung dafür ist, dass mentale Zustände semantisch evaluierbar sind. Mit der Annahme dieser Verbindung – die ich im Folgenden „Verbindungspostulat“ nennen werde – sind die nagelschen Bedingungen erfüllt, um den Term „semantisch evaluierbar“ in einen Term der primären Theorie, nämlich in den Term „funktional mit Umweltsachverhalten kovariierend“, übersetzen zu können.

Nun handelt es sich bei dem Verbindungspostulat jedoch um eine falsche Annahme. Es ist in der Tat faktisch falsch, dass zwischen dem Sachverhalt, dass ein Zustand funktional mit Umweltsachverhalten kovariert, und dem Sachverhalt, dass dieser Zustand semantisch evaluierbar ist, eine notwendige und hinreichende Verbindung besteht. Denn es gilt keineswegs, dass, wann immer ein Zustand funktional mit Umweltsachverhalten kovariert, er auch semantisch evaluierbar ist. Man denke bspw. an Reiz-Reaktions-Abfolgen: Eine Reaktion, die immer dann auftritt, wenn ein bestimmter Reiz vorliegt, kovariert zwar mit diesem Reiz, und darin mag auch die Funktion dieser Reaktion bestehen; dennoch kann die Reaktion bzw. der Zustand, den hervorzubringen die Reaktion ausmacht, nicht als semantisch evaluierbar bezeichnet werden. Das Bedingungsverhältnis gilt vielmehr nur unter einer ganz bestimmten Voraussetzung: Dann nämlich, wenn es sich bei den betreffenden Zuständen um mentale Zustände handelt. In der Tat muss Dretskes Argumentation so rekonstruiert werden, dass er einen Zusammenhang zwischen funktionaler Kovarianz und semantischer Evaluierbarkeit nur für den Kontext mentaler Zustände behauptet. Nur im Zusammenhang mit mentalen Zuständen soll gelten, dass funktionale Kovarianz eine notwendige und hinreichende Bedingung für semantische Evaluierbarkeit ist. Diese Einschränkung der Annahme einer faktischen Verbindung auf den Bereich mentaler Zustände ist entscheidend; durch die Einschränkung vermeidet Dretske nämlich die offensichtlich falsche Behauptung, dass jeder Systemzustand, der mit einem Umweltsachverhalt in einer kausal-funktionalen Kovarianzrelation steht, semantisch evaluierbar ist. Ohne die Einschränkung auf mentale Zustände wäre das Verbindungspostulat somit eindeutig falsch. Mit der Einschränkung weist es zumindest prima facie einige Plausibilität auf: Immerhin lassen sich für Wahrnehmungen und propositionale Einstellungen, die sich unmittelbar auf Wahrnehmungen beziehen, Erfüllungs-, Entsprechungs- oder Wahrheitsbedingungen angeben, die sich aus der funktionalen Rolle dieser Zustände ableiten lassen³.

Nun stellt sich in diesem Zusammenhang jedoch die Frage nach der Bedeutung des Prädikates „mental“. Den gängigen Definitionen zufolge zählt zum Bedeutungsumfang des Prädikates „mental“ wesentlich das Prädikat „potentiell bewusst“: Ein Zustand, der nicht zumindest po-

tentiell bewusst ist, kann nicht als mentaler Zustand bezeichnet werden. Damit verschiebt sich jedoch die Definitionsfrage auf das Prädikat „bewusst“. Was heißt es, dass ein Zustand bewusst ist? Aufgrund welcher Kriterien wird ein Zustand als bewusst bezeichnet? Was ist das Besondere an bewussten (und damit auch potentiell bewussten) Zuständen, das sie von nicht-bewussten bzw. nicht-mentalenen Zuständen unterscheidet?

Eines der Charakteristika bewusster Zustände ist ihr phänomenaler Charakter. Damit soll hier gemeint sein, dass Bewusstseinszustände wesentlich durch einen Erfahrungsaspekt gekennzeichnet sind: Die Inhalte von Bewusstseinszuständen werden erfahren bzw. erlebt. Insofern diese Inhalte erfahren werden, sollen sie in diesem Zusammenhang als phänomenale Inhalte bezeichnet werden. Jeder Bewusstseinszustand ist demnach Träger eines phänomenalen Inhalts bzw. alles, was sich im Bewusstsein zeigt, ist – insofern es erfahren wird – als ein phänomenaler Inhalt zu betrachten. Als phänomenale Inhalte gelten demnach nicht nur qualitative Inhalte (Qualia), sondern auch formale Aspekte, Abstrakta oder Relationen. Insofern ausschließlich bewusste Zustände Träger phänomenaler Inhalte sind, scheint dies der entscheidende Unterschied zu sein, der bewusste Zustände von anderen kausal-funktionalen Zuständen abhebt. Daraus leitet sich die Bestimmung mentaler Zustände ab: Mentale Zustände sind dadurch charakterisiert, dass sie potentiell phänomenale Inhalte – also Inhalte, die potentiell erfahrbar sind – enthalten.

Die oben angesprochene Einschränkung besagt demnach, dass funktionale Kovarianz nur dann eine notwendige und hinreichende Bedingung für semantische Evaluierbarkeit ist, wenn es sich dabei um Zustände handelt, die Träger eines (potentiell) phänomenalen Inhalts sind. Nur dann, wenn ein Zustand Träger eines (potentiell) phänomenalen Inhalts ist, ist die Behauptung nicht offensichtlich falsch, dass sich Wahrheits- oder Erfüllungsbedingungen dieses Zustandes aus seiner kausal-funktionalen Rolle ableiten lassen.

Daraus ergibt sich nun allerdings eine Schwierigkeit für den Versuch, semantische Evaluierbarkeit auf kausal-funktionale Relationen zu reduzieren. Einer gültigen Reduktion liegt die Ableitbarkeit der Terme der sekundären Theorie aus Termen der primären Theorie zugrunde. Voraussetzung für die Ableitbarkeit ist eine Verbindung zwischen den beteiligten Termen der beiden Theorien, eine Verbindung, die im Falle von Dretskes Reduktionsversuch in einem notwendigen und hinreichenden Bedingungsverhältnis der durch die Terme bezeichneten Sachverhalte bestehen soll. Die Behauptung eines solchen Bedingungsverhältnisses ist allerdings nur unter Voraussetzung einer Einschränkung nicht offenkundig falsch, nämlich der Einschränkung auf mentale Zustände. Die Schwierigkeit besteht nun darin, dass sich diese Einschränkung in der reduzierenden Theorie nicht ausdrücken lässt – denn das Prädikat „mental“, sofern es so gedeutet wird, dass dessen Bedeutung das Prädikat „Träger (potentiell) phänomenaler Inhalte“ umfasst, kann in der Sprache der primären Theorie nicht wiedergegeben werden. Der Sachverhalt, dass ein mentaler Zustand Träger eines (potentiell) phänomenalen Inhalts ist, lässt sich mit den Mitteln der primären Theorie nicht vollständig rekonstruieren. Der Erfahrungsaspekt von Bewusstseinsinhalten kann nicht in einer Theorie wiedergegeben werden, die über ein ausschließlich kausal-funktionales Vokabular verfügt. Eine solche Sprache ist nicht hinreichend für die Individuation phänomenaler Inhalte. Es sei nicht ausgeschlossen, dass eine solche Übersetzung grundsätzlich möglich ist – bis jetzt scheint allerdings kein überzeugender Vorschlag formuliert worden zu sein, der sich entsprechend durchgesetzt hätte. Jenes Konzept, auf dem die Einschränkung des Verbindungspostulats beruht, ist demnach in der Sprache der primären

Theorie nicht ausdrückbar – bei dem Begriff „phänomenaler Inhalt“ handelt es sich vielmehr um einen Ausdruck der sekundären, also der zu reduzierenden Theorie, dessen zentrale Aspekte nur mit den Ausdrucksmitteln dieser Theorie wiedergegeben werden können.

Um die Übersetzbarkeit der zentralen Terme zu gewährleisten, darf das Verbindungspostulat jedoch keine zusätzlichen Terme enthalten, die in der primären Theorie nicht ausdrückbar sind. Das heißt, in dem Verbindungspostulat darf nur der zu reduzierende Term aus der primären Theorie stammen. Ansonsten dürfen keine weiteren Terme enthalten sein, die nicht ihrerseits auf Terme der primären Theorie reduziert werden können. Soll die Übersetzbarkeit des zu reduzierenden Terms gewährleistet sein, darf die Verbindung zwischen einem sekundären Term und einem Term der primären Theorie nicht ausschließlich unter einer Voraussetzung bestehen, die nur mit sekundären Termen wiedergegeben werden kann. Eine solche Verbindung ist nutzlos für das Vorhaben einer Theorienreduktion, da sich aus ihr nicht die Übersetzbarkeit der beteiligten Terme ableiten lässt.

Dretskes Verbindungspostulat, zumindest in seiner gültigen, i. e. eingeschränkten, Variante, kommt jedoch nicht ohne Rückgriff auf einen unübersetzbaren Begriff aus. Denn die Miteinbeziehung des Begriffes „mental“ und damit die Miteinbeziehung phänomenaler Inhalte ist von entscheidender Bedeutung für die Gültigkeit des Postulats. Da also das eingeschränkte Verbindungspostulat von einem Prädikat Gebrauch macht, das in der primären Theorie nicht ausdrückbar ist, kann aus ihm nicht die Übersetzbarkeit des Prädikats „semantisch evaluierbar“ abgeleitet werden. Dies ist nun insofern problematisch, als aufgrund dieser Tatsache die Gültigkeit von Dretskes Reduktionsvorschlag insgesamt in Frage gestellt werden muss. Wenn das zentrale Verbindungspostulat nur gültig ist, sofern es auf Zustände beschränkt wird, denen das Prädikat „mental“ zukommt, es sich bei diesem Prädikat jedoch um einen nicht-übersetzbaren Term der sekundären Theorie handelt, bildet dieses Verbindungspostulat keine geeignete Basis für eine Theorienreduktion.

In der Tat ist Dretskes Reduktionsversuch der semantischen Evaluierbarkeit an dem übergeordneten Ziel einer naturalistischen Theorie des Mentalen ausgerichtet. Seine Rekonstruktion ist als ein Beitrag zu dem umfassenderen Projekt einer vollständigen naturalistischen Explikation mentaler Zustände zu verstehen. Muss im Rahmen einer solchen Explikation – selbst wenn diese zunächst nur einen Begriff betrifft – auf das Vokabular jener Theorie zurückgegriffen werden, die expliziert bzw. reduziert werden soll, ist die Explikation wertlos. Dem naturalistischen Anliegen gemäß soll die gesamte Theorie des Mentalen auf eine physikalische Theorie reduziert werden. „Semantisch evaluierbar“ ist einer der zentralen Begriffe dieser Theorie. Wenn dieser zentrale Begriff der sekundären Theorie nur unter Rückgriff auf einen weiteren zentralen Term der sekundären Theorie – i. e. „mental“ bzw. „potentiell bewusst“ – reduziert werden kann, muss die Relevanz dieser Reduktion in Frage gestellt werden.

Die Einschränkung, der Dretskes Verbindungspostulat in dieser Rekonstruktion unterworfen werden muss, führt demnach zu einer ernsthaften Schwierigkeit, die Einfluss auf die Bewertung seiner Reduktionsthese hat: Die Frage ist berechtigt, ob angesichts dieser Problematik Dretskes Reduktionsversuch nicht wegen mangelnder Aussagekraft zurückgewiesen werden muss.

Anmerkungen

- ¹ „[...] a reduction is effected when the experimental laws of the secondary science (and if it has an adequate theory, its theory as well) are shown to be the logical consequences of the theoretical assumptions [...] of the primary science.“ (Nagel 1961, 352)
- ² Vgl. Nagel 1961, 354f.
- ³ So lässt sich der Inhalt einer Wahrnehmung wie folgt bestimmen: Eine Wahrnehmung von Wasser hat genau deshalb den Inhalt „Wasser“ oder „Da ist Wasser“, weil diese spezifische Wahrnehmung im Regelfall nur dann bzw. immer dann auftritt, wenn im Sichtfeld Wasser vorkommt, und diese Wahrnehmung zudem die Funktion hat, Wasser anzuzeigen. Diese Funktion wird der Wahrnehmung genau dann zugesprochen, wenn es für das wahrnehmende System einen (Überlebens-)Vorteil bedeutet bzw. von Interesse ist, genau Wasser wahrzunehmen (und nicht bspw. die Oberflächenspannung einer Wasseroberfläche).

Literatur

- Dretske, Fred (1988): Explaining behaviour, Cambridge/MA.
Nagel, Ernest (1961): The Structure of Science, New York.

5. METAPHYSIK/ONTOLOGIE/RELIGIONSPHILOSOPHIE

WAS WILL FEMINISTISCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE?



Brigitte Buchhammer

Welche philosophischen Elemente sind notwendig, um den Entwurf einer feministischen Religionsphilosophie auf einen tragfähigen philosophischen Boden zu stellen?¹

Feministische Religionsphilosophie erachtet es als ihre Aufgabe, Reduktionismen im Begriff des Menschen, die Benachteiligung und Diskriminierung von Frauen, homo-, trans- und intersexuellen Menschen überall auf der Welt generieren, kritisch zu hinterfragen.

Das im römisch-katholischen Lehramt² vorherrschende Frauenbild beruht auf einem Geschlechteressentialismus, einem biologistisch verkürzten Begriff des Menschen. Menschen müssten ihrem Geschlechtswesen entsprechende Rollen in der Gesellschaft übernehmen.

Der *Gender/Queer-Diskurs* gerät in die Gefahr reduktionistischer Verkürzungen des Begriffs des Menschen. Dem Geschlechteressentialismus differenzfeministischer³ Positionen, die aus körperlichen Geschlechtsmerkmalen Eigenschaften ableiten, stehen konstruktivistische Reduktionismen gegenüber, wonach behauptet wird, auch die biologische Ausstattung unserer Leiblichkeit sei *Effekt des Diskurses*⁴. Gegen Ersteren führen Gender/Queer-Theoretiker/innen ins Treffen, im Sprechen über Körperlichkeit würden immer schon spezifische Bedeutungen von dem angelegt, was in der gegenwärtigen historischen Situation als geschlechtlicher Körper gelte. Gender Identity ließe sich nicht aus politischen und kulturellen Vernetzungen und Interpretationen herauslösen, in denen sie ständig hervorgebracht und aufrechterhalten werde.

Kann feministische Religionsphilosophie Differenzierungen hinsichtlich der Erarbeitung eines sinnvollen philosophischen Argumentationsangebotes in einen im Sinne von Kants *Streit der Fakultäten* verstandenen streitbaren Dialog zwischen (feministischer) Theologie, Gender/Queer-Theory (GQuTh) und feministischer Philosophie einbringen?

Ich werde 1. kurz das Konzept von Philosophie/feministischer Philosophie skizzieren, auf das ich mich stützen möchte. 2. umkreise ich die Frage nach dem Ort der Religion im Menschen. 3. soll feministisch-philosophisch erkundet werden, wie sinnvolle Gottesrede unter feministisch-religionsphilosophischem Vorzeichen möglich ist. Schließlich möchte ich 4. Kants philosophische Idee des ethischen Gemeinwesens aufgreifen und auf feministische Relevanz hin beleuchten.⁵

1. Konzept von Philosophie und feministischer Philosophie

In seiner Schrift *Der Streit der Fakultäten*⁶ präpariert Kant die Aufgabenstellung von Philosophie im Unterschied zu den anderen Disziplinen heraus. Autonomie der Philosophie bedeutet, dass sie die Grundlagen-, Prinzipien-, Voraussetzungsfragen zu stellen hat. Philosophie sieht

ihre Aufgabe in einem streitbaren Dialog mit allen Fakultäten der Universität, es gibt aber auch einen Streit zwischen Universität und Staat. Inwieweit darf der Staat bzw. dürfen politische und wirtschaftliche Interessen die universitäre Lehre reglementieren?⁷

Die Philosophie fungiert als kritische Herausforderung für alle Fakultäten, indem sie nach den von diesen immer schon vorausgesetzten theoretischen Grundlagen fragt. Darauf hinzuweisen, die *Methodendifferenz* nicht aus den Augen zu verlieren, ist aktuell in Bezug auf die Interdisziplinarität der GQuTh, aber auch im Blick auf die Theologie.⁸ Philosophie muss die Erkundung der Grenzen der jeweiligen Methoden der Einzelwissenschaften einmahnen.

Kant unterscheidet den *gesetzwidrigen* von dem *gesetzmäßigen* Streit, wobei charakteristisch für den *rechtswidrigen Streit* ist, dass er nicht in vernunftmäßigen, sondern in subjektiven (Neigungen, List, Betrug, Gewalt) Gründen liegt. Indem Kant darauf hinweist, wie sehr Wissenschaftler/innen dazu neigen, die Menschen zu entmündigen, wie gern andererseits Menschen sich von Fachleuten bevormunden lassen, problematisiert er die große Gefahr der Entmündigung. Als Aufklärungsphilosoph mutet er jedem Menschen das *sapere aude*⁹ zu. Populistische Gelehrte und Politiker/innen versuchen aufzuhetzen, Angst zu schüren, um das *sapere aude* zu verhindern. Lehrmeinungen außer Streit zu stellen ist eine weitere Gefahr des rechtswidrigen Streits, in die besonders die theologische Fakultät gerät, indem sie kritische Fragen verbietet.

Verfahrensregel für die *Grundsätze des rechtmäßigen Streits*: Argumente und theoretische Lehrstücke müssen geprüft werden. Vernunft ist seit der *KrV*¹⁰ als Gerichtshof konzipiert, sie ist zur Selbstkritik und zur kritischen Prüfung aller Theorien aufgefordert, um Dogmatismen und wie auch immer verschleierte Entmündigungsstrategien zurückweisen zu können. Wichtig ist die *Differenzierung von Verstand und Vernunft*. Der *Verstand*, dem die wissenschaftliche Rationalität zugeordnet ist, ist an eine bestimmte Methodologie gebunden. Die *Vernunft* als Ort des freien Denkens ist auf sich allein gestellt. Sie ist der Boden der Philosophie, deren Aufgabe in der öffentlichen Prüfung der Argumente vor dem Gerichtshof der Vernunft besteht, worin *jeder Mensch eine Stimme hat*. Der rechtmäßige Streit darf nie aufhören.¹¹

Der streitbare Dialog der Philosophie mit den anderen Fakultäten ist letztlich der *praktischen Vernunft* verpflichtet. Philosophie im Sinne Kants bleibt der Frage nach dem Begriff des Menschen auf der Spur. Von seiner Philosophie aus können Reduktionismen des Begriffs des Menschen, die zu Diskriminierung von Frauen, homo-, trans- und intersexuellen Menschen führen, kritisch beleuchtet werden. Wesentlich ist es, von einem philosophisch entfaltenen Begriff des Menschen aus an die Frage nach Geschlechtergerechtigkeit im Kontext von Religion heranzugehen.

Der Weltbegriff von Philosophie spannt sich bei Kant über drei Fragen auf, die in eine vierte münden: die Frage nach dem Menschen.¹² Wie würde eine adäquate, nicht-verkürzte Bestimmung des Menschen aussehen? Wie kann menschliches Zusammenleben im Sinne unverkürzten Menschseins gestaltet werden? Dies führt auch zu rechtsphilosophischen und politischen Überlegungen und erlangt auch Bedeutung hinsichtlich der Frage nach einem sinnvollen Begriff von Religion und Kirche.

In Kants Philosophie ist der Mensch als *Person* gefasst, von *Autonomie und Freiheit* her, als leiblich da seiendes, mit Vernunft begabtes Lebewesen. Menschen als Personen zu respektieren bedeutet zweierlei: Der kategorische Imperativ (KI) impliziert ein *Gebot* und ein *Verbot*. Gemäß dem *Verbot* dürfen Menschen niemals bloß instrumentalisiert werden. Das *Gebot* ist umfassender, es fordert das tätige Wohlwollen, d. h. die Zwecke Anderer zu meinen zu machen und Andere

in der Erreichung ihrer *selbst gewählten Zwecke* in *nicht-paternalistischer* Weise zu unterstützen. Aus dem KI geht auch die Verpflichtung hervor, die *eigene* Menschenwürde zu achten: „Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck.“¹³ „Werdet nicht der Menschen Knechte; laßt euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füßen treten.“¹⁴ Daraus leitet sich auch die Pflicht zu feministischem Widerstand ab, gegen Unterdrückung und Instrumentalisierung von Frauen auf Grund ihrer Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht und gegen Diskriminierung von Lesben und Schwulen bzw. gegen jede Art von Geschlechterklischees aufzutreten und sich für die Vermehrung von Gerechtigkeit zu engagieren.¹⁵

Feministische Philosophie

Feminismus als *soziale* Bewegung zielt ein gerechtes Verhältnis zwischen den Geschlechtern in allen Bereichen des menschlichen Zusammenlebens an. Das Bestreben feministischer Praxis zielt auf Veränderung gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse insgesamt unter dem Aspekt der Gerechtigkeit. Feminismus als *Theorie* zielt darauf hin, gesellschaftliche und politische Strukturen kritisch zu analysieren, Prinzipien für mehr Gerechtigkeit zu entwickeln und einen Maßstab zu erarbeiten zur Kritik an jeglicher Form von Unterdrückung und Diskriminierung (z. B. auf Grund von ethnischer Zugehörigkeit, von Hautfarbe, Alter, Krankheit, Behinderung, Religionszugehörigkeit und sexueller Orientierung).¹⁶ Für Schüssler-Fiorenza besteht feministische Arbeit im Engagement für ein menschenwürdiges Leben für alle Menschen auf der Welt. Es gelte, menschenverachtende Herrschaftsstrukturen kritisch zu beleuchten.¹⁷

Das feministische Instrumentarium muss daraufhin überprüft werden, ob es auch hinsichtlich einer kritischen Analyse der gesellschaftspolitischen Zusammenhänge in anderen Ländern Gültigkeit beanspruchen kann. „Geteilter Feminismus‘ bedeutet [...] die Erkenntnis, daß es nicht *einen* Feminismus gibt, und daß innerhalb der (feministischen) Bewegung rassistisch, antisemitisch, fremdenfeindlich ausgegrenzt wird.“¹⁸ Nagl-Docekal schlägt vor, auf die Kontextbezogenheit genau achtzugeben. „Ich denke, gerade unter dem Vorzeichen der sich global verdichtenden Verbindungen ist eine Sensibilisierung für die jeweils besonderen regionalen Ausgangsbedingungen unverzichtbar, um die Gefahr einer ‚Nivellierung von Differenz‘ zu vermeiden. Als Desiderat erscheint daher die (weitere) Ausbildung einer Kultur aufmerksamen Zuhörens.“¹⁹

Grundbegriffe feministischer Philosophie sind *Gleichheit* und *Person*. Jeder Mensch muss als ein Gleicher, d. h. in gleicher Weise als Person anerkannt werden, im Sinn von *Ronald Dworkins* Bestimmung von Gleichheit: *als das Recht, auf dieselbe Weise mit Achtung und Rücksicht behandelt zu werden wie jeder andere*. In Nagl-Docekals Akzentuierung: „Jede einzelne Frau soll Bedingungen vorfinden, die keine Benachteiligung auf Grund des Geschlechts beinhalten und ihr die Möglichkeit geben, ihr Leben entsprechend ihren individuellen Bedürfnissen, Fähigkeiten und Interessen zu gestalten.“²⁰ Es gilt, jeden Menschen mit gleichem Respekt und gleicher Achtung als Person anzuerkennen.

Relevant für feministisches Engagement für Gerechtigkeit ist die *Differenz von Gleichheit und Besonderheit*. Menschen als Gleiche anzuerkennen heißt *nicht*, ihnen ein gemeinsam geteiltes Wesen zu unterstellen. Menschen als Gleiche, d. h. als gleich in ihrer *Personwürde*, als freie und handlungsfähige Individuen anzuerkennen bedeutet, sie in ihrer individuellen Besonderheit ernst zu nehmen. Durch Handlungskompetenz bilden Menschen ihre Individualität

aus, kommt individuelle Vielfaltigkeit in die Welt. Menschen bringen Anlagen, auch leibliche, mit, die der handelnden Gestaltung bedürfen. Wer wir sind, liegt nicht als Wesenskern in uns oder in unserer Leiblichkeit. Wer wir sind, entfalten wir im Laufe unseres Lebens durch unser Handeln. Sprechend und handelnd tritt die Einzigartigkeit jedes Individuums in Erscheinung. „Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens [...]“²¹ Menschen werden ihr ganzes Leben lang damit nicht fertig, handelnd ihre Individualität, ihre Einzigartigkeit zu gestalten. Handeln ist nur möglich in Interaktion mit anderen Menschen, dies formt unsere Individualität.

Bezüglich des Verhältnisses von feministischer Philosophie zu GQuTh liegt die vorrangige Aufgabe in einer *philosophisch-kritischen* Auseinandersetzung mit GQuTh im Sinn der Aufgabenstellung der Philosophie in Kants *Streit der Fakultäten*. GQuTh intendiert die Streichung der Analysekategorie Sex/Gender. Die Vorstellung einer biologisch vorgegebenen Zweigeschlechtlichkeit als unhinterfragte objektive Realität sei ein Missverständnis; die Natur der Zweigeschlechtlichkeit sei eine soziale Konstruktion; Gender werde intersubjektiv durch Handeln hergestellt. Die GQuTh spricht von *doing gender*. Gender Identity *hat* man nicht, sondern *tut* man, sie wird im Handlungskontext mit anderen Menschen intersubjektiv hergestellt. Doing gender ist ein handelndes Gestalten von Gender Identity. Im Zentrum steht die Analysekategorie *Heteronormativität*, mit der aufgezeigt werden soll, wie Heterosexismus in die Geschlechterkonzeption und in die Struktur der Gesellschaft eingeschrieben sei.²²

An diesem Punkt ergibt sich für feministische Philosophie die Aufgabe, auf die philosophische Teildisziplin *philosophische Anthropologie* zurückzugreifen.²³ Diese richtet ihren Blick auf den *ganzen* Menschen.²⁴ Für einen feministisch-philosophischen Zugang zu philosophischer Anthropologie, im Zeichen der Frage, wie Reduktionismen kritisch beleuchtet werden können, scheint mir die *Differenzierung von Körper und Leib* entscheidend zu sein, die die philosophische Richtung der Phänomenologie näher entfaltet hat. Ich beziehe mich auf Arbeiten *Edith Steins*. Während sie von *Körper* spricht in Bezug auf den Menschen aus der Außenwelt betrachtet (als Gegenstand der empirischen Welt ist der menschliche Körper denselben Naturgesetzen unterworfen wie die übrigen Dinge), gehört zum Begriff *Leib* die Perspektive der 1. Person Singular. Insofern Menschen ich-sagende Lebewesen sind, können sie von je „meinem Leib“ sprechen. „Mein Leib“ konstituiert sich in zweifacher Weise: als äußerlich wahrgenommener Körper und als empfindender, *leibwahrgenommener Leib*. Hierbei ist die Dimension der Gefühle, des Empfindens bedeutsam. Der menschliche Leib vermag sich selber zu spüren. Edith Stein spricht von zwei Kernen. Der *erste Kern* ist die *Spontaneität der Leiblichkeit*: Organismen weisen eine Eigenbewegung auf (z. B. Wachstum, Wachsen der Haare, Narbenbildung, Stoffwechsel), die einem inneren Aktzentrum ihren Ursprung verdankt. Es gibt aber im Menschen noch einen *zweiten Kern*: den *Kern der Personalität*, des Ich, des Bewusstseins, Denkens, Handelns. Wir sind nicht nur Organismen, sondern geistige, denkende Personen. Der Mensch kann und soll sich selbst formen. Er ist Person: „Ich bin nicht mein Leib – ich habe und beherrsche meinen Leib.“²⁵ Allerdings meldet sich eine Eigenständigkeit meines Leibes mir selber gegenüber an. Beispiele dafür: Müdigkeit, Lachen, Weinen. Mein Leib widersetzt sich meinem Willen auch bisweilen. Diese beiden Kerne: Spontaneität des Leibes und Spontaneität des personalen Ich sind nicht aufeinander rückführbar, es kann nicht

ein Kern durch den anderen ersetzt werden (z. B. kann Sex nicht einfach in Gender aufgelöst werden), sie wirken jedoch sehr komplex zusammen.

Immer wieder kommt es zu Reduktionismen im Begriff des Menschen. Menschen werden entweder als bloß von der leiblichen Seite her bestimmt gedacht oder als bloß gesellschaftlich konstruiert. Philosophische Anthropologie hat die kritische Befragung des Begriffs des Menschen immer wieder in den Raum zu bringen, vor der *Leibvergessenheit* zu warnen.

Feministische Philosophie geht von einem *Handlungsbegriff* aus. Freiheit des Menschen besteht darin, zu Vorgaben aus der Natur handelnd Stellung zu nehmen.

Ich beziehe mich auf eine von *Herta Nagl-Docekal*²⁶ vorgeschlagene Differenzierung in drei Ebenen. Auf der *Ebene 1* ist die biologische Ausstattung unseres Körpers („Sex“) relevant: Geschlechtsmerkmale, äußerlich sichtbare und innere Geschlechtsorgane, primäre und sekundäre Geschlechtsmerkmale (Chromosomen, Hormone etc.).²⁷ Davon unterschieden ist die *Ebene 2*: unsere *Erfahrung* von Leiblichkeit. Hier wäre all das zu bedenken, was Edith Stein über den *leibwahrgenommenen Leib* ausgeführt hat: Wie nehme ich gefühlsmäßig meinen Leib von meiner Innenperspektive aus wahr? Erst auf Ebene 2 ist *Sexualität* angesiedelt: sexuelle Empfindungen, *wie* ich meinen Leib erfahre, z. B. im Reagieren auf andere Personen. Das leiblich-erotische Zuwenden zu anderen Menschen hängt nicht an dem, was auf der Ebene 1 festgestellt werden kann. Die erotische Wahrnehmung ist jeweils mein Entwurf: Ich bin es, die andere Menschen in dieser Weise wahrnimmt. *Merleau-Ponty*²⁸ spricht vom Entwurfcharakter unserer Sexualität. Dass ich ein Mensch mit einem weiblichen oder männlichen Körper bin, sagt noch gar nichts darüber aus, in welcher Weise ich in meiner persönlichen Lebensgeschichte erotisch auf andere Menschen reagiere. Von der Ebene 1 und 2 wird die *Ebene 3* unterschieden. Diese 3. Ebene ist jene des Bewusstseins, Denkens, Handelns, der Freiheit, Sprache. Es ist der Bereich, in dem wir reflektierend und handelnd Stellung nehmen in Bezug sowohl auf die 1. als auch auf die 2. Ebene. Auf der Ebene des Denkens und Handelns ist für uns sowohl unser eigener Leib als auch die Leiblichkeit aller anderen Menschen Thema unseres Handelns.

Das Problem der Diskriminierung auf Grund der Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht oder der sexuellen Orientierung stellt sich erst auf dieser 3. Ebene, nicht jedoch auf der 1. Ebene der biologischen Verfasstheit der Körper. Erst die 3. Ebene ist der Ort, sich kritisch mit überlieferten Geschlechternormen und Klischees auseinanderzusetzen. Die Forderung, den Begriff *Geschlecht* auch auf der 1. Ebene, im Bereich der empirischen biologischen Forschung fallenzulassen, läuft auf einen Biologismus hinaus. Sie impliziert die Annahme, Normen könnten aus der Natur abgeleitet werden, was aber grundsätzlich nicht möglich ist. D. h., bestimmte Naturunterschiede (z. B. auch Hautfarbe) als solche festzustellen kann nie als eine Rechtfertigung dafür angegeben werden, dass eine bestimmte soziale Ordnung gewählt wird. Das Grundproblem der Diskriminierung hat ihren Ort auf dieser dritten Ebene der sprachlichen Deutung und der Normierung von Handlung, von Modellen einer Ordnung der Geschlechter.

Der Begriff *Gender* wurde in die feministische Debatte eingeführt, um die Differenz von körperlichem Geschlecht und Geschlechtsidentität zu bezeichnen und um biologistische und konstruktivistische Verkürzungen im Begriff des Menschen besser zurückweisen zu können.

Die Aufgabe für uns Menschen liegt darin: Erstens mit unserer Leiblichkeit handelnd umzugehen; zweitens sich mit den kulturellen Deutungen dieser Leiblichkeit handelnd aus-

einanderzusetzen. Die Tatsache, dass Menschen geschlechtlich unterschiedene Körper haben, macht es notwendig, handelnd, gestaltend und deutend damit umzugehen.

Warum könnte es sinnvoll sein, die Differenz von „Sex/Gender“ nicht einseitig aufzulösen? Wird Sex in Gender aufgelöst, kommt es zu einer Ausblendung der leiblichen Wirklichkeit des Menschen, woraus ein reduktionistisches Menschenbild resultiert. Werden Geschlechternormen aus der Natur abgeleitet, kommt es zur Unterbelichtung des Menschen als autonome, freiheitliche, handlungs- und entscheidungskompetente Person, die zu allen Vorgaben aus der leiblichen Natur handelnd Stellung beziehen muss. Das feministische Problem liegt in der Verknüpfung von biologischer Ausstattung mit bestimmten Normen.

Mit diesem feministisch-philosophischen Angebot einer Differenzierung, die ich von Nagl-Docekal übernommen habe, beende ich den ersten Punkt und wende mich der zweiten Frage meines Aufsatzes zu.

2. Wie ist sinnvolle Gottesrede möglich?

Kant konzipiert die *Kritik der reinen Vernunft* als „Gerichtshof“, auf dem die Streitfragen der menschlichen Vernunft einer kritischen Prüfung durch Vernunft selbst unterzogen werden. Kant erkundet Quelle, Umfang und Grenzen der menschlichen Vernunft.

Was bedeutet dies für das Thema *Religion*? Menschliche Erkenntnis ist nur innerhalb der Erfahrungsgrenzen möglich. Mit seinem Lehrstück des transzendentalen Idealismus gelangt Kant zu der Differenzierung der zwei Aspekte Phänomenon und Noumenon. In der *KrV* geht es Kant um eine Kultur der Vernunft, um die Begrenzung der theoretischen Verstandeskompetenz, um damit den Raum zu öffnen für die praktische Vernunftkompetenz, die der genuine Ort der Religion ist. Entscheidend ist die Differenzierung zwischen Verstand und Vernunft. Das notwendige Ziel der Vernunft liegt im Unbedingten, in der Idee der systematischen Einheit (regulative Idee, die der Vernunft als Aufgabe aufgegeben ist), die sie als Objekt der Erkenntnis nicht erreichen kann.

Bezüglich des transzendentalen Ideals (der Gottesidee) gibt Kant Folgendes zu bedenken: Diese Idee ist regulatives Prinzip der systematischen Einheit aller Erkenntnis, die unsere Vernunft im Denken zu Grunde legt, um systematische Einheit denken zu können, die für unseren empirischen Verstandesgebrauch Orientierung bietet. Die theoretische Vernunft gibt nur die *Idee* von Gott, nicht aber die objektive Gültigkeit dieser Idee. Unsere Vernunft fordert die durchgängige Bestimmung alles Existierenden, und somit wird *in* unserer Vernunft ein transzendentales Substratum zu Grunde gelegt, das alle Prädikate enthält. Deshalb ist diese Idee ein *Ideal* (Idee in individuo). Dieses transzendentale Substratum ist die Idee von einem All der Realität: *omnitude realitatis*. Die *Existenz* dieses Ideals ist damit aber nicht ausgesagt. Das transzendentale Ideal wird als höchste Realität bezeichnet, als höchstes Wesen, als Urwesen, dies ist der *transzendente Begriff von Gott*. Die Vorstellung dieses transzendentalen Substratums als Ideal (Individuum) verleitete in der Geschichte immer wieder dazu, die Existenz dieses Ideals anzunehmen.²⁹

In theoretischer Hinsicht ist die Gottesidee als Ideal der Vollkommenheit alles Erscheinenden eine *forschungsregulative Idee*. Diese Idee ist völlig bestimmungslos, eine so verstandene Idee des höchsten Wesens ist kein Gott des Glaubens, und somit verlagert Kant die Gottesidee von dem Bereich der theoretischen Erkenntnis in den der praktischen Vernunft.

Die kritische Philosophie Kants ergibt, dass in theoretischer Hinsicht kein Weg in die Religion gefunden werden kann. Die *KrV* hat ausgewiesen, dass die Existenz Gottes in theoretischer Hinsicht nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann. Der genuine Ort der Religion ist die praktische Vernunft.

Mit Hilfe des *Lehrstücks der Analogie, des Prinzips des „als ob“*, zeigt Kant eine Möglichkeit sinnvoller Gottesrede auf. Kategorien haben ihre rechtmäßige Anwendung bloß im Bereich möglicher Erfahrung. Es gibt aber eine analoge Anwendung der Kategorien auf Ideen.

Wichtig für feministische Religionsphilosophie scheint mir Kants *Theoriestück des symbolischen Anthropomorphismus* zu sein. In der Denkfigur der Analogie werden Gott Prädikate nicht als Eigenschaften zugeschrieben, sondern diese Prädikate werden nur bezüglich des *Verhältnisses des Menschen zu Gott* ausgesagt. Durch diese Denkfigur der Analogie können wir erkennen, dass Gott an sich für unsere menschliche Vernunft unerkennbar ist. Das höchste Wesen ist bloß *denkmöglich* in dieser Form der Analogie. Kant bezeichnet es als Denkfehler, wenn man „die Versinnlichung einer reinen Vernunftidee in die Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne verwandelt“.³⁰ Die einzig sinnvollen Gottesprädikate sind jene, die sich aus der *praktischen Vernunft* her mit Notwendigkeit ergeben, sie sind allesamt moralisch: der *heilige, gerechte und gütige Gott, der Herzenskündiger*.

Für *feministische Religionsphilosophie* scheint mir die Relektüre des kantischen Konzepts von Gott als Herzenskündiger wesentlich sinnvoller zu sein als das Operieren mit weiblichen Gottesbildern. Bezüglich der Theorie des Herzenskündigers stütze ich mich auf die Interpretation von *Herta Nagl-Docekal*.³¹ Dieses Konzept stellt ein sinnvolles Angebot dar für feministisch-philosophische Kritik an den von der Amtskirche aufgezwungenen männlichen Gottesbildern.³²

Von Kants Philosophie her wird deutlich, dass der Weg der feministischen Kritik an traditioneller Gotteslehre sinnvollerweise *nicht* in dem Aufgreifen weiblicher Gottesprädikate liegen kann, sondern in der Rückbesinnung auf die existentielle Bedeutung von Religion.

3. Wo ist der Ort der Religion im Menschen?

Der Mensch, der im Anspruch der Forderung des Sittengesetzes steht und sich redlich Mühe gibt, ein tugendhaftes Leben zu führen, erfährt schmerzlich das Auseinanderfallen von Tugend und Glück. Hier setzt für Kant die Dimension der Hoffnung ein. *Eine* Fragedimension des Weltbegriffs von Philosophie lautet: Was *darf* ich hoffen? Kant spricht von Dürfen: Es ist *erlaubt*, wir *dürfen* religiös sein.³³ In der Einleitung in die Religionschrift³⁴ differenziert Kant zwischen Moral und Religion. Moral gründet in dem Begriff des Menschen als einer autonomen, frei handelnden Person, die sich selbst an das moralische Gesetz bindet. Um moralisch handeln zu können, brauchen Menschen keine Religion. Im Bemühen um ein tugendhaftes Leben erfahren wir schmerzlich, wie sehr Glück und Tugendbemühung auseinanderklaffen. Die Vernunft denkt mit Notwendigkeit die Idee des höchsten Gutes (Verbindung von Moralität und Glückseligkeit). Unsere menschliche Vernunft hat ein *Bedürfnis* nach einem Sinnnganzen.

Die *Quelle* der Religion liegt für Kant in unserem Wissen, dass wir endliche, sterbliche, leidensanfällige Lebewesen sind. Die Erfahrung des moralischen Scheiterns einerseits und

die schmerzliche Erfahrung, dass moralisches Handeln im Zeichen von Zivilcourage Glücks- einbußen zur Folge hat – dies ist der Boden, auf dem die Vernunft zu den Postulaten Gott und Unsterblichkeit gelangt. Diese Postulate sind der Kern der in allen Menschen angelegten reinen moralischen Religion. Die praktische Vernunft kann dies nur *fordern*, sie gelangt hier aber zu keinem theoretischen Beweis. Kant differenziert in diesem Kontext zwischen Erkenntnis und Gewissheit. Unsere reine praktische Vernunft hat eine theoretisch nicht erweisbare Gewissheit der Sinnhaftigkeit von Moralität, daher fordert sie mit Notwendigkeit die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. *Auf Grund dieser notwendigen Postulate gibt es in jedem Menschen reine moralische Religion.* Dieser Vernunftglaube liegt jedem historischen Glauben zu Grunde, er ist der Maßstab für jede historische Form von Glauben. Unsere reine praktische Vernunft konfrontiert uns mit dem kategorischen Imperativ. Glaube im Sinne der reinen moralischen Religion bedeutet die Anerkennung dieses Vernunftgebotes als göttliches Gebot. Religion ist bei Kant die Erkenntnis, dass alle unsere moralischen Pflichten göttliche Gebote sind.³⁵

4. Feministisch-philosophische Idee von Kirche im Anschluss an Kant

Hinsichtlich der Frage, wie Menschen, konfrontiert mit dem Anspruch des Sittengesetzes, deren Vernunft mit Notwendigkeit Sinn postuliert, dazu gelangen, Mut für ein engagiertes Leben im Zeichen von Zivilcourage aufzubringen, wird das Thema Kirche (ethisches Gemeinwesen) relevant.³⁶ Damit Menschen einander in moralischer Hinsicht unterstützen, gegenseitig erziehen und sensibilisieren können, wird die Gründung einer Gemeinschaft nach Tugendgesetzen notwendig. Die Idee ist ein alle Menschen auf der Welt umfassendes (kosmopolitisch gedachtes) ethisches Gemeinwesen. Wie soll die wahre sichtbare Kirche organisiert sein? Kant bezeichnet das ethische Gemeinwesen auch als „freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung“, in der Art einer freundschaftlichen vertrauenswürdigen Verbundenheit unter Menschen.³⁷ Wir sollen eine weltweite, weltbürgerliche Gesinnung kultivieren (weltweit mit Menschen in freundschaftlich-tugendhafter, von Liebe und Achtung getragener Gesinnung verbunden sein).

Der Dienst der wahren Kirche besteht darin, ein Leben im Geiste des moralischen Gesetzes zu führen. Oberstes Prinzip der Auslegung jedes historischen Kirchenglaubens ist das moralische Gesetz. Der Kern aller Narrative und kultischen Handlungen muss die reine moralische Religion sein, d. h., die heiligen Texte und Riten müssen so verfasst sein, dass sie uns Menschen dazu ermutigen, gute Menschen werden zu wollen, im Sinne des KI: die Menschenwürde jedes Menschen zu achten und andere tatkräftig in der Erlangung ihrer selbst gewählten Zwecke zu unterstützen, was das engagierte Auftreten gegen Diskriminierung von Frauen, homo-, trans- und intersexuellen Menschen einschließt.

Die Aufgabe der sichtbaren Kirche besteht darin, die Menschen in der *Entwicklung ihrer Autonomie* zu unterstützen:³⁸ Sichtbare Kirche als jener Raum aufklärender Öffentlichkeit, in dem über die Belange der Moralität Streitbar diskutiert werden kann; der öffentlichen Debatte darüber, was es heißt, sich moralisch für das Weltbeste zu engagieren; der Ort, wo deutlich gemacht wird, dass es darum zu gehen hat, sich für ein gerechtes und solidarisches Miteinander der Menschen zu engagieren. Das ethische Gemeinwesen wäre die Verwirklichung des Aufklärungskonzepts: der Idee der kritischen aufklärenden Öffentlichkeit in moralischer Hinsicht. Dazu

würde auch gehören, sich für Gerechtigkeit und die Bedingungen der Möglichkeit gelingenden Lebens für Frauen, Lesben, Schwule und transsexuelle Menschen zu engagieren.

Kants Idee von Kirche, von ethischem Gemeinwesen, erscheint mir ein differenzierteres Konzept zu sein, mit dem nicht wieder geschlechtliche Konnotationen verbunden sind, wie z. B. in dem Vorschlag einer Frauenkirche (Schüssler-Fiorenza).³⁹ Es ist uns aufgetragen, uns in wachsame Humanität einzuüben und uns für die Vermehrung von Gerechtigkeit in der Welt zu engagieren. Freiheit als Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung im Sinne Kants bedeutet die moralische Pflicht, uns *mit heiterem Gemüt für das Weltbeste zu engagieren*. Dies schließt auch das Engagement für ein gelingendes Leben für Frauen, homo-, trans- und intersexuelle Menschen überall auf der Welt ein.

Schlussbilanz

Zu zeigen war einerseits, inwiefern feministische Religionsphilosophie die Reduktionismen im Begriff des Menschen, die sowohl in theologischen als auch in GQuTh-Konzeptionen generiert werden, kritisch in den Blick nimmt. Andererseits wurde in einem äußerst knappen Aufriss skizziert, wie Kants kritische Philosophie als systematische Grundlage für feministische Religionsphilosophie herangezogen werden kann. Das Programm *feministische Religionsphilosophie* konnte nur holzschnittartig vorgestellt werden.

Anmerkungen

- ¹ In meiner Arbeit Buchhammer 2011 habe ich eine subtilere Entfaltung dieses Themas vorgelegt. In diesem Aufsatz versuche ich, das Programm *feministische Religionsphilosophie* in aller Kürze zu skizzieren.
- ² In meiner Religionskritik setze ich mich mit der römisch-katholischen Interpretation des Christentums auseinander. Ich folge Kants Spur, wenn er vorschlägt, dass die jeweiligen Glaubensgemeinschaften sich um eine *Binnenreform* ihrer eigenen Gemeinschaft bemühen müssten. Respekt und Achtung gebieten es, dass ich die Kritik an meiner Glaubensgemeinschaft übe und nicht an den anderen. Feministinnen aus anderen Glaubensgemeinschaften sind aber herzlich dazu eingeladen, mit den grundlegenden Überlegungen, die ich von Kant her erarbeite, an ihre jeweiligen Glaubensgemeinschaften heranzugehen.
- ³ Z. B. Irigaray 1997; Gerl-Falkovitz 2008. – Das röm.-katholische Lehramt erlaubt als „feministische“ Position bloß den Differenzfeminismus (vor allem in der Akzentuierung durch Gerl-Falkovitz).
- ⁴ Z. B. Butler 1991.
- ⁵ Meine Relektüre Kants in diesem Aufsatz geschieht nicht schwerpunktmäßig unter philosophiehistorischem Aspekt, sondern im Zeichen aktueller religionsphilosophischer und politischer feministischer Fragestellungen.
- ⁶ *Der Streit der Fakultäten* ist Kants wissenschaftstheoretische und universitätspolitische Arbeit.
- ⁷ Reinhard Brandt schreibt dazu: „Nicht überholt ist [...] die Forderung der freien Selbstbestimmung in Forschung und Lehre. Die Gefährdung geht heute [...] von der dritten gesellschaftlichen Potenz, dem Markt [aus, BB]. Die Nutzdesiderate und die Ergebnisdiktatur der Marktgesellschaft destruieren [...] die Prinzipien der Gelehrtenrepublik und der Freiheit in Forschung und Lehre [...]“ (Brandt 2003, Vorrede).
- ⁸ „Denn, so bald wir zwei Geschäfte von verschiedener Art vermengen und in einander laufen lassen, können wir uns von der Eigentümlichkeit jedes einzelnen derselben keinen bestimmten Begriff machen“ (Kant, AA VII, 24). Die Forscher/innen müssen sich jeweils darüber im Klaren sein, mit welcher Methode welcher Disziplin sie gerade arbeiten.
- ⁹ Der Begriff des *Selbstdenkens* ist Kern der Aufklärungsphilosophie. Siehe La Rocca 2004 und 2009.
- ¹⁰ Kant, AA III.
- ¹¹ Der Durchgang durch zentrale Motive der kritischen Philosophie Kants zeigt, wie hilfreich die Differenzierung der verschiedenen menschlichen Kompetenzen (Verstand, Vernunft, Urteilskraft, theoretische und praktische Vernunft und ein subtil entfalteter Begriff des Menschen) und die Differenzierung der Sinnenebenen (z. B. Moral, Recht, Religion, Ästhetik, Erkenntnistheorie) für feministische Theoriebildung ist. Von eminenter Bedeutung für feministische Theorie und Praxis ist Kants unermüdlicher Aufruf zum Selbstdenken: die Ermutigung, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen, zur Selbstkritik und zum kritischen Hinterfragen aller Vorgegebenheiten aus Wissenschaft, Gesellschaft, Politik und Kirchen. Dazu gehört auch das kritische Be- und Hinterfragen von allen Begriffen, die wir in der Alltagssprache, aber auch in der Wissenschaftssprache verwenden, z. B. im Bereich der Theologie und auch in der GQuTh. Aufklärung im Sinne Kants bedeutet, die Zivilcourage zu kritischem, eigenständigem Denken aufzubringen, um *Bevormundungsstrategien jedweder Art zurückzuweisen*, auch verschleierte *Bevormundungsstrategien* zeitgeistiger Modeströmungen innerhalb des akademischen, kulturtheoretischen und politischen Diskurses. Denkfreiheit wird heute in hohem Maße durch Gesetze des Marktes, des Konsums und des Lifestyles gefährdet. Im Zentrum der Argumentation steht der Begriff der *Öffentlichkeit, des öffentlichen Gebrauchs von Vernunft*. Auf den öffentlichen Gebrauch der Vernunft zu verzichten heißt, die Menschenrechte mit Füßen zu treten, wie Kant ausführt. Zur Differenz von öffentlichem und privatem Gebrauch der Vernunft im Sinne Kants siehe: Brandt 2003; La Rocca 2009.

- ¹² Kants Weltbegriff von Philosophie spannt sich über diese Fragen auf: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch?
- ¹³ Kant, AA VI, 236.
- ¹⁴ Kant, AA VI, 436.
- ¹⁵ Die Implementierung der Idee der Geschlechtergerechtigkeit und der rechtlichen Anerkennung von Lesben, Schwulen, trans- und intersexuellen Menschen in die Institutionen des Staates voranzutreiben ist eine wesentliche Aufgabe feministischer Politik.
- ¹⁶ Siehe Gerhard 2008.
- ¹⁷ Siehe Schüssler-Fiorenza 2004.
- ¹⁸ Schon 1990 widmete sich ein Band der *beiträge zur feministischen theorie und praxis* dem Thema Rassismus im Feminismus. Geteilter Feminismus. Heft Nr. 27, 1990, 5. Autorinnen wie Adrienne Rich und Audre Lord sind hier zu erwähnen, die schon in den 1970er Jahren kritisch auf rassistische Tendenzen im weißen, auf – zumeist heterosexuelle – Mittelschichtfrauen bezogenen Feminismus hingewiesen haben.
- ¹⁹ Nagl-Docekal 2010, 117.
- ²⁰ Nagl-Docekal 1998, 111.
- ²¹ Arendt 1967, 169.
- ²² Siehe Gildemeister/Wetterer 1992. Die Annahme eines biologischen Geschlechtskörpers (Sex) und der davon abgeleiteten sozial konstruierten Geschlechtsidentität (Gender) sei aporetisch. Wie viel gehört zur Natur, wo beginnt die soziale Konstruktion, wie sieht es mit kulturspezifischen Unterschieden aus?
- ²³ Philosophische Anthropologie ist die Lehre von der menschlichen Natur, wobei der Mensch einerseits in seiner leiblichen Verfasstheit, andererseits als vernunft- und geistbegabte Person in den Blick rückt.
- ²⁴ Kant spricht vom Menschen als Bürger/in zweier Welten: Was hat die Natur aus dem Menschen gemacht? Was soll der Mensch als autonome Person in handelnder Gestaltung aus sich selber machen? Wie sollen Menschen handelnd mit ihrer leiblichen Vorgegebenheit umgehen? Siehe Kant, AA VII, 119: „Eine Lehre von der Kenntniß des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. – Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als frei handelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll.“
- ²⁵ Siehe Stein 1994.
- ²⁶ Siehe Nagl-Docekal 2000, 17–67.
- ²⁷ Hier handelt es sich um einen empirischen Zugang von außen, um empirische Erforschung der Geschlechtsmerkmale des menschlichen Körpers. Naturwissenschaften arbeiten mit einem ganzen Set von Merkmalen der Geschlechtszugehörigkeit. Es gibt eine Streuung, ein Übergangsfeld. Biologie und Physiologie treffen eine wesentlich weniger trennscharfe Unterscheidung als manche Sozialwissenschaftler/innen, wie Gildemeister/Wetterer (1992) erläutern. Siehe auch z. B. Christiansen 1995.
- ²⁸ Merleau-Ponty 1966.
- ²⁹ Der dialektische Schein entsteht dadurch, dass das Ideal des allerrealsten Wesens in unzulässiger Weise zum Objekt gemacht und als außerhalb des Denkens existierend angenommen wird.
- ³⁰ Siehe Kant, AA IV, 289 ff.
- ³¹ Siehe Nagl-Docekal 2010a.
- ³² Nagl-Docekal streicht vor allem den relationalen Aspekt hervor. Im Zentrum von Kants rein moralischer Religion steht das moralische Verhältnis des Menschen zu Gott. Die Moralität erhält dadurch eine dialogische Komponente. In dieser personalen Beziehung des Menschen zu Gott bekommt die Gefühlsdimension eine wichtige Bedeutung. Hier wird Kants Konzeption der Tugend der Freundschaft relevant: Das Verhältnis des Menschen

zu Gott stellt Kant in der Kategorialität der Freundschaft dar. Die Beziehung des Menschen zu Gott als dem Herzenskündiger schließt vollständiges Vertrauen ein. In diesem Zusammenhang gilt es, auf Kants Konzeption des Gewissens einzugehen, wobei es auf die verschiedenen Rollen in diesem Gerichtshof im Inneren des Menschen zentral ankommt: Schuldige/Schuldiger, Ankläger/in, Richter/in (Kant, AA VI, 438). Entscheidend bei diesem Konzept des Gewissens als innerem Gerichtshof ist die Konzeption des Herzenskündigers, wobei Gott so gedacht wird, dass er uns genau kennt, alle Regungen im Inneren unseres Herzens zu erkunden vermag. Dazu ist es notwendig, Gott als allwissend, allgegenwärtig, gerecht und gütig vorzustellen. Gott als Herzenskündiger hat die Kompetenz des Verurteilens und des Lossprechens. Die Vorstellung von Gott als Herzenskündiger erlaubt es dem Menschen zu hoffen, dass er uns gänzlich durchschaut, dass er auch unsere guten Absichten erfasst. Gerade wenn wir uns moralisch ernst nehmen, ist es konsequent, in uns die Idee einer Instanz zu entwickeln, die uns genau kennt und daher kein Fehlurteil fällen kann, weil sie in die tiefsten Winkel unseres Herzens zu blicken vermag, die wir auch selber nicht zu ergünden vermögen. Der Herzenskündiger ist so gedacht, dass er kein Fehlurteil fällen wird, darauf dürfen wir vertrauen. Dies gibt uns die Gewissheit, dass wir nicht völlig einsam sind. Diese Vorstellung von Gott als Herzenskündiger stellt auch eine Ermutigung dar, uns selber sorgfältig zu prüfen. Indem wir uns vorstellen, dass wir jemandem gegenüberstehen, der uns genau kennt und kein Fehlurteil fällt, sind wir imstande, in selbstkritischer Prüfung unsere Gesinnungen so behutsam wie möglich zu erkunden.

³³ Siehe Wimmer 2005, 235 f.

³⁴ Siehe Kant, AA VI.

³⁵ Siehe Kant, AA V, 119 ff.

³⁶ Siehe Kant, AA VI.

³⁷ An diesem Punkt wäre eine detailliertere Auseinandersetzung mit Kants Begriff der Freundschaft notwendig. Freundschaft, so Kant in der Tugendlehre der Metaphysik der Sitten, ist die Vereinigung von Menschen durch wechselseitige Liebe und Achtung. Freundschaft unter Menschen ist eine Tugendpflicht. Sie ist die Idee der größtmöglichen guten Gesinnung gegeneinander, der gegenseitigen Liebe und Hochschätzung. Ein Menschenfreund ist jemand, der das Wohl aller Menschen will. Es besteht für uns eine Pflicht darin, uns nicht zu isolieren. Wir sollen uns mit Menschen in moralischer Hinsicht verbinden, auch weltweit.

³⁸ Siehe Stangneth 2000.

³⁹ Siehe Schüssler-Fiorenza 2004.

Literatur

- Arendt, Hanna (1967): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München.
- Brandt, Reinhard (2003): *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants „Streit der Fakultäten“*, Berlin.
- Buchhammer, Brigitte (2011): *Feministische Religionsphilosophie. Philosophisch-systematische Grundlagen*, Wien, Berlin.
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M.
- Christiansen, Kerrin (1995): *Biologische Grundlagen der Geschlechterdifferenz*, in: Ursula Pasero, Friederike Braun (Hg.), *Konstruktion von Geschlecht*, Pfaffenweiler.
- Gerhard, Ute (2008): *Feminismus heute?*, in: Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), *Feministische Theologie. Wo steht sie? Wohin geht sie? Eine kritische Bilanz*, Neukirchen, 14–27.
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara (2008): *Personalität in Mann und Frau*, in: Putallaz/Schumacher (Hg.), *Der Mensch und die Person*, Darmstadt, 229–238.

- Gildemeister, Regine/Angelika Wetterer (1992): Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung, in: Gudrun Axeli-Knapp, Angelika Wetterer (Hg.), Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie, Freiburg/Br.
- Irigaray, Luce (1997): Das Geschlecht, das nicht eins ist, Berlin.
- Kant, Immanuel (1920 ff.): Gesammelte Schriften, hg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Leipzig. Zitiert: AA (Akademie-Ausgabe).
- Kritik der reinen Vernunft (KrV), AA III.
 - Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, AA IV.
 - Kritik der praktischen Vernunft, AA V.
 - Metaphysik der Sitten, AA VI.
 - Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA VI.
 - Streit der Fakultäten, AA VII.
 - Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA VII.
- Klemme, Heiner (Hg.) (2009): Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung, Berlin.
- La Rocca, Claudio (2004): Was Aufklärung sein wird, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 52/3, 347–360.
- (2009): Aufgeklärte Vernunft – Gestern und Heute, in: Heiner Klemme (Hg.), Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung, Berlin, 100–123.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung, übers. v. R. Boehm, Berlin, Kapitel V, Der Leib als geschlechtlich Seiendes, 185 f.
- Nagl-Docekal, Herta (1998): Nach der Gleichstellung. Fragen der Gerechtigkeit in der heutigen feministischen Theorie, in: Marion Heinz, Friederike Kruster (Hg.), Geschlechtertheorie und Geschlechterforschung. Ein interdisziplinäres Kolloquium, Bielefeld.
- (2000): Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven, Frankfurt/M.
 - (2010), in: Maria Isabel Pena Aguado, Bettina Schmitz (Hg.), Klassikerinnen des modernen Feminismus, Aachen.
 - (2010a): Ist die Konzeption des „Herzenskündigers“ obsolet geworden?, in: Philosophisches Jahrbuch. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Thomas Buchheim, Volker Gerhardt, Matthias Lutz-Bachmann, Pirmin Stekeler-Weithofer und Wilhelm Vossenkuhl, 2. Halbband, 2010, 319–338.
- Schüssler-Fioreza, Elisabeth (2004): Feministische Theologie zwischen Moderne und Postmoderne, in: Klaus Dethloff, Rudolf Langthaler, Herta Nagl-Docekal, Friedrich Wolfram (Hg.), Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart. Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie. Band 5, Berlin.
- Stangneth, Bettina (2000): Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, Würzburg.
- Stein, Edith (2008): Zum Problem der Einfühlung, Freiburg, Basel.
- (1994): Der Aufbau der menschlichen Person, Freiburg, Basel, Wien.
- Wimmer, Reiner (2005): Religionsphilosophische Studien in lebenspraktischer Absicht, Freiburg.

WIE IST METAPHYSIK MÖGLICH?
ZUM PROBLEM DER ABGRENZUNG UND
RATIONALITÄT DER METAPHYSIK



Volker Gadenne

1. Problemstellung: Die positivistische Herausforderung und die heutige Situation

Probleme der Abgrenzung gibt es auf vielen Gebieten, unter anderem auch auf dem der Erkenntnis. Eine dieser Abgrenzungen gilt der Metaphysik. Der logische Positivismus erklärte metaphysische Sätze wegen ihrer fehlenden Verifizierbarkeit als sinnlos. Popper (1969) wandte sich gegen das Sinnkriterium der Verifizierbarkeit, doch auch er empfand es als wichtig, die empirische Wissenschaft von der Metaphysik *abzugrenzen*. Als Kriterium schlug er bekanntlich die *Falsifizierbarkeit* vor: Die Aussagen der empirischen Wissenschaft sind empirisch prüfbar und falsifizierbar, metaphysische Aussagen (ebenso wie tautologische und pseudo-wissenschaftliche) sind es nicht.

Die Auffassung, dass metaphysische Aussagen nicht empirisch prüfbar sind, wird bis heute von vielen geteilt. Damit stellt sich allerdings eine weitere, für die Metaphysik entscheidende Frage: Sind solche Aussagen *rational beurteilbar*? Ist in Bezug auf metaphysische Fragen Erkenntnis möglich, und gibt es einen Erkenntnisfortschritt?

Unabhängig davon, wie man Metaphysik genau definiert, kann man feststellen, dass sich viele zeitgenössische Philosophen Fragen widmen, die die Grundzüge der Wirklichkeit betreffen und die man seit jeher als metaphysisch zu bezeichnen pflegt. Beispiele hierfür sind etwa die Debatten über den metaphysischen Realismus, das Universalienproblem, das Körper-Geist-Problem und die Problematik der Willensfreiheit. Teilweise waren es Fortschritte in den Wissenschaften, die in den letzten Jahrzehnten den Anstoß zu einer erneuten Diskussion dieser Fragen gegeben haben, z. B. Neuerungen in der Physik und Fortschritte in den Neurowissenschaften. Die genannten Themen selbst lassen sich jedoch bis in die Antike zurückverfolgen.

Die Bewegung des logischen Positivismus und auch die Spätphilosophie Wittgensteins haben nicht dazu geführt, dass man die Beschäftigung mit solchen Fragen aufgegeben hätte. Die Auffassung, dass metaphysische Sätze sinnlos seien bzw. dass metaphysische Probleme Scheinprobleme wären, hat zeitweise einen starken Einfluss ausgeübt, ist aber letztlich nicht zur allgemeinen Position innerhalb der Philosophie geworden. Es ist bemerkenswert, dass auch die analytische Philosophie, die sich ja aus der Denktradition entwickelte, die der Metaphysik den Kampf angesagt hatte, heute Probleme zum Gegenstand hat, die eindeutig metaphysischer Natur sind. Zur selben Zeit, als Habermas (1988) von einem „nachmetaphysischen Denken“ sprach, das sich von Seinsfragen verabschiedet habe, bekannte sich der Empirist David Armstrong zu einer Art philosophischer Forschung, die er als „grubbing around in the roots of being“ charakterisierte und von der er feststellte, dass sie überaus lebendig sei (1989, 139).

In einem bestimmten Punkt unterscheidet sich allerdings die zeitgenössische Auseinandersetzung mit metaphysischen Fragen grundlegend von der traditionellen, und dieser Unterschied sollte gleich zu Beginn hervorgehoben werden, um eventuellen Missverständnissen vorzubeugen: Diejenigen, die sich heute mit den genannten Themen beschäftigen, fassen Metaphysik nicht mehr als *Erste Philosophie* auf, als die sie lange Zeit verstanden wurde. In dieser Hinsicht ist ein Bruch mit der Tradition zu verzeichnen. Es wird weitgehend akzeptiert, dass Metaphysik nicht mehr den Anspruch erheben kann, eine Vorrangstellung gegenüber den Wissenschaften zu haben und diese allererst zu begründen. Metaphysische Aussagen sind als *fallibel* zu betrachten. Diese Sicht wird im Folgenden als selbstverständlich vorausgesetzt. Die zu behandelnde Frage ist also nicht, wie Metaphysik ihren Anspruch, Erste Philosophie zu sein, aufrechterhalten oder wiedererlangen könnte. Es geht vielmehr um das Problem, ob metaphysische Aussagen trotz ihrer Fallibilität so etwas wie Bestätigung oder Glaubwürdigkeit erlangen können oder ob ihre Annahme bzw. Verwerfung als eine persönliche Glaubensangelegenheit betrachtet werden muss. Gibt es Möglichkeiten ihrer Prüfung, und kann eine solche Prüfung ihre rationale Akzeptanz oder Verwerfung rechtfertigen?

Vom positivistischen Standpunkt aus verneinte man diese Fragen. Es ist heute üblich, diesen Standpunkt abzulehnen. Aber vielleicht macht man es sich zu leicht, wenn man die positivistische Kritik als etwas abtut, das nur noch von historischem Interesse ist. Fragt man nämlich nach, wie denn in Bezug auf metaphysische Aussagen Erkenntnis möglich ist, so stößt man auf schwierige Probleme, die keineswegs als beantwortet gelten können. Metaphysische Aussagen sind *nicht analytisch*, sie können also nicht durch rein logische und semantische Analysen als wahr oder falsch erwiesen werden. Nach einer verbreiteten Auffassung sind sie auch *nicht empirisch prüfbar*. Welche Möglichkeit zu ihrer rationalen Beurteilung bleibt unter diesen Umständen?

2. Möglichkeiten zur rationalen Diskussion metaphysischer Annahmen

Man kann metaphysische Theorien auf *logische Konsistenz* prüfen. Durch den Nachweis einer logischen Inkonsistenz kann man eine Theorie schwerwiegend kritisieren. Allerdings kann man sie auf diesem Weg kaum positiv auszeichnen. Auch zweifelhafte Ideologien und selbst Wahnsysteme können konsistent sein, sie können aber allein deshalb nicht den Anspruch erheben, wahr und glaubwürdig zu sein.

Mit Hilfe *transzendentaler Argumente* dürfte es ebenfalls kaum möglich sein, metaphysische Theorien zu begründen. Die Gültigkeit transzendentaler Argumente wird von vielen angezweifelt, selbst da, wo es um die Begründung erkenntnistheoretischer Voraussetzungen geht. Es ist kaum damit zu rechnen, dass es gelingen könnte, Theorien wie den Physikalismus oder Universalienrealismus durch transzendente Argumente zu begründen. Manchmal werden Argumente zugunsten metaphysischer Hypothesen vorgebracht, die transzendentalen Argumenten ähnlich sind. So behauptet z. B. Bunge (1967, 291), dass „scientific research does presuppose and control certain important philosophical hypotheses“. Zu diesen Voraussetzungen wissenschaftlicher Tätigkeit zählt er unter anderem einen schwachen ontologischen Determinismus, nach dem alles Geschehen in der Welt entweder strikten oder probabilistischen Naturgesetzen unterliegt. So plausibel es jedoch sein mag, dass manche oder vielleicht viele Wissenschaftler ihre Suche nach Gesetzen mit einem determi-

nistischen Weltbild verbinden, es lässt sich nicht zeigen, dass sie ein solches Weltbild akzeptieren müssen, um ihre Forschung als sinnvoll auffassen zu können. Sinnvoll nach Gesetzen suchen kann man selbst dann, wenn man von der Ungewissheit ausgeht, ob es in dem Bereich, den man erforscht, Gesetzmäßigkeiten gibt oder nicht. Aber sogar wenn Wissenschaft den Determinismus voraussetzen müsste, könnte dies allein kaum als ein Grund dafür gelten, Letzteren als wahr anzusehen.

Die ideale Lösung wäre natürlich *synthetisch-apriorische* Erkenntnis. Eine solche halten aber heute nur wenige für möglich. Diejenigen, die sie für möglich halten, suchen dies oft durch Beispiele für Sätze zu belegen, die einerseits nicht analytisch sind und andererseits keiner Erfahrung zu bedürfen scheinen, um als wahr erkannt zu werden. Grossmann (1994, 72) führt als Beispiel an: „Nachtblau ist dunkler als Kanariengelb.“ Aber liegt einem solchen Urteil wirklich keinerlei Erfahrung zugrunde? Und kann man ganz ausschließen, dass das Urteil (auch) auf semantischen Regeln beruht, die wir im Zusammenhang mit dem Gebrauch von Farbprädikaten gelernt haben? Das Gebiet, auf dem am meisten dafür spricht, dass es synthetisch-apriorische Erkenntnis gibt, dürfte das der Mathematik sein. Aber auch hier wird diese Problematik kontrovers diskutiert. Und wenn man nun die bedeutsamen metaphysischen Fragen betrachtet, wie etwa das Universalienproblem, den Physikalismus und die Willensfreiheit, so spricht sehr wenig dafür, dass diesbezüglich eine synthetisch-apriorische Erkenntnis möglich ist, sonst wäre es völlig unverständlich, dass man sich über die gegensätzlichen Antworten seit Jahrhunderten nicht einig werden kann.

Eine weitere Möglichkeit zur Beurteilung metaphysischer Aussagen wurde von Popper aufgezeigt. Er hatte 1935 in seiner *Logik der Forschung* die empirischen Wissenschaften von der Metaphysik abgegrenzt. Als er sich später mit sozialphilosophischen Fragen befasste, die Auffassungen von Platon und Hegel kritisierte und seine Lehre von der offenen Gesellschaft entwickelte, wurde ihm bewusst, dass es für diese Art der Diskussion in seiner *Logik der Forschung* keine rationale Grundlage gibt. Er ergänzte seine frühere Auffassung durch die Annahme, dass metaphysische Aussagen, obgleich nicht falsifizierbar, so doch *rational diskutierbar* seien, indem man prüft, wie gut sie die Probleme lösen, zu deren Lösung sie vorgebracht worden sind: „Löst die Theorie ihr Problem? Löst sie es besser als andere Theorien? Verschiebt sie es vielleicht nur? Ist die Lösung einfach? Ist sie fruchtbar? Widerspricht sie vielleicht anderen philosophischen Theorien, die wir zur Lösung anderer Probleme brauchen? Fragen dieser Art zeigen, dass eine kritische Diskussion auch unwiderlegbarer Theorien recht gut möglich sein kann“ (Popper 1994, 289).

Popper führt mehrere Beispiele für eine derartige kritische Diskussion an, unter anderem das des Idealismus Berkeleys. Nach Poppers Auffassung gelangte Berkeley zum Idealismus, weil er mit dieser Lehre der von ihm vertretenen Überzeugung Rechnung tragen wollte, dass unser Wissen nur aus Sinneseindrücken und Assoziationen zwischen Erinnerungsbildern bestehen würde. Popper hält diese sensualistische Theorie des Wissens für unzulänglich. Nach seiner Überzeugung kann man den Idealismus mit einem rationalen Argument kritisieren, indem man zeigt, dass er vorgebracht wurde, um ein Problem zu lösen, das auf einer unhaltbaren Voraussetzung, einer unzulänglichen Theorie des Wissens, beruht.

Man kann Popper darin zustimmen, dass metaphysische Theorien auf diese Weise rational diskutierbar sind. Ob dies aber allein ausreicht, um Erkenntnis auf dem Gebiet der Metaphysik zu ermöglichen, ist fraglich. Es ist damit zu rechnen, dass Anhänger verschiedener metaphysischer Theorien auch unterschiedlicher Meinung darüber sind, welche Probleme wichtig sind und wie gut diese durch die konkurrierenden Theorien gelöst werden.

3. Zur empirischen Prüfbarkeit metaphysischer Aussagen

Die bisherigen Betrachtungen lassen den Eindruck entstehen, als ob auf dem Gebiet der Metaphysik kaum etwas anderes möglich ist, als Theorien mit anderen Theorien zu konfrontieren, denen es gleichermaßen an Begründung fehlt. Aber vielleicht ist eine bestimmte Annahme falsch, die durch den Einfluss, den der logische Positivismus hatte, von vielen noch heute als selbstverständlich erachtet wird: die Annahme, dass solche Aussagen auf keine Weise, auch nicht indirekt, empirisch prüfbar sind, dass man somit das *empirisch-wissenschaftliche Erkenntnismodell* auf sie nicht anwenden kann. Sollte Letzteres nämlich auf die Metaphysik anwendbar sein, dann stellt sich die Problemsituation sofort ganz anders dar.

Eine Entwicklung in dieser Richtung ist nun vor allem in der analytischen Philosophie zu verzeichnen. Auf gewissen Gebieten, etwa der Philosophie der Physik oder der Biologie, herrscht ohnehin seit langem die Auffassung vor, dass die Aussagen der Philosophie mit den Erkenntnissen dieser Wissenschaften in Einklang stehen sollten. Auch in der Philosophie des Geistes hat sich die Sicht durchgesetzt, dass die philosophischen Theorien etwa über den Zusammenhang zwischen Geist und Gehirn die Resultate der Gehirnforschung beachten sollten. Letzteres bedeutet aber, dass diese Theorien doch als Aussagensysteme verstanden werden, die in gewisser (vielleicht indirekter) Weise empirisch geprüft werden können. Searle beispielweise zitiert als Belege für gewisse Annahme innerhalb seiner Theorie der Intentionalität (1987, 71, 120) experimentelle Resultate der Hirnforscher Penfield und Weiskrantz. Armstrong (2010, 30) rechnet sich einer *empiristischen* Tradition zu, „which in its metaphysical theorizing pays a great deal of attention to scientific results“. Es geht hierbei wohlgerne nicht um eine Art naturalistischen Denkens, das metaphysische Fragen zu eliminieren und durch empirische zu ersetzen sucht. Es geht vielmehr um ein fruchtbares In-Bezug-Setzen von Wissenschaft und Metaphysik anstatt einer Abgrenzung.

Aber welche Logik und Methodologie liegt einem In-Bezug-Setzen von Wissenschaft und Metaphysik zugrunde? In den empirischen Wissenschaften werden Theorien anhand von Beobachtungen überprüft. T sei eine solche Theorie und E ein empirisches Resultat. Es ist in den Wissenschaften möglich, zu Urteilen wie den folgenden zu gelangen:

- Der Bewährungsgrad von T wird durch E erhöht.
- Der Bewährungsgrad von T wird durch E vermindert.
- E bestätigt T_1 und spricht gegen T_2 .

Bestätigung oder Bewährung sollen hierbei so verstanden werden, dass sie die Glaubwürdigkeit einer Aussage bestimmen, das Ausmaß, in dem es gerechtfertigt ist, diese Aussage für wahr bzw. für falsch zu halten. Zu den Einzelheiten der Bestätigungsproblematik gibt es bekanntlich viele verschiedene Auffassungen. Doch stimmen die meisten Vertreter einer induktiven oder hypothetisch-deduktiven Methodologie darin überein, dass die Ergebnisse empirischer Prüfungen jedenfalls für oder gegen eine Aussage sprechen können und dass dies die Glaubwürdigkeit einer solchen Aussage erhöhen bzw. vermindern kann. Fragen wie diejenigen, ob Bestätigung als eine Wahrscheinlichkeit aufzufassen ist oder ob es zwingende Gründe für eine Falsifikationsentscheidung geben kann, können hier offenbleiben. Der entscheidende Punkt ist: Wer zustimmt,

dass es manchmal gelingt, Urteile wie die angeführten zu rechtfertigen, der gesteht zu, dass empirische Forschung in einem bestimmten, gemäßigten Sinne Erkenntnis erzielen kann.

Ist dieses Erkenntnismodell auch anwendbar, wenn T eine metaphysische Theorie ist? Dies würde voraussetzen, dass zwischen metaphysischen Aussagen und empirischen Aussagen wie E logische Beziehungen bestehen. Im Allgemeinen wird dies angezweifelt. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass auch die bedeutenden Theorien der Wissenschaften in ihren Kernannahmen allein nichts aussagen, das mit Beobachtungsaussagen in Widerspruch geraten könnte. Erst zusammen mit Hilfsannahmen (H) schließen sie bestimmte Beobachtungsergebnisse aus und lassen andere zu. Galilei war überzeugt, dass seine Beobachtungen mit dem Teleskop dem damals anerkannten Weltbild widersprechen. Genau genommen war es aber so, dass seine Beobachtungen diesem Weltbild nur dann widersprechen, wenn man die Hilfsannahme akzeptiert, dass das Teleskop die Verhältnisse am Himmel so zeigt, wie sie tatsächlich sind (vgl. Chalmers 2001, 19 ff.). Derartige Hilfsannahmen können Annahmen über Versuchsanordnungen und über das Funktionieren von Messinstrumenten umfassen, aber auch ganze Theorien, etwa über die Gesetze der Optik. Wenn in den Wissenschaften Theorien geprüft werden, so ist es, wie bereits Duhem (1908/1978) feststellte, im Allgemeinen ein mehr oder weniger umfassendes Aussagensystem T & H, das geprüft und eventuell bestätigt oder in Frage gestellt wird.

Ist nun so etwas auch in Bezug auf eine metaphysische Theorie TM möglich? Können Aussagen wie die folgenden gerechtfertigt werden?

- Der Bewährungsgrad von TM & H wird durch E erhöht.
- Der Bewährungsgrad von TM & H wird durch E vermindert.
- E bestätigt TM_1 & H und spricht gegen TM_2 & H.

Dies könnte die Grundlage für eine rationale Beurteilung metaphysischer Aussagen sein. Und in diesem Fall gäbe es auch keinen Grund mehr, metaphysische Theorien von wissenschaftlichen streng abzugrenzen. Tatsächlich gibt es Beispiele dafür, dass der Unterschied zwischen wissenschaftlichen und metaphysischen Theorien in vielen Fällen fließend ist. Und es gibt Fälle, in denen eine einstmals metaphysische Theorie zu einer empirisch-wissenschaftlichen wurde – wie z. B. die Atomtheorie, die empirisch-wissenschaftlich wurde, als man hinreichend viele chemische Gesetzmäßigkeiten entdeckt hatte, für die die Theorie der Atome die beste Erklärung darstellt.

Aber gilt dies für jede Art von Metaphysik? Oder ist es nur eine bestimmte Art von metaphysischen Aussagen, die zu empirisch-wissenschaftlichen weiterentwickelt werden können? Es wäre erfreulich, wenn das skizzierte Erkenntnismodell, das den empirischen Wissenschaften zugrunde liegt, auch die Erkenntnisprobleme der Metaphysik schlüssig lösen könnte. Wie sich zeigen wird, wäre es aber zu optimistisch, davon auszugehen, dass der skizzierte Lösungsweg bei jeder Art von metaphysischen Fragen leicht gangbar ist. Um deutlich zu machen, welche Schwierigkeiten sich dabei einstellen können, soll im Folgenden das Beispiel des Physikalismus näher betrachtet werden.

4. Der Physikalismus als Beispiel für die Diskussion einer metaphysischen Theorie

Der Physikalismus oder Materialismus, wie er in der Philosophie des Geistes kontrovers diskutiert wird, besagt in seiner strengen Form, dass es in der Welt nur physische Dinge und physische Eigenschaften gibt. Alles, was nichtphysisch erscheint, ist auf Physisches zurückführbar (vgl. zur Kontroverse über den Physikalismus z. B. Kim 1998, 2005).

Die Gegenauffassung besagt, dass es auch Nichtphysisches gibt. Dabei behaupten heute nur wenige, dass es nichtphysische substanzuelle Dinge gibt, wie etwa eine menschliche Seele im Sinne von Descartes. Die meisten Gegner des Physikalismus sind keine Substanz-Dualisten, sondern Eigenschafts-Dualisten. Sie beschränken sich auf die These, dass es nichtphysische Eigenschaften, Zustände und Ereignisse gibt. Danach ist z. B. ein Gedanke oder ein Gefühl der Freude nicht ontologisch reduzierbar auf ein physikalisches oder physiologisches Ereignis.

Es gibt diese Kontroverse seit der Antike. In der analytischen Philosophie des Geistes gehört sie seit einem halben Jahrhundert zu den zentralen Themen. Doch ist es keiner Seite gelungen, sich argumentativ durchzusetzen. Es sieht auch nicht so aus, als ob eine der beiden Positionen hätte deutlich geschwächt werden können. Wie ist das möglich?

Beide Seiten berufen sich auf empirische Tatsachen. Physikalisten verweisen auf die Entdeckungen der Neurowissenschaften, auf die immer umfassendere, genauere Kenntnis des Gehirns und seiner Rolle bei allen geistigen Aktivitäten. Alle psychischen Vorgänge und kognitiven Tätigkeiten beruhen offenbar auf neuronalen Prozessen. Für Physikalisten ist es evident, dass diese empirischen Tatsachen eine dualistische Position als unhaltbar erweisen. Bereits vor drei Jahrzehnten, als man über das Gehirn noch nicht so viel wusste wie heute, schrieb Churchland (1984, 19): „Compared to the rich resources and explanatory successes of current materialism, dualism is less a theory of mind than it is an empty space waiting for a genuine theory of mind to be put in it.“

Für Vertreter eines Eigenschaftsdualismus ist diese Sicht aber keineswegs evident. Nach deren Auffassung könnten wir sogar alles über das Gehirn wissen, und dennoch würde dies nicht in Frage stellen, dass es außer den neuronalen Prozessen auch die subjektiven Erlebnisse gibt. Und es besteht keinerlei Grund, Letzteren die Existenz abzusprechen, nur weil man immer mehr über physikalische Tatsachen weiß.

Auch die Gegner des Physikalismus berufen sich auf empirische Tatsachen, jedoch auf solche anderer Art. Für sie ist es eine Erfahrungstatsache, dass wir Zustände des subjektiven Erlebens haben, die durch bestimmte Erlebnisqualitäten, *Qualia*, charakterisiert sind. Und Qualia sind eindeutig keine physikalischen Eigenschaften, wie Masse, elektrische Ladung oder eine Kombination vieler physikalischer Eigenschaften.

Physikalisten bezweifeln jedoch, dass die Qualia so aufzufassen sind, dass man es hier mit einer empirischen Beobachtung realer Eigenschaften der Welt zu tun hat (vgl. dazu Gadenne 2009). Natürlich gibt es subjektive Erlebnisse, natürlich haben Personen Schmerzen und andere Empfindungen. Aber ist das Haben von Empfindungen so zu analysieren, dass Personen dabei Eigenschaften der realen Welt beobachten und dabei deutlich feststellen können, dass sie es mit nichtphysischen Eigenschaften zu tun haben? Physikalisten halten eine solche Interpretation für unzulässig oder zumindest voreilig.

Es scheint, als ob hier das vorliegt, was Thomas Kuhn (1967) eine *Inkommensurabilität* von Theorien genannt hat: Zwei Theorien (oder Paradigmen) konkurrieren miteinander. Die

Anhänger beider können sich nicht auf eine gemeinsame empirische Basis einigen, auf eine Menge von gemeinsam anerkannten Erfahrungstatsachen, anhand derer die Theorien vergleichend beurteilt werden könnten. Sie halten unterschiedliche Arten von empirischen Befunden für die maßgeblichen. Die Physikalisten halten die Entdeckungen und Erklärungserfolge der Physik und der Neurowissenschaften für maßgeblich, ihre Gegner verweisen auf die phänomenologisch erfassbaren Tatsachen des Erlebens. Viele Anhänger des Physikalismus bezweifeln, dass die Tatsachen des subjektiven Erlebens überhaupt den Charakter von Beobachtungsergebnissen haben, denen eine erklärende Theorie des Geistes Rechnung tragen muss.

Vergleicht man diese Problemsituation mit derjenigen in der Physik zur Zeit von Galilei, so kann man feststellen: Auch in der Physik stritt man sich eine Zeitlang darüber, ob Beobachtungen mit dem Teleskop relevant für die Beurteilung der Theorien über die Himmelskörper sind; man war sich über Hilfsannahmen uneinig, die davon handelten, wie das Teleskop funktioniert und wie zuverlässig es die Tatsachen am Himmel zeigt. Bald konnte man sich aber über diese Hilfsannahmen und in der Folge auch über die relevanten Beobachtungen einig werden. In der Kontroverse über den Physikalismus sind sich die beiden Seiten dagegen bis heute wenig darüber einig, welche Beobachtungen die maßgeblichen sind, auf deren Grundlage die beiden metaphysischen Theorien vergleichend beurteilt werden sollen.

Das Beispiel der Kontroverse über den Physikalismus ist vielleicht nicht repräsentativ für alle metaphysischen Fragen. Es ist dennoch hilfreich, um deutlich zu machen, dass das empirisch-wissenschaftliche Erkenntnismodell dort gut funktioniert, wo es eine gemeinsam akzeptierte Basis von empirischen Befunden gibt und die erforderlichen Hilfsannahmen relativ unkontrovers sind. Wo dies nicht der Fall ist, dort kann es zu einem lang anhaltenden oder dauerhaften Patt zwischen den konkurrierenden Auffassungen kommen. Es scheint, dass dies bei metaphysischen Theorien eher zu erwarten ist als bei solchen wissenschaftlichen Theorien, die von Gegenständen handeln, für die es gute Beobachtungs- bzw. Messinstrumente gibt.

5. Zusammenfassung und Ausblick

Fasst man die betrachteten Möglichkeiten zur rationalen Diskussion von Metaphysik zusammen, so ergibt sich folgendes Bild.

a) Man kann metaphysische Aussagensysteme auf logische Konsistenz prüfen. Eine inkonsistente Theorie ist inakzeptabel. Bedauerlicherweise gibt es unbegrenzt viele Aussagensysteme, die zwar konsistent sind, aber dennoch falsche, eventuell sogar absurd erscheinende Aussagen enthalten. Nichtsdestoweniger ist die Prüfung auf Konsistenz eine Möglichkeit, metaphysische Annahmen rational, d. h. mit Argumenten, zu diskutieren.

b) Man kann weiterhin prüfen, ob metaphysische Aussagensysteme die Probleme lösen, zu deren Lösung sie erdacht wurden. Wenn sie dies nicht können, so entfallen die jeweiligen Gründe, die zunächst dafür angeführt worden sind, diese Aussagensysteme zu akzeptieren.

c) Darüber hinaus kann man versuchen, das Erkenntnismodell der empirischen Wissenschaft auf metaphysische Theorien anzuwenden. In manchen Fällen konnten metaphysische Theorien zu wissenschaftlichen weiterentwickelt werden. Grundsätzlich ist es auch möglich, empirische

Tatsachen anzuführen, um metaphysische Theorien zu stützen bzw. in Frage zu stellen. Eine solche Analyse wird stets eine Menge an Hilfsannahmen erfordern, doch dies gilt grundsätzlich auch für die umfassenden Theorien der Wissenschaft.

d) Wenn es sich allerdings um metaphysische Theorien handelt, die sehr abstrakte Fragen betreffen, dann kann man feststellen, dass eine Beurteilung durch Anwendung des Erkenntnismodells der Wissenschaften sehr schwierig ist. Bei Theorien von hoher Abstraktheit ist es schwierig, den Nachweis zu führen, dass empirische Tatsachen sie stützen bzw. ihnen widersprechen. Man benötigt dazu viele Hilfsannahmen, die ebenfalls oft metaphysischer Natur sind und über die es keinen Konsens gibt.

e) Trotz dieser Schwierigkeiten gibt es aber keinen Grund, bezüglich der Erkenntnis auf dem Gebiet der Metaphysik ganz pessimistisch zu sein. Unsere Analyse führt zu dem Ergebnis, dass eine rationale Diskussion metaphysischer Aussagensysteme grundsätzlich möglich ist. Und sie wird gefördert, wenn man sich dazu entschließt, Metaphysik und Wissenschaft *nicht* voneinander *abzugrenzen*, sondern sie zueinander in Beziehung zu setzen und miteinander zu konfrontieren, um das gegenseitige kritische Potential zu nutzen.

Literatur

- Armstrong, David M. (1989): *Universals*, Boulder.
- (2010): Reinhardt Grossmann's Ontology, in: Javier Cumpa (Hg.), *Studies in the Ontology of Reinhardt Grossmann*, Frankfurt am Main u. a., 29–43.
- Bunge, Mario (1967): *Scientific Research*, Bd. 1, Berlin u. a.
- Chalmers, Alan F. (2001): *Wege der Wissenschaft*, Berlin.
- Churchland, Paul M. (1984): *Matter and Consciousness*, Cambridge, MA.
- Duhem, Pierre (1908/1978): *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*, Hamburg 1978 (Originalausgabe 1908).
- Gadene, Volker (2009): Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Qualia-Arguments, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 63, 543–561.
- Grossmann, Reinhardt (1994): *The Existence of the World. An Introduction to Ontology*, London, New York.
- Habermas, Jürgen (1988): *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main.
- Kim, Jaegwon (1998): *Philosophie des Geistes*, Wien u. a.
- (2005): *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton.
- Kuhn, Thomas S. (1967): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main.
- Popper, Karl (1969): *Logik der Forschung*, 3. Aufl., Tübingen (Originalausgabe 1935).
- (1994): *Vermutungen und Widerlegungen*, Teilband I: *Vermutungen*, Tübingen.
- Searle, John R. (1987): *Intentionalität*, Frankfurt am Main.

PERSON UND RELATION.
ZU EINEM METAPHYSISCHEN BEGRIFF DER PERSON
NACH THOMAS VON AQUIN UND AUGUSTINUS



Falk Hamann

1. Person als philosophisch-theologischer Begriff

Die folgenden Überlegungen zielen auf die Bestimmung eines metaphysischen Begriffs der Person. Dieser fällt weder mit dem bloß grammatischen Begriff der Person zusammen, welcher sich auf die formal-sprachliche Differenzierung von Sprecherrollen bezieht, noch mit dem Begriff der juristischen Person, wie er im Bereich des positiven Rechts Verwendung findet. Ebenso ist er von einem Verständnis zu unterscheiden, das ausgehend von der Etymologie Personalität ganz in den Vollzug sozialer Rollen verlegt.¹ All diesen Verwendungen gegenüber beansprucht der hier gesuchte metaphysische Begriff, wesentliche ontologische Charakteristika eines bestimmten Typs von Seiendem zu erfassen: Er fragt danach, was Personen sind und wie sie sich damit von allem anderen Seienden unterscheiden. Methodischer Ausgangspunkt und zugleich primärer Gegenstand dieser Frage ist die menschliche Personalität, insofern diese uns phänomenal am zugänglichsten ist und zugleich unser primäres Interesse am Begriff der Person begründet.

Den Begriff der Person deswegen ganz auf den Bereich der Anthropologie zu beschränken, wie das in gegenwärtigen philosophischen Debatten oft geschieht, führt allerdings zu einer erheblichen Depotenzierung desselben. Traditionell nämlich wurde mit dem Personbegriff ein weitaus umfassenderer Erklärungsanspruch verbunden: Er sollte nicht allein das Personsein des Menschen erfassen und artikulieren, sondern zugleich auch das Mysterium der göttlichen Trinität gedanklich fassbar machen. Ein solcher Verweis ruft jedoch schnell den Einwand hervor, dass es sich hierbei um eine unzulässige Vermischung von theologischen und philosophischen Fragestellungen handle und die Geschichte eines Begriffs keine unmittelbar systematische Relevanz haben könne. Dem kann entgegnet werden, dass für die Frage, was menschliche Personen sind – wie für jede Frage nach dem Wesen einer Sache –, dem Aufweis von Ähnlichkeiten und Unterschieden zu anderem Seienden eine zentrale Rolle zukommt. So hätte die traditionelle Fragedimension, nach der auch Gott und den Engeln Personalität zukommt, schon als rein heuristisches Mittel ihre Berechtigung, insofern die Ähnlichkeit des Menschen mit den Engeln und Gott eine klarere Abgrenzung von Personen gegenüber anderem Seienden erlaubt. Dem Einwand, dass damit aus systematischer Sicht eher beliebige Ähnlichkeiten in den Blick geraten, kann entgegengehalten werden, dass es gerade der theologisch-philosophische Rahmen des patristischen und scholastischen Denkens war, in dem der Personbegriff überhaupt erst zu einer anthropologisch gehaltvollen Kategorie avancierte. Ja, erst im Spannungsfeld von Anthropologie und Theologie gewinnt das Denken über Personalität seine eigentliche Dynamik. In den Worten Robert Spaemanns legt dies umgekehrt die

Vermutung nahe, „daß das Verschwinden der theologischen Dimension auf die Länge auch den Personbegriff wieder zum Verschwinden bringen würde“.²

Aus diesem Grund soll im Folgenden eine historisch-systematische Annäherung an den Begriff der Person anhand zweier Autoren versucht werden, die in ihren Überlegungen zur Personalität von jeweils unterschiedlichen Paradigmen ausgehen: Thomas von Aquin, der das Wesen von Personen im Rahmen der aristotelischen Substanzontologie bestimmt, und Augustinus, der sein Verständnis von Personalität im Rahmen einer bewusstseinstheoretischen Trinitätsspekulation entwickelt. Beide Ansätze, das soll hier gezeigt werden, schließen sich nicht aus, sondern können einander vielmehr gegenseitig ergänzen und so zu einem vertieften Verständnis menschlicher Personalität beitragen.

2. Person und *analogia entis* bei Thomas von Aquin

Wird der Ausdruck „Person“ sowohl auf Gott als auch den Menschen angewandt, so drängt sich die Vermutung auf, dass es sich hier um eine *äquivoke* Bezeichnung handelt, eine rein äußerliche Namensgleichheit, bei der keine inhaltlichen Übereinstimmungen vorliegen: Zu groß, so scheint es, ist der Abstand zwischen Gott als dem vollkommensten Seienden (*ens realissimum*) und rein geistigem Wesen einerseits und dem Menschen in seiner leiblichen und somit unvollkommenen Existenz andererseits, als dass mit „Person“ in beiden Fällen das Gleiche gemeint sein könnte.

Dies ist jedoch ein ganz allgemeines Problem, das nicht bloß den Ausdruck „Person“ betrifft. Denn von den endlichen Geschöpfen wird vieles ausgesagt, was auch Gott zugesprochen wird – wie z. B. Weisheit, Macht, Liebe, Beständigkeit oder Gerechtigkeit. Die Berechtigung solcher ihrem Anspruch nach gehaltvoller Übertragungen ist sogar eine notwendige Bedingung natürlicher Gotteserkenntnis als Grundlage affirmativer Theologie. Denn der Mensch als ein durch seine Sinne Erkennender vermag von Gott nie direkt Wissen zu erlangen, sondern nur vermittelt über dessen Wirkungen in der Welt. Dass ein solches Wissen trotz aller Verschiedenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf möglich ist, versucht Thomas von Aquin mit seiner Lehre der *analogia entis* zu erklären: Wie nämlich allgemein zwischen Wirkung und Ursache aufgrund ihrer Relation zueinander immer eine gewisse Ähnlichkeit besteht, zugleich aber die Wirkung in dieser Ähnlichkeit nie ganz an ihre Ursache heranreicht, so finde sich auch ein entsprechendes Verhältnis zwischen Gott als erster Ursache und allem endlichen Seienden: In diesem manifestiert sich die göttliche Vollkommenheit gleichsam in Auszügen, wie Thomas sagt.

Wir können nämlich auf Gott keinen Ausdruck anwenden, wenn er nicht von den Geschöpfen [hergenommen wird] [...]. Und so wird ein jeder, der von Gott und den Geschöpfen ausgesagt wird, insofern ausgesagt, als eine Ordnung der Geschöpfe auf Gott hin besteht, wie auf ein Prinzip und eine Ursache, in der alle Vollkommenheiten der Dinge in einer höheren Weise schon existieren.³

Angewendet auf den Begriff der Person heißt dies, dass auch der Mensch als Person die Vollkommenheit Gottes in einer bestimmten Hinsicht nachahmt. „Person“ wird hier nicht *äquivok* gebraucht, sondern Gott und Mensch kommt Personalität auf *analoge* Weise zu. Zur Erläuterung dieser speziellen Ähnlichkeit übernimmt Thomas die bekannte Definition des Boethius,

die bis heute als Locus classicus der Personentheorie gilt: Person ist eine einzelne Substanz vernunftbegabter Natur (*persona est rationalis naturae individua substantia*).⁴ – Menschen sind ihrer Art nach vernunftbegabte Lebewesen und mithin *eo ipso* auch immer schon Personen. Dennoch scheinen die Begriffe „Person“ und „Mensch“ nicht einfach synonym zu sein, was daran deutlich wird, dass im Begriff der Person gegenüber der biologischen Artbezeichnung „Mensch“ zwei besondere Bedeutungsmomente enthalten sind: *Individualität* und *Dignität*. Dieser Differenz versuchen die gegenwärtigen Debatten über Kriterien von Personalität dadurch gerecht zu werden, dass sie die erwähnte *natura rationalis* im Sinne gewisser kognitiver Eigenschaften deuten, die ein Mensch aufweisen muss, damit ihm der Status einer Person zugesprochen werden kann. Personen sind dann nur rational gut entwickelte Menschen. Gegen diese Relativierung der personalen Dignität des Menschen verweisen hingegen jüngst wieder Vertreter eines essentialistischen Verständnisses von Personalität auf die hier zugrunde liegende Verwechslung von rationalen *Vermögen* und deren *Aktualisierung*. Aktualisierungen können nämlich lokal ausbleiben oder aus körperlichen Gründen prinzipiell verhindert sein, ohne dass jedoch das Vernunftvermögen selbst und damit die *natura rationalis* verloren ginge.⁵

Dignität wie auch Individualität kommen dem Menschen als Person nicht aufgrund akzidenteller Kriterien zu. Beides folgt laut Thomas aus der Kennzeichnung von Personen als *Vernunftwesen*: Individualität kommt jedem Vernunftwesen durch die Herrschaft über seine Handlungen (*dominium sui actus*) zu, insofern es nicht wie andere Lebewesen durch seine Natur auf ein bestimmtes Verhalten festgelegt ist, sondern frei entscheiden kann, was es jeweils tut.⁶ So instanziiert der einzelne Mensch in seinem Handeln die menschliche Natur in anderer Weise als ein Hase in seinem Verhalten die seinige. Im Handeln des Menschen manifestiert sich der je Einzelne in seiner Individualität, nicht allein die allgemeine Natur eines mehr oder weniger arttypischen Exemplars. Deshalb ist „Person“ auch kein Name einer natürlichen Art, sondern fungiert vielmehr wie ein allgemeiner Eigenname (*individuum vagum*) eines einzelnen Vernunftwesens, das prinzipiell auch verschiedenen Arten angehören kann.⁷

Zugleich gehören Vernunftwesen wie der Mensch, so Thomas, zum Vollkommensten im Bereich der geschaffenen Natur.⁸ Sie überragen die anderen Geschöpfe nicht nur durch die schon genannte Herrschaft über ihr eigenes Handeln, sondern auch weil sie erkenntnis- und wahrheitsfähige Wesen sind. Es ist eine eigene These der Lehre von der *analogia entis*, dass die sich in den Geschöpfen manifestierende Ähnlichkeit mit Gott als ihrer Ursache verschiedene Grade zulässt. Das gilt nicht nur zwischen den Individuen einer Art, die ihrer gemeinsamen Artnatur mehr oder weniger entsprechen können. Es gilt vielmehr auch in Bezug auf bestimmte Bereiche bzw. Gattungen des Seienden: So sind Lebewesen vollkommener und somit Gott ähnlicher als unbelebte Materie; eine ähnliche Abstufung findet sich wiederum zwischen verschiedenen Gattungen des Lebendigen, zwischen vegetativem, rein animalischem und vernunftbegabtem Leben.

Einiges aber ist Gott ähnlich, erstens und im allgemeinsten Sinne, insofern es ist; zweitens, insofern es lebt; drittens, insofern es vernünftig ist und erkennt. Letztere sind, wie Augustinus [...] sagt, „durch ihre Ähnlichkeit Gott so nahe, dass nichts von den Geschöpfen näher wäre“. So also ist offenbar, dass die zur Erkenntnis befähigten Geschöpfe allein, genau gesprochen, nach Gottes Bild [geschaffen] sind.⁹

Gottesebenbildlichkeit ist die höchste Form von Ähnlichkeit, die ein Geschöpf zu Gott haben kann und welche nur Personen zukommt. Die Dignität von Personen hat in dieser allein Vernunftwesen eigenen größtmöglichen Ähnlichkeit mit Gott ihren ontologischen Grund. Personen, heißt das, sind schlechthin vollkommener als alles andere Seiende.

Der thomistische Begriff der Person geht somit ganz auf den Gedanken einer analogen Vernunftbegabung und Erkenntnisfähigkeit zurück, die sich bei Gott als auch bei einigen Geschöpfen findet. Deshalb ist die Rede von einem personalen Gott als Übertragung eines Ausdrucks vom Geschöpf auf den Schöpfer ontologisch gerechtfertigt und gehaltvoll. Gott Personalität zuzuschreiben heißt hier jedoch vorerst nur, dass Gott in vollkommener Weise erkennt und frei handelt. Eine unmittelbare Verbindung des Begriffs der Person zur Trinität Gottes, d. h. seiner wesentlichen Dreipersonlichkeit, wird hier dagegen nicht geliefert. Diese gehört nach Thomas, anders als der allgemeine Gedanke der Personalität Gottes, nicht in den Bereich der natürlichen, sondern zur Offenbarungstheologie. Natürliche und Offenbarungstheologie sind jedoch hinsichtlich ihres epistemischen Status klar voneinander getrennt.

3. Augustinus' Lehre von der Trinität als Struktur des Geistigen

Anders als Thomas entwickelt Augustinus in seinem Werk *De trinitate* ein Verständnis von Personalität, das diese gerade vom Mysterium der Trinität aus zu denken versucht. Gleich zu Beginn muss aber klargestellt werden, dass der hier entwickelte Begriff der Person damit *nicht* zum Gegenstand göttlicher Offenbarung und des Glaubens wird. Eine solche Lektüre ist deshalb verfehlt, weil das Projekt von Augustinus in *De trinitate* darin besteht, auf Grundlage des Imago-Dei-Gedankens durch eine phänomenale Untersuchung des menschlichen Geistes das Mysterium der Trinität gedanklich zu durchdringen und fassbar zu machen. Das Personsein des Menschen bildet den Ausgangspunkt einer Untersuchung der göttlichen Trinität *per analogiam*, was gerade nicht bedeutet, ja sogar ausschließt, dass es aus dieser abgeleitet wird.

Augustinus versucht schon im menschlichen Geist eine diesen wesentlich kennzeichnende trinitarische Struktur aufzuweisen. Dazu geht er vom Streben des Geistes nach Selbsterkenntnis aus und fragt nach den Bedingungen seiner Möglichkeit, da nur das geliebt und erstrebt werden könne, was schon bekannt ist. Denn auch für das allgemeine Streben nach Wissen gilt, dass es nur um willen eines schon Bekannten möglich ist: So unternimmt es der Student, eine Wissenschaft zu erlernen, nur wenn er einen allgemeinen, wenn auch vagen Begriff derselben hat, welcher sie ihm als *erlernenswert* darstellt. Und selbst der bloß Neugierige, der vollkommen wahllos alles erfahren möchte, was ihm unterkommt, tut dies, weil er den Zustand des Wissens kennt und liebt, den der Unwissenheit dagegen hasst.¹⁰ Im Falle der Selbsterkenntnis des Geistes spitzt sich dieses Problem, dass Streben nach Wissen schon ein bestimmtes Wissen voraussetzt, radikal zu. Denn die hier gegebene Identität des Suchenden mit dem Gesuchten lässt es unplausibel erscheinen, dass der Suchende in seiner Suche sich nicht schon als einen solchen Suchenden weiß. Insoweit ist aber schon bekannt, was gesucht wird, und die Suche scheint überflüssig zu sein. Es könne aber, so Augustinus, nicht sein, dass ein Teil unseres Geistes einen anderen, noch unbekanntem suche, da der Geist nicht teilbar ist wie ein Körper und ein solches Erkennen auch nie den Charakter von *Selbsterkenntnis* hätte.¹¹

Dieses Paradox – der Geist ist sich in seinem Suchen eigentlich schon längst bekannt – versucht Augustinus durch die Unterscheidung von „sich kennen“ (se nosse) und „sich erkennen“ (se cogitare) aufzulösen. Der Geist ist sich auf einer grundlegenden Ebene immer schon *bekannt*, sofern er in all seinen Akten sich selbst gegenwärtig ist. Das bedeutet jedoch nicht automatisch, dass er sich auch aktiv *erkennt*, indem er diese Kenntnis selbst zum Gegenstand seines Denkens macht und sie zudem richtig denkt. Hierbei kommt es vielmehr zu Irrtümern, weil der menschliche Geist, der primär sinnlich und d. h. körperliche Dinge erkennt, dazu neigt, nach Art dieser Körper auch über sich zu urteilen.¹² Selbsterkenntnis des Geistes bedeutet Augustinus zufolge daher, solche sich bloß beigelegten Vorstellungen zu entfernen und in der Konsequenz nur das von sich zu denken, was der Geist *notwendig* von sich denken müsse. Augustinus fasst Methode und Ergebnis dieser Erkenntnis wie folgt:

Und dieses ganze Gebot, dass der Geist sich selbst erkenne, bezieht sich darauf, dass er nichts von dem sei, worüber er unsicher ist, und dass er gewiss werde, nur das zu sein, was allein zu sein er gewiss ist. [...] Wenn das Übrige daher für eine Weile entfernt wird, so behandeln wir von dem, wovon der Geist sich über sich selbst sicher ist, vornehmlich diese drei: Gedächtnis, Verstand und Wille.¹³

Mit dieser Trias aus *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* erreicht Augustinus das, was er als Wesensstruktur des menschlichen Geistes erachtet. Eigene Erläuterung verdient dabei die *memoria*, welche die genannte Selbstbekanntschaft des Geistes erklären soll. Vorbild ist dabei weniger die *mnēmē* des Aristoteles, in der einmal erkannte Formen aufbewahrt werden, sondern die platonische *anamnēsis*, welche ein ursprüngliches, nicht empirisch erworbenes Wissen behauptet, dessen sich die Seele erst aktiv wieder bewusst werden muss. Wie nach der platonischen Lehre jede Seele immer schon eine Kenntnis von den Ideen hat, die jedoch nicht ohne weiteres eingesehen bzw. gedacht werden kann, so ist sich hier auch der Geist selbst gegenwärtig und bekannt, ohne damit zugleich eine aktuelle Erkenntnis seiner selbst zu haben. Augustinus modifiziert diesen Gedanken insofern, als sich die *memoria* primär nicht auf ein vergangenes Ideenwissen, sondern auf etwas stets Gegenwärtiges, den Geist selbst, bezieht und erst sekundär auf andere Wissensgegenstände. Zur *memoria* gehört damit zugleich das Selbstbewusstsein des menschlichen Geistes.¹⁴

In der Weise nun, wie im Vorgang der aktuellen Selbsterkenntnis die unthematische Selbstgegenwart des Geistes im Gedächtnis durch den Willen in ein thematisches Erkennen überführt wird, könne laut Augustinus die Trinität Gottes verstanden werden. Gott-Vater als *principium* erkennt sich selbst im Sohn als dem *verbum* und affirmiert sich im Heiligen Geist als dem *amor* selbst. Da es in Gott aber keine Eigenschaften gebe, sondern er vielmehr im höchsten Maße *einer* ist, müssen diese göttlichen Personen in ihrer relationalen Unterschiedenheit jeweils Gott selbst sein. Gott im Akt seiner unwandelbaren Selbsterkenntnis und Selbstaffirmation erweist sich mithin als das eigentliche Paradigma alles Geistigen. Zwar durchdringen sich auch beim Menschen im Akt der Selbsterkenntnis Gedächtnis, Verstand und Wille gegenseitig, weil der erkannte Geist mit dem identisch ist, der sich aus der Gegenwart des Gedächtnisses erinnert und geliebt wird. Jedoch ist die konkrete Selbsterkenntnis und -affirmation hier ein *singulärer Akt*, insofern der menschliche Geist oft auch anderes erkennt und liebt als sich selbst, während er sich dabei nur unthematisch mit erfasst und affirmiert. Dennoch ist es diese Strukturanalogie seines

Geistes, die den Menschen zu einem wenn auch unvollkommenen Ebenbild Gottes macht, so Augustinus. Auch hier erklärt die Ebenbildlichkeit die gemeinsame Anwendung des Personbegriffs bei Mensch und Gott.

Diese drei aber sind so im Menschen, dass sie nicht selbst Mensch sind. Der Mensch ist nämlich, wie die Alten definieren, ein vernunftbegabtes, sterbliches Lebewesen. Jene also ragen im Menschen hervor, sind nicht selbst Mensch. Und eine Person, d. i. jeder einzelne Mensch, hat jene drei in seinem Geist oder als Geist. [...] Demnach ist jeder einzelne Mensch, der nicht gemäß allem, das zu seiner Natur gehört, sondern allein in Bezug auf den Geist Ebenbild Gottes genannt wird, eine Person und das Ebenbild Gottes in [seinem] Geist.¹⁵

Die hiermit gegebene Bestimmung von Personalität als Geistigkeit, die selbst wiederum als trinitarische Struktur selbstbewussten Erkennens und Strebens erläutert wird, vermag den im vorigen Abschnitt dargestellten Personbegriff zu ergänzen. Dessen Definition der Person als individuelle Substanz vernunftbegabter Natur wird durch die augustinische Geistanalyse vertieft, indem die Vernunftnatur und besonders deren Manifestation in der Individualität von Personen schon von sich aus auf selbstbewusste Geistigkeit verweist. Individualität, verstanden als die individuelle Autorschaft im Handeln, wird erst im Rahmen der bei Augustinus angelegten Theorie des Selbstbewusstseins voll und ganz verständlich: Herrschaft über die eigenen Handlungen heißt nämlich, sich selbst zum Wollen und Handeln zu bestimmen.

Der thomistische Ansatz muss dabei zumindest insofern korrigiert werden, als er der Kategorie der Relation allein die Rolle des principium individuationis göttlicher Personen zuweist, während der Mensch als Person durch seine Materie individuiert ist.¹⁶ Sind Personen aber zugleich immer auch selbstbewusste geistige Wesen nach dem Urbild der göttlichen Trinität, kommt ein metaphysischer Begriff der Person nicht ohne diese ontologische Kategorie aus, da jeder Geist wesentlich eine interne relationale Strukturierung aufweist. Dass Thomas selbst die augustinische Philosophie des Geistes nicht übernimmt, verdient jedoch Aufmerksamkeit. Deshalb müssen abschließend Thomas' Ausführungen zur menschlichen Selbsterkenntnis untersucht und dabei seine Einwände gegen die vorgeschlagene Symbiose beider Ansätze diskutiert werden.

4. Geistigkeit, Selbsterkenntnis, Gotteserkenntnis

Dass Thomas Augustinus' Philosophie des Geistes nicht aufgreift, mag verwundern, da er ihn sonst vielfach positiv rezipiert und durchgängig als Autorität anführt. Für den Begriff der Person jedoch greift Thomas allein auf Boethius zurück, in seiner Behandlung der menschlichen Seele hält er sich ganz an Aristoteles. Ein Grund für dieses lokale Abweichen vom Kirchenvater sind Thomas' Bedenken, dass die These von einer unmittelbaren Selbstbekanntschaft des menschlichen Geistes auch weitreichende Implikationen für das Projekt einer rein rationalen Theologie habe. Denn wäre es dem menschlichen Geist in diesem Leben möglich, sich vollständig zu erkennen, so könne er aus dieser Erkenntnis auch Gott in einer Weise erkennen, wie dies anhand seiner Wirkungen in der materiellen Welt unmöglich ist. Wie die Engel, so hätte dann auch der Mensch eine Erkenntnis des *Wesens* Gottes. Thomas' Kritik am ontologischen Gottesbeweis Anselms von

Canterbury bestreitet das aber gerade. Deshalb versucht er in seiner *Summa contra gentiles* mit einer ausführlichen Diskussion und Kommentierung von Passagen aus *De trinitate* den Eindruck abzuwehren, dass Augustinus hier die Möglichkeit einer solchen Selbsterkenntnis behauptet.

Augustinus behaupte allein, so Thomas' Deutung, dass der Geist aufgrund seiner Akte ein unmittelbares Wissen seiner *Existenz* habe, da er durch sich selbst tätig ist, hingegen nicht in gleicher Weise von sich wissen könne, *was* er ist. Dieser Erkenntnis nähert sich der Geist an, indem er ausgehend von der Beschaffenheit seiner Akte auf die diese Akte hervorbringenden Ursachen schließt.¹⁷ Selbstbewusstsein gibt es Thomas zufolge nur von diesen Akten. Der Geist erwirbt Wissen von seinem eigenen Wesen mithin so, wie er auch das Wesen materieller Dinge erkennt: als Schluss von phänomenal Gegebenem auf dessen Ursachen. Thomas begründet dies mit der aristotelischen Lehre vom *intellectus possibilis* als reiner geistiger Potentialität:

Er [d. i. Aristoteles] sagt im 3. Buch von *De anima*: „Der *intellectus possibilis* erkennt sich wie auch anderes.“ Denn er erkennt sich durch ein geistiges Erkenntnisbild, durch das er in der Gattung des Geistigen aktual wird. In sich nämlich betrachtet, ist er allein in Potenz dazu, erkennbar zu sein: Nichts aber wird gedacht, insofern es in Potenz ist, sondern insofern es aktual ist.¹⁸

Der menschliche Intellekt ist eine *Tabula rasa*. Er weist von sich aus keinerlei aktuale Bestimmung auf, durch die er erkannt werden könnte. Deshalb vergleicht ihn Thomas oft mit der ersten Materie (*prima materia*) im Bereich des Körperlichen, die gleichfalls durch reine Bestimmungslosigkeit gekennzeichnet und so zugleich in Potenz zu allen Formen ist.¹⁹ Von diesem aristotelischen Ausgangspunkt her überrascht es nicht, dass die für Augustinus so zentralen Begriffe des Geistes (*mens*) in seiner trinitarischen Struktur und des Gedächtnisses (*memoria*) als Prinzip unmittelbarer Selbstbekanntschaft des Geistes nur in depotenzierter Form bei Thomas Eingang finden. Der Geist wird zumeist einfach mit dem Intellekt identifiziert;²⁰ ebenso das Gedächtnis, das nach dem Modell der aristotelischen *mnēmē* verstanden wird,²¹ in der sich nur das findet, was zuvor schon einmal vom Intellekt aktual erkannt wurde. Die Bestimmung beider Begriffe folgt somit ganz der aristotelischen Lehre vom *intellectus possibilis*. Sie werden nicht wie bei Augustinus aus der neu-platonischen Tradition entnommen.

Die These von der reinen Potenzialität des Intellekts ist somit Thomas' Hauptargument gegen eine unmittelbare Selbstbekanntschaft des menschlichen Geistes. Worauf stützt sich diese These? Sie erfährt ihre Begründung durch die phänomenale Eigenschaft des Intellekts, prinzipiell einer umfassenden Erkenntnis des Allgemeinen fähig zu sein. Im Gegensatz zu bloß sinnlichen Erkenntnisvermögen, die in ihrer Potenzialität zugleich Akt eines körperlichen Organs sind und daher nur Einzelnes der jeweiligen Gattung des Wahrnehmbaren erfassen können, umfasst das geistige Erkennen allgemeine Repräsentationen aus potentiell jeder Gattung des Seienden. Jede vorgängige aktuale Bestimmung des Intellekts müsste folglich einer prinzipiellen Beschränkung seiner möglichen Erkenntnis gleichkommen und wird deshalb von Thomas abgelehnt.

Es ist allerdings fraglich, ob eine aktuale trinitarische Strukturierung des Geistes als selbstbewusste Bezogenheit seiner Vermögen aufeinander, wie sie Augustinus behauptet, schon eine solche Beschränkung implizieren muss: Denn weder folgt aus ihr die körperliche Gebundenheit des Geistes, welche mit seiner Erkenntnis des Allgemeinen unverträglich wäre, noch die Beschränkung auf bestimmte Erkenntnisgegenstände, so als könnte der Geist nur noch sich und

ihm Ähnliches erkennen. In diesem Punkt scheint die augustinische Philosophie des Geistes mit einer entsprechend präzisierten These des intellectus possibilis durchaus kompatibel zu sein: Der Geist ist in sich aktual strukturiert und besitzt in seiner Selbstbezüglichkeit zugleich ein habituelles, unthematisches Wissen seiner selbst. Beides jedoch bedeutet keine Beeinträchtigung seiner allgemeinen Erkenntnisfähigkeit.

Die eigentliche Unvereinbarkeit mit dem thomistischen Denken betrifft hingegen die Frage, was diese unmittelbare Selbstbekanntschaft des Geistes für die Möglichkeiten apriorischer Erkenntnis bedeutet. Könnte der Geist aufgrund seines unmittelbaren Wissens von sich auch ohne sinnliche Wahrnehmung von anderem Wissen erlangen, würde dies der thomistischen These widersprechen, derzufolge alles Wissen des Menschen von der sinnlichen Erfahrung anhebt. Eine Philosophie des Geistes, wie sie Augustinus skizziert, scheint eine solche Möglichkeit zumindest allgemein offenzulassen. Ob damit auch Platz für eine rein rationale Gotteserkenntnis geschaffen wird, muss hier offenbleiben; Augustinus zumindest geht diesen Schritt nicht.

Was den hier avisierten metaphysischen Begriff der Person anbelangt, so lässt sich abschließend festhalten: Die vorgeschlagene Erweiterung des thomistischen Personbegriffs mit Augustinus ist möglich und darüber hinaus sogar geboten. Denn diese geistphilosophische Erweiterung ist kein bloßer Zusatz zur Bestimmung der Person als individueller Substanz vernunftbegabter Natur, sondern vielmehr deren notwendige Vertiefung und Fundierung. Die Vernunftnatur von Personen zeigte sich in deren Dignität und Individualität; beide aber erhalten erst vor dem Hintergrund selbstbewusster Geistigkeit ihre abschließende ontologische Begründung. Die Würde von Personen, welche nach Thomas in einer analogen Erkenntnis- und Wahrheitsfähigkeit gründet, die einem Geschöpf die größtmögliche Ähnlichkeit zur göttlichen Vollkommenheit verleiht, erhält durch eine alles Geistige kennzeichnende trinitarische Struktur eine solidere Fassung. Noch deutlicher zeigt sich die Fundierung im Falle der Individualität, der Herrschaft über das je eigene Handeln. Personen können nur Urheber ihrer eigenen Handlungen sein, wenn sie als selbstbewusste Wesen sich selbst zu diesen Handlungen bestimmen. Eine Philosophie des Geistes, die wie bei Thomas Selbstbewusstsein erst auf der Ebene geistiger Akte ansetzt und den Geist ansonsten als reine Potentialität begreift, droht dagegen in einen Regress zu geraten. Denn jeder selbstbestimmte Akt muss immer einen anderen voraussetzen, durch den er gesetzt wird.²² Dieses Problem entfällt, wenn sich der Geist selbst unmittelbar gegeben ist, wie Augustinus dies behauptet. Der thomistische Personbegriff gewinnt somit erst zusammen mit dem augustinischen seine ganze Tiefe. Personen in ihrer Individualität und Dignität sind immer schon selbstbewusste geistige Wesen.

Anmerkungen

- ¹ Bei allen diesen Verwendungen des Ausdrucks kann es sich nur um abgeleitete Bedeutungen handeln, die erst vor dem Hintergrund eines metaphysischen bzw. ontologischen Begriffs der Person den Anschein bloßer Homonymie und Beliebigkeit verlieren. Aus diesem muss nämlich zugleich deutlich werden, inwiefern sie auf partielle Momente verweisen, die in jenem metaphysischen Begriff enthalten sind. Ein solcher Ausweis der Einheit des Personbegriffs kann an dieser Stelle nur als Aufgabe formuliert werden – deren Erfüllung setzt aber die hier unternommenen Überlegungen voraus.
- ² Spaemann 1996, 27.
- ³ Thomas, STh, Ia q. 13 a. 5.
- ⁴ Vgl. STh, q. 29 a. 1. Für eine Diskussion des thomistischen Personbegriffs in neuerer Zeit vgl. Seidl 1987.
- ⁵ Vgl. Oderberg 2007, 250, aber auch Thomas, STh, Ia q. 93 a. 3.
- ⁶ Vgl. STh, Ia q. 29 a. 1.
- ⁷ Vgl. STh, Ia q. 30 a. 4.
- ⁸ Vgl. STh, Ia q. 29 a. 3.
- ⁹ STh, Ia q. 93 a. 2. Daraus muss nicht zwangsläufig folgen, dass auch die einzelnen Arten jeder Gattung in einem solchen Gefälle von Vollkommenheit zueinander stehen.
- ¹⁰ Augustinus, De trin., lib. X, cap. 1 f.
- ¹¹ Vgl. De trin., lib. X, cap. 3 f.
- ¹² Vgl. De trin., lib. X, cap. 6.
- ¹³ De trin., lib. X, cap. 10 f.
- ¹⁴ Vgl. De trin., lib. XIV, cap. 11 und lib. XV, cap. 21.
- ¹⁵ De trin., lib. XV, cap. 7.
- ¹⁶ Vgl. Thomas, STh, Ia q. 29 a. 4.
- ¹⁷ Vgl. Thomas, ScG, lib. III, cap. 46.
- ¹⁸ Thomas, ScG, lib. III, cap. 46.
- ¹⁹ Vgl. Thomas, STh, Ia q. 87 a. 1.
- ²⁰ Vgl. Thomas, STh, Ia q. 93 a. 6; leicht abgewandelt auch in Thomas, De ver., q. 10 a. 1 ad 5.
- ²¹ Vgl. Thomas, STh, Ia q. 79 a. 7.
- ²² Das gilt in praktischer wie in theoretischer Hinsicht. Vgl. STh, Ia q. 87 a. 3 ad 2.

Literatur

- Augustinus, Aurelius (De trin.): De trinitate, hg. u. übers. v. Johann Kreuzer, Hamburg, 2008.
- Oderberg, David S. (2007): Real Essentialism, New York, London.
- Seidl, Horst (1987): The Concept of Person in St. Thomas Aquinas, in: The Thomist. A Speculative Quarterly Review, 51/3, 435–460.
- Spaemann, Robert (1996): Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“, Stuttgart.
- Thomas von Aquin (STh): Summa Theologiae, Madrid, 1962.
- (ScG): Summa contra gentiles, hg. u. übers. v. Karl Allgaier et al., Darmstadt, 2005.
- (De ver.): Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, übers. v. Edith Stein, Freiburg, 2008.

NATÜRLICHE ARTEN UND BEGRIFFE.
SIND NATÜRLICHE ARTEN ARTEFAKTE?



Maren Jung

Übersicht

In der Debatte um die Ontologie natürlicher Arten liegt ein Schwerpunkt auf der Frage, was diese von einer sozialen Art, wie der der Artefakte, unterscheidet. Einigen Autoren wie Thomasson (2007) zufolge, besteht ein grundlegender Unterschied zwischen natürlichen Arten und Artefakten darin, dass die Identitätsbedingungen von Artefakten in entscheidendem Maße von der Intention und dem Konzept des Subjekts abhängen, welches das Objekt produzierte. In diesem Essay werde ich dafür argumentieren, dass Intentionalität und Konzeptionalität weder hinreichende noch notwendige Kriterien darstellen, um Artefakte von natürlichen Arten zu unterscheiden. Meine Argumentation wird sich dabei maßgeblich auf die Annahmen stützen, dass es sich (a) bei Entitäten, die Instanzen von Arten sind, um Objekte handelt, (b) erst die Anwendung sortaler Begriffe auf Phänomene überhaupt Objekte erzeugt und (c) bei der Individuation von Objekten durch Anwendung sortaler Begriffe auf Phänomene Intentionen eine zentrale Rolle spielen. Es wird sich zeigen, dass auch Objekte, auf die wir uns mit Natürliche-Arten-Termen beziehen, Produkte intentionaler Herstellungsverfahren sind. Eine mögliche Reaktion auf eine diesbezüglich gelungene Argumentation ist, die Artefaktkategorie als grundlegendere ontologische Kategorie anzunehmen.

Natürliche Arten und Artefakte

Die Ontologie ist eine Disziplin, bei der es um die Grundstrukturen und Unterscheidungen des Seienden geht, die Untersuchung der allgemeinsten Charakteristika des Wirklichen und Nicht-Wirklichen (Meixner 2004, 9). In der ontologischen Forschung wird danach gefragt, was es gibt, welche Kategorien von Entitäten angenommen werden müssen, um das Seiende vollständig beschreiben zu können, und wie diese Kategorien am besten definiert werden sollten. Bei zwei Kategorien, von denen man annimmt, dass wir sie annehmen sollten, weil sich die Entitäten, die unter sie fallen, grundlegend unterscheiden, handelt es sich um die der natürlichen Arten und Artefakte. Die Auffassungen darüber, wie genau beide beschrieben werden sollten, variieren. Grundsätzlich kann man jedoch sagen, dass natürliche Arten Gruppen von Entitäten umfassen, die in gewisser Weise unabhängig von Subjekten existieren. Als Beispiele hierfür werden gern Arten wie Tiger, Gold oder Planeten genannt (Bird/Tobin 2007). Die Kategorie der Artefakte dagegen scheint Gruppen von Entitäten zu umfassen, die nicht unab-

hängig von Subjekten existieren. Paradigmatische Beispiele hierfür sind Tische, Flugzeuge oder Briefbeschwerer. Die einzelnen Konzeptionen natürlicher Arten und Artefakte unterscheiden sich voneinander zumeist darin, wie sie die Subjektabhängigkeit oder Subjektunabhängigkeit der jeweiligen Entität erklären.

Wenn ich in dieser Arbeit also der Frage nachgehe, ob es sich bei natürlichen Arten um Artefakte handelt, frage ich eigentlich danach, ob und inwiefern auch die Instanzen natürlicher Arten subjektabhängig sind. Meine These dabei ist, dass eine bestimmte Beschreibung von Artefakten auf beliebige Objekte zutrifft und also auch auf die Instanzen natürlicher Arten. Das bedeutet, dass die Kategorie der Artefakte in dieser Hinsicht umfassender ist als die der natürlichen Arten und dass Objekte natürlicher Arten in letzter Hinsicht als Artefakte aufgefasst werden können. Dabei bin ich auf keine bestimmte Konzeption natürlicher Arten festgelegt, sondern allein auf die These, dass es sich bei Instanzen natürlicher Arten um Objekte handelt. Bevor ich darauf etwas ausführlicher eingehe, werde ich zunächst eine Konzeption von Artefakten vorstellen, aus der folgt, dass sie nicht nur auf Artefakte zutrifft, sondern auf beliebige Objekte.

Eine solche Konzeption hat beispielsweise Amie L. Thomasson (2007) vertreten. Damit ein Objekt einer artifiziellen Art angehört, braucht es für Thomasson nur ein Subjekt, das das Objekt mit der Absicht erzeugt, dass es von dieser bestimmten Art ist. Sie schreibt: „any member of the kind must be the product of an intention to create that very sort of object“ (Thomasson 2007, 58). Um ein Objekt dieser bestimmten Art herzustellen, muss das produzierende Subjekt über einen Begriff des Objekts verfügen. Das heißt, es muss wissen, welche Eigenschaften relevant sind, damit ein Objekt eine Instanz dieser Art sein kann (Thomasson 2007, 59). Daraus folgt, dass die Natur eines Artefakts nicht nur durch die Intention des produzierenden Subjekts determiniert ist, sondern auch von dem Begriff, den das produzierende Subjekt von dem Objekt hat. Sie schreibt: „as a result of this appeal to intentions, human concepts determine the nature of artifactual kinds on a second level as well“ (Thomasson 2007, 59 f.). Das bedeutet, dass das produzierende Subjekt weiß, welche Eigenschaften relevant sind, um ein Objekt der intendierten Art herzustellen. Dabei kann eine Person, die ein Objekt selbst erfindet, sich auch nicht darin täuschen, worin dessen relevante Eigenschaften bestehen: „what is relevant to being a K is purely a matter of invention or stipulation by the artisan based on her goals or intentions“ (Thomasson 2007, 60). Dadurch dass die Person im Zuge ihrer Produktion die Eigenschaften festlegt, erschafft sie nicht nur ein neues Artefakt, sondern auch eine neue artifizielle Art: „Thus she creates not only an artifact, but delineates a new artifactual kind, complete with normative success conditions for creating something of that kind“ (Thomasson 2007, 60).

Daraus folgt, dass kein Objekt einer artifiziellen Art existieren kann, ohne dass es jemanden gibt, der einen Begriff von der Natur des Objektes hat, über den er sich nicht täuschen kann, während Instanzen natürlicher Arten existieren könnten, ohne dass jemand irgendeinen Begriff von der Art hat: „where K is an essentially artifactual concept, if a K does exist, it follows from this that someone (namely, at least the maker) has a substantive concept of the nature of Ks that is not subject to massive error, whereas members of natural kinds may well exist without anyone having any concept whatsoever of that kind or its nature“ (Thomasson 2007, 61).

Während hier also angenommen wird, die Existenz von Artefakten hänge im Wesentlichen von der Intention und dem Konzept des Subjekt ab, das das Objekt erzeugt, wird für Objekte natürlicher Arten angenommen, sie bestünden im Unterschied dazu unabhängig von den Intenti-

onen und Konzepten von Subjekten. Thomasson schreibt: „the metaphysical natures of artifactual kinds are constituted by the concepts and intentions of makers, a feature that sets them crucially apart from natural kinds“ (Thomasson 2007, 53). In den folgenden Abschnitten werde ich versuchen zu zeigen, dass Intentionalität und Konzeptionalität nicht nur Artefakten wesentlich sind, sondern beliebigen Objekten. Ich werde zeigen, dass die Artzugehörigkeit von Objekten, auf die wir mit natürlichen Arttermen wie „Tiger“ oder „Gold“ referieren, im selben Maße von Intentionen abhängig ist wie die von Objekten, auf die wir uns mit Termen wie „Stuhl“ oder „Tisch“ beziehen. Weiterhin werde ich dafür argumentieren, dass Konzeptionalität für die Existenz von Objekten natürlicher Arten eine ebenso zentrale Rolle spielt wie für die Existenz von Artefakten.

Individuation als objekterzeugender Vorgang

Um zu zeigen, dass Konzeptionalität für die Existenz von Objekten natürlicher Arten eine entscheidende Rolle spielt, werde ich dafür argumentieren, dass erst die Anwendung sortaler Begriffe auf ein Phänomen überhaupt erst ein Objekt erzeugt, die Individuierung von Objekten also als objekterzeugendes Verfahren beschrieben werden kann. Im Zuge dieser Argumentation wird sich unter anderem zeigen, dass es zum Wesen von Objekten gehört, einer Art anzugehören. Diese Überlegung ist durch die Annahme Thomassons motiviert, dass Objekte erzeugt werden können, ohne dass eine physische Formveränderung stattfinden muss. Thomasson schreibt dazu: „the activities of ‚making‘ may also be quite minimal, and involve expropriation of natural objects (for instance, to be paperweights, doorstops, etc.) with little or no physical change imposed on the world“ (Thomasson 2007, 66). Wenn es aber keine physische Veränderung gibt, liegt es nahe anzunehmen, dass es möglich ist, ein Objekt einer artifiziellen Art K zu erzeugen, allein dadurch, dass es als ein solches K angesehen wird. Beispielsweise könnte ein Subjekt S einen Briefbeschwerer B dadurch erzeugen, dass es ein anderes Objekt, wie einen Stein, als einen Briefbeschwerer B betrachtet. Das heißt, S erzeugt B dadurch, dass es einen bestimmten sortalen Begriff, nämlich B, auf ein konkretes Phänomen anwendet. Unter sortalen Begriffen verstehe ich wie E. J. Lowe jene Ausdrücke, die Kriterien der Identität besitzen, die mit dem Gebrauch des Begriffs assoziiert werden, und deswegen in der Lage sind, Objekte aus einer Menge herauszugreifen (Lowe 2009, 11, 14). Dabei muss anhand der Bedingungen, die wir mit ihm verbinden, zum einen entscheidbar sein, ob es sich bei den Objekten x und y um Gold oder Tiger handelt, und zum anderen, ob x und y numerisch identisch sind, es sich also um dasselbe Gold oder denselben Tiger handelt (Lowe 2009, 13). Im Folgenden werde ich, wenn ich von einem Vorgang spreche, bei dem ein Phänomen sortal erfasst wird und damit als etwas Bestimmtes betrachtet wird, von der Individuation von Objekten sprechen. Meine These ist nun, dass die Individuation von Objekten nicht nur eine Möglichkeit darstellt, Objekte artifizieller Arten zu erzeugen, sondern beliebige Objekte.

Dafür, dass beliebige Objekte durch Individuation, also die Anwendung eines sortalen Begriffs auf ein Phänomen erzeugt werden, spricht zunächst die Annahme, dass Objekte raumzeitlich koinzidieren können. Das heißt, dass zwei verschiedene Objekte ein und dieselbe Raumzeitzone einnehmen können. Diese Annahme scheint vielleicht zunächst nicht sehr plausibel. Ein Argument für die räumliche Koinzidenz numerisch verschiedener Objekte ergibt sich aus der Diskussion um die materielle Konstitution von Objekten. Dabei wird gefragt, in welcher Beziehung ein Objekt

zu dem Material steht, aus dem es besteht, also beispielsweise eine Lehmstatue zum Lehm. Wie genau diese Beziehung auch aussehen mag, wichtig für meine Argumentation ist, dass es sich, unter der Annahme des Leibniz-Gesetzes, nicht um eine Identitätsbeziehung handelt. Denn damit ein Objekt *x*, eine konkrete Statue, mit einem Objekt *y*, dem Lehm, aus dem diese besteht, identisch ist, fordert dieses, dass *x* in allen Eigenschaften mit *y* übereinstimmt (Runggaldier/Kanzian 1998, 145). Das scheint jedoch nicht der Fall zu sein, da der Lehm eine hinreichend große Formveränderung übersteht, die Statue jedoch nicht. Sie unterscheiden sich also in ihren Persistenzbedingungen (Burke 1992, 12). Da sie also nicht in allen Eigenschaften übereinstimmen, kann *x* mit *y* nicht numerisch identisch sein. Wir scheinen es also mit zwei Objekten zu tun zu haben. Laut Wiggins' Prinzip können jedoch nicht zwei Objekte derselben Art ein und dieselbe Raumzeitzone okkupieren: „No two things of the same kind (that is, no two things which satisfy the same sortal or substance concept) can occupy exactly the same volume at exactly the same time“ (Wiggins 1968, 93). Demnach handelt es sich bei dem Lehm einerseits und der Statue andererseits um Objekte verschiedener sortaler Zugehörigkeit und daher also um Instanzen verschiedener Arten. Wenn aber Objekte verschiedener sortaler Zugehörigkeit oder verschiedener Art raumzeitlich koinzidieren können, kann raumzeitliche Koinzidenz keine hinreichende Bedingung für die Identität eines Objektes sein. Damit ein Objekt mit sich selbst identisch sein kann, muss noch die sortale Zugehörigkeit hinzukommen. Das bedeutet zugleich aber auch, wie Kanzian und Runggaldier es ausdrücken, dass „etwas erst dann als eigentliches konkretes Ding gelten kann, wenn es sortal bestimmt ist“ (Runggaldier/Kanzian 1998, 153). Es lässt sich also unterscheiden zwischen Entitäten, die sortal bestimmt sein könnten, und solchen, die tatsächlich sortal bestimmt sind. Im Folgenden werde ich bei sortal unbestimmten Entitäten von „Phänomenen“ sprechen und erst bei sortal bestimmten von „Objekten“. Dass es sich dabei tatsächlich um zwei verschiedene Arten von Entitäten handelt, zeigt sich darin, dass sie sich in ihren Identitätsbedingungen unterscheiden. Während es für die Identität von Phänomenen hinreichend ist, dass sie raumzeitlich koinzidieren, hängt die Identität von Objekten, wie oben gezeigt, im entscheidenden Maße an ihrer sortalen Zugehörigkeit.

Was aber erklärt den sortalen Unterschied zwischen Lehm und Statue? Wir haben die Verschiedenheit der Persistenzbedingungen und somit den Unterschied der Identitätsbedingungen durch die Verschiedenheit der sortalen Zugehörigkeit erklärt. Michael B. Burke hat darauf hingewiesen, dass wir daher den sortalen Unterschied nicht über die Verschiedenheit der Persistenzbedingungen erklären können, da es sich sonst um eine zirkuläre Erklärung handeln würde: „If the difference in the persistence conditions of Statue and Piece is used to explain their difference in sort, then there will be no apparent way to explain the difference in their persistence condition. It is not possible, of course, for each of the alleged differences to be explained by the other“ (Burke 1992, 16). Mein Vorschlag wäre daher, sortale Zugehörigkeit als eine Art dispositionelle Eigenschaft von Phänomenen zu beschreiben, die dann realisiert ist, wenn ein sortaler Begriff (korrekt) auf ein Phänomen angewendet wurde. Sortale Verschiedenheit koinzidierender Objekte könnte dann dadurch erklärt werden, dass verschiedene sortale Begriffe auf ein und dasselbe Phänomen angewendet werden. Daraus folgt zum einen, dass die Individuation von Objekten, im Sinne eines Herausgreifens von Phänomenen unter bestimmten Sortalen, das Objekt-Sein dieser Phänomene überhaupt erst konstituiert, also erst die Anwendung sortaler Begriffe auf Phänomene überhaupt Objekte erzeugt. Zum anderen folgt daraus, dass Entitäten, die von einem Sortal bezeichnet werden, Mitglieder von Arten, also Objekte sind.

Wenn demnach die Individuation von Objekten ein objekterzeugendes Verfahren darstellt, dann sind auch Objekte natürlicher Arten Produkte der Anwendung sortaler Begriffe auf Phänomene durch Subjekte. Das aber bedeutet, dass kein Objekt natürlicher Arten existieren kann, ohne dass es ein Subjekt gibt, das einen Begriff von diesem Objekt hat. Daraus folgt, dass diese Art der Subjektabhängigkeit nicht, wie von Thomasson behauptet, ausschließlich auf Objekte artifizierlicher Arten zutrifft.

Objekt-Individuation als willentliche Handlung

Damit ein Objekt unter die Kategorie der Artefakte fallen kann, wird von Thomasson weiter verlangt, dass das Objekt mit der Absicht erzeugt wurde, von einer bestimmten Art zu sein. Kann das für Objekte natürlicher Arten der Fall sein? Wenn es vielleicht etwas merkwürdig klingt, dass Objekte natürlicher Arten wie Tiger oder Gold durch Individuation erzeugt werden, dann klingt es vielleicht noch merkwürdiger, dass die Individuation von Objekten einen Typ intentionalen Handelns darstellen soll. Man könnte beispielsweise meinen, dass es sich bei der Individuation von Objekten um einen automatischen Vorgang handelt, wir also nicht jedes Mal überlegen, wenn wir einem Phänomen begegnen, auf welches das Sortal Baum anwendbar wäre, ob wir das Sortal auch tatsächlich anwenden wollen.

Dass es sich bei der Objekt-Individuation zumeist um einen automatischen Vorgang handelt, muss allerdings nicht bedeuten, dass es sich nicht dennoch um eine intentionale Handlung handelt. Dem Psychologen Thomas Goschke zufolge zeigen diverse psychologische Experimente, dass einfache Willenshandlungen unter bestimmten Bedingungen auch unbewusst ausgelöst werden können (Goschke 2004, 192). Willentliche Handlungen versteht Goschke als solche, deren Selektion auf Zielrepräsentationen beruht oder zumindest von diesen moduliert wird. Zielrepräsentationen versteht er dabei als antizipierte und angestrebte Handlungseffekte (Goschke 2004, 189). Um seine These zu unterstützen, führt er die berühmten Libetexperimente ins Feld, aus denen hervorgeht, dass eine Bewegungsvorbereitung im EEG einige hundert Millisekunden vor dem Zeitpunkt des bewussten Handlungsimpulses festgestellt werden kann (Goschke 2004, 192). Als weitere Fürsprecher für seine These führt Goschke auch die Experimente von Kunde, Neumann und Eimer an, die zeigen, dass instruktionsgemäße Reaktionen, wie das Drücken einer Taste bei Erscheinen eines bestimmten Reizes, auch dann aktiviert werden können, wenn die Auslösereize nur unterschwellig dargeboten und nicht bewusst wahrgenommen werden (Goschke 2004, 192). Die Ergebnisse dieser Experimente legen nahe, Intentionen nicht als unmittelbare Auslöser von Willenshandlungen zu betrachten, sondern als innere Randbedingungen zu interpretieren, die über längere Zeit und auf oftmals unbewusstem Weg die Reaktionsselektion modulieren, zum Beispiel indem sie bestimmte Reaktionsdispositionen in Bereitschaft versetzen oder allgemein das kognitive System in bestimmter Weise konfigurieren. Willentliches Handeln ist nach Goschke also keines, das einzelne Handlungen oder Reaktionen durch bewusste Willensakte anstößt, sondern darauf beruht, dass Reaktionsdispositionen im Sinne einer „Selbstprogrammierung“ jeweils neu konfiguriert werden können und werden (Goschke 2004, 192).

Der Einwand, dass es sich bei der Individuation von Objekten um einen automatischen Vorgang handelt, kann unter Berücksichtigung der hier angeführten Theorie Goschkes allein kein

hinreichendes Gegenargument für die These darstellen, dass die Individuation von Objekten einen intentionsdeterminierten Vorgang darstellt. Ferner müsste man zeigen, dass bei der Objekt-Individuation antizipierte Zielrepräsentationen keine entscheidende Rolle spielen. Dass wir bei der Individuation von Objekten von Interessen oder Zielen geleitet sind, dafür spricht die Alltagserfahrung. Wenn wir uns ein konkretes Phänomen vorstellen, das korrekterweise sowohl als Instanz der natürlichen Art Gold (Au,79) individuiert werden könnte als auch als Briefbeschwerer (Bbs) oder Waffe (Wfe), scheint es nicht unplausibel, die jeweilige Individuationsselektion mit der Absicht des individuiierenden Subjekts zu erklären. Die Absicht, sich zu wehren, könnte die Individuation unter Wfe erklären, die Absicht, Briefe zu beschweren, die Individuation unter Bbs und die Absicht, im wissenschaftlichen Kontext seine Erkenntnisse über Objekte dieser Art induktiv zu erweitern, oder auch die Absicht, es in einem weiteren Verfahren zu einer Legierung zu verarbeiten, die Individuation unter Au,79.

All diese Absichten aber setzen eines voraus, die Absicht nämlich, Objekte dieser Arten zu produzieren. Anders gesagt, die Absicht, beispielsweise sich mit einem Objekt zu wehren, das ursprünglich vielleicht dazu gedacht war, Briefe zu beschweren, ist nichts anderes als die Absicht, eine Waffe zu produzieren, ein Objekt also genau dieser Art. Das bedeutet aber, dass die Individuation von Objekten nicht nur einen Typ intentionalen Handelns darstellt, sondern einen solchen, wie ihn Thommasson in ihrer Artefaktkonzeption als zweite und letzte notwendige Bedingung fordert, sodass es sich also bei beliebigen Objekten, auch denen natürlicher Arten, um Artefakte handelt.

Zusammenfassung und Ausblick

In den vorangegangenen Abschnitten habe ich argumentiert, dass die Existenz von Instanzen natürlicher Arten ebenso abhängig von Subjekten ist wie die Existenz von Instanzen artifizieller Arten. Es hat sich gezeigt, dass vor dem Hintergrund der Artefaktkonzeption Thommassons und der Annahme, dass es sich bei Instanzen natürlicher Arten um Objekte handelt, Instanzen natürlicher Arten als Artefakte aufgefasst werden können. Wenn Instanzen natürlicher Arten jedoch Artefakte sind, könnte man fragen, wie es möglich ist, dass wir uns bei der Artzugehörigkeit natürlicher Arten täuschen können, bei der von Artefakten jedoch nicht. Vielleicht könnte man in einer weiteren Arbeit diesen Gedanken noch einmal genauer verfolgen. Auf den ersten Blick scheint es möglich zu sein, sich bei beliebigen Objekten in der Artzugehörigkeit zu täuschen. Allerdings könnten die Gründe für diese Täuschung variieren und gerade für Objekte natürlicher Arten besondere sein. Jedoch spräche dies nicht gegen meine Argumentation, dass natürliche Arten unter die Kategorie der Artefakte fallen. Meine These besagte nicht, dass es nichts gebe, wodurch die Objekte beider Arten zu unterscheiden wären, sondern lediglich, dass eine bestimmte Beschreibung von Artefakten auch auf die Objekte natürlicher Arten zutreffen. Weiter wäre es interessant, sich noch einmal dem Zusammenhang zwischen Artzugehörigkeit, sortaler Bestimmtheit und Objekt-Sein zu widmen. Insbesondere könnte versucht werden, den in diesem Zusammenhang grundgelegten Objektbegriff für eine Vereinbarkeit von realistischen und antirealistischen Intuitionen hinsichtlich der Ontologie natürlicher Arten fruchtbar zu machen.

Literatur

- Bird, Alexander/Emma Tobin (2007): Natural Kinds, <http://plato.stanford.edu/entries/natural-kinds/> (14. 11. 2011).
- Burke, Michael B. (1992): Copper Statues and Pieces of Copper. A Challenge to the Standard Account, in: *Analysis*, 52/1, 12–17.
- Goschke, Thomas (2004): Vom freien Willen zur Selbstdetermination. Kognitive und volitionale Mechanismen der intentionalen Handlungssteuerung, in: *Psychologische Rundschau*, 55/4, 186–197.
- Lowe, Ernest Jonathan (2009): *More Kinds of Being. A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*, Oxford.
- Meixner, Uwe (2004): *Einführung in die Ontologie*, Darmstadt.
- Runggaldier, Edmund/Christian Kanzian (1998): *Grundprobleme der Analytischen Ontologie*, Paderborn.
- Schwartz, Stephen (1978): Putnam on Artifacts, in: *Philosophical Review*, 87.
- Thomasson, Amie L. (2007): Artifacts and Human Concepts, in: Eric Margolis, Stephen Laurence (Hg.), *Creations of the Mind. Theories of Artifacts and their Representation*, Oxford, 52–73.
- Wiggins, David (1968): On Being in the Same Place at the Same Time, in: *The Philosophical Review*, 77/1, 90–95.

VON DER UNMÖGLICHKEIT,
SCHON ÜBERWUNDENES ZU ÜBERWINDEN.

ZUR KRITIK DER KATEGORIE „GRENZE“
IN HEGELS „WISSENSCHAFT DER LOGIK“



Antonios Kalatzis

1. Präliminarien: Grenze – Unendlichkeit – Begrifflichkeit

Einer Hauptströmung der griechisch-philosophischen Tradition, mindestens seit Parmenides, galt die Grenze als Zeichen der Vollkommenheit. Für ihn ist, wie das *Historische Wörterbuch der Philosophie* uns informiert, „das Seiende begrenzt, da es ‚unbedürftig‘ und ‚vollendet‘ in sich abgeschlossen sein muss“¹. Ähnlich ist der platonische Kosmos des *Timaios* die vom „Demiurg“ geleistete Einheit der ewigen Ideen und der unbestimmten Materie nur als in einer Form, d. h. Begrenzung, zu ihrer Vollkommenheit gelangt.

Nun bringt diese philosophische Auffassung, von einer breiteren Perspektive betrachtet, etwas ganz Wesentliches zum Ausdruck: Das *Vollkommen-Sein* gleicht im Kontext der Antike dem *Begriffen-Sein*. Diese Tradition bringt die Grundüberzeugung mit sich, dass die Welt in sich vollkommen und *Bedeutungs*-selbstgenügsam ist. Von Aristoteles erfahren wir, dass das Unendliche, als das Grenzenlose, nicht das ist, „was nichts außerhalb seiner hat“, sondern das, „wozu es immer ein Äußeres gibt“² und dass daher „das Ganze [der] Welt [...] das, wozu es nichts Äußeres gibt“, ist.³ Mit anderen Worten: Weil das Grenzenlose nie als abgeschlossen gedacht werden kann, kann es keine wesentliche Eigenschaft der in sich vollkommenen Welt sein⁴. Die philosophische Bewertung der Grenze bewegt sich insofern im Zeichen der parmenidischen Einheit von Erkennen und Sein⁵, solange sie die Vollkommenheit der diesseitigen Welt voraussetzt⁶.

Erst mit der Einführung des neuplatonisierenden jüdisch-christlichen Prinzips der *creatio ex nihilo*⁷ und vor allem mit Augustinus geschieht ein radikaler Bruch in der Philosophie des Abendlandes: Das Unendliche, als das Grenzenlose und daher Unbegreifliche, wird umgewertet. Er sieht ganz klar diese Konstellation zwischen Funktion der Grenze und der jeweiligen Weltauffassung und bringt in seiner *civitas dei* die Beziehung zwischen Unendlichem und Unbegreiflichkeit zum Ausdruck, um sie unmittelbar umzukippen⁸: Die Grenzenlosigkeit ist etwas Gutes, insofern sie auf den unbegreiflichen und daher transzendenten Schöpfergott hinweist.

Die Selbstbehauptung des Menschen besteht, wie Hans Blumenberg sagen würde, darin, dass das Grenzenlose als das Unbegreifliche eher als ein Problem denn als eine Unvollkommenheit verstanden wird, während die Annahme eines transzendenten Welterschöpfers das Unbegreifliche als den wahren Maßstab für den Menschen umsetzt und in der vollkommenen Begrifflichkeit, d. h. Selbstgenügsamkeit der Welt eine direkte Leugnung Gottes sieht. Kurz gesagt: Von Augustin über das Spätmittelalter und bis zu der von ihm herkommenden mathematisierten Naturwissenschaft der Neuzeit galt das Operieren mit dem Unendlichen als dem Grenzenlosen und der Schranke, die es dem menschlichen Verstand setzt, als selbstverständlich. Wie es in Goclenius'

Isagoge von 1598 zu lesen ist: „Wenn auch unser Begreifen erkennt, daß Gott unendlich ist, so erkennt es doch nicht – d. h., es kann nicht erfassen – diese Unendlichkeit selber.“⁹

Zu dieser Tradition gehört auch Immanuel Kant. Äußerst augustinisch klingend, nimmt er die Problematik des Kirchenvaters auf, indem er die Unterscheidung zwischen der unerschöpflichen Grenze und der Schranke, die diese Grenze dem menschlichen Verstand setzt, artikuliert: Da die menschliche Erkenntnis unendlich fortgehen kann, bleibt eine Erkenntnis der Ganzheit der Welt ausgeschlossen¹⁰. Dies gilt Kant zufolge nicht nur im Bereich der mathematisierten Naturwissenschaften, sondern auch in dem der Begriffsbildung überhaupt¹¹: Eben weil Begrenzung, d. h. reziproke Bestimmtheit, notwendig für jede diskursive Erkenntnis ist und diese Begrenzung unvollendet bleibt, ist der menschliche Verstand auf eine beschränkte Welt-Erkenntnis angewiesen. Die negativen Begriffe bzw. Ideen, die *ex negativo* entstehen, nämlich Gott, Freiheit und Welt, sind nur Zeichen unserer nie zu überwindenden Erkenntnisschranken, die keinen positiven Erkenntnisinhalt bieten.¹²

Kurz: Das Rollenverständnis des Grenz-Begriffs ist abhängig von der jeweiligen ihm vorangehenden Grundüberzeugung in Bezug auf die wesentliche Beschaffenheit der Welt; wenn die Welt ihren Seins- und Erkenntnisgrund in sich hat und infolgedessen in sich vollkommen und selbstgenügsam ist, zeigt sich die Grenze als Zeichen ihrer Vollkommenheit und als Mittel der unbeschränkten menschlichen Erkenntnis. Wenn aber die Welt als Geschöpf und infolgedessen als in sich unvollkommen verstanden wird, dann ist die Grenze zwar ein Erkenntnismittel, wohl aber auch ein Zeichen der Beschränktheit menschlicher Erkenntnis. Rolle und Leistung der Grenze ist insofern von der Totalität, sprich vom Unendlichkeits-Begriff, in den sie integriert wird, stark abhängig; und *umgekehrt*: Der Begriff der Grenze, mit dem man operiert, und die Rolle, die ihm zugesprochen wird, hat eine erhebliche Auswirkung auf das Weltverständnis, das er impliziert.

2. Der Rahmen der hegelschen Kritik

Die genaueren Gründe, warum Hegel sich mit der kantischen Unterscheidung nicht zufrieden gab, sollen uns hier nicht beschäftigen.¹³ Wichtig ist aber, dass Hegel sich wohl des Zusammenhangs und der Bedeutung der Widerlegung des augustinisch-kantischen Verständnisses der Grenze für sein spekulatives Projekt bewusst war: Er sah in der radikalen Kluft zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit nicht die Befriedigung, sondern die *crux* der (kantischen) Philosophie sowie des Anspruchs einer objektiven Erkenntnis der Welt überhaupt. Schon in seinem Jugendwerk¹⁴, vor allem aber in seiner *Wissenschaft der Logik* (fortan: *W.d.L.*) hat er sich intensiv damit auseinandergesetzt, um diese Unterscheidung zu unterlaufen und zu widerlegen.

Um Hegels Kritik sinnfällig zu machen, fasse ich zuerst Konzeption und Anspruch der *W.d.L.* thesenhaft zusammen: 1. Die Reihenfolge der darin auftauchenden Begriffe ist nicht als zufällig-rhapsodisch, sondern als systematisch-notwendig zu verstehen. 2. Das Movens dieses argumentativen Prozesses besteht in dem Anspruch, dass der begriffliche Inhalt jeder Kategorie konsistent gedacht werden kann. Wenn das nicht der Fall ist, werden notwendigerweise neue, reichere Begriffe eingeführt, damit bzw. bis das Inkonsistenz-Problem gelöst wird. 3. Grund des Problems ist es, dass die Begriffe, die in der jeweiligen Konstellation auftauchen, sich als abstrakt zeigen, d. h., dass sie, obgleich sie Aspekte einer begrifflichen Totalität sind, den Anspruch

erheben, nur eine isolierte Bedeutung bzw. einen Aspekt auszumachen. Insofern ist, 4., die ganze *W.d.L.* als das negativ-logische Verfahren zu verstehen, worin alle anderen abstrakteren und ärmeren Begriffs-Konstellationen, vom *Sein* anfangend, sich als aporetisch zeigen und zur Einführung neuerer, reicherer Begriffe zwingen, die in die vollkommenste und, daher, reichste (*absolute Idee*) führen.

3. Vom *Etwas* zum *wahren Unendlichen*: Die Ausführung der Kritik

Um zu erhellen, wie Hegel zu seiner Konzeption der Grenze kommt, muss auch der Weg der der *qualitativen* Grenze¹⁵ vorangehenden Begriffe rekonstruiert werden. Es wird sich zeigen, dass die Betrachtung der *Grenze* kein Selbstzweck für Hegel war: Durch ihre kritische Darstellung¹⁶ will er sie überwinden, um aufzuzeigen, welche aporetische Weltauffassung sie eigentlich mit sich bringt. Dieses Argument lässt sich in fünf Schritten nachvollziehen, die den entsprechenden Unterkapiteln, von „Etwas und ein Anderes“ bis zur „wahren Unendlichkeit“, der „Lehre vom Sein“ entsprechen.

1. *Etwas* und *ein Anderes*¹⁷: Affirmation und Privation machen die anfängliche Begriffs-Konstellation des Abschnitts aus, in welchem Hegel den Begriff der *Grenze* und der *Unendlichkeit* betrachtet, die als vollkommen bedeutungsunabhängig voneinander gelten. Um die logische Möglichkeit der Beziehungslosigkeit näher zu betrachten, lässt Hegel momentan den Inhalt dieser Konstellation beiseite, um näher zu bestimmen, in welchem Kontext sie eigentlich gedacht werden können: Beide beanspruchen, nur sie selbst und insofern vollkommen voneinander abgekoppelt zu sein. Hegel bezeichnet sie als zwei *Etwas*, womit der Unabhängigkeits-Anspruch ihres jeweiligen Bedeutungsgehalts von einem anderen, worin er aufhören würde, bezeichnet wird.¹⁸ Indem sie aber gleichzeitig beide als explizite Negationen gelten, ohne aber ihr Anderes in sich zu enthalten, gelten sie als radikale Abschottungen ihres Negativen oder als das jeweils *Anderere*.¹⁹ Als Negationen aber sind sie Beziehungen, d. h. das „Andere des Anderen“, und zeigen sich insofern als instabil, als das jeweils „sich *Verändernde*“²⁰ das eine Mal als vollkommen selbständige *Etwas*, das andere Mal als *Beziehungen*. Diese Aporie der Trennung von Selbständigkeit und Beziehung wird gelöst, indem sie in eine Konstellation integriert werden, in der sie aber immer noch als voneinander *unabhängig* gelten: in eine ihnen *äußerliche* Beziehung.²¹

2. *Ansichsein* und *Sein-für-Anderes*: *Etwas* und *Anderes* sind also nicht nur implizit, sondern *explizit* unabhängig voneinander und werden, weil sie sich dadurch als inhaltsreicher gezeigt haben, als *Ansichsein* und *Sein-für-Anderes* bezeichnet²²; das *Ansichsein* ist nur das *Etwas* selbst, während das *Sein-für-Anderes*²³ dasselbe *Etwas* als Beziehung ist. Insofern besteht die Begriffskonstellation in der expliziten absoluten Trennung der Selbständigkeit eines *Etwas* und seiner Beziehung auf *Anderes*. Die weitere Entwicklung besteht im Aufzeigen dessen, dass *Sein-für-Anderes* und *Ansichsein* sich in einer positiven Beziehung befinden, wodurch sie voneinander *unterschieden* werden können²⁴. Denn wenn sie *tatsächlich* nur die radikale Abschottung ihres explizit gemachten Anderen wären, würden sie sich wiederum als instabil zeigen: als bloße Negationen, die das eine Mal als „Selbständigkeit“ und das andere Mal als „Beziehung“ zu betrachten wären²⁵; und mehr noch: Die Selbständigkeit würde sich als unselbständig zeigen und die Beziehung als selbständig.

3. *Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze*: Um diesen Wechsel zu unterstreichen, benennt Hegel das *Ansichsein* und das *Sein-für-Anderes* um; jetzt, in *einer Einheit* integriert, sind sie jeweils als *Bestimmung* und *Beschaffenheit* zu betrachten, d. h. als Teilaspekte ein und desselben Sachverhalts: der Beziehung zwischen Selbständigkeit und „Beziehung-auf-Anderes“. Die *Bestimmung* ist die feste Seite eines *Etwas*, während die *Beschaffenheit* seine relative und veränderliche ist.²⁶ Dies ändert aber nichts im Blick auf ihren Bedeutungsgehalt, denn sie bleiben weiterhin inhaltlich absolut gleichgültig gegeneinander.²⁷ Die Beziehung eines *Etwas* auf sein Anderes soll nichts mit seiner beharrlichen *Bestimmung* zu tun haben, sondern nur damit, dass sie aufeinander hinweisen.

In dieser Integration zu einer stabilen und einer instabilen Seite in einer Einheit sieht aber Hegel wiederum eine Aporie. Die *Bestimmung* als Negation seines Negativen ist nicht nur das von ihm, als die Selbständigkeit gegen die Beziehung, Unterschiedene. Sie ist – als Negation der *Beschaffenheit* – das Resultat der Beziehung auf Anderes und insofern durch den Anderen bedingt – ergo: eine Beschaffenheit²⁸. Die *Beschaffenheit*, umgekehrt, als Negation der Selbständigkeit ist nicht bloß ihr selbständiges Anderes, sondern das *Resultat seiner Negation*; insofern ist sie auch als selbständig zu betrachten. Damit die daraus resultierende begriffliche Instabilität überwunden wird, muss Hegel zufolge die gegenseitige Abhängigkeit ihres Bedeutungsgehalts expliziert werden: *Bestimmung* und *Beschaffenheit* stehen nicht bloß in einer ihnen gleichgültigen Beziehung, sondern sind selbst diese Beziehung. Und wenn man darüber nachdenkt, was das heißen soll, ergibt es sich, dass nur, indem eine logische Entität sich von einer anderen negativ unterscheidet, sie überhaupt einen Bedeutungsgehalt erhalten kann.²⁹ Dass aber eine Entität noch eine andere expliziert, bedeutet, dass ihr Bedeutungsgehalt begrenzt sein muss: Die Begrenzung ist die elementarste Form von Abhängigkeit, wenn nämlich zwei logische Entitäten zu *einem* logischen Raum gehören. Diesem Gedanken entsprechend bezeichnet Hegel die Beziehung zwischen zwei *Etwas* als *Grenze*.³⁰ Sie ist nun als die explizite Abhängigkeit von *zwei qualitativ unterschiedenen Etwas*³¹ zu betrachten, in der die Instabilität wegen der Explikation der Abhängigkeit ihres Bedeutungsgehalts aufzuhören *scheint*: Sie begrenzen sich gegenseitig, ohne aber im jeweiligen logischen Umfang ihres Anderen präsent zu sein. Trotz ihrer umfangslogischen Restriktion scheint aber ihr Bedeutungsgehalt nicht füreinander positiv konstitutiv zu sein: Jedes ist es selbst und *nur* die *Grenze* des Anderen. Wäre das aber tatsächlich der Fall, dann wären sie zwei bloße Negationen, die einerseits als unbegrenzt instabil wären und andererseits voneinander nicht unterschieden werden könnten. Damit sie aber überhaupt stabilisiert werden können, muss die noch implizite Einheit, in der sie bis jetzt standen, explizit gemacht werden: Jede Qualität enthält als das *Resultat* der Begrenzung einer anderen auch die *Explikation ihrer eigenen Restriktion*, d. h. ihres Nichtseins.³²

4. Die *Schranke* und das *Sollen*: Der Sachverhalt nun, in welchem eine Qualität die Beschränkung ihres eigenen logischen Sachverhalts als den Bedeutungsgehalt einer anderen Qualität explizit beinhaltet, wird von Hegel als *Endlichkeit* bezeichnet.³³ Das explizite Nichtsein einer Qualität ist insofern als ihre *Schranke* bezeichnet, wodurch sie ihren Bedeutungsgehalt erhält.³⁴ Ihr Bedeutungsgehalt, weil explizit bedingt durch ihre *Schranke*, in der sie aufhört, wird von Hegel als *Sollen* bezeichnet: Er ist, und gleichzeitig ist er nicht.³⁵ Die *Schranke* der ersten Qualität ist ihr Nichtsein und *gleichzeitig* der Bedeutungsgehalt der zweiten, und daher ein *Sollen*; ebenso ist das erste *Sollen* nicht nur der Bedeutungsgehalt der ersten, sondern das Nichtsein einer anderen, *dritten* Qualität, und insofern ihre *Schranke*. Dadurch zeigt sich die

Konstellation von *Sollen* und *Schranke*, die eigentlich die Beschreibung *einer* Qualität sein sollte, als die Initiierung eines entweder *rück-* oder *vorwärts gehenden* Prozesses, in welchem jede Qualität entsteht, um unmittelbar zu vergehen.

Diese explizit gemachte unruhige Einheit nun, in welcher der Bedeutungsgehalt einer Qualität ihrem Verschwinden als dem Entstehen einer anderen gleicht, nennt Hegel *Unendlichkeit* – damit beansprucht Hegel nichts weniger, als die logische Struktur einer *linearen Weltauffassung* expliziert zu haben. Diesem Zusammenhang zufolge gehört der Bedeutungsgehalt einer Qualität, als Schranke einer anderen, zur dieser anderen, und insofern ist die erste Qualität als verschwindende zu betrachten; und weil jede Qualität in eine andere übergeht, ist eben das *Unendliche*, als die sich wiederholende und omnipräsente Struktur jeder Qualität, das Unbeschränkte. Die Wahrheit jedes Endlichen ist also die Unendlichkeit, die eben die Explikation seines Vergehens ist; konkreter, die Explikation des Sachverhalts, dass jede Qualität dazu bestimmt ist, *von sich selbst* in eine andere überzugehen. Insofern ist die Unendlichkeit als das perennierende Verschwinden jeder Qualität zu verstehen.³⁶

5. *Endliches* und *schlecht-Unendliches*: Diese Konstellation ist aber wiederum problematisch, solange das Vergehen jedes Endlichen, die *Unendlichkeit*, getrennt vom *Endlichen* selbst ist. D. h., dass es erneut eines Endlichen bedarf, weil das vom Endlichen isolierte Unendliche ohne einen Negationsgegenstand unsinnig ist und sich insofern selbst als endlich zeigt, weil es begrenzt von seinem Anderen, dem *Endlichen*, ist. Diese *Unendlichkeit* nennt Hegel *schlechte Unendlichkeit*, eben weil sie ihrer Bestimmung nicht entspricht – sie sollte es nicht, zeigt sich aber als vom *Endlichen* begrenzt und insofern endlich.³⁷ In diesem Sachverhalt, wo *Endliches* und *Unendliches* in Beziehung stehen³⁸, aber immer noch als selbständig gelten, kann ihr gegenseitiger Bedeutungsgehalt wiederum nicht stabilisiert werden³⁹: Das Unendliche zeigt sich als Endliches, da es begrenzt von ihm ist; das Endliche entsteht auch nach seinem Vergehen, und insofern zeigt es sich als unendlich.⁴⁰ Diese Instabilität der Kategorien zwingt nun zu einem weiteren Versuch, beide erneut zu formulieren. Ein erster Schritt ist der Verweis darauf, dass eigentlich sowohl *Endliches* als auch *Unendliches* nicht ganz isoliert sind: Jedes ist die *negative* Einheit von beiden, denn eine Qualität (*Endliches*) bringt ihr Vergehen und das Vergehen (*Unendliches*) bringt eine neue Qualität jeweils mit sich.⁴¹ Diese Konstellation aber ist keine Lösung, sondern nur die Verschärfung des Problems: Auch wenn sie in Beziehung zueinander stehen, scheinen *Endliches* und *Unendliches* als selbständiggedacht werden zu können. Insofern gelten sie als der Anfangspunkt in der jeweiligen Einheit, die sie bilden: Im Fall des *Endlichen* kommt *erst* die endliche Qualität und *dann* ihr Vergehen; im Fall des *schlecht-Unendlichen* *erst* das Vergehen und *dann* die notwendige Explikation einer Qualität, die tatsächlich vergeht. *Endlichkeit* und *Unendlichkeit* kommen insofern in beiden Fällen *nacheinander*, und ihre Einheit ist daher nur eine scheinbare. Sie ist eher eine Reihenfolge, in der ihr Bedeutungsgehalt sich wiederum als instabil zeigt: Das, was das jeweils Ursprüngliche zu sein scheint, zeigt sich als das Hervorgegangene und vice versa.

Schluss: *Wahre Unendlichkeit*: Die endgültige Lösung besteht nun im Aufzeigen, dass *Endliches* und *Unendliches* nicht als *Selbständige* aufeinander hinweisen, sondern dass sie vielmehr nicht selbständig, sondern *konstituierend* füreinander sind.⁴² Der Widerspruch also des Sachverhalts, in welchem *Endliches* und *Unendliches* gleichzeitig Momente einer Einheit und die Einheit selbst sind⁴³, wird durch die *Explikation ihrer zusammenhängenden Gleichursprünglichkeit überwunden*: Als sich aufeinander beziehende, weil voneinander bestimmte, *bilden* sie eine Einheit, die *wahre Unendlichkeit*. Sie, als der explizite Zusammenhang aller negativ-relativen Qualitäten, ist präsent

als ihre Beziehung.⁴⁴ Sie ist nicht jenseits von ihnen, sondern nur die Tatsache ihres in sich abgeschlossenen Zusammenhangs: Das *wahre Unendliche* „ist, und ist *da*, präsent, gegenwärtig“⁴⁵. Die Gegenwart des *Unendlichen* ist also nicht die Überwindung, sondern der Zusammenhang des *Endlichen*: Der Bedeutungsgehalt einer Qualität ist bedingt durch den einer anderen; d. h., dass jede Qualität Bedeutungsgehalt haben kann, nicht weil sie *überhaupt* beschränkt ist, sondern weil sie sich in einem Zusammenhang befindet, in welchem alle Qualitäten einen Bedeutungsgehalt erhalten, *indem sie sich gegenseitig beschränken*. Insofern kann das kantische Konzept einer rein negativen Erkenntnis-Schranke keine Option mehr bieten: Damit etwas beschränkend ist, muss es auch einen affirmativen Bedeutungsgehalt haben. Diese neue Qualität, die Hegel *Idealität* nennt, ist nichts anderes als die Explikation der Untrennbarkeit der Unterscheidbarkeit und des Zusammenhangs aller Qualitäten miteinander: Der Kontext, in dem sie nur erscheinen können, ist vorbestimmt und insofern erkennbar und vollkommen. Indem das Wesentliche jeder Qualität dadurch bestimmt werden kann, dass ihr spezifischer Bedeutungsgehalt durch den Zusammenhang mit den anderen bedingt ist, verfügt man nicht über einen nur partiellen Blick auf die Totalität der Welt, sondern eben über einen auf ihre totale Struktur.

4. Jenseits von Kreis und Linie: Die hegelsche Spirale

Der hegelschen Rekonstruktion zufolge bietet die Grenze-Konzeption der menschlichen Vernunft keine Erkenntnis-Schranke wegen ihrer Unabgeschlossenheit; vielmehr ist sie das notwendige Moment der Unterscheidung innerhalb eines Ganzen. Man kann Hegel zufolge weder beim Zusammenhang der Qualitäten (der abstrakten „Welt“) noch bei ihrer Selbständigkeit, sondern nur *bei beiden* anfangen.⁴⁶ Der *Zusammenhang* der endlichen Qualitäten ist nicht nur Grund ihres Vergehens, sondern vielmehr Grund ihres Entstehens⁴⁷; das Unendliche wiederum nicht ein unerreichtes Jenseits, sondern ihr notwendig konkreter Zusammenhang. Dadurch ist die Grenze nicht dieses kantische Paradox, das gleichzeitig unsere Erkenntnis möglich und unmöglich macht, sondern vielmehr das, wodurch wir zur bewussten Erkenntnis der Bedeutungs-Selbstgenügsamkeit der Welt gelangen. Mit den Worten Hegels: „Die Vernunft hat [eine] Schranke, daß sie aber [eine] Schranke hat, das ist [der] Beweis, daß sie über [die] Schranke hinaus ist [...]; wenn von Vernunft die Rede ist, ist [es die] größte Torheit, Schranken setzen zu wollen, denn sie sind schon überwunden.“⁴⁸

Hegel wollte zurück zu der parmenidisch-aristotelischen Tradition der Einheit von Denken und Sein, und eben deswegen galt ihm die kantisch verstandene *qualitative* Grenze sowie die Unendlichkeitskonzeption, zu der sie führte, als äußerst widerlegungsbedürftig, eben weil sie, wie er es von Aristoteles gelernt hat, nie zu Ende gedacht und d. h. nie vollkommen begriffen werden kann.⁴⁹ Gerade in diesem Kontext schlägt Hegel vor, den von Anfangspunkt und Ende freien *Kreis* statt der *Linie* als das, im Sinne Hans Blumenbergs, Metaphern-Muster für die wesentliche Beschaffenheit der Wirklichkeit zu rehabilitieren.⁵⁰ Diese Geschlossenheit der „geistesmäßigen“ Welt ist die notwendige Voraussetzung, die es Hegel erlaubt, das Projekt einer aristotelisch verstandenen ersten Philosophie als einer „spekulativen Theologie“⁵¹ wiederaufzunehmen.⁵² Dass dieser Versuch im Kontext der Moderne einigen als ein „Skandal“, anderen als eine „Torheit“ erscheinen würde, war Hegel selber glasklar. Die Frage danach, ob darunter eine geniale Revolution oder eine monströse Restauration zu verstehen ist, wäre Thema eines ganz anderen Beitrags.

Anmerkungen

- ¹ HWP 3, 873–874; siehe auch Parmenides, B 7+8, v. 29–32, (Übers. Heitsch, 29–31).
- ² Phys. III, 6, 207 a 1–2 (Übers. Zekl, 139).
- ³ Phys. III, 6, 207 a 14 (Übers. Zekl, 141).
- ⁴ Dazu Heidegger 1954, 149.
- ⁵ Parmenides, B3, v. 16 (Übers. Heitsch, 17).
- ⁶ Dazu Hoffmann 2004, 304 ff.
- ⁷ Damit meine ich das Prinzip, nach dem die Welt als eine Kreatur nicht selbständig, sondern abhängig, sowohl ihrer Erkenntnis als auch ihrer Existenz nach, von ihrem Schöpfer ist. Dieser Schöpfungsakt ist, als „Schöpfung aus dem Nichts“, etwas für das menschliche Denken, das auf das Prinzip „ex nihilo nihil fit“ angewiesen ist, Überwältigendes und schlechthin Unfassbares. Dazu vor allem Blumenberg 1951 u. 1957.
- ⁸ Siehe Aurelius Augustinus, Gottesstaat, Buch XII, 89–91.
- ⁹ Goclenius 1598, 97.
- ¹⁰ AA 4, 352.
- ¹¹ AA 28/1, 195.
- ¹² Dieses Konzept von „Grenzbegriff“ stellt Kant im „Phänomena und Noumena“-Kapitel, A235/B294–A260/B315, der *Kritik der reinen Vernunft* systematisch dar.
- ¹³ Dazu Horstmann ³2004. Horstmann unterstreicht mit Recht die Rolle, die F. H. Jacobi für den idealistischen Versuch einer Neubegründung der Philosophie gespielt hat.
- ¹⁴ Vgl. z. B. die Formulierung im „Glauben und Wissen“-Aufsatz, wo die kantische Vernunft-Konzeption als die „dimensionslose Tätigkeit, als der reine Begriff der Unendlichkeit in der Entgegensetzung gegen das Endliche festgehalten“ verstanden wird, weswegen sie zu einem für das kantische System „unüberwindlichen und es zerstörenden Widerspruch“ führe; zitiert und kommentiert in Horstmann ³2004, 94 ff.
- ¹⁵ Es geht um die Grenze zwischen zwei verschiedenen Qualitäten und nicht die quantitative Grenze von zwei Entitäten derselben Qualität. Diese zweite Art von „Grenze“ diskutiert Hegel im „Quantitäts“-Kapitel der *Wd.L.*
- ¹⁶ Zum Konzept der *Wd.L.* als „kritische Darstellung“ von Begriffen der Metaphysik siehe Theunissen 1980.
- ¹⁷ Zur hegelschen Interpretation bzw. Umdeutung der platonischen Dialektik des Identischen, das Hegel als Etwas umformuliert, und des Anderen, siehe Düsing 1990, 189–190.
- ¹⁸ GW 21, 103.
- ¹⁹ GW 21, 104.
- ²⁰ GW 21, 106. Diese Argumentation ist bedingt durch die Widerlegung des Gedankens einer reinen Privation, worin nichts Affirmatives zu denken wäre, in den vorangehenden Unterkapiteln „B. Nichts“ und „C. Werden“, GW 21, 69–95.
- ²¹ GW 21, 106.
- ²² Wie es sich ergeben wird, spricht Hegel der Negation eine Vieldeutigkeit zu (Privation, Beziehung, Trennung u. a.). In unserem Kontext ist nur wichtig zu wissen, dass sie hier so viel wie Trennung, Abschneidung bedeutet. Und bis hier soll sie nur das bedeuten, genau weil die Explikation ihrer Bedeutung als *Beziehung* das Argument ist, mit dem wir zur nächsten Begriffs-Konstellation kommen: absolute Trennung oder Beziehungslosigkeit ist die Negation einer Beziehung und insofern Beziehung. Zur Vieldeutigkeit der Negation bei Hegel und zu ihrer systematischen Relevanz siehe Koch 2002.
- ²³ GW 21, 107.
- ²⁴ GW 21, 107.

- ²⁵ GW 21, 108.
- ²⁶ GW 21, 111–112.
- ²⁷ GW 21, 112.
- ²⁸ GW 21, 112.
- ²⁹ GW 21, 113.
- ³⁰ GW 21, 113.
- ³¹ Dazu Hartmann 1999, 73.
- ³² GW 21, 115.
- ³³ GW 21, 119.
- ³⁴ GW 21, 123.
- ³⁵ Zur Entstehung der Sollens-Kritik von Hegel an Fichte siehe Janke 1993. Für eine rehabilitierende, m. E. nicht überzeugende Umwertung der Rolle des Sollens bei Hegel siehe Marquard 1982.
- ³⁶ GW 21, 126; VL 9, 162.
- ³⁷ GW 21, 129.
- ³⁸ Wechselseitige Beziehung und Selbständigkeit von Endlichem und Unendlichem lassen sich auf die Zweideutigkeit ihrer negativen Beziehung zurückführen: „So abgesondert sind sie [das Endliche und das Unendliche, A.K.] ebenso wesentlich eben durch die sie abscheidende Negation auf einander *bezogen*“ (GW 21, 127).
- ³⁹ GW 21, 129.
- ⁴⁰ GW 21, 132. Hartmann 1999, 81, beschreibt diese Dialektik als eine von zwei Betrachtungsweisen, der Absonderung von- und der Beziehung aufeinander, die in ein und dasselbe Resultat münden.
- ⁴¹ GW 21, 132.
- ⁴² GW 21, 135.
- ⁴³ GW 21, 135.
- ⁴⁴ Hegel war zu der Konzeption der *wahren Unendlichkeit* schon in der Jenaer Zeit gelangt: siehe GW 7, 34 u. 36; dazu Düsing 1993.
- ⁴⁵ GW 21, 136.
- ⁴⁶ Aus diesem Grund versteht Hegel die Frage, „Wie das Unendliche aus sich heraus und zur Endlichkeit komme?“ als eine Vexierfrage; siehe GW 21, 140–141.
- ⁴⁷ Dazu Hoffmann 2004, 290, 303, 307, sowie Theunissen 1980, 237. Zur Kritik dieser Konzeption siehe Theunissen 1980, 279 ff.
- ⁴⁸ VL 10, 113.
- ⁴⁹ Zu Hegels Konzeption der Einheit von Denken und Sein als „Selbsterkenntnis der Vernunft“ siehe Horstmann ³2004, 180–182.
- ⁵⁰ GW 21, 136. Dazu kritisch Theunissen 1980, 294 ff.
- ⁵¹ GW 13, 26.
- ⁵² Es sei nur lapidar erwähnt: Trotz der riesigen Verschiebung ist das platonisch-aristotelische Muster der „Nachahmung der Natur“ durch den menschlichen Geist nicht so weit von der hegelschen Variante der niemals vollkommen gelungenen „Nachahmung des (absoluten) Geistes“ durch die Natur entfernt. Die „Ohnmacht der Natur“, die im reifen hegelschen Werk immer wieder auftaucht, ist nichts anderes als der Ausdruck dieser Verschiebung, die darin besteht, dass, auch wenn der „Begriff“ nie die Ganzheit der empirischen Wirklichkeit erschöpfen kann, er wohl schon im Voraus die Notwendigkeit ihrer Erkennbarkeit beanspruchen kann. Zur gemeinsamen Subsumption der Philosophie Platons und Aristoteles’ unter dem Prinzip der Nachahmung siehe Blumenberg 1957, 9 ff.

Literatur

a) Quellentexte

- Aristoteles: Physik, übers. u. mit einer Einleitung und Anmerkungen hg. v. Hans Günther Zekl, Hamburg, 1987.
- Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat, aus dem Lateinischen übertr. v. Wilhelm Thimme, eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen, München, 1978.
- Goclenius, Rudolf (1598): Isagoge. Einführung in die Metaphysik. 1598, übers., mit einer Einleitung, Anmerkungen und einem Verzeichnis von Autoren und Werken versehen von Hans Günter Zekl, Würzburg, 2005.
- Hegel, G. W. F.: Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Nordrhein-Westfälischen (1968–1995: Rheinisch-Westfälischen) Akademie der Wissenschaften, Hamburg, 1968 ff. (zit. als GW, mit Angabe des Bandes).
- Vorlesungen Ausgewählte Manuskripte und Nachschriften, Hamburg, 1983 ff. (zit. als VL, mit Angabe des Bandes).
- Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 ff. (zit. als AA, mit Angabe des Bandes)
- Parmenides: Die Fragmente, hg., übers. u. erl. v. Ernst Heitsch, Zürich, 1995.

b) Sekundärliteratur

- Blumenberg, Hans (1951): Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem, in: ders., Ästhetische und metaphorologische Schriften, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt/M., 2001, 253–265.
- (1957): „Nachahmung der Natur“. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, in: ders., Ästhetische und metaphorologische Schriften, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt/M., 2001, 9–46.
- Düsing, Klaus (1990): Formen der Dialektik bei Plato und Hegel, in: Manfred Riedel (Hg.), Hegel und die antike Dialektik, Frankfurt/M., 169–191.
- (1993): Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801, in: Walter Jaeschke (Hg.), Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807), Hamburg, 144–163.
- Hartmann, Klaus (1999): Hegels Logik, hg. v. Olaf Müller, mit einem Vorwort von Klaus Brinkmann, Berlin, New York.
- Heidegger, Martin (1954): Bauen Wohnen Denken, in: ders., Vorträge und Aufsätze, Stuttgart, ¹¹2009, 139–179.
- Hoffmann, Thomas S. (2004): G. W. F. Hegel. Eine Propädeutik, Wiesbaden.
- Horstmann Rolf-Peter (³2004): Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus, Frankfurt/M.
- Janke, Wolfgang (1993): Zur strittigen Rolle des Sollens in Hegels Logik und Fichtes Phänomenologie ab 1804, in: W. Jaeschke (Hg.), Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807), Hamburg, 177–191.
- Koch, Anton F. (2002): Dasein und Fürsichsein (Die Logik der Qualität), in: Anton F. Koch, Friedericke Schick (Hg.), G. W. F. Hegel. Wissenschaft der Logik, Berlin, 27–49.
- Marquard, Odo (1982): Hegel und das Sollen, in: ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/M., 37–51.
- Theunissen Michael (1980): Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt/M.

c) Lexika

- Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. Joachim Ritter u. a., Darmstadt, 1971 ff. (zit. als HWP mit Angabe des Bandes).

WAS FALSCH DARAN IST,
„BOTTOM-UP“-ONTOLOGIE ZU BETREIBEN,
UND OB WIR EINE ALTERNATIVE DAZU HABEN¹



Christian Kanzian

1. Hinführung

„Bottom-up“ ist kein geläufiges Etikett, um ontologische Positionen zu markieren. Auch nicht in der angelsächsischen Literatur. Der Grund dafür ist aber keineswegs, dass sich keine VertreterInnen anführen ließen. Sondern, ganz im Gegenteil, jene Grundannahmen, die mit besagtem Etikett verbunden sind, erfreuen sich so allgemeiner Akzeptanz, dass eine eigene Bezeichnung dafür nach gängiger Meinung kaum zu einer informativen Charakterisierung ontologischer Theorien führen würde. „Bottom-up“ meint nämlich jenes Verständnis der Wirklichkeit, das darauf beruht, dass es Grundbausteine der Wirklichkeit gibt. Diese finden sich auf einer untersten oder fundamentalen Ebene. Die Physik gibt uns Bescheid über diese Grundbausteine, indem sie die Basis der materiellen Welt untersucht. Die Physik kennt die Fundamente der Wirklichkeit. Die Kreativität der Ontologie besteht darin herauszufinden, *wie* aus den physikalisch ermittelten Entitäten an der „Mikro“-Basis, von unten her, eben „bottom-up“, die Phänomene der alltäglichen Lebens- oder „Makro“-Welt rekonstruiert werden können.

Im Hintergrund von Bottom-up-Ontologien stehen also normalerweise physikalistische Annahmen bzgl. einer philosophischen Weltinterpretation. Gemeint ist damit, dass den Naturwissenschaften, allen voran der Physik, universale Kompetenz bei der Deutung der Wirklichkeit zuerkannt wird. Die Ontologie, der es ja um die Grundbausteine der Wirklichkeit geht, habe dies zur Kenntnis zu nehmen und ihre Annahmen, gleichsam induktiv, aus der Physik abzuleiten. Das Bottom-up-Verstehen der Wirklichkeit dürfte aber so weit Allgemeingut geworden sein, dass es interessanterweise auch von durchaus nicht physikalistisch gesinnten Ontologen/-innen angenommen wird. Diesen Aspekt möchte ich hier allerdings ausklammern und mich in meinem Beitrag kritisch mit physikalistischen Ausprägungen in der Bottom-up-Gesinnungsgemeinschaft auseinandersetzen.

Zielrichtung meiner Kritik ist, und damit bin ich auch schon bei dem zentralen Punkt meiner Ausführungen, dass das physikalistische Programm auf bestimmten methodischen und inhaltlichen Kernthesen beruht, die höchste problematisch, ja unplausibel sind. Diese methodischen und inhaltlichen Kernthesen finden gerade in der angesprochenen Bottom-up-Ideologie ihren Ausdruck. Sie werden von PhysikalistInnen oft gleich Prämissen vertreten. Jedenfalls so, dass sie in der konkreten Theorienbildung vorausgesetzt werden, ohne weitere Begründung. Ich werde versuchen, meine Kritik am Physikalismus als Kritik an diesen prämissenhaften Kernthesen vorzunehmen. Weniger polemisch gesagt: Ich nehme eine meta-ontologische Analyse

der Prämissen von Standardformen physikalistischer Ontologie vor, weil und insofern sie sich an bestimmten bottom-up-ontologischen Implikationen festmachen lassen.

Was aber sind diese Kernthesen? – Eine erste ist, dass die Ontologie als philosophische Disziplin als *aposteriorisch* ausgewiesen wird.² Diese Charakterisierung verweist auf ein besonderes Verständnis des Verhältnisses der Naturwissenschaft(en) zur Ontologie. Die Ontologie sei nicht (apriorische) Prinzipienwissenschaft der Naturwissenschaften, wie es vielleicht dem traditionellen Verständnis entspricht. Vielmehr hat die Ontologie von den Ergebnissen der Naturwissenschaften auszugehen und ihre Theorienbildung danach auszurichten. Die Naturwissenschaften sind die Prinzipienwissenschaften, die Ontologie ist nachrangig, sie habe den Erklärungsprimat der Naturwissenschaften anzuerkennen.

Die zweite Kernthese steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der ersten. Die Ontologie habe deshalb von den Ergebnissen der Naturwissenschaften auszugehen, weil es die Naturwissenschaften sind, welche Auskunft über die Basisentitäten der Wirklichkeit geben. „Entität“ meint Seiendes, irreduzibles Strukturelement der Wirklichkeit, „Basisentität“ aber ein Seiendes, das als Herleitungsgrund bestimmter abgeleiteter Phänomene verstanden wird. Die Naturwissenschaften weisen also die Basisentitäten auf. Die Ontologie habe zu erklären, dritte Kernthese, wie aus diesen Basisentitäten die Makrowelt, verstanden eben als ein solches abgeleitetes oder Epiphänomen rekonstruiert werden könne. Jedenfalls sind nicht die Dinge unserer Lebenswelt die Grundelemente der Wirklichkeit, sondern die physikalischen Basisentitäten, etwa Atome.

Die drei physikalistische Ontologie charakterisierenden Kernthesen (KT) sind also, um es auf den Punkt zu bringen:

- KT1: Die Ontologie ist aposteriorisch.
- KT2: Die Naturwissenschaften weisen die Basisentitäten der Wirklichkeit auf.
- KT3: Die Ontologie rekonstruiert aus den naturwissenschaftlich aufgewiesenen Basisentitäten die Lebenswelt.

Meines Erachtens machen besonders KT2 und KT3 jene Annahmen aus, die ich als Charakteristikum einer physikalistischen Bottom-up-Ontologie ansehe. Im Kontext physikalistischer Konzepte wird KT1 faktisch durch KT2 begründet, sodass auch KT1 nicht bottom-up-unabhängig vertreten wird. KT3 zu behandeln würde den Rahmen dieses Artikels sprengen.³ In diesem Beitrag möchte ich mich somit auf die Kritik an KT2 beschränken. Wenn diese Kritik an KT2 zutrifft, folgt daraus die Zurückweisung auch von KT1.

2. „Die Naturwissenschaften weisen die primären Seienden auf“: eine fundamentale Kritik

Ich möchte keine allgemeinen wissenschaftstheoretischen Argumente gegen die besagte Kernthese vorbringen, sondern auf einen besonderen, in der philosophischen Debatte m. E. zu Unrecht vernachlässigten Punkt hinweisen. Dass nämlich Naturwissenschaften, wenn sie die Basis der materiellen Wirklichkeit untersuchen, was auch immer sie aufweisen, jedenfalls nichts aufweisen, was als *Entitäten* verstanden werden kann. Deshalb gibt es für die Ontologie daraus

nichts zu importieren, zumindest keine Theorie über Seiende, in einem ontologisch technischem Sinne. – Ist es nicht so, dass Naturwissenschaften, etwa die Mikrophysik, bestimmte empirische Befunde feststellen und diese dann *interpretieren*? Besteht nicht ein wesentlicher Aspekt dieser Interpretationsarbeit in der Anwendung von *Modellen*? – Meine Arbeitsthese ist deshalb, dass die Veranlassung physikalistischer Ontologen/-innen, KT2 anzunehmen, auf dem Fehler beruht, diese Modelle für Abbildungen von Entitäten zu halten. So werden dann Modelle der Mikrophysik zu Entitäten hypostasiert.

Ich möchte das etwas näher ausführen, indem ich (1) versuche, den Begriff „Modell“ darzulegen, (2) seine Anwendung in naturwissenschaftlichen Kontexten ins Auge fasse und (3) den eben genannten Fehler physikalistischer Ontologen/-innen klarmache.

(1) Wenn ich darangehe, über Begriff und Bedeutung von Modellen im Zusammenhang von Naturwissenschaften bzw. deren Verhältnis zur Philosophie zu handeln, ist vorab ein Wort der Bescheidenheit anzubringen; zunächst zum Stand der Dinge in der philosophischen Theoriebildung über Modelle. So meinen etwa Bailer-Jones und Hartmann: „Die aktuelle M.debatte ist überaus verzweigt und [...] nur schwer [...] einzuordnen. Die Ausarbeitung einer Wissenschaftsphilosophie [von Modellen] bleibt ein Desiderat für künftige Arbeiten. Die derzeit vorliegenden Gesamtkonzeptionen sind [...] nicht in der Lage dies zu leisten.“⁴

Diesen Befund teile ich: Das macht mein Unterfangen einerseits schwer, weil ich keine fixe Ausgangsbasis habe, dergestalt, dass ich darauf hinweisen könnte, das genau sind Modelle und ihre Funktion, und davon gehe ich nunmehr aus. Andererseits ist der besagte Befund auch wieder einladend, weil ich ohne allzu viele Skrupel meine eigene Schneise in das Dickicht schlagen kann. Dabei gehe ich davon aus, dass wir unter „Modell“ verstehen können die „idealisierte Darstellung eines bestimmten Objekts oder Systems“, was ich im Folgenden auch den *Ausgangskontext* des Modells nennen werde. Eine nicht-idealisierte Darstellung könnte man, im Gegensatz dazu, auch als „Abbildung“ bezeichnen.⁵

Bei den Modellen kann man u. a. unterscheiden zwischen solchen mit Erklärungsfunktion und solchen ohne; also Modellen, die Bestandteil auch von wissenschaftlichen Erklärungen von etwas sein können, und solche, für die das nicht zutrifft. Explananda von Modellen mit Erklärungsfunktion bezeichne ich auch als den *Zielkontext* der jeweiligen Modelle.

Modelle erklären nun dadurch, dass die Darstellung des Ausgangskontexts Strukturelemente auch des Zielkontexts kennzeichnet. Die modellhafte Darstellung hat mit dem Explanandum Strukturelemente gemein. Wittgenstein spricht in seinem *Tractatus*, dort, wo er den Satz als *Modell* der Wirklichkeit (4.01) einführt, davon, dass für diesen Modellcharakter der *logische Bau* maßgeblich ist. Im Anschluss an ihn könnten wir also auch davon sprechen, dass ein Modell dann zum Explanans werden kann, wenn der logische Bau seines Ausgangskontexts auf den Zielkontext übertragbar ist.

(2) Welche Anwendung finden Modelle, wie in Abschnitt (1) dargelegt, in naturwissenschaftlichen Kontexten? – Ich möchte versuchen, bei der naturwissenschaftlichen Frage nach Atomen einen Ansatz zu finden.

Ich bin kein Naturwissenschaftler. Aber eines scheint mir doch klar zu sein: Naturwissenschaftler kommen zur Rede von Atomen nicht durch eine *Abbildung* von Gegenständen (in

dem Sinne von Abbilden, wie ich das eben eingeführt habe). Niemand blickt in ein Mikroskop, schießt ein Foto und lässt dieses dann in einer Fachzeitschrift abdrucken. Die Rede von Atomen hat ihren Ursprung in einer *Interpretation* von Phänomenen. Und bei dieser Interpretation werden nun Modelle in Anschlag gebracht.

Um bei der Theorie der Atome zu bleiben, erwähne ich nur zwei, für unseren Kontext allerdings besonders markante. Das Rosinenkuchen- oder Plumpudding-Modell für Atome, entwickelt von Thomsen (1903): Es nimmt seinen *Ausgangskontext* aus bestimmten alltäglichen Zusammenhängen und versucht bestimmte Phänomene zu erklären, jene, die auf eine gleichmäßige Verteilung der positiven Ladung in der angenommenen Masse eines Atoms hindeuten, bei einzeln sich bewegenden negativ geladenen Teilchen. Das wäre der *Zielkontext*. Man kann diese Phänomene im Zielkontext (besser) verstehen, wenn man sie so interpretiert als ob sie auf etwas zurückgingen, das strukturell Rosinenkuchen entspricht. Das wenig später kolportierte Planetenmodell von Rutherford (1909) nimmt seinen *Ausgangskontext* aus der Astronomie. Nach diesem Modell bewegen sich die Elektronen ähnlich wie Planeten um einen Kern aus Protonen und Neutronen. Es kommt so mit bestimmten Phänomenen, wie der Rutherford-Streuung, dem *Zielkontext* des Modells, besser zurecht. Man kann die Rutherford-Streuung (besser) verstehen, wenn man sie so interpretiert, als ob sie ausginge von etwas, das strukturell Planeten gleicht, die um einen Fixstern kreisen.

Bei späteren Modellen, etwa dem Schalen- bzw. dem Orbitalmodell, spielen hingegen mathematische Ausgangskontexte, etwa der Stochastik, eine entscheidende Rolle. Ich kann mich hier nicht in die Details begeben. Worum es mir geht, ist, dass die naturwissenschaftliche Rede von Atomen darauf beruht, dass ausgehend von bestimmten Ausgangskontexten, Alltag, Astronomie, Mathematik, modellhafte Erklärungen bestimmter empirischer Befunde in einem Zielkontext erfolgen. Halten wir jedenfalls fest: Thomsen behauptete nicht, dass die Materie letztlich aus Rosinenkuchen besteht, Rutherford nicht, dass man Elektronen wie die Planeten fotografieren könnte, wenn man nur ein ausreichend effizientes Mikroskop zur Verfügung hätte.

Allgemeiner gesprochen: Die Atomphysik bildet nicht Gegenstände ab, von denen behauptet würde, sie seien die Grundbausteine der Materie. Physikalische Theorien arbeiten mit bestimmten Modellen zur praktisch verwertbaren Erklärung von Phänomenen in *Zielkontexten*.

(3) Worin besteht nun jener Fehler, der zur Annahme von KT2 führt? – Ich möchte die Auffassung vertreten, dass physikalistische Ontologen/-innen bestimmte Modelle der Naturwissenschaften aus ihren Ausgangskontexten, z.B. Alltag, aber auch Astronomie und Mathematik, isolieren, davon loslösen und als Abbildungen eben eines Gegenstandes auffassen. Eines Gegenstandes oder Objekts, dessen Aufweis dann als empirisch gesichertes Ergebnis der Naturwissenschaften gilt. Dann wird, im Bemühen um eine empirisch orientierte, eben aposteriorische *Ontologie*, aus diesem (vermeintlichen) Objekt ein ontologisches Element der Wirklichkeit gemacht: ein Seiendes, eine Entität. Das Modell wird, um es kurz zu sagen, hypostasiert. Nicht zu irgendeinem Seienden, sondern zu einer Basisentität, aus deren Gesamtheit die Wirklichkeit rekonstruiert werden kann. Das Ergebnis ist eine „wissenschaftliche“, physikalistische Ontologie.

Habermas hat in seiner Naturalismuskritik diesen Punkt übrigens besonders klar und prägnant herausgehoben.⁶ So spricht er wörtlich von einer „Ontologisierung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse“ und einer „Schrumpfung“ eines Weltbildes auf bestimmte „harte

Fakten“. Ersterem würde ich bei meiner Kritik an der physikalistischen Ontologie so beipflichten, wie Habermas das sagt. Letzteres würde ich dahingehend interpretieren, dass gerade in der besagten „Schrumpfung“ jene Revision besteht, um die es manchen Ontologen/-innen geht: Unser Wirklichkeitsverständnis soll zurückgeführt bzw. korrigiert werden auf bzw. zugunsten bestimmte/r Fakten, von denen behauptet wird, sie seien „wissenschaftlich“, weil sie der Ontologie als solche von den Naturwissenschaften dargeboten würden. Das Ergebnis ist, wie Habermas urteilt, „schlechte Metaphysik“. „Schlecht“ deshalb, weil sie auf einem Fehler beruht: Von den Naturwissenschaften werden keine „harte Fakten“, m. a. W. keine Entitäten, aufgewiesen. Ein solches Verständnis lässt, um den Bogen zu schließen, jenen Fehler entstehen, der zur kritisierten Kernthese 2 physikalistischer Ontologie führt.

Mein Aufhänger ist, wie Sie gemerkt haben, die naturwissenschaftliche Atomtheorie. So scheint es naheliegend, mit der damit in Zusammenhang stehenden Kritik v. a. jene physikalistischen Auffassungen zu treffen, die sich unter das Etikett „Atomismus“ subsumieren lassen: Atomisten meinen, dass uns die Physik tatsächlich lehre, es gebe Atome, welche die Grundbausteine der Wirklichkeit ausmachen.

In der physikalistischen Ontologie gibt es aber nicht nur Atomisten. Auch ProzessontologInnen können, insofern sie KT2 anhängen, in analoger Weise kritisiert werden. Physikalistische ProzessontologInnen behaupten, dass uns die Naturwissenschaften darüber belehren, dass an der materiellen Basis der Wirklichkeit bestimmte Vorgänge ablaufen, besser vielleicht, dass dynamische Vorgänge die Basis der Wirklichkeit seien. Auch hier würde ich entgegenen, dass uns die Naturwissenschaften, etwa die Quantenphysik, nicht über bestimmte „harte Fakten“ unterrichten, auch nicht über dynamische Vorgänge. Die Quantenphysik verwendet zur Interpretation mancher empirischer Daten Modelle. So mag es sein, dass Quantenphysiker den Begriff „Prozess“ modellhaft verwenden: Ausgangskontext dieses Prozess-Modells wären etwa alltäglich vorkommende regelmäßige Abläufe; oder auch astronomisch aufgewiesene konstant bleibende Umlaufbahnen von Planeten. Zielkontexte wären bestimmte empirische Daten aus dem mikrophysikalischen Bereich. M. E. beruht der *prozessontologische* Gebrauch von „Prozess“ allerdings darauf, dass dieses Modell aus seinem Ausgangskontext lösgelöst und irrigerweise als Abbildung von etwas interpretiert wird. Dadurch kommt es auch zur Hypostasierung des Modells und zur Annahme von als „Prozessen“ bezeichneten Vorgängen als mikrophysikalische Basisentitäten.

Ich würde sogar so weit gehen zu sagen, dass die hier vorgebrachte Kritik auch auf bestimmte Theorienbildungen außerhalb der Ontologie angewendet werden kann: Werden z. B. nicht auch in der sogenannten Neurophilosophie bestimmte Modelle, die in der Neurologie recht gewinnbringend verwendet werden, übernommen, hypostasiert und dann zu materiellen Basisentitäten unseres emotionalen und intellektuellen Lebens hypostasiert? – Ich erlaube mir, dies als Frage stehen zu lassen und zu meinem roten Faden zurückzukehren: Haben wir eine Alternative zu einer physikalistischen Ontologie, welche die Wirklichkeit aus (vermeintlichen) Basisentitäten bottum-up zu rekonstruieren versucht?

3. „Top-down“-Ontologie als Alternative

Um einen Gegenentwurf zu einer durch KT1–3 charakterisierten Ontologie zu versuchen, können wir zunächst als eine alternative Kernthese (altKT) aufstellen:

altKT1: Die Grundelemente der Wirklichkeit finden wir in der Lebens- oder Makrowelt.

Ich denke, dass man die Radikalität dieser These nicht unterschätzen darf: Die Grundelemente der Wirklichkeit finden wir nicht an einer mikrophysikalischen Basis, wie es etwa KT2 und KT3 entspräche, sondern in unserer alltäglichen Lebenswelt. Sie, ich, Schafe, elektrische Rasenmäher sind *Entitäten*, keine nachrangigen Herleitungsprodukte aus Atomen. Auch Ereignisse, in die Dinge involviert sind, und die Eigenschaften, die dafür maßgeblich sind, dass Dinge in bestimmte Zustände eintreten, gehören zu den Grundelementen der Makrowelt. Ontologische Analysen beschreiben diese Grundelemente der Makro- oder alltäglichen Lebenswelt und wie sie sich zueinander verhalten, nach Maßgabe der Eigenart ihrer Untersuchungsmethode, sprich universal und unter allgemeiner Rücksicht: alles, und das ohne die Einschränkung einer bestimmten Interessen- bzw. Forschungsperspektive.

Die Beschreibung der Grundstrukturen der Makrowelt macht noch nicht das gesamte Geschäft der Ontologie aus. Es kommt dazu eine Analyse der *Elemente*, welche diese Strukturen ausmachen. Dementsprechend können wir die Funktionszuschreibung an die Ontologie weiter vornehmen:

altKT2: Die Ontologie analysiert die Grundelemente der alltäglichen Wirklichkeit.

Im Zentrum des Interesses jeder ontologischen Analyse der alltäglichen Wirklichkeit stehen die *Dinge*. Unter die Kategorie der Dinge fallen sowohl belebte, also *Lebewesen* (Sie, ich etc.), als auch künstlich hergestellte, sprich *Artefakte* (damit ist u. a. der elektrische Rasenmäher gemeint). Alle Dinge können ihrerseits als Komposita aufgefasst werden aus einem individuellen Material- und einem individuellen Formaspekt, dem *Woraus* das Ding besteht und dem *Wie* das Material eben geformt ist. Material und Form machen das Ding aus, jedoch so, dass die Einheit des Dinges grundlegend ist gegenüber diesen Komponenten. Das bedeutet u. a., dass wir Dinge nicht aus irgendwelchen Konstituenten rekonstruieren müssten. Das meint aber auch, dass Material und Form nicht selbst Dinge sind, die ein anderes Ding bottom-up konstituierten und ihrerseits durch andere Dinge konstituiert würden. Material und Form sind Komponenten, die aus der grundlegenden Einheit des Dinges durch Analyse, allerdings top-down, gewonnen werden.⁷

Ist die Analyse, beispielsweise von Dingen, mit der Unterscheidung von Material- und Formaspekt bereits abgeschlossen? – Ich denke, dass wir hier eine differenzierende Antwort geben können. Zunächst können wir unterscheiden zwischen weiterführenden Analysen ontologischer Art, die sich auf der Ebene von Material und Form bewegen: Welche ontologischen Merkmale zeichnen Material und Form aus? Gibt es gemeinsame? Dass sie etwa in einem Kompositionsverhältnis zum einen Ding stehen. Gibt es aber auch unterschiedliche Merkmale von Material und Form? Dass etwa ihre jeweiligen Funktionen für das ganze Ding verschieden und irreduzibel sind: Die Form ist v. a. identitätsbegründende Instanz, das Material begründet beispielsweise die Räumlichkeit von Dingen.⁸

Dann aber können wir auch Analysen vornehmen, die sich im Sinne der top-down-Bewegung weiter „hinunter“ begeben. Ich denke, dass wir dann aber nicht mehr jene Maßstäbe an Universalität und Allgemeinheit anlegen können, die ontologische Untersuchungen als solche kennzeichnen. Wenn wir beispielsweise nach individuellen Formen fragen, so können wir die ontologische Eigenheit derselben per se und unter der Rücksicht ihrer Funktionen für die Einheit des Dinges untersuchen. Dann aber auch, welche Gegebenheiten bei den verschiedenen Dingen als ihre individuellen Formen gelten können: Bei Lebewesen ist es jener komplexe Bau-, Entwicklungs- und Regulationsplan, der kurz auch als „Leben“ bezeichnet wird. Bei Artefakten ist es jene Funktion, die einen bestimmten Nutzen in gewisse Anordnungsprinzipien von Teilen umsetzt.⁹ „Leben“ ist kein Universalbegriff und auch kein Allgemeinbegriff. Er betrifft nicht die Form aller Dinge und ist durch Inanspruchnahme der Ergebnisse von Einzelwissenschaften, allen voran der Biologie und ihren Disziplinen, zu bestimmen.

Ähnliches gilt für den Materialaspekt. Er kann unter verschiedener Rücksicht weiter analysiert werden. Was zeichnet das Material bestimmter Dinge, etwa der Lebewesen, aus? Was ist die stoffliche Grundlage des Materialaspekts aller Dinge? Wie schließlich können wir jene empirischen Befunde interpretieren, die wir mit immer feiner werdenden Methoden aus dem Mikrobereich der stofflichen Grundlagen erhalten? Dies alles sind freilich Fragen, die weder universale noch allgemeine Untersuchungsperspektiven betreffen. Es sind vielmehr einzelwissenschaftliche.

Das lässt uns zu einem weiteren Merkmal einer alternativen Top-down-Ontologie kommen:

altKT3: Die Ontologie integriert einzelwissenschaftliche Untersuchungsergebnisse.

Damit ist eine weitere Funktionszuschreibung an die Ontologie angesprochen. Sie ergibt sich aus den eben angestellten Überlegungen zum Top-down-Programm einer Ontologie. Ontologische Begriffe wie z. B. „individuelle Form“ werden unter dieser Rücksicht insofern als *integrativ* bezeichnet, als sie dazu führen, eben aufgrund ihrer Allgemeinheit, weniger allgemeine begriffliche Bestimmungen, z. B. aus der Biologie, in einen systematischen Rahmen zu stellen, der es u. a. erlaubt, diese zusätzlich bzw. grundsätzlich zu erläutern und mit anderen, nicht-allgemeinen Bestimmungen, z. B. aus Technik, Kunst- und Sozialtheorie, in Zusammenhang zu bringen. Sowohl in der Biologie kann man nämlich, mit Bezug auf bestimmte Objekte, das erläutern, was in der Ontologie als individuelle Form eingeführt ist, als auch in anderen Einzelwissenschaften, insofern es diesen um etwas geht, das man als den Wie-Aspekt der Komposition bestimmter Dinge verstehen kann. Die Ontologie bringt die unterschiedlichen Forschungsergebnisse auf einen gemeinsamen Begriff, erläutert diese durch Anführung allgemeiner Merkmale und kann zudem dazu beitragen, wechselseitige Bezugsverhältnisse zwischen einzelwissenschaftlichen Perspektiven herzustellen.

Ich denke, dass nicht nur „individuelle Form“ als ein solcher integrativer Begriff verstanden werden kann, sondern auch „individuelle Materie“, „Ding“, aber auch „Ereignis“ und „Zustand“. Dies auszubuchstabieren, darauf hin, was bzw. welche Einzelperspektiven auf welche Weise integriert werden mögen, würde diesen Rahmen freilich sprengen.

Hinweisen möchte ich noch darauf, dass mit dem in altKT3 angesprochenen Programm all jene (hier nicht behandelten) Probleme verschwinden, die sich aus KT3 ergeben, sprich alle

Probleme einer *Rekonstruktion* der Alltagswelt aus einer (vermeintlichen) mikrophysikalischen Basis. Wenn die Dinge unserer Makrowelt Grundelemente der Wirklichkeit sind, deren Einheit primär ist, ist es schlicht überflüssig, nach einer solchen Rekonstruktion oder Herleitung zu fragen. Auch KT2 erübrigt sich. Die Mikrophysik gibt keinen Aufschluss über Entitäten. KT1 wird, wenn überhaupt, dann nur losgelöst von KT2 beibehalten werden können. Ein nicht-physikalistischer „Aposteriorismus“ ist ein ganz anderer als ein physikalistischer. Natürlich ist auch unsere alternative Ontologie auf Erfahrungszusammenhänge verwiesen, natürlich wird auch sie auf Ergebnisse empirischer Einzelwissenschaften Bezug nehmen. Aber nicht im Sinne eines theoretisierenden Appendix, sondern nach Maßgabe der in altKT3 angedeuteten Funktion als Dialogpartner in einem nach eigenen Methoden vorgenommenen Integrationsprozess.

Was ist also falsch daran, Bottom-up-Ontologie zu betreiben? – Es ist falsch, Ontologie so zu betreiben, dass ihre Rahmenbedingungen durch KT2 und KT3 vorgegeben sind. Bei physikalistischen Bottom-up-Programmen ist das der Fall. Gibt es eine Alternative? – Wenn es gelingt, altKT1–3 so weiterzuentwickeln, dass daraus eine Theorie der Grundelemente der Makrowelt wird, schon. Das aber ist, von der Perspektive dieses Beitrags aus gesehen, tatsächlich mehr Desiderat als einlösbarer Aufgabenstellung.

Anmerkungen

- ¹ Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der im Kontext eines größeren Forschungsprojekts zu Grundlagen einer kategorialen Ontologie entstanden ist. Manche Ergebnisse dieses Projekts wurden bereits publiziert, so v. a. in meinen Monographien *Ereignisse* (Kanzian 2001) und *Ding – Substanz – Person* (Kanzian 2009). Andere Ergebnisse dienen als Vorarbeiten zu einem weiteren Buch, nämlich über Eigenschaften, mit dem geplanten Titel *Modi*. Manche Passagen dieses Artikels überschneiden sich stark mit anderen Vorbereitungsarbeiten, v. a. mit einem Artikel mit dem Titel „Integration versus Revision“, der 2011 in einer Sondernummer der *Zeitschrift für katholische Theologie* erscheinen wird.
- ² Peter Simons war so freundlich, diese Formulierung zu wählen. Andere tun das nicht in der Explizitheit, obwohl sie der Sache nach genau davon ausgehen, was Simons meint. Vgl. u. a. Simons 1998, 251 f.
- ³ Ich darf dazu auf den in der ersten Fußnote genannten Artikel verweisen.
- ⁴ Bailer-Jones/Hartmann 1999, 857 f.
- ⁵ Neben nicht-idealisierten Darstellungen („Abbildungen“) und idealisierten („Modellen“) könnte man hier auch kodifizierte Darstellungen nennen. Möglicherweise könnte man auf diese Weise Sprachen verstehen, bzw. die Wittgenstein'sche Einsicht, dass es sich bei (manchen) sprachlichen Einheiten um Darstellungen von „ontologischen“ handelt. Metaphern würde ich als Begriffe verstehen, die durch die Variation zwischen verschiedenen Bedeutungskontexten modellartige Eigenheiten haben. Metaphern haben einen Ausgangs(bedeutungs)kontext und einen Zielkontext, innerhalb dessen gewisse Strukturelemente des ersteren Kontexts zur Geltung gebracht werden.
- ⁶ Habermas 2005, 214 f.
- ⁷ Diese Hinweise auf eine ontologische Analyse der Dinge müssen hier sehr fragmentarisch bleiben. Ich erlaube mir, für die Details auf meine Monographie *Ding – Substanz – Person* (Kanzian 2009). v. a. Teil I, zu verweisen.
- ⁸ ... siehe die vorhergehende Fußnote!
- ⁹ Vgl. Kanzian 2009, Teil II, Abschnitte II.1 und II.2.

Literatur

- Bailer-Jones, Daniela/ Stephan Hartmann (1999): Lemma „Modell“, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, 2 Bände: A–N, O–Z, Hamburg, 854–859.
- Habermas, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M.
- Kanzian, Christian (2001): *Ereignisse und andere Partikularien*, Paderborn.
- (2009): *Ding – Substanz – Person*, Frankfurt/M.
- Simons, Peter (1998): Farewell to Substance. A Differentiated Leave-Taking, in: *Ratio (new series)*, 11, 235–252.
- Wittgenstein, Ludwig (1963): *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt/M.

DAS PARADOX DER OBERFLÄCHE



Lukas Benedikt Kraus

1. Einleitung

In unserem Alltag gehen wir mit den verschiedensten materiellen Dingen um. Die meisten dieser gewöhnlichen Dinge erfahren wir als einigermaßen klar von ihrer Umgebung abgegrenzt. Sie nehmen ein bestimmtes Volumen im Raum ein, das zur gleichen Zeit von keinem weiteren Ding beansprucht wird. Stoßen zwei dieser materiellen Dinge aneinander, sodass sie in unmittelbarem Kontakt stehen, dann lässt sich sinnvoll die Frage stellen, wo das eine Ding aufhört und das andere beginnt. Ähnliches gilt in dem Fall, dass ein Gegenstand auf dem Boden aufruht: Wo endet der Boden, und wo beginnt der Gegenstand? Bei einem halbvollen Glas Wasser lässt sich fragen: Wo endet das Wasser, und wo beginnt die Luft, die die obere Hälfte des Glases füllt?

Die Frage nach den Grenzen oder Oberflächen materieller Gegenstände erweist sich bei näherer Betrachtung als erstaunlich komplex. Im Wesentlichen widerstreiten dabei zwei Grundintuitionen, die einander auszuschließen scheinen: Oberflächen werden entweder als zweidimensionale, abstrakt-geometrische Objekte oder als dreidimensionale, materielle Objekte angesehen. Wie mit diesem paradoxen Befund umgegangen werden kann, soll im Folgenden näher ausgeführt werden.

2. Zwei Intuitionen in Bezug auf Oberflächen

Materielle Dinge werden in vielen Fällen als so klar von ihrer Umgebung abgegrenzt angesehen, dass die Frage nach dem Ort der Grenze zwischen einem Ding und seiner Umgebung sinnvoll gestellt werden kann, ja dass überhaupt die Rede von den *Grenzen* eines Gegenstandes möglich wird. Insbesondere bei kompakten Festkörpern und bei zusammenhängenden Mengen von Flüssigkeiten spricht man gewöhnlich von den *Oberflächen* dieser Dinge, wenn man die Grenzen zu ihrer jeweiligen Umgebung meint.¹ Es liegt zunächst einmal nahe, Oberflächen als zweidimensionale Entitäten anzusehen, die selbst kein Volumen im Raum einnehmen. Dafür spricht schon ihre Bezeichnung als *Oberfläche*. Wird eine Oberfläche ausgemessen, dann verwendet man zur Angabe der ermittelten Größe eine *Flächeneinheit*, z. B. m^2 . So wird die Oberfläche eines Tisches im Allgemeinen als zweidimensional beschrieben: Rollt beispielsweise eine Kugel auf der Oberfläche eines Billardtisches entlang, dann kann ihr Weg z. B. mit den Worten „nach rechts“ und „nach links“ bzw. „vor“ und „zurück“ beschrieben werden, jedoch niemals mit „nach unten“, und nur in speziellen Spielsituationen mit „nach oben“, nämlich

gerade dann, wenn die Kugel kurzzeitig die Oberfläche des Tisches verlässt. Solange sich die Kugel auf der Oberfläche des Tisches befindet, wird zur Beschreibung ihres Ortes ein „zweidimensionales“ Vokabular gebraucht, das dafür auch vollends ausreicht.

Werden Oberflächen in dieser Weise als zweidimensionale Objekte verstanden, nehmen sie also kein Volumen ein, dann liegt es auch nahe, sie als immaterielle Objekte anzusehen. Allgemein scheint man dann mit „Oberfläche eines Gegenstandes“ eher auf den *Ort im Raum* zu verweisen, an dem ein materieller Gegenstand und seine Umgebung aufeinandertreffen. Es handelt sich um eine dem Gegenstand zugeordnete Fläche im Sinne der klassischen Geometrie.² Eine Oberfläche in diesem Sinne nenne ich im Folgenden *geometrische Oberfläche*.

Viele unserer Interaktionen mit den materiellen Dingen der Alltagswelt beziehen sich streng genommen auf die jeweiligen Oberflächen dieser Dinge. Wir berühren eine Wand, indem wir ihre Oberfläche berühren. Ein Möbelstück wird bemalt, indem seine Oberfläche bemalt wird. Wir setzen uns auf einen Stuhl, indem wir uns auf einem Teil seiner Oberfläche niederlassen. Schmutziges Geschirr wird gesäubert, indem seine Oberfläche abgewaschen wird. Oberflächen kommen also als *Objekte* unserer Handlungen vor.

Wenn wir eine Wand betrachten und berühren, dann können wir ermitteln, wie ihre Oberfläche beschaffen ist oder sich anfühlt: rau oder glatt, kalt oder warm, farbig etc. Ist die Wand aus Beton gegossen und unverputzt, dann berühren wir Beton, wenn wir die Oberfläche der Wand berühren. Ist sie tapeziert, berühren wir Papier bzw. eine zusätzlich darauf aufgetragene Farbschicht. In allen diesen Fällen erscheint es völlig unproblematisch, der Oberfläche der Wand Eigenschaften zuzuschreiben, die nur materiellen, ausgedehnten Gegenständen zukommen können. Wir würden bei der tapezierten Wand auch spontan sagen, dass ihre Oberfläche aus Papier bestehe. Oberflächen scheinen also selbst materielle Gegenstände zu sein, von denen wir sogar unter Umständen angeben können, aus welchem (physikalischen bzw. chemischen) Stoff sie bestehen.

Es scheint daher auch sinnvoll anzunehmen, dass eine Oberfläche ein (wenn auch u. U. sehr kleines) Volumen im Raum einnimmt, da die Vorstellung eines materiellen Gegenstandes, der Objekt unserer Handlungen ist, offensichtlich eng mit der Eigenschaft einer räumlichen Ausdehnung dieses Gegenstandes verknüpft ist. Oberflächen sind nach dieser Deutung also so etwas wie „dünne Schichten“, die sich zu dem zugehörigen Gegenstand wie ein Teil zum Ganzen verhalten.

Eine in diesem Sinne als materielles, räumlich ausgedehntes Objekt gedeutete Oberfläche nenne ich im Folgenden *physikalische Oberfläche*.

3. Was ist eine Oberfläche? – Einige Antwortversuche

Wie kann man nun im Licht dieser beiden ersten Intuitionen die allgemein formulierte Frage beantworten: Was ist eine Oberfläche?

Bei dem Versuch, eine einheitliche Deutung des Phänomens zu geben, treten erhebliche Probleme auf, sobald dabei beide Intuitionen in gleicher Weise berücksichtigt werden sollen. Folgt man der ersten Intuition, so ergeben sich Oberflächen als zweidimensionale, abstrakt-geometrische Entitäten. Folgt man der zweiten Intuition, dann sind Oberflächen dreidimensional ausgedehnte, materielle Gegenstände. Auf den ersten Blick sind diese beiden Deutungen nicht miteinander

vereinbar. Fest steht aber, dass für jede der beiden Deutungen ernstzunehmende Hinweise in Form von Redeweisen in unserer Alltagssprache vorliegen, wie oben ausgeführt wurde.

Um mit dieser Situation umzugehen, bieten sich unterschiedliche Vorgehensweisen an. Die folgenden Positionen werden in dieser Frage vertreten:

3.1 Der Ausdruck „Oberfläche“ ist in sich paradox

Avrum Stroll³ vertritt die Meinung, dass weder die geometrische noch die physikalische Deutung vollständig erfassen, was eine Oberfläche ist. Man könne für beide Deutungen schlüssig argumentieren und finde kein entscheidendes Argument dafür, warum nur eine der beiden Deutungen zulässig sein soll. Man könne allerdings auch auf keinen der beiden einander ausschließenden Aspekte verzichten, da sie auf subtile Art miteinander verbunden seien: „we are dealing with distinct conceptions which are subtly interrelated“.⁴ Mit diesem paradoxen Befund müsse man leben: „There cannot be one answer that accommodates the various alternatives we have delineated. We shall have to live with this result.“⁵

3.2 Oberflächen sind „geometrisch“

Die These, dass Oberflächen „geometrisch“ sind, wird aktuell in mindestens zwei unterschiedlichen Varianten vertreten. In der ersten Variante werden Oberflächen mit den Mitteln der mengentheoretischen Topologie beschrieben. Die Grundideen gehen dabei auf Bernard Bolzano zurück. Materielle Körper werden als dreidimensionales Kontinuum ausdehnungsloser Punkte (die bei Bolzano „Atome“ heißen) angesehen. Die Körper sind lückenlos von einem weiteren Kontinuum umgeben (dem „Äther“ bei Bolzano). Die „äußerste Punktschicht“ des Körpers bildet dessen (zweidimensionale) Oberfläche. Bolzano definiert dazu: „Ich verstehe aber unter der Grenze eines Körpers den Inbegriff jener äußersten Ätheratome, die noch zu ihm gehören“⁶. Allerdings muss es nicht immer eine „äußerste Punktschicht“ geben. Wie es in der Topologie abgeschlossene und offene Mengen gibt, so gibt es auch Körper mit und Körper ohne Oberfläche. Eine Kugel mit Radius 1 m hätte beispielsweise dann keine Oberfläche, wenn alle Punkte, die weniger als 1 m vom Mittelpunkt entfernt liegen, dazugehörten, jedoch diejenigen Punkte, die vom Mittelpunkt genau 1 m entfernt liegen, nicht mehr zur Kugel gehörten. Die Existenz von Körpern ohne Oberfläche halten die Gegner des topologischen Konzeptes von Oberflächen für höchst unplausibel: Durch seine Annahme, das Kontinuum sei aus ausdehnungslosen Punkten zusammengesetzt, werde Bolzano „zu seiner monströsen Lehre verleitet, daß es Körper mit und ohne Oberflächen gebe“⁷, wie Franz Brentano schreibt.

Auf Ideen Franz Brentanos geht die zweite Variante geometrischer Oberflächen zurück, die von Roderick Chisholm⁸ und Barry Smith⁹ weiterentwickelt wurde. Oberflächen sind in dieser Sichtweise zweidimensionale Objekte, die von dreidimensionalen Körpern ontologisch abhängig sind und deren äußerste Teile ausmachen. Körper ohne Oberfläche gibt es gemäß diesem Konzept nicht. Aber auch hier gibt es kontraintuitive Konsequenzen: Stoßen zwei Körper aneinander, dann befinden sich die jeweiligen Oberflächen zumindest teilweise am selben Ort.

Oberflächen können koinzidieren. Ein Teil der Oberfläche eines Ziegelsteins, der auf einem Tisch liegt, befindet sich demnach am selben Ort wie ein Teil der Oberfläche des Tisches. Wäre dies nicht so, dann würde der Stein nicht unmittelbar auf dem Tisch liegen.¹⁰

Von Barry Smith und Achille Varzi¹¹ stammt ein Versuch, beide Varianten zu kombinieren, indem sie zwischen zwei verschiedenen Arten von Oberflächen unterscheiden. *Bona-fide*-Grenzen sind sogenannte „natürliche“ Grenzen, die unabhängig vom menschlichen Geist bestehen und die am besten durch die letztlich auf die bolzanosche Sichtweise zurückgehende Topologie modelliert werden. *Fiat*-Grenzen basieren im Gegensatz dazu auf Konvention oder auf der ordnenden Strukturierung unseres Geistes und werden am besten in der brentanoschen Tradition gedeutet.

3.3 Oberflächen sind „physikalisch“

Die Deutung von Oberflächen als „dünne Schichten“ physikalischer Atome ist in den Naturwissenschaften, insbesondere in Teilgebieten der Physik und Chemie, verbreitet. In der analytischen Philosophie wird diese Position vor allem von Peter Simons vertreten. Eine Oberfläche, gedeutet als äußerste Atomschicht eines Körpers, hält er im Vergleich zu einer geometrischen Oberfläche für „refreshingly unproblematic conceptually“¹²: Ihre Existenz stehe außer Frage, eine ganze Reihe von Eigenschaften lasse sich empirisch ermitteln, sie sind kausal wirksam, können wahrgenommen und manipuliert werden usw. Simons gibt zu, dass physikalische Oberflächen oft nur vage bestimmt sind, was ihr Volumen und die ihnen tatsächlich zugehörigen Atome angeht. Allerdings werde dies durch ihren im Vergleich zu geometrischen Oberflächen deutlich klarer bestimmten ontologischen Status mehr als aufgewogen. Die Idee einer zweidimensionalen, geometrischen Oberfläche habe zwar einen gewissen praktischen Wert, wenn wir die zugehörige Mathematik verwenden wollen, für die Ontologie von Oberflächen habe dies aber keine tiefere Bedeutung.¹³

4. Kritik der bestehenden Ansätze und Ausblick

Die bestehenden Ansätze behandeln die beiden Intuitionen im Hinblick auf Oberflächen sehr unterschiedlich. Während Avrum Stroll beiden Intuitionen gleiches Recht einräumt, wird die „physikalische“ Intuition von den Vertretern einer rein geometrischen Deutung schlichtweg ignoriert. Umgekehrt spricht Peter Simons der geometrischen Intuition keine ontologische Bedeutung zu.

Ist es plausibel, nur eine der beiden Intuitionen gelten zu lassen? Sowohl die geometrische als auch die physikalische Deutung von Oberflächen lassen sich durch Redeweisen in unserer Alltagssprache rechtfertigen, wie das von Avrum Stroll zusammengetragene umfangreiche Beispielmaterialeindrucksvoll belegt.¹⁴ Entscheidend ist nun, welche Bedeutung alltagssprachlichen Redeweisen bei ontologischen Untersuchungen beigemessen wird. Sollen primär die in unserer Sprachstruktur implizit vorhandenen Hinweise auf die Grundstrukturen der Wirklichkeit explizit und zur Untersuchung dieser Grundstrukturen fruchtbar gemacht werden, oder soll darüber hinaus auch das Ergebnis dieser Untersuchung wieder auf die Sprache zurückwir-

ken, indem ein „korrekter“ Sprachgebrauch vorgeschlagen wird? Peter Simons entscheidet sich für Letzteres¹⁵ und kann so die geometrische Intuition als ontologisch irrelevant zurückweisen.

Sein Argument dafür beruht allerdings auf der Voraussetzung einer materialistischen Weltdeutung im Sinne der modernen Physik und Chemie, so wie er sie versteht: Grob gesagt, besteht die Welt aus physikalischen Atomen von bestimmter Größe, die sich wie Bausteine zu größeren Gebilden zusammensetzen. Diese Sicht mag für eine bestimmte Abstraktionsstufe eine sinnvolle Beschreibung der materiellen Welt darstellen, allerdings hängt das meiner Meinung nach sehr stark von der *Größenordnung* der betrachteten Phänomene ab. Im makroskopischen Bereich arbeiten Physiker und Ingenieure auch heute sehr erfolgreich mit Kontinuumsmodellen der Materie. Es hat sich beispielsweise ein ganzer Zweig der Strömungsmechanik entwickelt, der sich mit „Grenzschichten“ im kontinuierlich verstandenen Sinne, und nicht mit „obersten Atomschichten“ befasst.¹⁶ Betrachtet man darüber hinaus den subatomaren Bereich, dann erweist sich auch hier die Vorstellung von mehr oder weniger klar abgegrenzten atomaren „Bausteinen“, aus denen die Dinge zusammengesetzt sind, als nicht länger haltbar. Die Auszeichnung der atomaren Größenordnung als angemessen für einen realistischen Gesamtzugang zur Wirklichkeit ist somit willkürlich und nicht ausreichend begründet. Damit ist aber auch die Interpretation von Oberflächen als dünne Schichten von Atomen ontologisch alles andere als unproblematisch.

Simons' negative Beurteilung der geometrischen Deutung erscheint so in einem neuen Licht. Der Vorwurf, „ontologisch problematisch“ zu sein, trifft nun beide Deutungen gleichermaßen. Zudem ist der „praktische Vorteil“, den er der geometrischen Deutung zugesteht, in meinen Augen eher ein Argument für deren ontologische Relevanz. Die Zurückweisung der geometrischen Deutung ist also zumindest ebenso problematisch wie die Zurückweisung der physikalischen Deutung.

Ein Festhalten an der Relevanz beider Intuitionen scheint daher deutlich plausibler zu sein als eine einseitige Entscheidung. Das Ziel der Untersuchung sollte dann auch weniger eine Revision der Alltagssprache sein. Vielmehr sollten die alltagssprachlichen Intuitionen zur Bedeutung des Ausdrucks „Oberfläche“ beide als ontologisch relevant anerkannt werden. Kann man aber nun das Problem der Vereinbarkeit der beiden Intuitionen in einer konsistenten, einheitlichen Deutung des Ausdrucks „Oberfläche“ lösen? Im Folgenden möchte ich kurz skizzieren, wie man sich einer Lösung dieses Problems nähern könnte.

In jüngerer Zeit hat Antony Galton eine solche einheitliche Lösung skizziert. Für ihn ist eine Oberfläche Ort und Ding zugleich: „A surface [...] can be considered to be both a thing and a place.“¹⁷ Damit meint er, dass einer Oberfläche sowohl „dingartige“ als auch „ortartige“ Eigenschaften wesentlich zukommen. Beide Deutungen seien möglich. Führt man sie parallel am selben Objekt durch, dann könne die geometrische mit der physikalischen Oberfläche nicht einfach identifiziert werden, da die physikalische Oberfläche vage, während die geometrische präzise sei.¹⁸ Für Galton können geometrische und physikalische Oberflächen dennoch „friedlich miteinander koexistieren“¹⁹. Sie gehen eine Art „Symbiose“ ein: Die geometrische (bei Galton: „mathematische“) Oberfläche liefert die Lokalisierung der physikalischen Oberfläche:

[...] the mathematical surface provides the only definite part of the spatial location of the physical surface (its anchoring in space), but in its turn it only exists as the topological boundary of the volume of space occupied by the body, including, of course, its physical surface.²⁰

Galtons Ansatz weist meiner Meinung nach in die richtige Richtung, insofern er betont, dass die beiden Deutungen der Oberfläche zwar durchaus voneinander zu unterscheiden sind, eine Oberfläche jedoch nicht vollständig beschrieben werden kann, ohne auf beide Deutungen gleichermaßen Bezug zu nehmen. Insbesondere kann eine Oberfläche nicht rein physikalisch gedeutet werden.

Meine These ist, dass eine rein physikalisch gedeutete Oberfläche implizit die geometrische Deutung voraussetzt, insofern Ort und Gestalt der Oberfläche sich am Paradigma der exakten geometrischen Außengrenze eines kontinuierlichen Körpers orientieren. Dass überhaupt von einer „dünnen Schicht an der Außenseite eines Körpers“ oder von einer „äußersten Atomschicht“ gesprochen werden kann, setzt voraus, zu wissen, was eine Außenseite bzw. eine äußere Grenze eines Körpers ist. Und diese Außengrenze wird zunächst einmal geometrisch verstanden.

Ein Argument dafür beruht darauf, dass auch eine dünne Schicht ja selbst wieder Grenzen hat, nach innen und nach außen. Ist die Außengrenze der dünnen Schicht nun die Oberfläche einer Oberfläche? Wenn hier wieder nur die physikalische Deutung zum Zuge käme, dann gäbe es eine Hierarchie von immer dünner werdenden Schichten. Jeder Abbruch wäre hier willkürlich, und eine unendliche Fortführung ist nicht nur höchst unplausibel, sondern wird auch dem Charakter der physikalischen Oberfläche als eines dreidimensional ausgedehnten Objektes letztlich nicht mehr gerecht. Deutet man die Außengrenze der physikalischen Oberfläche dagegen geometrisch, dann wird ein Regress vermieden.

Eine rein physikalische Deutung von Oberflächen als „dünne Schichten“ ist also offensichtlich nicht plausibel. Spricht dieses Ergebnis nun aber dafür, Oberflächen primär als abstrakt-geometrische Objekte anzusehen? Wie können dann die Redeweisen rekonstruiert werden, die eine physikalische Deutung nahelegen?

Zu beachten ist in diesem Zusammenhang, dass zumindest epistemisch die geometrische Deutung klar von der physikalischen abhängig ist. Eine rein geometrische Oberfläche, ohne Bezug zu einem materiellen, sinnlich erfassbaren Objekt, wäre für uns nicht erkennbar. Wir erkennen eine geometrische Oberfläche nur, insofern sie Oberfläche eines dreidimensionalen, materiellen Körpers ist. Aus diesem epistemischen Zusammenhang folgt aber nicht zwangsläufig, dass die Oberfläche selbst kein abstrakt-geometrisches Objekt sein kann: Das Erkennen kann auch durch einen Abstraktionsprozess aus dem konkreten, materiellen Körper geschehen.

Es liegt allerdings nahe, dass der epistemischen Abhängigkeit auch eine ontologische Abhängigkeit entspricht: Es „gibt“ Oberflächen nur als Oberflächen dreidimensionaler, materieller Körper. Jeder Oberfläche lässt sich dann immer auch eine materielle, dreidimensionale „dünne Schicht“ zuordnen, nämlich die äußerste Materieschicht des zugehörigen Körpers, dessen Außengrenze die Oberfläche markiert. Auf diese dünne Schicht beziehen sich die Redeweisen, die auf die Oberfläche als physikalisches Objekt verweisen.

Es ist also durchaus möglich, Oberflächen als abstrakt-geometrische Objekte zu verstehen, ohne dabei aus der Alltagssprache stammende Intuitionen aufgeben zu müssen. Allerdings sind Oberflächen auch als abstrakt-geometrische Objekte stets die Oberflächen von konkreten, materiellen Gegenständen. Auf diese ontologische Abhängigkeit der Oberflächen von den materiellen Gegenständen, deren Oberfläche sie sind, weist das „Paradox der Oberfläche“ hin.

Anmerkungen

- ¹ In einem engeren Sinn bezeichnet „Oberfläche“ in der Alltagssprache oft nur einen Teil der Grenzen eines Gegenstandes, so wird z. B. unter der Oberfläche eines Tisches meist nur die obere Seite der Tischplatte verstanden, und die Oberfläche eines Sees ist die Grenze zwischen dem Seewasser und der Luft über dem See, nicht aber die Grenze zwischen dem Seewasser und dem Boden am Seegrund. Hier wird „Oberfläche“ jedoch stets als Bezeichnung für die gesamte Grenze eines materiellen Gegenstandes zu seiner Umgebung verstanden. Vgl. dazu auch Simons 1991, 88.
- ² Vgl. die Definition einer Fläche bei Euklid: „Eine Fläche ist, was nur Länge und Breite hat“ (Euklid 2005, Buch I, 5. Definition). Allgemeiner lässt sich eine Fläche auch als zweidimensionale Mannigfaltigkeit (im Sinne der Topologie) definieren, die lokal mit einer euklidischen Fläche übereinstimmt.
- ³ Vgl. Stroll 1988, 64–65.
- ⁴ Stroll 1988, 64.
- ⁵ Stroll 1988, 65.
- ⁶ Bolzano 1851, 125.
- ⁷ Brentano 1976, 174. Vgl. dazu auch Simons 1991, 92.
- ⁸ Chisholm 1983 und Chisholm 1992/93.
- ⁹ Smith 1996 und Smith 1997.
- ¹⁰ Vgl. dazu Chisholm 1983, 88, 89 und Chisholm 1992/93, 13.
- ¹¹ Smith und Varzi 2000.
- ¹² Simons 1991, 96.
- ¹³ Vgl. Simons 1991, 97.
- ¹⁴ Vgl. Stroll 1988, insbes. Kap. 2.
- ¹⁵ Vgl. Simons 1991, 89.
- ¹⁶ Vgl. dazu z. B. das einschlägige Standardwerk Schlichting/Gersten 2006.
- ¹⁷ Galton 2007, 385.
- ¹⁸ Vgl. Galton 2007, 386.
- ¹⁹ Galton 2007, 388.
- ²⁰ Galton 2007, 389.

Literatur

- Bolzano, Bernard (1851): *Paradoxien des Unendlichen*, Leipzig.
- Brentano, Franz (1976): *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, hg. v. Stephan Körner u. Roderick M. Chisholm, Hamburg.
- Chisholm, Roderick M. (1983): *Boundaries as Dependent Particulars*, in: *Grazer Philosophische Studien*, 20, 87–95.
- (1992/93): *Spatial Continuity and the Theory of Part and Whole*, in: *Brentano Studien*, Bd. 4, Würzburg.
- Euklid (2005): *Die Elemente*, übers. v. Clemens Thaer, Frankfurt am Main.
- Galton, Antony (2007): *On the Paradoxical Nature of Surfaces. Ontology at the Physics/Geometry Interface*, in: *The Monist*, 90, 379–390.
- Schlichting, Hermann/Klaus Gersten (2006): *Grenzsicht-Theorie*, 10., überarbeitete Auflage, Berlin, Heidelberg.

- Simons, Peter (1991): Faces, Boundaries, and Thin Layers, in: A. P. Martinich u. Michael J. White (Hg.), *Certainty and Surface in Epistemology and Philosophical Method. Essays in Honor of Avrum Stroll*, Lewiston, Queenston, Lampeter, 87–99.
- Smith, Barry (1996): Mereotopology. A Theory of Parts and Boundaries, in: *Data & Knowledge Engineering*, 20, 287–303.
- (1997): Boundaries. An Essay in Mereotopology, in: L. Hahn (Hg.), *The Philosophy of Roderick Chisholm* (Library of Living Philosophers), La Salle, Open Court, 534–561.
- Smith, Barry/Achille C. Varzi (2000): Fiat and Bona Fide Boundaries, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 60, 401–420.
- Stroll, Avrum (1988): *Surfaces*, Minneapolis.

DIE ERBSÜNDE IN DER PHILOSOPHIE



Martin Palaunec

Die Lehre von der Erbsünde zählt zu den sperrigsten und unbequemsten Dogmen des Christentums. Wahrscheinlich gibt es etliche moderne Christen, die diesen Lehrsatz am liebsten aus dem Kanon streichen würden – und am besten die Bibelstellen, an denen sich der Apostel Paulus über die Rolle der Frau äußert, gleich mit. Sogar bei katholischen Theologen findet sich die Auffassung, der Gedanke, Schuld und Sünde könnten vererbt werden, sei mittelalterlich und unaufgeklärt. Beispielsweise schreibt der Theologe Schmitz-Moormann freimütig, dass „die Erbsündenlehre [...] in unserer heutigen Welt nicht mehr vertreten werden kann“.¹

Tatsächlich ist es richtig, dass die Lehre von der Erbsünde viele merkwürdige Elemente enthält, die auf den ersten Blick unsinnig oder widersprüchlich erscheinen. Bei einer Betrachtung der Rezeptionsgeschichte der Erbsündenlehre können wir jedoch feststellen, dass ein Großteil der vermeintlich modernen Einwände bereits in der Antike geäußert wurde. Unser Unbehagen mit dem Dogma der Erbsünde rührt folglich nicht daher, dass wir in einer modernen, aufgeklärten Zeit leben und in den fraglichen Punkten klüger wären als unsere Vorfahren – auch wenn die Kritiker der Lehre gerne solch ein Bild suggerieren. Gerade weil die kritischen Fragen derart ins Auge springen, kann ausgeschlossen werden, dass sie den Verteidigern der These nicht ebenfalls aufgefallen sind. Ich möchte daher im vorliegenden Aufsatz für ein hermeneutisches Wohlwollen plädieren und prüfen, ob der Inhalt der Erbsündenlehre in eine für uns verständliche und nachvollziehbare Form gebracht werden kann. Dabei geht es mir nicht um eine Diskussion der Bibelexegese oder der Dogmengeschichte. Vielmehr denke ich, dass hinter der Erbsündenlehre spezifische *philosophische Thesen* stehen und dass ihre Darstellung für uns *systematisch interessant* sein kann.²

Für meine Untersuchung stütze ich mich auf die klassische Formulierung der Erbsündenlehre beim Kirchenvater Augustinus. Der augustinische Ansatz ist allerdings durch gewisse Eigenarten gekennzeichnet, die uns möglicherweise das Verständnis versperren, weil sie allzu leicht zeitgenössische Vorurteile wecken. Zu diesen Eigenarten gehören das Pochen des Augustinus auf eine *wortwörtliche Auslegung* der Bibel, das Konzept einer *vererbaren Schuld* sowie der Gedanke einer *sexuellen Übertragung* der Erbsünde. Im vorliegenden Aufsatz werde ich auf diese drei Eigenarten eingehen und versuche zu zeigen, dass unser anfängliches Befremden auf Missverständnisse zurückführbar ist, welche durch eine genauere Betrachtung aufgelöst werden können.

So ist Augustinus keinesfalls ein naiver Fundamentalist, wenn er eine wortwörtliche Lesart der Bibel fordert. Bei ihm steht das wortwörtliche Verständnis nicht am Anfang der Lektüre, sondern bildet den Zielpunkt einer Reflexion über den Text. Viele Geschehnisse im Alten und Neuen Testament wirken auf uns rätselhaft, widersprüchlich oder unvereinbar mit unserer Vernunft. Hierbei ist es nach Augustinus durchaus zulässig, diese Geschehnisse zunächst lediglich

figürlich (*figurate*) und allegorisch (*secundum allegoricam*) zu deuten. Erst wenn durch sorgfältige Reflexion ein genaues Verständnis des jeweiligen Geschehens erworben wurde und eine wortwörtliche Lesart (*secundum propriam*) möglich wird, die einem *vernünftigen Glauben* entspricht, nur dann ist diese wortwörtliche Lesart zulässig. Augustinus gesteht selbst zu, dass ihm dieses geforderte Verständnis ursprünglich noch fehlte, weswegen er sich in seinem früheren Kommentar *De Genesi Contra Manichaeos* auf eine allegorische Deutung des paradiesischen Sündenfalls beschränkte. Wenn Augustinus im späteren Kommentar *De Genesi Ad Litteram* dagegen eine wörtliche Lesart von Gen 3,1–24 vorstellt, handelt es sich nicht um einen Rückfall in ein naives Verhältnis zum Text, sondern um eine bewusste, durchdachte Interpretation, für die wir gute Gründe erwarten dürfen.³

Augustinus deutet die Erzählung des Sündenfalls als ein reales Geschehen: Adam und Eva missachten das göttliche Verbot, indem sie vom Baum der Erkenntnis essen, und werden dafür hart bestraft: Nicht nur werden sie aus dem Paradies vertrieben und müssen ab sofort „im Schweiß ihres Angesichts ihr Brot essen“, sie haben außerdem die ursprüngliche Gnade Gottes verloren, die ihnen gutes Handeln ermöglicht hatte. Augustinus zieht aus dieser Bibelpassage folgende Schlüsse, die den Kern seiner Erbsünden-Lehre ausmachen:

Erstens: Adam und Eva haben sich auf schreckliche Weise schuldig gemacht. Allerdings beschränken sich sowohl Schuld als auch Strafe nicht auf die beiden Täter, sondern gehen auf alle ihre Nachkommen, ihre Kinder und Kindeskinde über. Auch wir heutigen Menschen tragen die Schuld in uns und müssen die Strafe dafür erleiden, so Augustinus. Die Lehre von der *Erbsünde* ist also eigentlich eine Lehre von der *Erbschuld*. Die Schuld Adams vererbt sich auf uns weiter. Einerseits erscheint dies nur konsequent: Wenn Gott uns alle mit dem Entzug der Gnade bestraft, dann müssen wir auch alle schuldig sein, denn ein gerechter Gott bestraft keine Unschuldigen. Andererseits ist es völlig unklar, was diese Rede von einer „vererbten Schuld“ bedeutet. Für uns ist der Begriff der Schuld analytisch mit den Begriffen von Handlung und Handlungsverantwortung verbunden. Was meint also Augustinus damit, wenn er sagt, dass zwar nur Adam und Eva die Handelnden waren, aber wir alle schuldig sind, sozusagen „unschuldig schuldig“? Eine Alternative zum Konzept der Erbschuld bestünde in der Idee eines Erbschadens. Theorien des Erbschadens gehen davon aus, dass die menschliche Natur durch den Sündenfall derartig geschwächt und beschädigt sei, dass alle Nachkommen von ihrer schwachen Natur verleitet werden, den Fehler Adams zu wiederholen. In diesem Bild überträgt sich die Schuld nicht, sondern wird von jedem Individuum neu verursacht. Gegen eine Theorie vom Erbschaden grenzt sich Augustinus explizit ab: Es handle sich nicht um Nachahmung, sondern um Weitergabe (*hoc propagationis est, non imitationis*)⁴.

Zweitens: Der Kirchenvater behauptet, dass die Erbschuld durch den *sexuellen Zeugungsakt* an die Nachkommen weitergegeben wird. Natürlich erscheint dieses Element vielen Lesern besonders skurril und erregt auch heftigen Widerstand. So spricht etwa Kurt Flasch von einer „sexistische[n] Obsession“ des Augustinus und von einer „Verteufelung der Fortpflanzung“⁵, die Flasch psychoanalytisch deutet und auf das schwierige Verhältnis von Augustinus zu dessen Mutter zurückführt.⁶ Solche griffigen Unterstellungen tragen nur dazu bei, einen Autor zu diskreditieren, sie sind aber keine gültigen Argumente für oder gegen eine Lesart. Um die augustiniische Interpretation zu verteidigen, werde ich folgendermaßen vorgehen: Im Wesentlichen geht es darum, das Konzept einer *vererbten Schuld* zu erläutern. Dabei wird sich zeigen, dass unsere Irritationen

über die vermeintliche Sexualfeindlichkeit auf einem Missverständnis beruhen und die *sexuelle Übertragung* der Erbschuld in einer schlichten, unverfänglichen Weise aufgefasst werden kann. Erst wenn diesbezügliche Bedenken ausgeräumt werden können, darf für eine *wortwörtliche Lesart* des Sündenfalls plädiert werden, das heißt für eine literale Lesart im aufgeklärten Sinn.

1. Abschnitt: Philosophische Deutungen der Erbschuld

Die Einsicht, dass sich hinter der Genesis-Erzählung um Adam und Eva ein philosophisches Thema verbirgt, ist freilich nicht neu. Bei den philosophischen Interpretationen jüngerer Datums werden aber genau die genannten widerspenstigen Elemente ausgespart, die These von der „schuldlosen Schuldigkeit“ und die These von der sexuellen Verbreitung der Erbschuld. Die berühmteste philosophische Diskussion der Erbsünde in der Neuzeit ist wohl Kants Aufsatz *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*.⁷ Kant interpretiert den Sündenfall als eine Metapher für den historischen Augenblick, als unsere Vorfahren, die Urmenschen, nicht mehr bloß ihren Instinkten gefolgt sind, sondern zum allerersten Mal aus eigener Überlegung gehandelt haben. Die „Erbschuld“ ist dabei für Kant gar keine wirkliche Schuld, sondern eine *felix culpa*, die glückliche Errungenschaft der Freiheit.

Auch der zeitgenössische Philosoph Henning Tegtmeier versteht die Rede von der Erbschuld gleichnishaft. In seinem Aufsatz „Sünde und Erlösung“ deutet er die Genesis-Erzählung als eine „Parabel über die Konstitution menschlicher Personalität“.⁸ Eine wichtige Interpretationsregel sei hierbei, die Elemente der Bildebene von den entsprechenden Elementen der Sachebene zu trennen: „das, was innerhalb des Gleichnisses gilt, [ist] von dem zu unterscheiden, was für den externen Gegenstand gilt, von dem das Gleichnis handelt. Eine Sünde-im-Gleichnis muss keine Sünde sein, eine Strafe-im-Gleichnis keine Strafe.“⁹

Diesen beiden Interpretationen soll hier keinesfalls widersprochen werden, im Gegenteil: Ich finde sie äußerst hilfreich für das Verständnis und die Einschätzung der biblischen Erzählung. Wie schon erwähnt wurde, geht auch Augustinus davon aus, dass der Text der Heiligen Schrift mindestens eine, oft sogar mehrere allegorische Bedeutungen hat. In diesem Aufsatz soll lediglich der augustinische Gedanke starkgemacht werden, dass *zusätzlich* die *litterale Lesart* ebenfalls ihre Berechtigung hat, das heißt diejenige Lesart, die „Sünde“ und „Schuld“ wortwörtlich versteht. Zum Begriff der „Schuld“ bedarf es allerdings einer wichtigen Erläuterung, die vorausgeschickt werden muss. Augustinus glaubt nicht, dass die Sünde und Schuld, die vererbt werden, gleichbedeutend sind mit der Art von Sünde und Schuld, die ein Täter durch seine individuelle Handlung erwirbt. Das wäre auch gar nicht möglich. Wenn ich ein Fenster zerschlage, dann ist dies *mein Akt* und *ich bin der Schuldige*, der das Fenster zerbrochen hat – ich bin kausal und intentional verantwortlich. Diese Art von Verantwortlichkeit und Schuldigkeit kann natürlich nicht vererbt werden. Augustinus unterscheidet deswegen auch strikt zwischen der Sünde durch eine persönliche Tat, dem *peccatum actuale*, und der Erbsünde, dem *peccatum originale*.¹⁰ Der Ungehorsam Adams war eine Tatsünde, aber durch diese Tatsünde kommt die Erbsünde in die Welt und geht auf uns über. Interpretieren, die Augustinus kritisieren, berücksichtigen diese begriffliche Unterscheidung meist nicht – oder, das ist durchaus möglich, können sich keinen Reim auf die Unterscheidung machen. Denn wenn das *peccatum originale* etwas

anderes als die Tatsünde ist, d. h. wenn es von einer anderen Struktur ist, dann muss geklärt werden, wie diese Struktur aussieht, und das ist keine leichte Aufgabe. Weil im Deutschen das Wort „Schuld“ ausschließlich mit einer Tatsünde, einer persönlichen Handlung verknüpft wird, ist es irreführend, von einer *Erbschuld* zu sprechen. Diese Wendung hat sich leider in der Theologie eingebürgert und sorgt entsprechend für Irritationen. Vielleicht wäre es besser gewesen, von einer „geerbten Schuldigkeit“ oder einer „geerbten Verpflichtung“ zu sprechen. Das mag auf den ersten Blick als ein zu leichter Ausweg erscheinen, ist es aber nicht. Auch eine Verpflichtung ist in der Regel an diejenige Person gebunden, welche die Verpflichtung eingegangen ist. Wenn ich beispielsweise dem Nachbarn verspreche, dass meine Kinder morgen den geliehenen Rasenmäher zurückbringen werden, dann liegt diese Verpflichtung bei mir. Geben die Kinder den Rasenmäher am nächsten Tag nicht zurück, dann habe allein ich mein Versprechen gebrochen. Die Schuldigkeit ist nicht auf irgendeine Weise auf die Kinder übergegangen.

Die Hauptthese der augustinischen Erbschuld-Lehre besteht nun darin, dass eine derartige Übertragung von Schuldigkeit oder Verpflichtung möglich ist. Daran können wir auch erkennen, dass es eine philosophische These ist: Augustinus weist uns darauf hin, dass es eine grundlegende Verpflichtung gibt, der wir von Geburt an unterliegen. Diese These wird im nächsten Abschnitt erläutert.

2. Abschnitt: „Adam“ als Person und als Begriff

Wie kann es nun sein, dass durch den Ungehorsam Adams eine moralische Verpflichtung entstanden ist, die auf seine Nachkommen übertragen werden konnte? Am Rasenmäher-Beispiel haben wir gesehen, dass es sich offensichtlich um keine gewöhnliche Art der Verpflichtung handeln kann. Der Schlüssel zum Verständnis dieser Verpflichtung und damit zum Verständnis der gesamten Erbsündenlehre liegt im Doppelcharakter Adams: Augustinus erklärt in seinem Genesiskommentar, dass sämtliches Geschehen im Paradies sowohl „körperlich“ (*corporaliter*) als auch „geistig“ (*spiritualiter*) zu lesen ist.¹¹ Für Augustinus sind die „geistige“ und die „körperliche“ Ebene eng miteinander verzahnt. Das heißt, die Handlungen des realen, „körperlichen“ Adam verweisen nicht bloß als Allegorie durch gewisse Ähnlichkeiten auf etwas wesentlich Verschiedenes – wie etwa das Senfkorn in Mt 13,31 auf das Himmelreich verweist –, sondern stehen in einer untrennbaren Beziehung. Ich schlage deshalb vor, die „geistige“ Bedeutung als eine *begriffliche Bedeutung* zu lesen. Dementsprechend bezeichnet der Name „Adam“ nicht nur eine konkrete Person, sondern zusätzlich den allgemeinen Begriff und Gattungsnamen des Menschen. Diese Interpretation ist bereits im hebräischen Wort „adam“ angelegt, welches gleichermaßen den Eigennamen „Adam“ wie die Gattungsbezeichnung „Mensch“ bedeutet. Adams Sündenfall ist somit nicht allein ein partikuläres Ereignis, sondern expliziert zugleich eine Eigenschaft des Begriffs „Mensch“.¹² Die klassische theologische Formel, dass durch Adam die Erbschuld auf alle Menschen gekommen ist, können wir demnach wie folgt übersetzen: Auf uns liegt eine besondere Verpflichtung, wir stehen unter einer bestimmten moralischen Forderung, weil wir Menschen sind. Ich nenne diese Form der Normativität eine „allgemeinbegriffliche Normativität“. Der Grund, weshalb wir unter diesen Normen stehen, ist, dass wir Instanzen eines bestimmten Allgemeinbegriffs sind. Die These von der allgemeinbegrifflichen Normativität

ist zugleich eine These über eine mögliche Quelle von Normativität. Ein derartiger Allgemeinbegriff, eben der Allgemeinbegriff „Mensch“, ist eine Quelle von Normen und erklärt zugleich diese Normen. Wenn ich also frage: „Weshalb sollte ich x tun, weshalb sollte ich die Handlung x ausführen?“, dann lautet die Antwort: „Weil ich ein Mensch bin.“

Auf diese Weise erklärt sich auch die These, dass die Erbschuld durch den Zeugungsakt auf die Nachkommen weitergegeben wird: Dahinter verbirgt sich nicht etwa eine neurotische Sexualfeindlichkeit, sondern es ist einfach eine Schlussfolgerung daraus, dass auf dem geschlechtlichen Weg das Mensch-Sein weitergegeben wird. Wenn die Erbschuld eine bestimmte Normativität bezeichnet, unter der wir *qua Mensch* stehen, dann wird sie genau auf dem gleichen Weg weitergegeben, auf dem auch das Mensch-Sein weitergegeben wird.

Von einem gewissen Standpunkt aus sind diese Thesen nicht besonders überraschend. Ein Aristoteliker kennt natürlich etwas Vergleichbares: Für ihn sind in der Wesensdefinition eines Dinges zugleich die Normen des Gut-Seins enthalten.¹³ Ich denke aber, dass die These von einer allgemeinbegrifflichen Normativität keineswegs trivial ist. Bei vielen modernen Philosophen dürfte sie auf Widerstand treffen, schon allein deshalb, weil sie den sogenannten „naturalistischen Fehlschluss“ begeht: Aus der Tatsache, dass jemand etwas *ist* – ein Mensch –, wird gefolgert, dass er etwas Bestimmtes tun *soll*. Alle diejenigen Philosophen, die in der Nachfolge David Humes eine fein säuberliche logische Trennung zwischen Sein und Sollen fordern, zwischen neutralen Fakten in der Welt und präskriptiven Normen, müssen zwangsläufig eine allgemeinbegriffliche Normativität für unmöglich halten. Vertreter dieser Trennung glauben demnach, dass es andere Quellen der Normativität gibt. Ich denke hier beispielsweise an *voluntaristische* oder *kontraktualistische* Ethikkonzeptionen. Ein möglicher Weg, die These einer allgemeinbegrifflichen Normativität zu verteidigen, bestünde nun darin, zu zeigen, dass die alternativen Modelle *nicht ausreichen*, um unser moralisches Urteilen vollständig zu beschreiben. Wenn es bestimmte Normen gibt, die wir zwar für selbstverständlich erachten, die sich aber nicht mit beispielsweise voluntaristischen oder kontraktualistischen Mitteln rekonstruieren lassen, dann speisen sich diese Normen offenbar aus einer anderen Quelle der Normativität. Ich halte diesen Weg für aussichtsreich, weil es mir plausibel scheint, dass vor allem moralische Normen sich *nicht* auf individuelle Willensäußerungen, Interessenkalküle oder gemeinschaftliche Selbstverpflichtungen reduzieren lassen. Hier soll diese Argumentationslinie aus Platzgründen nicht weiter verfolgt werden. Es hat ohnehin den Anschein, dass jene reduktiven Modelle der Normativität vor allem ideologisch motiviert sind, nämlich dass es Versuche sind, die rein theoretisch-metaphysisch begründete Trennung von Sein und Sollen aufrechtzuerhalten.

Wenn wir uns aber diese metaphysische Last gar nicht erst aufbürden, sondern einfach anschauen, wie wir im Alltag moralisch denken, dann können wir feststellen, dass sehr viele Urteile die Struktur einer allgemeinbegrifflichen Normativität aufweisen. Wir beurteilen Personen häufig auf eine bestimmte Weise, *weil sie Instanzen bestimmter Begriffe sind*. Insbesondere ist dies der Fall, wenn die bewertete Person eine *soziale Rolle oder eine soziale Stellung* innehat, der gewisse Pflichten und Verhaltensregeln zukommen. So verlangen wir, dass ein Arzt sich in besonderem Maße um Kranke kümmert, ein Vater für seine Kinder sorgt und ein Richter Gerechtigkeit ausübt. Diese Normen sind analytisch in den entsprechenden Begriffen enthalten. Mit „analytisch enthalten“ meine ich, dass wir den Begriff nicht vollständig verstehen, ohne die besonderen

moralischen Pflichten zu kennen, die mit dem Begriff verbunden sind. Diese Pflichten können wir erkennen, indem wir uns fragen, was eine „gute Instanz des Begriffs“ ausmacht, also was ein „guter Arzt“, ein „guter Vater“ oder ein „guter Richter“ in relevanten Situationen tun. Diese moralischen Normen, beispielsweise die Verpflichtung eines Richters zur unparteiischen und gerechten Amtsausübung, sind *nicht* das Ergebnis einer individuellen Verpflichtung. Wir kritisieren einen korrupten Richter nicht deshalb, weil er irgendwann einmal das Versprechen gab, keine Geldgeschenke anzunehmen, und dieses Versprechen nun bricht. Vielmehr kritisieren wir ihn, weil er *ein schlechter Richter ist*. Die Individuen unterliegen den Normen des Begriffs *B* aufgrund ihres Fallens unter den Begriff *B*.

Nun könnte ein Kritiker einwenden, beispielsweise ein Voluntarist: „So einfach ist das nicht. Der Richter hat sich ja bewusst entschieden, Richter zu werden und die zugehörigen Normen zu akzeptieren. Also sind sein Wille und seine Akzeptanz ausschlaggebend.“ Dieser Einwand greift aber zu kurz. Die individuelle Akzeptanz der Normen ist nicht ausschlaggebend für unsere Beurteilung dessen, ob die Person ein guter Richter ist. Besonders deutlich wird dies bei normativen Begriffen, für die überhaupt keine persönliche Entscheidung notwendig ist, damit jemand unter den entsprechenden Begriff fällt. Beispiele hierfür sind die familiären Pflichten, die einer Schwester oder einem Bruder zukommen. In der *Antigone* des Sophokles sorgt sich die Titelheldin um die Bestattung ihres Bruders, weil sie dies für ihre Aufgabe *als Schwester* hält. Eine „gute Schwester“ muss eben gewisse Pflichten übernehmen, obwohl sie sich ihren Status als Schwester natürlich nicht aussuchen konnte.

Eine wichtige These der Erbschuld-Lehre ist nun nicht nur, dass es solche normativ aufgeladenen Begriffe gibt, sondern erstens, dass der Begriff „Mensch“ bereits ein solcher Allgemeinbegriff ist, und zweitens, dass er sogar einen fundamentalen Begriff für die allgemeinbegriffliche Normativität darstellt. Warum ist das so? Angenommen, wir würden eine Liste aller denkbaren normativ aufgeladenen Allgemeinbegriffe erstellen, also Arzt, Vater und Mutter, Richter usw., dann würden wir bemerken, dass keineswegs alle allgemeinbegrifflichen Normen tatsächlich moralische Normen sind. Einige Begriffe enthalten Normen, die moralisch gar nicht relevant sind – beispielsweise was es bedeutet, ein guter Tennisspieler zu sein –, andere Begriffe enthalten Normen, die sogar unmoralisch sind – beispielsweise die Anforderungen an einen guten Mörder. Auch der Begriff des Mörders enthält Gebote und Vorschriften, sogar Pseudo-Tugenden wie Kaltblütigkeit und Grausamkeit. Es darf also nicht *per se* angenommen werden, dass die Normativität eines Allgemeinbegriffs sich tatsächlich auf moralische Normen erstreckt. Robert Spaemann nennt Allgemeinbegriffe, die moralische Normativität besitzen, „sittliche Verhältnisse“¹⁴. Wenn es nun einige Allgemeinbegriffe gibt, die sittliche Verhältnisse sind, und andere, die keine sind, dann stellt sich die Frage, ob es ein Prinzip der Einheit gibt, unter das die sittlichen Verhältnisse fallen. Genau genommen muss es sogar ein solches Prinzip geben, damit die Klasse der sittlichen Verhältnisse nicht nur eine nominalistische Setzung bleibt. Der Name für dieses Prinzip der Einheit der sittlichen Verhältnisse ist aber bei Augustinus – und nicht nur bei ihm – der Begriff des Menschen. Das zeigt sich daran, dass „Mensch-Sein“ kein sittliches Verhältnis wie die anderen ist. Ein guter Mensch tut nicht bestimmte Dinge und hat bestimmte Eigenschaften, während ein guter Vater andere Dinge tut und andere Eigenschaften hat. Sondern dasjenige, was ein guter Vater tut, ist eine mögliche Realisierung dessen, was es heißt, ein guter Mensch zu sein.

Schluss: Die Problematik des guten Menschen

Das wesentliche Element der augustinischen Erbschuld-Lehre besteht darin, dass der Begriff „Mensch“ ein normativ aufgeladener Begriff ist, das heißt also, dass allen Menschen grundlegende Verpflichtungen auferlegt sind. Dadurch wird allerdings noch nicht klar, weshalb Augustinus für diese Erkenntnis eine so düstere Sprache wählt und von „Sünde“ und „Schuld“ spricht, ja sogar von einer „göttlichen Strafe“. Der Grund hierfür ist folgender: Augustinus glaubt, dass wir zu den allgemeinbegrifflichen Normen in einem problematischen Verhältnis stehen. Dieses problematische Verhältnis entsteht eben durch die Tatsache, dass die subjektive Einsicht oder die individuelle Zustimmung kein Kriterium für die Gültigkeit dieser Normen darstellt. Das ist ja ein erheblicher Unterschied zu den Modellen des Voluntarismus und des Kontraktualismus, bei denen die persönliche Akzeptanz oder wenigstens die *gemeinschaftliche* Anerkennung der Vorschriften diese erst zu *verbindlichen* Vorschriften macht. Die Sündenfall-Erzählung handelt laut Augustinus vom Verhältnis zwischen Normen und ihrer subjektiven (bzw. gemeinschaftlichen) Anerkennung: Adam ist ungehorsam gegenüber Gott, aber nicht einfach aus Trotz wie ein ungezogenes Kind, sondern er zweifelt die Gültigkeit des Verbots an, vom Baum der Erkenntnis zu essen. Im Normalfall ist es ja auch nicht schlecht, nach der Begründung für eine Norm zu fragen. Adam tut nun aber genau das Falsche: Nur weil er die Begründung für eine Norm nicht sieht oder nicht versteht, hält er diese Norm für unbegründet. Dadurch nimmt er aber unzulässigerweise seine subjektive Einsicht als Kriterium für die Gültigkeit, er macht sich selbst zum Maßstab von Gut und Böse. Das ist jedoch ein falscher Umgang mit allgemeinbegrifflichen Normen, wie wir zuvor gesehen haben. Adam ersetzt die ursprünglichen Vorschriften durch eine willkürliche Entscheidung darüber, worin ein guter Mensch und ein gutes, menschliches Leben bestehen solle. Wir können somit bei Augustinus einen Einwand gegen moderne Ethiken der Autonomie finden: Eine bloß subjektive Überzeugung, ein bloß individuelles Für-gut-Halten kann weder ein hinreichendes noch ein notwendiges Kriterium für die tatsächliche Güte von moralischen Normen sein. Aus subjektiver Perspektive lässt sich autonomes Handeln nicht von einem Handeln aus Selbstgerechtigkeit unterscheiden. Ähnliches gilt für gemeinschaftliche, wechselseitige Verpflichtungen.

Indem Adam falsche Bewertungsmaßstäbe für die menschliche Güte einführt, bringt er aber nicht nur sich selbst, sondern auch seine Nachkommen in Bedrängnis. Wir können nicht mehr einfach bedenkenlos die tradierten Sitten und Regeln akzeptieren, wie wir sie erlernt haben. Denn dadurch laufen wir Gefahr, nach Maßstäben zu handeln, die nur deshalb gelten, weil unsere Vorfahren sie aus subjektiver Willkür eingerichtet haben. Wenn wir allerdings die tradierten Normen auf ihre Güte überprüfen und sie gegebenenfalls durch andere Maßstäbe ersetzen, dann begehen wir genau den gleichen Fehler wie schon Adam, weil wir unzulässigerweise unsere subjektive Einsicht zum Kriterium der Güte erheben. In beiden Fällen machen wir uns schuldig, d. h., wir handeln schlecht, weil wir schlechten Normen folgen. Eine andere Möglichkeit besitzen wir jedoch nicht, so Augustinus. Deshalb können wir uns aus diesem Dilemma nicht aus eigener Kraft befreien und sind auf göttliche Erlösung angewiesen. Selbst wer Augustinus in diesem letzten Punkt nicht folgen will, muss sich doch der ethischen Problematik stellen, die Augustinus in seiner Lehre von der Erbschuld beschreibt, und muss erläutern, wie der Gefahr der Selbstgerechtigkeit begegnet werden soll.

Anmerkungen

- ¹ Zitiert nach Scheffczyk 1982, 5.
- ² Für eine systematische Untersuchung ist es z. B. unerheblich, ob Augustinus' Auslegung von einer fehlerhaften Übersetzung von Röm 5,12 beeinflusst wurde. Entscheidend sind nicht die Schriftbelege, sondern die Plausibilität der Argumente.
- ³ Vgl. Augustinus, *De Genesi Ad Litteram*, VIII.2.
- ⁴ Augustinus, *De Peccatorum Meritis Et Remissione*, Kap. IX.
- ⁵ Flasch 2008, 18 und 20.
- ⁶ Flasch 1980, z. B. Kap. 12.2–12.6.
- ⁷ Kant 1786.
- ⁸ Tegtmeier 2007, 187.
- ⁹ Tegtmeier 2007, 188.
- ¹⁰ Vgl. z. B. *De Peccatorum Meritis Et Remissione*, Kap. IX.
- ¹¹ Vgl. *De Genesi Ad Litteram*, VIII.1–15.
- ¹² Diese Deutung übernimmt z. B. auch Thomas von Aquin, siehe dazu die *Summa Contra Gentiles*, IV.52.
- ¹³ Siehe hierzu etwa das berühmte ergon-Argument in der Nikomachischen Ethik, I.6.
- ¹⁴ Spaemann 1982, 20.

Literatur

- Augustinus wird zitiert nach: Migne, Jacques-Paul (Hg.) (1815 ff.): *Patrologia Latina*, Bde. 34 und 44, Paris:
- *De Genesi Ad Litteram*.
 - *De Peccatorum Meritis Et Remissione Et De Baptismo Parvulorum*.
 - *De Genesi Contra Manichaeos*.
- Flasch, Kurt (1980): *Augustin. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart.
- (2008): *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Frankfurt/M.
- Kant, Immanuel (1786): *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in: ders., *Werkausgabe*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. XI, Frankfurt am Main, 1977, 85–102.
- Scheffczyk, Leo (1982): *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, Fasz. 3a, T. 1, Freiburg.
- Spaemann, Robert (1982): *Verantwortung*, in: ders., Peter T. Geach, Fernando Inciarte (Hg.), *Persönliche Verantwortung*, Köln, 11–32.
- Tegtmeier, Henning (2007): *Sünde und Erlösung. Die Konstitution von Personalität im jüdisch-christlichen Denken*, in: Frank Kannezky, Henning Tegtmeier (Hg.), *Personalität. Studien zu einem Schlüsselbegriff der Philosophie*, *Leipziger Schriften zur Philosophie*, 19, Leipzig.

DIE BEGRENZUNG DES
GEGENWÄRTIGEN ÜBERSCHREITEN.
EINE VERTEIDIGUNG DER PROZESSONTOLOGIE



Tina Röck

Gegen die Prozessontologie im Allgemeinen und Whiteheads Entwurf im Besonderen werden meist zwei zentrale Argumente ins Feld geführt, die hier dargestellt und entkräftet werden sollen. Im ersten der beiden Einwände, den ich den synonymen Einwand nenne, wird behauptet, dass im Rahmen der Prozessontologie keine Veränderung möglich sei, weil es in dieser Ontologie nichts *Seiendes* gibt, das sich verändern kann. Da Veränderung immer eine Veränderung von *etwas* (Seiendem) ist, kann es im Rahmen der Prozessontologie, diesem Einwand zu folge, keine Veränderung geben. Beim zweiten Einwand handelt es sich um die Behauptung, dass es im Rahmen des Prozessdenkens keine Möglichkeit mehr gibt, Identitäten festzustellen. Wird die Prozessontologie ernst genommen, wird also der Prozess als die grundlegende Verfasstheit der Wirklichkeit angenommen, hätte dies mithin zur Folge, dass es überhaupt keine Identitäten und somit auch keine Entitäten mehr geben würde.¹

Das Ziel dieser Arbeit ist es aufzuzeigen, dass beide Einwände auf einem grundlegenden Missverständnis der Prozessontologie und ihrer Begrifflichkeiten beruhen.

Der synonyme Einwand

Ein prominenter Einwand gegen die Prozessontologie besteht darin, zu behaupten, dass Veränderung immer Veränderung von *etwas* ist. Wenn nun der Prozessontologe die Existenz von etwas Substanziellem als Grundlage oder Träger der Veränderung leugnet, leugnet er somit auch die Möglichkeit von Veränderung. Aus diesen Überlegungen muss man schließen, dass der Prozess keine Veränderung sein kann. Dies widerspricht nun dem Selbstverständnis der Prozessphilosophie als Philosophie der Veränderung, oder des Werdens, und macht sie zu einer unhaltbaren Position.

Diesen Einwand nenne ich den synonymen Einwand, da er die Begriffe „Veränderung“ und „Prozess“ strikt² synonym verwendet:

- a) Es gibt nichts Seiendes hinter dem Werden/dem Prozess (keinen Träger, von dem gesagt werden kann, dass er den Prozess trägt)
 1. Veränderung ist immer Veränderung *von etwas* (Seiendem)
 2. „Prozess“ ist strikt synonym mit „Veränderung“³

Also: Wenn die durch 2. ermöglichte Ersetzung in a) vorgenommen wird (der Begriff „Prozess“ durch den Begriff „Veränderung“ ersetzt wird), dann sind a) und 1. widersprüchliche Aussagen.

Werden diese Prämissen akzeptiert, ist die Position des Prozessontologen nicht haltbar. Dieser synonyme Einwand setzt zum einen eine grundlegende substanzontologische⁴ Prämisse voraus (1.), die ein Prozessdenker wohl nicht akzeptieren wird. Nur in einer substanzontologischen Interpretation der Wirklichkeit macht es Sinn, ein seiendes (substanzielles) Etwas vorauszusetzen, an dem Veränderung stattfinden kann, also 1. zu postulieren. Doch selbst wenn Prämisse 1 von Prozessontologen akzeptiert würde, könnte dies den synonymen Einwand auch nicht retten. Ich werde gegen Prämisse 2 argumentieren und aufzeigen, dass der Begriff „Prozess“ nicht strikt synonym mit dem Begriff „Veränderung“ ist. Dies hat zur Folge, dass Prämisse 2 nicht haltbar ist.

Der Annahme, dass der Begriff „Veränderung“ mit dem Begriff „Prozess“ strikt synonym ist, ist entgegenzuhalten, dass die Unterschiede zwischen den beiden Begriffen wesentliche sind: Beide Begriffe beschreiben zwar denselben Vorgang, haben aber unterschiedliche Fokuspunkte und unterschiedliche Funktionen innerhalb der jeweiligen Ontologie. Der „Prozess“ geht vom Werden als paradigmatischem Vorgang aus, die „Veränderung“ vom Gewinn oder Verlust von Eigenschaften. Der Prozess hat innerhalb der Prozessontologie *die* zentrale Stellung inne und beschreibt die grundlegende Verfasstheit der Welt. In der Substanzontologie hingegen geht es um Substanzen; nur akzidentelle Eigenschaften sind veränderlich. Veränderung beschreibt hier keine wesentliche Verfasstheit des Seienden; das eigentlich Seiende wird vom Vorgang der Veränderung nicht berührt. Wenn also der Prozessbegriff und seine Rolle in der Prozessontologie verstanden werden sollen, dürfen diese Unterschiede zum Begriff der „Veränderung“ nicht unbeachtet bleiben, und daher kann man nicht direkt auf diesen Begriff zurückgreifen, um den Begriff „Prozess“ zu verstehen.

In der Terminologie der Substanzmetaphysik könnte man den Unterschied zwischen „Prozess“ und „Veränderung“ als den Unterschied zwischen *substanzialer* und *akzidenteller Veränderung* deuten. Demnach wäre der Prozess eine *substanziale Veränderung* und das, was der Substanzontologe mit dem Begriff „Veränderung“ benennen will, eine *akzidentelle Veränderung*.

Durch eine solche Übersetzung werden die Begriffe „substanzial“ und „Veränderung“, beides Begriffe, die laut dieser Argumentation nichts mit „Prozess“ gemeinsam haben, dem Prozessbegriff zur Seite gestellt. Dieser scheinbare Widerspruch lässt sich aufheben, wenn die Bedeutung von „*substanzialer Veränderung*“ bedacht wird: nämlich eine wesentliche Veränderung der Substanz. Diese Bedeutung, also der Sinn des Terminus technicus „substanziale Veränderung“, verweist somit weder auf eine statische Substanzvorstellung noch auf die Vorstellung der akzidentellen Veränderung. Im Gegenteil kommt „substanziale Veränderung“ inhaltlich dem, was der Prozessbegriff ausdrücken will, sehr nahe.⁵

Aufgrund dieser Unterscheidungen wird eine neue Rekonstruktion des eingangs angeführten Argumentes möglich:

- a) Es gibt nichts Seiendes hinter dem Werden/dem Prozess
- 1'. (Akzidentelle) Veränderung ist immer Veränderung von etwas (Seiendem)
- 2'. Prozess ist synonym mit (substanzialer) Veränderung

Wenn der Einwand so rekonstruiert wird, entpuppt sich der synonyme Einwand als Fehlschluss. Es muss nun gezeigt werden, dass diese Rekonstruktion angemessener ist als die ursprüngliche Lesart. Um dies plausibel zu machen, gilt es aufzuzeigen, dass die Übersetzung des Begriffes

„Prozess“ mit „substanzieller Veränderung“ angemessen ist und dass es sinnvoll ist, den Begriff Veränderung in den beiden Verwendungen zu unterscheiden. Des Weiteren muss gezeigt werden, dass mit dem Begriff „Veränderung“ in Prämisse 1 nur akzidentelle Veränderung gemeint sein kann und nicht auch „substanzielle Veränderung“.

Zunächst zu der Frage, ob es gerechtfertigt ist, den Begriff „Prozess“ mit „substanzieller Veränderung“ zu übersetzen. Um diese Frage zu beantworten, untersuche ich die Konsequenzen, die aus der Annahme von Prozessen bzw. substanziellen Veränderungen folgen, und welchen Status sie dem Vorgang der Veränderung einräumen. Ein erster Hinweis für die Möglichkeit, „Prozess“ mit „substanzieller Veränderung“ zu übersetzen, liegt demzufolge darin, dass beide Konzepte in ihrer jeweiligen Tradition ähnliche Konsequenzen haben. Sowohl im Prozessdenken als auch bei der Annahme von substanzieller Veränderung folgt ein Verlust der Identitätskriterien, da beide eine Veränderung der wesentlichen Eigenschaften annehmen, hinter der kein unsichtbarer, eigenschaftsloser Träger mehr steht. Des Weiteren beschreibt die „substanzielle Veränderung“, ebenso wie der Prozessbegriff, die *grundlegende* Eigenschaft der Dinge in ihrem *Wesen*, während akzidentelle Veränderung genau dieses Wesen der Dinge nicht berührt.

Wird nun der Prozessbegriff mit dem Begriff der akzidentellen Veränderung verglichen, lässt sich, außer der Tatsache, dass beide einen Wandel beschreiben sollen, keine Übereinstimmung feststellen. Somit liegt es nahe, „Prozess“ nicht mit „akzidenteller Veränderung“ zu übersetzen, sondern mit „substanzieller Veränderung“. Also scheint die Ersetzung in 2' plausibel.

Doch ist es überhaupt sinnvoll, zwischen substanzieller Veränderung und akzidenteller Veränderung zu unterscheiden? Hierfür muss zunächst der jeweilige Kontext, in dem die beiden Veränderungsbegriffe verwendet werden sollen, dargestellt werden, um zu zeigen, dass die paradigmatischen Vorgänge, die mit dem jeweiligen Veränderungsbegriff bezeichnet werden, unterschiedlich genug sind, um die Unterscheidung von substanzieller und akzidenteller Veränderung zu rechtfertigen.

Die Substanzontologie geht von einem statischen (durch Veränderung hindurch selbstidentischen) Wesen des Seienden aus. Dieses Wesen kann verschiedene Eigenschaften verlieren oder gewinnen. Das Wesen des Seienden bleibt unverändert, die Veränderung ist nur akzidentell. Dies läuft darauf hinaus, dass Veränderung einen nebensächlichen Charakter erhält. Der *paradigmatische Vorgang*, an dem sich der Veränderungsbegriff in der Substanzontologie orientiert, ist die *akzidentelle Veränderung*, die Veränderung nicht wesentlicher Eigenschaften.

Die Prozessontologie geht von der kontinuierlichen Veränderung aus, die sich so harmonisch verhalten kann, dass sie statisch wirkt. Der *paradigmatische Vorgang*, an dem sich der Prozessbegriff orientiert, ist also *kontinuierliche Bewegung*, der kein seiender Träger zugrunde liegt. Eine solche kontinuierliche Bewegung, für Whitehead auch kontinuierliches Werden⁶, kann nun in gewisser Hinsicht als „substanzielle Veränderung“ bezeichnet werden⁷, aber sicher nicht als „akzidentelle Veränderung“.

Die wesentlichen Unterschiede zwischen substanzieller und akzidenteller Veränderung hängen also mit grundlegend unterschiedenen ontologischen Konzepten zusammen, denen sie entstammen. Der Begriff „substanzielle Veränderung“ schließt die Möglichkeit eines unveränderlichen Trägers aus, während „akzidentelle Veränderung“ einen solchen Träger voraussetzt. Wenn das Konzept der substanziellen Veränderung bedacht wird, dann immer in Verbindung mit Fragen nach dem Werden und Vergehen. Das Konzept der akzidentellen Veränderung

hingegen beschreibt den Gewinn oder Verlust von nicht wesentlichen Eigenschaften. Die Unterschiede zwischen substanzieller und akzidenteller Veränderung sind also wesentlich, für unsere Fragestellung relevant, und daher zu berücksichtigen.

Zuletzt gilt es zu klären, ob in Prämisse 1' (in der Behauptung, dass jede Veränderung eine Veränderung von etwas ist) wirklich nur akzidentelle Veränderung gemeint sein kann. Es hat sich schon gezeigt, dass ein Grund für die Parallelisierung von Prozess und substanzieller Veränderung der ist, das beide Konzepte keinen unveränderlichen Wesenskern voraussetzen. „Substanzielle Veränderung“ ist somit, ebenso wie der Prozess, nicht Veränderung von etwas, sondern Veränderung an sich, ohne jeglichen Träger. Nur akzidentelle Veränderung kann als Veränderung von etwas beschrieben werden. Somit muss in 1' akzidentelle Veränderung eingesetzt werden, was dazu führt, dass der Einwand nicht schlüssig ist.

Der zweite Einwand – Die Frage der Identität

Nun zu einem weiteren Einwand, der häufig gegen die Prozessontologie angeführt wird: In der Prozessontologie kann es keine Identität eines Dinges mit sich selbst geben und somit in Folge keine Gegenstände, Personen und keine Wissenschaft.

Wenn ich zum Beispiel in einer prozessuell verfassten Welt einen Tisch rot anmale, kann ich nach diesem Vorgang nicht mehr sagen, ob es derselbe Tisch ist wie vor der Bemalung oder ob einfach ein neuer Tisch entstanden ist. Es gibt in dieser Welt keine Identitätskriterien, um zwischen diesen Optionen zu unterscheiden. Diese verwirrende Folge ergibt sich, da es in einer prozessuellen Welt scheinbar kein Kriterium jenseits der sinnlichen Eigenschaften mehr gibt, um die Identität eines Gegenstandes festzustellen. Woran sollte auch eine solche Identität festgestellt werden, wenn nichts mit sich selbst identisches durch den Prozess hindurch Bestand hat? Wenn eine solche Identität nicht festgestellt werden kann, kann auch nicht behauptet werden, dass etwas einen Prozess durchlaufen habe oder dass ein Prozess überhaupt stattgefunden habe, denn damit ein Prozess stattfinden kann, muss es etwas mit sich selbst Identisches geben, das diesen Prozess durchläuft, so der Einwand, der mit dem ersten Einwand nah verwandt ist.

Der „Träger“-Aspekt dieses Einwandes, also die Prämisse, dass ein Prozess (als substanzielle Veränderung) notwendigerweise ein *Etwas* braucht, das ihn durchlaufen kann, habe ich schon im ersten Teil entkräftet. Nun werde ich mich auf die Frage der Identität der sich wandelnden Gegenstände konzentrieren.⁸

In der Entgegnung auf diesen Einwand muss in der Prozessontologie Whiteheads zwischen zwei Ebenen unterschieden werden, der mikroskopischen Ebene der Prozesse (wirkliche Einzelwesen⁹) und der makroskopischen Ebene der Gegenstände (Nexūs¹⁰). Auf der mikroskopischen Ebene¹¹ der *wirklichen Einzelwesen*, also der grundlegenden Ebene der Prozesse, gilt natürlich, dass es keine Identitätskriterien für die diachrone Identität der wirklichen Einzelwesen gibt. Doch das ist nicht jene makroskopische Ebene der Nexūs, auf die wir uns beziehen, wenn wir von andauernden Gegenständen sprechen. Auf der mikroskopischen Ebene, jener Ebene, auf der die Einwände zutreffen könnten, führen die Annahmen der Prozessontologie jedoch gar nicht zu den im Einwand behaupteten absurden Folgen und somit auch nicht zu einer Reductio ad Absurdum der Prozessontologie.

In der Prozessontologie wird nämlich nicht behauptet, dass jeder einzelne Prozess ein Gegenstand ist. Es wird vielmehr nur behauptet, dass auch (makroskopische) Gegenstände aus mehreren (mikroskopischen) Prozessen bestehen, die miteinander verbunden sind. Die Prozessontologie behauptet daher nicht, dass jeder einzelne makroskopische Gegenstand nicht mit sich selbst identifiziert werden kann.¹² Der Prozessontologe behauptet nur, dass eine solche diachrone Identifizierung eines Gegenstandes mit sich selbst kein Fundamentum in Re auf der mikroskopischen Ebene hat.

Warum es für das Verständnis des Prozessdenkens notwendig ist, eine Unterscheidung von mikroskopischer und makroskopischer Ebene der Untersuchung einzuführen, soll zunächst anhand der Konzeption des Seienden als Prozess bei Whitehead näher geklärt werden. Diese Unterscheidung ist nämlich nicht willkürlich, sondern zentraler Bestandteil seiner Prozessontologie.

Im Rahmen dieser Prozessontologie deckt sich der Begriff „Wahrnehmen“ mit dem Begriff „Entstehen“ oder „Werden“.¹³ Solange ein wirkliches Einzelwesen wahrnimmt, ist es in der Phase des Entstehens. Sobald es nicht mehr wahrnimmt, liegt es in der Vergangenheit, ist also kein aktiver Prozess mehr, sondern etwas Passives, das Grundlage für die Wahrnehmung späterer wirklicher Einzelwesen wird. Die Begriffe Wahrnehmendes, also Subjekt (bei Whitehead das in der Gegenwart Entstehende), und Wahrgenommenes, also Objekt (das vergangene Seiende), beschreiben daher in der Prozessontologie, ob der Wahrnehmungs- und somit der Entstehungsvorgang für ein bestimmtes wirkliches Einzelwesen aktiv (wahrnehmend) oder passiv (wahrgenommen) abläuft. Nur durch diese Beziehungen zwischen Wahrnehmenden und Wahrgenommenen entsteht Weltlichkeit. Die gegenwärtig entstehenden wirklichen Einzelwesen sind in ihrem Entstehen notwendigerweise auf die vergangenen wirklichen Einzelwesen bezogen. Diese vergangenen wirklichen Einzelwesen liefern einen Großteil der Information, die das neue wirkliche Einzelwesen für sein Entstehen braucht. Diese Information der vergangenen wirklichen Einzelwesen bestimmen die Gestalt oder die Eigenschaften des neu entstehenden wirklichen Einzelwesens. Das entstehende wirkliche Einzelwesen führt also die Eigenschaften und Beschaffenheiten seiner Vergangenheit fort und bringt sie mit seinem Entstehen erneut ins Sein. Es sind diese Netze oder Verbindungen von Wahrnehmungsrelationen zwischen vergangenen und entstehenden wirklichen Einzelwesen, die Whitehead Nexus (Plural: Nexūs) nennt. Ein Nexus besteht also aus mehreren wirklichen Einzelwesen, die durch die Relationen des Wahrnehmens und des Wahrgenommenwerdens aufeinander bezogen sind. Diese Nexūs selbst sind ebenso „real, individuell und ausgeprägt“ wie die wirklichen Einzelwesen.¹⁴

Um die makroskopische Ebene unserer Alltagserfahrung entstehen zu lassen, müssen mehrere wirkliche Einzelwesen in ihrem Zusammenhang (als Nexus) betrachtet werden. Erst im Nexus entstehen die Dinge der vielen Eigenschaften, mit denen wir im Alltag umgehen. Diese spezielle Form von Nexus, die die Dinge der Alltagserfahrung bilden, nennt Whitehead „Gesellschaften“. Es sind diese Gesellschaften, die wir meinen, wenn wir von Gegenständen sprechen, es sind diese Gesellschaften, auf welche wir verweisen, wenn wir von Personen und Dingen sprechen.¹⁵

Für Gesellschaften gibt es, im Gegensatz zu den wirklichen Einzelwesen, Kriterien für Kontinuität als qualitative Identität bei numerischer Verschiedenheit, und damit für Identifizierung. Diese Form von Identität der Gesellschaften ist nun dadurch gegeben, dass auf der mikroskopischen Ebene die Informationen und somit die Eigenschaften der vergangenen wirklichen Einzelwesen von den neu entstehenden wirklichen Einzelwesen wiederholt werden, also kon-

tinuierlich verwirklicht sind. Diese Informationen, die so weitergegebenen Eigenschaften der wirklichen Einzelwesen, liefern die Basis für Kontinuität, Stabilität und Dauerhaftigkeit der makroskopischen Dinge. Der Unterschied zu klassischen substanziell orientierten Darstellungen besteht nun darin, dass nicht ein Träger der Informationen (bzw. der Eigenschaften) die Grundlage der Kontinuität ist, sondern es sind die Inhalte, die die Grundlage für das Zuschreiben von Kontinuität sind. Der Grund der wahrgenommenen Identität sind die Informationen, die von Einzelwesen zu Einzelwesen weitergegeben werden. Whitehead geht also von sich ereignenden Einzelwesen aus, deren Entwicklungen in einem Nexus vereint erst Stabilität und Kontinuität konstituieren und als Gesellschaft unsere Dinge des Alltags konstituieren. Das Ding oder Lebewesen hat deswegen Identitätskriterien, weil die entstehenden wirklichen Einzelwesen die vergangenen wahrnehmen, die Informationen oder Eigenschaften, die das wahrgenommene wirkliche Einzelwesen ausmachen, erneut verwirklichen und so die scheinbar statische Identität des makroskopisch Seienden begründen. Aus dieser Argumentation kann man ableiten, dass „Veränderung“ den Vorgang des Wandels auf der makroskopischen Ebene bezeichnet, während „Prozess“ die Vorgänge der mikroskopischen Ebene der wirklichen Einzelwesen benennt.

Bisher habe ich nur aufgezeigt, wie makroskopische Identitäten im Rahmen der Prozessontologie zu verstehen sind. Zu klären ist noch, wie der Vorgang der Veränderung im Rahmen der Prozessontologie verstanden werden kann.

Wirkliche Einzelwesen sind prozessuell verfasst, sie entstehen und vergehen, jedoch verändern sie sich nicht, in dem Sinne, in dem wir den Begriff „Veränderung“ im Alltag verwenden.¹⁶ Der Vorgang der Veränderung wird nämlich allgemein als jener Vorgang verstanden, bei dem ein Gegenstand eine Eigenschaft verliert und eine andere gewinnt. Dieser Vorgang ist jedoch nicht mit dem Vorgang des Prozesses gleichzusetzen, wie ich schon im ersten Teil gezeigt habe.

Die Veränderung, die wir auf der makroskopischen Ebene wahrnehmen, entsteht durch Veränderungen in den wahrgenommenen Informationen der entstehenden wirklichen Einzelwesen auf der mikroskopischen Ebene. Beim Entstehen nimmt das entstehende wirkliche Einzelwesen perspektivisch wahr. Dadurch kann die Wahrnehmung durch eine oder mehrere neue Informationen/Eigenschaften, die zu den bestehenden hinzukommen, so geprägt werden, dass sich der gesamte Nexus leicht verändert und somit auch der entsprechende makroskopische Gegenstand.¹⁷

So kann man einen Lichtstrahl als einen Nexus und eine Tischplatte als einen weiteren Nexus von wirklichen Einzelwesen sehen. Die Tischplatte ist durch sich wiederholendes Entstehen und Vergehen wirklicher Einzelwesen konstituiert und bleibt somit konstant, da keine Veränderung der Wahrnehmungen der entstehenden wirklichen Einzelwesen stattfindet. Trifft nun der Lichtstrahl die Tischplatte, anders formuliert, „berührt“ ein neuer Nexus den ursprünglichen, gibt es mehr wirkliche Einzelwesen, die wahrgenommen werden können. Dies erweitert oder verändert den Input der entstehenden wirklichen Einzelwesen, und somit ändert sich die Farbe der Tischplatte.¹⁸

Diese prozessontologische Art, Identität zu rekonstruieren, oszilliert nun zwischen Kontinuität und Identität. Auf der Ebene der wirklichen Einzelwesen besteht nur Kontinuität der Information. Das entstehende wirkliche Einzelwesen „erfährt“ die Daten (Beschaffenheit der vergangenen wirklichen Einzelwesen) und wiederholt sie in seinem Werden. Auf der Ebene der Nexus, also der Gegenstände der Alltagserfahrung, erleben wir in Folge jene Art von Identität, mit der wir uns tagtäglich konfrontiert sehen. Somit kann auch im Rahmen der Prozessphilosophie eine Erklärung für unsere Alltagserfahrung der Identität von Gegenständen durch

Veränderung hindurch gegeben werden. Diese Identität besteht nur auf der Ebene der Dinge (der Gesellschaften von Nexūs), als eine Folge von andauernden, gleichbleibenden Informationen, während auf der Ebene der wirklichen Einzelwesen nur Kontinuität besteht.

Zusammenfassung

Ich habe versucht, im Rahmen dieser Arbeit zwei Hauptargumente gegen den Prozessbegriff aus dem Weg zu räumen, indem ich zeigte, dass diese Angriffe nicht den Prozessbegriff innerhalb der Prozessontologie treffen.

Im ersten Teil habe ich versucht zu zeigen, dass nur der Begriff „substanzielle Veränderung“ mit „Prozess“ gleichgesetzt werden kann. Wird diese Argumentation akzeptiert, führt das dazu, dass der synonyme Einwand gegen die Prozessontologie nicht gültig ist. Nach diesen Ausführungen kann natürlich immer noch gesagt werden, dass es auf der Ebene des Prozesses in der Prozessphilosophie keine Veränderung im Sinne der Substanzontologie gibt. Doch dies dürfte kein ausreichendes Argument gegen das Prozessdenken mehr sein. Denn das, was mit (akzidenteller) Veränderung in der Substanzontologie bezeichnet wird, deckt sich nicht mit dem, was die Prozessphilosophie als grundlegende Verfasstheit der ontologischen Ebene ansetzt, nämlich konstante „substanzielle Veränderung“.

Im zweiten Teil habe ich versucht zu zeigen, dass die Prozessontologie mit der Art und Weise, wie wir unsere Welt im Alltag wahrnehmen, vereinbar ist, indem ich zwei Ebenen unterscheidete. Jede dieser Ebenen hat verschiedene paradigmatische Modelle der Veränderung. Die mikroskopische Ebene ist am besten durch Prozesse zu beschreiben, während die makroskopische Ebene sich wohl am besten mit Hilfe einer substanzorientierten Ontologie beschreiben lässt. Nun kann es kein Einwand gegen die Prozessontologie sein, dass der Prozess der mikroskopischen Ebene unlösbare Konsequenzen auf der makroskopischen Ebene hat, wenn von Prozessdenkern nicht angenommen wird, dass die makroskopische Ebene dieselben Eigenschaften wie die mikroskopische Ebene hat.

Allgemein kann man sagen, dass mit sich selbst identische makroskopische Gegenstände stabile mikroskopische Prozessverbände sind. Diese stabilen Prozessverbände garantieren eine Form von Kontinuität, die wir im Alltag als Identität auffassen. Diese Identität wird dann als unveränderliche Substanz, oder Träger, oder Grundlage des Gegenstandes bezeichnet. Doch eine solche Substanz, ein solcher Träger wurde noch nie beobachtet oder gar bewiesen. Diese Substanzvorstellung ist ein Postulat, das erklären soll, warum Gegenstände durch Veränderungen hindurch mit sich selbst identisch bleiben. Ich hoffe nun aufgezeigt zu haben, dass die Prozessontologie mit dem Konzept des „stabilen Prozesses“ ein mindestens ebenso plausibles Postulat für die Erklärung makroskopischer Identität liefern kann, wie es das Postulat der „Substanz“ tut.

Anmerkungen

- ¹ Quines weitgehend akzeptierte Annahme „No entity without identity“ definiert Entitäten über ihre Identität.
- ² Strikt synonym sind Begriffe, wenn sie die gleiche Denotation haben und in allen Bedeutungskontexten ohne Bedeutungsveränderung ausgetauscht werden können.
- ³ a) ist die These des Prozessontologen, die arabischen Ziffern bezeichnen Thesen, die nur im Rahmen der Substanzontologie sinnvoll sind.
- ⁴ Den Begriff Substanzontologie möchte ich nicht nur auf die Ontologien in der aristotelischen Tradition beschränken. Ich verwende diesen Begriff, um alle Ontologien zu beschreiben, die ein selbstidentisches, Veränderungen überdauerndes Zugrundeliegendes voraussetzen.
- ⁵ Diese Parallelisierung von Prozess und substanzialer Veränderung entspricht zwar nicht genau dem, was die Prozessontologie unter dem Begriff Prozess versteht, sollte aber für unsere Zwecke genügen.
- ⁶ Whitehead 1979, 64, 127.
- ⁷ Angemessener wäre die Übersetzung von Prozess als Tat ohne Tuenden, als Handlung ohne Handelnden, als Vorgang, der keinen Träger hat (z. B. ein Sturm oder eine Hitzewelle). Für eine ausgezeichnete Hinführung zu diesen Aspekten der Prozessontologie siehe Rescher 2000, 3 ff.
- ⁸ Diese beiden Einwände sind sich teilweise sehr ähnlich, weil der Träger der Veränderung im Rahmen der Substanzontologie mit dem Identitätskriterium identifiziert wird. Die Substanz ist sowohl der Träger der Veränderung als auch dasjenige, das die Identität des sich Verändernden ausmacht.
- ⁹ „Wirkliche Einzelwesen“ ist der Terminus *technicus*, den Whitehead für die grundlegenden Prozesse auf der (hier so genannten) mikroskopischen Ebene einführt.
- ¹⁰ Nexūs (Pl. von Nexus) sind Gemeinschaften von wirklichen Einzelwesen. Dieser Begriff wird in Folge noch genauer erklärt.
- ¹¹ Ich verwende die Begriffe „makroskopisch“ und „mikroskopisch“ nur metaphorisch um zwei Ebenen voneinander zu unterscheiden. Die „makroskopische“ Ebene steht für die Ebene der Gegenstände unserer Erfahrungswelt, und die „mikroskopische“ Ebene steht für die grundlegende ontologische Ebene. Ich nehme nicht an, dass das, was hier als „mikroskopisch“ bezeichnet wird, wirklich unter dem Mikroskop sichtbar wird, da es sich nur um ontologische Überlegungen handelt und nicht um naturwissenschaftliche. Das heißt jedoch nicht, dass unter dem Mikroskop keine Hinweise auf eine prozessuelle Welt zu finden sind, sondern nur, dass solche Hinweise keine hinreichenden Argumente für eine Prozessontologie sind.
- ¹² Um Missverständnisse zu vermeiden, muss hier jedoch darauf hingewiesen werden, dass es sich bei dieser Identifizierbarkeit der makroskopischen Gegenstände nicht um eine strenge Identität des Ununterscheidbaren handelt, sondern um eine Identifizierbarkeit aufgrund einer Mischung von inhaltlicher Identität und materieller Kontinuität. Die Informationen oder Eigenschaften sind inhaltlich identisch und werden durch immer neue wirkliche Einzelwesen verwirklicht; also Identifizierbarkeit der Gegenstände durch qualitative Identität bei numerischer Differenz.
- ¹³ Die Theorie der Wahrnehmung als Grundlage der Entstehung ist für das Prozessdenken Whiteheads zentral. In seinen verschiedenen Werken argumentiert er immer wieder für dieses Verständnis von Wahrnehmung (vgl. vor allem *Process and Reality*). Ich kann an dieser Stelle aus Platzgründen nicht dafür argumentieren und setze diese These einfach als Postulat voraus.
- ¹⁴ Whitehead 1979, 60.
- ¹⁵ Gesellschaften sind eine spezielle Form von Nexus, und zwar Nexūs mit sozialer Ordnung. Für die genaue Unterscheidung siehe Whitehead 1979, 84–86.

- ¹⁶ Mehr über das Verhältnis von Veränderung und wirklichen Einzelwesen/Nexus bei Whitehead 1979, 150, 160.
- ¹⁷ Nicht nur eine veränderte Perspektive kann neue Informationen zur Folge haben, die in den Nexus aufgenommen werden, es gibt auch andere Gründe für neue Wahrnehmungen: Gott bzw. Kreativität oder auch zeitlose Gegenstände. Vgl. Whitehead 1979, 101 ff.
- ¹⁸ Whitehead formuliert den Vorgang der Veränderung folgendermaßen: „Der allgemeinste Sinn der Bedeutung von Veränderung ergibt sich aus ‚den Unterschieden zwischen wirklichen Ereignissen in einem Geschehnis‘“ Wobei Geschehnis einen Nexus und sein Verhältnis zum extensiven Quantum (anderen Nexus in seiner Nähe, zu denen er in einem bestimmten Verhältnis steht) bezeichnet. Siehe Whitehead 1979, 162.

Literatur

- Hartshorne, Charles (1972): *Whitehead's Philosophy. Selected Essays 1935–1970*, Lincoln.
- Hauskeller, Michael (1994): *Alfred North Whitehead zur Einführung*, Hamburg.
- Hawley, Katherine (2004): *How Things Persist*, Oxford.
- Heller, Mark (1992): Things Change, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 52, 695–704.
- Hinchliff, Mark (1996): The Puzzle of Change, in: *Philosophical Perspectives (Nous Supplement)*, 10, 119–136.
- Lango, John W. (2000): Whitehead's Category of Nexus of Actual Entities, in: *Process Studies*, 29, 16–42.
- Leclerc, Ivor (1975): *Whitehead's Metaphysics. An Introductory Exposition*, Ontario.
- Rescher, Nicholas (1996): *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*, Albany.
- Rescher, Nicholas (2000): *Process Philosophy. A Survey of Basic Issues*, Pittsburgh.
- Rust, Alois (1987): *Die organismische Philosophie von Alfred N. Whitehead*, Frankfurt/M.
- Simons, Peter (1991): On Being Spread out in Time. Temporal Parts and the Problem of Change, in: W. Spohn, B. C. van Fraassen, B. Skyrms (Hg.), *Existence and Explanation*, Dordrecht.
- Sohst, Wolfgang (2009): *Prozessontologie. Ein systematischer Entwurf der Entstehung von Existenz*, Berlin.
- Strobach, Niko (1998): *The Moment of Change. A Systematic History in the Philosophy of Space and Time*, Dordrecht.
- Trettin, Käthe (Hg.) (2005): *Substanz. Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden*, Frankfurt/M.
- Wasserman, Ryan (2006): *The Problem of Change*, <http://myweb.facstaff.wvu.edu/wasserr/papers/the%20problem%20of%20change.pdf> (9. 8. 2011).
- Whitehead, Alfred North (1979): *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt/M.
- (1984): *Wissenschaft und die moderne Welt*, Frankfurt/M.
- Wolf-Gazo, Ernest (Hg.) (1980): *Whitehead*, München.
- Wolf-Gazo, Ernest/Harald Holz (Hg.) (1981): *Whitehead und der Prozeßbegriff. Beiträge zur Philosophie Alfred North Whiteheads auf dem ersten internationalen Whitehead-Symposion*, München.

SUBSTANZ, RELATION ODER BEIDES.
AUGUSTINUS UND HEIDEGGER ZUR FRAGE
„WAS SIND PERSONEN?“



Anne Sophie Spann

Was sind Personen? – Die Antworten des abendländischen Denkens auf diese Frage lassen sich zwei Grundpositionen zuordnen, denen zwei weitgehend unabhängig voneinander verlaufende Traditionslinien entsprechen. Die eine geht auf Cicero zurück: Person zu sein bedeutet, eine Rolle zu spielen, die durch die Beziehung zu anderen Rollen definiert ist. Gemäß diesem *Relationsmodell*, das maßgeblich von Hobbes und Hegel weiterentwickelt worden ist, ist eine Person nichts anderes als eine Funktion interpersonalen Relationen. Die zweite Traditionslinie betrachtet dagegen die Person gerade als dasjenige, das sich unabhängig von Relationen und sonstigen akzidentellen Eigenschaften durchhält – Person zu sein bedeutet, wie Boethius prägnant formuliert, als individuelle rationale Substanz zu existieren.¹ Dieses auf den aristotelischen Substanzbegriff rekurrierende *Substanzmodell* der Person verbindet sich später v. a. mit dem Namen Descartes' und genießt gerade in aktuellen „analytischen“ Diskursen (etwa über die transtemporale Identität von Personen) besondere (meist kritische) Aufmerksamkeit.

Trotz ihrer offenkundigen Gegensätzlichkeit finden sich innerhalb der Geschichte der philosophischen und theologischen Reflexion auf das Wesen von Personen theoretische Entwürfe, die Elemente beider Modelle in sich vereinen. Zwei dieser interessanten Entwürfe möchte ich im Folgenden vorstellen und kritisch beleuchten: den im Rahmen seiner Trinitätsspekulation greifbaren Personbegriff Augustinus' sowie Heideggers frühe fundamentalontologische Theorie des Daseins.

Obschon Augustinus den trinitarischen Personbegriff im Verdacht hat, bloß eine terminologische Verlegenheitslösung zu sein,² und obschon Heidegger aufgrund befürchteter substanzialistischer Assoziationen den Personbegriff sogar zugunsten des Begriffs des Daseins überhaupt meidet,³ kann einer systematisch orientierten Lektüre nicht entgehen, dass der Kirchenvater wie der Fundamentalontologe Gehaltvolles zur Beantwortung der Frage „Was sind Personen?“ beizutragen haben.⁴ Dabei zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass beide Personkonzeptionen wechselseitig aufeinander verweisen, indem sie in je spezifischer Weise im Spannungsfeld von Substanz und Relation angesiedelt sind. Exemplarisch stehen hierfür die von Augustinus verteidigte Trinitätsformel „una essentia vel substantia, tres personae“ einerseits und die heideggersche Daseinsformel „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz“ andererseits.

Im Folgenden möchte ich den Sinn dieser beiden Formeln erläutern und im Zuge dessen die Grundgedanken des jeweils korrespondierenden Personverständnisses freilegen. Abschließend werde ich beide Konzeptionen einander gegenüberstellen und fragen, inwiefern Augustinus und Heidegger Ansätze zu einer systematisch überzeugenden Vermittlung zwischen Substanzmodell und Relationsmodell der Person bieten.

1. Augustinus: „una essentia vel substantia, tres personae“

Wie ist es zu verstehen, dass Gott einer und drei zugleich ist? – Mit seiner spekulativen Rechtfertigung der katholischen Antwort, Gott sei ein Wesen bzw. eine Substanz und drei Personen – „una essentia vel substantia, tres personae“ –, stellt Augustinus sich einer nicht geringen intellektuellen Herausforderung: Es gilt, die seit dem Konzil von Nizäa verbindliche Annahme einer Konsubstantialität von Vater, Sohn und Heiligem Geist gegen den arianischen Verdacht eines Tritheismus zu verteidigen,⁵ ohne dem sabellianischen Modalismus zu verfallen, dem zufolge Gott Vater, Gott Sohn und Heiliger Geist lediglich drei verschiedene, zeitlich aufeinanderfolgende Erscheinungsformen desselben göttlichen Wesens sind. Hierbei kommt dem Begriff der Person eine Schlüsselfunktion zu. Inwiefern?

Augustinus' eigener Ansicht nach markiert der Gebrauch des Personbegriffes in der lateinischen Trinitätsformel hauptsächlich deshalb einen Fortschritt gegenüber ihrem griechischen Vorläufer „μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις“ („Ein Wesen, drei Substanzen“), weil der paradoxen Struktur der Dreieinigkeit Gottes auf diese Weise ohne irreführende Implikationen sprachlich Ausdruck verliehen werden kann: Die Rede von drei Personen statt von drei Substanzen vermeidet den „Eindruck, als ob in der höchsten Gleichheit Verschiedenheit herrsche“⁶; Christus ist – kontra Sabellus – zwar „ein anderer“ als Gott Vater, aber er ist – kontra Arius – nicht „etwas anderes“ als Gott Vater.⁷ Der Schachzug, die Substanz von der Seite der Dreiheit auf die Seite der Einheit zu verlagern – „una essentia vel substantia“⁸ – und ihr die Person – „tres personae“ – entgegenzusetzen, ist freilich mehr als ein bloß strategisches Sprachspiel; er basiert auf der Annahme einer echten begriffslogischen Differenz. Gewissen Selbstzweifeln zum Trotz⁹ folgt Augustinus der Intuition, dass der Personbegriff – anders als der Substanzbegriff – unaufhebbar plural und damit zur Benennung der in der Heiligen Schrift bezeugten Dreizahl prädestiniert ist.¹⁰

Diese Intuition hängt mit der Annahme einer relationalen Konstitution der drei göttlichen Personen zusammen: Vater, Sohn und Heiliger Geist sind insofern als Personen voneinander unterschieden, als sie zueinander in asymmetrischen Relationen stehen, die jeweils ihr Proprium ausmachen; zwischen Vater und Sohn besteht die asymmetrische Relation der Zeugung (Erzeuger, Gezeugtes), zwischen Heiligem Geist einerseits und Vater und Sohn andererseits die asymmetrische Relation der Schenkung (Geschenk, Schenker).¹¹ Da das spezifische Personsein einer Person jeweils eine Funktion ihrer Relationen zu einer anderen Person oder zu beiden anderen Personen ist, kann es nicht nur *eine* Person geben.¹² Dass Gott Vater, Gott Sohn und Gott Heiliger Geist zusammengezählt drei Personen bleiben, während dies für sie qua Substanzen gemäß der Regel der Nichtaddierbarkeit der Substanz nicht gilt,¹³ erscheint angesichts dessen weniger willkürlich, als Augustinus selber argwöhnt.¹⁴

Wie viel Augustinus der Gedanke einer die Pluralität der göttlichen Personen begründenden Relationalität tatsächlich bedeutet, demonstriert eine erstaunliche prädikationstheoretische Innovation: Abweichend vom traditionellen aristotelischen Prädikationsschema, wonach alle Aussagen entweder die Substanz (*dicere secundum substantiam*) oder aber die Akzidenzien einer Sache betreffen (*dicere secundum accidens*), besteht Augustinus auf der Existenz eines dritten Aussagentypus, der weder *secundum substantiam* noch *secundum accidens* sei. Dieser Typus wird eben durch jene Aussagen über Gott konstituiert, die eine Beziehung präzisieren (*dicere ad aliquid*), welche freilich, anders als die Beziehungen, in denen geschaffene Dinge stehen, keine akzidentelle

sein kann, da Gottes Sein ewig und d. h. unwandelbar ist.¹⁵ Das Postulat einer nichtakzidentellen Relationalität der drei göttlichen Personen lässt einen Personbegriff erkennbar werden, der systematisch betrachtet deutlich auf das Relationsmodell der Person verweist. Gleichwohl (und d. h. auch trotz der faktischen Prägung des Rhetoriklehrers durch das Erbe Ciceros) wäre es übereilt, Augustinus für einen typischen Vertreter desselben zu halten.

Zwar ist das Personsein der göttlichen Personen durch ihre Beziehungen zueinander definiert, doch deshalb ist es nicht selbst eine Beziehung. Andernfalls müsste es, so Augustinus, möglich sein, „den Vater die Person des Sohnes und Heiligen Geistes [zu] heißen oder den Sohn die Person des Vaters und Heiligen Geistes oder den Heiligen Geist die Person des Vaters und Sohnes“¹⁶. Das ist aber nicht der Fall, woraus folgt, dass „persona“ nicht *ad aliquid*, sondern *secundum substantiam* ausgesagt wird.¹⁷ Während bei Cicero die Frage nach dem, was sich hinter der Rolle oder Maske – der „persona“ – verbirgt, zwangsläufig von der Person wegführt – der Schauspieler selbst ist keine Person (sondern z. B. ein Mensch) –, erkennt Augustinus den göttlichen Personen ein Personsein auch jenseits der sie als Personen individuierenden nichtakzidentellen Relationen zu – und dieses Personsein hat substanziellen Charakter. Doch was heißt das genau?

Augustinus' Auskünfte hierüber bleiben unbefriedigend dunkel. Mehrmals findet sich die Bemerkung, der Personbegriff werde in Anwendung auf die drei göttlichen Personen wie ein Gattungsbegriff verwendet, insofern als er angebe, was diesen dreien gemeinsam sei.¹⁸ Worin diese Gemeinsamkeit sachlich aber bestehen soll, weiß Augustinus nicht zu sagen. Die sich hier andeutende grundsätzliche Unsicherheit über den substanziellen Gehalt des Personbegriffs scheint auch damit zusammenzuhängen, dass es sich definitiv nicht um einen Artbegriff handelt, da „auch der Mensch mit diesem Ausdruck benannt werden kann, obwohl zwischen Gott und Mensch ein gewaltiger Unterschied besteht“¹⁹. Was eine Person *je für sich* ist, wird durch den Personbegriff nicht präjudiziert, obschon dieser *ad se* ausgesagt wird.

Es handelt sich gleichsam um einen rein formalen, gewissermaßen leeren substanziellen Begriff, der auf vorgelagerte materiale Substanzbestimmungen (groß, gut, gerecht usw.) angewiesen bleibt.²⁰ Doch eben diese *prima facie* enttäuschende Formalität nähert das augustinische Personkonzept dem Substanzmodell der Person an: Person zu sein impliziert offenbar nicht zuletzt, *überhaupt für sich zu sein*, Substanz zu sein im Sinne des Sub-sistierens. Wie sich dieser geheime substanzielle Grund zur nichtakzidentellen Relationalität der drei göttlichen Personen verhält, bleibt offen.²¹

2. Heidegger: „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz“

Was ist der Sinn von Sein? – Um diese Frage beantworten zu können, bedarf es dem frühen Heidegger zufolge zunächst einer Explikation des Seins des Seienden, „das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat“.²² Die Analyse des sogenannten „Daseins“ bildet den ersten und wichtigsten Baustein im großangelegten Programm einer kritischen Destruktion der traditionellen Metaphysik,²³ die für Heidegger im Wesentlichen Substanzmetaphysik ist. In dem Maße nämlich, wie wir unser eigenes Sein als substanzhaft missverstehen, avanciert die Substanz fälschlich zum Modell für Sein überhaupt, so die radikale These. Doch das ist kein Zufall. Die Daseinsanalyse zeigt nicht nur, inwiefern es sich um ein (Selbst-)Missver-

ständnis handelt – wir sind Dasein, nicht Substanz –, sondern auch, inwiefern dieses (Selbst-) Missverständnis sich notwendigerweise einstellt – es wurzelt in der existenzialen Struktur von Dasein.

Beginnen wir mit Ersterem. Inwiefern ist Dasein nicht Substanz? Kurz und knapp gesagt: insofern es existiert – „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz“.²⁴ Dasein ist nichts außerhalb oder jenseits dessen, dass „es je sein Sein als seiniges zu sein hat“;²⁵ es vollzieht sich, statt lediglich – wie etwa ein Stein – „vorhanden“ zu sein,²⁶ weshalb seine Charaktere keine Eigenschaften einer Trägersubstanz sind, sondern Weisen des Existenzvollzugs.²⁷ Ebenfalls anders als der Stein hat Dasein, indem es existiert, ein ursprüngliches Verhältnis zu seinem Sein: Es ist „ein Seiendes, dem es in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“,²⁸ und das derart „sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein“ versteht.²⁹ Diese ursprüngliche ontisch-ontologische Ungleichgültigkeit gegenüber dem Sein, die Relation des verstehenden Gehens-um, eignet dem Dasein sein Sein als *je seines* zu³⁰ und verleiht ihm eine Perspektive, die die Verwendung des Personalpronomens erzwingt.³¹ Dasein ist kein substanzhaftes Was, sondern existiert qua Sein verstehende selbstrekursive Prozessualität in der Weise des *Wer*.

Mittels des als „reine[n] Seinsausdruck gewählten“³² (und daher stets verbal zu lesenden) Terminus „Dasein“ will Heidegger den spezifischen Vollzugscharakter der Person „positiv ontologisch bestimmen“³³ und ein für alle Mal die substanzialistischen Missverständnisse abwenden, die sich als Folge des allgemeinen Versäumnisses, das Sein des Personseins zu hinterfragen,³⁴ immer wieder einstellen.³⁵ Personen, so die These, sind keine Dinge und entziehen sich daher grundsätzlich der Logik des Substanzdenkens. All ihre Seinscharaktere entspringen der Existenzstruktur und sind als solche „Existenzialien“ „scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden“, den „Kategorien“.³⁶ Die weitverbreitete Tendenz, die Person für ein „im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse“ identisch sich durchhaltendes „Subjekt“ zu halten,³⁷ stellt gewissermaßen einen ontologischen „Kategorienfehler“ dar, insofern hier – mehr oder weniger offenkundig – die Kategorie der Substanz auf einen Typ von Seiendem angewandt wird, der ausschließlich existenzial beschreibbar ist.³⁸

Wesentlicher Teil der kategorialen Fehlbeschreibung ist das Übersehen der ursprünglichen Bezogenheit des Daseins auf Welt. *Indem* es als Selbst existiert, „ist“ Dasein immer schon „bei“ den Dingen, statt zunächst ein Selbst („Subjekt“) zu sein, das sich dann auf geheimnisvolle Weise auf Dinge („Objekte“) außerhalb seiner selbst bezieht.³⁹ Dasein ist „ein Seiendes, das in seinem Sein *über* sich selbst hinaus ist“,⁴⁰ es ek-sistiert im Sinne des Entrücktseins-zu ...⁴¹ „Welt“ bezeichnet den Horizont, innerhalb dessen dem Dasein Seiendes „begegnet“, das nicht es selbst ist, wobei Letzteres von der Seinsart des Vorhandenen oder von der Seinsart des Daseins sein kann. Das In-der-Welt-sein begründet somit auch die soziale Dimension des Daseins.⁴²

Wie kommt es nun, dass Dasein sich selbst als vorhanden missversteht – mit den von Heidegger kritisierten fatalen Folgen für die Ontologie? Schuld ist das in der Seinsverfassung des In-der-Welt-seins angelegte sogenannte „Verfallen“ an die Welt:⁴³ Gerade weil Dasein immer schon „bei“ dem Seienden „ist“, das es nicht selbst ist, tendiert es dazu, sich selbst aus diesem zu verstehen und somit die eigene Konstitutionsleistung, das vorgängige Sein verstehende Gehen-um sein Sein, zu übersehen. Mehr noch: Dasein lässt sich faktisch von den Dingen bzw. dem „Man“ als der uneigentlichen Degenerationsform des Mitdaseins bestimmen,⁴⁴ mit der Folge einer ontischen Pseudoverdinglichung: Statt vom existenzialen Vermögen des Exis-

tierens, das ursprünglich ein Selbst und Welt integrierendes *Seinkönnen* ist, eigentlich, d. h. ausdrücklichen Gebrauch zu machen, lässt uneigentliches Dasein sich seine Möglichkeiten von demjenigen Seienden vorgeben, das selbst keine Möglichkeiten hat, da es nicht existiert oder – im Fall des „Man“ – seinerseits uneigentlich existiert. Wird diese uneigentliche Existenzweise, die durch eine Nivellierung des ek-statischen Vollzugscharakters des Daseins gekennzeichnet ist, zum Ausgangspunkt einer ontologischen Selbstausslegung gemacht, kann es kaum überraschen, dass Dasein sich selbst für ein „beharrlich vorhandene[s] Selbstding[]“⁴⁵ hält.⁴⁶

Nimmt man beides zusammen, die relationale Charakterisierung des Daseins und die explizite Kritik an der Substanzontologie, scheint klar zu sein, dass Heideggers Versuch einer positiven Bestimmung des Seins der Person systematisch betrachtet dem Relationsmodell der Person zuzuordnen ist: Ein Selbst, eine Person zu sein ist eine Funktion der skizzierten multidimensionalen Relation des Existierens. Und doch fallen gewisse Besonderheiten ins Auge, die in eine ganz andere Richtung weisen.

So ist, erstens, die Existenzstruktur zwar ein Relationsgefüge, in das andere Personen eingelassen sind, aber dieses Relationsgefüge bleibt insgesamt vom Charakter einer Selbstbeziehung dominiert – Dasein ist ein Seiendes, „dem es in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“⁴⁷. Das Mitsein ist ein Aspekt eines Verhältnisses, das Dasein *zu sich selbst* hat, und nicht etwa umgekehrt eine vorgängige Relation, die so etwas wie ein Selbstverhältnis erst ermöglicht.⁴⁸

Zweitens mag man Zweifel haben, inwieweit es Heidegger tatsächlich gelingt, im Konzept des Daseins eine Selbstbeziehung zu denken, die nicht das Selbst als schon irgendwie vorhandenes voraussetzt, bzw. ob ihm dies überhaupt gelingen *kann*. Bei aller Betonung des durch und durch existenzialen Charakters des Selbstseins scheint doch die selbstrekursive Struktur der Existenzrelation die logische Implikation eines gleichsam rudimentären Selbst zu enthalten, welches, eben indem es sich auf sich selbst bezieht, an Ausdrücklichkeit gewinnt, sich – „eigentlich“ oder „uneigentlich“ – konkretisiert. Die relationale Selbstkonstitution der Existenz ist die Selbstkonstitution *eines Selbst* (eine „Selbst-Selbstkonstitution“).

Drittens verweist die frühe Lehre von der sogenannten „Geworfenheit“, der zufolge Dasein den Grund seiner Existenz nicht selbst gelegt habe, sondern in sie hineingeworfen sei,⁴⁹ ihrerseits auf ein substantielles Fundament des Daseins: auf das faktische Sein des Menschen als biologischen Wesens. Dieses entzieht sich zwar systematisch dem verstehenden Zugriff,⁵⁰ bleibt aber gerade so negativ bestimmend für den Vollzug der Existenz.⁵¹ Die existenzial-relationale Auffassung des Daseins als eines Selbstverhältnisses scheint somit insgesamt abhängig zu sein von der Voraussetzung eines substantiellen Seins.

Schließlich macht, viertens und vielleicht am wichtigsten, ausgerechnet das Ideal der eigentlichen Existenz gewisse Anleihen beim Substanzmodell, wenn wir denn, wie Heidegger selbst definiert, „unter Substanz [...] nichts anderes verstehen [können] als ein Seiendes, das so ist, daß es, um zu sein, keines anderen Seienden bedarf“:⁵² Eigentlich existierendes Dasein zeichnet sich gegenüber dem fremdbestimmten, uneigentlich existierenden Dasein durch seine „Selbstständigkeit“⁵³ aus, die näher charakterisiert wird als eine „*Ständigkeit des Selbst* in dem Sinn des Standgewonnenhabens“⁵⁴ bzw. „im Doppelsinne der beständigen Standfestigkeit“.⁵⁵ Auch wenn es sich hier um eine existenziale „Aufklärung“ der „vermeintliche[n] Beharrlichkeit des Subjektum“⁵⁶ handelt, also um eine Erklärung, warum es so aussieht und aussehen muss, als persistiere das daseiende Selbst wie eine Substanz, obschon dies gar nicht der Fall ist,⁵⁷ irritiert doch, dass

ausgerechnet das seinen ursprünglichen Vollzugscharakter eigentlich konkretisierende Dasein zwei für Dinge typische Merkmale aufweist, die umgekehrt ausgerechnet das fälschlich sich verdinglichende, uneigentliche Dasein entbehrt: Independenz und diachrone Konstanz. Sollte man nicht erwarten, dass zumindest das eigentlich existierende Dasein sich so deutlich vom vorhandenen Seienden abhebt, dass Verwechslungen ausgeschlossen sind?

Vielleicht ließe sich argumentieren, dies sei gerade die Pointe von Heideggers Theorie der Person: Nicht Dinge, sondern Personen sind wirklich und ursprünglich unabhängig von anderem Seienden und identisch über die Zeit. So gesehen wäre die „existenziale Subsistenz“ von Personen nicht einfach ein Äquivalent der kategorialen Subsistenz von Dingen, sondern deren Vervollkommnung oder gar ursprünglicher Prototyp. Dieser durchaus interessante Gedanke erklärt freilich nicht, warum für den erbitterten Kritiker der Substanzontologie Subsistenz überhaupt ein Ideal darstellt. Heideggers Dekonstruktion der traditionellen Metaphysik der Person verliert somit in dem Maße an Überzeugungskraft, wie sie unter der Hand mitschleppt, wogegen sie sich eigentlich richtet: das Substanzmodell der Person.

3. Substanz, Relation oder beides: Was sind Personen?

Wie wir gesehen haben, lässt sich weder Augustinus' die nizäische Trinitätsformel rechtfertigender Personbegriff noch Heideggers in der Daseinsformel pointierte positive Bestimmung des Personseins eindeutig einer der zwei klassischen Antworten auf die Frage „Was sind Personen?“ zuordnen. Beide philosophischen Entwürfe bewegen sich im Spannungsfeld zwischen Relation und Substanz, und zwar, wie sich im direkten Vergleich ergibt, in jeweils entgegengesetzter Richtung: Während Augustinus dem von ihm in der Tradition Ciceros relational gebrauchten Personbegriff eine substanzielle Bedeutung einschreibt, sucht Heidegger umgekehrt die in der aristotelisch-boethianischen Tradition angenommene Substanzialität von Personen in Relationalität aufzulösen.

Es ist diese Tendenz zur Vermittlung, die das augustinsche und das heideggersche Personkonzept schon je für sich in systematischer Hinsicht interessant macht, da sie Ansatzpunkte bietet, die um Substanzmodell und Relationsmodell gruppierten und überwiegend getrennt verlaufenden Diskurse zusammenzuführen. Innerhalb eines solchen gemeinsamen Argumentationsraumes gewinnt die Frage, was Personen sind, an Tragweite, indem nunmehr Antworten erwartbar werden, die nicht lediglich die Prämissen des einen oder des anderen Personmodells wiederholen. Der Personbegriff steht in einem sehr viel grundsätzlicheren Sinn zur Diskussion, denn was sind Personen – Substanz, Relation oder beides?

Augustinus und Heidegger antworten hierauf unterschiedlich, und es ist wiederum diese Gegenläufigkeit ihrer Vermittlungsbewegungen, die beide Entwürfe für einen direkten Vergleich prädestiniert. Augustinus' Personbegriff erweist sich bei näherem Hinsehen als Ansatz zu einer *Integration*, der es nahelegt, Personen für beides zu halten: Relation *und* Substanz. Personen sind, was sie als Personen sind, dank ihren vorgängigen Beziehungen zu anderen Personen, bestehen aber gleichzeitig als Personen für sich. Heideggers Theorie des Daseins hingegen unternimmt eine *Reduktion*: Die vermeintliche Substanzialität von Personen wird zurückgeführt auf eine relationale Konstitutionsstruktur, es gibt kein Wesen jenseits des Existenzvollzugs. Personsein ist als Relation zu verstehen und gerade *nicht* als Substanz.

Die Überzeugungskraft dieser Positionierungen im Spannungsfeld von Substanz und Relation hängt nicht zuletzt davon ab, inwieweit die zugehörigen philosophischen Entwürfe tatsächlich als gelungene Vermittlungen zu beurteilen sind. Hier kommen gewisse Bedenken auf.

Der zweifellos interessanteste Aspekt des Personbegriffs der augustinischen Trinitätsspekulation ist die Idee einer nichtakzidentellen Relationalität als Begründung einer unaufhebbaren Pluralität von Personen. Personen gibt es nur in der Mehrzahl, weil sie über ihre Beziehungen zu anderen Personen definiert sind. Versteht man diese Abhängigkeit, wie es die Nichtakzidentalität der interpersonalen Relationen impliziert, als echtes Konstitutionsverhältnis, ergibt sich jedoch ein Widerspruch zu der Annahme einer nicht relational bedingten Subsistenz von Personen, die Augustinus ebenfalls mit dem Personbegriff zu verknüpfen scheint. Sind Personen durch interpersonale Relationen konstituiert, sind sie auch durch diese individuiert. Wie ist damit vereinbar, dass Personen zugleich simpliciter für sich bestehen sollen? So attraktiv es auf den ersten Blick wirkt, die relationale Konstitutionsstruktur der Person gleichsam in einem substanziellen Grund zu verankern – dieser substanzielle Grund der Person steht ihrer relationalen Bestimmtheit letztlich fremd gegenüber. Von einer gelungenen integrativen Vermittlung kann angesichts dessen nicht wirklich die Rede sein.

Heideggers Theorie des Daseins wirkt ihrerseits besonders dort inspirierend, wo sie einem relationalen Personverständnis nahekommt. Personen von Dingen anhand ihres genuinen Vollzugscharakters abzugrenzen und diesen positiv als multidimensionales, prozessuales Selbstverhältnis zu bestimmen ist ein Ansatz, der philosophische Beachtung verdient. Auch die Abwehr substanzialistischer Interpretationen des Selbst durch Aufdeckung eines in einer bestimmten Vollzugsform der Existenz gründenden „Vorhandenheitsselbstmissverständnisses“ ist bedenkenswert. Könnte es nicht wirklich sein, dass wir uns selbst in dem Maße für Dinge halten, wie wir uns in Alltag und wissenschaftlicher Erkenntnis faktisch von Dingen dominieren lassen? Dass der Versuch, die vermeintliche Substanzialität der Person derart auf eine ursprüngliche Existenzialität zurückzuführen, gleichwohl nicht ganz zu überzeugen vermag, hängt mit gewissen substanzhaften Zügen des heideggerschen Personideals zusammen – qua selbst-ständiges Selbstverhältnis, in dem andere Personen nur nachgeordnet vorkommen und das von der Voraussetzung eines substanziellen Seins abhängig zu sein scheint, bleibt das Dasein gleichsam auf halber Strecke zwischen Substanz und Relation liegen.

Doch auch wenn die Personkonzeptionen Augustinus' und Heideggers somit nur bedingt als Vorbilder in Sachen Vermittlung gelten können, besitzen sie einen richtungweisenden Charakter für künftige Reflexionen über die Frage, was Personen sind. Im Wesentlichen können wir zweierlei von ihnen lernen:

Erstens: Ohne Relationalität geht es nicht. Personen sind nach Überzeugung des Kirchenvaters wie des Fundamentalontologen nicht schlicht „vorhanden“, sondern in irgendeiner Form das Ergebnis relationaler Prozesse. Allein die Art der Relationalität ist kontrovers: Augustinus denkt sie interpersonal, Heidegger selbstrekursiv. Zumindest in Hinblick auf menschliche Personen, wie wir es sind, scheinen beide irgendwie recht zu haben – ist die menschliche Person nicht zutreffend als ein Ineinander von Selbstverhältnis und interpersonalen Verhältnissen zu beschreiben?

Zweitens: Dennoch wäre es voreilig, die Substanz ganz zu verabschieden. Sowohl Augustinus' trinitarischer Personbegriff als auch Heideggers Daseinsbegriff führen die Schwierigkeit vor Au-

gen, eine relationale Konstitutionsstruktur ohne substanzielle Basis zu denken – zu eng ist die Idee der Person offenbar mit der Zuschreibung von Independenz und diachroner Identität verknüpft. Hierin liegt gewissermaßen die unleugbare Wahrheit des Substanzmodells der Person.

Und doch eröffnet sich eine Perspektive für Vermittlung in dem von Augustinus wie Heidegger inspirierten Gedanken, die Person sei ein spezieller Typ von Substanz, nämlich eine Substanz, die nicht einfach schon für sich vorhanden ist und nachträglich ihr äußerliche Relationen eingeht, sondern die erst durch Relationalität wird, was sie eigentlich ist: eben Person. Ob man diese relationale Selbst-Selbstkonstitution primär als interpersonal oder als selbstrekursiv oder noch ganz anders, etwa empirisch-objektiv, denken sollte, bleibt zu diskutieren. So oder so aber bestünde die philosophische Herausforderung darin, im Entwurf einer solchen Relationsmodell und Substanzmodell vermittelnden Theorie weder eine Auflösung der Person in bloß akzidentelle Beziehungen zu betreiben noch in eine schlechte Substanzmetaphysik zurückzufallen.⁵⁸

Literatur

- Adorno, Theodor W. (2003): *Gesammelte Schriften Bd. 6*, hg. v. R. Tiedemann, Frankfurt/M.
- Aurelius Augustinus: *De trinitate*, in: *Corpus Christianorum. Aurelii Augustini Opera* 16, 1, hg. v. W. J. Mountain, Turnholti, 1968 [= *De trin.*].
- *Über den dreieinigen Gott*, ausgew. u. übertr. v. M. Schmaus, Leipzig, 1936.
- *Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes*, übers. u. mit einer Einl. vers. v. T. Specht (*Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften* 5; *Bibliothek der Kirchenväter*, 1. Reihe, 11), München, 1913 [= *Tract. in Joann.*].
- Brachtendorf, Johannes (2000): *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in „De Trinitate“*, Hamburg.
- Heidegger, Martin (1997): *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Bd. 24, hg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt/M.
- (2001): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Löwith, Karl (1969): *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt.
- O'Connor, William R. (1982): *The Concept of the Person in St. Augustine's De Trinitate*, in: *Augustinian Studies*, 13, 133–143.
- Spann, Anne Sophie (2011a): *Endlichkeit ohne Unendlichkeit? Heideggers „Wegkreuzung“ mit Hegel im „Seinsproblem“*, noch unveröff. Ms.
- (2011b): *Auf dem Kampfplatz der Metaphysik. Kritische Studien zur transtemporalen Identität von Personen*, noch unveröff. Ms.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. die berühmte Formel „*persona est rationabilis naturae individua substantia*“.
- ² Vgl. Augustinus' Eingeständnis, der Vorschlag, Vater, Sohn und Heiligen Geist drei „Personen“ zu nennen, entspreche dem Bedürfnis, „dass uns zur Bezeichnung der Dreieinigkeit doch wenigstens irgendein Wort zur Verfügung stehe, damit wir nicht ganz schweigen müssen, wenn man uns fragt: was sind denn das für drei, wo wir bekennen, dass es drei sind?“ (*De trin.*, VII, vi, 30–33). – *De Trinitate* wird in der üblichen Weise mit Sigle, Buch-, Kapitel- und Zeilenangabe zitiert nach dem von W. J. Mountain edierten lateinischen Text im *Corpus Christianorum*, die Übersetzungen orientieren sich an der deutschen Übersetzung des Textes der Maurinerausgabe durch M. Schmaus.
- ³ Vgl. Heidegger 2001, 46.
- ⁴ Für eine solche systematisch orientierte Lektüre ist die Tatsache, dass Augustinus in den hier betrachteten Textpassagen über göttliche und Heidegger über menschliche Personen spricht, von sekundärer Bedeutung. Darüber hinaus gibt es auch inhaltliche Gründe, dieser Differenz kein allzu großes Gewicht beizumessen: So wie Augustinus' in Auseinandersetzung mit der göttlichen Trinität gewonnene Kernidee von Personalität auch für sein Verständnis menschlicher Personalität bestimmend bleibt, ist umgekehrt Heideggers Konzeption der menschlichen Person deutlich durch traditionelle Modelle göttlich-absoluter Personalität beeinflusst (vgl. dazu Spann (2011a)), nicht zuletzt durch das die menschliche Personalität umgreifende des Augustinus. Diese historischen Querverbindungen werden im Folgenden zugunsten einer rein systematischen Analyse ausgeblendet.
- ⁵ Auf dem Konzil von Nizäa im Jahre 325 nach Christi Geburt setzten sich Arianer und Homousianer darüber

auseinander, ob Christus als Sohn Gottes Gott dem Vater lediglich wesensähnlich (*homoi-ousios*) oder aber wesensgleich (*homo-ousios*) sei. Arius behauptete Ersteres und bestritt Letzteres mit dem Argument, die Annahme einer Wesensgleichheit widerspreche dem monotheistischen Selbstverständnis des Christentums, denn wenn Christus so wie sein Vater als Gott anzusehen wäre, dann würde man offenbar an zwei Götter glauben. Der sogenannte arianische Streit, der die Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts maßgeblich prägte, bildet den direkten Anlass für Augustinus, sich dem Problem der Trinität zuzuwenden, vgl. *De trin.*, I, ii, 1–6.

- ⁶ *De trin.*, VII, iv, 124 f.
- ⁷ Vgl. *Tract. in Joann.*, 36, 9: „Er ist ein anderer, sagst du mit Recht; er ist etwas anderes, sagst du mit Unrecht. Denn der Sohn ist ein anderer, weil er nicht derselbe ist wie der Vater, und ein anderer ist der Vater, weil er nicht derselbe ist wie der Sohn; jedoch nicht etwas anderes, sondern dasselbe ist sowohl der Vater als der Sohn. Was heißt dasselbe? Er ist ein Gott.“
- ⁸ Augustinus sieht *essentia* und *substantia* als bedeutungsgleich an (vgl. *De trin.*, V, viii, 41 bis ix, 1, u. VII, iv, 4–6), obschon er an anderer Stelle (vgl. *De trin.*, VII, iv, 146–148) die unterschiedliche etymologische Herkunft betont: *essentia* kommt von *esse* (sein), *substantia* von *subsistere* (für sich bestehen).
- ⁹ Vgl. *De trin.*, VII, iv.
- ¹⁰ Vgl. *De trin.*, V, ix, 1–8.
- ¹¹ Zur Relation der Zeugung vgl. insbes. *De trin.*, V, vi u. vii; zur Relation der Schenkung vgl. insbes. *De trin.*, V, xi u. xiv–xvi.
- ¹² Vgl. Augustinus’ Feststellung, es sei „nicht zu ersehen, welchen Sinn der Ausdruck ‚der Vater allein‘ oder ‚der Sohn allein‘ haben soll, da immer und unauf löslich der Vater mit dem Sohn und der Sohn mit dem Vater verbunden ist, nicht als ob beide Vater und beide Sohn wären, sondern weil sie immer ineinander sind und keiner allein ist“ (*De trin.*, VI, vii, 10–14).
- ¹³ Vgl. bes. *De trin.*, V, viii, 1–41.
- ¹⁴ Augustinus meint, zur Begründung dessen, dass gemäß der Logik der Trinitätsformel der Konsubstantialität keine Konpersonalität entspreche, sich lediglich darauf berufen zu können, dass die Rede von drei Personen der Heiligen Schrift nicht widerspreche, die Rede von drei Göttern aber schon, vgl. *De trin.*, VII, iv, 77–97. In seinen Augen bestätigt sich damit einmal mehr, dass die Einführung des Personbegriffs Ausdruck einer sprachlichen Verlegenheit ist, vgl. *De trin.*, VII, iv, 118 ff.
- ¹⁵ „In Gott kann [...] keine Aussage ein Akzidens betreffen, weil in ihm nichts wandelbar ist, und doch betrifft nicht jede Aussage die Substanz. Es kann eine Aussage über Gott auch eine Beziehung besagen, so die Beziehung des Vaters zum Sohne, des Sohnes zum Vater. Dabei handelt es sich nicht um ein Akzidens, weil der eine immer Vater, der andere *immer* Sohn ist, [...] in dem Sinne, dass der Sohn immer geboren ist und niemals anfing, Sohn zu sein. [...] Weil jedoch der Vater nur deshalb Vater heißt, weil er einen Sohn hat, und der Sohn nur deshalb Sohn heißt, weil er einen Vater hat, so betreffen diese Aussagen nicht die Substanz [...]“ (*De trin.*, V, v, 1–15).
- ¹⁶ *De trin.*, VII, vi, 15–18.
- ¹⁷ „Wir meinen daher auch in dieser Dreieinigkeit, wenn wir von der Person des Vaters reden, nichts anderes als die Substanz des Vaters. Wie daher die Substanz des Vaters der Vater selbst ist, nicht sofern er Vater ist, sondern sofern er ist, so ist auch die Person des Vaters nichts anderes als der Vater selbst. In Bezug auf sich selbst (*ad se*) heißt er Person, nicht in seiner Beziehung zum Sohn oder zum Heiligen Geist, wie er in Bezug auf sich selbst Gott, groß, gut, gerecht und anderes Derartiges heißt“ (*De trin.*, VII, vi, 18–24).
- ¹⁸ Vgl. *De trin.*, VII, iv, 65 f. u. 77–80.
- ¹⁹ *De trin.*, VII, iv, 75 f.

- ²⁰ „Wenn der Vater nicht irgendetwas für sich selbst ist, dann ist er überhaupt nicht jemand, der relativ in Bezug auf etwas (anderes) ausgesagt werden kann“ (De trin., VII, i, 115–117).
- ²¹ Zum problematischen Verhältnis von Substantialität und Relationalität in Augustinus’ Trinitätsspekulation vgl. Brachtendorf 2000, bes. 67 ff., und O’Connor 1982.
- ²² Heidegger 2001, 7.
- ²³ Vgl. Heidegger 2001, 19 ff., sowie das ebenda, 39, skizzierte Programm des nicht ausgeführten zweiten Teils von Sein und Zeit.
- ²⁴ Heidegger 2001, 42.
- ²⁵ Heidegger 2001, 12. Vgl. auch ebenda, 42: „Das ‚Wesen‘ dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein. Das Was-sein (essentia) dieses Seienden muß, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden.“
- ²⁶ Zur terminologischen Abgrenzung von Existenz und Vorhandensein vgl. Heidegger 2001, 42.
- ²⁷ Vgl. Heidegger 2001, 42: „Die an diesem Seienden [dem Dasein] herausstellbaren Charaktere sind [...] nicht vorhandene ‚Eigenschaften‘ eines so und so ‚aussehenden‘ vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles So-Sein dieses Seienden ist primär Sein.“
- ²⁸ Heidegger 2001, 12.
- ²⁹ Heidegger 2001, 12. Darin liegt der Ansatzpunkt für das Projekt einer Fundamentalontologie – nur ein Sein verstehendes Wesen kann überhaupt nach dem Sinn von Sein fragen.
- ³⁰ „Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines. Dasein ist daher nie ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem“ (Heidegger 2001, 12).
- ³¹ „Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* dieses Seienden stets das *Personal*-pronomen mitsagen: ‚ich bin‘, ‚du bist““ (Heidegger 2001, 12; Hervorh. im Orig.).
- ³² Heidegger 2001, 12.
- ³³ Vgl. Heidegger 2001, 48, sowie ähnlich bereits 46.
- ³⁴ Vgl. Heidegger 2001, 47.
- ³⁵ „Substantialität ist der ontologische Leitfaden für die Bestimmung des Seienden, aus dem her die Werfrage beantwortet wird. Dasein ist unausgesprochen im vorhinein als Vorhandenes begriffen“ (Heidegger 2001, 114).
- ³⁶ Heidegger 2001, 44; vgl. auch 45.
- ³⁷ Vgl. Heidegger 2001, 114.
- ³⁸ „*Wenn das ‚Ich‘ eine essentielle Bestimmtheit des Daseins ist, dann muß sie existenzial interpretiert werden.* Das Wer ist dann nur zu beantworten in der phänomenalen Aufweisung einer bestimmten Seinsart des Daseins“ (Heidegger 2001, 117; Hervorh. im Orig.).
- ³⁹ Vgl. Heidegger 2001, 60 f., u. 366, sowie 1997, 424 ff.
- ⁴⁰ Heidegger 1997, 425. Nicht die Dinge sind also transzendent, sondern das Dasein selbst, vgl. ebenda, 230 u. 424 ff.
- ⁴¹ Vgl. Heidegger 2001, 329, sowie 1997, 241 f. u. 377 ff. Auf die (für Heidegger zentrale) zeitliche Dimension der Existenz kann hier aus Platzgründen nicht eingegangen werden.
- ⁴² „Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigte, daß nicht zunächst ‚ist‘ und auch nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am Ende ebensowenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen“ (2001, 116). Heidegger betont ausdrücklich, dass „die Anderen‘ je schon im In-der-Welt-sein *mit da sind*“ (2001, 116), „[d]as Mitsein ist ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins“ (2001, 125). Daher sei das „Seinsverhältnis zu Anderen“ auch keine „Projektion des eigenen Seins zu sich selbst ‚in ein Anderes‘“, „der Andere“ keine „Dublette des Selbst“ (2001, 124).

- ⁴³ Vgl. hierzu Heidegger 2001, 175 ff.
- ⁴⁴ Als Motiv hierfür gibt Heidegger die Abkehr von der „Last des Seins“ (2001, 134) an, die ursprünglich eine Abkehr von der Endlichkeit – Flucht vor dem Tode – ist und sich in existenzialen Grundstimmungen wie Angst und Langeweile äußert.
- ⁴⁵ Heidegger 2001, 323.
- ⁴⁶ Vgl. Heidegger 2001, 130: „Das alltägliche Dasein schöpft die vorontologische Auslegung seines Seins aus der nächsten Seinsart des Man. Die ontologische Interpretation folgt zunächst dieser Auslegungstendenz, sie versteht das Dasein aus der Welt her und findet es als innerweltlich Seiendes vor. Nicht nur das; auch den Sinn des Seins, daraufhin diese seienden ‚Subjekte‘ verstanden werden, läßt sich die ‚nächste‘ Ontologie des Daseins aus der ‚Welt‘ vorgeben. Weil aber in diesem Aufgehen in der Welt das Weltphänomen selbst übersprungen wird, tritt an seine Stelle das innerweltlich Vorhandene, die Dinge. Das Sein des Seienden, das *mit-da-ist*, wird als Vorhandenheit begriffen. So ermöglicht der Aufweis des positiven Phänomens des nächstalltäglichen In-der-Welt-seins die Einsicht in die Wurzel der Verfehlung der ontologischen Interpretation dieser Seinsverfassung. *Sie selbst in ihrer alltäglichen Seinsart ist es, die sich zunächst verfehlt und verdeckt*“ (Hervorh. im Orig.).
- ⁴⁷ Heidegger 2001, 12; siehe oben.
- ⁴⁸ Heideggers „existenziale[r] Solipsismus“ (Heidegger 2001, 188) ist vielfach kritisiert worden, vgl. z. B. Löwith 1969 und Adorno 2003 – ob immer zu Recht, ist eine andere Frage.
- ⁴⁹ Vgl. Heidegger 2001, 134 ff. u. 284 f.
- ⁵⁰ Vgl. Heidegger 2001, 136.
- ⁵¹ Heideggers Betonung, das „Dass“ der Existenz sei nicht ontologisch-kategorial als vorhandene Tatsache, sondern als „ein in die Existenz aufgenommener, wenngleich zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins“ zu verstehen (2001, 135), widerspricht dem nicht; ganz im Gegenteil: In der Implikation, dass es etwas gibt, das „in die Existenz aufgenommen“ und dabei „abgedrängt“ wird, steckt die weitere Implikation einer Transformation dieses Etwas durch jene abdrängende Aufnahme in die Existenz, sodass gefragt werden kann, was dieses Etwas vor seiner existenzialen Transformation gewesen ist. Dabei ist klar, dass diese Frage, indem sie über die Grenzen des Verstehbaren hinausfragt, nur negativ beantwortet werden kann; bei dem Gesuchten muss es sich um etwas handeln, das dem Verstehen systematisch entzogen bleibt. Genau in diese hermeneutische Leerstelle fügt sich das „factum brutum“ (vgl. 2001, 135) des je individuellen Lebens. Eine ähnliche Interferenz von Leben und Dasein, deren Verhältnis bei Heidegger mehr oder weniger dunkel bleibt, lässt sich in Bezug auf die Lehre vom „Sein zum Tode“ feststellen (vgl. dazu Spann 2011a).
- ⁵² Heidegger 2001, 92.
- ⁵³ Heidegger 2001, 322.
- ⁵⁴ Heidegger 2001, 322 (Hervorh. im Orig.).
- ⁵⁵ Heidegger 2001, 322.
- ⁵⁶ Heidegger 2001, 322.
- ⁵⁷ „Das Dasein ist ontologisch grundsätzlich von allem Vorhandenen und Realen verschieden. Sein ‚Bestand‘ gründet nicht in der Substantialität einer Substanz, sondern in der ‚Selbständigkeit‘ des existierenden Selbst [...]“ (Heidegger 2001, 303). Insofern Dasein existiert und nicht vorhanden ist, hat sein Dauern gerade nichts mit einem irgendwie substanzmäßigen Dauern gemein: „Die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst ist [...] ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des in der Erlebnismannigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich“ (Heidegger 2001, 130).
- ⁵⁸ Die letztgenannte Alternative umreißt in Kürze das Dilemma der modernen analytischen Diskussion um Personen und ihre transtemporale Identität, in welcher empirisch-reduktionistische und nichtempirisch-nicht-reduktionistische Theorien einander unversöhnlich gegenüberstehen, vgl. Spann 2011b.

6. PHILOSOPHIE DER ANTIKE UND DES MITTELALTERS

DIE GRENZEN DES UNENDLICHEN.
UNIVERSUM UND MENSCHLICHER GEIST
BEI NICOLAUS CUSANUS



Stephan Grotz

Unter dem Titel „Die Grenzen des Unendlichen“ möchte ich im Folgenden einigen Gedanken nachgehen, die Nicolaus Cusanus zum Universum und zum menschlichen Geist entwickelt hat. Ich tue dies allerdings nicht nur, um damit einen weiteren Beitrag zur Cusanus-Exegese im engeren Sinne vorzulegen. Vielmehr scheinen mir die cusanischen Erwägungen auch unter einem systematischen Gesichtspunkt von besonderem Interesse zu sein. Ich meine damit die grundsätzliche Frage, wie sich das Verhältnis von Endlich und Unendlich bestimmen lässt und welche Art von Grenzen sich dabei zwischen Endlich und Unendlich ziehen lassen.

Diese Frage klingt und ist auch zunächst völlig abstrakt und daher beinahe inhaltsleer. Damit also diese Frage präziser und verständlicher wird, wird es nötig sein, dass wir uns in einem ersten Schritt zumindest in Grundzügen vor Augen führen, warum Cusanus die Welt überhaupt als eine unendliche denkt (I). In einem zweiten Schritt möchte ich dann ein Stück weit verfolgen, inwiefern Cusanus' Annahme einer unendlichen Welt mit seiner Theorie des menschlichen Geistes zu tun hat (II). Der dritte und letzte Abschnitt öffnet sich dann der Frage nach dem Verhältnis von Endlich und Unendlich bei Cusanus, und hierbei insbesondere der Frage, in welchem Sinne die Unendlichkeit ein Konstituens der Endlichkeit sein kann.

I. Die Unendlichkeit des Universums

Bekanntlich ist Cusanus einer der ersten oder gar der erste nachantike Denker gewesen, der die Unendlichkeit des Universums affirmiert hat. Zu dieser Annahme gelangt Cusanus freilich nicht durch empirische Indizien, also etwa durch astronomische oder andere entsprechende Beobachtungen. Die Unendlichkeit des Universums ist für Nicolaus vielmehr ein metaphysisches Erfordernis, sie ergibt sich gleichsam organisch im Kontext seiner Reflexionen auf den menschlichen Geist und auf den Gottesbegriff. Es ergäbe also ein verzerrtes Bild, wenn man Cusanus zu einem Naturforscher stilisiert, der zunächst ein rein spekulativer Theologe gewesen sei, der sich aber im Laufe der Zeit durch eine erdrückende Last von faktischen Hinweisen auf die Unendlichkeit des Weltalls eines Besseren habe belehren lassen müssen.¹ Zu der Annahme der Unendlichkeit der Welt kommt Cusanus vielmehr durch die Überlegung, dass es völlig unerklärlich wäre, wie die Welt ihren Ursprung in Gott haben könnte, wenn die Welt sich als eine bloß und rein endliche verstünde. Denn die Endlichkeit ist offensichtlich etwas, was zur Unendlichkeit Gottes in einem unvereinbaren Gegensatz steht und was daher auch nicht von Gott herrühren kann. Und so sagt Cusanus selbst, dass all das, was diese unsere Welt aus- und

kennzeichnet – nämlich „die Vergänglichkeit, die Teilbarkeit, die Unvollkommenheit, die Verschiedenheit, die Vielheit und dergleichen mehr“ – nicht vom „Größten, Ewigen, Unteilbaren, Vollkommensten, Ungeschiedenen, Einen“ stammen kann (doct. ign. II, 2, n. 98).²

Wenn sich also das Unendliche mitteilt, dann kann es sich selbst dabei nicht verendlichen, sich sozusagen scheinbarweise oder bruchstückhaft mitteilen. Und das wiederum bedeutet, dass die Welt als Produkt des Unendlichen ihrerseits, auf ihre Weise (*suo modo*), unendlich sein muss. Freilich beginnt hier erst das philosophische Problem. Denn was soll dies besagen: dass die Welt „auf ihre Weise unendlich“ ist? Cusanus hält darauf eine Antwort parat, die zwar in sich konsequent ist, aber zunächst keinen großen Erkenntnisgewinn mit sich bringt. Dass die Welt auf ihre Weise unendlich ist, heißt: Sie ist „endliche Unendlichkeit“ (*infinitas finita*; doct. ign. II, 2, n. 104).³

Diesen zunächst befremdenden Terminus der endlichen Unendlichkeit könnte man nun so ausbuchstabieren, dass damit eine unendliche Anzahl finiter, d. h. bestimmter und voneinander genau abgegrenzter Dinge im Universum gemeint sei. So aber denkt Cusanus nicht. Er verteilt nicht gleichsam die beiden Aspekte des Endlichen und des Unendlichen gesondert auf zwei Instanzen. Mit dieser Annahme von endlichen Gegenständen in einem ansonsten unendlichen Raum hätten wir nämlich wieder dasselbe Problem von vorhin: Woher kommt diese Endlichkeit der Gegenstände?

Wie und wo ist aber dann die Endlichkeit des unendlichen Universums zu denken? Oder anders gefragt: Worin zeigt sich ein endlicher Zug an der Unendlichkeit des Universums? Wo liegt die Grenze einer solchen Unendlichkeit? Cusanus' Antwort mag vielleicht nur auf den ersten Blick überraschen: Die Grenze des unendlichen Universums liegt in dessen Unbeschränktheit. Damit ist zunächst gemeint, dass das Universum keine Beschränkung von außen kennt (*sine termino esse*; doct. ign. II, 1, n. 97).⁴ An unser Universum stößt kein anderes wirkliches Universum an, so wie ein Grundstück an ein anderes wirkliches grenzt. Cusanus will jedoch nicht bloß auf eine solche Ungenauigkeit in der Extension hinaus, also auf den Umstand, dass das Universum keine trennscharfen, genau bestimmbareren Ränder hat. Vielmehr geht es ihm um eine Einschränkung, um eine *contractio*, die man als eine intensive Ungenauigkeit bezeichnen könnte.

Ich will dies etwas näher erläutern: Cusanus kennzeichnet das Universum bekanntlich als *maximum contractum*, als das eingeschränkt Größte (doct. ign. II, 4, n. 112 ff.).⁵ Im strengen Begriff des Maximum liegt nun, dass es nicht überbietbar ist. In grammatischen Kategorien gesprochen: Das Maximum in diesem strengen Sinn ist ein Elativ, kein Superlativ, also ein absoluter Superlativ, kein vergleichsweise, über andere Referenzpunkte gewonnenes Höchstmaß. Als das *eingeschränkt* Größte besitzt das Universum nun einen superlativischen Charakter im zweitgenannten Sinn. Höchstmaße und Höchstformen ergeben sich im Universum aus einem skalierten Mehr und Mehr (*plus et plus*). Das Universum kennt also Maxima, über die hinaus stets und notwendig Größeres gedacht und gemessen werden kann.⁶

Ein cusanisches Paradebeispiel hierfür ist die aufsteigende Reihe der natürlichen Zahlen. Während des Zählvorgangs ergibt sich immer ein jeweils aktueller maximaler Zahlenwert, der unablässig überboten werden kann. Jeder einzelne Zahlenwert steht mit jedem anderen Zahlenwert der Reihe in einem Bezug, genauer: in einem proportionalen Bezug. Mehr noch: Erst aus diesem Bezug ergibt sich der Stellenwert einer Zahl, ihr Zahlenwert. Da aber die Zahlenreihe unabschließbar ist, so kennzeichnet jeden Zahlenwert eine unabsehbare, da unendliche Anzahl an Bezügen, in denen dieser Zahlenwert zu allen anderen Zahlenwerten steht. Was Cusanus damit verdeutlicht, ist Folgendes: Finitheit, Endlichkeit ist gerade nicht, wie es uns einfachhin

in der Regel erscheint, eine Frage der Präzision. Insbesondere der Zahlenwert der natürlichen Zahlen gilt uns als Mittel der genauen Erfassung des damit Gezählten: Wir sehen z. B. bei einem Spaziergang *genau* 7 Entenküken auf der Donau schwimmen, nicht mehr und nicht weniger.

Und doch ist in Cusanus' Augen diese präzise Zahlenangabe nur möglich auf dem Hintergrund unendlich vieler anderer Zahlenwerte, die *wesentlich* jenen Zahlwert der 7 mitkonstituieren. Die Zahl 7 erlangt sozusagen als ganz individuelles Mitglied der Zahlenreihe *ihren*, d. h. den einzig und allein mit ihr verbundenen Zahlenwert dadurch, dass die Zahl 7, ebenso wie jede andere Zahl, in der Zahlenreihe nicht noch einmal vorkommt und sich wiederholt; und Garant für die Einmaligkeit, für die Individualität einer jeden Zahl ist die Unendlichkeit der Zahlenreihe.⁷ Andernfalls, wenn also die Zahlenreihe abschließbar wäre, wären auch genaue Wiederholungen von bestimmten Zahlenfolgen denkbar. Solch eine Unendlichkeit wie die der Zahlenreihe schließt das wiederholte Auftreten von immer gleichen Bestandteilen aus. An der Zahlenreihe zeigt sich demnach: Zwischen der Individualität und einer Unendlichkeit, der die Abschließbarkeit und bestimmte Grenzen versagt sind, besteht für Cusanus ein unauflöslicher Zusammenhang. Individuelle Dinge, einzelne Phänomene setzen diese Form von Unbestimmtheit voraus.

Das bedeutet aber zugleich: Damit etwas genau es selbst sein kann, darf es eigentlich nicht vergleichbar sein, also nicht unter einem gemeinsamen Nenner anderen Einzelwesen angeglichen werden. So erfasst man seine Individualität gerade nicht. Strikte Individualität beruht demnach wesentlich (und nicht nur nebenherspielend) auf seiner Ungleichheit mit Anderem. Es zeichnet nun aber die endlichen Dinge aus, dass sie sich stets zu anderen Dingen in Beziehung setzen lassen. Jedes Ding, jedes Ereignis in diesem Universum ist nicht nur unvergleichlich es selbst, sondern immer zugleich ein „Fall von ...“. Erst damit sind die Dinge in eine Ordnung zu bringen und werden verständlich. Die Ordnung wird damit notwendig erkaufte mit einer Ungenauigkeit, die die Dinge als Einzelwesen betrifft. Der Verzicht auf Exaktheit im Individuellen ermöglicht die Exaktheit im Allgemeinen. Ungenau bleibt daher jede Bestimmung eines Einzelwesens als eines solchen, solange sie im Allgemeinen verbleibt, solange also ein Einzelding an Anderem und mit Anderem gemessen wird.

Diese Ungenauigkeit ist dabei von zweierlei Art: Es werden nicht bloß die ganz individuellen Merkmale eines bestimmten Dinges marginalisiert, wenn man dieses Ding unter allgemeinen Aspekten bestimmt, welche es mit vielen anderen Dingen teilt. Es geht hier nicht bloß um eine Ungenauigkeit, die mit Allgemeinbestimmungen naturgemäß verbunden ist. Es handelt sich dabei nämlich nicht bloß um ein epistemologisches Problem. Sondern auch die Dinge selbst sind ungenau. Um nämlich genau es selbst sein zu können, müsste jedes einzelne Ding sein eigenes Maß an sich selbst sein, welches nur für dieses Ding gilt. Kein Ding ist aber allein auf der Welt, es steht in mannigfachen, ja unendlich vielen Beziehungen in dieser Welt. Und diese Beziehungen sind alles andere als marginal für ein Einzelding als Einzelding, wie eben am Beispiel der Zahl 7 als Bestandteil des Systems der natürlichen Zahlen gesehen.

Nun kann kein Ding sein eigener Maßstab sein – es wäre ja sonst etwas ganz und gar Uniques, absolut Einzigartiges und mit nichts in ein Verhältnis zu Setzendes. Gerade deshalb bleiben aber auch alle anderen Maßstäbe diesem Ding in gewisser Weise äußerlich. Es gibt also z. B. keinen natürlichen Maßstab für „die“ Zeit, den diese von sich aus anbieten könnte und an dem sie dann gemessen werden könnte; ebenso wenig gibt es ein absolutes Maß für die Schwere von Gegenständen, das diese von sich aus anbieten und an dem sie gemessen werden könnten. Und so mag

es zwar verschieden präzise, unendlich verfeinerte Verfahren für die Zeit- und Gewichtsmessung geben, doch selbst die aktuell präziseste Messtechnik kann nicht den Umstand umgehen, dass etwas an etwas Anderem, an einer Maßeinheit, gemessen wird. Nirgendwo in dieser Welt findet sich indes ein zeitlicher oder örtlicher Nullpunkt, etwa eine genau zu lokalisierende Mitte des Universums oder ein genau datierbarer Weltanfang.⁸

Darin liegt also die Einschränkung (*contractio*), die innere Grenze, die der Unendlichkeit des Universums eignet: Es gibt kein absolutes Maximum, kein Ende des Universums, weil sich kein absoluter Anfangspunkt in ihm finden lässt. Alle Anfänge und Enden sind relativ, weil aufeinander bezogen. Die Frage nach den letzten Anfangsgründen, z. B. nach dem Anfang der Zeit, ist daher *a limine* keine Frage der proportionalen Verhältnismäßigkeit mehr, sie ist nicht zu beantworten im Ausgang von einer noch so präzisen Maßeinheit. Das Universum als *maximum contractum* ist demnach für Cusanus kein Weltbehälter o. Ä., sondern eher eine Struktur, die für alle Phänomene der Wirklichkeit gilt. Endlichkeit gibt es nur auf der Grundlage der Unendlichkeit, und das heißt hier: unter den Bedingungen systemischer Ungenauigkeit.

Ungenauigkeit ist somit für Cusanus nicht einfach eine Mangelerscheinung oder ein Störfaktor auf dem Weg zur Genauigkeit in der Welterfassung. Diese Ungenauigkeit ist vielmehr von der Art, dass sie die permanente Überbietbarkeit eines bestimmten Status quo allererst erlaubt und möglich macht. Und so ist es dieser strukturellen Ungenauigkeit zu danken, dass Messungen nicht bloß auf alle möglichen Gegenstände *ad infinitum* ausgedehnt und riesige Datenmengen erhoben werden können, sondern dass auch diese Messungen aufeinander aufbauen und so immer präziser werden können.

Hier ist nun der Ort, wo der menschliche Geist ins Spiel kommt. Ich wende mich daher meinem zweiten Abschnitt zu.

II. Der menschliche Geist

Diese strukturell bedingte Ungenauigkeit, wonach die Dinge nie genau sie selbst sein können, sondern zugleich anhand ihrer überindividuellen (sprich: ihrer generischen und spezifischen) Bestimmungen vergleichbar bleiben, zieht für Cusanus nun gerade keine Preisgabe aller Wissensansprüche nach sich. Das zentrale cusanische Konzept der *docta ignorantia*, der belehrten Unwissenheit, meint daher auch nicht, dass sich unser Geist belehren lassen und eingestehen muss, dass wir letztlich nichts wissen können. Im Gegenteil: Die *docta ignorantia* bedeutet ein reflektiertes Bewusstsein über die Leistung unseres Geistes, also darüber, wie und warum etwas gewusst bzw. nicht gewusst wird. Dieses titelgebende Konzept aus seinem ersten philosophischen Hauptwerk wird Cusanus in den nachfolgenden Schriften, insbesondere in den Dialogen des Laien (*idiota*), weiter vertiefen und ausbauen.⁹

In zunehmender Deutlichkeit tritt dabei das für unseren Geist wesentliche Merkmal hervor, dass er die Gabe hat, sich selbst zu überbieten, sich selbst zu überschreiten. Wie beim Universum, so finden wir auch hier wieder das Moment der Unendlichkeit in dem Sinne, dass unserem Geist keine Grenzen gesetzt sind. Er kann immer mehr erkennen (*potest enim semper plus et plus intelligere*; Sermo CLXVIII, n. 8),¹⁰ eben weil ihm keine Grenzen gesetzt sind, sodass er nicht bei einer bestimmten Erkenntnis stehen bleiben muss. Diese unserem Geist inhärente Unend-

lichkeit oder Grenzenlosigkeit, d. h. die Kraft zur Selbstüberschreitung, ist eine notwendige Bedingung für den Erwerb von neuem Wissen.

Wie aber wird nun neues Wissen konkret erworben? Für Cusanus kann es neues Wissen nur im Ausgang von bereits Gewusstem und im Rückbezug der neuen Erfahrungen auf dieses geben. Diese In-Bezug-Setzung hat den Charakter des Vergleichens, und diese Vergleichung wiederum hat Aussicht auf Genauigkeit (von der ja der Gewissheitsgrad des neu erworbenen Wissens abhängt), wenn sich diese Vergleichung numerisch ausdrücken lässt, also als ein proportionales Verhältnis darstellen lässt. Damit hat Cusanus eine strukturelle Konstante allen Wissens namhaft gemacht: Jeder Wissensinhalt steht in einem proportionalen Verhältnis zu anderen Inhalten; und Proportionen mögen sich zwar genauer errechnen und verfeinern lassen, doch lassen sie sich niemals proportionaler machen. Und so ist die Tätigkeit des Messens für den menschlichen Geist alles andere als nebensächlich; es ist *die* Tätigkeit, mit der er der Welt begegnet. In Konsequenz davon reflektiert der cusanische *Idiota* nicht nur über unseren Geist, sondern tritt mit seiner Waage selbst messend in Aktion. Allerdings haben nicht wenige Interpreten in diesen „Versuchen mit der Waage“ einen blinden Aktionismus gesehen, der über das Ziel hinausschießt und alles und jedes einer Messung unterziehen möchte, ohne zu fragen, ob es überhaupt messbar ist (so z. B. das Verhältnis von lebendig und tot).¹¹

Aber auch wenn dieser Furor des Messens zunächst sehr naiv-vorneuzeitlich aussieht, so hat er doch seinen guten Grund. In der Struktur des Universums findet sich kein einheitlicher und universeller Maßstab im Sinne eines Nullpunktes, auf den sich alle Gegenstände des Wissens beziehen lassen könnten. Das aber bedeutet: Den Vergleichsmöglichkeiten sind keine Grenzen gesetzt, und zwar keine Grenzen für unseren Geist. Auch in dieser Hinsicht zeigt sich also die Unendlichkeit unseres Geistes: in seinen unbegrenzten Möglichkeiten, Einteilungen und Vergleichsparameter zu „schaffen“ (*facere/fabricare*: doct. ign. I, 5, n. 14; II, 6, n. 126; de mente 11, n. 135).¹² Messen ist also keine Abbildung von naturhaft vorgegebenen Verhältnissen, sondern eine kreative, aktive Zuordnung der Dinge zueinander unter immer neuen Parametern. Unser Geist setzt sich also in Bezug zu den Dingen, indem er diese untereinander in Beziehung setzt. Mit dieser unablässigen Verknüpfung und Vermessung der Dinge durch unseren Geist steigt zwar fortwährend die Transparenz. Die Kehrseite davon aber ist, dass jede menschliche Erkenntnis niemals ihren vorbehaltlichen und mutmaßenden (konjekturalen) Charakter abschütteln kann.

Es bleibt freilich die Frage, warum sich unser Geist dies überhaupt antut – die Welt möglichst umfassend und präzise zu vermessen, ohne dabei eine Aussicht auf ein Ende haben zu können. Cusanus wäre nicht Cusanus, wenn er nicht auch darauf eine Antwort hätte: Unser Geist sucht bei all seinen Messungen und Vermessungen sein eigenes Maß, das er auf diese Weise allerdings nicht finden kann (de mente 9, n. 123).¹³

Maßlosigkeit ist demnach eine zweiseitige Angelegenheit: Bei all seiner unermesslichen Extension findet unser Geist kein Maß, woran er selbst gemessen werden könnte – nicht in sich, nicht im Universum. Unser Geist erfasst demnach sich selbst als unermesslich und zugleich als beschränkt, eben weil er sich selbst nicht ausmessen, seine Grenzen nicht exakt bestimmen kann. Und so ist der Geist der Ort, wo Gegensätze – der Gegensatz von Beschränkt und Unbeschränkt, von Endlich und Unendlich – koinzidieren. Wir haben es hier mit einer Form von Unendlichkeit zu tun, die mit ihrem Gegenteil koinzidiert, und dies hat zur Folge, dass die Einheit keine Präponderanz vor der Mannigfaltigkeit haben kann: Weder der menschliche

Geist noch das Universum bilden ein abgeschlossenes und abschließbares Ganzes, in das eine Mannigfaltigkeit integriert wäre; beide Male handelt es sich also nicht um eine Ganzheit im Sinne einer „Einheit in der Vielheit“. Nimmt man den Koinzidenzgedanken ernst, dann sind Einheit und Vielheit hier vielmehr gleichwertige Momente, die ineinander verwoben sind.

Bereits die Endlichkeit ist demnach für Cusanus koinzidental geprägt; sie konstituiert sich wesentlich über ihren vermeintlichen Gegensatz, die Unendlichkeit. Freilich bleibt es hier bei einer bestimmten Form von Koinzidenz, bei der alle Gegensatzglieder als Aspekte voneinander abhebbar sind. Dies wiederum ist nur möglich, weil die Gegensätze bei diesem Typus von Koinzidenz nur ineinander verwoben sind: Koinzidenz meint hier Konjunktion von Gegensätzen. Anders sieht es mit der *absoluten* Koinzidenz von Gegensätzen in Gott aus. Hier kann sich Cusanus nicht mehr mit einer Konjunktion von Gegensätzen begnügen. Eine ebenso komplexe wie fein austarierte Logik der Negation wird es sein, mit der Cusanus den Zusammenfall und damit die Negation der Gegensätze im Absoluten zu fassen versucht.¹⁴

III. Resümee

Fassen wir zusammen: Das Endliche und Unendliche sind für Cusanus alles andere als strikt voneinander abhebbare Bereiche; sie greifen vielmehr von vornherein untrennbar ineinander. Daher kann auch die Unermesslichkeit zum Signum aller Endlichkeit werden; dies gilt sowohl für das Universum als auch für unseren, den menschlichen Geist.

(a) Wenn aber unser Geist das Universum und dessen „Bestandteile“ als unermesslich begreift, dann *begreift* er hier immerhin etwas, dies aber eben niemals ganz exakt. Insofern sind dem denkerischen Zugriff auf die Welt immer schon Grenzen gesetzt: Die Unermesslichkeit und die Ungenauigkeit sind zwei Seiten ein und derselben Medaille. Das *infinite* versteht sich in diesem Sinne als *indefinitum*, welches sich ins Unbestimmte, ins Grenzen- und Maßlose verläuft.¹⁵

(b) Diese Grenze des menschlichen Denkens, d. h. die Unermesslichkeit, gilt aber nun nicht bloß von den möglichen Gegenständen unseres Denkens, sondern auch von unserem Geist selbst: Unser Geist begreift auch *sich selbst* nicht exakt. Immerhin hat aber unser Geist einen Begriff davon, dass er selbst unermesslich ist, unendlich viele Parameter zur Erschließung der Welt entwickeln kann und daher aufgrund dieser Unermesslichkeit nicht in sich selbst gründet. Er ist zwar das Maß für alle Dinge, aber nicht das Maß seiner selbst.

(c) Letzteres meint aber zugleich: Selbstverhältnisse sind keine proportional ausdrückbaren Verhältnisse. Damit wird unser Geist mit einer letzten Grenze konfrontiert: mit dem absolut Unendlichen. Erst dort haben wir es mit einem absoluten Verhältnis, d. h. einem Selbstverhältnis, zu tun, in dem die messende Instanz, das Gemessene und der Maßstab koinzidieren. Dies ist bekanntlich dem Absoluten vorbehalten.

Cusanus begnügt sich also nicht mit dem resignativen Hinweise auf die Endlichkeit und Vorläufigkeit alles menschlichen Wissens, das vor der Erkenntnis des Unendlichen letztlich kapitulieren muss. Im Gegenteil: Weil in Cusanus' Augen die Unendlichkeit selbst ein Konstituens der Endlichkeit, weil also das Unendliche nicht das schiere Gegenteil des Endlichen ist, kann die Unendlichkeit in ihren verschiedenen Spielarten allererst zum Gegenstand unserer begreifenden Bemühungen werden.

Anmerkungen

- ¹ So etwa Gierer 1999. Zu diesem Problem siehe auch Reinhardt/Schwaetzer 2003.
- ² Cusanus 1440b, 14/15.
- ³ Cusanus 1440b, 20/21.
- ⁴ Cusanus 1440b, 12/13.
- ⁵ Cusanus 1440b, 30/31.
- ⁶ Ausführlicher zum Folgenden: Grotz 2009, 144 ff.
- ⁷ Für diese Gedankenfigur siehe Blumenberg 1976, 74.
- ⁸ Dazu Grotz 2010.
- ⁹ Die bekannteste Deutung der drei *Idiota*-Dialoge stammt von Flasch 1998, 251–349.
- ¹⁰ Cusanus 1454, 222. Dt. Übers. in Euler 2007, 261–265.
- ¹¹ Dazu etwa Nagel 1984, 84 f. und Zimmermann 1979, 136.
- ¹² Cusanus 1440a, 22/23; 1440b, 48/49; 1450, 96/97.
- ¹³ Cusanus 1450, 82/83.
- ¹⁴ Ausführlicher dazu Grotz 2009, 138 ff.
- ¹⁵ Für diesen Gedanken siehe Cassirer 1927, 22.

Literatur

- Blumenberg, Hans (1976): Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, vierter Teil, Frankfurt/M.
- Cassirer, Ernst (1927): Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Leipzig, Berlin.
- Cusanus (1440a): Die belehrte Unwissenheit. Buch I. Lateinisch – deutsch. Übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen hg. v. Paul Wilpert. Vierte, erw. Ausgabe besorgt von Hans Gerhard Senger, Hamburg, 1994.
- Cusanus (1440b): Die belehrte Unwissenheit. Buch II. Lateinisch – deutsch. Dritte, erw. Ausgabe in der Übersetzung Paul Wilpert. Mit Anmerkungen, Bibliographie und Registern hg. v. Hans Gerhard Senger, Hamburg, 1999.
- Cusanus (1450): Der Laie über den Geist. Lateinisch – deutsch. Mit einer Einleitung von Giovanni Santinello auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Anmerkungen hg. v. Renate Steiger, Hamburg, 1995.
- Cusanus (1454): Nicolai de Cusa Sermones III (1452–1455), hg. v. Rudolf Haubst et al., Hamburg, 1995–2005.
- Euler, Walter Andreas et al. (Hg.) (2007): Nikolaus von Kues, Predigten in deutscher Übersetzung. Band 3 (Band XVIII der Opera omnia): Sermones CXXII–CCIII, Münster.
- Flasch, Kurt (1998): Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie, Frankfurt/M.
- Gierer, Alfred (1999): Eriugena, al-Kindi, Nikolaus von Kues. Protagonisten einer wissenschaftsfreundlichen Wende im philosophischen und theologischen Denken, Leipzig.
- Grotz, Stephan (2009): Negationen des Absoluten. Meister Eckhart – Cusanus – Hegel, Hamburg.
- Grotz, Stephan (2010): Nur mit Vorsicht zu genießen. Die Lehre von der Ewigkeit der Welt bei Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus, in: Meister-Eckhart-Jahrbuch, 4, 83–106.
- Nagel, Fritz (1984): Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften, Münster.

Reinhardt, Klaus/Harald Schwaetzer (Hg.) (2003): Nikolaus von Kues. Vordenker moderner Naturwissenschaft?, Regensburg.

Zimmermann, Albert (1979): „Belehrte Unwissenheit“ als Ziel der Naturforschung, in: Klaus Jacobi (Hg.), Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken, Freiburg, München, 121–137.

ARISTOTELES UND DIE DEMOKRATIE



Bruno Langmeier

Heutzutage ist „Demokratie“ ein positiv besetztes Schlagwort, das sogar Diktaturen gerne für sich beanspruchen.¹ Allerdings war dies nicht immer so. So reiht sich auch Aristoteles neben anderen prominenten Philosophen seiner Zeit in die Phalanx der antiken Demokratie-Kritiker ein.

Warum lehnt der Stagirite denn eigentlich die Demokratie eher ab und reiht sie unter die verderbten Verfassungen, wobei sie bekanntlich immerhin die beste der schlechten Gemeinschaftsordnungen sein soll (Pol. IV, 2: 1289b4 f.)? Weil sie angeblich eine ungerechte Gemeinschaftsordnung darstellt, die bloß dem Eigennutz der herrschenden Armen dient und nicht auf das Gemeinwohl des gesamten Volkes achtet (siehe beispielsweise Pol. III, 7: 1279b8 f.). Hier mag sich der eine oder andere wundern, da wir heutzutage in unserem Alltagsverständnis doch eher an die Charakterisierung des Abraham Lincoln in der berühmten Gettysburg Address anknüpfen: „government of the people, by the people, for the people“. Offensichtlich verstehen wir unter „dêmos“ das gesamte Volk, während Aristoteles dies nicht tut. Tatsächlich bezeichnet der „dêmos“ in „dêmokratia“ für den Stagiriten nicht die gesamte Bürgerschaft, sondern bloß die Fraktion der ungebildeten Armen von niederer Herkunft (Pol. VI, 2: 1317b40 f.). Damit sind freilich die Demokraten nicht anders als die oligarchische Partei nur eine extreme Richtung innerhalb des gesamten Volkes.

Worin bestehen denn eigentlich die Ungerechtigkeiten, die Aristoteles den Demokraten vorwirft? Vor allem darin, dass sie die schwierige Balance zwischen Gleichheit und Ungleichheit nicht finden und aus einer einseitigen Gleichheitsauffassung heraus eine ungerechte Gemeinschaftsordnung einrichten wollen. Hier müssen wir daran denken, dass Gleichheit ein relationaler Gedanke ist, und genau darin liegt der Zündstoff für die hitzigen Debatten zur Zeit des Aristoteles.

So bestreitet keine der damaligen Parteien, dass in einer gerechten Gemeinschaftsordnung Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandelt werden soll. Wohl aber debattieren sie heftig darüber, welche Gleichheit denn nun die entscheidende ist. Während etwa die Oligarchen die Ungleichheit an Vermögen zum Hauptkriterium erheben und daraus auch eine politische Ungleichheit ableiten, betrachten die Demokraten die Gleichheit an Freiheit als relevante Norm und befürworten daher auch die politische Gleichstellung aller Freien (vgl. Pol. V, 1: 1301a25–36 und Pol. III, 9: 1280a16–25).

Hier setzt die Kritik des Stagiriten an, der dies für unzureichend hält. Wenn die Demokraten nämlich „nur“ die Freiheit zum Maßstab der politischen Rechte erklären (EN V, 6: 1131a25–28), wird das Kriterium der Gleichheit der Würde laut Aristoteles letztlich ziemlich unterbestimmt. Schließlich betrachten sie nur den Status als Freie, wenn sie aus der Schar der

Polis-Bürger die politisch gleichberechtigten Vollbürger auslesen sollen. Weil keine weiteren qualitativen Anforderungen gestellt werden, entscheidet die nackte numerische Anzahl über die Macht. Tatsächlich ist dies folgerichtig gedacht: Es dürfen schließlich keine anderen Kriterien das gleiche Recht aller freien Bürger auf gleichen Machtzugang einschränken, da sonst die demokratisch verstandene Gleichheit verletzt wäre. Daher kennzeichnet Aristoteles die demokratische Gerechtigkeitsauffassung als „Gleichheit der Zahl“ (Pol. VI, 2: 1317b3–11). Wenn aber jeder freie Bürger das Gleiche haben soll, dann liegt die Gerechtigkeit in der Mehrheitsentscheidung (vgl. Pol. VI, 3: 1318a18 f. und Pol. VI, 2: 1317b5–11). Dabei gilt zu beachten, dass das Kriterium der Armut für die Charakterisierung der Demokratie wichtiger ist als das Kriterium der Mehrheitsentscheidung. Dies zeigt sich nicht nur anhand der recht verstandenen aristotelischen Autonomie-Konzeption (dazu mehr am Ende des Vortrages), sondern auch durch ein aristotelisches Gedankenexperiment: Sogar wenn in einer Polis die herrschenden Reichen in der Mehrheit wären, dürften wir dann diese Bürgerschaft dennoch nicht als demokratisch beherrscht auffassen (Pol. IV, 4: 1290a30–b20).

Da die Armen laut unserem Philosophen praktisch stets in der weitaus überwiegenden Mehrzahl sind, folgt also aus der Gleichheit der Zahl die Herrschaft der Armen. Somit wird in der letztgenannten Passage die Demokratie abschließend als Herrschaft der freien Armen charakterisiert, die auch die Mehrheit der Bürgerschaft stellen.

Mit welcher elitären Begründung stößt sich Aristoteles nun an der demokratischen Gleichheitslehre? Höchst bedenklich ist für den Stagiriten die Verabsolutierung der Gleichheit an Freiheit zu einer allgemeinen Gleichheit (vgl. Pol. V, 1: 1301a28–b4 und Pol. III, 9: 1280a16–25) vor allem deswegen, weil so das vorrangig zu beachtende Kriterium der Tugend missachtet wird. Schließlich liegt der Zweck der Polis im „eu zên“, wofür die Tugend der Bürger die wesentliche Grundvoraussetzung darstellt.

Da aber der laut Aristoteles eher tugendlose Pöbel mit seiner schieren Masse die berechtigten Ansprüche der tugendhaften Besten auf die Regierung überstimmt und selbst die Macht ergreift, wird die Gemeinschaftsordnung nicht auf das Ziel der Tugend hin ausgerichtet. Stattdessen kann es aufgrund der demokratischen Gerechtigkeitslehre zu einer Tyrannis der Mehrheit kommen, die manchmal sogar die Tugendhaften verfolgt (Pol. V, 10: 1311a15–22). Sogar wenn gemäßigte Demokratien nicht zu solch drastischen Maßnahmen greifen, werden die aufgrund ihrer Tugendqualifikation naturrechtlich gebotenen Vorrechte der Besten ungerechterweise nicht berücksichtigt. Um die strikte Gleichheit der Bürger zu gewährleisten und aristokratischen Tendenzen entgegenzuwirken, werden in Demokratien die meisten Ämter (bis auf einige Ausnahmen, wie etwa bestimmte militärische Ämter) verlost und dürfen nicht gewählt werden: Schließlich würde eine Wahl eine Auslese der besten Kandidaten und damit eine oligarchische oder aristokratische Unsitte bedeuten (vgl. Pol. IV, 9: 1294b7–9 und Pol. VI, 2: 1317b17–1318a3)!

Gegen die demokratische Gerechtigkeitslehre argumentiert Aristoteles, dass sie bloß dann gerecht ist, wenn eine Polis tatsächlich aus wirklich Gleichartigen besteht (Pol. V, 8: 1308a11–13). Ansonsten handelt es sich um eine parteiische Ungerechtigkeit zuungunsten der eigentlich regierungsberechtigten Minderheit der Tüchtigen. Wie bereits erwähnt, erstreben demokratische Herrschaften Aristoteles zufolge nicht das eigentlich relevante Ziel der wahrhaften Tugend für die gesamte Polis. Somit achten sie nicht auf das Gemeinwohl, sondern die herrschende Schicht

der Armen ist nur eigennützig auf das eigene Wohl und den eigenen Vorteil bedacht.² Da für Aristoteles der Pöbel verhältnismäßig unvernünftig und tugendlos ist, erhofft er auch keine gerechte Regelung der Gemeinschaftsangelegenheiten von ihm.

Ausdrücklich trifft dies laut Pol. III, 10 auch auf die sogenannte Gesetzesdemokratie zu, die immerhin den besten Demokratietypus darstellt: „Aber vielleicht dürfte jemand die Auffassung vertreten, es sei eine schlechte Regelung, wenn nicht das Gesetz, sondern überhaupt ein Mensch, der doch in seiner Seele den mit ihr verbundenen Affekten unterworfen ist, der Souverän ist. Jedoch angenommen, daß zwar das Gesetz regiert, aber oligarchisch oder demokratisch ist, welchen Unterschied macht das für die aufgeworfenen Fragen?“ (Pol. III, 10: 1281a34–38 in der Übersetzung von Schütrumpf).

Damit liegt also das Problem einer gerechten Gemeinschaftsordnung tiefer, als der bekannte Aristoteles-Forscher Aubenque in einem Aufsatz behauptet: Er glaubt nämlich, dass Reihendienst und Gesetzesorientierung eine Polis vor den Privatinteressen der Regierenden bewahren können (siehe Aubenque 1993, 260). Dagegen spricht die bereits zitierte Stelle, hinter der eine wichtige aristotelische Grundintuition steht: Die Verfassungen geben sozusagen den Rahmen für die Gesetze vor und setzen die Zwecke, zu denen die Gesetze die Mittel darstellen. Daher kann eine prinzipiell verfehlte Verfassung wie die Demokratie auch nicht ihren grundsätzlichen Mangel der verfehlten Gerechtigkeitsauffassung dadurch verlieren, dass sie gesetzeseleitet ist. Schließlich folgt für Aristoteles die Gerechtigkeit der Gesetze aus der Gerechtigkeit der Verfassung (Pol. III, 11: 1282b8–13).

Besonders verwerflich für Aristoteles sind allerdings die von ihm als Extremformen der Demokratie angesehenen Abstimmungsdemokratien, da sie mit den sogenannten psêphismata, das sind Abstimmungen des Volkes über einzelne Fragen³, die allgemeinen Gesetzesregeln und die dazugehörige Ämterbürokratie ersetzen wollen. Jedoch sind Gesetzlichkeit und Ämterwesen für Aristoteles die Mindestkriterien für den Rechtsstatus „Verfassung“, und daher erkennt er dieser Extremform den Rang einer Verfassung ab.

In düsteren Farben zeichnet er das Bild eines rasenden Pöbels, der sich als „monarchos syntheotos“ willkürlich und despotisch gebärdet und dessen Struktur von Aristoteles daher auch mit einer Tyrannis verglichen wird (eindrucksvoll beschrieben in Pol. IV, 4: 1292a4–37 und Pol. V, 11: 1313b32–41; zum Pöbel als zusammengesetztem Tyrannen siehe auch Pol. V, 10: 1312b34–38): So wie die Tyrannis die Willkürherrschaft eines Einzelnen darstellt, so sind die Extrem-Demokratien als Tyrannis Vieler aufzufassen, die Volksbeschlüsse ähneln dabei den tyrannischen Befehlen und führen ebenso wie das tyrannische Regime zu einer despotischen Herrschaft über die Besseren. Ebenso entspricht die wichtige Rolle der Demagogen dem großen Einfluss schmeichelnder Hofschranzen. Sogar bis in den Bereich des Haushaltes wirken sich Tyrannis und Extrem-Demokratien ähnlich aus; beide führen nämlich zu einem (für Aristoteles bekanntlich naturwidrigen) Matriarchat und einer übersteigerten Großzügigkeit den Sklaven gegenüber.

Konsequent durchgeführt gipfelt der demokratische Freiheitsgedanke also in einer anarchistischen Auflösung jeglicher Verfassungs- und Gemeinschaftsordnung. Daran sieht man laut Aristoteles die anarchistische Grundtendenz der Demokraten, die sich in folgender Maxime äußert, die aus seiner Sicht zur Willkür aufruft: „Leben können, wie man will!“ Auch im ganz wörtlichen Sinne wünscht der aus seiner Sicht übersteigerte Egalitarismus der Demokratie eine Anarchie, also eine Herrschaftslosigkeit, und daher spricht sich ein echter Demokrat gegen

Regierung überhaupt aus. (Pol. VI, 2: 1317b11–17).⁴ Letztlich richtet sich eine extremdemokratische Polis daher selbst zugrunde, wie Aristoteles in Pol. V, 9: 1309b18–1310a2 zeigt.

Welche Einwände macht nun Aristoteles gegen die aus diesem anarchistischen Freiheitsideal entsprungene demokratische Regellosigkeit und Willkür? Er meint, dagegen eine wahre Autonomie und eine nicht-anarchistische Freiheitskonzeption setzen zu können. Zunächst wendet er gegenüber den Demokraten ein, dass Gehorsam gegenüber Verfassung und Gesetz keineswegs zwangsläufig eine Knechtschaft bedeute (Pol. V, 9: 1310a25–36).

Wenn nämlich die Bürger die Gesetze und die Verfassung autonom und freiwillig selbst beschließen, dann sind diese Rechtsordnungen auch Ausdruck ihrer Freiheit und nicht bloß gewalttätiger Zwang von außen. Dagegen sind die Menschen ohne den Schutz von Gesetzen gleichsam in einen gefährlichen Kampf wilder Tiere untereinander verstrickt, wie Aristoteles bereits in Politik I, 2 darlegt. Wahre Freiheit ist somit nicht Freiheit von Gesetzen, sondern Freiheit zu Gesetzen und auch ohne Gesetze nicht denkbar! Man darf Freiheit also keineswegs als regellose, völlig beliebige Willkür missverstehen.

So wird auch eine zunächst paradox klingende Bemerkung aus dem Buch Lambda der Metaphysik verständlich, dass gerade die Freien im Gegensatz zu Dienern und Tieren kaum willkürlich handeln dürfen (Met. XII, 10: 1075a19–22).⁵ Da laut Aristoteles die Vielen lieber ungeordnet leben wollen und nicht besonnen sind (Pol. VI, 4: 1319b31 f.), handelt der Pöbel aus Mangel an Tugend und Einsicht eher emotional und betreibt folglich keine rationale Politik.

Wenn wir nun zur Politie als zweitem Typus von Massenherrschaft übergehen und zunächst einmal ihre grundlegende Charakterisierung betrachten: Worin besteht das hervorstechendste Merkmal der Politie? Dass sie eine Mischverfassung aus Demokratie und Oligarchie darstellt! Dabei ist sie darin demokratisch zu nennen, dass sie eine Massenherrschaft ist und daher die demokratische Tugend der Freiheit ebenfalls zu einem Leitmotiv macht. Hingegen besteht ihre oligarchische Seite darin, dass sie für die Verleihung des Vollbürger-Status gewisse Anforderungen an das Vermögen stellt und daher politische Rechte durchaus an den Zensus knüpft. Somit zählt zu den Charakteristika der Politie auch die oligarchische Tugend des Reichtums.

Übrigens ist die Politie nicht der einzige Mischverfassungstypus, denn es gibt auch noch die „uneigentlichen“⁶ Aristokratien. Darunter versteht Aristoteles ebenfalls einen Mischverfassungstyp, und zwar zwischen demokratischen Elementen, also Freiheit oder Menge, oligarchischen Charakteristika, also Reichtum, und aristokratischen Eigenschaften wie Tugend oder Adligkeit (vgl. v. a. Pol. IV, 7: 1293b14–18, Pol. IV, 8: 1294a22–25, aber auch Pol. V, 7: 1307a7–10.). Da diese beiden Typen einander recht ähnlich sind, betrachtet Aristoteles die uneigentliche Aristokratie häufig als mit der Politie mitbehandelt (vgl. Pol. IV, 11: 1295a31–34 und Pol. IV, 8: 1294a27–29). Obwohl sie eigentlich durch eine ausgewogene Mischung ausgezeichnet sein sollen, besteht Aristoteles trotz der erwähnten Mitbehandlung der uneigentlichen Aristokratien in der Besprechung der Politie darauf, sie zu unterscheiden. So gelten die leicht oligarchischeren Mischverfassungen als (pseudo-)aristokratisch und die leicht demokratischeren als Politien (Pol. IV, 8: 1293b33–38).

Welche Gleichheitskriterien entscheiden nun über den Vollbürger-Status in Politien? Nur wer sowohl ein freier Bürger ist als auch gewisse Mindestanforderungen an sein Vermögen erfüllt, darf gleichberechtigt an politischen Entscheidungen mitwirken. Damit hängen die politischen Rechte von dem Erreichen einer bestimmten Steuerklasse ab, weswegen die Politie auch als Timokratie bezeichnet wird (vgl. EN VIII, 12: 1160a33–35 und EN VIII, 12: 1160b16–19).

Warum zählt die Politie nun zu den normativ gut beurteilten Verfassungen? Weil sie eine Balance zwischen Arm und Reich wahrt und keine dieser wichtigen Fraktionen benachteiligt oder vom Zugang zur Macht ausschließt. Daher können wir sie unter die gemeinwohlorientierten Gemeinschaftsordnungen zählen, was sie grundlegend von ihrer normativ schlechter beurteilten Zwillingsverfassung trennt. Dies trifft auch auf die Gesetzesdemokratie als beste Form der Demokratie zu. Jedoch gilt die Politie für Aristoteles „nur“ als gute Verfassungsordnung, nicht aber zusammen mit Königtum und Aristokratie als beste: Worin liegt ihr Gerechtigkeitsdefizit? Dass ihre Stärke der Mischung von demokratischen und oligarchischen Elementen auch ihre Schwäche ausmacht!

Schließlich ist die Politie damit zwar frei von ungerechten Repressionen, aber ihr fehlt die wahre (von Aristoteles aristokratisch verstandene) Tugend, und daher erreicht sie das eigentliche Polis-Ziel der wahren Glückseligkeit nicht völlig.

Nun liegt dies laut Aristoteles vor allem daran, dass die Politie eine Massenherrschaft darstellt und die Masse nicht zur wahren Tugend imstande ist. Stattdessen erreichen Massen im besten Falle die Tugend der kriegerischen Tüchtigkeit, „denn daß sich Einer oder Einige an Tugend auszeichnen, ist wohl möglich, daß dagegen Viele in jeder Tugend hervorragen, schwierig; am ehesten noch in der kriegerischen, denn diese besitzt die Masse“ (Pol. III, 7: 1279a39–1279b2 in der Übersetzung von Gigon).⁷ Jedoch stellt die Tapferkeit bekanntlich nicht die politische Haupttugend dar, sondern ist nur eine untergeordnete Teiltugend. Insofern ist die Politie axiologisch dem Königtum und der Aristokratie unterlegen, da diese über die Tugend im eigentlichen Sinne verfügen.

Häufig wird in der Literatur übersehen, dass die Politie aber nicht einmal den Spitzenrang unter den „nur“ guten Verfassungen einnimmt.⁸ Tatsächlich wertet Aristoteles nämlich die uneigentlichen Aristokratien höher als die Politien, da jene stärker aristokratisch geprägt seien (siehe etwa die Bevorzugung der Pseudo-Aristokratien gegenüber der platonischen „*Nomoi*“-Politie in Pol. II, 6: 1265b26–33). Sofort einleuchtend ist dies, wenn wir an die verschiedenen Kriterien und Elemente dieser beiden Mischverfassungen zurückdenken: Bekanntlich unterscheiden sich die beiden Typen nicht nur in einem leicht verschiedenen Schwerpunkt im Mischungsverhältnis von Demokratie und Oligarchie. Darüber hinaus erwähnt Aristoteles in seiner Charakterisierung der uneigentlichen Aristokratien die „*aretê*“ ausdrücklich, was er bei der Politie nicht tut.

Wie viele Politien bestehen laut Aristoteles überhaupt? Eigentlich wenige, obwohl die meisten Poleis diesen Status beanspruchen (vgl. Pol. IV, 8: 1294a15 f. und Pol. IV, 7: 1293a39–b1). Dies liegt vor allem darin begründet, dass eine Politie auf den Mittelstand als Stabilitätsfaktor angewiesen ist und dieser stärker als zumindest eines der Gemeinschafts-Extreme von Arm und Reich sein sollte (Pol. IV, 12: 1296b38–1297a6). Wie Aristoteles in Pol. IV, 11 ausführlich argumentiert, ist die Mittelschicht in ihren Begierden insgesamt gemäßigter und stößt daher selten die Polis so ins Verderben, wie dies Arm und Reich tun. Jedoch ist der Mittelstand meist nur schwach vertreten, weswegen vor allem Demokratien und Oligarchien die griechische Landschaft beherrschen (vgl. Pol. IV, 11: 1296a22–36 und Pol. V, 1: 1301b39–1302a4).

Nachdem ich einige demokratiepolitische Positionen des Aristoteles in Grundzügen vorgestellt habe, interessiert natürlich die mögliche moderne Rezeption. Trotz seiner Kritik an Demokratie und Politie muss gerade Aristoteles in bestimmten Grenzen als wichtiger Vordenker demokratischer Ideen aufgefasst werden. Hauptsächlich betrifft dies die berühmte „Summierungstheorie“, durch die der Menge ein gewisses Recht auf Macht zugestanden wird: Dabei

fragt sich Aristoteles, ob die Kollektiv-Intelligenz der Menge nicht den Einzel-Intelligenzen sogar der Besten überlegen ist. Zwar mögen die einzelnen Vertreter der Menge weniger einsichtig als die Besten sein, aber in der Masse treffe dies vielleicht nicht zu. Da die Diskussion in Pol. III, 11 zwar recht verwickelt, aber in der Forschung⁹ gut aufgearbeitet ist, beschränke ich mich auf die Kommentierung der Ergebnisse: Aristoteles gesteht dem Volk einen gewissen Einfluss nicht bloß aus dem pragmatischen Grund zu, damit es sich nicht benachteiligt und zu einem Aufstand gereizt fühle. Zwar bleibt er bei seiner These, dass nur Vertreter der Besten die entscheidenden Regierungsämter leiten sollen, aber die Wahl und Rechenschaftsprüfung darf und soll durchaus mit Mitwirkung des Volkes geschehen.

So kann die Menge wegen ihres Mangels an Einsicht und Tugend zwar in den entscheidenden Ämtern keine ansprechenden Leistungen erbringen, wohl aber die Leistung der von ihnen Gewählten beurteilen und kontrollieren (ebenso wie ein Gast durchaus die Qualität des von einem Profi-Koch zubereiteten Essens zu bewerten vermag). Damit räumt Aristoteles dem Volk zwar nur ein kleines Recht auf Macht ein, aber doch immerhin ein gewisses!

Interessanterweise hat die aristotelische Politie-Diskussion in den 1970er- und 80er-Jahren eine Neubelebung durch den bekannten Politikwissenschaftler Dolf Sternberger erfahren. Ausgehend von seiner Rousseau-Interpretation, dass alle Verfassungen eigentlich Mischverfassungen seien (vgl. Sternberger 1990c, 154 und Sternberger 1990b, 179 f.), erklärt er unsere heutige Demokratie zu einer Mischverfassung. Analog zur aristotelischen Politie betrachtet er sie als Mischung zwischen demokratischen und oligarchischen Elementen, wobei er das Wählervolk als demokratischen Faktor und die Parteien als oligarchischen Bestandteil deutet (vgl. Sternberger 1990b, 196 f. mit den Erläuterungen 199–210 und 229 und Sternberger 1990a, 277 f. und 281). Letztlich benützt Sternberger seine Analysen zu einer Zeitkritik, da er die Verfassung der BRD als zu oligarchisch empfindet und das demokratische Element beispielsweise durch Volksbegehren, Bürgerentscheide oder Volkswahl des Bundespräsidenten gestärkt sehen möchte (vgl. Sternberger 1990b, 212–215 und 221 f.).

Auf eine einprägsame Formel gebracht, betrachtet er die aristotelische Politie als Vorbild in der politischen Gleichheit, aber die heutige Politie als überlegen in der allgemeinen Menschen-Gleichheit. Sternberger drückt diesen Sachverhalt auch folgendermaßen aus: Die Bürgerrechte sind in der Antike gerechter verwirklicht, die Menschenrechte hingegen in der Moderne (vgl. Sternberger 1990c, 141–148 und Sternberger 1990b, 208).¹⁰ Jedoch erheben sich schwere Bedenken gegen diese angebliche Überlegenheit der Bürgerrechte in der Antike.

So übertreibt Sternberger die politische Gleichheit der antiken Politie-Bürger, da er nicht die wichtige Unterscheidung zwischen den Einwohnern mit Bürgerrecht und den sogenannten Aktivbürgern trifft, die allein politisch berechtigt sind. Folgerichtig vertritt er dann auch etwa die These, dass in der Politie im Gegensatz zu Aristokratie oder Oligarchie alle Bürger politisch gleich seien (vgl. Sternberger 1990c, 138 und Sternberger 1990a, 260).¹¹

Dies ist auf jeden Fall falsch, denn entweder übersieht er, dass in der Politie die Zahl der Bürger und der Aktivbürger wegen des Zensus nicht identisch ist und somit auch unter Politie-Bürgern Ungleichheit herrscht (denn nur Bürger ab einer bestimmten Vermögensklasse gelten als Gleiche und damit als stimmberechtigte Aktivbürger), oder er beachtet nicht, dass auch in Aristokratien oder Oligarchien die Gesamtheit der Aktivbürger gleichberechtigt ist. Ebenso problematisch ist es, wenn Sternberger ausdrücklich von den sozioökonomischen Charakteristika der aristotelischen

Verfassungsanalyse absehen will (vgl. Sternberger 1990b, 209 f. und Sternberger 1990a, 281). Dies macht jedoch für Aristoteles gerade die Pointe seiner Bestimmung etwa der Demokratie aus und führt auch zur erwähnten Fehlinterpretation, dass alle Bürger in der Politie gleich seien!¹²

Wenden wir uns nun dem letzten Thema meiner Ausführungen zu, nämlich der Frage nach der Autonomie! Nun könnte man sich in der Rückschau auf die Charakterisierung der Demokratie durch Aristoteles fragen, wieso ich sie so kompliziert durchgeführt habe. Schlussendlich ist dann doch das vertraute Ergebnis gestanden, dass die Regierungsmacht in den Händen der Mehrheit der Bürger liegt. Und der Zusatz des Aristoteles, dass es sich dabei um die arme und ungebildete Mehrheit handle, sei doch bloß billige Polemik. Darauf würde Aristoteles zweierlei erwidern: Erstens ist das sozioökonomische Kriterium von Reichtum und Armut entscheidend, denn eine (eher fiktive) Polis mit einer Mehrheit an Reichen ist oligarchisch und nicht demokratisch beherrscht (siehe Pol. IV, 4: 1290a30–b20)! Faktisch sind natürlich die Armen fast immer in der Mehrheit und die Reichen in der Minderheit (vgl. Pol. III, 8: 1279b31–1280a6).

Zweitens lenkt in allen Verfassungen, abgesehen von den monarchischen,¹³ die Mehrheit der Bürger die Politik. Dies sorgt vielleicht für Verwunderung, denn inwiefern entscheidet in Oligarchien oder Aristokratien die Mehrheit der Bürger? Tatsächlich lehrt Aristoteles jedoch genau dies (Pol. IV, 8: 1294a11–14)! Damit wir dies verstehen, müssen wir einen Blick auf die aristotelische Bürgerlehre werfen. Dabei stellen wir nämlich fest, dass verschiedene Verfassungstypen verschiedene Ausschlusskriterien in der Frage nach dem Aktivbürger-Recht anwenden. Während die Demokratie alle freien Bürger einer Polis ohne weitere Hindernisse zu politisch gleichberechtigten Aktivbürgern erklärt oder höchstens ganz leicht zu überwindende Hürden kennt (wie etwa einen extrem niedrigen Zensus), schließen Aristokratien durch das Tugend-Kriterium oder Oligarchien mit ihren Anforderungen an das Vermögen weite Teile vom Aktivbürger-Recht aus. Nun entscheidet aber auch in Aristokratien oder Oligarchien die Mehrheit der Aktivbürger über einen Sachverhalt, nur ist hier der Kreis gegenüber den „Einwohnern mit Bürgerrecht“ deutlich eingeschränkt. Daher definiert Aristoteles einen Aktivbürger streng als jemanden, der Ämter der Legislative, Exekutive oder Judikative bekleiden darf (vgl. vor allem Pol. III, 1: 1275b17–20 und Pol. III, 5: 1278a35 f.).

Somit reserviert Aristoteles den Autonomie-Gedanken nicht nur für Demokratien, denn auch in den anderen von mir genannten Verfassungstypen entscheiden die Bürger mehrheitlich über ihre Gesetze!

Anmerkungen

- ¹ Die hier vorgestellten Thesen entspringen dem entsprechenden Kapitel meiner Dissertation *Der Logos in der Praktischen Philosophie des Aristoteles. Grundzüge der Ethik und der Politischen Philosophie*. Der mündliche Duktus des Vortrages wurde weitgehend beibehalten.
- ² Letztlich lebt laut Aristoteles das gemeine Volk in einer Demokratie – frei nach Max Webers berühmtem Diktum – nicht für die Polis, sondern sogar von ihr. Dabei denkt der Stagirite etwa an die Zahlungen für die Teilnahme an Volksversammlungen.
- ³ Kein psêphisma kann Allgemeines feststellen: vgl. Pol. IV, 4: 1292a36 f.
- ⁴ Ähnliche Kritikpunkte äußerte bekanntlich schon Platon in *Politeia*, VIII. Buch, 558c und 562b–563e (besonders 563d), *Nomoi*, III. Buch, 693e sowie ausführlicher 698a–701c.
- ⁵ Man greife hier am besten zu der diesbezüglich mustergültig klaren Übersetzung der „Revised Oxford Translation“ der *Complete Works of Aristotle*.
- ⁶ Zwar verwendet Aristoteles selber diesen Ausdruck nicht, aber ich betrachte ihn als gerechtfertigt, da der Stagirite diese Form von der wahren und ersten Aristokratie abgrenzt.
- ⁷ Sternberger hingegen behauptet, dass die Menge in der Politie über die vollkommene Tugend verfügt (vgl. Sternberger 1990a, 262); allerdings fügt er einschränkend hinzu, dass die so beschriebene Tugend nicht allen Bürgern zukommt. Noch interessanter ist es freilich, dass er aus dem oben zitierten Satz herausliest, dass die Politie das Höchste und Schwerste erfordere und deswegen als Verfassung schlechthin gelten und daher Maß und Muster aller anderen Verfassungen sein solle (vgl. Sternberger 1990c, 137 f.).
- ⁸ Besonders enthusiastisch preist die Politie der von mir weiter unten ausführlicher besprochene Sternberger: Die Politie gilt dem sternbergerschen Aristoteles nicht nur als beste Verfassung, sondern gar als inneres Ziel der Verfassungstypologie (vgl. Sternberger 1990c, 137 und Sternberger 1990a, 259), ebenso wie er sie als wesensgemäß bezeichnet (vgl. Sternberger 1990c, 138 und Sternberger 1990a, 260 f.). Sehr häufig kennzeichnet er sie als beste mögliche Verfassung (vgl. Sternberger 1990b, 191 f./193/208 und Sternberger 1990a, 262 und 279).
- ⁹ Besonders starkgemacht hat sich für die Summierungslehre bekanntlich Egon Braun. Kritisch zur angeblich aus der Summierungslehre folgenden demokratischen Ader des Aristoteles äußert sich Frede; vgl. Frede 2005, 181.
- ¹⁰ Somit ist die Kehrseite des reinen antiken „Bürgerstaates“ die Despotie im Haus. Nicht Menschlichkeit, sondern Bürgerlichkeit beherrscht laut Sternberger das Feld und konstituiert den antiken Staat (Sternberger 1990c, 146). Insgesamt kennzeichnet er die Politie des Aristoteles gerne als frühen „Verfassungs-Staat“ ohne Menschenrechte (vgl. Sternberger 1990a, 294 f.).
- ¹¹ Überdies sind Aristokratie und Königtum für Aristoteles gerade nicht als Herrschaftsverhältnis im Sinne der Despotie aufzufassen, wie sie Sternberger in Sternberger 1980, 46 f. charakterisiert.
- ¹² Weitere problematische Aspekte wurden in der Diskussion erwähnt.
- ¹³ Trotzdem hält Aristoteles auch unter einer Königsherrschaft eine gewisse Autonomie des Volkes für gewahrt, was aber außerhalb unseres Themas liegt.

Literatur

Ausgaben antiker Philosophen:

Barnes, Jonathan (Hg.) (1995): *The complete works of Aristotle. The revised Oxford translation. Sixth Printing, with Corrections*, Princeton (N.J.) (= Bollingen series; 71:1+2).

- Bekker, Immanuel/Olof Gigon (Hg.) (1960): *Aristotelis Opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica. Editio altera quam curavit Olof Gigon. Volumen primum*, Berlin.
- (1973): *Aristotelis Opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica. Editio altera quam curavit Olof Gigon. Volumen alterum*, Berlin.
- Eigler, Gunther (Hg.) (2005): *Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch*, Darmstadt.
- Gigon, Olof (Hg.) (1973): *Aristoteles: Politik*, München.
- Grumach, Ernst (Begr.)/Hellmut Flashar (Hg.) (1956–): *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Berlin.

Sekundär-Literatur:

- Aubenque, Pierre (1993): *Aristote et la démocratie*, in: ders. (Hg.), *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, Paris, 255–264.
- Frede, Dorothea (2005): *Citizenship in Aristotle's Politics*, in: Richard Kraut, Steven Skultety (Hg.), *Aristotle's Politics. Critical essays*, Lanham u. a., 167–184.
- Sternberger, Dolf (1980): *Der Staat des Aristoteles und der unsere*, in: ders.: *Staatsfreundschaft*. Frankfurt a. M., 35–52.
- (1990a): *Politie und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat*, in: ders., *Verfassungspatriotismus*, Frankfurt a. M., 232–300.
- (1990b): *Die neue Politie. Vorschläge zu einer Revision der Lehre vom Verfassungsstaat*, in: ders., *Verfassungspatriotismus*, Frankfurt a. M., 156–231.
- (1990c): *Der Staat des Aristoteles und der moderne Verfassungsstaat*, in: ders., *Verfassungspatriotismus*, Frankfurt a. M., 133–155.

7. FRÜHE NEUZEIT BIS 19. JAHRHUNDERT

DAS GEFÜHL DER VERNUNFT.
ZUR GRENZBESTIMMUNG UND GRENZÜBERSCHREITUNG VON
SINNICHKEIT UND VERSTAND
IN KANTS THEORIE DES SITTlichen BEWUSSTSEINS



Jörg U. Noller

... habe ich nicht bloß ein eigen-,
sondern auch ein uneigen-
gemeinnütziges Gefühl? – Ja!¹

1. Vernunft und Gefühl

Kant hat in seinen moralphilosophischen Grundlegungsschriften eine Theorie des sittlichen Bewusstseins entwickelt, welche im Wesentlichen in einer tiefgreifenden Analyse des Verhältnisses von Sinnlichkeit und praktischer Vernunft besteht. In seiner Theorie des moralischen Gefühls hat Kant die Frage nach dem „praktischen“ Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft dabei gewissermaßen auf die Spitze getrieben. Für Kant stellt sich nämlich die Frage, wie es möglich ist, dass ein Mensch nicht nur ein abstraktes Wissen von Moralität erlangen, sondern ebenso ein praktisch wirksames Handlungsinteresse entwickeln kann, welches selbst nicht eigentlich „sinnlich“, sondern „vernünftig“ ist. In der rein vernünftigen *Erkenntnis* des kategorischen Imperativs liegt nämlich noch keine motivationale Kraft begründet. Es liegt damit zwar eine „Autognosie“ der Vernunft in ihrer Moralität vor, jedoch noch nicht *Autonomie* in ihrem aktiven Sinne.² Die menschliche Vernunft benötigt deswegen zu ihrem *principium diiudicationis* zusätzlich ein *principium executionis*, durch welches sie im Stande ist, vernünftige Handlungen allein aus sich selbst heraus zu motivieren. Kant bringt die Bedeutung des moralischen Gefühls in seiner *Metaphysik der Sitten* folgendermaßen auf den Punkt:

Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich todt, und wenn (um in der Sprache der Ärzte zu reden) die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Tierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwie-derbringlich vermischt werden.³

Der Reiz der sittlichen Lebenskraft, das moralische Interesse, muss nach Kant darin bestehen, dass der Mensch den möglichen Triebfedern seiner Handlung, sofern sie sinnlich sind, mitunter gewaltsam Widerstand leistet und nur derjenigen Triebfeder Eingang in seine Maxime verschafft, welche moralisch, d. h. vernünftig ist. Es dürfen also an der moralischen Willensbestimmung unmittelbar keine „natürlichen“ Gefühle, Neigungen und Triebe beteiligt sein, weil

diese naturkausal strukturiert sind und damit zu einer Heteronomie des Willens führen würden. Metaphorisch lässt sich insofern das Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft folgendermaßen beschreiben:

Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht bloß den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen.⁴

Ein solches moralisches Interesse einer praktischen Vernunft findet das sittliche Bewusstsein im vernunftgewirkten Gefühl der Achtung. Das moralische Gefühl der Achtung hat innerhalb der kantischen Moralphilosophie eine zentrale systematische Funktion zu erfüllen: Als Triebfeder und subjektiver Bestimmungsgrund des Willens hat es den freiheitskausalen Übergang von der noumenalen Sphäre des Sittengesetzes zur phänomenalen Sphäre der konkreten empirischen Handlung zu leisten. Würde die Kluft zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen der rationalen und affektiven Natur des Menschen durch dieses Achtungsgefühl nicht überbrückt, würde der Mensch den moralischen Geboten mit Indifferenz und ohne moralisches Interesse begegnen. Die Handlung wäre zwar legal, aber nicht im eigentlichen Sinne *moralisch*.

Durch den Begriff eines *vernunftgewirkten* Gefühls scheint Kant jedoch seine immer wieder betonte Trennung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft aufzuheben. Denn noch in seiner *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant das Verhältnis beider Bereiche folgendermaßen bestimmt:

Der Verstand mag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Anteil vermischen, sondern man hat große Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzusondern, und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Ästhetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d. i. der Logik.⁵

In seiner *Kritik der praktischen Vernunft* bringt Kant aber nun im Rahmen seiner moralischen Motivationstheorie die Grenze beider Bereiche ins Wanken, wie er mit Blick auf das moralische Gefühl der Achtung selbst bemerkt:

[H]ier haben wir nun den ersten, vielleicht auch den einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältnis eines Erkenntnisses (hier ist es [das] einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten.⁶

Während also im Bereich der theoretischen Vernunft zum Zwecke objektiver Erkenntnis die Grenze zwischen Sinnlichkeit und Verstand konstitutiv ist und eine Grenzüberschreitung bzw. intellektuelle Anschauung in eine Dialektik mündet, besteht die Eigentümlichkeit des Bereichs der praktischen Vernunft gerade darin, dass an einer einzigen Stelle – nämlich im Falle des moralischen Gefühls der Achtung – ein heikler Brückenschlag von Vernunft zu Sinnlichkeit stattfindet. In dieser singulären Grenzüberschreitung, in welcher sich die praktische Vernunft in das moralische Gefühl der Achtung gewissermaßen versinnlicht, liegt auch der eigentliche Grund des *Primats* der praktischen Vernunft vor der theoretischen, insofern die praktische

Vernunft aus sich selbst heraus, autonom, ohne an die Sinnlichkeit verwiesen zu sein, ihre Wirkung entfalten kann. Die Differenz ihrer spezifischen Grenzverhältnisse zur Sinnlichkeit unterscheidet demnach die theoretische von der praktischen Vernunft. Kants Vernunftkritik erweist sich damit gleich als zweifach kritisch, indem sie in einer kritischen Grenzdiskussion die Sinnlichkeit von der Vernunft und dabei die Vernunft wiederum in sich selbst – als theoretische und praktische – differenziert.

2. Der Stein der Weisen oder das Problem einer Motivationstheorie aus reiner Vernunft

Das Verhältnis von Vernunft und Gefühl hat Kant nicht nur in seiner theoretischen Philosophie, sondern auch in seiner Moralphilosophie beschäftigt. Besonders versuchte Kant dabei, eine Theorie moralischer Motivation zu entwickeln, welche von derjenigen des empiristischen *moral sense* radikal unterschieden war, insofern sie ihr Prinzip aus reiner Vernunft selbst beziehen und nicht auf ein zusätzliches Vermögen rekurrieren sollte. Gemäß der empiristischen Grundeinsicht darf die Vernunft keine *Spontaneität* besitzen, in dem Sinne, dass sie selbst aus sich heraus zur Erkenntnis beiträgt. Sie muss sich also ganz der passiven Ansicht, die die Dinge ihr in ihren Vorstellungen bieten, überlassen; sie ist stets auf das sinnlich Gegebene angewiesen.⁷ Nach Hume ist die Vernunft sogar derartig passiv, dass sie nicht einmal in der Lage ist, ein aktives Konkurrenzverhältnis zum Affekt einzugehen:

Wir drücken uns nicht genau und philosophisch aus, wenn wir von einem Kampf zwischen Affekt und Vernunft reden. Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte und soll es sein; sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen, als die, denselben zu dienen und zu gehorchen.⁸

Die Vernunft wird so allein deskriptiv bzw. empirisch-entdeckend gefasst: Ihre Domäne ist der *Ist-Zustand*. Auf der normativen Domäne des *Sollens*, auf der immer moralphilosophische Fragen auftreten, hat sie demnach nichts auszurichten; sie würde vielmehr einen Fehlschluss begehen, indem sie den Bogen vom Sein zum Sollen spannte.⁹

Humes kategorische und unvermittelbare Trennung zwischen Vernunft und Normativität führt ihn dann zu jener bekannten Aussage, welche die ganze Problematik moralischen Handelns konsequent zu Ende führt und auf die Spitze treibt, um darin die normative Ohnmacht der (praktischen) Vernunft zu demonstrieren und zugleich die ontologische Notwendigkeit eines *anderen* Vermögens – des *moral sense* – für den Zuständigkeitsbereich der Sittlichkeit aufzuzeigen:

Es läuft der Vernunft nicht zuwider, wenn ich lieber die Zerstörung der ganzen Welt will, als einen Ritz an meinem Finger. Es widerspricht nicht der Vernunft, wenn ich meinen vollständigen Ruin auf mich nehme, um das kleinste Unbehagen eines Indianers oder einer mir gänzlich unbekanntem Person zu verhindern. Es verstößt ebensowenig gegen die Vernunft, wenn ich das erkanntermaßen für mich weniger Gute dem Besseren vorziehe und zu dem Ersteren größere Neigung empfinde, als für das Letztere.¹⁰

In seiner Königsberger *Vorlesung zur Moralphilosophie* aus dem Jahr 1777 – welche ein Jahr nach Humes Tod gehalten wurde – bringt Kant das problematische Interesse an einer rationalen

moralischen Motivationstheorie, die auch im Bereich der Sinnlichkeit wirksam ist, folgendermaßen auf den Punkt:

[D]as kann und wird auch keiner einsehen, daß der Verstand sollte eine *bewegende* Kraft zu urteilen haben. Urteilen kann der Verstand freilich, aber diesem Verstandesurteil eine Kraft zu geben, und daß es eine Triebfeder werde den Willen zu bewegen, die Handlung auszuüben, das ist der Stein der Weisen.¹¹

Dass Kant diese Frage nach dem *principium executionis* auch in der Folge nicht in Ruhe gelassen hat, davon zeugen auffällig viele Stellen in seinem Werk, an welchen er sich in Fußnoten zu diesem Problem äußert. Manfred Kühn hat in seiner Einleitung in die von Werner Stark herausgegebene kantische *Vorlesung zur Moralphilosophie* darauf aufmerksam gemacht, dass Fußnoten in philosophischen Werken nicht selten Symptome ungelöster oder nicht völlig bewältigter Probleme sind. Sie können „auf Spannungen, Brüche und Dissonanzen verweisen, die ein Denker nicht aus dem Weg räumen oder zumindest nicht zu seiner vollkommenen Zufriedenheit auflösen konnte“.¹² Besonders in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* betreffen eine große Anzahl der Fußnoten dieses fundamentale Problem des moralphilosophischen Verhältnisses von Vernunft und Gefühl im Phänomen des sittlichen Bewusstseins. Mit Blick auf das von ihm favorisierte moralische Gefühl der Achtung, welches tatsächlich als so etwas wie der gesuchte Stein der Weisen gelten kann, räumt Kant in einer Fußnote ein, man könne ihn kritisieren und ihm

vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunklen Gefühl, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden.¹³

Wenn auch das vernunftgewirkte Gefühl der Achtung auf Grund erkenntnistheoretischer Grenzen nicht eigentlich erkannt werden kann, so gelingt es Kant doch, sich dem Wesen dieses Gefühls durch eine systematische und phänomenologische Analyse weiter anzunähern.

3. Das Gefühl der Achtung als kritisches Gefühl

Will man verstehen, was Kant dazu bewogen hat, das Gefühl der Achtung als ein „vernunftgewirktes“ Gefühl zu bezeichnen, so ist es unerlässlich, sich mit dem Wort „Achtung“ auseinanderzusetzen, welches Kant selbst wiederum entscheidend geprägt hat.¹⁴ Das Wort „Achtung“ kann zum einen im Sinne der *Beachtung*, d. h. der Berücksichtigung und Aufmerksamkeit, zum andern im Sinne von Respekt oder Ansehen und schließlich drittens im Sinne der sittlichen Hochachtung verstanden werden.¹⁵ Jede Form der Achtung ist dabei mit einem bestimmten Wert verbunden, dem sie gilt. Dabei zeigt sich, dass die eigentlich *moralische* Bedeutung, wie sie sich im moralischen Gefühl der Achtung bei Kant findet, erst in der dritten Bedeutung – der Hochachtung – erreicht ist, insofern sie einem *absoluten* Wert gilt, wobei diese

Bedeutung wiederum die beiden anderen, die nur auf *relative* Werte gehen, als Momente enthält und darum zugleich von ihnen streng unterschieden werden muss.

„Achtung“ lässt sich zunächst einmal so verstehen, dass einem Gegenstand Beachtung geschenkt wird, indem er berücksichtigt bzw. als relevanter Faktor in praktische Überlegungen einbezogen wird. Achtung liegt dann darin begründet, dass man etwas *be-achten* muss, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, welches gewollt wird. Achtung, so verstanden als Aufmerksamkeit, ist demnach Achtung in einem bloß zweckgebundenen, instrumentellen Sinne, wobei eigentlich moralische Erwägungen noch überhaupt keine Rolle spielen. Einer solchen Konzeption der Achtung entspricht bei Kant eine durch hypothetische Imperative gebietende instrumentelle Vernunft, welche stets nur das Mittel zu einem gegebenen Zweck angibt und insofern nur *bedingt* gebietet.

Achtung in der zweiten Bedeutung, verstanden als Respekt, kommt dem moralischen Sinn des Begriffs schon näher als bloße Beachtung, schließt den moralischen Gehalt des Begriffs aber immer noch nicht ein. Das Wort „Achtung“ wird in seiner zweiten, schon spezifischeren Bedeutung dann gebraucht, wenn das Gegenüber in einer gewissen Hinsicht besser bzw. stärker und mächtiger ist als man selbst und so mit besonderer Rücksicht behandelt werden muss, indem ihm Respekt entgegengebracht wird. Respekt beinhaltet allerdings insofern immer auch schon eine gewisse Unterlegenheit, die sich etwa als Einschüchterung zeigt: Respekt impliziert *Furcht* vor dem Fall der Missachtung. Diese Bedeutung von „Achtung“ entspricht bei Kant dem bloß *legalen* pflichtgemäßen Handeln, im Gegensatz zum *moralischen* Handeln *aus Pflicht*: „Man kann von jeder gesetzmäßigen Handlung, die doch nicht um des Gesetzes willen geschehen ist, sagen: sie sei bloß dem *Buchstaben*, aber nicht dem *Geiste* (der Gesinnung) nach moralisch gut.“¹⁶ Eine solche Bestimmung der Achtung als Respekt ist also ebenso unangemessen für eine moralische Motivation wie die bloße Berücksichtigung. Für Handeln aus moralischer Motivation ist es vielmehr erforderlich, dass es die Moralprinzipien auch dann befolgt, wenn *kein* Grund zur Furcht vor einer Macht besteht, die Handlung also nicht bloß aus Legalität, sondern aus Moralität geschieht. Das kritische Wesen der moralischen Achtung besteht also nach Kant darin, dass sie die Normativität von der bloßen Legalität und der Deskriptivität unterscheidet. Sie *ist* gewissermaßen diese vollzogene Differenz, insofern in ihr jene von ihr unterschiedenen Bedeutungen „aufgehoben“ sind.

So bleibt allein die Möglichkeit, dass die moralische Rücksicht in einem objektiven und absoluten Wert fundiert ist, der allen Personen zukommt. Achtung verstanden als Wertschätzung, als Achtung *vor* jemandem (im Gegensatz zur Achtung *auf* etwas) darf, um moralisch zu sein, nicht auf einen individuellen Wert gehen, der nur Einzelnen zukommt. Achtung im moralischen Sinne muss vielmehr von individuellen Werten absehen und allen Personen auf dieselbe Weise gelten, insofern sie *Personen* sind, oder anders formuliert: Während Achtung als Berücksichtigung das Gegenüber nur unter einer Bedingung beachtet und Achtung als Respekt das Gegenüber nur auf Grund eines spezifischen Wertes, so gilt die moralische Wertschätzung als Achtung im emphatischen Sinne *kategorisch* für alle Personen, als Zwecke an sich verstanden. Hierin kann das moralische Gefühl der Achtung als ein subjektives Gegenstück zum kategorischen Imperativ angesehen werden, dessen normative Dimension Kant in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* folgendermaßen formuliert: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“¹⁷ Nach Kant ist gar „die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet.“¹⁸

4. Schlussbetrachtung: Das Gefühl der Achtung als Gefühl der Freiheit

Dass Kant dem Gefühl der Achtung innerhalb seiner Moralphilosophie eine so große Bedeutung zumisst, lässt sich auch dann verstehen, wenn man sich ihm phänomenologisch annähert. Als ein Gefühl, das zwischen Personen besteht, gehört die Achtung in eine Klasse von Phänomenen wie Verehrung, Bewunderung und Ehrfurcht und grenzt sich darin ab von einer Klasse solcher Phänomene wie Liebe und Mitleid.¹⁹ Worin besteht aber der Unterschied beider Klassen? Beide Klassen, für die im Folgenden beispielhaft das Mitleid einerseits und die Achtung andererseits stehen sollen, können nach Otto Friedrich Bollnow als die „zwei Grundformen menschlicher Gefühlsbeziehungen“²⁰ bezeichnet werden. Dabei fällt auf, dass die Phänomenklasse der Achtung im Gegensatz zur Klasse des Mitleids innerhalb der Philosophie bisher „fast unbeachtet“ geblieben ist. Mit Bollnow gesprochen:

Es scheint, als ob die sehr viel gewaltsamere Art, mit der die Gefühle der Liebe den Menschen ergreifen, die Aufmerksamkeit in einem solchen Maße an sich gerissen hätte, daß darüber das stillere Walten der Achtung und der ihr verwandten Regungen übersehen wurde und so verborgen blieb, daß die Gefühle dieser zweiten Gruppe [...] für ein umfassendes Verständnis des menschlichen Daseins nicht weniger unentbehrlich sind.²¹

Wie unterscheidet sich aber nun die Achtung vom Mitleid? Zum Wesen solcher zwischenmenschlichen Gefühle wie dem Mitleid gehört konstitutiv eine unmittelbare „sinnliche“ Verbundenheit mit ihrem Objekt, welche geradezu die Trennung von Subjekt und Objekt in einem „ursprüngliches Einssein“ aufhebt. Gerade hierin unterscheidet sich aber das Phänomen der Achtung von dem des Mitleids, denn Achtung ist intentional charakterisiert durch eine gewisse distanziert-objektive Haltung zu ihrem Gegenstand, sie besteht gerade darin, dass dabei der Gegenstand *bleibt*, d. h. dieser als solcher anerkannt wird, was der verstandesmäßigen Differenz von Subjekt und Objekt nahekommt. Die Achtung gegenüber einem Menschen schließt Achtung gegenüber einem andern Menschen in keiner Weise aus. Während sich Mitleid jeglicher rationalen Struktur entzieht, besteht das Wesen der Achtung gerade darin, dass sie objektiv durch einen *Wert* begründet wird.

Zwar erfordern Mitleid wie Achtung, dass der eigene individuelle und egoistische Standpunkt überwunden wird. Allerdings unterscheiden sich beide Einstellungen hinsichtlich der *positiven* Bezugnahme zu ihrem Objekt. Während das Mitleid intentional gewissermaßen nach „unten“ – auf den Willen als gemeinsamen Lebenstrieb – gerichtet ist, richtet sich die Achtung nach „oben“ in einer Erhebung zur Vernunft und ihrem Sittengesetz. Mitleid setzt voraus, dass eine Differenz des Leidens herrscht. Dieses Verhältnis ist aber das einer Asymmetrie: Es lässt Mitleid, d. h. moralische Motivation, nur in eine Richtung, nämlich zum Leidenden zu. So stellt sich die Frage, was überhaupt einen Unglücklichen zu moralischem Verhalten nach „oben“, d. h. zu einem Glücklichen, motivieren soll. Es lässt sich damit festhalten, dass das Gefühl des Mitleids eine zu schmale Motivations- und Erklärungsbasis für moralische Handlungen aufweist: Das „moralische“ Gefühl des Mitleids richtet sich nicht auf das Gegenüber als Person, sondern nur als leidensfähiges Wesen.²²

Der Primat der Achtung vor anderen Gefühlen bedeutet allerdings innerhalb der kantischen Moralphilosophie nicht so sehr eine Abwertung anderer Gefühle als vielmehr deren

Nachordnung. Achtung steht zur Liebe, zum Mitleid und zur Sympathie nur dann in einem ausschließenden Verhältnis, wenn es um die *primäre* Willensbestimmung geht. Durch das vernunftgewirkte Gefühl der Achtung besitzt der Wille gewissermaßen einen Handlungsleitfaden. Hat der Wille diesen „Leitfaden der Freiheit“ zugleich *aus* Freiheit, so können die anderen „moralischen“, jedoch „sinnlichen“ Gefühle unterstützend am Zustandekommen einer moralischen Handlung mitwirken. Kant formuliert diesen Zweck der anderen Gefühle, die die Achtung auf ihrem Weg zur moralischen Handlung flankieren, folgendermaßen:

Obzwar aber Mitleid (und auch Mitfreude) mit anderen zu haben an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist es doch tätige Teilnahme an ihrem Schicksale und zu dem Ende also indirekte Pflicht, die mitleidige natürliche (ästhetische) Gefühle in uns zu kultivieren und sie als so viele Mittel zur Teilnahme aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen.²³

Die unbedingte Pflicht der Achtung wird so ergänzt durch die unvollkommenen Pflichten sekundärer moralischer Gefühle, die dazu dienen können, die motivationale Lücke gegenüber einer anderen Person zu schließen.²⁴

Durch die indirekte Pflicht, zusätzlich zur Achtung motivierende Gefühle zu kultivieren, wird also Kants These, dass nur Handlungen, die aus Pflicht bzw. aus Achtung vor dem Gesetz geschehen, einen inneren moralischen Wert haben, gerade *nicht* untergraben. Denn diese sekundären Gefühle benötigen erst das Bewusstsein des Sittengesetzes durch die Vermittlung der Achtung, um moralisch angewendet werden zu können. So beugt Kant der Gefahr einer „Dialektik der Sinnlichkeit“ vor: Zu viel Nähe aus vermeintlicher Moralität heraus führt zu ihrem Gegenteil; das Subjekt vereinnahmt so das eigentliche Objekt des moralischen Handelns, indem es dieses in den Bereich seiner Subjektivität aufhebt bzw. selbst in das Objekt hinüberwechselt. Die Achtung beugt durch ihre reflektierte Mittelbarkeit dieser Dialektik vor; sie fungiert als ein „dynamisches“ Korrektiv, das die übrigen zwischenmenschlichen Gefühle in vernünftige Bahnen lenkt und die moralphilosophisch notwendige Trennung zwischen Subjekt aufrechterhält, ohne dabei zu moralischer Indifferenz zu führen.

Anmerkungen

- ¹ AA XXVII, 3. Kants Werke werden mit Ausnahme der *Kritik der reinen Vernunft* im Folgenden zitiert unter Angabe der Bandnummer der Ausgabe der *Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1902 ff. (AA) sowie der Seitenzahl.
- ² Vgl. zur Motivationsproblematik in Kants Moralphilosophie auch Henrich 1963, 355.
- ³ AA VI, 400.
- ⁴ AA V, 118.
- ⁵ KrV, B 75 f.
- ⁶ AA V, 73.
- ⁷ Vgl. zur Funktion der empiristischen Vernunft auch Buchheim 2002, 391.
- ⁸ Hume 1740, 153. Nur an einer einzigen Stelle erwägt Hume die Möglichkeit, dass auch die Vernunft im Stande sein könnte, selbst Gefühle hervorzubringen: „Nun arbeitet die Vernunft, ohne eine fühlbare Erregung hervorzurufen; fast nur bei den erhabenen Untersuchungen der Philosophie oder bei den geringfügigen Subtilitäten der Schulen entspringt aus ihr ein Grad der Lust oder Unlust“ (Hume 1740, 155).
- ⁹ Die Kritik dieses Übergangs wird nach Hume „Sein-Sollen-Fehlschluss“ oder auch „Hume’s Law“ genannt. Hume formuliert diesen Sachverhalt in seinem Traktat folgendermaßen: „Plötzlich werde ich damit überrascht, daß mir anstatt der üblichen Verbindungen von Worten mit ‚ist‘ und ‚ist nicht‘ kein Satz mehr begegnet, in dem nicht ein ‚sollte‘ oder ‚sollte nicht‘ sich fände. Dieser Wechsel vollzieht sich unmerklich; aber er ist von größter Wichtigkeit. Dies sollte oder sollte nicht drückt eine neue Beziehung oder Behauptung aus, muß also notwendigerweise betrachtet und erklärt werden [...]. Da die Schriftsteller diese Vorsicht meistens nicht gebrauchen, so erlaube ich mir, sie meinen Lesern zu empfehlen; ich bin überzeugt, daß dieser kleine Akt der Aufmerksamkeit alle gewöhnlichen Moralsysteme umwerfen und zeigen würde, daß die Unterscheidung von Laster und Tugend nicht in der bloßen Beziehung der Gegenstände begründet ist, und nicht durch die Vernunft erkannt wird“ (Hume 1740, 212).
- ¹⁰ Hume 1740, 154. Dieser Versuch einer „Destruktion“ (rein) praktischer Vernunft entspricht dabei ganz genau dem Versuch auf der theoretischen Seite, wo Hume im Ersten Buch des *Traktats* die vermeintlich „vernünftigen“ Begriffe der ontologischen Kausalität, der Substanz sowie des Ichs radikal in Zweifel zieht.
- ¹¹ Kant 1777, 68 f.
- ¹² Kühn 2004, XI.
- ¹³ AA IV, 402.
- ¹⁴ Vgl. Henrich 2001, 36.
- ¹⁵ Diese Bestimmung des Achtungsbegriffs vertreten unabhängig voneinander Wolf 1984, 100 ff. und Bollnow 1947, 15 f., an denen sich die folgende Untersuchung orientiert.
- ¹⁶ AA V, 72 Fn.
- ¹⁷ AA IV, 428.
- ¹⁸ AA V, 76.
- ¹⁹ Eine sehr erhellende Analyse des Phänomens der sittlichen Achtung gibt Bollnow 1947.
- ²⁰ Bollnow 1947, 9.
- ²¹ Bollnow 1947, 9.
- ²² Vgl. zur Diskussion von Achtung und Mitleid mit Blick auf Kants Moralphilosophie Köhl 1990, 153.
- ²³ AA VI, 457.
- ²⁴ Vgl. zu dieser „flankierenden“ Funktion der anderen Gefühle zusätzlich zur Achtung auch Klemme 2004, 92.

Literatur

- Bollnow, Otto F. (1947): Die Ehrfurcht, in: ders.: Schriften, Bd. 2, hg. v. Ursula Boelhauve u. a., Würzburg, 2009, 9-31.
- Buchheim, Thomas (2002): Wie Vernunft uns handeln macht, in: ders. u. a. (Hg.), Die Normativität des Wirklichen. Über die Grenze zwischen Sein und Sollen, Stuttgart, 381-413.
- Henrich, Dieter (1963): Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus, in: Paulus Engelhardt (Hg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz, 350-386.
- Henrich, Dieter (2001): Ethik der Autonomie, in: ders.: Selbstverhältnisse, Stuttgart, 6-56.
- Hume, David (1740): Ein Traktat über die menschliche Natur. Band II: Über die Affekte; Über Moral, übers. v. Theodor Lipps, Hamburg, 1978.
- Kant, Immanuel (1777): Vorlesung zur Moralphilosophie, hg. v. Werner Stark, Berlin, New York, 2004.
- (1787): Kritik der reinen Vernunft, hg. v. Jens Timmermann, Heiner Klemme, Hamburg, 1998.
- Klemme, Heiner F. (2004): Immanuel Kant, Frankfurt/M.
- Köhl, Harald (1990): Kants Gesinnungsethik, Berlin, New York.
- Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.) (1902-): Kants gesammelte Schriften, Berlin, New York.
- Kühn, Manfred (2004): Einleitung, in: Werner Stark (Hg.), Immanuel Kant: Vorlesung zur Moralphilosophie, Berlin, New York, VII–XXXV.
- Wolf, Ursula (1984): Das Problem des moralischen Sollens, Berlin, New York.

MENTAL CAUSATION IN SUÁREZ



Edmund Runggaldier

Introduction

There are various different kinds of agents. Thus, Suárez distinguishes between different types of agent or efficient causation. He does not exclude the view that in a certain sense even properties or accidents of substances are efficient causes. The basic agents, however, are substances, first of all human beings.

Suárez is not a substance-dualist. Following Aristotle, he pleads for the view that it is man to act through the soul. Aristotle in fact claims in his aporetic style: “We speak of the soul as being pained or pleased, being bold or fearful, being angry, perceiving, thinking. ... Yet to say that it is the soul which is angry is as inexact as it would be to say that it is the soul that weaves, webs or builds houses. It is doubtless better to avoid saying that the soul pities or learns or thinks and rather to say that it is the man who does this with his soul.” (*De anima* I, 4, 408b 1-15, transl. J. A. Smith)

The context of the problem of mental causation in Suárez differs from the modern context. It is not restricted to event causation and is not limited to the question of how mental properties or powers can have a causal role. The question is rather what the subjects of mental actions are, leading to certain effects, and by means of what powers and properties these subjects act. By tackling the problem in this wider sense Suárez and the scholastics generally refer to a plurality of kinds of agency, powers and properties. I will, thus, introduce the distinction between proper (*per se*) and accidental (*per accidens*) as well as principal and instrumental causes.

Suárez argues for a kind of dispositional causal theory. But the primary *per se* efficient causes are substances. The substances rely, on the other hand, on their *potentiae* viz. powers having a certain causal role and causal efficacy. These *potentiae* are not principal but instrumental causes.

Proper (*per se*) and accidental causes

The mentioned modes of efficient causation are indicated - always in a very compact way - by Aristotle: “Causes are spoken of in many senses, and even of those which are of the same kind some are causes in a prior and others in a posterior sense ... Again, there are accidental causes ...; e.g. while in one sense ‘the sculptor’ causes the statue, in another sense ‘Polyclitus’ causes it, because the sculptor happens to be Polyclitus.” (*Metaphysics*, 1013b 28 – 1014a 1)

We see from Aristotle’s quotation that some are said to be causes only in an improper, accidental sense (*per accidens*). They are accidentally connected with either the proper (*per se*) cause

or the proper (*per se*) effect. The proper efficient cause of a given statue e.g. is its sculptor having certain capacities viz. possessing the art of sculpturing. That the sculptor is a particular individual, e.g. Polyclitus, is for his causal role only accidental.

And if a doctor heals a patient, what counts for the fact that he is the cause of the healing is not his individuality viz. the fact that he is Mister X, but the fact that he is a doctor, possessing the art of medicine. If we are confronted with the classical doctrine of efficient causation in the proper sense we are confronted with agents as causes having special capacities and in the case of human beings having mental capacities viz. possessing knowledge and arts.

How then should we characterize, according to Suárez, a proper efficient cause, i.a. a *causa per se*? The experience of one's own acting suggests that the intention is the key for the *per se/per accidens* distinction. A *per se* causa is such that it intends what it effects or causes. The sculptor is the *per se efficient* cause of the statue insofar as he is a competent sculptor, produces it and intends to produce it. (Suárez, Francisco (1861): *Disputationes metaphysicae* [DM], *Opera Omnia*, Vol. 2, Parisiis. 17, 2)

A further way to capture the sense of a *per se* agent cause might be that it directly and actively causes the effect. We read in Suárez: A *per se* cause is a cause on which the effect as such directly depends (*Causa per se est illa a qua directe pendet effectus secundum illud proprium esse quod habet, in quantum effectus est ...*) (DM 17, 2, 2) A *per se* cause of something is that cause which directly is its cause, through its power. But even in these cases an indirect reference to the end or task aimed at by the agent seems necessary for the distinction between a proper and an accidental cause.

Principal and instrumental causes

The debates on the distinction between principal and instrumental efficient cause concerned theological as well as philosophical questions. Are human beings responsible for what they consciously do or are they in their actions mere instruments of the omnipotent divine being? Are only the animals as whole individuals agents or also their organs? What or who does think? The mind viz. the brain or the man having mind viz. brain? Does the eye see and the ear hear or does the animal see viz. hear by these organs? These questions or problems are linked to the distinction between principal and instrumental agent causes.

The classical example for the distinction is that between a painter and the paint-brush used for painting. For us nowadays, if we assume agency, there is in this case only one agent, the painter. But for the Scholastics the brush plays a certain causal role by being used in a certain way. It has a function or even power (*virtus*), but this certainly is not sufficient for explaining the production of the painting. The function is subordinate to the capacities and to the working of the painter, but it is not without causal role. As *causa instrumentalis* the brush concurs to the principal agent by contributing, so to say, (*concurrit*) to the creation of the painting.

Suárez lists various possible understandings of the distinction between principle and instrumental cause with their pros and cons. Leaving aside for the moment all the details, the simplified question is: Is the principle agent the human individual acting with its soul viz. with its mental powers or is the principal agent the mind viz. the soul acting with its body as instrumental cause?

The decision evidently depends, to a large degree, on whether one sticks to a dualist understanding of the human mind or to an Aristotelian approach, seeing the self or the soul as individual *forma substantialis* or *actus primus* of the living body.

As mentioned in the introduction, Aristotelian Suárez tends to avoid explicit substance dualistic tendencies and to follow Aristotle. Aristotle, however, can be interpreted in a strict, anti-dualistic, Avveroistic or in a more moderate sense.

Even in the Aristotelian tradition, however, it is common to attribute to the soul acts like intellectual understanding and rational willing properly and *simpliciter*, but one does not want to infer from this that the soul is a principal agent, since the soul is only the *forma substantialis*. Aristotelian scholastics attribute to the *forma* a kind of causality, but not principal efficient causality, the principal agent being the *suppositum*, or the whole individual.

Suárez, however, does not completely exclude that the soul might be called a principal agent, but only in a special sense. He assumes in his discussion two kinds of principal cause: there is one sort of principal cause which operates and another sort which is a principal principle of operating. They are called respectively a cause *quod* and a cause *quo* (*causa principalis ut quod, et ut quo*). (DM 17, 2, 7) The first is the *suppositum* that acts, whereas the second, i.e. the principal cause *quo*, is that cause by which the *suppositum* acts. In the sense of *quo* the mind or soul or the intellectual power can be considered to be a principal cause, but such that the *suppositum*, the whole individual acts through it. For Suárez not all causes by which other causes act or operate are only instrumental causes.

Suárez objects to an account of the distinction (the forth explanation) according to which an instrumental cause is a cause that acts only insofar as another acts upon it viz. moves it, whereas, by contrast, a principal cause is a cause that has the power to operate through itself. This explanation seems to be derived from the experience with instruments of a craft, and it might be adequate for them, but should not be generalized.

Suárez mentions as a counterexample the mental images or the mental contents of visual experience, the *phantasmata*. They are instrumental causes acting upon the will viz. the striving. But they are not merely receiving their power to act from outside: What action does a phantasm receive in order that it might act (... *quam actionem in se prius recipit ut agat*)? Does it receive some spiritual light (*Numquid recipit in se aliquod spirituale lumen*)? asks Suárez. (DM 17, 2, 14)

And if the seed is called an instrument of the one that generates, once it is separated, it receives no new impulses and is thus not any longer under the influence of the principal agent. (DM 17, 2, 14) That something is an instrumental cause does not imply that it does not have any power to act in itself (*virtus propria*). And vice versa that something is a principal cause does not exclude the concurrence of other causes in order that it can act.

For a cause to be a principal cause, it is not necessary that it acts altogether independently. And, conversely, the fact that a cause requires the assistance of some other higher cause is not sufficient for its only being an instrumental cause. This clarification allows Suárez to stick to and defend the thesis that the mental capacities, viz. the intellect and the will, are not only causes but even principal causes, on the one hand, and, on the other, the view that the intellect and the will are subordinate causes and dependent on the *forma substantialis* of the human being. He explicitly says that the intellect is commonly thought of not as an instrument, but as a principal principle of its own natural acts (*principale principium suorum actuum naturalium*) ... even

though in acting it is subordinated to the *forma*. In a sense the mental faculties are principal causes, even though in another sense they are instruments. (DM 17, 2, 15)

Once again, the scholastic distinction between principal and instrumental cause has to be seen against a teleological background; it depends on the description of the goal-oriented acts of the *suppositum*, viz. the whole individual.

Agents require powers and powers principal agents

The principal agents are the concrete individuals, formed by the substantial form, but they cannot act immediately as such. They act through their powers, and these function as instruments, but instruments which have a causal role and as such are causes as well. The accidents or properties are given to the substances not only for their embellishment, but also for the exercise of their actions. (DM 18, 2, 15)

We can ascertain the same in the case of higher animals and humans, considering – as Suárez puts it – the vital and nutritional operations, and the operations of the senses. The diversity of the organs is itself a sufficient indication that the proximate powers of the actions are distinct from one another (*esse per se distinctae*) and are thus accidental powers. The diversity of dispositions required in the organs for the operations of sensory cognizing and loving is a further argument for the mentioned theses: It is from the mode of such operations that one may best infer that a substantial form is not *per se* capable of exercising sentient operations without a mediating faculty (... *formam substantialem non esse per se aptam ad exercendam talem operationem absque facultate media* ...). (DM 18, 3, 20)

It would be a misunderstanding, I repeat, to assume that substances could immediately act without any accidental powers, solely by their substantial form. It would, on the other hand, be a misunderstanding too to presume that Suárez defends a dispositional theory of causation in the modern sense. *Potentiae subjectivae*, active dispositions, and powers can exercise their causal role only as properties or accidents of some concrete substance or other to which they belong.

LEGITIMITÄT UND GRENZEN
VON MORALISCHEN INTUITIONEN

KANT ÜBER GEMEINE MENSCHENVERNUNFT UND VERNÜNFTELN¹



Martin Sticker

In der Kant-Literatur wird oftmals darauf hingewiesen, dass für Kants praktische Philosophie – insbesondere in der *Grundlegung* – ein Vermögen, welches Kant zumeist als „gemeine Menschenvernunft“ bezeichnet, von zentraler Bedeutung sei.² Die Literatur lässt eine Untersuchung dieses Vermögens jedoch zumeist mit einem Hinweis auf den – von Kant selbst eingeräumten (XX, 44.12–16) – Einfluss Rousseaus auf Kants Konzeption des gemeinen Mannes bewenden.³ Gelegentlich findet sich in der Literatur die Behauptung, dass Kant, wenn er von der gemeinen Menschenvernunft spricht, dem nahekäme, was in gegenwärtigen Debatten der analytischen Philosophie als „Intuitionen“ bezeichnet wird.⁴

In einem ersten Schritt möchte ich Anhaltspunkte liefern, welche diese Behauptung untermauern. In einem zweiten Schritt möchte ich zeigen, dass wir in Kants praktischer Philosophie auch eine Warnung vor einem voreiligen Appell an Intuitionen finden und dass für diese Warnung insbesondere der Begriff des Vernünftels von zentraler Bedeutung ist. Ich werde damit schließen zu argumentieren, dass Vernünfteln eine größere Beachtung verdient.

I. Intuitionen

Ein Nachweis der Behauptung, Kant spreche in seiner praktischen Philosophie von Intuitionen, wird dadurch erschwert, dass es keine allgemein akzeptierte Definition des Begriffs „Intuition“ gibt. In Ermangelung einer solchen Definition möchte ich mich darauf beschränken zu zeigen, dass drei der Merkmale, welche gegenwärtig in der Literatur um den Intuitionenbegriff häufig als Merkmale von Intuitionen betrachtet werden, jener Art von Urteilen, auf die Kant in seiner praktischen Philosophie besonderes Gewicht legt, ebenfalls zugeschrieben werden können. Dabei behaupte ich nicht, dass diese drei Merkmale den Intuitionenbegriff erschöpfend charakterisieren. Zudem möchte ich in vorliegendem Artikel von eventuellen Unterschieden zwischen gegenwärtigen Konzeptionen von Intuitionen und der kantischen Konzeption der gemeinen Menschenvernunft absehen. Es reicht mir hier zu zeigen, dass auf Basis häufig genannter Merkmale von Intuitionen die Behauptung, Kant spreche über Intuitionen, eine Grundlage hat.

„Intuition“ bezeichnet dabei eine besondere Klasse von Urteilen⁵, welche – zumindest laut vielen analytischen Philosophen – *Indizien* für philosophische Untersuchungen darstellen. Es ist Gegenstand einer Debatte, welche Rolle diesen Indizien zugesprochen werden soll: Sind sie die *einzigsten* Indizien, welche wir in philosophischen Untersuchungen haben, oder lediglich ein möglicher Ausgangspunkt philosophischer Überlegungen, welcher durch andere Indizien falsi-

fiziert werden kann? Die große Mehrheit der analytischen Philosophen geht zumindest so weit zu behaupten, dass es besser ist, Intuitionen auf der Seite ihrer Theorie als gegen sie zu haben.⁶

Die drei Merkmale von Intuitionen, auf welche ich mich im Folgenden konzentrieren möchte, sind⁷:

(1) Intuitionen sind *vorthoretisch*.⁸

Dies ist aus zwei Gründen von Bedeutung. Zum einen sollen Intuitionen *unparteiisch* sein, d. h. nicht eine durch Theoretisieren erworbene Präferenz für eine philosophische Theorie widerspiegeln, sondern eine möglichst unvorgeprägte Herangehensweise an philosophische Probleme ermöglichen. Zum anderen sollen sie ein *unabhängiges Kriterium* für Richtigkeit und Falschheit von Theorien darstellen und dadurch bestimmte Theorien stützen oder unterminieren. Um ihre Unabhängigkeit gegenüber Theorien zu wahren, dürfen sich Intuitionen aber nicht bereits in ihrer Genese einer vorhergehenden Theorie verdanken.⁹

(2) Intuitionen sind *weit* oder, idealerweise, *allgemein* geteilt.¹⁰

Intuitionen müssen zumindest eine gewisse Invarianz gegenüber kontingenten Faktoren wie kulturelle und sozio-ökonomische Prägung dessen, der sie artikuliert, aufweisen und sollten daher von einer möglichst großen und diversen Gruppe geteilt werden. Dies soll, ähnlich wie (1), sicherstellen, dass Intuitionen *unparteiisch* sind, d. h. nicht lediglich kontingenterweise vorgeprägte Einstellungen widerspiegeln, sondern eine möglichst vorurteilslose Herangehensweise an philosophische Probleme ermöglichen.

(3) Intuitionen haben eine spezielle *Phänomenologie*.¹¹

Der Gehalt unserer Intuitionen erscheint uns oftmals besonders offensichtlich oder evident, oder er übt zumindest eine besondere Anziehung (einen „pull“) auf uns aus. Es ist schwer diese Anziehung zu charakterisieren, und eine genauere Charakterisierung wird in der Literatur zumeist unterlassen und soll auch hier nicht geleistet werden. Ich begnüge mich daher damit, den besonderen „pull“ als ein häufig angeführtes Merkmal von Intuitionen festzuhalten.

Wie verhält sich Kant zu den genannten Merkmalen?

(1) In seiner praktischen Philosophie interessiert sich Kant insbesondere für die evaluativen Urteile des *gemeinen Mannes*, des Akteurs ohne theoretische Bildung. Diese Urteile über konkrete und alltägliche Fälle von moralischer Relevanz sind interessant für Kant, da er glaubt, dass philosophische *Theorie* Akteure leicht „verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen“ (IV, 404.28) und damit Anlass zu falschen Urteilen geben kann. Daher ist Urteilen des Theoretikers oftmals weniger zu trauen als den Beurteilungen des gemeinen Mannes, welcher nur auf der Basis seiner gemeinen Menschenvernunft urteilt.¹²

(2) Die Urteile des gemeinen Mannes, welche nicht durch Theorie geprägt sind, sind laut Kant Produkt eines Vermögens, welches er zumeist „gemeine Menschenvernunft“ nennt. Unglücklicherweise unterlässt Kant es, dieses Vermögen näher zu charakterisieren. Es kann annäherungsweise

festgehalten werden, dass die gemeine Menschenvernunft sich vom *Gewissen* darin unterscheidet, dass sie moralische Normen nicht wie das Gewissen auf den Akteur anwendet, sondern einem Akteur einen epistemischen Zugang zu diesen Normen verschafft und ihm dadurch ermöglicht, konkrete Fälle im Lichte dieser Normen zu beurteilen. Von *Achtung* unterscheidet sich die gemeine Menschenvernunft darin, dass die gemeine Menschenvernunft nur für das Erfassen oder die Vermittlung des Sittengesetzes erforderlich ist, aber den Akteur nicht zu Handlungen motiviert. Im Gegensatz zu einem *moral sense* sind die Einsichten, welche die gemeine Menschenvernunft vermittelt, nicht in unserer sinnlichen, sondern unserer vernünftigen Natur gegründet.

Die gemeine Menschenvernunft ist nicht ein Vermögen zusätzlich zur Vernunft, sondern bezeichnet den Aspekt des Vernunftvermögens, der jedem vernünftigen Akteur *qua* Vernunft und ohne zusätzliche Bildung zur Verfügung steht. Dieser Aspekt ist Teil der Vernunftnatur jedes vernünftigen Akteurs und daher das Bewusstsein des Sittengesetzes, welches dieses Vermögen dem Akteur vermittelt, invariant gegenüber kontingenten Faktoren. Die moralischen Urteile, welche die gemeine Menschenvernunft einen Akteur zu fällen in die Lage versetzt, sind die Urteile eines jeden Akteurs, insofern er vernünftig ist, und daher zumindest als Dispositionen *allgemein* unter Vernunftwesen geteilt.

(3) In der zweiten Kritik behauptet Kant, dass das Sittengesetz „von selbst im Gemüthe Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt“ (V, 86.22–33). In seiner Religionsschrift fügt Kant hinzu, dass praktische Vernunfterkennntnis „auch dem einfältigsten Menschen so nahe liegt, als ob es ihm buchstäblich ins Herz geschrieben wäre“ (VI, 181.30–32), und dass das Sittengesetz, welches der Gegenstand dieser Vernunfterkennntnis ist, „in jedermanns Bewußtsein unbedingte Verbindlichkeit bei sich führt“ (VI, 181.33 f.). Dies kann als die Behauptung verstanden werden, dass das Sittengesetz sich mit einer unwiderstehlichen Stimme und unmittelbar, d. h. mit einem besonderen „pull“, in den Überlegungen des Akteurs artikuliert. Die Artikulation des Sittengesetzes vor dem Akteur wird von der gemeinen Menschenvernunft geleistet, welche jedem Vernunftwesen ein „Bewußtsein des moralischen Gesetzes“ (V, 121.3 f., vgl. V, 30.3, 46.12, 75.8) vermittelt, d. h. einen epistemischen Zugang zum Sittengesetz.¹³

Wir können Urteilen, die unsere von der gemeinen Menschenvernunft vermittelte Vorstellung des moralisch Guten artikulieren, daher laut Kant eine besondere *Phänomenologie* zuschreiben.

So wie in gegenwärtigen Debatten schreibt auch Kant Urteilen, welche Merkmal (1)–(3) erfüllen, einen besonderen Status als Indizien zu. Kant beginnt die *Grundlegung* mit einer Untersuchung der gemeinen praktischen Vernunfterkennntnis, analysiert im ersten Abschnitt, wie die gemeine Vernunft gewisse moralisch relevante Beispiele beurteilt, und behauptet im Zuge dieser Untersuchung, dass die gemeine Menschenvernunft in ihren Beurteilungen mit dem kategorischen Imperativ übereinstimme (IV, 402.13–15), und später, dass sie seine Deduktion bestätige (IV, 454.20 f.). Zudem behauptet Kant in einer Fußnote zu Beginn der zweiten Kritik (V, 6), dass er in seiner praktischen Philosophie kein „neues Prinzip der Moralität“ zu offerieren gedenke, sondern lediglich eine „neue Formel“ aufstellt, d. h. ein Prinzip, welches bereits implizit in unserer Urteilspraxis vorhanden ist, durch eine Formel explizit machen will.

Kant denkt, dass Urteile, welche Bedingungen (1)–(3) erfüllen, eine bedeutende Rolle für die praktische Philosophie spielen und praktische Philosophie von diesen Urteilen ausgehen und so die impliziten Grundlagen der gemeinen sittlichen Beurteilung von moralisch relevanten Fällen explizit machen soll.

Schlussfolgerung: Die Urteile der gemeinen Menschenvernunft sind *vorthoretisch*, unter Vernunftwesen *allgemein geteilt* und mit einer besonderen *Phänomenologie* ausgestattet. Sie sind für Kant zudem, wie auch Intuitionen für die kontemporäre Debatte, *Indizien* für philosophische Untersuchungen. Es kann daher festgehalten werden, dass es deutliche Parallelen zwischen der gemeinen Menschenvernunft und Intuitionen gibt.

Dies zieht die Frage nach sich, ob laut Kant *jedes* Urteil, welches die drei genannten Merkmale erfüllt, ein Indiz darstellt, welches in einer praktischen Philosophie Berücksichtigung verdient. Welche *Grenzen* sind Intuitionen als Indizien gesetzt?

II. Vernünfteln

Die Frage nach den Grenzen von Intuitionen ist die Frage, unter welchen Bedingungen Urteile die Merkmale (1)–(3) erfüllen können und dennoch keine Indizien für die Philosophie darstellen. Kants Antwort ist: Wenn sich diese Urteile dem Vorgang des *Vernünftelns* verdanken. Vernünfteln ist ein Vorgang, in welchem ein Akteur seine Neigungen durch scheinbare Argumente gegen die Ansprüche der Pflicht zu rechtfertigen versucht. Dies lässt einen Akteur die Zuverlässigkeit seiner moralischen Urteile verlieren.

Obwohl Kant den Begriff „Vernünfteln“ häufig verwendet¹⁴, ist dieser Begriff und seine Zentralität bislang in der Literatur weitgehend unbeachtet geblieben.¹⁵ Wörterbücher des 18. Jahrhunderts stimmen darin überein, dass „Vernünfteln“ zum einen die *vernünftige Untersuchung* eines Gegenstandes bedeuten kann, zum anderen aber auch einen *Missbrauch vernünftiger Fähigkeiten*, um andere oder sich selbst hinters Licht zu führen.¹⁶ Bei Kant bezeichnet der Begriff oft einen unzulänglichen oder falschen Gebrauch der Vernunft.¹⁷ Kant unterscheidet zudem mehrfach zwischen „vernünftelnd“ und „vernünftig“.¹⁸

In Kants erster Kritik bezeichnet „Vernünfteln“, was Kant in den *Prolegomena* den „dialektischen Gebrauch der Vernunft“ (IV, 348.8) nennt, d. h. das Überschreiten der Vernunft der ihr gesetzten Schranken (A/B, 421/449 f.). Kant warnt, dass vernünftelnde Behauptungen jene dogmatische Metaphysik hervorbringen, die er mit seiner *Kritik der reinen Vernunft* in die Schranken weisen will, wenn er die Antinomien sowie die Dialektik, auf der sie gründen, „vernünftelnd“ nennt.¹⁹ Seine *Kritik der reinen Vernunft* kann daher als eine Antwort auf die Gefahr des Vernünftelns verstanden werden.²⁰ Kant betont zudem, dass Vernünfteln mit Notwendigkeit geschieht, d. h. in der Natur der Vernunft liegt.²¹

In seiner praktischen Philosophie diskutiert Kant zahlreiche Beispiele für einen vernünftelnden Vernunftgebrauch. Vernünfteln kann darin bestehen, dass sich Akteure fälschlicherweise davon überzeugen, dass die Erfüllung verdienstlicher Pflichten die Nicht-Erfüllung anderer Pflichten aufwiegen kann (V, 156.7–21, XXVII, 359.8–28) oder dass äußere kultische Handlungen ohne moralische Relevanz das Fehlen einer moralischen Gesin-

nung kompensieren können (VI, 168.8–170.11, XXVII, 729.16–732.6). Relativ ausführlich diskutiert Kant zudem den Versuch, durch scheinbare Argumente die Einsicht, dass nur die richtige Motivation Handlungen moralischen Wert verleihen kann, zu unterminieren (V, 152.7–18, VI, 38.1–33, 377.13–378.31).²² Diesen Strategien, die Neigung gegenüber der Pflicht in Schutz zu nehmen, ist gemeinsam, dass sie keine theoretische und unvoreingenommene Untersuchung des moralisch Guten darstellen. Mit dem Ziel, die Neigungen gegen die Pflicht in Schutz zu nehmen, räumen sie moralisch irrelevanten Faktoren, wie etwa vermeintlichen moralischen Autoritäten oder kultischen Handlungen, welche innerhalb einer Gemeinschaft verbreitet sind, in moralischen Deliberationen fälschlicherweise Gewicht ein. Viele dieser Strategien sind zudem weit verbreitet innerhalb einer Gemeinschaft, da sie durch Praktiken oder Überzeugungen inspiriert werden, welche eine identitätsstiftende Funktion für diese Gemeinschaft haben.²³

Die expliziteste Thematisierung des Vernünftelns findet sich in *Grundlegung*, IV, 404.37–405.19. Diese Passage thematisiert die Unschuld des gemeinen Mannes und ihre Verderbnis. „Unschuld“ meint dabei zweierlei: (i) Der gemeine Mann ist nicht von irreführender Moralphilosophie *verwirrt* und *fehlgeleitet*, d. h., er hat noch keine falsche Konzeption des moralisch Guten. (ii) Der gemeine Mann hat keinen Einblick in die Grundlagen und die Rechtfertigung seiner moralischen Urteile: Seine Urteile sind zutreffend, aber *naiv*. Diese Naivität macht es laut Kant leicht, ihn zu „verführen“ (IV, 405.1 f.). Der gemeine Mann kann irreführende Erwägungen nicht ohne weiteres als solche erkennen, da ihm der theoretische Hintergrund fehlt, und er kann zudem seine Position nicht zureichend mittels Argumenten gegen Anfechtungen in Schutz nehmen.

Es ist von Bedeutung, dass Kant den Begriff „Verführung“ verwendet, um die Korruption des gemeinen Mannes zu beschreiben. „Verführung“ bedeutet, dass der unschuldige Akteur nicht gegen seinen Willen und gewaltsam verdorben wird, sondern dass er dazu gebracht wird, sich selbst der Verderbnis zu überantworten. Dies geschieht durch die „*natürliche Dialektik*“ (IV, 405.13). „Natur“ hat in diesem Terminus eine zweifache Bedeutung: (i) Kant bestimmt „natürlich“ als das, was einer determinierten oder notwendigen Ordnung folgt.²⁴ Eine natürliche Dialektik ist daher eine Dialektik, welche *notwendig*, d. h. unvermeidlich ist. Sie ist unvermeidlich, weil sie (ii) aus der *Doppelnatur* endlicher Vernunftwesen entspringt.²⁵

„Doppelnatur des Menschen“ meint, dass, insofern endliche Vernunftwesen *vernünftig* sind, ihnen die Pflicht gebietet, ihre Neigungen zurückzusetzen und diese sogar nicht zu beachten, und die Pflicht dies gebietet, ohne den Neigungen etwas zu verheißen. Insofern endliche Vernunftwesen *Sinnenwesen* sind, fühlen sie ein mächtiges Gegengewicht (einen „pull“) gegen die Gebote der Pflicht. Die Ansprüche ihrer sinnlichen Natur lassen sich durch kein Gebot der Pflicht aufheben, sondern bleiben bestehen (IV, 405.5–13). Aus dieser Spannung zwischen den unnachlasslichen Geboten der Pflicht (vernünftige Natur) und der Persistenz unserer sinnlichen Neigungen (sinnliche Natur) entspringt die natürliche Dialektik. Diese wird von Kant charakterisiert als ein „Hang wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln“ (IV, 405.13 f.). Kant bietet drei sehr kurze Beispiele, worin dieses Vernünfteln bestehen kann (IV, 405.13–15): Ein Akteur kann:

- (i) die *Gültigkeit* der Pflicht in Zweifel ziehen, d. h. bezweifeln, dass Pflicht, so wie sie dem Akteur durch die gemeine Menschenvernunft vermittelt wird, eine korrekte Repräsentation des moralisch Guten darstellt;
- (ii) die *Reinheit* der Pflicht in Zweifel ziehen, d.h. bezweifeln, dass Pflicht verlangt, von allen sinnlichen Neigungen abzusehen;
- (iii) die *Strenge* der Pflicht in Zweifel ziehen, d. h. bezweifeln, dass Pflicht keine Ausnahmen zu Gunsten der Neigung gestattet.²⁶

In allen drei Fällen ist die Absicht des Akteurs, das, was er für Pflicht hält, zu „verwandeln“ (vgl. IV, 424.31), d. h. seinen Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, indem er (i) eine andere Konzeption von Pflicht annimmt, (ii) Argumente erfindet, die legitimieren sollen, in seinen moralischen Urteilen Neigungen Gewicht einzuräumen, (iii) Argumente erfindet, die Ausnahmen von der Pflichtbefolgung legitimieren.

In allen drei Fällen „verdirbt“ (IV, 405.17) die scheinbare Legitimierung der Neigungen des Akteurs seine ursprüngliche, durch die gemeine Menschenvernunft vermittelte Vorstellung der Pflicht, welche ihn in die Lage versetzte, verlässlich moralisch zu urteilen. Diese Verderbnis kann Andrews Reath (2006, 20) folgend als das Resultat des Entwerfens und Adaptierens einer „Ideologie“ interpretiert werden. Eine Ideologie ist ein System von Ansichten, welches der Beförderung eines bestimmten Ziels verpflichtet ist. Das Ziel der Ideologie ist in diesem Falle, unsere sinnlichen Neigungen gegen die strengen Ansprüche der Pflicht in Schutz zu nehmen, und sich darin gerechtfertigt zu wähnen, Neigungen der Pflicht vorzuziehen.²⁷ Das Adaptieren einer Ideologie ist damit das Ergebnis eines Prozesses des Vernünfteln und führt zu einem Zustand, den Kant als „Verderbnis“ bezeichnet, da eine Ideologie, die verwendet werden kann, um unsere Neigungen gegen das Sittengesetz scheinbar zu rechtfertigen, nicht nur unser Urteil in einem bestimmten Fall, sondern in einer ganzen Reihe von ähnlichen Fällen trübt und verdirbt.

Wir können dies wie folgt zusammenfassen: Neigungen verlangen eine Rechtfertigung, wenn sie dem Sittengesetz zuwiderlaufen und der Akteur dennoch nicht vermeiden kann, sich von ihnen zum Handeln motivieren zu lassen. Das Vernünfteln entwirft scheinbare Rechtfertigungen für die Neigungen. Diese scheinbaren Rechtfertigungen können als „Ideologien“ bezeichnet werden und verderben die vormalige Vorstellung eines Akteurs von dem, was moralisch gut und schlecht ist. Vernünfteln erklärt, wie es einem Akteur, der durch seine gemeine Menschenvernunft ein Bewusstsein des Sittengesetzes hat, möglich ist, falsche Überzeugungen über das moralisch Richtige zu erwerben, indem er seine Überzeugungen an seinen Neigungen, nicht an seinem Bewusstsein des Sittengesetzes orientiert.

Kants Konzeption des Vernünfteln liegt die Annahme zu Grunde, dass vernünftige Akteure, insofern sie vernünftig sind, ihren Gehorsam gegenüber dem Sittengesetz nicht aufkündigen können, da das Sittengesetz das Gesetz eines vernünftigen Willens ist (VI, 35.9–17, 36.1–3, 355.3–6). Anstatt offen dem Sittengesetz zuwiderzuhandeln, müssen sie daher Strategien finden, um ihre Handlungen vor sich selbst so darzustellen, als seien diese vom Sittengesetz gebilligt. Vernünfteln versetzt den Akteur in die Lage zu glauben, dass moralische Transgressionen vor dem Gerichtshof der Vernunft gerechtfertigt sind.²⁸

III. Schlussbemerkung

Vernünfteln verdient aus zwei Gründen weiter erforscht zu werden: Der Begriff ist zentral für ein korrektes Verständnis insbesondere von Kants praktischer Philosophie. So erklärt Kant in der *Grundlegung* u. a., dass praktische Philosophie darum ein „Desideratum von der höchsten Wichtigkeit“ (IV, 410.24) sei, weil sie den gemeinen Mann gegen das Vernünfteln in Schutz nehmen kann (IV, 405.20–35).

Vernünfteln ist auch über die Kant-Exegese hinaus interessant als eine *error theory*. Vernünfteln erklärt, wie Akteure Intuitionen generieren können, die keine Indizien für eine Theorie des moralisch Richtigen darstellen. Die grundsätzlichen Annahmen, welche Kant dabei zu Grunde legt, sind auch unabhängig von Kant für viele Positionen akzeptabel:

- (A1) Moralische Normen und Klugheitserwägungen können sich widersprechen.
- (A2) Ein Akteur will seine Handlungen als moralisch gerechtfertigt ansehen.
- (A3) Er vernünftelt eine scheinbare Rechtfertigung, die es ihm erlaubt, seiner Klugheit den Vorzug zu geben und sich dennoch für moralisch gerechtfertigt zu halten.

Vernünfteln verfolgt den Zweck, die Klugheitserwägungen des Akteurs unter Verletzung der Ansprüche der Moral scheinbar zu rechtfertigen. Die vernünftelten Urteile sind oftmals *vortheoretisch*, da sie nicht auf Basis einer philosophischen Konzeption, sondern auf Basis einer Rationalisierung von Neigungen und Leidenschaften gefällt werden. Vielen Akteuren, welche ähnliche Strategien des Vernünftelns verwenden, sind die vernünftelten Urteile *gemeinsam*, und die vernünftelten Urteile üben wegen der großen Anziehungskraft sinnlicher Neigungen eine große *Überzeugungskraft* oder einen „pull“ auf Akteure aus. Dennoch stellen sie *keine Indizien* für die praktische Philosophie dar, da sich in ihnen keine Konzeption des moralisch Guten, sondern ein Versuch des Akteurs artikuliert, seine Interessen gegenüber dem moralisch Guten in Schutz zu nehmen. Vernünfteln zeigt, wie ein Urteil wesentliche Merkmale des Intuitionsbegriffs erfüllen kann, ohne Beachtung als ein Indiz des moralisch Guten zu verdienen.²⁹

Anmerkungen

- ¹ Der Dank des Autors gilt Jens Timmermann, Tina Röck und Marcel van Ackeren.
- ² Vgl. etwa Höffe 2002, 2, Saurette 2005, 48, Timmermann 2007, xii f., Schönecker/Wood 2007, 18.
- ³ Vgl. Schneewind 1998, 487–492 und Wood 1999, 291–293 für Kants Rousseau-Rezeption.
- ⁴ Siehe etwa Horn/Mieth/Scarano 2007, 194 f. Vgl. Pust 2000, Kap. 1 für die Bedeutung von Intuitionen in der analytischen Philosophie der Gegenwart.
- ⁵ Es scheint relativ unstrittig zu behaupten, dass, was auch immer Intuitionen sind, sie zumindest Urteile oder Dispositionen zu urteilen darstellen. Vgl. Williamson 2007, 2 f., Goldman/Pust 1998, 179.
- ⁶ Vgl. etwa Bealers „hyperrationalism“ und Goldman/Pust 1998 für die These, dass zumindest unter idealen Bedingungen Intuitionen verlässliche Indizien darstellen. Für Zweifel, ob Intuitionen gute Indizien für philosophische Fragestellungen liefern, vgl. Cummins 1998, 116–118 („calibration argument“).
- ⁷ Diese drei Merkmale existieren in verschiedenen Versionen und werden kontrovers diskutiert. Es geht im Folgenden darum, einen Überblick über diese Merkmale zu liefern, nicht eine bestimmte Konzeption von Intuitionen zu verteidigen.
- ⁸ Vgl. etwa Cummins 1998, 118–123, und Goldman/Pust 1998, 183.
- ⁹ Für Zweifel, ob Intuitionen vorthoretisch sein können, vgl. Cummins 1998, 121–124.
- ¹⁰ Vgl. Kornblith 1998, 132. Eine empirische Untersuchung, wie weit Intuitionen tatsächlich geteilt werden, findet sich in Weinberg/Stich/Nichols 2001.
- ¹¹ Vgl. etwa Bealer 1998, 207 f.
- ¹² A/B, 831/859, IV, 404.7–28, V, 155.12–18.
- ¹³ Als ein weiterer Beleg für die besondere phänomenologische Komponente unseres Bewusstseins des Sittengesetzes kann Kants Beschreibung des Phänomens der Achtung besonders in der zweiten Kritik (V, 76.16–81.9) herangezogen werden. Ich möchte hier jedoch von dieser zusätzlichen Dimension der kantischen Philosophie absehen. Vgl. anstatt dessen IV, 400.17–401.16 und Fußnote, V, 75.16–76.23, 92.7–12, Hermann 1993, Kap. 1. Baron 1995, Kap. 4–6, Timmermann 2009, Engstrom 2010.
- ¹⁴ Die Suchfunktion des Online-Kant-Korpus liefert mehr als 180 Treffer für „Vernünfteln“ und Varianten dieses Begriffes.
- ¹⁵ In den Wörterbüchern Caygill 1995 und Holzhey/Mudroch 2005 fehlt ein Eintrag für „Vernünfteln“, und Eisler 1930 zitiert nur eine einzige Passage (V, 337.5 ff.). Es gibt jedoch inzwischen ein wachsendes Interesse in der Kantliteratur am Vernünfteln. Vgl. Guyer 2000, Piper 2008, Schönecker 2009 und Meld Schell 2009.
- ¹⁶ Grimm/Grimm 1838 ff., Bd. 25, 936, Adelung 1811, 1102.
- ¹⁷ A/B, 269/325 f., V, 262.24 f., VII, 119.14–22, 201.12–23, 228.16–18, VIII, 267.18–22, 301.1–15, 382.15–21, 416.3–9, X, 432.4–11, XX, 234.12–24, 437.23–438.3.
- ¹⁸ A/B, 340/398, A/B, 604/632, V, 396.7–16.
- ¹⁹ A/B, 462/490, 490/518, A/B, 497/525.
- ²⁰ A/B, 711/739, 795/823.
- ²¹ A/B, 339/397, 297 f./354 f., 777/805, IV, 329.21, VIII, 414.3–16.
- ²² Für weitere Beispiele siehe: V, 122.26–123.5, 153.13–154.15 f., 143.19–31, 451.22–453.5, VI, 51.22–37, VIII, 379.32–35, IX, 76.13–77.25, 495.3–15.
- ²³ Die soziale Dimension des Vernünfteln wird von Kant angedeutet in V, 327.4–22, IX, 76.13–77.25.
- ²⁴ IV, 294.7 f., IV, 467.2–4, V, 386.4–10, VIII, 159.1 f., VIII, 333.29–34.
- ²⁵ Vgl. IV, 424.25–33, V, 74.8–15, VIII, 117.19–21, sowie Schönecker 2009, 111 zur Doppelnatur des Menschen.

- ²⁶ Vgl. auch IV, 424.15–37.
- ²⁷ Kant warnt wiederholt vor einer Konzeption von Moralität, welche die Möglichkeit eröffnet, der Neigung vor der Pflicht den Vorzug zu geben. Vgl. V, 82.31–83.3, VI, 30.9–18, 42.6–20, VIII, 396.14–24.
- ²⁸ Kants Konzeption des Vernünftels scheint sich besonders gut mit einer intellektualistischen Lesart Kants zu vertragen. Dieser Lesart zufolge lässt sich ein Akteur nur unter der Annahme zu Handlungen motivieren, dass diese Handlungen zumindest implizit gerechtfertigt sind – vgl. Wood 1999, 129, Reath 2006, 19, Allison 1990, 91. Ich kann hier nicht diskutieren, wie eng eine intellektualistische Lesart Kants und seine Konzeption des Vernünftels tatsächlich aufeinander angewiesen sind. Ich klammere hier zudem ein zweites Problem aus, welches sich aus Kants Konzeption des Vernünftels ergibt: Wie kann Kant sicherstellen, dass seine Philosophie nicht ebenfalls ein Produkt des Vernünftels ist und Akteure verdirbt, so wie er dies der Populärphilosophie vorwirft (IV, 409.9–412.25)?
- ²⁹ Kants Konzeption des Vernünftels kann als das kantische Gegenstück zu dem Versuch des Utilitaristen Peter Unger 1996 verstanden werden, nachzuweisen, dass unsere anti-utilitaristischen Intuitionen keine Indizien gegen den Utilitarismus darstellen, da sie sich keiner Einsicht in das moralisch Gute, sondern moralisch irrelevanten Faktoren verdanken.

Literatur

Kant wird, mit Ausnahme der ersten Kritik, welche nach der A- und B-Auflage zitiert wird, nach der *Akademieausgabe* der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff., zitiert.

- Adelung, Johann C. (1811): Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, <http://lexika.digitale-sammlungen.de/adelung/online/angebot> (23. 7. 2011).
- Allison, Henry E. (1990): *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge.
- Baron, Marcia W. (1995): *Kantian Ethics. Almost Without Apology*, Ithaca, London.
- Bealer, George (1998): Intuition and the Autonomy of Philosophy, in: Michael DePaul, William Ramsey (Hg.), *Rethinking Intuition*, Lanham, et al., 201–240.
- Caygill, Howard (1995): *A Kant Dictionary*, Cambridge/Mass.
- Cummins, Robert (1998): Reflection on Reflective Equilibrium, in: Michael DePaul, William Ramsey (Hg.), *Rethinking Intuition*, Lanham, et al., 113–128.
- Eisler, Rudolf (1930): *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*, Berlin.
- Engstrom, Stephen (2010): The Triebfeder of pure practical reason, in: Andrews Reath, Jens Timmermann (Hg.), *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*, Cambridge, 90–119.
- Goldman, Alvin/Joel Pust (1998): Philosophical Theory and Intuitional Evidence, in: Michael DePaul, William Ramsey (Hg.), *Rethinking Intuition*, Lanham, et al., 179–201.
- Gopnik, Alison/Eric Schwitzgebel (1998): Whose Concepts Are They, Anyway? The Role of Philosophical Intuition in Empirical Psychology, in: Michael DePaul, William Ramsey (Hg.), *Rethinking Intuition*, Lanham, et al., 75–95.
- Grimm, Jacob/Wilhelm Grimm (1838 ff.): *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, http://dwb.uni-trier.de/Projekte/WBB2009/DWB/wbgui_py?lemid=GA00001 (23. 7. 2011).
- Guyer, Paul (2000): The Strategy of Kant's *Groundwork*, in: Paul Guyer (Hg.), *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge, 207–235.

- Herman, Barbara (1993): *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge/Mass.
- Höffe, Otfried (2002): Einführung in die *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Otfried Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, 1–25.
- Holzhey, Helmut/Vilem Mudroch (2005): *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Maryland, et al.
- Horn, Christoph/Corinna Mieth/Nico Scarano (2007): *Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt/M.
- Kornblith, Hilary (1998): The Role of Intuition in Philosophical Inquiry. An Account with No Unnatural Ingredients, in: Michael DePaul, William Ramsey (Hg.), *Rethinking Intuition*, Lanham, et al., 129–143.
- Meld Shell, Susan (2009): *Kant and the Limits of Autonomy*, Cambridge/Mass.
- Piper, Adrian M. S. (2008): *Rationality and the Structure of the Self. Volume II: A Kantian Conception*, Berlin.
- Pust, Joel (2000): *Intuitions as Evidence*, New York, London.
- Reath, Andrews (2006): Kant's Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination, in: Andrews Reath (Hg.), *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Oxford, 8–33.
- Saurette, Paul (2005): *The Kantian Imperative. Humiliation, Common Sense, Politics*, Toronto.
- Schneewind, Jerome B. (1998): *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge.
- Schönecker, Dieter (2009): The Transition from Common Rational Moral Knowledge to Philosophical Rational Moral Knowledge in the *Groundwork*, in: Karl Ameriks, Otfried Höffe (Hg.), *Kant's Moral and Legal Philosophy*, Cambridge, 93–123.
- Schönecker, Dieter/Allen Wood (2007): *Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Ein einführender Kommentar*, Paderborn.
- Timmermann, Jens (2007): *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Cambridge.
- (2009): Acting from Duty. Inclination, Reason and Moral Worth, in: Jens Timmermann (Hg.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Cambridge, 45–63.
- Unger, Peter (1996): *Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence*, Oxford.
- Weinberg, Jonathan M./Stephen Stich/Shawn Nichols (2001): Normativity and Epistemic Intuitions, in: *Philosophical Topics*, 29, 429–460.
- Williamson, Timothy (2007): *The Philosophy of Philosophy*, Malden et al.
- Wood, Allen (1999): *Kant's Ethical Thought*, Cambridge.

8. PHÄNOMENOLOGIE UND HERMENEUTIK

STÄNDIG IST ES JETZT!
VOM STEHEN DER ERLEBNISGEGENWART¹



Wolfgang Fasching

In der gegenwärtigen analytischen Philosophie ist es weitgehend üblich, die Persistenz des Subjekts (die „personale Identität“) als in einer Abfolge von zeitlichen „Personphasen“ bestehend zu denken, die durch irgendwelche näher zu bestimmende „Einheitsrelationen“ zu Phasen *einer* dauernden Person verbunden sind (etwa indem eine Subjektphase Erinnerungen der vorigen Phase „erbt“ u. dgl.). Hauptstoßrichtung dieses Ansatzes ist die Leugnung der Existenz von so etwas wie einer Ich-Entität als einer „geistigen Substanz“, deren irreduzible Selbigkeit durch den Fluss ihrer Erlebnisse hindurch für deren Einheit aufkommen soll. Meine Erlebnisse sind in dieser Sichtweise nicht geeint, indem sie Erlebnisse *eines* erlebenden Ich sind (die Erlebnisse, die eben *ich* durchlebe), sondern umgekehrt ist die Identität des Subjekts durch die (soz. „horizontale“) Geeinheit der Erlebnisse *konstituiert*.

Mit dieser Denkweise wird die Identität des Subjekts der von zeitlichen *Objekten* assimiliert, welche dauern, indem sie zu unterschiedlichen aufeinanderfolgenden Zeitpunkten „Phasen“ oder „Stadien“ ihrer Existenz haben. Nun könnte man aus transzendental-phänomenologischer Perspektive fragen, ob dies der zeitlichen Seinsweise des Ich ganz gerecht werden kann. Edmund Husserl bemerkt an manchen Stellen, dass das Ich (in seiner Fundamentaldimension) letztlich keineswegs dasselbe bleibt, indem es, wie ein Zeitobjekt, ein zeitlich Dauerndes mit zeitlichen Phasen ist, sondern eine grundlegend andere Weise der Identität besitzt. So schreibt er beispielsweise: „Dasselbe Ding als zeitlich verharrendes hat in seinem identischen Sein seine Dauer, in sich eine extensive Zeitlichkeit. *Das Ich hat eigentlich in diesem Sinne keine Dauer.* [...] Das Ich ist in sich und mit sich in innerer ‚Kontinuität‘, die grundunterschieden ist von der äusseren, der Kontinuität einer Extension“ (Husserl 1973, 577; vgl. etwa auch Husserl 2001, 277 und 280).²

Das sind einigermaßen kryptische Äußerungen. Wie soll etwas dasselbe bleiben, ohne zu *dauern*, ohne zeitliche *Extension* und damit *Phasen* seines Dauerns zu verschiedenen Zeitpunkten zu besitzen? Husserl bezeichnet das Ich in dieser Hinsicht mitunter als „stehend und bleibend“, dieselbe Formulierung, die er häufig für das *Jetzt* verwendet, und manchmal spricht er vom Ich explizit *als* dem stehenden und bleibenden Jetzt (Husserl 2006, 202; vgl. ebd., 54 und 57). Diesem Hinweis will ich im Folgenden nachgehen und, im Anschluss an Husserl, über das Verhältnis von Ich und Jetzt nachdenken: Was heißt es, als „stehendes Jetzt“ identisch zu sein?

1 Starre und fließende Zeit

Das dauernde Subjekt als aus zeitlichen „Subjektphasen“ zusammengesetzt zu denken bedeutet, die einzelne Subjektphase als dasjenige Bewusstseinsstromsegment zu verstehen, das im jeweils aktuellen Jetzt stattfindet, „gleichzeitig“ mit all dem anderen, das zu diesem Zeitpunkt noch so geschieht. Meine Erlebnisaktualität ist somit *die* Phase meines Bewusstseinslebens, die *gerade jetzt* stattfindet. – Das ist schwer zu bestreiten. Aber was *heißt* „gerade jetzt“ eigentlich? Was *ist* das „Jetzt“ (*in* dem sich das Subjekt gerade befinden soll)?

Gewöhnlich gilt uns das Jetzt als der Punkt „eigentlichster Wirklichkeit“, im Gegensatz zum Noch-nicht-Sein der Zukunft und dem Nicht-mehr-Sein der Vergangenheit. Andererseits erscheint es aber fraglich, ob es objektiv gesehen überhaupt ein Jetzt *gibt*: In rein objektiver Perspektive ist die Zeit nichts als eine Linie von homogenen Zeitpunkten, auf denen Ereignisse nach ihren zeitlichen Verhältnissen des Nacheinander und Gleichzeitig angeordnet sind, ohne dass es so etwas wie ein privilegiertes „Jetzt“ gäbe – eine Linie, die sich bloß subjektiv je von da oder dort perspektivisch *darstellt*, abhängig vom Standpunkt des Betrachters, für den der Zeitpunkt, zu dem sich sein jeweiliges „Betrachten“ abspielt, eben das „Jetzt“ ist (vgl. z. B. Oaklander 2004, 240). Ebenso wenig wie es objektiv ein ausgezeichnetes „Hier“ gibt, sondern immer nur das „Hier“ eines jeweiligen Subjekts – also ebenso wenig, wie Hierheit eine objektive Eigenschaft irgendeines Ortes ist –, hat irgendein Zeitpunkt die objektive, d. i. subjektunabhängige Eigenschaft der *Jetzttheit*. Ein Zeitpunkt ist „jetzt“ nur relativ auf eine jeweilige Subjektphase (*für die* der Zeitpunkt, zu der diese Phase eben stattfindet, „jetzt“ ist), und relativ auf andere Subjektphasen sind andere Zeitpunkte „jetzt“. „Jetzt“ und damit ebenso „vergangen“ und „künftig“ scheinen somit unaufhebbar subjektrelativ zu sein (vgl. z. B. Russell 1915, 87).

Als „objektiv“ gilt das, was in seinem Sein durch seine jeweils verschiedenen, standortgebundenen Gegebenheitsweisen nicht berührt ist. Ein Zeitpunkt und sein Zeitinhalt sind uns primär in einem ständigen *Fluss* gegeben, als an uns heranströmend, gegenwärtig werdend und dann in die Vergangenheit zurücksinkend, doch *objektiv* sind Zeitpunkt und -inhalt in ihrer Identität durch dieses Je-aus-anderer-Perspektive-Gegebensein nicht affiziert. Demgemäß ist die objektive Zeit, wie Husserl sagt, „starr“, eine „nicht fließende, absolut feste“ Zeit (Husserl 1966, 64; vgl. 2001, 136 und 182 f.).

Dass eine solche starre, quasi-räumliche Koordinatenlinie ohne Jetzt und ohne Strömen die wahre Natur der Zeit darstellt, ist kurioserweise die heute – zumindest in der analytischen Philosophie – vorherrschende Ansicht (die sog. „statische Zeitauffassung“). Seit McTaggarts berühmter Argumentation für die „Unwirklichkeit der Zeit“ (McTaggart 1908) gilt die „dynamische Zeitauffassung“ (die Auffassung der Zeit als *strömend*, als Geschehen des Gegenwärtig- und Vergangenwerdens) weithin als hoffnungslos zu Paradoxien führend, da dieses Strömen, als *Veränderung*, die Ereignisse durchlaufen (von zukünftig zu gegenwärtig und schließlich zu vergangen seiend), selbst nicht anders denn als ein zeitlicher Prozess gedacht werden zu können scheint, was in einen endlosen Regress führt (vgl. z. B. Seddon 1987).

Die statische Zeitauffassung lässt sich hingegen in der Tat weitaus leichter widerspruchsfrei denken. Ihr vielleicht auch schon einziger Makel ist, dass sie ganz offensichtlich falsch ist: Sie widerspricht diametral dem, was wir ständig erfahren, denn unleugbar *erfahren* wir, dass *ein bestimmter* Zeitpunkt *jetzt* ist und wie strömend ständig Neues aktuell wird und das eben jetztig

Gewesene in die Vergangenheit rückt. Das ständige Vergehen der Zeit ist *die* Urgegebenheit überhaupt, es bildet geradezu die Grundstruktur unseres Erfahrens. Es ist diese unbezweifelbare Erfahrung des Strömens der Zeit, die sich von der statischen Zeitauffassung her nicht denken lässt: Dass wir je *einen* Augenblick als das Jetzt erfahren, könnte der Vertreter dieser Auffassung noch dadurch zu erklären versuchen, dass in Bezug auf ein bestimmtes Subjektivitätsereignis eben *ein* bestimmter Zeitpunkt der ist, zu dem es stattfindet und auf den es sich indexikalisch mit dem Ausdruck „jetzt“ beziehen kann. Was dabei jedoch völlig im Dunkeln bleibt, ist die Erfahrung des temporalen *Übergangs* (des ständigen *Vergehens* der Zeit): Denn jede Subjektphase, in Bezug auf die ein Zeitpunkt „jetzt“ ist, „ist“ einfach (in einem tempusneutralen Sinn von „ist“) zu dem Zeitpunkt, zu dem sie eben ist, und die „nächste“ Subjektphase ist genau zu *ihrem* Zeitpunkt usw. – es gibt hier nicht so etwas wie einen *Übergang* von Phase zu Phase, nichts *strömt* hier; alles ist einfach „zeitlos“ an seinem temporalen „Ort“. Und doch ist, w. g., das Strömen der Zeit die evidenteste Erfahrung überhaupt.

Hier wird deutlich, wie die statische Zeitauffassung einer reduktionistischen Subjektphasen-Konzeption der Ich-Identität korrespondiert, da in der indexikalischen Analyse der Bedeutung von „jetzt“ das Subjekt in Phasen zersplittert wird, ohne dass es so etwas wie ein irreduzibel dauerndes Ich gäbe, für das ständig *wechselnde* Augenblicke je jetzt würden. Das „Ich“, für das ein bestimmter Augenblick, und *nur* er, das Jetzt ist, ist eigentlich nur die punktuelle Subjektphase, und das *Dauersubjekt* ist letztlich nichts als eine Agglomeration solcher Augenblickssubjekte. Es gibt hier niemanden, für den eine Subjektphase nach der anderen aktuell würde, der also erlebte, wie kontinuierlich eine Phase seines Daseins in die andere *übergeht*. Wenn die Jetzt-zentrierte Zeit dem subjektiven Sich-Darstellen der objektiven Zeit von einem kontinuierlich wechselnden Blickpunkt aus geschuldet ist, ist allemal zuallererst das Wesen dieses „Wechsels“ zu verstehen – und das scheint, w. g., von einer statischen Zeittheorie her, für die sich jeder Blickpunkt „unveränderlich“ an dem temporalen Ort befindet, an dem er eben ist, kaum möglich zu sein.

2 Jetzt und Subjektivität

Wir stehen also vor der eigenartigen Situation, dass es objektiv gesehen das Jetzt und das an es gebundene Zeitvergehen gar nicht zu geben scheint, sie aber andererseits doch eine unbestreitbare Wirklichkeit darstellen – und uns das Jetzt sogar als der Punkt der Wirklichkeit selbst gilt, der Punkt, an dem Wirklichkeit je geschieht. Ich würde vorschlagen, diese scheinbar widersprüchliche Situation, statt die Spannung durch Bestreitung einer der beiden Seiten aufzulösen, einfach zu bejahen und die objektivistische Gleichsetzung von Wirklichkeit und Objektivität fallenzulassen: Das Jetzt *ist* in der Tat etwas unaufhebbar Subjektgebundenes, und es *ist* in der Tat der Ursprung der Wirklichkeit. Das Jetzt, an dem Wirklichkeit je geschieht, ist in gewisser Weise nichts anderes als das Sein des Subjekts selbst.

Ganz in diesem Sinn sagt Husserl, dass sich „im Vorzug der weltlichen Gegenwart als der ‚eigentlichen Wirklichkeit‘“ (Husserl 1973, 668) ein uneliminierbarer subjektiver Rest in der objektiven Welt zeigt: „[D]ie Welt selbst [trägt] eine gewisse Relativität ihres zeitlichen Seins in sich, eine Subjektbezogenheit, die sich darin bekundet, dass die Welt selbst zeitlich

gegenwärtige, vergangene und künftige Welt ist [...]. Die Weltgegenwart ist bewusstseinsmäßig intentional bezogen auf meine Gegenwart, meine, des Erkennenden“ (Husserl 2006, 390). „Die Weltzeit hat den Sinn als seiend nur als seiend (Gegenwart) in Relation <zu> der aktuellen Gegenwart der Subjekte, nicht als in ihr [der Gegenwart] zufällig gegenwärtig seiender, sondern als die ursprünglich strömende Gegenwart *seienden* Subjekte“ (ebd., 58, meine Hervorh.; vgl. auch ebd., 57 und 406, sowie Husserl 2001, 135, und Husserl 2002, 187).

Das Wesen des Jetzt ist also letztlich aus der Subjektivität, aus dem Bewusstsein heraus zu verstehen. Bewusstsein ist Gegenwart. Das bedeutet zunächst – und dies ist der „Ur-Sinn“ von Gegenwart –, dass Bewusstsein das Sich-Ereignen von phänomenaler Gegenwärtigkeit ist, i. S. von Erlebnismäßig-präsent-Sein, In-Erscheinung-Treten. Diese Erlebnisgegenwart ist der Raum des Erscheinens, der Ort der Weltmanifestation. Zugleich ist sie aber auch Gegenwart im *zeitlichen* Sinn, hat den Sinn „Jetzt“, nämlich kraft des Urgeschehens der Selbstmodalisierung der Gegenwart, d. h., indem, aufgrund des – wie Husserl es nennt – „Urprozesses“ des Strömens, *in* der Gegenwart ständig das die Gegenwart modifizierende Als-ungegenwärtig-gegenwärtig-Werden des Gegenwärtigen geschieht. Dieser „Urprozess“ (oder auch „Urwandlung“, „Urströmen“) stiftet den Ur-Sinn von Zeit (vgl. Husserl 2002, 187), ist der Grund, warum die unmodalisierte Gegenwart den Sinn von „Jetzt“ gewinnt, von woher wiederum das unmodalisiert welthaft Gegenwärtige den Sinn des „Welt-Jetzt“ erhält (vgl. Husserl 1973, 335). Der Ur-Sinn von Gegenwart, der die Sinnquelle der Gegenwart qua Jetzt ist, ist also nichts anderes als das Sein oder die Aktualität der Subjektivität (vgl. Husserl 2006, 58).

Das Jetzt ist demnach, in seinem letzten Ursprung, nichts anderes als die Gegenwärtigkeit, als die ich bleibend existiere und welche mich folglich nie verlässt. Die Erlebnisaktualität ist also keineswegs als eines der Ereignisse anzusehen, die *in* der Gegenwart so stattfinden, sondern vielmehr als das Geschehen von Gegenwart selbst – nicht i. S. des gegenwärtigen *Zeitpunktes*, der aktuell gegenwärtig ist und sodann in die Vergangenheit rückt, sondern als die *Gegenwärtigkeit* des je Gegenwärtigen, die „Jetzigkeit“ als solche. Das ändert die Perspektive auf die *Identität* des Ich: Sie ist dann letztlich nicht so sehr als ein innerzeitliches Dauern zu denken – wie das der *Gegenstände*, die *in* der Gegenwart als je jetzt seiend zur Gegebenheit kommen –, sondern von der Ständigkeit des Jetzt selbst her – also dem Phänomen, *dass ständig jetzt ist*.

3 Die Frage nach dem Wesen der Ständigkeit des Jetzt

Es ist ständig jetzt. Was hat es mit dieser Ständigkeit auf sich? Man spricht oft davon, dass ein Jetzt das andere ablöst, dass jedes Jetzt sich augenblicklich in ein Nicht-mehr-Jetzt wandelt und ein neues Jetzt an seine Stelle tritt, welches ebenfalls augenblicklich in die Vergangenheit sinkt, usf. Findet also ständig ein *neues* Jetzt statt, sodass die Zeit aus einer Abfolge von Jetztten besteht, jeder kommende und gehende Zeitpunkt *sein* Jetzt hat? Doch wenn jeder Zeitpunkt sein eigenes Jetzt hätte, das gemeinsam mit ihm in die Vergangenheit sinkt, dann *behielte* er ja sein Jetztsein – aber er sinkt ja gerade in die Vergangenheit, indem er sein Jetztsein *verliert*. Anders gesagt: Wenn die Zeit aus Jetztten bestünde, dann gäbe es vergangene und künftige Jetztte und *ein* Jetzt, das *jetzt* wäre. Die entscheidende Frage ist aber gerade, was dieses letztere „Jetzt“ ist, das eines der Jetztte zum *Jetzt* (nämlich zum jetzigen Jetzt) macht. Vergangene und künftige (also

nicht jetzige) Jetztte klingen, wie Erich Klawonn richtig bemerkt, verdächtig nach einer *Contra-dictio in Adjecto*, jetziges Jetzt hinwiederum nach einer Tautologie (Klawonn 1991, 245).

Es ist offensichtlich, dass hier irgendetwas verwirrt ist. Tatsächlich haben wir es hier wohl mit einer Äquivokation zu tun, und wir haben zu unterscheiden zwischen den Jetztten i. S. der *Zeitpunkte*, die kommen und gehen, und dem einen Jetzt als dem, was den jeweiligen Zeitpunkt zum *jetzigen* macht: die Jetzigkeit als solche. Bei Letzterem hat es keinen Sinn mehr, von einer Mannigfaltigkeit von Jetztten zu sprechen, vielmehr ist es radikal einzig. Nicht die Gegenwart ist immer neu und eine andere, sondern *das je in der Gegenwart Seiende* (der jeweilige Zeitpunkt und das zu ihm Geschehende). Die Gegenwart rückt nie in die Vergangenheit, sie ist temporal indeklinabel (Klawonn 1991, 251). Wie Klawonn einmal treffend formuliert: „Das Jetzt, in dem ich geboren wurde, das Jetzt, in dem ich dies schreibe, und das Jetzt, in dem ich einst sterben werde, ist ein und dasselbe Jetzt“ (ebd.).

Demnach ist die Ständigkeit des Jetzt von grundlegend anderer Natur als das Dauern eines innerzeitlichen Gegenstands. Ein Gegenstand dauert, indem er zu verschiedenen aufeinanderfolgenden Zeitpunkten Objektphasen (oder Phasen seines Dauerns) hat: Zum Zeitpunkt t_1 geschieht die Objektphase O_1 , zum Zeitpunkt t_2 die Objektphase O_2 usw., und solange Objektphasen anzutreffen sind, dauert das Objekt. Hingegen ist es völliger Unsinn zu sagen: „Zu t_1 war jetzt, zu t_2 war auch jetzt usw., und solange Jetzt anzutreffen ist, dauert das Jetzt“, denn das heißt ja nichts anderes als zu sagen: „Als t_1 *gegenwärtig war*, war Gegenwart, als t_2 *gegenwärtig war*, war Gegenwart usw.“. Die Abfolge der Zeitpunkte (und damit das Vergehen der Zeit selbst) *besteht* ja gerade darin, dass ein Zeitpunkt nach dem anderen Gegenwärtigkeit gewinnt, womit die Ständigkeit dieser Gegenwärtigkeit als solche kein Dauern *in* der Zeit sein kann. Das Jetzt hat keine vergangenen und künftigen Phasen, denn die vergangenen Zeitpunkte sind ja gerade vergangen, weil sie *nicht mehr* jetzt sind (und die zukünftigen zukünftig, weil sie *noch nicht* jetzt sind). Es existiert also keineswegs eine Reihe von Jetztphasen als die zeitlichen „Teile“ des „Dauerjetzt“ – das Jetzt ist einzig und schlechthin teilelos.

4 Das Stehen der Erlebnisgegenwart

Wenn nun, wie vorgeschlagen, das *Bewusstsein* mit der phänomenalen Gegenwart (dem Erlebnisjetzt, in dem das Welt-Jetzt seine „Daheit“ hat) gleichzusetzen ist, legt es sich nahe, die Identität der Subjektivität durch ihre wechselnden Erlebnisse hindurch – und die von Husserl behauptete Phasenlosigkeit dieser Identität – vom besprochenen Stehen des Jetzt her zu deuten.

Aber ist nicht mein Bewusstsein sehr wohl ein zeitlich extendierter Strom mit seinen zeitlichen Stadien? Sind nicht bestimmte Segmente meines Bewusstseinslebens vergangen, andere künftig und ein Segment gerade jetzt stattfindend? Das steht außer Frage. Doch wenn ich von der Gleichsetzung des Bewusstseins mit dem Jetzt spreche, meine ich die *Erlebnisgegenwart* oder *Erlebnisaktualität* als solche, also nicht das einzelne Erlebnis, das kommt und geht, und auch nicht die Gesamtheit der Erlebnisse, sondern das *Da*, das *Erlebtsein* der Erlebnisse, das Geschehen ihrer *Präsenz*. Das Stattfinden von Erlebnissen bedeutet, dass ständig wechselnde Erlebnisinhalte bewusstseinsmäßig präsent werden; und während diese Inhalte ständig wechseln, bleibt die Erlebnispräsenz selbst natürlich bestehen, denn der Wechsel der Inhalte *besteht*

ja gerade darin, dass ein Inhalt nach dem anderen *präsent* wird, welche Präsenz als solche folglich *nicht* vergeht. Diese Erlebnispräsenz bildet demnach eine bleibende Dimension, in der die permanent wechselnden Erlebnisse ihr Auftreten haben.

Nun könnte man jedoch fragen, ob dieses Nichtvergehen der Erlebnispräsenz nicht allemal einfach heißt, dass ständig *neue* Präsenz geschieht und mein Bewusstseinsleben eben in einer kontinuierlichen *Abfolge* solcher Erlebnisgegenwarten (von zeitlichen Gegenwarts-„Phasen“) besteht. Wir hätten also durchaus Stadien des Bewusstseins, einzelne Bewusstseins- oder Präsenzereignisse, die natürlich miteinander numerisch *nicht* identisch sind, deren Verbundenheit (letztlich das retentionale Einbehaltenwerden jeder Phase in der nächsten) aber das *konstituiert*, was wir „Identität des Subjekts“ nennen.

Doch wenn es so wäre, dass eine Gegenwartsphase auf die andere folgte, wäre zu fragen, was es macht, dass gerade *eine* Gegenwart aktuell durchlebt ist. Eine Gegenwart nach der anderen würde „aktuell“, würde in die Aktualität des Erlebens treten. Wir bräuchten dann also so etwas wie einen „Aktualitätspunkt“, der von Gegenwart zu Gegenwart „gleitet“, eine nach der anderen aktuell durchlebt machend. Aber es ist offenkundig, dass das verkehrt gedacht ist: Die Gegenwart *ist* der Punkt der Aktualität, die Gegenwärtigkeit des je Gegenwärtigen. Wenn es also so wäre, dass die Gegenwarten aufeinanderfolgten, müsste eine Gegenwart nach der anderen Gegenwärtigkeit gewinnen und wieder verlieren, und wir bräuchten einen *neuen* „Gegenwartspunkt“, der die jeweilige Gegenwart gegenwärtig macht. Und wenn wir nun *diese* die Gegenwarten gegenwärtig machende Erlebnisaktualität wieder nur so denken können, dass eine Aktualität die andere ablöst, geraten wir offenkundig in einen endlosen Regress. Vielmehr ist die Erlebnisaktualität von vornherein als wesenhaft stehende Dimension zu denken, als die uns nie verlassende Dimension des Erlebens.

Wir haben es hier folglich mit einer Konstanz der Subjektivität zu tun, die, wie ich meine, nicht durch retentionale Intentionalität konstituiert ist. Kraft des retentionalen Einbehaltens der Erlebnisphasen im Versinken phänomenalisiert sich der Bewusstseinsstrom im Strömen ständig selbst und ist seiner *als* Bewusstseinsstrom bewusst. Beim Stehen der Erlebnisgegenwart geht es hingegen um eine Art „Tiefenschicht“ des Zeitbewusstseins. Die phänomenologischen Zeitanalysen beschreiben den retentionalen Prozess zunächst in etwa so, dass zuerst eine Urimpression U_1 aktuell ist, um sodann retiniert zu werden (als R_1), während eine neue Urimpression U_2 an die Stelle der alten tritt (Aktualität gewinnt), usf. Wir haben hier so etwas wie eine *bleibende Aktualitätsform*, in der sich der ständige Wechsel der Zeitgegebenheiten abspielt: *Jetzt* findet U_1 statt, *jetzt* U_2R_1 , *jetzt* $U_3R_2R_1$ usw. (immer neue „Querschnittkontinua“ werden „jetzig“). Worum es mir hier nun geht, ist nicht das sich hierin möglicherweise als bleibend Konstituierende, sondern das *im* Konstitutionsprozess immerzu geschehende „jetzt“, d. h. *das Bleiben der Aktualitätsform als solcher* (der „Urgegenwart“, die „als reine Aktualität nicht in die Vergangenheit zu rücken ist“ (Bernet/Kern/Marbach 1996, 104)).

Wir haben also drei Ebenen zu unterscheiden, drei verschiedene Weisen der „Konstanz“: einmal – als fundamentalste Ebene – das Stehen des Strömens bzw. der Gegenwart, in der das Strömen ständig statthat. In diesem ständigen Strömen konstituieren sich, zweitens, die verströmenden Zeitstellen und Zeitinhalte als im Verströmen – im ständigen phänomenalen Wandel des Zurücksinkens – ihre Selbigkeit behaltend, was die Konstitution einer Art Ur-Objektivität darstellt, nämlich der der objektiven Zeit als „konstanter“ Ordnung von Zeitpunkten, als

Grundlage der Objektivität von Zeitgegenständen. Drittens konstituieren sich eben, auf der Basis der im Fluss der Zeit identisch bleibenden Zeitstellen und Zeitinhalte, durch die Zeit dauernde Objekte, die an solchen verfließenden und darin selbig bleibenden Zeitstellen Phasen ihrer Dauer haben. Keinesfalls darf man nun die Natur der *ersten* Ebene – das *Urgründende* dieser ganzen Konstitutionsordnung – mit der *dritten* Ebene gleichsetzen, was eine Weise der „Konstanz“ am genau *entgegengesetzten* Ende dieser Ordnung ist. Das Bleiben der Erlebnisgegenwart, *in* der sich dieser Konstitutionsprozess abspielt, darf man m. a. W. nicht als Dauern eines Zeitgegenstands, welches *Ergebnis* dieser Konstitution ist, verstehen.

5 Der Urprozess: Das Zeitpunktwerden der Gegenwart

Nun ist die Sache leider doch etwas komplizierter. Gibt es denn tatsächlich keine vergangene Gegenwart? Wenn gestern anderes gegenwärtig war, dann hat doch, so scheint es, bereits gestern – also in der Vergangenheit – Gegenwart stattgefunden, und die Gegenwart ist eben doch etwas Dauerndes mit zeitlichen Phasen. In gewisser Weise ist es so, dass sich die Gegenwart im Urprozess des Strömens (des ständigen Ungegenwärtigwerdens des je Gegenwärtigen) gemeinsam mit dem strömend Gegenwärtigen selbst verzeitlicht: Indem das Gegenwärtige in die Vergangenheit rückt, wird ja sein *Gegenwärtigsein* vergangen, also die Gegenwart, in der es Gegenwärtiges war, womit also diese Gegenwart selbst ungegenwärtig wird. Man scheint bei der schlichten Dichotomie von bleibender Gegenwart und den kommenden und gehenden Zeitpunkten nicht stehenbleiben zu können, irgendwie scheint der Urprozess – als ständiges Von-sich-selbst-Abrücken der Gegenwart – nichts anderes als die ständige „Zeitpunktwerdung“ der Gegenwart, ihre Selbstontifikation zur Zeitmodalität zu sein, während sie sich dabei doch zugleich als unmodalisierte (Ur-)Gegenwart erhält (vgl. Husserl 2006, 50). Hierin liegt etwas schwer Verständliches, wenn nicht gar Paradoxes, denn einerseits scheinen wir nun *zwei* Gegenwarten zu haben, die unmodalisierbare Urgegenwart, die die jeweiligen Gegenwarten gegenwärtig macht, und die *gegenwärtig und ungegenwärtig werdenden* Gegenwarten, und doch handelt es sich, andererseits, nicht um eine bloße Äquivokation, sondern irgendwie um ein und dieselbe Gegenwart, denn es ist ja genau *die Gegenwärtigkeit selbst*, die ungegenwärtig wird (und nicht bloß irgendein gegenwärtig seiender *Inhalt*).

Trotz dieser Verkomplizierung ist m. E. aber allemal am Primat der stehenden, zeitlich indeklinablen Urgegenwart festzuhalten und die Mitverzeitlichung der Gegenwart mit dem je Gegenwärtigen als eine *sekundäre* und letztlich *uneigentliche* anzusehen.

Der Prozess des Urströmens spielt sich *in* der stehenden Gegenwart ab, welche also gleichsam den *Ort* des Verströmens bildet. Dass das Gegenwärtigsein eines bestimmten verströmten Inhalts vergangen ist, heißt nicht, dass die *Gegenwart* vergangen ist; vielmehr heißt es ja, dass er *nicht mehr* in der Gegenwart ist. Natürlich „war“ auch gestern Gegenwart, aber sie *sank nie in die Vergangenheit*. Das „Gewesensein“ der Gegenwart muss einen fundamental anderen Sinn haben als das Gewesensein von Gegenwärtigem. Die Gegenwart „war“, ohne vergangene „Teile“ zu haben: Sie hat keine wechselnden Phasen, die je in der Gegenwart sind, denn sie *ist* ja die Gegenwart.

Indem wir auf ehemals gegenwärtig Gewesenes zurückblicken, verorten wir sekundär die Gegenwart selbst – *als* die Gegenwart dieses Zurückgesunkenen – in der Vergangenheit; wir verorten also die Gegenwart als zu den Zeitpunkten stattfindend, die kommen und gehen,

indem sie einer nach dem anderen Gegenwärtigkeit gewinnen. Dies ist aber letztlich eine inadäquate Verinnerzeitlichung des Zeitvergehens selbst, indem der Konstitutionsprozess vom in ihm Konstituierten her gedacht, nämlich nachträglich in ihm eingeordnet wird. Gegenwart ist nicht eines der Ereignisse, die gestern stattfanden und gemeinsam mit dem Gestern in die Vergangenheit gerückt sind. Es fanden nicht gestern ein Gewitter, ein Konzert *und Gegenwart* statt, die alle drei nun vergangen sind. Vielmehr fanden das Gewitter und das Konzert statt, *indem sie gegenwärtig waren*, und sie wurden vergangen, indem sie ihre Gegenwärtigkeit *verloren*. Die Gegenwart selbst bleibt unvergangen.

6 Conclusio: Die Phasenlosigkeit des Ur-Ich

Die Gegenwart spielt sich nicht selbst zu irgendwelchen Zeitpunkten ab, durch sie hindurch im üblichen Sinn „dauernd“, sondern ist vielmehr das selbst nie verströmende Urgeschehen des Entströmens der Zeitstellen selbst, dem nur *sekundär* Zeitstellen zugeordnet werden, deren Gegenwärtigkeit es je ist.

Wenn nun – wie ich vorschlage – das Wesen des Ich in einem fundamentalsten Sinne genau als diese Gegenwart (als die nie verfließende Aktualität des Gegenwärtigseins) zu denken ist, ergibt sich, dass in jenem Stehen der Gegenwart im beschriebenen Sinn der letzte Grund der Selbigkeit des Ich liegt. Das „stehende und bleibende Ich“, sagt Husserl, ist „nicht ein durch den Akt als erfüllte Zeitdauer hindurch in gleichem Sinn Dauerndes [...], wie ein Zeitliches dauert, sondern [...] *stehendes und bleibendes Jetzt* im Wandel seiner Vollzüge“ (Husserl 2006, 201 f.; meine Hervorh.). Ich, in diesem urtümlichen Sinne, habe keine vergangenen und künftigen Stadien, ich bin „jetzt und nur jetzt“ (ebd., 200), „immer jetzt“, und zwar „*als stehendes und bleibendes Jetzt*“ (ebd., 202; meine Hervorh.). Als jetzt und immer nur jetzt seiend, d. i. als das Immer-Jetzt selbst seiend, rückt das Ich nie in die Vergangenheit und hat in diesem Sinne keine zeitlichen Phasen: Was kommt und geht, ist das je Erlebte, die Erlebnisaktualität selbst hingegen steht.

Selbstverständlich hat mein Bewusstseinsleben vergangene (und – hoffentlich – auch künftige) Phasen, ist ein zeitlicher Prozess, und in ihm konstituiert sich auch ein durch diesen Strom hindurch selbig bleibendes, dauerndes Ich. Aber was ich herauszustellen versucht habe, ist, dass es noch eine Fundamentaldimension der Subjektivität „unter“ diesem strömenden Prozess gibt, nämlich eben die Gegenwart als solche, die *nicht* ein solcher Prozess ist (oder ein in diesem Prozess seine „Dauer“ Habendes), sondern vielmehr das transzendente „Wo“ dieses Prozesses. Und in dieser Dimension liegt der letzte Grund der Selbigkeit des Ich durch den Wechsel seiner Vollzüge. Sie ist nicht erst durch irgendwelche Relationen zwischen den fließenden Erlebnissen konstituiert, sondern sie ist der Konstitutionsgrund der fließenden Erlebnisse selbst – das nämlich, worin ihr Fließen *besteht*.

Anmerkungen

- ¹ Dieser Text ist eine Kurzfassung von Fasching (im Erscheinen). Er entstand im Rahmen des Forschungsprojekts „Erlebnisgegenwart“, gefördert vom Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) (P21327).
- ² Wie Luis Niel richtig betont, ist das „Ich“, von dem an diesen Stellen die Rede ist, nicht das personale oder monadische Ich (mit seiner Geschichtlichkeit und seinen Habitualitäten), sondern das „Ur-Ich“, das Letzterem zugrunde liegt als die „Meinigkeit jeden Erlebnisses“ ausmachend (Niel 2010, 219 und 227).

Literatur

- Bernet, Rudolf/Iso Kern/Eduard Marbach (²1996): Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens, Hamburg.
- Fasching, Wolfgang (im Erscheinen): Ich und Jetzt. Von der Ständigkeit der Erlebnisgegenwart, in: Reinhold Esterbauer, Martin Ross (Hg.), Den Menschen im Blick, Stuttgart.
- Husserl, Edmund (1966): Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917), hg. v. Rudolf Boehm, Den Haag (= Husserliana X).
- (1973): Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935, hg. v. Iso Kern, Den Haag (= Husserliana XV).
- (2001): Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918), hg. v. Rudolf Bernet u. Dieter Lohmar, Dordrecht (= Husserliana XXXIII).
- (2002): Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935), hg. v. Sebastian Luft, Dordrecht u. a. (= Husserliana XXXIV).
- (2006): Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte, hg. v. Dieter Lohmar, Dordrecht (= Husserliana Materialien VIII).
- Klawonn, Erich (1991): Jeg’ets ontologi. En afhandling om subjektivitet, bevidsthed og personlig identitet, Odense.
- McTaggart, John M. E. (1908): Die Irrealität der Zeit, in: Walther C. Zimmerli, Mike Sandbothe (Hg.), Klassiker der modernen Zeitphilosophie, Darmstadt, 1993, 67–86.
- Niel, Luis (2010): Temporality, Stream of Consciousness and the I in the Bernau Manuscripts, in: Dieter Lohmar, Ichiro Yamaguchi (Hg.), On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time, Dordrecht u. a., 213–230.
- Oaklander, L. Nathan (2004): The Ontology of Time, Amherst, NY.
- Russell, Bertrand (1915): Über die Erfahrung der Zeit, in: Walther C. Zimmerli, Mike Sandbothe (Hg.), Klassiker der modernen Zeitphilosophie, Darmstadt, 1993, 87–105.
- Seddon, Keith (1987): Time. A Philosophical Treatment, London u. a.

BRENTANO ÜBER INNERE WAHRNEHMUNG
UND ZEITBEWUSSTSEIN IM ZUSAMMENHANG MIT
SEINER THESE ZUR EINHEIT DES BEWUSSTSEINS



Guillaume Fréchette

Einführung

Im Kapitel über die Einheit des Bewusstseins aus seiner *Psychologie* (1874) vertritt Brentano die These, dass die Teile des Bewusstseins zwar nicht identisch sind, jedoch eine Einheit bilden. Sein Modell der Einheit spielt eine wichtige Rolle für seine Theorie des Geistes im Allgemeinen. Zwei Aspekte dieser These müssen unterschieden werden: dass verschiedene Akte zu einem gleichen Zeitpunkt zu einer Einheit zusammengehören (synchronische Einheit), aber auch dass verschiedene Akte zu verschiedenen Zeitpunkten zu einer Einheit zusammengehören (diachronische Einheit). Obwohl Brentano dafür bekannt ist, schon früh die These der Einheit des Bewusstseins vertreten zu haben, hat seine Position mit den üblichen phänomenologischen Positionen zum Subjekt der mentalen Akte wenig gemeinsam. Gegen die Phänomenologie rekurriert Brentano nicht auf ein Ich, um diese Einheit zu erklären, sondern arbeitet mit Begriffen aus seiner Mereologie, um die Beziehungen zwischen den Teilen eines Bewusstseinsaktes und dem Ganzen, die diese ausmachen, zu erklären. Es wird oft bezweifelt, ob seine Strategie überhaupt funktioniert (vgl. Zahavi 2004). Einerseits bestreitet Brentano die These, dass mentale Akte zeitlich ausgedehnt sind. Wenn die Einheit des Bewusstseins die Einheit mentaler Akte sein soll, dann kann eine solche Einheit nur für punktuelle mentale Akte gelten. Eine diachronische Einheit kommt da nicht in Frage. Aber auch wenn man die Einheit des Bewusstseins nur *zu einer Zeit* in Betracht nimmt, sind die Voraussetzungen von Brentanos Ansatz nicht immer einleuchtend.¹ Übrigens bereitet seine These, dass die innere Wahrnehmung mit dem durch sie bewusst gemachten Akt zu einer Einheit gehöre und dass beide Elemente dieser Einheit nur begrifflich abtrennbar sind, einige Schwierigkeiten vor. So mag Brentanos These zur Einheit des Bewusstseins nicht unbedingt überzeugen.

Wegen Platzmangel kann ich hier diese Schwierigkeiten in allen Einzelheiten nicht besprechen. Mein Vorschlag in diesem kurzen Aufsatz besteht lediglich darin, auf einen Begriff aus Brentanos Philosophie des Geistes aufmerksam zu machen, der schon im Rahmen der diachronischen Einheit des Bewusstseins eine Rolle spielt und der im Rahmen der synchronischen Einheit unter Umständen eine Rolle spielen könnte. Selten wird daran erinnert, dass Brentano nicht nur mentale Phänomene in seine Ontologie des Geistes aufnimmt, sondern auch mentale Dispositionen. Diese Dispositionen sind es, die die These der diachronischen Einheit unterstützen. Sie unterstützen nicht nur die diachronische Einheit. Sie könnten auch, so meinen wir, im Bereich der synchronischen Einheit eine Rolle spielen.

Synchronische Einheit

Nach Brentano ist die Struktur der mentalen Akte so beschaffen, dass es kein Urteil ohne eine ihm zugrunde liegende Vorstellung gibt. So sind z. B. meine Vorstellung des Tisches und mein Urteil, dass der Tisch braun ist, zwar zwei mentale Akte, aber sie bilden zusammen eine Einheit: Der Tisch ist nicht zweimal im Bewusstsein aufgenommen, sondern nur einmal: Vorstellung und Urteil bilden eine reale Einheit (siehe Brentano 2008, 177 f.).

In dem Fall von zwei verschiedenen Vorstellungen, z. B. meine visuelle Vorstellung der Geigerin und meine auditive Vorstellung der Töne, die sie spielt, werden die respektiven Vorstellungsinhalte als verschieden wahrgenommen, aber ihre Verschiedenheit wird nicht in einer dritten Vorstellung vorgestellt, sondern kommt ihnen beiden gemeinsam zu, als *divisiva* eines einheitlichen wirklichen Ganzen (Brentano 2008, 177–180). So sind gleichzeitige psychische Phänomene nicht real verschieden, sondern gehören zu derselben realen Einheit. Dass Sehen und Hören gegenseitig abtrennbar und dass Vorstellen und Urteilen nur einseitig abtrennbar sind, tut der These der Einheit des Bewusstseins keinen Abbruch, solange man annimmt, dass diese Einheit verschiedene Arten von *divisiva* annehmen darf. Die *divisiva* Vorstellung und Urteil sind *real einseitig abtrennbar*, während die *divisiva* Sehen und Hören *real gegenseitig abtrennbar* sind.

Die Einheit des Bewusstseins erlaubt aber andere Arten von Ganz-Teil-Beziehungen: So sind z. B. die innere Wahrnehmung (der Vorstellung *V*) und die Vorstellung *V* *distinktionell einseitig abtrennbar*: Eine Vorstellung des Tones ohne eine Vorstellung des Hörens ist nicht widersprüchlich, aber eine Vorstellung des Hörens ohne eine Vorstellung des Tones ist ein offener Widerspruch (vgl. Brentano 2008, 146).

Gleichzeitige psychische Phänomene gehören also zu einer Einheit. Dazu kommt, dass die innere Wahrnehmung keinen zeitlichen Umfang hat. Sie steht und fällt mit dem durch sie bewusst gemachten psychischen Phänomen. Da die innere Wahrnehmung und das durch sie bewusst gemachte psychische Phänomen auch zu einer Einheit gehören, kann man davon ausgehen, dass auch sie zu einer synchronischen Einheit mit den anderen (gleichzeitigen) Akten zusammengehören muss. Es gibt eine Erklärung dafür, dass Brentano diesen Standpunkt vertreten hat. Denn wäre die innere Wahrnehmung zeitlich verschoben, müssten im Grunde die innere Wahrnehmung und der durch sie bewusst gemachte Akt zwei verschiedene Akte sein. Dadurch würde ein infinites Regress von bewusst machenden Akten entstehen, den auch Brentano als schädlich ansieht. Brentanos Lösung gegen den Regress ist die folgende:

Die Vorstellung des Tones und die Vorstellung von der Vorstellung des Tones bilden nicht mehr als ein einziges psychisches Phänomen, das wir nur, indem wir es in seiner Beziehung auf zwei verschiedene Objecte, deren eines ein physisches, und deren anderes ein psychisches Phänomen ist, betrachteten, begrifflich in zwei Vorstellungen zergliederten. In demselben psychischen Phänomen, in welchem der Ton vorgestellt wird, erfassen wir zugleich das psychische Phänomen selbst, und zwar nach seiner doppelten Eigenthümlichkeit, insofern es als Inhalt den Ton in sich hat, und insofern es zugleich sich selbst als Inhalt gegenwärtig ist. [...] Wir können den Ton das primäre, das Hören selbst das secundäre Object des Hörens nennen. Denn zeitlich treten sie zwar beide zugleich auf, aber der Natur der Sache nach ist der Ton das frühere. Eine Vorstellung des Tones ohne Vorstellung des Hörens wäre, von vorn

herein wenigstens, nicht undenkbar; eine Vorstellung des Hörens ohne Vorstellung des Tones dagegen ein offener Widerspruch. Dem Tone erscheint das Hören im eigentlichsten Sinne zugewandt, und indem es dieses ist, scheint es sich selbst nebenbei und als Zugabe mit zu erfassen (Brentano 2008, 146).

Dadurch entsteht also kein Regress: Die innere Wahrnehmung und der mentale Akt sind nur aus der Perspektive verschieden, dass beide auf verschiedene Gegenstände gerichtet sind, bilden aber zusammen eine Einheit.² Somit sind die innere Wahrnehmung und der mentale Akt *nur* begrifflich verschieden (These der begrifflichen Verschiedenheit). Damit ist aber nicht gezeigt, wie Hossack bemerkt hat, warum die innere Wahrnehmung und der mentale Akt zusammengehören *müssen* (vgl. Hossack 2006, 36 f.). Brentanos Argument für die Einheit der inneren Wahrnehmung und dem durch sie bewusst gemachten Akt zeigt lediglich, dass sie in einer Einheit *wahrgenommen* werden, aber es zeigt nicht, dass sie zu einer Einheit zusammengehören müssen. Urteilen, dass man Schmerzen hat, ist sicher oft ein Teil des Ganzen, Schmerzen zu spüren, aber es ist nicht ersichtlich, warum jeder Schmerz von einem Urteil, dass man einen solchen Schmerz hat, begleitet werden sollte.

Von Brentanos Konzeption der Wahrnehmung als Urteil (die Wahrnehmung ist die Anerkennung oder die Verwerfung des vorgestellten Gegenstandes) hinausgehend, ist es naheliegend, die Struktur seiner Theorie als eine HOT-Theorie zu verstehen. Jedoch ist seine Lösung des Regresses eher untypisch für eine HOT-Theorie, da er die Möglichkeit eines unbewussten Bewusstseins ablehnt. Zwei Optionen zur Rekonstruktion seiner Theorie scheinen dann vorzuliegen: Man kann einerseits an der Einheit der gleichzeitigen Akte festhalten. Dann müsste man aber auch erklären können, warum eine solche Einheit bestehen *muss*. Wie schon erwähnt, scheint diese Alternative problematisch. Andererseits kann man Brentanos Kritik an der These des unbewussten Bewusstseins neu untersuchen, um herauszufinden, ob er sich wirklich gegen *jede* Form von unbewussten mentalen Akten ausspricht.

Die letzte Alternative wollen wir hier versuchen. *Prima facie* scheint sie ziemlich unattraktiv. In seiner *Psychologie* diskutiert Brentano die verschiedenen Strategien zur Lösung des Regresses, die auf der Annahme eines unbewussten Bewusstseins beruhen. Zum Schluss bemerkt er, dass es sich dabei entweder um voreilige Schlüsse zugunsten dieser Annahme handelt oder dass solche Ansichten in der Geschichte der Philosophie nur eine Zwischenphase darstellten, die anschließend zu reiferen philosophischen Ansichten geführt haben, wie etwa bei Thomas.

Brentanos Rekonstruktion von Thomas' Lösung des Regresses geht wie folgt (vgl. Brentano 2008, 143 f.):

- (1) Die Sinne können ihre eigenen Akte nicht wahrnehmen;
- (2) jedoch sind wir uns unserer eigenen Akte bewusst;
- (3) also müssen sie von etwas anderem als den Sinnen wahrgenommen werden (i. e. *sensus communis*, innerer Sinn).
- (4) Da der innere Sinn jedoch körperlich ist, kann er nicht seine eigene Aktivität wahrnehmen;
- (5) also ist der innere Sinn sich selbst nicht bewusst.

Anders geht es mit dem Fall des intellektuellen Denkens. Nach Thomas kann der Intellekt nicht mehr als einen Gedanken zu einer Zeit wahrnehmen. Also kann der Intellekt seine Aktivität nur

im Nachhinein wahrnehmen. Wir kommen dann zu einer potentiell unendlichen Reihe von Akten. Um diese zu vermeiden, müsste man also eine unbewusste intellektuelle Aktivität am Ende der Reihe postulieren.

Brentano stimmt Thomas hier nicht zu. Genauer, er stimmt Thomas' These nicht zu, dass der Intellekt mehr als einen Gedanken zu einer Zeit wahrnehmen kann, denn sie führt zu der These, dass wir uns nur vergangener Gedanken bewusst sind. Dies ist für Brentanos Auffassung unakzeptabel: Die Evidenz der inneren Wahrnehmung ist für ihn die Evidenz von *gegenwärtig auftretenden Gedanken und Vorstellungen*. Würde man Thomas folgen, wäre die Evidenz des inneren Bewusstseins nichts mehr als die des Gedächtnisses.

Wenn man unbewusste mentale Akte pauschal ablehnt und wenn Brentano keine richtige Identitätstheorie des Bewusstseins vertritt, sondern ein Modell mit Akten höherer Ordnung (innere Wahrnehmung), scheint dann eine Rekonstruktion erforderlich, die zwar die innere Wahrnehmung als Akt höherer Ordnung einstuft, ihr aber zugleich eine Eigenschaft zuschreibt, die weitere Verwicklungen unterbindet. Kriegel schlägt eine solche Rekonstruktion vor, nach welcher „every token representation-of must betoken a representation type some tokens of which (perhaps paradigmatic ones) are both representations-of and representations-to“ (vgl. Kriegel 2012). In dieser Rekonstruktion ist der Gedanke höherer Ordnung, dass ich diesen roten Fleck sehe, sowohl eine Repräsentation-des Flecks als auch eine Repräsentation-für mich. Es geht hier um eine HOT-Struktur (da einige Repräsentationen-von keine Vorkommnisse sind von einem Repräsentationstyp, von welchem einige Vorkommnisse sowohl Repräsentation-von als auch Repräsentation-für sind), ohne unbewusste mentale Akte zweiter Ordnung zu haben. Kriegels Rekonstruktion ist zweifelsohne attraktiv, führt jedoch in Brentanos Theorie des inneren Bewusstseins den Begriff einer Vorstellung *für ein Subjekt* ein, wovon Brentano eigentlich keinen Gebrauch macht. Nach Brentano ist das innere Bewusstsein das sekundäre *Objekt* eines Aktes. Die Frage der Eigentümerschaft (*ownership*) mentaler Zustände wird zumindest in der *Psychologie* im Zusammenhang mit dem inneren Bewusstsein nicht angesprochen.

Obwohl Brentano unbewusst *aufretende* mentale Akte ablehnt, nimmt er ausdrücklich unbewusst *nicht-aufretende* mentale Akte an (vgl. Brentano 2008, 75 f.). Diese sind Dispositionen zu mentalen Akten. Es sind die Spuren, die vergangene mentale Akte hinterlassen haben. Brentanos Auffassung des Charakters beispielsweise basiert auf Dispositionen, sich so und so zu verhalten. So ist z. B. die Exzentrizität einer Person eine Disposition zu mentalen Akten, die als Ursache von gewissen mentalen Akten fungiert und selber die Wirkung anderer mentaler Akte ist. Brentanos Auffassung der Ästhetik basiert auch auf dieser Idee, dass Dispositionen das sind, was die großen Künstler und ihre Fähigkeit zu lebhafteren Vorstellungen charakterisiert. Diese Spuren von vergangenen Vorstellungen sind Erinnerungen vergangener Vorstellungen oder auch Ideenassoziationen (vgl. Brentano 1892, 99–128; Brentano 1959, 54 f.).

Mein Vorschlag ist es hier, auf diesen Dispositionen eine Lösung unseres Problems aufzubauen. So wären Dispositionen das, was die innere Wahrnehmung eines mentalen Aktes zu einem bewussten Akt machen würde. So wäre z. B. die innere Wahrnehmung meiner Vorstellung dieses roten Fleckes durch meine Disposition zu einer solchen Wahrnehmung oder auf der Basis von vergangenen Wahrnehmungen bewusst. Entsprechend wäre das Gedächtnis eine notwendige Bedingung dafür, dass Akte der inneren Wahrnehmung selber bewusst sind. Diese Lösung wäre übrigens nicht weit entfernt von der Lösung, die Meinong und Ehrenfels in den neunziger

Jahren des neunzehnten Jahrhunderts entwickelt haben (vgl. Meinong 1886; Ehrenfels 1890). Dieses Verständnis von Dispositionen und seine Adaptation in Brentanos Theorie der inneren Wahrnehmung würden dann eine HOT-Theorie unterstützen, wonach ein intentionaler Akt A dadurch bewusst wird, dass er durch eine Disposition zu A ausgelöst wird.

Diachronische Einheit

Nach Brentano werden Bewegung und Melodie nicht im eigentlichen Sinne (rein anschaulich) wahrgenommen. Die Phantasietätigkeit ist es, die die zeitlich voneinander getrennten punktuellen Inhalte als einheitlich aussehen lassen. Man glaubt, man sehe eine Bewegung, während das, was *eigentlich* gesehen wird, nur bestimmte visuelle Eindrücke zu bestimmten Zeiten sind. Somit ist der Temporalaspekt ein Teil der Vorstellungsmaterie. Sehe ich z. B. jemanden, der die Treppe hinabsteigt, habe ich dann nichts mehr als eine Reihe von Vorstellungen (die Person-zu-t1, die Person-zu-t2 etc.). Das, was den Eindruck einer Bewegung vermittelt, ist die Phantasietätigkeit. Diese Tätigkeit basiert aber nicht auf der üblichen Vorstellungsassoziation, die durch die Erfahrung gestärkt wird, sondern auf einer ursprünglichen Assoziation. In einer Vorlesung aus dem Jahre 1895 beschreibt Anton Marty Brentanos Zeitlehre folgendermaßen:

[...] in der Vorstellung der Vergangenheit haben wir etwas *absolut Neues*, wofür gar kein Analogon in der Erfahrung gegeben ist. Indem ich das, was gegenwärtig war, als früher und früher vergangen vorstelle, kommt ein absolut neues Moment in meine Vorstellung hinein (Kraus 1930, 10).

Hierzu kommt auch die Lehre der zeitlichen Modifikation: Einen Gegenstand als gegenwärtig wahrzunehmen, heißt, ihm eine *determinierende* Eigenschaft beizulegen. Einen Gegenstand als vergangen wahrzunehmen, heißt, eine Anschauung von ihm „als vergangen“ zu haben, wo das „als vergangen“ eigentlich eine modifizierende Bestimmung des Gegenstandes ist. Die ursprüngliche Assoziation ist eine angeborene Fähigkeit, durch welche eine Reihe von Phantasievorstellungen an jede Empfindungs- und Wahrnehmungsvorstellung geknüpft werden, „welche den wahrgenommenen Inhalt reproduzieren und zugleich so verändern und modifizieren, dass sie ihm das Moment der Vergangenheit beifügen“ (ebd.). So erscheint die Vorstellung als verschoben. Diese Phantasietätigkeit, die Brentano *Proterästhes* nennt, ist so lebendig, dass man überzeugt ist, eine Bewegung zu sehen oder sogar eine Melodie zu hören. Daher ist das Zeitbewusstsein ein sich auf relativ kurze Episoden erstreckendes Bewusstsein, denn die Proterästhes erstreckt sich nur auf einen Bruchteil von Sekunden (Kraus 1930, 13; Brentano 1968, 46). Die innere Wahrnehmung eines mentalen Aktes, etwa des Hörens eines Tones a, muss also vom Zeitbewusstsein unterschieden werden, in welchem ich die Tonreihe a, b, c wahrnehme. Das letzte wird durch Proterästhes realisiert und „erstreckt“ sich auf eine gewisse (wenn nur ganz kurze) Dauer, aber die innere Wahrnehmung gibt uns lediglich ein zeitlich punktuelles (sekundäres) Objekt. Die Einheit des Bewusstseins scheint also in diachronischen Fällen doch nicht auf derselben Weise realisiert zu sein wie in synchronischen Fällen, denn in synchronischen Fällen setzt die Einheit keine Dauer, auch keine „modifizierten Zeitstrecken“ voraus.³

Jede äußere Wahrnehmung wird von einer Proterästhesie begleitet, sie gilt sozusagen als das sekundäre Objekt der äußeren Wahrnehmung (obwohl nicht im wörtlichen Sinne). So ist die äußere Wahrnehmung eines Tons begleitet von einer Proterästhesie, die dieser Wahrnehmung eine gewisse minimale Dauer verleiht. Diese Proterästhesie, was Brentano auch ursprüngliche Assoziation nennt, ist nichts anderes als eine Leistung der Phantasievorstellungen. Da Brentanos Unterscheidung zwischen Phantasie und sinnlicher Vorstellung lediglich auf einem Gradunterschied und nicht auf einem begrifflichen Unterschied beruht – Phantasievorstellungen haben einen *anschaulichen Kern*, sagt manchmal Brentano (Brentano 1959, 83) –, muss die Bestimmung der Proterästhesie als Phantasievorstellung etwas präziser dargestellt werden. Diese Erklärung der ursprünglichen Assoziation aus einer Wiener Logik-Vorlesung ist etwas genauer:

Durch eine besondere Art von Assoziation [...], die wir [...] ursprüngliche Assoziation nennen können, treten die ersten Erscheinungen der Vergangenheit auf. Man könnte diese Erscheinungen „momentane Gedächtniserscheinungen“ nennen, nur freilich müsste man das nicht so verstehen, als ob das Gedachte nur einen Zeitpunkt darstellte, der für sich allein ebensowenig sinnlich vorstellbar ist als ein örtlicher Punkt. Was dieses momentane Gedächtnis zeigt, ist so ausgedehnt, daß ein wiederholter Wechsel unverkennbar wird, wie z. B. bei einer Melodie. Die Leute glauben, sie sehen, daß sich etwas bewegt, sie glauben, sie hörten die Melodie; das glauben sie aber nicht, daß sie hören, was gestern gesprochen worden ist. Aber wenn sie glauben, sie hören die Melodie, so glauben sie das unmittelbar Vorhergegangene noch zu hören. Das kommt von der Lebhaftigkeit und den Assoziationen.⁴

Die Proterästhesie ist also eine Art „unmittelbares Gedächtnis“, das uns erlaubt, zu *glauben*, dass wir die eben vergangenen Töne der Melodie und somit *die Melodie hören*.⁵ Dieses Glauben ist ein blindes oder instinktives Glauben, deshalb ist ein Urteil wie „Die Melodie ist angenehm“ ein blindes Urteil. Das Phänomen der Proterästhesie selbst ruht aber dann eigentlich auf den Assoziationen der Vorstellungen und deren Lebhaftigkeit. Angeborene Dispositionen sind zwar dafür verantwortlich, dass Proterästhesen überhaupt möglich sind. Jedoch können diese angeborenen Dispositionen allein nicht reichen, um die Proterästhesie bestimmter Vorstellungen zu erklären: Die Lebhaftigkeit und die erworbenen Assoziationen machen es auch möglich (vgl. Marty 1916, 233).

Dispositionen in der synchronischen und diachronischen Einheit

Wir haben gesehen, dass Dispositionen sowohl im Fall der synchronischen Einheit als auch im Fall der diachronischen Einheit des Bewusstseins eine Rolle spielen können. Ergänzungen und Fragestellungen müssen jedoch hinzugefügt werden. Im Bereich der diachronischen Einheit stellt sich zuerst die Frage – da die Proterästhesie kein richtiges Gedächtnis, keine richtige Empfindung usw. ist –, ob die Proterästhesie überhaupt ein Akt genannt werden soll und die Bezeichnung „intentional“ dafür eigentlich in Frage kommen sollte. Oder zumindest stellt sich die Frage, ob die Intentionalität der Proterästhesie einfach eine entlehnte und keine ursprüngliche Intentionalität ist. Es liegt nahe, die Proterästhesie bloß als eine habituelle Disposition anzusehen, denn sie zeigt keine eigenen intentionalen Merkmale auf: Sie hat ein primäres Objekt nur

dadurch, dass die Empfindung ein primäres Objekt hat bzw. dass das Kontinuum, woraus sie besteht, eine Grenze hat: die Empfindung. Sie selbst hat natürlich kein sekundäres Objekt: Es gibt im Grunde genommen kein „Bewusstsein“ der Proterästhesen.

Sind dann Proterästhesen habituelle Dispositionen zu mentalen Akten? Nach Brentanos Verständnis der habituellen Dispositionen finden unsere meisten Vorstellungen aufgrund von anderen Vorstellungen statt: Dass ich immer die Vorstellung einer Ausdehnung bei der Vorstellung einer Farbe habe, ist laut Brentano eine besondere Disposition, die es möglich macht, dass ich diese Vorstellung eben habe. Aber die früheren Vorstellungen sind nicht in meinem Bewusstsein, sie *sind* ja auch keine Vorstellungen mehr. Wie die Wirklichkeiten der äußeren Welt, die als Ursache der physischen Phänomene gelten, sind mentale Dispositionen die Ursache unserer psychischen Phänomene.⁶ Wir nehmen an, dass es sie gibt, weil man sonst für das Entstehen der psychischen und physischen Phänomene sonst keine Erklärung geben könnte. Wenn Proterästhesen nicht intentional sind, also auch keine mentalen Akte, dann kann man nur von einer bestimmten Disposition zu Vorstellungen sprechen, genauer: von einer Disposition, die frühere Vorstellung quasi im Bewusstsein zu halten.

Wie werden dann Dispositionen im konkreten Fall eingesetzt? Nehmen wir die Tonreihe a, b, c, d: Während ich b höre, ist der mentale Akt *a dispositionell* im mentalen Akt b eingeschlossen: Dies wäre hier eine andere Erklärung für die These, dass das primäre Objekt der Proterästhesen in *b* das *Empfinden* von *a* als vergangen hat. Die Modifikation, die hier im Spiel ist, wäre in diesem Fall bloß der dispositionelle Akt *a*, der nicht intentional ist, aber der dafür sorgt, dass man (blind) *glaubt*, man höre die Tonreihe.

Der Einsatz von Dispositionen läuft jedoch anders im Bereich der synchronischen Einheit. Für die synchronische Einheit treten Dispositionen dann, um den Regress von bewusst machenden Akten zu unterbrechen: Meine Vorstellung des Tones wird durch die innere Wahrnehmung dieser Vorstellung bewusst gemacht. Zwar sind die innere Wahrnehmung und die Vorstellung zwei verschiedene Akte, jedoch besitzen sie verschiedene mereologische Eigenschaften, wie wir schon gesehen haben: Eine Vorstellung des Tones ohne innere Wahrnehmung ist *a priori* nicht undenkbar (also ist die Vorstellung von der inneren Wahrnehmung *einseitig abtrennbar*), aber eine innere Wahrnehmung ohne eine durch sie bewusst gemachte Vorstellung ist ein Widerspruch (Brentano 2008, 146). Um hier die Theorie der zwei Akte aufrechtzuerhalten – um hier also eine HOT-Theorie zu haben –, muss die innere Wahrnehmung nicht einseitig abtrennbar sein von der Disposition, die diese bewusst macht: Disposition und innere Wahrnehmung verhalten sich nicht wie innere Wahrnehmung und Vorstellung zueinander. Das dispositionelle Bewusstsein der inneren Wahrnehmung meiner Vorstellung dieses roten Fleckes ist unter anderem auch die Ursache dieser inneren Wahrnehmung, während die innere Wahrnehmung diese Rolle nicht spielen kann, denn es ist *a priori* nicht undenkbar, dass es eine Vorstellung gibt, ohne dass es eine innere Wahrnehmung davon gibt. Dass Dispositionen nicht immer ausgelöst sind, führt in diesem Kontext dazu, dass innere Wahrnehmungen mentaler Akte nicht immer bewusst gemacht werden.⁷

Diese Konsequenz scheint problematisch, denn Brentano vertritt doch die These, dass „wer einen Ton oder ein anderes physisches Phänomen vorstellt und dieser Vorstellung sich bewusst ist, auch von diesem Bewusstsein ein Bewusstsein [hat]“ (Brentano 2008, 148). Diese These (nennen wir sie „(T)“) ist von zwei Thesen abhängig: erstens von der These der begrifflichen

Verschiedenheit und zweitens von der These, dass es keine unbewussten psychischen Phänomene gibt. Jedoch haben wir schon darauf hingewiesen, dass die Begründung der These (1) nicht einsichtig ist. Da die These (2) sich von der These (1) nach Brentanos Argumentation ergibt, ist man berechtigt, die These (T) in Frage zu stellen.

Jedoch erfordert die These der synchronischen Einheit nicht, dass es keine unbewussten Dispositionen gibt. Auch erfordert sie nicht, dass es keine ontologische Unterscheidung zwischen einem bewusst machenden Akt (Zustand oder Disposition) und einem bewussten Akt gibt, wie Brentanos These der begrifflichen Verschiedenheit es suggeriert. Dispositionen könnten also auf der Ebene der inneren Wahrnehmung den Regress unterbrechen.

Zum Schluss sei daran erinnert, dass Brentanos Auffassung der Einheit des Bewusstseins in der *Psychologie* in keiner Hinsicht auf dem Fortbestand eines einheitlichen *Selbst* der Erfahrung *basiert*, obwohl er ein solches für prinzipiell möglich erklärt und verspricht, in weiteren Büchern der *Psychologie* – die letztendlich nie erschienen sind – die mereologische Methode, die im Einsatz für die synchronische Einheit war, nun für die diachronische Einheit zu verwenden (vgl. Brentano 2008, 90 u. 186 f.). Dieses Versprechen wird – zumindest in seinen Veröffentlichungen – nicht eingelöst. Der spätere Brentano scheint sogar dieses Projekt aufgegeben zu haben, indem er die diachronische Einheit erneut mit Hilfe von Dispositionen erörtern will.⁸ Auch dies spricht dafür, die Rolle von Dispositionen in Brentanos Ontologie des Geistes neu zu bewerten

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Textor 2012 für eine Rekonstruktion von Brentanos Argument zur synchronischen Einheit des Bewusstseins und ein Desideratum dieses Arguments.
- ² Die Vorstellung des Tones und die Vorstellung von der Vorstellung des Tones „verschmelzen“ zusammen, so Brentano 2008, 149.
- ³ Diesen Unterschied scheint Dainton 2010 zu übersehen: Nach ihm wird die Diachronizität in allen retentionalen Modellen der Einheit des Bewusstseins die Diachronizität im Sinne der Synchronizität verstanden.
- ⁴ Aus den Vorlesungsmitschriften von Eduard Leisching (Husserl-Archiv Leuven, Y2). Aus der Vorlesung vom 17. Dezember 1884.
- ⁵ Siehe dazu auch Marty 1916, 231 f.
- ⁶ Diese Ansicht ist ausgeführt in Brentano 2008, 75.
- ⁷ Dass innere Wahrnehmungen nicht immer bewusst gemacht werden, muss nicht bedeuten, dass sie nicht immer bewusst sind.
- ⁸ Vgl. Brentano 1954, 232 f.: „Indem wir uns des vergangenen Lebens erinnern und eine Kette von Begebenheiten sich unserem Gedächtnisse darstellt, sind wir überzeugt, daß wir selbst es sind, die das erlebt haben. Wir glauben instinktiv an die Identität unseres gegenwärtigen Ich mit demjenigen, das diese Erlebnisse hatte. Nur so haben Reue und gutes Gewissen einen Sinn.“

Literatur

- Brentano, Franz (1892): Das Genie, in: ders., Sämtliche Schriften, Band 3: Schriften zur Ethik und Ästhetik, Frankfurt/M., 2010, 99–128.
- (1954): Religion und Philosophie, Bern.
- (1959): Grundzüge der Ästhetik, Bern.
- (1968): Psychologie vom empirischen Standpunkt. Dritter Band. Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein. Äußere und innere Wahrnehmung, Begriffe, Hamburg.
- (2008) [1874]: Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene, Frankfurt/M.
- Dainton, Barry (2010): Temporal Consciousness, <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-temporal/> (28. 11. 2011).
- Ehrenfels, Christian (1890): Über „Gestaltqualitäten“, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 14, 242–292.
- Hossack, Keith (2006): Reid and Brentano on Consciousness, in: M. Textor (Hg.), The Austrian Contribution to Analytic Philosophy, 36–63.
- Kraus, Oskar (1930): Zur Phänomenognoie des Zeitbewußtseins. Aus dem Briefwechsel Franz Brentanos mit Anton Marty, nebst einem Vorlesungsbruchstück über Brentanos Zeitlehre aus dem Jahre 1895, nebst Einleitung und Anmerkungen veröffentlicht, in: Archiv für die gesamte Psychologie LXXV, no. 1/2 (1930), 1–22.
- Kriegel, Uriah (2012): Brentano’s Most Striking Thesis. No Representation without Self-Representation, in: D. Fisette, G. Fréchette (Hg.), Themes from Brentano, Amsterdam (im Erscheinen).
- Marty, Anton (1916): Raum und Zeit, Halle.

GUILLAUME FRÉCHETTE

- Meinong, Alexius (1886): Zur erkenntnistheoretischen Würdigung des Gedächtnisses, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 10, 7–33.
- Textor, Mark (2012): Brentano on Consciousness of Consciousness, in: D. Fiset, G. Fréchette (Hg.), Themes from Brentano, Amsterdam (im Erscheinen).
- Zahavi, Dan (2004): Back to Brentano?, in: Journal of Consciousness Studies, 11, 66–87.

PHÄNOMENOLOGIE DES ORTES
ZWISCHEN HUSSERL UND HEIDEGGER
ZU EDWARD CASEYS GESCHICHTSSCHREIBUNG
DER PHÄNOMENOLOGIE



Tobias Keiling

Der Raum ist eines der ersten Themen nicht zuletzt der Phänomenologie, nicht zuletzt der Art und Weise, wie Heidegger diese gegenüber Husserl entwickelt. Am Leitfaden eines Begriffs und Phänomens, dem des *Ortes*, und seiner Fassung bei Husserl und Heidegger lässt sich zeigen, wie sich eine Phänomenologie des Ortes entwickeln lässt und warum Orte für die Phänomenologie von herausgehobener Bedeutung sind. Es sollte aus sich heraus klar werden, dass dieses Phänomen Möglichkeiten bietet, die Grundlinien gemeinsamer Anliegen der Phänomenologie ebenso abzuheben wie Phänomenologien in ihrer Differenz.

1

Mit „Ort“ würde dann kein Phänomen bezeichnet, das sich von der Frage trennen ließe, was Phänomenologie ist. Diese Überzeugung hat Edward Casey geleitet, den Begriff durch die Philosophiegeschichte zu verfolgen. Der Titel seines Buches *The Fate of Place* zeigt schon Caseys wichtigste Entdeckung an: Der Begriff des Ortes unterliegt einem Schicksal, genauer: dem Schicksal, von anderen Raumbegriffen verdrängt oder, etwa zugunsten der Zeit, ganz vergessen zu werden. Eine solche Überlegung ist leicht als Anverwandlung der These aus *Sein und Zeit* (§ 1) zu verstehen, dass das „Sein“ vergessen worden sei, seit die Seinsfrage nicht mehr gestellt werde. Caseys Diagnose unterscheidet sich aber von der Heideggers dadurch, dass er nicht selbst die „Ortsfrage“ wieder stellen möchte, sondern nicht nur das Vergessen, sondern auch die „reappearance of place“ in der Philosophiegeschichte beschreibt.

Dieses Wiedererscheinen des Ortes fällt philosophiegeschichtlich mit den Anfängen der Phänomenologie zusammen, die Casey bei Kant beginnen lässt: Der vorkritische Kant (*Träume eines Geistersehers, Was heißt, sich im Denken orientieren?, Richtungen im Raume* ...) finde den maßgeblichen „Leitfaden [guiding thread]“ (Casey 2008, 203), an dem sich eine Philosophie des Raumes orientieren könne: den Leib.¹ Kant entdeckte mit der Gerichtetheit des Leibes im Raum (rechts, links, oben, unten) das Modell, das Husserl zu einer Leibphänomenologie ausbaute, etwa in der Vorlesung *Ding und Raum* (§ 53), in der Husserl den „Sehraum“ gesehener Dinge als „Ortssystem“ beschreibt. Dieser Raum hat seinen „Nullpunkt“ im „hier“ des Leibes, dem gegenüber alle Dinge „dort“ sind und von dem aus sich das „Wahrnehmungsfeld“ strukturiert. Der „Leibesraum“ ist, so Casey, der *absolute Ort*, aus dem sich der absolute Raum ergebe: „Der absolute Raum ist abhängig vom absoluten Hier. Das ist die transzendente Wende in ihrer leiblichen Form! [*Absolute space is dependent on the absolute here. Here is the transcendental turn in a corporeal format!*]“ (Casey 2008, 220).

Kants „kopernikanische Wende“ wird so zu einer Wende zum Leib und damit zur Phänomenologie umgedeutet. Casey hält fest, dass mit dieser so verstandenen Wende zugleich eine Spannung in die Phänomenologie Einzug halte: Auch wenn Husserl den kantischen Gedanken der Leibbezogenheit des Raumes aufnehme, werde in Husserls Zeitvorlesungen das Zeitbewusstsein als „absoluter zeitkonstituierender Bewußtseinsfluß“ (Husserl 1966, 73) bestimmt. Man könnte also meinen, dass Husserl der Zeit einen phänomenologischen Vorrang einräume. Retention und Protention als Funktionen des Zeitbewusstseins werden aber mit räumlichen Begriffen beschreiben, nämlich als „Horizonte“ des urimpressional gegebenen Jetzt-Moments.² Husserl bringt also in seine Zeitanalysen räumliche Begriffe ein und bringe so die Phänomenologie in die Spannung von Zeit und Raum. Geleistet werde jede Verbindung von Zeit und Raum in synthetischen Bewusstseinsleistungen, und dies könne letztlich aber nur am Leib geschehen: Erst im Bewegungsverlauf des Leibes konstituieren sich Zeit und Raum. Alles Bewusste ist, weil der Zugang zu ihm durch den Leib führt, zugleich räumlich und zeitlich. So konstituiert sich, wie Husserl es beschreibt, nicht nur der „Nahraum“ des Leibes als Ort, sondern auch ein „Ortssystem“ des leiblich Wahrgenommenen.

Casey gibt zur näheren Bestimmung der Entstehung dieses Ortssystems aus der Leiblichkeit Husserls Analyse des Gehens wieder. Im Manuskript *Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der äußerlichen Umwelt* beschreibt Husserl, wie Gegenstände der Erfahrung in der Ausrichtung auf den Leib ihre Identität und ihren Ort gewinnen: Im Gehen, das eine zeitlich erfahrene Raumbewegung ist, konstituiere der sich bewegende Leib ein „festes Ortssystem“ (Husserl, zitiert bei Casey 2008, 226) des an ihm vorüberziehenden Unbewegten. Jeder Körper, auch der menschliche Leib, so kann Husserl deshalb sagen, „hat seinen Ort“ (Husserl, zitiert bei Casey 2008, 227) in diesem leibbezogenen Raum. Mit dieser Darstellung der Raum- und Zeitkonstitution aus der Leiblichkeit – und nicht aus den Verstandes- oder Bewusstseinsfunktionen allein – verbindet Casey nun eine bestimmte methodologische Einsicht, die er hier bezeichnenderweise nicht als Wiedergabe der Position Husserls ausweist:

Die transzendente Wende ist nicht der einzige Weg für die phänomenologische Forschung, zur Ort-Welt zu kommen. Dorthin kommen wir auch in der Perspektive eines Realismus, der die Bedingungen des materiellen Körpers untersucht. Der schmale Pfad zum Ort durch den Leib kann in zwei Richtungen begangen werden: Der Weg ist zugleich realistisch und transzendental. [The transcendental turn is not the only way to get to the place-world in phenomenological investigations. We can also get there from the realist perspective of the material body's necessities. The defile to place through body is a two-way path, at once realist and transcendental.] (Casey 2008, 227).

2

Casey zieht aus der Überlegung, der Leib sei nicht nur die Verkörperung des transzendentalen Subjekts, sondern auch ein reales Ding und als solches räumlich, eine eigene Konsequenz, die das Wiedererscheinen des Ortsphänomens „auf dem Weg des Leibes [by way of body]“³ in Andeutungen einer eigenen Ortsphänomenologie zurücknimmt:

Die transzendente These ist wahr, insoweit Leiber Orte beleben, sie mit einer Ausrichtung versehen, die sie sonst nicht hätten; aber die Lehre des Realismus wird dadurch verteidigt, dass Orte eine Beständigkeit besitzen, die dieser Bewegung unterliegt und sie ermöglicht – auf diese Beständigkeit ist der Leib als physischer angewiesen, um sich zu verorten und zu bewegen. [...] Das „hier“ und das „dort“, Leib und Raum, Realismus und Transzendentalismus treffen sich zuletzt – oder besser: fangen allererst an – im Ort. [The transcendental thesis is true to the extent that bodies animate places, endowing them with a directedness they would not otherwise possess; but the realist doctrine is upheld by the fact that places possess a steadiness that underlies this animation and makes it possible – and on which the body qua physical depends for its own implacement and movement. [...] The here and the there, body and space, realism and transcendentalism all meet finally – or rather, to begin with – in place.] (Casey 2008, 228).

Caseys Husserl-Interpretation unterstreicht also einerseits die transzendente Zentralstellung des Subjekts und seines Leibes, der den realen Gegenständen Ausrichtung verleiht. Andererseits werde die Konstitutionsleistung des Leibes durch einen diesem vorgängigen Raum und dessen Beständigkeit ermöglicht. Beides ergebe sich, wenn man das Phänomen des Ortes in seiner konstitutiven Beidseitigkeit beachtet. – Nur am Rande streift Casey aber Husserls Einsicht, dass diese Ermöglichung leiblicher Konstitution durch Orte eines beständigen Raumes bereits in sich bestimmt ist und dass der Raum, in dem sich der Leib bewegt, kein leerer Raum ist. Der Realismus der Phänomenologie, so lässt sich im Folgenden zeigen, liegt nicht so sehr in der bloßen Vorgängigkeit von Raum, sondern in der Bestimmtheit der Orte dieses Raums durch *Dinge* als den realen und bestimmten Korrelaten leiblicher Erfahrung.

Casey hätte für eine ausführlichere Interpretation des „realistischen“ Husserl seinem eigenen Hinweis auf den Begriff des *Horizonts* folgen können, den er erwähnt, um den Vorwurf des „Temporozentrismus [temporocentrism]“ (Casey 2008, 217) an Husserl abzuweisen. Husserls Verwendung des Horizontbegriffs in der Phänomenologie des Zeitbewusstseins weist nämlich nicht nur aus, dass Husserl gezwungen ist, räumliche Metaphern zur Beschreibung von Zeitphänomenen zu benutzen (und nicht umgekehrt). Wie sich schon an der Diskussion der Melodien als Zeitobjekten zeigt, die gegenständliche „Zeitextension in sich enthalten“ (Husserl 1966, 23), ist Horizontphänomenalität diejenige Intentionalitätsform, die es erlaubt, die „Aktualität und Potentialität des intentionalen Lebens“ (Husserl 1950, 81) überhaupt begreiflich zu machen. Wenn es in den *Cartesianischen Meditationen* allgemein heißt, Horizonte seien „vorgezeichnete Potentialitäten“ (Husserl 1950, 83), so sind diese, der Doppelseitigkeit von Transzendentalität und Realismus entsprechend, einerseits Potentialitäten für das transzendente Subjekt, in der Zeit als Universalform seiner passiven und aktiven Synthesen Gegenstände zu konstituieren. Horizonte sind aber andererseits, wie schon am Zeitobjekt der Melodie offenkundig wird, die dispositionalen Eigenschaften eben dieser Gegenstände, sich durch den Leib als die konstituieren zu lassen, die sie (zuvor schon) sind.

Dass Horizonte nicht nur die Konstitutionsleistungen des Subjekts strukturieren, sondern nach Husserl zugleich einem Ding zugeordnet werden, zeigt sich an seiner Unterscheidung von „Innenhorizont“ und „Außenhorizont“ eines Dinges. Der Innenhorizont ist die Konfiguration der Erlebnisse, die als dessen Abschattungen ein raumzeitliches Ding konstituieren, etwa die Erlebnisfolge, die einer bestimmten Melodie zugeordnet werden kann. Der Außenhorizont eines Dinges besteht nun charakteristischerweise nicht in seiner Ausrichtung auf

den Leib, sondern ist die Einbettung in ein Feld wahrgenommener Dinge, in ein „Dingfeld“ (Husserl 1954, 165), das, wie Husserl schreibt, sich so erweitern lässt, dass das Einzelding im „Universalhorizont“ der „Welt“ (Husserl 1954, 147) erscheint. Welt erscheint also nicht als dem inkarnierten Subjekt gegenüber, sondern umgekehrt positioniert sich der Leib als ein Ding inmitten der Dinge der Welt. So ergibt sich, wie Husserl in einer Terminologie sagt, die Heidegger übernehmen wird, eine Relationalität der Dinge durch ihre Horizonte und nicht primär durch die Ausrichtung auf den Leib. Das „einzelne Ding“ habe, so Husserl, „nur Sinn [...] durch einen offenen Horizont ‚möglicher Wahrnehmungen‘, sofern das eigentlich Wahrgenommene auf eine systematische Mannigfaltigkeit möglicher ihm einstimmig zugehöriger Darstellungen ‚verweist‘“ (Husserl 194, 165). Wie sich also einerseits Dinge nicht ohne ihre horizonthaft strukturierte Verbindung denken lassen, so lässt sich umgekehrt „Horizontintentionalität“ (Husserl 1950, 83) nicht ohne eine Mehrzahl an Dingen denken, die bestimmen, was horizontintentional erfasst wird.

Caseys Interpretation ist also insofern zutreffend, als sich Husserls Beschreibung der Erfahrung eines sich abschattenden intentionalen Gegenstandes nicht temporozentristisch auf zeitliches Erleben reduzieren lässt. Aber ihren Ortscharakter, um den es Casey geht, gewinnt diese Erfahrung nicht aus der Ausrichtung auf den Leib in jeder aktuellen Wahrnehmung und auch nicht innerhalb einer beliebigen Konstitution offenen Raums, durch den sich allein der Leib als einziges oder zumindest primäres Ding und als einziger absoluter Ort bewegt. Vielmehr ist leibphänomenale Erfahrung als Erfahrung eines Dinges durch dessen „Horizonte“ bestimmt, in deren Bahnen sich jede Dingerfahrung hält. Erst kinästhetische Erfahrung konstituiert Orte als solche der Dinge und damit als bestimmte. Aber was sich an diesen konstituiert und gegenseitig durch eine horizonthafte Verschränkung bestimmt, ist in dieser Horizontstruktur nicht durch den Leib festgelegt. Nicht durch die Hervorhebung der Leiblichkeit räumlicher Erfahrung, wie sie schon bei Kant angedacht war, sondern durch die Berücksichtigung der sich gegenständlich ausspielenden Bestimmtheit, Dinge und deren Horizonte unterscheidet sich Husserls transzendente Wende radikal von der Kants.

3

Casey geht von seiner Interpretation des Realismus Husserls zu Heidegger über. Wenn Husserl beschreibt, dass der Horizont etwas in ein Dingfeld und letztlich in den Universalhorizont der Welt einordnet, dann lässt sich in diesen Überlegungen leicht eine Verwandtschaft mit dem entdecken, was Heidegger etwa zeitgleich als „Zeugzusammenhang“ beschreibt:⁴ Das erscheinende Ding – Heidegger diskutiert in *Sein und Zeit* nur Gebrauchsdinge unter dem Titel „Zeug“ – gehört in den Zusammenhang einer „Verweisungsganzheit“ (Heidegger 1975, 103), die die *Räumlichkeit des innerweltlich Zubandenen* (§ 22) ausmacht. Die Sprachlichkeit dieser *Verweisung* (§ 17) – ein Begriff, den Heidegger von Husserl übernommen hat – ist nur noch deren Intensivierung in Zeichen. Die welthaften Bezüge, in denen Zeug steht, sind nicht aktual, sondern gehören zum möglichen Erscheinen eines Dinges: Sein Verweisungscharakter ist im Bewussthaben eines einzelnen Dinges mitgegeben, denn dieses kann in bestimmte Bezüge eintreten, deren Gesamtheit die Welt ausmacht.

„Welt“ hat damit in *Sein und Zeit* ganz ähnlich wie für Husserl den Charakter eines Horizonts. Das wird aber besonders deutlich darin, dass auch für Heidegger der Zugang zu diesem Horizontphänomen nur an Gegenständen möglich ist. Als „Worin“ der „Bewandtnis“, heißt es in *Sein und Zeit*, sind die Gegenden und letztlich die Welt als Ganze Horizont für Dinge, die Zeug sind. Der „Weg der Untersuchung des Phänomens ‚Welt‘“ muss deshalb „über das innerweltlich Seiende und sein Sein genommen werden“ (Heidegger 1975, 87), weil sich diese Horizontstruktur allein von den Dingen her erschließen lässt. Auch diesen methodischen Vorrang übernimmt Heidegger von Husserl: Ganz ähnlich hatte Husserl vom „Welthorizont“ festgehalten, dieser könne „nur als Horizont für seiende Objekte bewußt und kann ohne sonderbewußte Objekte nicht aktuell sein“ (Husserl 1954, 146).

Man kann diese gegenseitige Bestimmung von Ding und Horizont(en) in Anlehnung an Husserl als *Ding-Horizont-Korrelation* bezeichnen, und die Beschäftigung mit dieser ist Husserl und Heidegger gemein. In dieser Korrelation liegt auch, wie sich im Hinblick auf die Konstitution von Welt, deren Räumlichkeit Heidegger erweisen will, bereits erahnen lässt, eine spezifische Form von Räumlichkeit, die auch, aber nicht nur an den Leib gebunden ist. Diese Räumlichkeit ist die einer Vielzahl von. Auf diese wesentliche Pluralität des Ortsphänomens geht Casey aber nicht ein. Für ihn ist Heidegger im Unterschied zu Husserl mit *Sein und Zeit* der stärkste Vertreter eines „ungemilderten Temporo-zentrismus [unabashed temporocentrism]“ (Casey 2008, 245). So gebe Heideggers Analyse zwar einerseits eine genaue Beschreibung des Wechselverhältnisses von *Platz* und *Gegend*, wobei Gegend die nächste Region („region“) eines Gebrauchsgegenstandes im Zeugzusammenhang sei (vgl. Casey 2008, 250–252): Im „umsichtigen Besorgen“, das einem Zeug einen „Platz“ in einer „Gegend“ und zuletzt in der „Zeugganzheit“ (Heidegger 1975, 110) zuweist, greife das Dasein auf eine vorgegebene Räumlichkeit zurück, die als Gegend dem Verstehen erschlossen ist. Da aber die Platzzuweisung als Konstitutionsleistung des Daseins zuletzt zeitlich ist, so argumentiert Casey, sei Heideggers Bestimmung der Räumlichkeit von Konstitution allein durch deren Zeitlichkeit bestimmt. Mit der Sorgestruktur, als deren Sinn und Einheit er die *Temporalität* ausweist, lege sich Heidegger – anders als Husserl – auf die Reduktion einer Theorie des Raumes oder auch des Ortes auf die besorgende Verstehensleistung des Daseins und damit der Zeit fest, wie dies im § 70 von *Sein und Zeit* deutlich werde. Eine eigene Ursprünglichkeit beweise der Raum in *Sein und Zeit* nur *ex negativo*, als Erfahrung des Weltverlusts in der „Unheimlichkeit“. Vor dieser Erfahrung fliehe Heidegger in die Zeit:

Trotz einiger Hinzufügungen und Vorstöße ist *Sein und Zeit*, auf der Ebene der geäußerten Absichten zumindest, im Großen und Ganzen ein Versuch, die verräumlichende Kraft des Daseins einzuschränken, indem diese der vermeintlich größeren Dynamik (oder besser: Ekstatik) der Temporalität unterworfen wird. Durch diese Unterordnung stellt das Buch eine Art Flucht dar – ein Zurückweichen vor den räumlichen Strukturen des Daseins, als ob diese Strukturen Anlass gaben zu einer besonderen philosophischen Angst Heideggers zu jener Zeit, als er das Buch schrieb. [Despite these additions and advances, *Being and Time* exhibits, at the level of explicit intention, an overall effort to delimit Dasein's spatializing powers by subordinating them to the putatively greater dynamics (or, better, ecstasies) of temporality. In performing this subordination, the book embodies a form of flight – a shrinking back before the spatial structures of Dasein, as if these structures occasioned a special philosophical anxiety in Heidegger himself during the period of its composition.] (Casey 2008, 258 f.).

Casey übersieht durch diesen anekdotischen Gedanken einer Flucht vor dem Raum aber eine Gemeinsamkeit und Kontinuität zwischen beiden Phänomenologen: Die Erforschung der Horizontintentionalität des Erscheinens von (intentionalen) Gegenständen in phänomenalen Raum- und Zeitzusammenhängen kann als ein gemeinsames Thema Husserls und Heideggers beschrieben werden, und das auch dann, wenn der Begriff des Horizontes von Heidegger nicht in dieser Weise verwendet wird. Die Dramatisierung der Distanz der beiden Phänomenologen verdeckt die Ambivalenz gegenüber einer Ausrichtung auf entweder Zeit oder Raum, die Husserl und Heidegger gemeinsam ist: Denn auch wenn Heidegger selbst rückblickend *Sein und Zeit* als „Ontochronie“ (Heidegger 1980, 144) bezeichnet, so ist es doch zumindest fraglich, ob nicht die Vorrangstellung der Zeit in *Sein und Zeit* gerade einer Aufnahme der transzendentalphilosophischen Zeitphilosophien Kants und Husserls geschuldet ist, die Casey in seiner Interpretation beide zu Vertretern einer Leibphilosophie des Raumes macht.

Caseys Hervorhebung des Temporo-zentrismus von *Sein und Zeit* scheint vor allem den Sinn zu haben, die „Kehre“ in Heideggers Denken als Bruch mit diesem Temporo-zentrismus und als Zuwendung zu einer Philosophie des Ortes verstehen zu können.⁵ Anstatt Heideggers Denken als Ganzes *topologisch* zu verstehen (Malpas 2006), macht Casey eine andere Lesart stark: Während sich Husserl (ebenso wie Kant, Casey zufolge) am Leib orientiere, entdeckte Heidegger den Ort über einen ganz anderen Weg, nämlich über den „Umweg [by indirection]“⁶ von Kunst und Ereignisphilosophie, denjenigen Bereichen also, wie ich hinzufügen möchte, in denen Heidegger seine eigene – terminologisch so nicht benannte – Analyse von Horizontintentionalität vorlegt. Casey stützt sich für diese These auf *Den Ursprung des Kunstwerks*. Heideggers Analyse in diesem Text weist aus, dass ein Kunstwerk an einen „komplexen Ort [complex place]“ (Casey 2008, 268) gehöre und sich nur so in seinem Ursprung halte, also Kunstwerk sei. Dieser Ort eines Kunstwerks ist, so zitiert Casey, jener „Bereich, der durch es [das Werk] selbst eröffnet wird“ (Heidegger 1977, 27). Dass in dieser Verbindung von Werk – als einem ausgezeichneten Ding – und Ort („Bereich“) eine Thematisierung der Ding-Horizont-Korrelation liegt, die sich in ihrer Grundstruktur schon bei Husserl ausmachen lässt, lässt Casey allerdings außer Acht. Es ist ihm zufolge nicht das Kunstwerk, das als die ihm zugehörigen Erfahrungsmöglichkeiten in seinem Innen- und Außenhorizont den ihm eigenen Ort eröffnet. Vielmehr werde der Ort des Kunstwerks nicht von dessen Dinglichkeit, sondern von den es begleitenden räumlichen Phänomenen konstituiert, von Welt und Erde nämlich

Der Bereich des Kunstwerks ist der Bereich, an dem Wahrheit ins Offene tritt – in ein Offenes, das nirgends anders ist als *im* Werk. Das heißt: *an dem Ort*, der durch diese konkrete Konfiguration von Welt und Erde eingeräumt wird. [The realm of the artwork ... is the realm in which truth happens in the Open – an Open that is nowhere else but ‘*in the work*’. That is to say: *in the place* afforded by the concrete configuration of earth and world.] (Casey 2008, 269).

Die Dinglichkeit des Kunstwerks – dessen Analyse immerhin der gesamte erste Teil des Kunstwerksaufsatzes gewidmet ist – tut der räumlichen Konfiguration durch die Welt und Erde dann aber nichts hinzu, sie ist für den komplexen Ort eines Werkes unbedeutend. Die ereignishaft

Konstitution von Orten wird in einer solchen Interpretation gegen deren dingliche Bestimmtheit ausgespielt. Casey geht von hier aus in seiner Darstellung vom Kunstwerkaufsatz zu den *Feldweggesprächen* über, in denen die Theorie der Gegenden aus *Sein und Zeit* aufgenommen wird: Heidegger versteht die Gegenden nun nicht mehr als das Worin der Zusammenhänge des Verstehens und Besorgens, die Dinge in ein einheitliches, letztlich zeitbestimmtes Ganzes platzieren, sondern als vorgängiges Geschehen des Erscheinens, als „Gegnen“ (Heidegger 1995, 114) im Sinne eines Sichzeigens des Erscheinenden, dem gelassen zu begegnen sei.

5

An diesem durchaus stimmigen Vorgehen erweist sich Caseys Intention: Um Heideggers Überlegung gerecht zu werden, Erscheinen müsse als ein ereignishaftes Geschehen verstanden werden, bestimmt Casey die Konstitution von Orten als ein substanz- und dingloses und sozusagen *pure*s Geschehen. Damit verliert Casey aber die Möglichkeit, Orte als Ding-Horizont-Korrelationen zu beschreiben und so Kontakt zu dem für Husserl wesentlichen Phänomenzusammenhang. Dabei legt eine Diskussion des Horizontbegriffs im ersten *Feldweggespräch* – also in dem Text, auf den sich Casey beruft – eine Thematisierung der Korrelation von Dingen und Horizonten nahe: Verteilt auf die Gesprächspartner des Dialogs präsentiert Heidegger dort eine *reductio ad absurdum* des Horizontbegriffs Kants. Werde „Horizont“ allein als „Gesichtskreis“ verstanden, der „das wahrnehmende Vorstellen von einzelnen Gegenständen“ bestimmt, so werde der „Horizont dieser Gegenstände und des auf sie gerichteten Wahrnehmens [...] selbst“ zum „Gebild desjenigen Vorstellens, das [...] den Wahrnehmungen im vorhinein überhaupt eine Aussicht in das mögliche Aussehen von Gegenständen zu-stellt“ (Heidegger 1995, 98). Die Dinge, gebannt in den Horizont eines Subjekts, würden so zu bloßen Produkten der Einbildungskraft. Dies gelte zuletzt auch für das Horizontphänomen selbst, der Horizont würde zur unumgrenzten Grenze:⁷ Die Konsequenz, die Heidegger hier vorschlägt, ist nun tatsächlich, „das Horizonthafte [...] nur als die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen“ zu verstehen, als das uns Angehende der „Gegnet“. Heidegger geht also von einem universellen Erscheinungsgeschehen aus, das den Vorstellungshorizont des Subjekts konstitutiv übersteigt. Aber auch hier – und das übersieht Casey – geht die Bestimmung des Ortes Hand in Hand mit einer Thematisierung von Dinglichkeit: Zur Konkretisierung des Gedankens der „Gegnet“ wählen die Gesprächspartner den Weg über die Beschreibung eines Dings und entscheiden sich dafür, ihre Überlegungen am Beispiel eines Kruges zu verdeutlichen, der aus Erde gemacht in die Welt gehört (vgl. Heidegger 1995, 126). Wieder ist es wie beim Vorrang des aktual gegebenen Dings für die Erforschung von Horizontintentionalität und wie in Heideggers Analyse der Weltlichkeit, die sich am innerweltlichen Seienden orientieren muss: Die Pluralität der Orte lässt sich nur an Dingen beschreiben, und als Orte wiederum können Dinge nur verstanden werden, wenn man die Relationalität und damit den Horizontcharakter der Dingerfahrung berücksichtigt.

Für Casey verabschiedet Heidegger mit dem *Horizontbegriff* auch das Phänomen der Ding-Horizont-Korrelation. Und tatsächlich gebraucht Heidegger den schon in *Sein und Zeit* vermiedenen und mit den *Feldweggesprächen* destruierten Terminus „Horizont“ nicht weiter, auch nicht in der Zuordnung zu Dingen. Aber Heideggers Theorie des Ortes ist der Sache nach

eine Aufnahme von Husserls Überlegungen zur Korrelation von Dingen und Horizonten: „Ort“ fungiert dabei als Bestimmung, die den Gedanken eines abgeschlossenen Erfahrungsraums, eines „Innenhorizonts“, wie Husserl gesagt hätte, ersetzt. In der gegenseitigen Lokalisierung von Dingen und damit im „Außenhorizont“ eines Dinges ergeben sich, wie Heidegger sagt, „Ortschaften“, in denen Dinge im „Zusammenspiel von Orten“ (Heidegger 1983, 208) aufeinander verweisen.

Was so in den *Feldweggesprächen* deutlich wird, ist der Vorrang der Ortsphänomenologie vor der Phänomenologie des transzendentalen Subjekts in einer Bestimmung von Horizontintentionalität. Die durch die Dinge, die an ihnen sind, und nicht allein durch ein verleiblichtes transzendentales Subjekt verbundenen Orte stehen nicht länger im einheitlichen Universalhorizont als dessen Vorstellungshorizont, sie verweisen vielmehr aus sich aufeinander, wie sie auf den zu den Dingen gehörenden Leib verweisen, der die in den Dingen angelegten Möglichkeiten der Raumerfahrung freisetzt. An die Stelle einer Zentrierung des Erscheinens im (leiblichen) Subjekts tritt so die Pluralisierung des Erscheinens in eine Vielzahl von Orten, die aus der Dinglichkeit bestimmt werden, die sich je in ihnen zeigt. Erst so lässt sich Raum anders bestimmen denn als geometrisch-homogene oder unbestimmte Leere. Es ist nicht zu leugnen, dass neben Orten und Ortschaften auch leere Räume zur Phänomenologie des Raumes gehören. Aber beide sind als klar unterscheidbare Phänomene nur dann zu fassen, wenn auch nicht der Leib als absoluter Ort in dem einen, ansonsten leeren Raum angesetzt wird.

Heidegger wird diesen Gedanken aufnehmen und ausarbeiten: Die Beschreibung des Kruges aus den *Feldweggesprächen* – jetzt nicht mehr als Alltagsgegenstand und „Zeug“ verstanden, sondern als „Ding“ – übernimmt Heidegger in die Vorträge „Das Ding“ und „Bauen Wohnen Denken“. Die Vorträge verbinden die Überlegungen zur Dinggebundenheit eines Ortes⁸ mit denen des Kunstwerksaufsatzes: An die Stelle von Welt und Erde als an Kunstwerken erfahrbare Horizontphänomene tritt die Beschreibung des „Gevierts“. Dessen vier Horizontphänomene gehören für Heidegger zur Konstitution eines Ortes wesentlich dazu, so dass Welt als Ereignis dieses Gevierts, als Geschehen verschränkter Horizontalität verstanden werden kann. Die Welt kann also – und das hat Heidegger sicher deutlicher gesehen als Husserl – auch dann der Universalhorizont der Dinge bleiben, wenn dieser Horizont sich nicht mehr für ein Subjekt bildet, das in dessen Zentrum steht.

6

Wenn diese Überlegungen richtig sind, bietet der Versuch, die Transformationen des Husserl'schen Dinghorizonts zu verfolgen, eine Möglichkeit, die Beschreibungen des Gevierts aus Göttlichen, Sterblichen, Himmel und Erde aufzuhellen und damit Heideggers Phänomenologie des Ortes, die Casey von der leiblichen Ortsphänomenologie Husserls streng trennen will. Übernimmt Heidegger die Bezeichnungen der Gegenden des Gevierts aus der Dichtung Hölderlins, so wäre mit der Phänomenologie Husserls ein gänzlich anderer Verständniszusammenhang gefunden: „Geviert“ wäre der Name für verschiedene Horizonte, die nicht mehr als Projektionen oder Korrelate eines Subjekts in phänomenologischer Zentralstellung beschrieben würden, sondern als Außenhorizonte erscheinender Dinge. Sind die je verschiedenen Möglichkeitsbedingungen des Erscheinens eines Dinges erfüllt, so lässt sich von einem durch ein in sich

bestimmtes Ding bestimmten Ort sprechen, das aktual, in Korrelation mit dem Leib, erfahren wird. Dinge im starken Sinn Heideggers eröffneten Orte von Erfahrung und wären so gleichberechtigte Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis.

Die vermeintlich Husserl'sche Position einer bloßen Leibphänomenologie, die Orte einzig durch die Ausrichtung der Dinge auf den Leib beschreibt – so wie Heidegger dies Husserl in *Sein und Zeit* (§ 23) vorwirft –, würde so ergänzt durch eine Hervorhebung der Dinggebundenheit von Erfahrung. Nicht allein der kinästhetisch erfahrende Leib, auch Dinge hätten ortsstiftenden Charakter, wie sich das im Fall von Kunstwerken leicht einsehen lässt, aber auch für das Verhältnis horizonthaft verschränkter Dingen untereinander.

Für die Phänomenologie bliebe dabei das gültig, was Husserl über den Ortscharakter der Erfahrung von Bewegung schreibt: „Der Ort ist verwirklicht durch die Kinästhesie, in der das Was des Ortes optimal erfahren ist“ (Husserl, zitiert bei Casey 2008, 218). Das „Was des Ortes“ verwirklicht sich also nur in den Kinästhesen, die dessen Möglichkeiten ausschöpfen. Aber in Korrektur zu Caseys Husserl-Interpretation müsste man hervorheben, dass kinästhetische Erfahrung nicht allein über den Leib dem konstituierenden Subjekt zugerechnet werden darf, der den Dingen ihre Räumlichkeit verleiht, sondern sich ebenso aus der Horizontstruktur der Dinge beschreiben lässt, die ihrerseits in den Leib „eingelegt“ (Husserl 1973, 161) ist – eben darin ein gehaltvoller Realismus der Phänomenologie. Wenn sich zudem die Theorie des Gevierts raumphänomenologisch reformulieren ließe, wären Dinge auch in ihrer versammelnden Eigenbewegung und den damit verbundenen Erfahrungsmöglichkeiten räumlich, so wie Husserl das für das Ding Leib und seine Kinästhesen am Beispiel des Gehens beschreibt. Die Gegenden des Gevierts müssten sich dann darauf überprüfen lassen, ob diese sich als Modi von Bewegung bestimmen ließen. Das ist für die Erde, als ruhender Grund aller Bewegung, und den Himmel, als natürliche (etwa stellare) Eigenbewegung, leicht zu machen.

Daraus ergäben sich Konsequenzen für die Phänomenologie: Die „Nähe“ zu den Dingen, von der Heidegger als wesentlicher Erfahrung spricht, das Nähern der Welt und der Aufenthalt an den Orten der Dinge würden dann nicht nur eine ausgezeichnete, von der Gefahr einer subjektzentrierenden Verstellung bedrohte Erfahrung bezeichnen. Der voraussetzungslosen Ortserfahrung entspricht vielmehr jene Form der phänomenologischen Einstellung, die Heidegger mit der Haltung der „Gelassenheit zu den Dingen“ (2000b, 527) und dem Sich-zeigen-Lassen als „Schonen“⁹ der Dinge im Geviert umschreibt. Die explizite Thematisierung des Ortes bei Heidegger geht vor allem darauf zurück, dass Heidegger diese methodologische Konsequenz deutlicher gesehen hat als Husserl – die Konsequenz nämlich, dass Orte als Kreuzungspunkte von subjektiver Konstitution und dinglicher Bestimmtheit von herausgehobener phänomenologischer Relevanz sind. Dennoch ergänzen sich die Beschreibungen Husserls und Heideggers eher, als dass sie sich auflösen. Die Phänomenologie des Ortes liegt zwischen Husserl und Heidegger.

Anmerkung

- ¹ Casey bewegt sich damit in unmittelbarer, auch terminologischer Nähe zu Nietzsches Formel vom „Leitfaden des Leibes“.
- ² Vgl. Casey 2008, 217, mit Verweis auf § 10 der Vorlesungen.
- ³ So die Überschrift des Kapitels über Kant, Whitehead, Husserl, Merleau-Ponty (Casey 2008, 202).
- ⁴ So in leicht veränderter Terminologie („peripheral horizon“ / „lateral horizon“): Sallis 2000, 106–117.
- ⁵ Vgl. Casey 2008, 259: „Diese Kehre, so möchte ich zeigen, ist im Wesentlichen eine Rückkehr zum Ort und zu diesem Begriff verbundenen Begriffen – nicht weniger als eine Hinwendung zu Sein und Sprache [This turning, I shall argue, is very much a (re)turning to Place and associated notions – as much as a turning in their direction as toward Being and Language.]“
- ⁶ So die Kapitelüberschrift „Proceeding to Place by Indirection: Heidegger“ (Casey 2008, 243).
- ⁷ Vgl. Heidegger 1995, 94: „Der Horizont bleibe, weil je und je fortgewiesen in einen weiteren Horizont, in sich ohne Grenze. Wie soll aber dann der Horizont das sein, was sein eigener Name sagt? Wie soll er das Umgrenzende sein, wenn ihm wesenhaft die Grenze mangelt?“
- ⁸ Vgl. Heidegger 2000a, 156: „Das Eingeräumte wird jeweils gestattet und so gefügt, d. h. versammelt durch einen Ort, d. h. durch ein Ding von der Art der Brücke. Demnach empfangen die Räume ihr Wesen aus Orten und nicht aus ‚dem‘ Raum.“
- ⁹ Vgl. Heidegger 2000a, 182: „Insofern wir das Ding als das Ding schonen, bewohnen wir die Nähe. Denken wir das Ding als Ding, dann schonen wir das Wesen des Dinges in den Bereich, aus dem es west.“ Vgl. außerdem Heidegger 2000a, 151.

Literatur

- Casey, Edward S. (2008): *The Fate of Place. A Philosophical History*, Berkeley, Cal.
- Heidegger, Martin (1975): *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Bd. 2, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M.
- (1977): *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: ders., *Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd. 5, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M., 1–74.
- (1980): *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe, Bd. 32, hg. v. Ingrid Görland, Frankfurt/M.
- (1983): *Die Kunst und der Raum*, in: ders., *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe, Bd. 13, hg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt/M., 203–210.
- (1995): *Feldweg-Gespräche*, Gesamtausgabe, Bd. 77, hg. v. Ingrid Schüßler, Frankfurt/M.
- (2000a): *Bauen, Wohnen, Denken*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Bd. 7, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 145–164.
- (2000b): *Zur Erörterung der Gelassenheit*, in: ders., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe, Bd. 16, hg. v. Hermann Heidegger, 517–529.
- Husserl, Edmund (1950): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana I*, hg. v. Stephan Strasser, Dordrecht, Boston, London.
- (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI*, hg. v. Walter Biemel, Dordrecht, Boston, London.
- (1966): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, *Husserliana X*, hg. v. Rudolf Boehm, Dordrecht, Boston, London.

TOBIAS KEILING

- (1973): *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Husserliana XVI, hg. v. Ulrich Claesgens, Dordrecht, Boston, London.
- Malpas, Jeff (2006): *Heidegger's Topology. Being, Place, World*, Cambridge, Mass.
- Sallis, John (2000): *Force of Imagination. The Sense of the Elemental*, Bloomington.

DESKRIPTION ODER REFLEXION?

ZUM PROBLEM DER PHÄNOMENOLOGISCHEN METHODE BEI
EDMUND HUSSERL UND MAURICE MERLEAU-PONTY



Iris Laner

Hinführung – Wahrnehmung und das Methodenproblem der Phänomenologie

Die Phänomenologie widmet sich als Lehre des Erscheinens von Anfang an der Frage nach der Wahrnehmung. Zur Erscheinung kommen kann Phänomenales nämlich nur in der Wahrnehmung. Von Anfang an liegt so mit dem Thema des Erscheinens ein doppelter Bezug im Blickfeld der Phänomenologie, interessiert sie sich doch für beiderlei Seiten des Erscheinungsgeschehens: für dasjenige, was zur Erscheinung kommt – nämlich das Wahrgenommene –, und für diejenige, der dieses etwas zur Erscheinung kommt – nämlich die Wahrnehmende. Der doppelte Bezug des Erscheinungsgeschehens bereitet der Phänomenologie nun nicht nur ein reichhaltiges Feld für ihre Analysen, sondern bürdet ihr auch die problematische Suche nach einer adäquaten Methodologie auf. Husserl arbeitet im Rahmen seiner programmatischen Ausführungen rund um die *Ideen I* eine phänomenologische Methodenlehre aus, die das Erscheinungsgeschehen vom wahrnehmenden Bewusstsein her in den Blick nimmt. Merleau-Pontys Bestreben liegt dem gegenüber darin, seine Wahrnehmungstheorie mit aller Konsequenz aus dem doppelten Bezug des Erscheinungsgeschehens heraus zu entwickeln – und nicht mehr, so wie Husserl dies tut, aus einer Operation der Reduktion, die immer und notwendigerweise aus der Sicht des wahrnehmenden Bewusstseins und damit eines der beiden Pole Stellung bezieht. In gewisser Weise entkräftet Merleau-Ponty damit den phänomenologischen Vorrang der (transzendentalen) Subjektivität, indem er die Frage nach den Grenzen dieser Betrachtungsweise stellt, nach dem, was sie ausschließt und durch einen Reflexionsprozess als Ausschluss gleichermaßen evident gemacht werden muss. Hier findet eine wichtige Verschiebung der vorrangigen Methode der klassischen statischen Phänomenologie – der Reduktion – statt, wie sie von Husserl als ein Grundparadigma transzendentalphänomenologischen Denkens etabliert wird. In der teilweise affirmativen, mitunter aber sehr kritischen Auseinandersetzung mit Husserl entwickelt Merleau-Ponty einen eigenständigen Begriff der Phänomenologie, der die transzendente Ausrichtung der klassischen Lehre mit dem Problem der Leiblichkeit, Weltlichkeit und Natur konfrontieren will. Mit dieser Verschiebung der Leitparadigmen der klassischen Husserl'schen Phänomenologie geht eine nur teilweise explizit formulierte Kritik an deren Methodik einher. Im Folgenden soll daher zunächst in einem ersten Schritt die Reduktion als Methode der statischen Phänomenologie in ihren Grundzügen dargelegt werden, um in einem zweiten Schritt Merleau-Pontys Methodenreflexion im Rahmen seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* nachzuzeichnen. Die Unterschiede der beiden Zugangsweisen sollen dann an einem konkreten Beispiel anschaulich gemacht werden, um abschließend die Frage zu stellen, inwiefern Merleau-Pontys Vorgehen noch phänomenologisch im engeren Sinne genannt werden kann.

I Husserls deskriptive Reflexion

Die Korrelation, die für Husserls phänomenologische Methode den wesentlichen Ausgangspunkt darstellt, bezeichnet das Verhältnis von Erscheinen im Bewusstsein (also den Bezug des Erscheinens auf das Subjekt: „etwas erscheint *jemandem*“) und Erscheinendem (also den Bezug des Erscheinens auf das Objekt: „*etwas* erscheint jemandem“). In philosophischer Hinsicht ist das Projekt der Phänomenologie als Erfahrungswissenschaft auf die Herausstellung des „universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen“ (Hua VI, 169, Anm. 1) als Bedingung der Möglichkeit alles Erscheinens gerichtet. Damit baut sie auf die grundlegende Einsicht, dass Bewusstsein (Subjekt) und Gegenstand (Objekt) des Erscheinens in einem unhintergehbaren Verhältnis zueinander stehen: kein Bewusstsein ohne Gegenstandsbezug, kein Gegenstand ohne Bewusstseinsvollzug. Ein Gegenstand ist immer für ein Bewusstsein gegeben, weswegen das Bewusstsein laut Husserl als konstitutiv für Gegenständlichkeit angesehen werden muss. Jedes Erscheinen ist daher notwendigerweise vom erfahrenden Bewusstsein, dem etwas erscheint, her in den Blick zu nehmen. Leitend für die Phänomenologie ist folglich auch nicht mehr die Frage nach dem Objekt der Erkenntnis: „Was ist gegeben?“, denn über das Objekt diesseits seiner Gegebenheitsweise, respektive seines Erscheinens für das Bewusstseins, kann keine fundierte Aussage gemacht werden. Vielmehr ist der phänomenologische Blick auf das jeweilige „Wie“ des Gegebenseins eines Gegenstandes für das erfahrende Bewusstsein gerichtet und interessiert sich damit, in transzendentaler Wendung, für die Konstitutionsbedingungen dieses Gegebenseins. Die subjektrelative Ausprägung der phänomenologischen Grundfrage lautet daher: „Wie ist etwas für das Bewusstsein gegeben?“ (vgl. Hua VI, 163).

Um zu einer solchen Erkenntnis gelangen zu können, bedarf es einer fundierten Methode. Denn die Frage nach dem Wie des Gegebenseins steht in einer gewissen Spannung zu unserer natürlichen Einstellung, zu dem, wie wir uns normalerweise zu den Dingen verhalten, sie erfahren und befragen.¹ „*Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthese setzen wir außer Aktion*, alles und jedes, was sie in ontischer Hinsicht umspannt, setzen wir in Klammern: *also diese ganze natürliche Welt*, die beständig ‚für uns da‘, ‚vorhanden‘ ist, und die immerfort dableiben wird als bewußtseinsmäßige ‚Wirklichkeit‘, wenn es uns auch beliebt, sie einzuklamern“ (Hua III/1, 56). Das Bewusstsein richtet sich in der natürlichen Einstellung auf die Wirklichkeit als an sich seiend, „daseiend“ oder vorhanden, wie Husserl schreibt. Damit steht in der natürlichen Einstellung auch das „Was“ der Gegenstände im Vordergrund, von dem der Phänomenologe aber abzusehen versucht. Dieses „Was“ der Gegenstände bzw. der natürlichen Welt muss im Zuge der phänomenologischen Reduktion daher ganz bewusst eingeklammert werden: Es wird von ihm abgesehen. Husserl spricht in Folge auch von der *epoché*, die ganz dezidiert eine „*Einklammern*, nicht *Ausklammern*“ (Fasching 2003, 30) meint. Eingeklammert werden Urteile, Vorurteile, Vorannahmen jeglicher Art, damit in der „originär gebenden Anschauung“ das Wie des Gegebenseins der Phänomene in den Blick geraten kann. Systematisch wichtig ist für Husserl zunächst, dass der Blick des Phänomenologen sich voll und ganz auf die „originär gebende Anschauung“ richtet. Nur in der Sphäre der Originalität gibt es Evidenz in der Form der absoluten Selbstgegebenheit des Gegenstandes im Bewusstsein.² „*Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach*

hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen“ (Hua III/1, 43 f.). Husserls Prinzip aller Prinzipien erhebt die „originär gebende Anschauung“ also zur „Rechtsquelle der Erkenntnis“, in welcher uns das Angeschaute hier und jetzt evident gegeben ist. Für die Phänomenologie gilt es nun, diese Evidenz ernst zu nehmen und sich auf sie zu richten. Denn: „Ohne Einsicht (‘intuitio‘, ‚Anschauung‘), die durch ihre Sachnähe und damit Sachhaltigkeit ‚einleuchtet‘ (‘Evidenz‘), bleibt das philosophische Denken ein leeres Argumentieren und Konstruieren“ (Held 1985, 17).

In Husserls Betonung der originär gebenden Anschauung, die nur im Rahmen einer methodisch strikt vollzogenen Reduktion zugänglich ist, zeigt sich ein Vorrang der Deskription. In phänomenologischer Einstellung wird die Gegebenheitsweise des Gegenstandes für das Bewusstsein zunächst beschrieben. Originär gebende Anschauung, Sachnähe und Evidenz stehen damit am Anfang aller phänomenologischen Auseinandersetzung. Die Phänomenologie bleibt aber keineswegs bei einer bloßen Deskription stehen, sondern fokussiert durch eine reflexive Wendung sodann die Bedingungen der Möglichkeit des so und so für das Bewusstsein Gegebenen. Damit bildet eine transzendente Aussage auch das *telos* einer klassischen phänomenologischen Perspektive, wie sie Husserl verfolgt. Die methodische Leitlinie der Transzendentalphänomenologie kann so in einem als „deskriptive Reflexion“ gefasst werden, indem die transzendental gerichtete Reflexion notwendigerweise auf einer Deskription fundiert ist.

II Merleau-Pontys reflexive Deskription

Handelt es sich beim methodischen Anliegen von Husserls Deskription um einen reduktiven Rückgang auf die Sachen selbst³, der deren Gegebenheitsweise für das jeweilige Bewusstsein freilegen soll, so muss bei Merleau-Ponty das Projekt, der Wahrnehmung auf die Spur zu kommen, mit einem Rückgang auf die Erfahrung anheben, der nach einem Eingeständnis über das eigene Nichtwissen verlangt: „Was Empfinden, was Sehen, was Hören ist, glaubten wir zu wissen, jetzt nennen diese Worte ein Problem. Um sie neu zu bestimmen, müssen wir auf die Erfahrungen selbst zurückgehen, die sie bezeichnen“ (PdW 29). Im Rückgang auf die Erfahrung zeigen sich für Merleau-Ponty dabei die Unzulänglichkeiten der etablierten wissenschaftlich-philosophischen Methodologie, die den doppelten Bezug des Erscheinungsgeschehens nicht zu fassen im Stande sind.⁴ Während der empiristische Zugang die Wahrnehmung auf einen oberflächlich einsehbaren, objektiv zu konstatierenden kausalen Mechanismus reduziert, ordnet der Intellektualismus die Wahrnehmung der Operation des Denkens unter. „Dem Empirismus mangelte es an der Möglichkeit einer Einsicht in den inneren Verband zwischen dem Gegenstand und dem von ihm ausgelösten Akt. Dem Intellektualismus mangelt es an der Möglichkeit einer Einsicht in die Kontingenz der Anlässe des Denkens. Im einen Falle ist das Bewußtsein zu arm, im zweiten zu reich, um es begreiflich zu machen, daß ein Phänomen vermöchte, es zu erregen“ (PdW 49). Obwohl die Aussagen von Empirismus und Intellektualismus so fast diametral entgegengesetzt erscheinen, kommen beide „in einer grundsätzlichen Nivellierung aller Erfahrung“ (PdW 79) überein.

Methodisch problematisiert Merleau-Ponty vermehrt den Zugang des Intellektualismus, die „reflexive Analyse“. In der reflexiven Analyse wird die Wahrnehmung nämlich zu einem

bloßen „Wahrnehmen-denken“ (PdW 60) degradiert.⁵ Dieses Denken, das alles Wahrnehmen bestimmt, kann aber der phänomenalen Dichte der Erscheinungen niemals gerecht werden, da sie in ihrer Analyse schon vom phänomenalen Bestand abstrahiert, das Bewusstsein schon über die Welt gesetzt hat, als allsichtig, allwissend, alldenkend. Damit verunmöglicht es von vornherein einen Begriff der Wahrnehmung, der „in der Mitte“ des Erscheinungsgeschehens, zwischen Wahrgenommenen und Wahrnehmender, angesiedelt ist. Der Intellektualismus versteht Wahrnehmung durchwegs und ausschließlich als aktive Bewusstseinsleistung des Subjekts. Mit dieser Verschiebung des medialen Charakters der Wahrnehmung auf die Seite des Subjektiven wird Wahrnehmung zu einer bloßen Konstellation von Möglichkeiten, die sich nicht mehr für die gegebene Wirklichkeit interessieren. Jeder Erfahrung wird das epistemologische Apriori vorgereicht.

Müssen apriorische Aussagen ab diesem Punkt für Merleau-Ponty folglich völlig ausgeschlossen werden? Muss Phänomenologie als Erfahrungswissenschaft tatsächlich rein im Register des Beschreibenden verbleiben und kann keine Erklärungen mehr anstreben? Was würde die Phänomenologie dann aber noch dem Empirismus entgegenzuhalten haben? Muss es der Phänomenologie, laut Husserl, nicht genau darum gehen, die in der Praxis der Deskription sich zeigenden transzendentalen Konsequenzen zu gewinnen? Tatsächlich begnügt sich auch Merleau-Ponty nicht mit einer reinen Deskription der Wahrnehmung. Er verfolgt sehr wohl transzendente Schlüsse und apriorische Aussagen, die sich allerdings nur als *Konsequenz einer faktischen Erfahrung* verstehen lassen. „Das Apriori ist das verstandene, ausgelegte und in alle Konsequenzen seiner stillschweigenden Logik verfolgte Faktum, das Aposteriori nur das isolierte und implizite Faktum“ (PdW 259).

Die erste und leitende Frage einer systematischen *Phänomenologie der Wahrnehmung* muss im Lichte dieser problematischen Ausgangssituation sein, wie man sich dem Phänomen der Wahrnehmung nähern kann, wenn diese weder als intellektuelle Leistung noch als physiologisches Faktum, sondern als ein Erscheinungsgeschehen verstanden werden soll. Merleau-Ponty will sich zu diesem Zweck zunächst von der Welt der Objektivität, die nur in Bestimmtheiten und Eindeutigkeiten denkt, lösen und den Blick offenhalten für die Welt der Wahrnehmung, die Widersprüchlichkeiten und Uneindeutigkeiten miteinschließt, weil jeder Gegenstand der Wahrnehmung „in *seinem* Zusammenhang begegnet, als gehörten sie nicht zu derselben Welt“ (PdW 24). Die „Unbestimmtheit“ soll in Folge als „positives Phänomen“ (PdW 25) begriffen werden. Um das notwendige Problembewusstsein zu entwickeln, das den Blick für den anvisierten „vorobjektiven Bereich“ aufschließen soll, gilt es also, sich auf die Erfahrung zu richten, wobei allem voran die „Bindung des Wahrgenommenen an seinen Kontext [...], die Anwesenheit einer positiven Unbestimmtheit“ (PdW 31) ernstgenommen werden soll.

Mit dieser Betonung der Unbestimmtheit kündigt sich nicht nur eine Abwendung von der intellektualistischen und der empiristischen Methodologie an, sondern auch eine entscheidende Transformation des Husserl'schen Verständnisses der Phänomenologie, die Aufschluss über den Wandel von Merleau-Pontys methodischen Zugang gibt. Merleau-Ponty ist sich sehr wohl bewusst, wie schwierig der Schritt in jene reduzierte Betrachtungsweise ist, die zurück zur Erfahrung führt. „Nichts ist schwerer zu wissen, als *was wir eigentlich sehen*“ (PdW 82). Die Wahrnehmung verbirgt sich vor sich selbst, vergisst sich selbst, doch im Sinne einer Vergessenheit, die „nicht eine einfache Abwesenheit [ist], vielmehr die Abwesenheit von etwas, das das Bewußtsein

sich zu vergegenwärtigen vermag“ (PdW 82). Die phänomenologische Deskription kann sich demnach nicht nur auf das originär Gegebene richten, sondern muss sich zunächst über ein ursprüngliches Vergessen hinwegsetzen. Dieses Hinwegsetzen artikuliert sich als eine Hürde für eine direkte Anwendung der phänomenologischen Reduktion und verlangt nach einem „Umweg“. Dieser Umweg wird in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* verschiedentlich begangen. Einerseits stellt er sich als kritische Nachzeichnung etablierter Erkenntnisse aus der Philosophie und aus den Einzelwissenschaften dar. Hier verhandelt Merleau-Ponty prominente Thesen, experimentelle Forschungsergebnisse und Fallbeispiele aus der psychologisch-therapeutischen Praxis. Schon sehr früh vermerkt Merleau-Ponty, dass pathologische Fälle nicht ausgehend vom Normalfall betrachtet und diese dann von dort her als Abweichungen verstanden werden können, sondern dass es vielmehr gilt, dem Pathologischen selbst seinen Geltungsbereich zuzusprechen und es von dort her zu untersuchen. Eine „Psychologie des Normalen“ muss daher einer „strengen Prüfung durch die pathologischen Tatsachen“ unterzogen werden (PdW 13). Damit muss auch jeder normalen Wahrnehmungstheorie der Umweg über das Zerbrechen der normalen Wahrnehmung ihr zentrales Anliegen sein. Andererseits wird der Umweg über eine Betrachtung der Wahrnehmung, so wie wir sie gemeinhin zu verstehen pflegen, begangen – also jene Form, die Husserl mit der Einklammerung der natürlichen Einstellung für die phänomenologische Betrachtung dezidiert ausgeschlossen hat. Damit stellt sich bei Merleau-Ponty vor jede Deskription schon eine Reflexion, nämlich ein Nachdenken darüber, inwiefern das zu Beschreibende niemals direkt und unmittelbar – eben nicht originär – zugänglich ist. Merleau-Pontys Methode, die er im Rahmen seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* entwickelt, kann folglich als reflexive Deskription bezeichnet werden und unterscheidet sich in subtilen, aber entscheidenden Facetten von Husserls transzendentalphänomenologischer Methodologie.

III Wahrnehmung und Methodenreflexion bei Husserl und Merleau-Ponty

Der Fall der perspektivischen Gegebenheit der Gegenstände in der transzendenten Wahrnehmung kann über den feinen, aber bezeichnenden Unterschied der beiden Zugangsweisen Aufschluss geben. Husserls Deskription zielt aus einer reduktiv gewonnenen analytischen Ich-Perspektive auf eine adäquate Beschreibung des Wie der Gegebenheit. Er leitet seine Überlegungen dementsprechend mit der Beschreibung einer Wahrnehmungssituation ein, die sogleich von der Leserin nachvollzogen werden soll: „Vor mir liegt im Halbdunkel dieses weiße Papier. Ich sehe es, betaste es“ (Hua III/1, 71). Um überhaupt eine Deskription geben zu können, ist es für Husserl notwendig, beim originär Gegebenen zu beginnen, um dieses dann einer Beschreibung zu unterziehen. Im Laufe dieser Deskription zeigt sich nach und nach sowie mit zunehmender Genauigkeit, wie uns etwas in der Wahrnehmung zur Erscheinung kommt. Im Falle der transzendenten Wahrnehmung – der Dingwahrnehmung – handelt es sich um eine jeweils inadäquate, einseitige Gegebenheit des Dinges, die in dessen perspektivischer Ansicht begründet liegt.⁶ „Sehen wir den Tisch, so sehen wir ihn von irgendeiner Seite und diese Seite ist das eigentlich Gesehene“ (Hua XI, 4). Es geht Husserl damit nicht allein um die Beschreibung von Wahrnehmung, sondern um die Erörterung ihrer Konstitution, der wesentlichen Bestimmungen, die die Wahrnehmung bedingen. Diese Konstitution

lässt sich allerdings nur im Ausgang von einer Deskription erschließen: Phänomenologische Reduktion steht damit als wissenschaftliche Methode immer in einem Zusammenhang mit dem Blickpunkt der transzendentalen Subjektivität.⁷ Es geht in der transzendentalen Phänomenologie, in deren Tradition sich Merleau-Ponty sehr wohl auch selbst verortet, also um eine Weise des Reflektierens über die Möglichkeitsbedingungen der Wahrnehmung, die sich nicht von der Wirklichkeit des Erscheinungsgeschehens lösen lassen, die bei Husserl aber immer vom Standpunkt der transzendentalen Subjektivität her erschlossen werden.⁸ Den Primat des Bewusstseins, in dem die Möglichkeitsbedingungen der Wahrnehmung zu finden wären, ersetzt Merleau-Ponty mit einem Vorrang des Feldes und entwickelt hierin einen eigenständigen phänomenologischen Zug. „Soll also die Reflexion ihrem Gegenstand seine deskriptiven Charaktere bewahren und ihn wahrhaft verstehen, so darf sie sich nicht als einen einfachen Rückgang auf eine universale Vernunft mißverstehen und diese als im Unreflektierten zum voraus schon verwirklicht voraussetzen, vielmehr muß sie sich selbst als ein schöpferisches Tun verstehen, das seinerseits an der Faktizität des Unreflektierten noch Anteil hat. Und darum spricht die Phänomenologie als einzige Philosophie von einem transzendentalen *Feld* [*champ* transcendantal]“ (PdW 85). Die Rede von einem „transzendentalen *Feld*“ zeigt die Begrenzung der transzendentalen Perspektive selbst an und reflektiert damit schon auf den Standpunkt der Reflexion. Merleau-Ponty selbst geht daher in seiner phänomenologischen Betrachtung auch indirekter und reflektierter als Husserl vor, selbst wenn er explizit durchaus positiv an diesen anknüpft. Stets beschreitet er einen Umweg, der ihn dann zu einer phänomenologischen Beschreibung führt, die von diesem Umweg in ihren Konsequenzen nicht unberührt bleibt.⁹ Merleau-Ponty beginnt nicht mit der direkten Beschreibung des phänomenal Gegebenen, sondern will zunächst zu verstehen geben, wie sich der Phänomenbereich, der untersucht werden soll, aus anderen Perspektiven darstellt. So beginnt er seine Untersuchungen fast immer mit einer Darstellung einer bestimmten wissenschaftlichen respektive philosophischen Betrachtungsweise, die sich diesem Bereich zuwendet. Seine Beschreibung der perspektivischen Gegebenheit der Gegenstände in der transzendenten Wahrnehmung hebt so mit einer Kritik an Leibniz an.¹⁰ Die kritische Befragung einer tradierten Theorie eröffnet dann den Blick auf die Wahrnehmung selbst, allerdings noch nicht in der Weise der phänomenologischen Reduktion. Merleau-Ponty beschreibt die Wahrnehmung zuerst so, wie wir sie „normalerweise“, d. h. in Husserl'scher Terminologie in „natürlicher Einstellung“, erfahren. Diese Deskription ist keine streng ich-perspektivische, denn sie skizziert sowohl den Blick auf den Wahrnehmungsgegenstand, den Glauben darüber, was wir wahrnehmen – nämlich den „vollkommene[n] Gegenstand“ als „gänzlich durchsichtig, allseitig durchdrungen von einer aktuellen Unendlichkeit von Blicken, die sich in seinem Innersten überschneiden und nichts an ihm verborgen lassen“ (PdW 93) –, und den systemischen Zusammenhang des Gegenstandes mit anderen ihn umgebenden Gegenständen aus einer eigentlich multiperspektivischen, anonymen Sicht.¹¹ Da eine solche in „natürlicher Einstellung“ gefasste Wahrnehmung einer phänomenologischen Investigation nicht standhalten kann, revidiert Merleau-Ponty in einem dritten Schritt seine Beschreibung und hebt zu einer erneuten, abschließenden Betrachtung an, die die Grenzen der ersteren ganz klar vor Augen führen: Merleau-Ponty kommt zum Schluss, dass die Wahrnehmung keineswegs eine Wahrnehmung von „überallher“ (PdW 93) ist, sondern dass die Perspektivität der Wahrnehmung gleichsam die impliziten Grenzen der Horizontsynthese bedingt, die die verschiedenen Perspektiven bündelt. Perspektivische Wahrnehmung ist folglich nicht als von einem

frei beweglichen und geschichtslosen Augenpunkt vollzogene zu verstehen, sondern als faktisch, geschichtlich und leiblich konstituiert. Methodisch ist hiermit schon vor der Durchführung der streng phänomenologischen Betrachtungsweise ein Reflexionsrahmen gesetzt, der das Ergebnis der Analyse besonders nachhaltig und radikal erscheinen lässt. Merleau-Pontys Deskription geht also schon mit Reflexionspraktiken schwanger, um der doppelten Bezüglichkeit der Wahrnehmung gewahr zu bleiben, während bei Husserl die Reflexion der Deskription nachfolgt.

Wie sich diese Reflexionspraktiken in der deskriptiven Methode selbst niederschlagen, zeigt sich sehr eindringlich in Merleau-Pontys intensiver Auseinandersetzung mit einer anormalen, pathologischen Wahrnehmung. Seinen Ansatz beschreibt er selbst als „existentielle Analyse“ (PdW 165), die in ihrer Fluchtlinie wiederum auf eine Überwindung der Alternative von Empirismus und Intellektualismus gerichtet ist. Wie wird nun aber mit den herangezogenen Pathologien umgegangen, und zu welchem systematischen Zweck werden sie von Merleau-Ponty eingeführt? Wenn in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* das erste Mal ein pathologischer Fall beschrieben wird, ändert sich damit die Betrachtungsweise (vgl. PdW 71). Das Wahrnehmungsphänomen wird nicht mehr direkt, sondern nunmehr vielmehr indirekt beleuchtet. Die Pathologie dient Merleau-Ponty dazu, *ex negativo* die „Normalität“ der Wahrnehmung und dessen Entgrenzung gleichermaßen zu beschreiben. Im Falle einer Erkrankung nämlich geht etwas verloren, was die Funktionsweise dessen bestimmt, wie wir normalerweise wahrnehmen. Dieses Verlorene wird in der Pathologie verschiedentlich kompensiert, wobei die Kompensationsleistungen symptomatischer Ausdruck der Krankheit sind. Daher hält Merleau-Ponty fest: „Es kann sich nicht darum handeln, dem Normalen einfach zuzuschreiben, was dem Kranken fehlt und dieser wiederzuerlangen sucht. Die Krankheit ist, so wie die Kindheit oder der Zustand des ‚Primitiven‘, eine vollständige Existenzform, und die Verfahrensweisen, mit denen sie die zerstörten normalen Funktionen zu ersetzen sucht, sind gleichfalls pathologische Phänomene. [...] Die Ersatzfunktionen sind eben als Ersatzfunktionen zu verstehen, als Verweise auf eine Grundfunktion, die sie zu ersetzen suchen, ohne von ihr ein direktes Bild zu geben. Die echte induktive Methode ist keine ‚Methode der Differenzen‘, sondern besteht nur darin, die Phänomene korrekt zu lesen und ihren Sinn zu erfassen, d. h. sie zu nehmen als Modalitäten und Variationen des ganzen Seins des Subjekts“ (PdW 133).

Schluss: Deskription oder Reflexion – direkte oder indirekte Phänomenologie?

Welche Konsequenz in Bezug auf phänomenologische Verfahren kann nun aus dieser Gegenüberstellung von deskriptiver Reflexion und reflexiver Deskription gewonnen werden? Mit Merleau-Pontys Betonung der Reflexionspraktiken, die jeder Deskription schon vorausgehen müssen und die gerade nicht zugunsten einer originär gebenden Anschauung eingeklammert werden können, ist zugleich eine indirekte phänomenologische Methode indiziert. Während sich Husserl im Rahmen seiner transzendentalen Reduktion direkt und unmittelbar auf die Phänomenalität des Phänomens, nämlich seine Gegebenheitsweise für ein Bewusstsein, stützt, stellt Merleau-Ponty die Möglichkeit eines so direkten Zugriffs in Frage. Die Argumente, die diese Skepsis motivieren, kulminieren in einer Kritik an der sogenannten statischen Phänomenologie – einer phänomenologischen Perspektive, die die Originarität in der Anschauung als

wissenschaftliches Leitparadigma betrachtet. Die statische Phänomenologie engt im Zuge einer reduktiven Praxis ihren Blick auf das hier und jetzt für ein Bewusstsein Gegebene ein. Bei Husserl selbst findet sich bereits eine einschlägige Kritik an dieser sehr eng gefassten Methodologie. Die Kritik geht mit der Entwicklung einer alternativen phänomenologischen Perspektive – der genetischen Phänomenologie – einher. Die Unterscheidung einer statischen von einer genetischen Methode in der Phänomenologie beschäftigt Husserl fast die letzten beiden Jahrzehnte seines Schaffens. Während der Gegenstand der statischen Methode ein fertig konstituierter ist, der auf seine Konstitutionsbedingungen hin befragt wird, nimmt die genetische Methode den Konstitutionsprozess selbst und somit die Genese und Geschichte des Gegenstandes sowie die Genese, Faktizität und Situierung des leiblich-wahrnehmenden Bewusstseins in den Blick (vgl. Steinbock 1995, 42). Laut Husserl ist die statische Perspektive „beschreibend“; eine genetische Inblicknahme verfährt dagegen „erklärend“ (Hua XI, 340). Einerseits lässt sich so festhalten: „Die statische Phänomenologie ist [...] eine beschreibende Untersuchung der Wesensgestalten des reinen Bewusstseins“ (Costa 2010, 120). Andererseits „verfolgt“ die genetische Phänomenologie „die Geschichte, die notwendige Geschichte dieser Objektivierung und damit die Geschichte des Objektes selbst als Objektes einer möglichen Erkenntnis“ (Hua XI, 345).¹² Damit zeigt sich Husserls eigene Methodenreflexion im Fortgehen seines Schaffens derjenigen, die Merleau-Pontys frühe Schaffensphase prägt, durchaus verwandt und wirft die Frage auf, ob sich eine konsequent *philosophische* Phänomenologie notwendigerweise einer indirekten, reflexiv-erklärenden Methodologie öffnen muss.

Durch den Weg der indirekt-kontrastiven Methode – einer erklärenden Reflexion, die jede Deskription begleitet und mitunter auch in Frage stellen kann – kann für Merleau-Ponty ein Bereich in den Blick geraten, der zwar nicht selbst als phänomenaler Tatbestand ausgewiesen werden kann, aber die Voraussetzung jeder Phänomenalität bildet. Diese a-phänomenale Schicht in jeder Phänomenalität ist aber keineswegs als kognitives Konstrukt zu betrachten, denn hierin würde Merleau-Ponty seinem Anspruch zuwiderlaufen, die Bipolarität des Erscheinungsgeschehens in besonderer Weise ernst zu nehmen. Die erklärende Reflexion, die er im Sinne hat – jenes Moment, das zu jeder phänomenologischen Deskription methodisch hinzutreten muss, um ein nachhaltig philosophisches Projekt zu gewährleisten –, findet ihre Relevanz gerade darin, dass sie auf das Unreflektierte aufmerksam machen kann, jene intellektuell und auch phänomenal uneinholbaren Vorgängigkeiten, die jedes leiblich wahrnehmende Zur-Welt-sein charakterisieren. Durchaus affirmativ an Husserl gerichtet, vermerkt er so in seinem programmatischen Vorwort zur *Phänomenologie der Wahrnehmung*, dass das Potential der phänomenologischen Reduktion genau dort gesehen werden kann, wo ihre eigenen Grenzen in einer Reflexionsbewegung gleichsam herausgestrichen werden. Reduktion kann für Merleau-Ponty allein insofern ein erstrebenswertes philosophisches Vorgehen markieren, als in ihrer Durchführung selbst auf ihre eigene Unvollständigkeit verwiesen wird: „Die wichtigste Lehre der Reduktion ist so die der Unmöglichkeit einer *vollständigen* Reduktion. Wären wir absoluter Geist, so wäre die Reduktion kein Problem. Doch da wir zur Welt sind, da alle unsere Reflexionen ihrerseits auch in den Zeitstrom verfließen, den sie zu fassen suchen [...], gibt es kein Denken, das all unser Denken umfaßt“ (PdW 11). Das Potential, das Merleau-Ponty in der Reduktion sieht, ist, dass sie stets an ihren Beginn zurückgehen muss, dass sie sich stetig selbst in Frage zu stellen vermag. Dieses ständige Weiterfragen weckt quasi *ex negativo* die Vorbedingungen des Fragens und der Reduk-

tion überhaupt – namentlich das Leben, die Leiblichkeit, die Geschichtlichkeit. Merleau-Ponty schließt daher, in einer entschiedenen Wendung des Grundgedankens der statischen Phänomenologie, dass „Reflexion nur radikal ist als das Bewußtsein der Abhängigkeit ihrer selbst von dem unreflektierten Leben, in dem sie erstlich, ständig und letztlich sich situiert“ (PdW 11). Der Phänomenologie muss es also darum gehen, in der Reflexion auf das Unreflektierte zurückzufragen. Rückt das Spektrum dieses Unreflektierten erst in den Blick, kann auch ein neuer Zugang zur Wahrnehmung gewonnen werden. Merleau-Pontys Anliegen ist so keineswegs eine Überwindung der klassischen Phänomenologie, sondern deren durchaus kritische Weiterführung. Ähnlich wie seine Idee einer Reduktion, die ihre eigenen Grenzen mitzubedenken vermag, sieht auch Husserl sein Projekt in einer Erweiterung der statischen mit einer genetischen Methode, wie er im Rahmen seines Artikels in der *Encyclopaedia Britannica* programmatisch hervorhebt: „Überall führt schließlich diese ‚statische‘ Wesensdeskription zu Problemen der Genesis und zu einer universalen nach eidetischen Gesetzen das ganze Leben und die Entwicklung des personalen Ich durchherrschenden Genesis. So baut sich auf die erste ‚statische Phänomenologie‘ in höherer Stufe die dynamische oder genetische Phänomenologie“ (Hua IX, 286).

Anmerkungen

- ¹ Diese wissenschaftliche Einstellung, deren Methodenlehre Husserl in den *Ideen I* an die Spitze treibt, wird in den späten Schriften, so beispielsweise in der *Krisis*, entschieden gewendet. Hier setzt Husserl einen viel stärkeren Akzent auf die Lebenswelt, die alltäglichen Zusammenhänge und unsere Eingelassenheit in diese. Die alltägliche Erfahrungswelt wird dabei ganz affirmativ betrachtet und klar von abstrakt-wissenschaftlichen Herangehensweisen abgegrenzt. Hier übt er harsche Kritik, vor allem an der gängigen (natur)wissenschaftlichen Praxis: Husserl attestiert eine „sich vollziehende Unterschiebung der mathematisch substrierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt“ (Hua VI, 49).
- ² Der Begriff der Evidenz wird bei Husserl in mehreren Hinsichten konturiert. Die vollständige Selbstgegebenheit, die das Thema der hier vorliegenden Auseinandersetzung ist, ist dabei vor allem im Konzept der adäquaten Evidenz bedacht. „Wir wollen nichts gelten lassen als endgültig erkannt, also nichts endgültig (anerkennen) als seiend oder so seiend oder in irgendeinem Modus seiend, was uns nicht als so seiend oder als in seinem Modus seiend *selbst vor Augen* steht, von uns genau so selbst erfaßt ist, wie es in unserem Erkenntnisglauben gemeint und gesetzt worden ist“ (Hua VIII, 32). Adäquatheit bedeutet, dass es vollständige, „prinzipiell nicht mehr zu ‚begründende‘ oder zu ‚entkräftende‘“ (Hua III/1, 321) Evidenz gibt, während demgegenüber Inadäquatheit auf eine „*steigerungs- und minderungsfähige*“ (Hua III/1, 321) Evidenz hinweist, die sich dezidiert auf die Art der Gegebenheit transzendenter Gegenstände bezieht (vgl. Hua III/1, 97 f.; Hua XI, 19). Sobald Husserl die Mannigfaltigkeit der Gegebenheit ein und desselben Gegenstandes im Rahmen seiner zeitlichen Erstreckung mehr und mehr auch in ihren methodischen Konsequenzen bedenkt, wird dieses enge Konzept der adäquaten Evidenz sogleich relativiert. In den *Cartesischen Meditationen* beschreibt er adäquate Evidenz nunmehr als „Idee der Vollkommenheit [...], wobei es offen bleiben mag, ob sie nicht prinzipiell im Unendlichen liegt“ (Hua I, 55). Alle gegenständliche Erfahrung ist so ganz unmittelbar mit dem Problem der Unvollkommenheit verbunden, der Möglichkeit, revidiert werden zu können, irgendwann in Zweifel zu geraten. Damit muss adäquate Evidenz als der teleologische Ankerpunkt der Bemühungen um eine „Idee der absoluten oder wissenschaftlich echten Wahrheit“ (Hua I, 53), nicht aber als tatsächlich sich zutragende angesehen werden.
- ³ Die berühmte Wendung zu den „Sachen selbst“ lautet: „Wir wollen auf die ‚*Sachen selbst*‘ zurückgehen“ (Hua XIX/1, 10).
- ⁴ In seinem Letztwerk wird Merleau-Ponty diese Kritik auch auf sich selbst anwenden und rückblickend feststellen, dass die in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* aufgeworfenen Probleme „unlösbar“ sind, „weil ich dort von der Unterscheidung ‚Bewußtsein‘ – ‚Objekt‘ ausgehe“ (VI 257). Damit attestiert er sich selbst ein Übergehen der doppelten Bezüglichkeit des Erscheinungsgeschehens zugunsten einer seiner beiden Seiten.
- ⁵ Die Position der reflexiven Analyse sieht Merleau-Ponty vor allem bei Descartes am Werk, der auf eine „Beschreibung der menschlichen Erfahrung, ohne zunächst etwas vorauszusetzen, was sie von außen her erklärt“ (SdV 225), zielt. Für ihn „besteht die radikale Originalität des Cartesianischen darin, sich in ihr Inneres zu versetzen, nicht das Sehen und Berühren zu analysieren als Funktionen unseres Leibes, sondern ‚einzig das Denken des Sehens und Berührens‘“ (ebd.).
- ⁶ „Zur Dingwahrnehmung gehört [...] eine gewisse *Inadäquatheit*. Ein Ding kann prinzipiell nur ‚einseitig‘ gegeben sein, und das sagt nicht nur unvollständig nur unvollkommen in einem beliebigen Sinne, sondern eben das, was die Darstellung durch Abschattung vorschreibt“ (Hua III/1, 91).
- ⁷ Hierbei ist der Blickpunkt der transzendentalen Subjektivität immer der einer *konkreten* transzendentalen Subjektivität und nicht der eines allgemeinen transzendentalen Egos (vgl. Hua I, 68). D. h., die transzendente

Analyse Husserls zielt auf eine Thematisierung der Möglichkeitsbedingungen der Wahrnehmung, wie sie im Erscheinen für ein Bewusstsein liegen, die aber gleichsam nicht unabhängig von jeglicher Faktizität zu verstehen sind (vgl. Espinet 2010, 131 f.).

- ⁸ Die nicht offen formulierte Kritik am Standpunkt der transzendentalen Phänomenologie lässt sich an der expliziten Kritik an der Transzendentalphilosophie nachvollziehen. „Die Idee einer Transzendentalphilosophie, d. h. die Idee eines Bewusstseins, daß [sic!] das Universum sich gegenüber konstituiert und die Objekte selbst erfaßt in einer unbezweifelbaren äußeren Erfahrung, scheint uns eine endgültige Errungenschaft [acquisition définitive] als erste Phase der Reflexion“ (SdV 249). Der transzendente Standpunkt kann zwar als eine erste Phase der Reflexion durchaus fruchtbar sein, die Philosophie darf es aber keineswegs bei dieser bloß ersten Reflexion belassen (vgl. Métraux 1973, XIII ff.). Insofern geht auch Husserl bereits in der transzendentalen Phänomenologie mit der notwendig deskriptiven Haltung über eine solch erste Reflexion hinaus, steht aber nichtsdestotrotz in einer ideellen Nähe zu ihr.
- ⁹ Barbaras bezeichnet dieses Vorgehen als negative Methode, die von einer direkten phänomenologischen Inblicknahme unterschieden ist (vgl. Barbaras 2004, 6).
- ¹⁰ „[D]as Haus *selbst* ist nicht eine dieser Erscheinungen, es ist, wie Leibniz sagte, das Geometral dieser und aller möglichen Perspektiven, d. h. der nichtperspektive Term, von dem alle Perspektiven abzuleiten wären, es ist das Haus, von nirgendwoher gesehen. Doch was soll eine solche Redeweise bedeuten? Heißt sehen nicht immer, irgendwoher sehen?“ (PdW 91).
- ¹¹ „Mein Sehen eines Gegenstandes wiederholt sich gleichsam unmittelbar unter den sämtlichen als koexistent erfaßten Gegenständen der Welt, da ein jeder von ihnen das ist, was alle anderen von ihm ‚sehen‘“ (PdW 93).
- ¹² Obwohl der Übergang zur Dopplung einer statischen mit einer genetischen Methode werkgeschichtlich üblicherweise in den Rahmen der *Analysen zur passiven Synthesis* (1920/21) verlegt wird, verorten Bernet und Lohmar den „Durchbruch zu einer genetischen Phänomenologie“ bereits in den Ausführungen der *Bernauer Manuskripte* (1917/18) und vermerken: „Es ist sicher kein bloßer Zufall, dass Husserls neue genetische Phänomenologie ihren Ursprung in Besinnungen hat, die dem Wesen des Zeitbewusstseins gewidmet sind“ (Bernet/Lohmar 2001, XLVI). Die genetische Phänomenologie kann damit als eine genuin zeitliche Phänomenologie geltend gemacht werden. Laut Steinbock kann in den Zeitvorlesungen jedoch noch nicht von einer genetischen Perspektive gesprochen werden, „because they are still too abstract, only treating the ego as a temporal form, that is, as the form of time“ (Steinbock 1995, 40).

Literatur

- Barbaras, Renaud (2004): *The Being of the Phenomenon. Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington; Indianapolis.
- Bernet, Rudolf/Dieter Lohmar (2001): Einleitung der Herausgeber, in: Edmund Husserl. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918)*, Dordrecht u. a., XVII–LI.
- Espinet, David (2010): Die Konkretion des transzendentalen ego. Husserls genetische Phänomenologie des Selbst, in: Philippe Merz, Andrea Staiti, Frank Steffen (Hg.), *Geist – Person – Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Würzburg, 131–150.
- Fasching, Wolfgang (2003): *Phänomenologische Reduktion und Mushin. Edmund Husserls Bewusstseinstheorie und der Zen-Buddhismus*, Freiburg/Br.
- Held, Klaus (1985): Einleitung, in: Edmund Husserl: *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, Stuttgart, 5–51.

- Husserl, Edmund (1973): Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Den Haag (= Hua I).
- (1976): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Den Haag (= Hua III/1).
 - (1976): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Den Haag (= Hua VI).
 - (1959): Erste Philosophie (1923/24). Zweites Buch, Den Haag (= Hua VIII).
 - (1968): Phänomenologische Psychologie, Den Haag (= Hua IX).
 - (1966): Analysen zur passiven Synthesis, Den Haag (= Hua XI).
 - (1984): Logische Untersuchungen. Zweiter Band, erster Teil, Den Haag (= Hua XIX/1).
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin (= PdW).
- (2003): Das Primat der Wahrnehmung, Frankfurt/M. (= PrW).
 - (1986): Das Sichtbare und das Unsichtbare, München (= VI).
 - (1976): Die Struktur des Verhaltens, Berlin (= SdV).
- Métraux, Alexandre (1973): Vorwort des Übersetzers, in: Maurice Merleau-Ponty, Vorlesungen I, Berlin, V–XXIV.
- Steinbock, Anthony J. (1995): Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl, Evanston.

ÜBER DREI GEMEINSAME DENKMOTIVE BEI
EUGEN FINK UND HANS BLUMENBERG



Sebastian Lederle

Die folgenden Ausführungen möchten eine mögliche Gemeinsamkeit im Denken Eugen Finks und Hans Blumenbergs benennen und skizzieren. Der sachliche Ertrag einer Annäherung von Eugen Fink und Hans Blumenberg liegt dabei nicht bei einem katalogisierenden Aufzählen von Vergleichspunkten, sondern in der wechselseitigen Profilierung und Begrenzung philosophischer Grundintentionen im Großraum der phänomenologischen Tradition. Es soll im Folgenden also nicht um eine Komparatistik auf dem Boden philologisch gesicherter Gemeinsamkeiten gehen, sondern um eine Erkundung eines möglicherweise geteilten Terrains. Ein verbindendes Band kann in diesem Sinne darin gesehen werden, dass beide sich als Repräsentanten einer phänomenologisch-hermeneutischen Endlichkeitsphilosophie verstehen lassen, die um drei miteinander eng zusammenhängende Motive kreist, welche im Folgenden kurz vorgestellt werden sollen.

1 Das Problem eines Konstitutionszusammenhangs von Mensch und Welt

Erstens kann man auf eine Gemeinsamkeit beider hinweisen, die im Verhältnis von Zeitlichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit liegt. Fink umkreist bereits früh das Problem eines Zusammengehens endlicher und transzendentaler Zeit und die damit sich ergebende Frage, wie sich, ohne auf einen Maßstab der Unendlichkeit auszugreifen, endliches Zeitigen *aufzeigen lassen kann*. Dies tut er aber nicht dadurch, dass er wie Heidegger in *Sein und Zeit* die temporale Verfasstheit an der Sorgestruktur des Daseins gleichsam abliest, indem besondere ausgezeichnete Erlebnisse dafür herangezogen und aufgeschlossen werden. Gleichzeitig geht er aber über seinen Lehrer Husserl hinaus, der die Zeitigung von einer urimpressionalen Modifikation aktueller Selbstgegebenheit des transzendentalen Subjekts her stammen lässt. Fink geht es dagegen um eine Bergung dessen, was durch die Zentrierung auf Dasein und Subjekt verloren zu gehen droht: Es soll das Walten der Welt selbst sein, in der Zeitlichkeit verankert ist, die ins Verstehen des Menschen hereinsteht. Eine kosmologische Weitung des Weltproblems führt dazu, Raum und Zeit aus ihrem subjektiven, daseinsmäßigen Konstitutionszusammenhang herauszulösen und beide nun vom Aufgang der Welt, vom anderen Ende her entspringen zu lassen. Wie Zeit zugleich im Ganzen des Seienden verwurzelt und als dem Menschen zugehörig gedacht werden kann, führt Fink in seiner Bearbeitung der *VI. Cartesianischen Meditation* zum Unternehmen einer konstruktiven Phänomenologie. Ihre Gegenstände sind prinzipiell ungegeben, müssen aber thematisiert werden, wenn anders eine Phänomenologie der Phänomenologie möglich und durchführbar sein soll (vgl. Fink 1988, 62). Die konstruktive Thematisierung der Möglichkeit des Bezugs zwischen

transzendental-kosmologischer und mundan-anthropologischer Ebene wirft aber ein folgenreiches Problem auf, nämlich ob in der „Sphäre der Transzendentalität überhaupt prinzipiell ein Ende des Lebens möglich ist“ (Fink 1988, 71). Wie ist konstruktiv zu erklären, dass eine „Existenzdeckung des transzendentalen Subjekts mit seiner verweltlichten Selbstobjektivation“ (Fink 1988, 71) möglich ist, wenn gerade ich in meiner vollen humanen Mundanität es bin, der davon weiß, in die aber die Sterblichkeit innigst hinein gehört. Innigst soll hier heißen, dass der Tod nicht als Auflösung raumzeitlicher Vereinzelung, als unumkehrbares Abstreifen mundaner Charaktere angesetzt werden darf, sondern als Signatur des Menschen angesehen werden muss. Von ihm ist – das folgt aus dem Anspruch, Endlichkeit nicht äußerlich beiseite zu stellen – auszugehen. Ob aber auch auf den Menschen wieder zurückgegangen werden muss, ist nicht leicht zu entscheiden. Einerseits gilt es, den Tod als Sterblichkeit in die menschliche Verfassung hineinzunehmen, andererseits will Fink damit die Höhe einer philosophischen Thanatologie und deren spekulative Funktion für das Zusammengehören von Mensch und Welt nicht verlassen. Fink will daher das transzendental Ungegebene der Endlichkeit nicht einfach zum mundan Gegebenen machen, sondern den spekulativen Aspekt seiner Konstruktion in eine Kosmologie mitnehmen, die versucht, beidem gerecht zu werden: Der Mensch muss sich im philosophischen Denken über seine Endlichkeit wiederfinden können, gleichzeitig kommt in diesem Wiederfinden nicht etwa der Mensch zu seiner Vollendung, sondern das daseinsunabhängige Walten der Welt erst zum Vorschein. Die Frage, die sich jedoch daraus ergibt, ist, ob die Unterscheidung zwischen einem existentiellen und kosmologischen Weltbegriff (vgl. Fink 1990, 32 f.) nicht entflechtet, was nach Fink doch in seiner Verflochtenheit die philosophische Spekulation erst evoziert: Nicht, wie die Möglichkeit eines Zusammenkommens von Mensch und Welt zu denken ist, sondern, dass sie immer schon verflochten sind und ohne einander nicht sie selbst sein können, ist es, wovon die kosmologisch gegründete Anthropologie ausgeht.

Auch Blumenberg wird an die Problematik der Grenzen einer transzendentalen Zeitkonstitution geführt, die er in *Höhlenausgänge* einmal die „alles entscheidende enharmonische(n) Verwechslung von Gott und Welt“ (Blumenberg 1989, 12) nennt. Die nackte Undenkbarkeit des Anfangs und Endens meiner selbst, der Dinge und der Welt ist ungegeben, aber nicht ungewusst: Sie besitzt nicht die klare distinkte Umgrenztheit einer Intentionserfüllung, ist aber trotzdem unabweislich da. Die angesprochene Verwechslung beruht darin, dass die Unmöglichkeit, das Wissen um Anfang und Ende zu objektivieren, für die Unendlichkeit eines Zeitlosen genommen wird: Weil sich nicht empirisch-mundan begrenzen und vereindeutigen lässt, was Geburt und Tod objektiv sind, ist man dazu verleitet, in ihnen die Manifestation einer prinzipiellen Zeitindifferenz zu sehen, sie also von etwas her zu begreifen, was nicht als deren primäre Begegnungsdimension angesehen werden kann: In der transzendentalen Einstellung ist man immer schon gewesen und wird nie aus ihr heraustreten. Anfang und Ende ihrer selbst sind daher nichts in und durch sie Thematisierbares, sondern von demjenigen her anzuvisieren, dem es in ursprünglicher Weise zugänglich ist, was es heißt, einmal ins Dasein getreten zu sein und einmal aus ihm wieder herauszutreten. Statt also zu fragen, wie man es zu verstehen habe, dass ein endliches und zeitliches Wesen mehr von sich weiß, als sich deskriptiv-anschaulich ausweisen lässt, und, dies einmal zugestanden, welcher Art solch ein Wissen ist, enteignet die philosophische Tradition nach Blumenberg originär Ungebbares dem humanen Bewusstsein und bezieht es auf eine dies übersteigende Sphäre, in der Endlichkeit qua Bedingtheit zwar

eliminiert ist, auf die sich der Mensch aber paradoxerweise in seiner Endlichkeit ausrichten muss, will er sich nicht darin unverständlich werden, einen Anfang und ein Ende zu haben.

Wenn Entstehen und Vergehen nicht beobachtbar sind und sich auch nicht phänomenal ausweisen lassen, dann liegt es nahe, Entstehen, Vergehen, Geburt und Tod als etwas zu sehen, was für den Menschen nur von gleichsam irdischer Relevanz ist, sofern er nun einmal auch zu dem gehört, was, wie die Dinge, nicht von Dauer ist. Überspitzt gesagt: Den Funktionären transzendentaler Subjektivität ist die mundane Kontingenz – nicht zuletzt die, die sie selber sind – nichts, wovon man nicht epochal-reduktiv-eidetisch absehen könnte, wogegen es gerade darauf ankäme zu zeigen, dass das vom Vergehen und Entstehen affizierte Wissen ein transzendentales Nichts ist, mit dem es sehr wohl spekulativ alles ist; spekulativ aber in dem Sinne, dass philosophisches Denken sich auf etwas bezieht, was erst *in ihm* angetroffen werden kann, aber dabei *nicht durch* es ist. Spekulation ist menschenmöglich, insofern gezeigt werden kann, dass es Voraussetzungen endlicher Erkenntnis gibt, die durch diese nicht einzuholen sind. Sie ist aber auch *menschennötig*, da gerade der Ausgang von zunächst anthropologischen Phänomenen wie Geburt und Tod deutlich macht, dass der Spekulierende damit nicht in der Spekulation als nichtig-aufgehoben verschwindet. Transpositives Wissen darf und muss unfalsifizierbar sein (vgl. Blumenberg 1997, 525), weil und insofern es relativ auf den Denkenden bleibt, allerdings dadurch nicht zum beliebigen Fabulieren verkommt: „Aber Spekulation ist nicht Willkür der Fiktionen; sie hat ihre eigene Art von Rechtfertigung und ihre spezifische Art der Anwendung“ (Blumenberg 1981, 17).

Niemand wird, wie gesagt, in transzendentaler Einstellung geboren oder scheidet aus ihr aus. Doch wie sie selbst möglich sein soll, kann nur gefragt werden, wenn sie nicht einfachhin auf naive Weise ewig ist, sondern auch nicht sein könnte, es also ein Erstes und Letztes *an* ihr, aber nicht *für* sie gibt, was weder *aus* ihr noch *durch* sie zu gewinnen ist. Dies gilt es dort aufzusuchen, wo es sich authentisch äußert: in der intuitiven Todes- und Geburtsgewissheit des Menschen.

In der im Übergang zur Neuzeit sich vollziehenden „Substitution des Randlosen für das Unendliche“ (Blumenberg 1989, 12) liegt also der Ansatzpunkt dafür, eine einmalige, epochalgeschichtliche Situation aufzuschlüsseln und dadurch zu zeigen, welche Möglichkeiten ergriffen worden sind und welches Potential unverwirklicht geblieben ist. Substitution meint aber nicht einfach den Ersatz oder Austausch zweier äquivalenter Glieder. Vielmehr geschieht mit jeder neuen Antwort eine Verschiebung des Sinns der Frage, auf die jeweils geantwortet wird. Dabei ist das Aufgerufensein zu einer neuen Beantwortung des In-Frage-Stehenden selbst wiederum als Frage formulierbar: Wie ist an die Unendlichkeit in einem anderen Sinn anzuknüpfen, will man sie nicht hinter einer überwundenen Epochenschwelle zurücklassen. So gesehen ergibt sich mit der Möglichkeit der Aufschlüsselung einer epochalen Umbruchssituation auch die Möglichkeit ihrer Destruktion: Es gilt, die Schichten einer Vermengung von Zeitlichkeit und Ewigkeit bis zu dem Punkt abzutragen, wo ihre abständige Verwiesenheit aufeinander zum Tragen kommt.

Enharmonisch ist die Verwechslung von Zeitlichkeit und Unendlichkeit, Welt und Gott, weil sie nicht einfach ein Kategorienfehler oder Versagen aus Unkenntnis ist, sondern jene Einheit in der Differenz und Differenz in der Einheit meint, durch die Mensch und Welt in eine polare Bezugsrelation gesetzt werden: Es klingt der gleiche Ton oder Akkord, doch wird er entsprechend der harmonischen Hinsichtnahme anders notiert. Wenn nun Blumenberg von einer enharmonischen Verwechslung von Gott und Welt spricht, ist damit ein voraussetzender Ein-

heitspunkt gemeint, der aber nur sinnvoll in einer Welt benannt werden kann, auf die ein per se nicht unendliches Wesen in seinen Vollzügen ausgerichtet ist. Eine intentionale Ausrichtung auf den ermöglichenden Inbegriff eines potentiell unendlich fortbestimmbaren Gegenstands, auf den intentionales Verhalten sich vorgreifend erstrecken muss, will es sowohl einstimmig als auch vermeinend sein, führt Blumenberg zumindest in die Nähe einer philosophischen Theologie, wenn er in Bezug auf Husserl schreibt: „Die Frage nach dem Gott eines Denkers ist der letzte methodisch mögliche Zugriff, den wir auf die Implikationen seines Denkens vollziehen können“ (Blumenberg 2006, 380). Gott erscheint als Implikatur der Frage nach dem Wie des Zusammengehörens von Mensch und Welt als Grenzbegriff, ohne den Intentionalität nicht gedacht werden kann. Ein enharmonisch verwechselter Akkord zerfällt nicht in eine zusammenhangslose Dualität, es gibt einen Gleichklang des dennoch Unterschiedenen. Nur: Keiner *hört* zugleich den Gleichklang *und* die Umdeutung.

2 Tod als absolute Metapher

Es stellt sich daher *zweitens* die Frage nach der Art und Weise, wie menschlich vom Tod als dem Stachel der Endlichkeit gewusst werden kann, ohne dabei weder erneut ins idealistische Fahrwasser einer Aufhebung des Enden-Müssens zu gelangen noch dabei einer empiristischen Verkürzung des Menschen als *factum brutum* zu erliegen. Die dingontologische Modellkritik Finks, durch die er die kosmische Weite der Welt negativistisch exponiert, zugleich aber ihr Walten im endlich Seienden spekulativ kenntlich machen will, berührt sich nicht zufällig mit Blumenbergs Unternehmen einer Theorie der Unbegrifflichkeit, in deren Rahmen die Aufmerksamkeit auf das Spezifische dessen, was (nur) absolute Metaphern zur Sprache bringen können, einen zentralen Stellenwert einnimmt.

Fink führt seine Kritik an uns leitenden dingontologischen Modellen an der Bewegungslehre des Aristoteles vor. Der Umstand, dass die Substanz von Aristoteles als ein „Zeit-Durchstehen“ (Fink 1969, 87) aufgefasst wird, führt dazu, dass das Entstehen und Vergehen dem Selbstständigsein eines Seienden nichts anhaben können. Unveränderlichkeit und Ungewordenheit eines höchsten Seienden bezeichnen daher nach Fink den Rahmen, innerhalb dessen die Dinge und der Mensch sich wandeln können. Die leitende Vorstellung für diesen Wandel ist der Umschlag von einem Zustand in einen anderen an einem unveränderlichen Träger, der nicht wiederum Entstehen und Vergehen unterliegen kann. Mit Recht stellt Fink die Frage, ob sich das „Übergehen aus dem Sein ins Nichts und umgekehrt das Übergehen aus dem Nichts ins Sein überhaupt zureichend [...] auf den Begriff bringen lässt anhand des Leitmodells eines ‚Umschlags‘“ (Fink 1969, 86 f.). Eine weitere Fragwürdigkeit ergibt sich daraus, ob man Sein und Nichts der Welt im Ganzen am Entstehen und Vergehen einer Vielheit einzelner Dinge orientieren kann. Denn vergeht ein Ding, lässt es kein „Loch“ (Fink 1969, 88) zurück. Einzelnes kann negiert werden, doch die Welt als Wodurch und Wie des Seienden ist kein Gegenstand einer Negation, sondern ermöglicht diese vielmehr. Die Spitze des Problems des Endens im Tod wird durch den leitenden Grundbegriff der Veränderung umgebogen: Die „Entrückung aus dem umfassenden Gesamtzusammenhang der raum-zeitlichen Erscheinungswelt“ (Fink 1969, 27) ist nicht zur Gegebenheit zu bringen. Der Tod ist bar jeder Phänomenalität, sobald er aus dem Modell des Umschlags herausgedreht wird.

Das begrifflich-diskursive, auf die Zusammenhänge der Dinge in Raum und Zeit gerichtete Denken stößt an seine Grenze, weil es sich einerseits nur „für das *Unsagbare* [...] unter der Perspektive des *Sagbaren*“ (Macho 1987, 185) interessiert, um illegitime Übergriffe zu enttarnen, aber andererseits im Rahmen der von ihm zugelassenen Verfahren und Schemata nicht einsichtig wird, warum es überhaupt mit Nichts und Tod als Ungegebenem zu tun haben kann. Die Schwierigkeit, in die Fink gerät, liegt darin, dass die im Tod verschärfte Endlichkeit gerade deswegen aus ihrer Funktion, die Möglichkeit einer Deckung von Transzendentalität und Mundanität zu zeigen, ausbricht, weil er sie aus diesem Entweder-oder hin zum „ontologische[n] Weltuntergang“ (Fink 1969, 207) des Verstehens überbietet und damit noch der konstruktiven Phänomenologie den Boden unter den Füßen entzieht.

Was Fink im Rahmen seiner dingontologisch-negativistischen Modellkritik als bloß metaphorisch erscheinen muss, darf mit Blumenberg in die nicht-begriffliche Positivität einer absoluten Metapher (vgl. Blumenberg 1960) umgedeutet werden. Wird der Tod als absolute Metapher genommen, gibt er einen prinzipiell nicht-begrifflichen, aber für Sinn und Verstehbarkeit offenen Bezugspunkt ab: Orientiert sich das Sagbare am Unsagbaren, tritt demnach die deskriptive Restriktion, sich nur diesseits der Phänomene aufhalten zu können, hinter die Aufgabe, dem Reichtum der mit dem Tod und dem Nichts gemachten Erfahrungen ans Licht zu verhelfen, zurück. Der Tod erscheint in seinen mannigfachen Ausdeutungen als Schlaf, Mord, Abschied oder Nacht dann aufgenommen in ein Bewahrungsunternehmen, das sich einem absoluten Verfügungswillen über ihn entgegenstellt. Hält man Erfahrungen, die durch absolute Metaphern einen Ort in der Selbstverständigung *im Leben* des Menschen haben, *am Leben*, liegt das Hauptaugenmerk nicht mehr auf dem Nachweis logisch-begrifflicher Unzulänglichkeit bzw. anschaulicher Unzugänglichkeit, sondern auf der Beantwortung der Frage, „warum der Tod mit *bestimmten* Erfahrungen verglichen wird, die eben nicht beliebig ausgetauscht werden können“ (Macho 1987, 188 f.). Im Blick steht die Erfahrungsvalenz des Sterblichkeitsbewusstseins, das die Lebenswelt einerseits anreichert, da die absolute Metapher birgt, was durch die wissenschaftliche Disziplinierung und methodische Kontrolle der Erfahrung verloren geht. Metaphorologie verleiht der Lebenswelt ein greifbares, aus ihr selbst kommendes Profil, sie ist gleichsam der Durchgangspunkt einer Transzendenz der Lebenswelt ins Sprachbild. In der Metapher schlägt das phänomenale Nichts des Todes in einen Überschuss an Bedeutsamkeit um, aus dem die jeweiligen Erfahrungen ihre Artikulationsbasis und interpretatorische Dynamik gewinnen. Andererseits läuft die Metapher immer wieder zurück in die Lebenswelt als „dem ständigen – obwohl nicht ständig präsent zu haltenden – Motivierungsrückhalt aller Theorie“ (Blumenberg 1979, 77). Erst im Bereich zwischen objektivistisch-funktionaler Beseitigung von sprachlichen Uneindeutigkeiten und dem Grenzwert einer privaten Unaussprechlichkeit gewinnt die absolute Metapher des Todes als Anlaufstelle einer endlichen Selbstverständigung ihre Wichtigkeit. Die Unsagbarkeit des Todes zieht gerade kein Schweigen von ihm nach sich, sondern eine Verschiebung in der Weise, wie von ihm zu sprechen ist.

Wenn Fink davon spricht, dass der Tod für unser „Weltverstehen eine Bahn“ sei, jedoch eine „Bahn im Schatten“ (Fink 1969, 207), so ist damit jener „Denk-Schatten“ operativer Begriffe aufgerufen, „*womit und wodurch*“ jede „thematische Verständnishelle überhaupt formuliert“ (Fink 1976, 186 f.) werden kann. Dieses im Schatten stehende Reservoir stets mitlaufender Formulierungsmedialität philosophischer Reflexion aufzulichten, ist ein wesentlicher Zug der

Fink'schen Modellkritik und eo ipso dieser Reflexion. Dort aber, wo sich philosophische Reflexion angesichts des Todes zurückzieht, bleibt es fraglich, ob man vor dem Tod, der „wohl etwas ist, wodurch wir verstehen“ (Fink 1969, 207), sprachlos bleiben soll. Die eigentümliche Sprachlosigkeit, in die Finks kritische Destruktion der dingontologisch-modellhaften Unterlagen des *Sprechens* über den Tod mündet (vgl. Fink 1969, 208), erscheint nur dann überzeugend zu sein, wenn man jede Annäherung zwischen der dunklen Opazität des Todes und der wie sehr auch immer limitierten Thematisierung operativer Begriffe von vornherein ausschließt. Aber warum soll der „Schatten des Todes“ (Fink 1969, 207), der ja als Womit und Wodurch unseres Verstehens von Welt gesehen wird, nicht einer Auflichtung im Sprechen zugänglich sein? Die Unzulänglichkeit der Todesspekulation muss nicht unbedingt das letzte Wort sein, wenn Worte über letzte Dinge Schlaglichter in die begriffslose Nacht – den Tod als Tod zu denken, fordert Spekulation wie er sie, ohne in ein Positives zu führen, auflöst – zu werfen im Stande sind.

Blumenbergs Metaphorologie scheint an dieser Stelle an die von Fink herausgestellte Angewiesenheit des Denkens auf operative Artikulationsmedien mit ihrem Anliegen anzuschließen, der menschlich-lebensweltlichen Erfahrung Erweiterungen ihres Spielraumes zu schaffen, der sich im Umkreisen des Unsagbaren und dennoch Unabweisbaren strukturiert. Metaphorologie ist also ein Projekt, auf dessen Reichweite hin reflektiert werden muss, möchte man nicht verloren geben, was in der Terminologie exakter Wissenschaften nicht vorhanden ist und lebensweltliche Vollzüge übersteigt. Geht man davon aus, dass operativ zum Einsatz kommende Medien wesentlich sprachlich sind, wäre im weiteren danach zu fragen, wie die Dimension philosophischen Denkens rhetorisch und letztlich auch poetisch indiziert ist – und sei es auch nur aus einem Abgrenzungsinteresse heraus. Blumenbergs Ansätze zu einer Theorie der Unbegrifflichkeit sind auf diesem Problemfeld anzusiedeln (vgl. Blumenberg 2007).

3 Das Problem der Entmenschung

Drittens gehen Fink und Blumenberg auf eine unter dem Titel der Entbehrlichkeit des Menschen zu bringende Radikalisierung des Begriffes menschlicher Endlichkeit zu. Fink weist im „ontologische[n] Weltuntergang“ (Fink 1969, 207), welcher im Tod aufbricht, mit Nachdruck darauf hin, dass – dies im deutlichen Gegensatz zu Heidegger – der Mensch für das kosmische Aufgehen der Welt nicht gebraucht. Der Mensch als „Mitwiser des ganzen Universums“ (Fink 1958, 118) ist daher kein transzendentes Subjekt, das als solches zwar zur, aber nicht auf die Welt kommen kann. Die kosmologisch geweitete Welt steht zwar in das Verstehen des Menschen herein, aber in dem Bewusstsein, dass sie seiner nicht bedürftig ist, er aber ihrer. Dies, in der Welt für sie zu sein und doch zu wissen, dass sie kosmisch nur ist, wenn sie auch ohne den Menschen das ist, was sie ihn sein lässt, bricht auf, wenn die Verhältnishaftigkeit zwischen Mensch und Welt letztlich kontingent, d. h. konstitutionstheoretisch nicht einholbar ist. Dass dieses Wissen immer noch von *jemandem* gewusst und vollzogen wird, der einmal nicht gewesen ist und nicht mehr sein wird, droht in der kosmo-thanatologischen Spekulation übersprungen zu werden, die doch gerade die Entmenschung der Husserl'schen Phänomenologie vermeiden wollte. Die Notwendigkeit, nach der Möglichkeit einer Einheit von Transzendentalität und Mundanität bzw. Welt und Mensch zu fragen, ergibt sich aus der Wirklichkeit eines Menschen, der sich von einem

Ersten und Letzten seiner selbst umfassen sieht, das dem transzendentalen Bewusstsein abgeht. Gerade aber diese Wirklichkeit ist es auch, die sich, um es modaltheoretisch auszudrücken, nur als notwendig wirklich möglich, nicht aber als notwendig wirklich notwendig erweisen lässt. Es ist für die Wirklichkeit des Menschen notwendig, dass diese nicht nur in dem faktischen Vorkommen besteht, sondern auch seine Möglichkeit als wirkend wirklich impliziert. Darin liegt, dass er sich *als* Mensch möglich und wirklich zugleich verstehen können muss, d. h. ohne die Wirklichkeit als Verwirklichung eines Möglichen anzusetzen.

Das Bewusstsein der Kontingenz seiner selbst kann geradezu als Kern der phänomenologischen Anthropologie Blumenbergs gesehen werden. Ob und wenn ja, wie der Mensch in eine Welt passt, in der ein vorgefügter Ort für ihn fraglich geworden ist, stellt eine Frage dar, von der sein Werk von Anfang bestimmt ist. Sich vom „Absolutismus der Wirklichkeit“ (Blumenberg 1979, 10) zu distanzieren, ist zu Recht als ein Grundgedanke Blumenbergs gesehen worden. Weltfremdheit – der Verdacht, Husserl komme auf dem Wege einer begründeten Wiedergewinnung der Welt aus transzendentaler Einstellung nicht in derselben Welt wieder an, welche er epochal verlassen hat – ist für Blumenbergs anthropologisch ansetzende Phänomenologie keine Option mehr. Vielmehr geht es ihm um die vielfältigen Weisen der metaphorologischen, narrativen, praktisch-intersubjektiven Distanzierung des Absolutismus unhintergebar Vor- und Aufgegebenheit des Menschen für sich selbst. Der Mensch ist nach Blumenberg jenes Wesen, das unablässig mit seiner eigenen Nicht-Notwendigkeit konfrontiert ist, ja sich essentiell aus ihr zu begreifen hat. Vom Menschen selbst her ist er zu beschreiben, und zwar so, dass seine Geschichte und Natur „an die Kontingenz des Menschen heranführen: er muß nicht sein und er muß nicht so sein, wie er ist“ (Blumenberg 2006, 511).

Blumenberg möchte die transzendente Fragestellung Kants nach der Möglichkeit objektiver Erkenntnis und ihren damit einhergehenden Begründungsanspruch mit der *Kontingenz* des Menschen konfrontieren, wenn er hinsichtlich der transzendental *notwendigen* Strukturen erkennenden Weltbezugs fragt, ob es mit gleicher Notwendigkeit die des *Menschen* sein können, insofern er nicht nur Agent der transzendentalen Reflexion ist. Gemeint ist nicht, dass aufgewiesene notwendige Strukturen plötzlich oder nach Belieben für ihn nicht (mehr) gelten könnten. Der transzendente Ermöglichungsnachweis objektiver Erkenntnis erhält seine Strenge dadurch, dass er unabhängig von dem, der ihn denkt, auch für ihn seine Verbindlichkeit behält – gleichgültig, ob dieser empirisch gesehen dazu in der Lage ist, also Bedingungen existieren, die dies entweder erleichtern, erschweren oder im Extremfall sogar verhindern. Eben bei der Exklusion jeglicher Ausnahme gegenüber dem mitunter a-transzendental agierenden Menschen lassen sich Blumenbergs Zweifel festmachen: Wie war gegen jede Wahrscheinlichkeit der Mensch dennoch möglich, bedeutet daher nicht eine Aufgabe transzendentaler Ansprüche, sondern deren Ergänzung durch die Einsicht in die Angewiesenheit ihres humanen Vollzugs. Es ist vollkommen gleichgültig, ob der Mensch empirisch so oder so bestimmt ist, um transzendental reflektieren zu können, aber ist er einmal so, d. h. kosmisch gesehen unwahrscheinlich und nicht anders als so bestimmt, kann er nicht umhin, sich auch als einen solchen für bedenkenswert zu halten. Die Verbindlichkeit der Frage nach Ermöglichungsbedingungen theoretischen Weltbezugs und das Faktum der empirischen Marginalität des Menschen als episodische „Aberration der Natur“ (Blumenberg 1997, 400) konvergieren in einem „Selbstausscheidungsverzicht“ (Blumenberg 1997, 274), der, so die von Blumenberg verfolgte Option, die Frage des Menschen

nach sich selbst genau in dem keinem der beiden zuzuschlagenden Kreuzungspunkt ansiedelt. Ein Verzicht auf Selbstausszeichnung besitzt sein relatives Recht, solange von ihm aus nicht auf eine Selbstabschaffung kurzgeschlossen wird. Je weiter die transzendental-empirische Dezentrierung fortschreitet, desto mehr bleibt der Mensch als Mensch auf sich als Zentrum verwiesen. *Dass* er sich aber auf sich zentrieren kann, ist weder empirisch unwahrscheinlich noch transzendental von einem anderen her begründet.

Im Sinne eines Überhaupt-sich-etwas-bedeutend-Könnens kann auch bei Blumenberg von einer faktizitätstheoretischen Selbstsorge des Menschen gesprochen werden. In Kants Frage „Was ist der Mensch?“ verbinden sich Apriorismus und Anthropologie derart, dass es nach Blumenberg als offen angesehen werden muss, wie sich der Fragesteller dazu – und gerade eben nicht: letztlich – verhält. Die Durchkreuzung von begründungslogischer Transzendentalität und empirischer Mundanität im Menschen markiert, so könnte man es formulieren, dessen Zugehörigkeit zu beiden Aspekten unter dem Vorbehalt eines Votums für eine primäre Zugehörigkeit zu sich selbst. Sieht der Mensch sich als „Auszeichnung durch Unwahrscheinlichkeit“ (Blumenberg 1997, 112), so ist damit gemeint, dass weder Natur noch Geschichte, noch Logik ihn als das notwendig bestimmt sein lassen, wofür er frei ist, sich zu halten, wie Blumenberg in Affirmation einer Sentenz Lichtenbergs meint (vgl. Blumenberg 2006, 515 f.). Die positive Möglichkeit, sich so oder so zu verhalten, sich für dieses oder jenes zu halten, ist damit noch nicht aufgezeigt und kann nach Blumenberg auch nicht im Sinne einer Deduktion aufgezeigt werden. Die Offenheit des Menschen für sich selbst ist vielmehr als hermeneutischer Vorgriff zu verstehen, an den Natur, Logik und Geschichte heranführen sollen, d. h., sie sind so zu strukturieren, dass der Mensch *sich aus und gegenüber* Natur, Logik und Geschichte als eine auf sich verwiesene Kontingenz begreifen lässt, die er immer schon ist. Es ist hier nur anzugeben, dass es sich dabei nicht um eine umgedrehte Teleologie handelt, die nun den Menschen als Ziel setzt, worauf Natur, Logik und Geschichte unfehlbar zulaufen. Vielmehr geht es um den Vorbehalt aus Freiheit, sich aus ihnen verstehen zu können, ohne dadurch sich in ihrem Sinne handelnd zu überlassen.

Das Problem der Entmenschung, mit dem auch Fink sich konfrontiert sieht, ist nicht weniger das Blumenbergs. Und es könnte sein, um eine weitere, wenngleich weniger tragfähige Gemeinsamkeit zwischen beiden anzudeuten, dass Finks spekulative Kosmologie und Blumenbergs Variationen einer Astronoetik (vgl. Blumenberg 1997, 548) einen ähnlichen Ausgangspunkt haben: Die Fraglichkeit des Menschen provoziert, ihn als einen Fragwürdigen zu sehen.

Die nur sehr skizzenhaften Überlegungen zu drei von Eugen Fink und Hans Blumenberg geteilten Denkmotiven sollen mit einer vielleicht ungewöhnlichen Verknüpfung zweier Zitate ausgesetzt werden, der beide vielleicht zustimmen würden, wenngleich man damit leben können müsste, täten sie dies nicht: Wenn Heidegger sagt, wir müssten uns abgewöhnen, „uns mit dem lieben Gott zu verwechseln“ (Heidegger 1976, 252), dann wäre es mit Goethe vielleicht das „Höchste“, zu begreifen, „daß alles Faktische schon Theorie ist“ (Goethe 1981, 432).

Literatur

- Blumenberg, Hans (1960): *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt/M.
- (1979): *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt/M.
 - (1981): *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart.
 - (1989): *Höhlenausgänge*, Frankfurt/M.
 - (1997): *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt/M.
 - (2006): *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M.
 - (2007): *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt/M.
- Fink, Eugen (1958): *Sein. Wahrheit. Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag.
- (1959): *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Den Haag.
 - (1969): *Metaphysik und Tod*, Stuttgart.
 - (1976): *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, in: ders., *Nähe und Distanz*, Freiburg im Breisgau, 180–205.
 - (1988): *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, *Husserliana: Dokumente 2*, Dordrecht.
 - (1990): *Welt und Endlichkeit*, Würzburg.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1981): *Kunst und Literatur*, in: *Werke*, Bd. 12 (Hamburger Ausgabe), München.
- Heidegger, Martin (1976): *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 21, Frankfurt/M.
- Macho, Thomas (1988): *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt/M.

PAUL RICŒURS HERMENEUTISCHE PHÄNOMENOLOGIE:
EIN INNERPHILOSOPHISCHER GRENZGANG?



Natalie Moser

Paul Ricœur formuliert im dritten Band von *Zeit und Erzählung*¹ die These, dass „die Zeitlichkeit im direkten Diskurs einer Phänomenologie nicht sagbar ist, sondern die Vermittlung des indirekten Diskurses der Narration erfordert“². Gemäß Ricœur gilt es, „*die Erzählung als den Hüter der Zeit anzusehen*, sofern es ohne die erzählte keine gedachte Zeit gäbe“³. Überschreiten diese phänomenologiekritischen und der Narration huldigenden Überlegungen nicht die Grenzen der Philosophie? Oder bildet der kritische Impetus der Fiktion gegen phänomenologische (Zeit-)Analysen vielmehr *den* Einsatzpunkt, um auf anderen Wegen Denken und Zeit in Verbindung bringen zu können?

Im vorliegenden, zweiteiligen Artikel soll argumentiert werden, dass die Fiktion sowohl integrativer Bestandteil als auch Modell für Ricœurs Konzept einer hermeneutischen Phänomenologie ist. Im ersten Teil wird der Stellenwert der Fiktion in Hinblick auf die Phänomenologie skizziert. Dabei werden die zentralen Begriffe von Ricœurs Narrationskonzept – Überkreuzung, Mimesis-Kreis oder -Spirale und Spannung – gestreift. Im zweiten Teil werden der narrative Grenzgang und die narrationsinterne Überkreuzung als Modell für das Zusammendenken von Hermeneutik und Phänomenologie vorgestellt. Abschließend wird Ricœurs post-phänomenologisches Philosophieren einer kritischen Revision unterzogen.

I

Fiktion und Phänomenologie

Paul Ricœur spielt in *Zeit und Erzählung* an unterschiedlichen Theoriebeispielen durch, dass eine reine Phänomenologie die Zeit verfehlen muss. Die Verfeinerung der phänomenologischen Zeitanalysen hat kein *Denken der Zeit* zur Folge. Die Fiktion hingegen kann die Kluft, die sich am Rande des phänomenologischen Zeitdarstellungsversuchs auftut, „erforschen“. Die Grenzlinie zwischen Fabel und Mythos, dort, wo gemäß Ricœur die Zeiterfahrung anzusiedeln ist, wird in der Fiktion über- bzw. bespielt.⁴ Die Fiktion illustriert die Zeit folglich nicht als ein ihr vorgängiges phänomenologisches Problem, sondern verleiht ihr in der Form des in den Bereich des Logos einbrechenden Mythos Sichtbarkeit.⁵ Ausgehend von diesen Überlegungen lässt sich das Fazit ziehen, dass die Fiktion der Phänomenologie überlegen ist, da sie deren Scheitern mit zur Darstellung bringen kann. Durch die Darstellung des Scheiterns der Phänomenologie hinsichtlich des Denkens der Zeit findet die Zeit in der Narration eine (plurale) Darstellung. Die Narration und genauer die Fiktion fungiert als Kritikerin phänomenologischer Zeittheorien

und in Anschluss an Ricœur: als Hüter(in) der Zeit. Die Grenzen einer reinen („unvermittelten“) Phänomenologie treten im Rahmen von zeittheoretischen Überlegungen und mithilfe der Fiktion zutage. Beschränkt man sich jedoch auf Ricœurs Überlegungen zum Verhältnis von Fiktion und Phänomenologie, die er unter dem Titel „Variationen über die inneren Aporien der Phänomenologie“ formuliert,⁶ wird man der Rolle der Fiktion nicht gerecht. Von ihr geht nicht nur ein (externer) kritischer Impetus aus, sondern sie zeugt auch von einem internen kritischen Zug, den Ricœur als Spannung beschreibt. Es lohnt sich deshalb, das von Ricœur skizzierte Verhältnis von Fiktion und Historie mit in den Blick zu nehmen, um den argumentativen Schachzug verstehen zu können, der über die Kopplung von Fiktion und Phänomenologie zu einer hermeneutischen Phänomenologie führt.

Der revidierte hermeneutische Zirkel

Um verstehen zu können, dass die Fiktion nicht nur die Mängel einer phänomenologischen Zeittheorie aufdeckt, sondern zugleich eine intern vermittelnde Funktion in Hinblick auf das Philosophieren selbst übernimmt, müssen Ricœurs Überlegungen zur Narration oder Narrativität herbeigezogen werden. So hält Ricœur im ersten Band von *Zeit und Erzählung* Folgendes fest: „daß die Zeit in dem Maße zur menschlichen wird, in dem sie sich nach einem Modus des Narrativen gestaltet, und daß die Erzählung ihren vollen Sinn erlangt, wenn sie eine Bedingung der zeitlichen Existenz wird“⁷. Die Gestaltung oder Sichtbarmachung der Zeit in Replik auf das Scheitern einer phänomenologischen Analyse der Zeit hat nicht nur eine illustrative Funktion inne. Die Zeit ist letztlich nur als erzählte Zeit, d. h., Zeit ist genuin erzählte (und dann erst gedachte) Zeit, wie es das obige Zitat bereits zur Sprache gebracht hat.⁸

Ricœurs Narrationskonzept umfasst eine doppelte Vermittlung, da die Narration selbst als eine vermittelte Vermittlungsbewegung zu denken ist. Ricœur beschreibt dies unter dem Stichwort „Mimesis-Kreis“, der eine Form des hermeneutischen Zirkels darstellt. Ausgangslage seines Mimesis-Konzepts bildet die figurative Kraft der Narration, die nicht nur den genuinen Bereich der Erzählung (Konfiguration), sondern auch den der Handlung (Präfiguration) und den der Erfahrung (Refiguration) umfasst. So hat Ricœur sowohl einen engen als auch einen weiten Narrationsbegriff: Der weite Narrationsbegriff umfasst den Mimesis-Kreis (er spricht auch von Mimesis I, II und III), und der enge Narrationsbegriff bezieht sich auf die (nicht klar einzugrenzende) Phase der Konfiguration. Der Konfiguration, d. i. den manifesten Erzählungen, geht die Präfiguration des menschlichen Erfahrungszusammenhangs voran: Die Lebenswelt ist immer schon narrativ durchsetzt, was Ricœur an ihren strukturellen, symbolischen und zeitlichen Merkmalen aufzeigt.⁹ Auf die Konfiguration folgt (nicht zeitlich, sondern logisch) die Refiguration der menschlichen Lebenswelt. In der Lektüre wird eine in der Narration sich ermöglichende neue (andere) Sicht auf die Welt eröffnet. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Narrationsbegriff im weiten Sinn extensionsgleich ist mit dem der Lebenswelt: Hinter die Narration kann nicht zurückgetreten werden, da die Lebenswelt nur als narrativ durchsetzte erleb- und denkbar ist.

Ricœur betont, dass es sich bei seiner Variante des hermeneutischen Zirkels nicht um eine Kreis-, sondern um eine Spiralbewegung handelt. Dies soll garantieren, dass ein Zugleich von Zugehörigkeit und ihr eingeschriebener Distanzierung gedacht werden kann. Ricœur spricht dies-

bezüglich auch von einer dynamischen Spannung, die dem Mimesis-Konzept zugrunde liegt und die in seinem Konzept der lebendigen Metapher eine zentrale Rolle spielt.

Der hermeneutische Zirkel kommt folglich nicht erst durch die Lektüre oder Interpretation ins Spiel, sondern liegt bereits dem, was im weiten Sinn Narration genannt wird, zugrunde. Der Rückgriff auf die Mimesis-Spirale dient Ricœur dazu, die unendliche Produktivität der Narration – ihre Lebendigkeit quasi – vor allem in Hinblick auf die Zeit denken zu können. Dieser Punkt ist es dann auch, den Ricœur mit der Fiktion gegen die Phänomenologie ins Feld führt, wenn er der Fiktion zuspricht, die Aporien der Zeitdarstellung fruchtbar zu machen, statt sie auflösen zu wollen. Durch das Aushalten der Aporien – dem Darstellen und Fortsetzen derselben – wird narrativ eine Zeiterfahrung evoziert, in der wiederum Zeiten re-, kon- und präfiguriert werden. Wie weiter oben beschrieben: Die Kluft zwischen Mythos und Fabel wird im Modus der Narration – durch die Fiktion in diesem Fall – produktiv gemacht.

Überkreuzung und Vermittlung

Neben der Vermittlungsfunktion, die im Mimesis-Kreis oder in der vermittelnden Stellung der Konfiguration zwischen Prä- und Refiguration zum Ausdruck kommt, geht Ricœur von einer weiteren Vermittlung aus, die er als eine Überkreuzungsbewegung beschreibt. Es handelt sich um die Überkreuzung der beiden narrativen Modi „Historie“ und „Fiktion“¹⁰ in der refigurierenden Gestaltung der Lebenswelt. Die Referentialität der beiden Modi ist durch die Anleihe beim jeweils anderen Modus gewährleistet, sodass von einer Historisierung der Fiktion und einer Fiktionalisierung der Historie gesprochen werden kann.¹¹ An dieser Stelle ist zu betonen, dass die Überkreuzung der beiden Modi als Reaktion auf die Grenzen des jeweils anderen Modus erfolgt, d. h. das Ineinandergreifen der beiden Modi gerade aufgrund von Begrenzungen funktionieren kann.

In Hinblick auf die Rolle der Fiktion heißt dies, dass sie dem Vergangenheitsbezug im Modus der Historie eine quasi-anschauliche Erfüllung verleihen kann.¹² Diese Form der Veranschaulichung oder des Verleihens von Sichtbarkeit ist es auch, worauf Ricœur hinweist, wenn er die Fiktion hinsichtlich der Zeiterfassung als der Phänomenologie überlegen beschreibt. Darüber hinaus wird an dieser Stelle aber betont, dass die Fiktion nicht nur eine kontrollierte Präsenz-Illusion erzeugen kann, sondern auch nicht realisierte (oder unterdrückte) Möglichkeiten in der Vergangenheit aufdeckt und wiederbelebt. Die Vermittlung beinhaltet ein kritisches Potenzial, das in Hinblick auf die Ebene der Narration – es handelt sich ja um zwei narrative Modi – selbstkritisch ist.

Die Überkreuzung bildet das Modell für eine Selbstreflexion, gerade so, wie es sich Ricœur von einer hermeneutischen Phänomenologie¹³ in Hinblick auf die Prämissen der Phänomenologie verspricht. Wie sich zeigen wird, greift Ricœur in seinem Konzept einer hermeneutischen Phänomenologie auf diese kritische, übers Kreuz laufende Vermittlung zurück, um letztlich ein intern dynamisiertes (wesentlich zeitliches) Philosophieverständnis formulieren zu können.

Die Unerforschlichkeit der Zeit

Die Gegenüberstellung von Fiktion und Phänomenologie erfolgt in Hinblick auf ihren unterschiedlichen Umgang mit der Zeit. Während die Phänomenologie die Zeit zu erforschen sucht und jeder dieser Versuche den Untersuchungsgegenstand in seiner Unerforschlichkeit bestätigt, macht

die Fiktion die Aporien einer Zeitdarstellung produktiv, indem sie ihr eigenes Scheitern hinsichtlich der Zeit zur Darstellung bringt. Die im vorangehenden Abschnitt bereits angesprochene „positive“ Zirkularität zeigt sich in folgendem Zitat besonders einsichtig: „Die Aporie taucht in dem Moment auf, wo sich die Zeit, die sich jedem Versuch, sie zu konstituieren entzieht, als einer konstituierenden Ordnung zugehörig erweist, die von der Arbeit der Konstitution immer schon vorausgesetzt wird.“¹⁴ Was für phänomenologische Zeittheorien ein Problem darstellt, ist für die Fiktion eine Aufgabe: „Die Fiktion vervielfältigt also die Ewigkeitserfahrungen, indem sie die Erzählung auf verschiedene Weisen an ihre eigenen Grenzen führt.“¹⁵ So müssen gerade die Aporien (der Zeitdarstellung) als höchst produktiv für die Fiktion eingestuft werden, die aufgrund dieser eine neue Sicht auf die Welt sowie auf sich selbst eröffnen kann. Oder mit Ricœurs Worten: „*In der Art, wie sich die Narrativität auf ihre Grenzen zubewegt, liegt das Geheimnis ihrer Replik auf die Unerforschlichkeit der Zeit.*“¹⁶ Die eigenen Grenzlinien werden in der Form von unendlich vielen, verschiedenen Grenzgängen „ausgezählt“. Die Aporien werden auf der Ebene der Darstellung wiederbelebt, sodass die Frage nach der Darstellbarkeit der Zeit indirekt die Phänomenalität der Zeit bekräftigt.

Ricœur belässt es nicht damit, die Produktivität der Aporien für die Fiktion zu betonen, sondern macht zugleich auch auf die damit einhergehende Gefahr aufmerksam. Die Fiktion macht die Aporien produktiv, indem sie diese auf Dauer stellt und aushält, statt sie aufzulösen. Dieses Aushalten oder diese Spannung führt allerdings zu einem doppelten Grenzgang der Fiktion. Die Unerforschlichkeit der Zeit führt die Konfiguration auf der Seite der Narration in die Krise: Als innere Grenze der Narration veranschlagt Ricœur eine Überdehnung der Erzählkunst, was zu einem Verstummen führen kann, und als äußere Grenze verweist er auf eine Überfremdung der narrativen Gattung. Dieser doppelte Grenzgang ist es aber, der es der Fiktion erst ermöglicht, der Unerforschlichkeit der Zeit zu begegnen. Sie bringt diese zur Darstellung, sodass die Grenzgänge als eine immanente Kritik der Fiktion an der Narration verstanden werden können. Das Verstummen und das Nicht-mehr-erzählen-Können stehen beide in einer Spannung mit dem (fiktionalen) Erzählen, wobei sich das, was Narration *ist* und *sein kann*, gerade in diesem Feld – zwischen diesen beiden Polen – aufspannt. Der doppelte Grenzgang der Fiktion ist eine Grenzziehung – eine Kritik im wesentlichen Sinn –, die die Grenzen der Narration immer wieder und anders mit ausstellt. Die Fiktion fungiert so immer auch als eine auf Dauer gestellte instabile Selbstkritik. Gerade so, wie sich die Narration in die drei Phasen des Mimesis-Kreises auffaltet und die Konfiguration als eine der drei Phasen diese Vermittlungsbewegungen schon in sich befasst. So kann sowohl von einer Kritik *an der* als auch *durch die* Narration gesprochen werden.

Inwiefern lässt sich diese gedoppelte Bewegung, die Ricœur unter dem Stichwort der Fiktion veranschaulicht, in ein Konzept von Philosophie(ren) integrieren? Ist es nicht gerade der paradigmatische und syntagmatische Grenzgang, der die Zeit in ihrer Irreduzibilität oder – mit Ricœur – Unerforschlichkeit zur Darstellung bringt und der dem Denken verschlossen bleibt?

II

Dass die Fiktion in *Zeit und Erzählung* als Kritikerin der Phänomenologie in Stellung gebracht wird, wurde im ersten Teil des Artikels zu erläutern versucht. Nun gilt es zu zeigen, inwiefern Ricœur nach dem Modell der (selbst-)kritischen Fiktion eine auf die Phänomenologie antwortende Form der Philosophie konzipiert. Dass Ricœurs Mimesis-Konzept als Reformulierung des hermeneutischen Zirkels verstanden werden kann, weist bereits in eine bestimmte Richtung. Diese Tendenz zeichnet sich auch in den letzten Sätzen von *Zeit und Erzählung* ab. So warnt Ricœur rückblickend gegen Ende des dritten Bandes von *Zeit und Erzählung* und in Anschluss an die Darstellung des doppelten Grenzgangs der Fiktion vor zu großen Erwartungen an die Fiktion. Er betont, dass die Zeit auch für die Fiktion unerforschlich bleibt,¹⁷ „denn nur in dieser Suche ist die Antwort der Poetik der Erzählung auf die Aporetik der Zeit eine wirklich treffende“¹⁸. Wie dieser *Zeit und Erzählung* beschließende Satz veranschaulicht, ist es die auf das Mysterium der Zeit antwortende Suche, die der Zeitlichkeit exemplarisch Gestalt verleiht. Diese Suche findet in der Fiktion einen immer aber auch defizitären, da vorläufigen Ausdruck.

Mit dem Konzept einer Vermählung von Hermeneutik und Phänomenologie scheint Ricœur dieser Suche gerecht werden zu wollen und alternativ zur Fiktion den Part der Philosophie im Versuch, die Zeit zu analysieren, zu stärken. Inwiefern er sich dabei wiederholt auf Überlegungen im Rahmen seines Narrationskonzepts – wie den doppelten Grenzgang der Narration – bezieht, soll im Folgenden gezeigt werden.

Widerständigkeit der Zeit

Es ist die verborgene, in *Zeit und Erzählung* nur in den Schlussbemerkungen knapp erwähnte Aporie, die der Widerständigkeit der Zeit Ausdruck verleiht. Im Gegensatz zu einer phänomenologischen Analyse, die vor der Aporetik der Zeit kapituliert, bringt die Narration die Aporetik der Zeit mit zur Darstellung, wodurch sie sich selbst als wesentlich zeitliches Phänomen anzeigt. Die Aporie des Darzustellenden wird im Modus der Narration zitiert, d. h., die Narration tritt als Replik auf philosophische Zeittheorien auf und stellt diese Relation zugleich aus. Wenn diese Form der narrativen Replik auf die Unerforschlichkeit der Zeit in ein Philosophiekonzept integriert wird, beinhaltet dieses die (kritische) Relation von Fiktion und Phänomenologie. Dieser Schachzug kommt in Ricœurs Konzept einer hermeneutischen Phänomenologie zum Ausdruck. Der Grenzgang der Fiktion wird zu einem innerphilosophischen Grenzgang, der wiederum als Überkreuzungsbewegung zweier Denktraditionen gedacht wird. Dieser doppelte Rückgriff auf die Narration zeigt bereits die Wichtigkeit des Narrationskonzepts für Ricœurs spätes Philosophieren.

Wie Inga Römer in ihrer Monografie *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*¹⁹ festhält, ist es Ricœurs Konzept der Interpretation, das eine Modifikation der Phänomenologie einfordert.²⁰ Ricœur hat in seinen frühen Schriften entwickelt, *dass* und *wie* die Interpretation bereits auf der Ebene der Wahrnehmung tätig ist, was er in seinem Mimesis-Konzept wiederum aufgegriffen hat. Der Versuch, die Zeit zu erfassen, schlägt sich folglich *in der* oder *als* Interpretation nieder, sodass ausgehend von sprachlichen Ausdrucksformen die Zeiterfahrung zugänglich wird. Dass sich Ricœur hier an die Tradition der Hermeneutik hält, zeigt sich in der

vermittelnden und zirkulären Relation von Narration und Zeit im Mimesis-Zirkel. Wenn er diesbezüglich von einer Spannung spricht, versucht er dieses Verhältnis nachzuzeichnen. Mit dem Begriffspaar *appartenance* und *distanciation*²¹ zeigt Ricœur an, dass eine Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Interpretation, aber auch zwischen den einzelnen Phasen des Mimesis-Kreises immer relativ zu denken ist. Zugehörigkeit und Distanzierung bedingen sich wechselseitig und sind als prozessuale Einheit in Ricœurs Narrationsverständnis vereint. Die Distanzierung wird nicht als sekundär – als Verfremdung – verstanden, sondern als irreduzibles kritisches Moment jedes Verstehens- und Interpretationsvorgangs.

Ricœur verwehrt sich explizit gegen die Vorstellung einer reinen Phänomenologie.²² Er betont, dass es der Hermeneutik bedarf, um an den Grenzen der Phänomenologie ansetzend diese auf die Zeit hin zu öffnen. Geht Ricœur davon aus, dass die Phänomenologie die Voraussetzung jeder Hermeneutik ist,²³ so hält er auch fest, dass die Phänomenologie nur aufgrund von hermeneutischen Voraussetzungen funktionieren kann.²⁴ Waldenfels' kurze Skizze von Ricœurs hermeneutischer Philosophie zeigt die Produktivität des Überkreuzungs- oder Spannungsmodells an, das Einheit und Vielheit, Teilhabe und Distanzierung zu vereinbaren erlaubt. Zur Dynamisierung dieser Vermittlungsstruktur greift Ricœur nun auf sein Narrationskonzept zurück, das sowohl eine spiralenförmige Vermittlung als auch eine phasenhafte (interne) vermittelnde Überkreuzung beinhaltet. Die Überkreuzung – von Historie und Fiktion, aber auch von Philosophie (v. a. Phänomenologie) und Fiktion – wird bemüht, um die zu überbrückende oder zu vermittelnde Kluft innerhalb der Vermittlungsbewegung selbst bedenken und theoretisch absichern zu können; gerade so, wie auch die Fiktion durch die Aporetik der Zeitdarstellung zu einem doppelten Grenzgang gezwungen wird, durch den sich wiederum die Kluft zwischen Darstellung und Dazustellendem zu verringern verspricht.

Römer nennt Ricœurs Konzept eine „*hermeneutische Phänomenologie der Zeit*“²⁵, da das in Hinblick auf die Frage nach dem Denken der Zeit formulierte Verhältnis von Fiktion und Phänomenologie das Vorbild für die Kopplung von Hermeneutik und Phänomenologie bildet. Die Replik der Fiktion – ihr doppelter Grenzgang und ihre Kooperation mit der Historie in der Form einer Überkreuzung – wird bemüht, um zwei Denktraditionen engzuführen. Die instabile Kopplung lässt sich dann als eine Variante von immanenter philosophischer (Selbst-) Kritik verstehen – ein innerphilosophischer Grenzgang, der sich als Replik auf die Aporetik der Zeit ausgebildet hat und dem Scheitern der Zeitanalyse im „Gespräch“ zweier Denktraditionen Ausdruck verleiht. Dieser Fokus auf das Scheitern ist auch der Hauptunterscheidungspunkt von Ricœurs hermeneutischer Phänomenologie zu Heideggers fundamentalontologischer hermeneutischer Phänomenologie. So wie das Scheitern der Narration die Grenzen der Narration offenlegt, handelt es sich bei Ricœurs Konzept einer hermeneutischen Phänomenologie um eine, die sich gerade aufgrund ihres Scheiterns hinsichtlich des Denkens der Zeit in einem Immer-mehr-und-anders-Denken der Zeit konkretisieren kann.

Innerphilosophischer Grenzgang

Das Scheitern der Phänomenologie in Hinblick auf die Erforschung der Zeit wird in einer hermeneutischen Bewegung aufgefangen. Die Begrenztheit der Phänomenologie wird zum produktiven Grenzgang der Hermeneutik. Letztere führt die Auseinandersetzung mit

der Zeit also auf ihre Weise fort, d. h., die Aporetik findet in ihr eine Verlängerung. Die Ausweglosigkeit (Aporetik) der phänomenologischen Zeittheorien wird zum hermeneutischen Umweg, zur auf Dauer gestellten Suche oder zur Hermeneutik des Verfehlens. Wie die letzten beiden Reformulierungen nahelegen, wird das Modell der Überkreuzung bemüht, um sowohl von einer Gerichtetheit als auch einer Offenheit ausgehen zu können. Beide sind allerdings nur auf einer phänomenologischen Analyse aufbauend zu denken, deren Anstehen in einen produktiven, übers Kreuz verlaufenden Grenzgang überführt wird. Das Ineinandergreifen von Fiktion und Historie bildet die Vorlage für die Verknüpfung von Phänomenologie und Hermeneutik, wobei die Hermeneutik analog zur Fiktion wiederum einen selbstreferentiellen Zug in Hinblick auf die chiasmatische Verknüpfung hat. Die Hermeneutik tritt wie die Fiktion sowohl als Teil der Überkreuzungsbewegung als auch als Reflexionsmedium auf, was wiederum Ricœurs Affinität für die indirekte Selbstreflexivität sowohl der Fiktion als auch der Hermeneutik belegt. Vereinfacht gesagt, bedarf die Phänomenologie der Hermeneutik, um selbstkritisch – im Sinne einer transzendentalphilosophischen Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen – das Scheitern hinsichtlich der Erforschung der Zeit zu bedenken. Das philosophische Denken selbst wird zu einem Streben, das der Grenzen bedarf, um auf Umwegen der Weglosigkeit (Aporetik) des Denkens entgehen und als permanenter Grenzgang gedacht werden zu können. In Hinblick auf eine andere Denktradition ließe sich hier von einem originären Aufschub sprechen, indem ausgehend von Grenzen diese zu Grenzgängen verlängert werden, sodass die Annahme eines begrenzten Feldes überhaupt fragwürdig wird.²⁶

Ricœur scheint mit seinem hermeneutisch-phänomenologischen Denken nun auch auf der Ebene der Darstellung – dem Tummelfeld der Phantasievariationen – angekommen zu sein. Die auf *Zeit und Erzählung* folgenden Werke sind nicht mehr nur als inhaltliche Reformulierungen, sondern auch als eine Umsetzung der Fokussierung auf die Ebene der Darstellung in *Zeit und Erzählung* zu verstehen. Sie gehen letztlich immer wieder an dieselbe Grenze, indem sie aus unterschiedlichen Blickwinkeln die fundamentale Frage nach der Zeit (dar-)stellen.²⁷ Man könnte so weit gehen, in Anlehnung an Ricœurs Formulierung der Phantasievariationen von „Theorie- oder Metavariationen von der Zeit“ zu sprechen.²⁸

Entgrenzung?

Den Schritt, wie die Hermeneutik den Zug der Fiktion, in der Überkreuzung mit der Historie auf das phänomenologische Scheitern (bei der Zeitanalyse) zu replizieren, integriert, spart Ricœur in seinen Schriften aber aus. Dies, obwohl er in *Zeit und Erzählung* nicht nur die Überkreuzungsbewegung der beiden narrativen Modi skizziert und den Mehrwert dieser Kopplung betont, sondern abschließend auch auf die Gefährdung der Fiktion – den inneren und äußeren Grenzgang als Ausdruck derselben – durch die Aporetik der Zeit verweist. Wenn er Hermeneutik und Phänomenologie gegenüberstellt, bildet der Rückgriff auf sein Narrationskonzept und den doppelten Grenzgang der Fiktion ein theoretisches Modell, wie die Kopplung gedacht werden kann. Wie sie in concreto funktioniert, lässt sich nur aufgrund der Überkreuzung der einzelnen Kapitel in *Zeit und Erzählung* oder des Verhältnisses der einzelnen Schriften zueinander – es war die Rede von Reformulierungen oder Variationen –

erahnen. Der Rückgriff auf die Tradition der Hermeneutik führt letztlich doch wieder einen Schritt hinter die „Sprengkraft“ der Fiktion zurück, deren Scheitern produktiv, aber zugleich höchst destruktiv ist.

Ricœurs hermeneutische Phänomenologie scheint letztlich doch ein seine Grenzen gegen außen wahrendes Philosophieren zu sein: ein Philosophieren, das stellenweise zu einem reinen Reformulieren – einem minimal voranschreitenden Grenzgang und so schon fast zu einer stehenden Grenze (eines Systems) – wird und die „treffende“ Suche als Re-Flexion – als innerphilosophischer Grenzgang – ihrer de- und konstruktiven Kraft beraubt. Die Absage an eine reine Phänomenologie scheint weniger radikal zu sein, als es Ricœur in *Zeit und Erzählung* suggeriert.

Anmerkungen

- ¹ In Folge mit der Sigle ZE (inklusive Bandnummer) abgekürzt.
- ² ZE III, 389.
- ³ Dito.
- ⁴ Vgl. ZE III, 215.
- ⁵ Vgl. ZE III, 216.
- ⁶ Vgl. ZE III, 208–216.
- ⁷ ZE I, 87.
- ⁸ Ricœurs Konzept einer hermeneutischen Phänomenologie scheint hier Heideggers fundamentalontologischem Verständnis derselben sehr nahezukommen, auch wenn Ricœur ein ganzes Kapitel (vgl. ZE III, 96–157) der Differenzierung widmet.
- ⁹ Vgl. ZE I, 90.
- ¹⁰ Die französische Formulierung lautet: l'entrecroisement, was mit „Kreuz-und-quer“ übersetzt werden kann, was im Gegensatz zur wohl klingenden Formulierung „Überkreuzung“ die Bewegungsweise mit anzeigt.
- ¹¹ Vgl. ZE III, 294 ff.
- ¹² Vgl. ZE III, 301.
- ¹³ Vgl. zur Begriffsprägung Breitling 2007, 21. Zum Verhältnis von Hermeneutik und Philosophie vgl. Figal 2000, 335–344.
- ¹⁴ ZE III, 417.
- ¹⁵ ZE III, 432.
- ¹⁶ ZE III, 431.
- ¹⁷ Vgl. ZE III, 434.
- ¹⁸ ZE III, 437.
- ¹⁹ Römers Kernthese, dass sich Ricœurs hermeneutisch-phänomenologisches Denken aus seiner Theorie der Narrativität speist (vgl. Römer 2010, 290), bildet die Grundlage dieses Artikels. Allerdings wird Zeit und Erzählung weniger als Ausgangs-, sondern als Kulminationspunkt verstanden, da sich Ricœurs Narrationskonzept letztlich aus seinen Überlegungen zum Symbol und in revidierter Form zur lebendigen Metapher speist.
- ²⁰ Vgl. Römer 2010, 242.
- ²¹ Vgl. Römer 2010, 282, 512.
- ²² Wie Römer festhält, macht es sich Ricœur etwas zu einfach, wenn er in Hinblick auf Husserl verallgemeinernd von einer reinen Phänomenologie spricht, da dieser in seinen späteren Schriften Ricœurs Kritik quasi vorweggenommen hat (vgl. Römer 2010, 238).
- ²³ Ricœur verwendet das Bild einer jungen Pflanze (= Husserls Phänomenologie), der der hermeneutische Schössling aufgefropft wird, um festzuhalten, dass das hermeneutische Problem Husserls Phänomenologie voranging. Er entwickelt in Folge unterschiedliche Möglichkeiten, diese Aufpfropfung (la greffe) – „die Verflechtung des hermeneutischen Problems mit der phänomenologischen Methode“ (Ricœur 1973, 11) – philosophisch nutzbar zu machen. In Zeit und Erzählung tritt diese Vielfalt von Möglichkeiten zugunsten der Narration in den Hintergrund, dafür wird die Unterscheidung zwischen Problem und Methode problematisiert und außer Kraft gesetzt.
- ²⁴ Vgl. Waldenfels 2010, 324–325. Waldenfels zeigt die Verwobenheit der beiden Denktraditionen in Ricœurs Philosophiekonzept auf, um abschließend die Frage zu stellen, ob Einheit oder Vielheit diskursbestimmend ist und ob es sich bei der Deutung um einen Um- oder Abweg handelt.
- ²⁵ Römer 2010, 324.

- ²⁶ Vgl. Breitling 2007, 285. Er spricht von einer Hermeneutik der (prinzipiellen) Unvollendung.
- ²⁷ Vgl. Gondek/Tengelyi 2011, 472. Hier wird in Hinblick auf die (historische) Narration die Kontinuität von Ricœurs Denken über die Zeit und Erzählung hinaus betont.
- ²⁸ Vgl. Orth 2002, 189–207. Orth zeigt auf, dass Ricœurs Hermeneutik in Richtung Metahermeneutik tendiert, da sie auf den reflexionsphilosophischen Überlegungen aufzubauen versucht. Ergänzend zur hier gewählten Perspektive betont Orth die handlungstheoretischen Implikationen von Ricœurs Hermeneutik. Da Ricœurs Narrationskonzept sowohl mit dem Begriff der Prä- als auch der Refiguration auf die menschliche Praxis abzielt, lassen sich die beiden Perspektiven aber vermitteln.

Literatur

- Breitling, Andris (2007): *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte*, München (= Phänomenologische Untersuchungen, hg. v. Bernhard Waldenfels, Bd. 21).
- Figal, Günter (2000): *Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriss*, in: ders. u. a. (Hg.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen, 335–344.
- Gondek, Hans-Dieter/László Tengelyi (Hg.) (2011): *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin.
- Orth, Stefan (2002): *Vernachlässigte Ressourcen. Das reflexionsphilosophische Fundament der Hermeneutik Paul Ricœurs*, in: Stefan Orth, Andris Breitling (Hg.), *Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricœurs*, Berlin (= Schriftenreihe für Philosophie und Kulturtheorie 4), 189–207.
- Ricœur, Paul (²2007): *Zeit und Erzählung*, Bd. I: *Zeit und historische Erzählung*, übers. v. R. Rochlitz, München (= Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, hg. v. Richard Grathoff u. Bernhard Waldenfels, Bd. 18/I). (Sigle ZE I)
- (²2007): *Zeit und Erzählung*, Bd. III: *Die erzählte Zeit*, übers. v. A. Kopp, München (= Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, hg. v. Richard Grathoff u. Bernhard Waldenfels, Bd. 18/III). (Sigle ZE III)
- (1973): *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretation*, Bd. I, übers. v. J. Rütche, München.
- Römer, Inga (2010): *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht et al. (= *Phaenomenologica* 196).
- Waldenfels, Bernhard (2010): *Phänomenologie in Frankreich*, Berlin.

DIE GEWALT DER REPRÄSENTATION
ZUM VERHÄLTNIS VON SPRACHE UND FOTOGRAFIE.
SPRACHE, GEWALT UND REPRÄSENTATION



Gerald Posselt

Den Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen bilden das komplexe Verhältnis von Sprache und Gewalt sowie die Frage nach dem Verhältnis von sprachlicher Gewalt und Verletzbarkeit. Die Frage, der ich an dieser Stelle nachgehen möchte, ist, ob sich die spezifischen Probleme, Schwierigkeiten und Aporien, die sich ergeben, sobald man versucht, das intrinsische Verhältnis von Sprache und Gewalt in den Blick zu nehmen, auch ausgehend von anderen medialen Formen thematisieren und spezifizieren lassen, wobei ich mich hier vor allem auf die Fotografie konzentrieren möchte. Meine Überlegungen werden daher eher versuchend, vorbereitend, vorläufig sein; vielleicht sogar etwas gewagt und vermessen: „gewagt“, weil ich mich einem Phänomenbereich zuwende, der weder der genuine Bereich der Philosophie noch der Sprachphilosophie ist; „vermessen“, weil ich von Begriffen und Konzepten ausgehen werde, die ihrem Gegenstand vielleicht nicht angemessen erscheinen werden.

Versucht man eine erste vorläufige Bestimmung sprachlicher Gewalt und Verletzbarkeit zu geben, so ließe sich diese vielleicht in die folgende Form bringen: Wir können mit Sprache nicht nur Gewalt beschreiben, ausdrücken oder artikulieren, sondern auch Gewalt ausüben und anderen Gewalt zufügen (Herrmann/Kuch 2007, 7). Sprache besitzt, kurz gesagt, nicht nur ein gewaltsames Potenzial, sondern auch eine verletzende Kraft. Zugleich scheint der Sprache selbst ein gewaltsames Moment eigen zu sein. Die Struktur und die Logik unserer Sprache bestimmen nicht nur, was sich sagen lässt; sie begrenzen gleichermaßen den Raum dessen, was vom Sagbaren ausgeschlossen bleibt und vielleicht niemals sagbar ist (vgl. hierzu ausführlich Posselt 2011).

Allerdings ist fraglich, ob sich diese beiden Aspekte so einfach voneinander trennen lassen, denn Sprache ist immer zugleich Struktur und Ereignis, System und individueller Akt. Weder scheint es möglich, sprachliche Gewalt einfach als ein singuläres Ereignis zu beschreiben, als einen individuellen (Sprech-)Akt mit einem klar zurechenbaren Sprecher bzw. Täter, unabhängig von den sprachlichen Strukturen und Konventionen, die diesen möglich machen, noch als eine Gewalt, die in die symbolische Ordnung der Sprache selbst eingelassen ist, unabhängig von der Realisierung und Aktualisierung der sprachlichen Regeln und Konventionen durch die einzelnen SprecherInnen. Dabei ist noch keineswegs ausgemacht, was hier unter „Sprache“ und „Gewalt“ jeweils genau zu verstehen ist. Es liegt zudem der Verdacht nahe, dass diese Begriffe sich gar nicht unabhängig voneinander bestimmen lassen, sondern notwendig aufeinander verweisen und sich gegenseitig bedingen.

Doch gilt dies nur für sprachliche oder auch für visuelle Phänomene? Können wir gleichermaßen von einer Gewalt der Bilder sprechen wie von einer Gewalt der Sprache, und wie ist diese Gewalt selbst zu verstehen? Inwiefern ist es möglich, Bilder, insbesondere Fotografien – seien

sie künstlerischer, pornografischer oder dokumentarischer Art –, analog zu Sprechakten als „Bildakte“¹ zu lesen und damit als gewaltsame und verletzende Handlungen, wie z. B. im Fall der Pornografie immer wieder argumentiert wird? Und welche Gefahr liegt umgekehrt darin, wenn man unterstellt, wie Butler gegen MacKinnon geltend macht, „daß sich nicht nur das Visuelle vollständig in eine Sprache übersetzen läßt, sondern auch eine bildliche Darstellung vollständig in eine wirkungsvolle performative Äußerung“ (Butler 2006, 109)? Kurz: Welche Formen der Gewalt werden dargestellt, welche performativ vollzogen? Wer ist ihr Sprecher, wer ihr Adressat, was Subjekt und was Objekt der Repräsentation? Welche Rolle spielen hier der Kontext, die spezifische Rahmung der Situation und die Narrationen, in die die Bilder eingebunden sind (vgl. Paul 2005b)? Welche Funktion kommt den BetrachterInnen selbst zu, und wie steht es um die ethisch-politische Verantwortung des oder der Fotografin? Und wenn es zutrifft, dass jeder Repräsentation ein gewaltsames Moment inhärent ist, inwiefern nötigt uns die wechselseitige Abhängigkeit und Verwiesenheit von Repräsentation und Gewalt, diese Begriffe selbst neu zu denken, zu reformulieren oder wirksam zu dekonstruieren?

In der Tat, es scheint mittlerweile geradezu selbstverständlich zu sein, von einer *Gewalt* oder einem *Krieg der Bilder* zu sprechen, von Bildern als strategischen Waffen im hegemonialen Kampf um Interpretations- und Deutungshoheit (vgl. Paul 2004; 2005a). Unklar bleibt jedoch, wie das Verhältnis von Repräsentation und Gewalt dabei jeweils genau zu denken ist. In der Regel beschränkt man sich darauf, dieses Verhältnis als ein kausales oder temporales Verhältnis der Vor- oder Nachzeitigkeit aufzufassen. Kurz gesagt: Entweder geht die Gewalt ihrer Repräsentation voraus, dann wird die Repräsentation als ein Mittel der Artikulation, der Kommunikation und der medialen Darstellung von Gewalt verstanden (einschließlich ihrer unterschiedlichen Codierungen); oder aber die Repräsentation geht der Gewalt voraus, dann ist die Repräsentation das Medium, das die Gewalt vorbereitet, ankündigt oder vorwegnimmt, ohne von ihr selbst affiziert zu sein. In einer solchen Konzeption bleiben Repräsentation und Gewalt einander äußerlich: Auf der einen Seite steht die Repräsentation, auf der anderen Seite die unmittelbare, physische Gewalt (vgl. Herrmann/Kuch 2007, 15). In diesem Sinne dokumentieren beispielsweise die Folterbilder von Abu Ghraib eine Gewalt, die ihnen vorgängig ist, und triggern eine Gewalt gegen amerikanische oder westliche Einrichtungen, die ihnen nachgängig zu sein scheint.

Die genauere Analyse zeigt jedoch, dass das Verhältnis von Gewalt und Repräsentation komplexer ist, als es auf den ersten Blick erscheint. Selbst in jenen Fällen, in denen wir es scheinbar mit einem reinen Abbildungsverhältnis zu tun haben, in denen Bilder oder Fotografien lediglich dazu dienen, reale oder fiktive Gewalt darzustellen, zu dokumentieren oder festzuhalten, ist das Verhältnis von Repräsentation und Gewalt weniger äußerlich, als es auf den ersten Blick erscheint. Und zwar nicht, nur weil die Unterscheidung zwischen realer und fiktiver Gewalt selbst schon problematisch ist, sondern weil sich die Repräsentation von Gewalt niemals ganz von der Gewalt der Repräsentation trennen lässt.

Das Beispiel der sogenannten „Handygewalt“ unter Jugendlichen, bei der die gegen das Opfer ausgeführten Gewalthandlungen mit der Kamera des Handys gefilmt und dann via Bluetooth oder Internet verbreitet werden, kann dies fürs Erste illustrieren. Denn hier tritt die mediale Repräsentation und Reproduktion nicht einfach nachträglich zur ursprünglichen Gewalthandlung hinzu, sondern stellt, wenn man so will, die „eigentliche“ Gewalttat dar. Die Repräsentation der Gewalt (als technische Aufnahme und Reproduktion) ist hier der real

ausgeübten physisch-psychischen Gewalt gegenüber nicht einfach abgeleitet oder sekundär; vielmehr erscheint nun die konkret ausgeübte Gewalt gegenüber dem „eigentlichen“ Zweck, der technischen Reproduktion und Verbreitung der Bilder, nachgeordnet. Die „ursprüngliche“ Gewalt wird damit zum Vehikel der angestrebten Verletzung; sie erscheint als Mittel zum Zweck einer gesteigerten, potenzierten Form der Gewalt, die das Opfer durch die prinzipiell unabschließbare Reproduktion der Bilder erfährt (während die Bilder für die Täter selbst zugleich als Trophäe und Fetisch fungieren).

Was uns an den Folterbildern von Abu Ghraib so schockierte, war ja weniger die Darstellung gefolterter und getöteter Gefangener (solche Bilder sind uns mittlerweile leider mehr als vertraut), sondern die Selbstverständlichkeit, mit der sich die Folterer – vergleichbar mit Urlaubs- oder Erinnerungsfotos oder der triumphalen Geste, mit der Jäger mit ihrer Beute vor der Kamera posieren – selbst noch inszenierten und in Szene setzten. Zugleich fungierten die Fotos selbst als Mittel der Gewaltausübung, insofern den Gefolterten und Gedemütigten gerade damit gedroht wurde, die Bilder öffentlich zu machen, sollten sie nicht „kooperieren“.

In diesem Sinne tritt Gewalt niemals „blind“ oder „sinnlos“ auf, auch wenn es so scheint, wie Macho und Scherpe aus einer medientheoretischen Perspektive argumentieren, „vielmehr wird sie hervorgebracht durch Kulturtechniken, deren grundlegende Verfahren sich mit den technischen Innovationen wandeln, was in historischen Kriegs- und Krisenzeiten besonders evident wird“ (Macho/Scherpe 2007, 10). Anders gesagt, Gewalt ist immer schon codiert: „Die Konzentration auf die ‚Codierung von Gewalt‘ ermöglicht es, mediale Techniken und diskursive Strukturen in den Blick zu nehmen, die Gewalt nicht nur repräsentieren, sondern auch generieren“ (ebd., 10).

Damit wird zugleich deutlich, wie schwierig es ist, eine strenge Unterscheidung zwischen Repräsentation und Gewalt aufrechtzuerhalten. Denn wenn es zutrifft, dass wir nicht von einer reinen, sinnlosen Gewalt außerhalb jener Codierungsverfahren sprechen können, die ein Ereignis für uns als legitime oder illegitime, unvermeidliche oder vermeidbare, sinnvolle oder sinnlose Gewalt überhaupt erst erfahrbar und intelligibel machen, dann ist auch die Fotografie als spezifisches Repräsentationsverfahren und als Teil eines umfassenden Repräsentationsregimes entscheidend an der Konstitution und Produktion dessen beteiligt, was für uns als Gewalt zählt und was nicht. Was hier mit ins Spiel kommt, wäre jene Konstellation, die unter dem Titel der „Krise der Repräsentation“ nicht nur, so Bachmann-Medick, „das poststrukturalistische Auseinanderfallen von Zeichen und Bezeichnetem“ umfasst, sondern auch „die Einsicht in die Asymmetrie der Machtverhältnisse, die bei jeder Repräsentation des ‚Anderen‘ bzw. bei jeder Kulturbeschreibung im Spiel ist“ (Bachmann-Medick 2009, 145). Im Zentrum der Kritik steht hier die „Repräsentationspraxis selbst, d. h. die kategorialen, begrifflichen, sprachlichen und vor allem rhetorischen Voraussetzungen, die in wissenschaftliche Darstellungen und andere Arten von Kulturbeschreibungen einfließen oder dort gezielt strategisch eingesetzt werden“ (ebd., 150).

Wenn man folglich sagen kann, dass jede Repräsentation gewaltsam ist, so heißt dies nicht, dass durch den Akt der Repräsentation einer vorgängigen Identität, Präsenz oder Ganzheit, einer Wahrheit der Dinge oder einer unschuldigen Sprache Gewalt angetan würde (vgl. Derrida 1983, 66, 186; Dreisholtkamp 1999, 144), sondern dass jede Repräsentation bestimmte Deutungen und Interpretationen favorisiert und andere ausschließt (vgl. Bischoff 2003, 353) – Interpretationen, die für ihre erfolgreiche Durchsetzung immer auch der Anerkennung durch Dritte bedürfen.



IN EXTREMIS: A million southern Sudanese face starvation. Here, a child falters en route to a feeding center while a vulture hovers.

Die Gewalt der Fotografie

Die Fotografie, am Beispiel derer ich im Folgenden das komplexe und zum Teil aporetische Verhältnis von Repräsentation und Gewalt skizzieren möchte, stammt von dem südafrikanischen Fotografen Kevin Carter. Sie wurde im März 1993 im Sudan aufgenommen und erschien erstmals am 26. März 1993 in der *New York Times*. Am 23. Mai 1994 wird Carter für dieses Bild mit dem Pulitzer Prize for Feature Photography an der Columbia University ausgezeichnet. Nur zwei Monate nach der Preisverleihung begeht Carter Selbstmord.

Das Foto zeigt im Vordergrund, in der unteren rechten Bildhälfte, ein zusammengekauertes, stark abgemagertes Kind, das seinen Blick zum staubigen Boden gewendet hat, während es von einem Geier, den wir in der linken oberen Bildhälfte finden, belauert wird. Den Horizont bilden exakt im oberen Drittel des Bildes, wenn auch nur verschwommen erkennbar, einige Strohütten. Ansonsten ist die Szene menschenleer – bis auf den Fotografen, von dem wir aufgrund der Indexikalität des Fotos glauben, dass er da gewesen ist (vgl. Barthes 1990, 26). Die Bildunterschrift (es ist die einzige, die ich gefunden habe) lautet: „In extremis: A million Sudanese face starvation. Here a child falters en route to a feeding center while a vulture hovers“. Damit scheint die Botschaft der Fotografie mehr oder weniger klar umrissen. Auf der denotativen Ebene zeigt sie uns ein abgemagertes Kind irgendwo im Sudan, das von einem Geier belauert wird; auf der konnotativen Ebene signalisiert, symbolisiert, ikonisiert die Fotografie eine menschliche Katastrophe, während sie auf einer performativ-illokutionären Ebene als Appell fungiert.

Darüber hinaus bietet es sich an, das Foto im Hinblick auf die Strukturierung der Blicke und Perspektiven zu analysieren, was ich hier nur andeuten kann. Da ist zum einen der durch das Objektiv der Kamera gebrochene Blick des Fotografen sowie zum anderen der Blick des Betrachters, erstens als Blick durch die „Brille“ des Fotografen und zweitens als Blick von außen auf die Fotografie – während der Zeitungslektüre, im Rahmen einer Ausstellung oder eines Vortrags. Dem gegenüber steht der abgewendete, abwesende Blick des Kindes, das uns nicht, wie wir es als geübte LeserInnen von Katastrophenfotos gewohnt sind, Hilfe suchend anblickt, sondern sein Gesicht in der Erde zu vergraben scheint, sodass der Blick des Betrachters oder der Betrachterin seine Entsprechung allein im Blick des Geiers findet (sofern man bei einem Tier überhaupt von einem Blick sprechen kann). Zentral wird damit die Position des Geiers, der geduldig wartend das Kind, den Fotografen, uns zu fixieren scheint, ohne dass sich klar sagen ließe, auf wen oder was sein Blick sich „eigentlich“ richtet. Nicht nur scheint sein Blick unentscheidbar zwischen dem Kind, dem Fotografen und der Betrachterin zu oszillieren; es scheint darüber hinaus nahelegend, ihn mit der Rolle des Fotografen und der Betrachterin zu identifizieren.

Das Foto Carters befindet sich u. a. auf einer Website mit dem sinngemäßen Titel „Pictures you won't forget“. Es geht also um Bilder, Fotografien, die, wenn man so will, das fotografische Inventar unseres kollektiven Gedächtnisses bilden und damit die Kraft besitzen, von einer Fotografie zu einer Ikone zu werden (vgl. Paul 2011). Es geht um Bilder, Fotografien, die sich uns einbrennen, die einen bleibenden, unauslöschbaren Eindruck in unserem Gedächtnis hinterlassen, der nicht mehr gelöscht werden kann und der folglich bewusst-unbewusst unsere Blicke lenkt, strukturiert und perforiert. Es geht vielleicht auch um jene Bilder, die unvermeidlich sind, wenn es darum geht, ein Tier heranzuzüchten, das versprechen darf, wie Nietzsche in der *Genealogie der Moral* geltend macht: denn nur mittels „solcher Bilder und Vorgänge [Nietzsche bezieht sich hier auf die alten deutschen Strafen des Räderns, Vierteilens, Öl-Siedens usw.] behält man endlich fünf, sechs, ‚ich will nicht‘ im Gedächtnis, in Bezug auf welche man sein Versprechen gegeben hat“, denn „nur was nicht aufhört, *weh zu thun*, bleibt im Gedächtnis“ (Nietzsche 1988, 295; GM II.3).

Doch mit welchen Formen und Phänomenen der Gewalt haben wir es im Fall der Fotografie von Kevin Carter tatsächlich zu tun? Welche Formen von Gewalt treten in den Blick, welche werden dokumentiert, thematisiert oder ausgespart, welche kommen bestenfalls indirekt zur Geltung? Da ist zum einen – auf der denotativen Ebene – die drohende Gewalt oder Gefahr, die von dem Geier auszugehen scheint, wobei fraglich ist, ob wir es hier überhaupt mit Gewalt im strengen Sinne zu tun haben. Zweifellos können Menschen anderen Menschen Gewalt antun, aber bei einem Tier würden wir wohl kaum von Gewalt sprechen. Da ist zum andern – auf der konnotativen Ebene – die politische und strukturelle Gewalt, die – ohne in den Blick zu kommen – für die Hungerkatastrophe im Sudan im Allgemeinen und die verzweifelte Situation des Kindes im Besonderen „verantwortlich“ zu sein scheint. Diese Gewalt kann nicht nur als eine strukturelle, indirekte Gewalt verstanden werden, sondern auch als eine aktive, direkte Gewalt, die den Hunger als eine perfide Kriegsstrategie einsetzt und damit zugleich auch all jene zu ihren Komplizen macht, die zu helfen versuchen. Darüber hinaus lassen sich all jene Formen von Gewalt nennen, die, wie es scheint, mit der Indexikalität und Repräsentationalität der Fotografie selbst zu tun haben (vgl. Tyradellis/Burkhardt 2007, 14):

- (1) Die Gewalt, die jeder Fotografie unvermeidlich inhärent ist, insofern sie selektiert, rahmt und perspektiviert.
- (2) Die Gewalt, die der Akt des Fotografierens selbst darstellt, als ein Akt der Überschreitung, Entfremdung, Aneignung und Besitzergreifung, die in jeder Fotografie wirksam ist (vgl. Sontag 1978, 148, 159 ff.). Oder, wie es Barthes formuliert: „[W]enn ich mich auf dem aus dieser Operation hervorgegangenen Gebilde erblicke, so sehe ich, daß ich GANZ UND GAR BILD geworden bin, das heißt der Tod in Person; die anderen – der andere – entäußern mich meines Selbst, machen mich blindwütig zum Objekt, halten mich in ihrer Gewalt, verfügbar, eingereiht in eine Kartei, präpariert für jegliche Form von subtilem Schwindel“ (Barthes 1989, 23).
- (3) Die Gewalt, die diese Gewalt gewissermaßen reproduziert und reiteriert, indem sie das Bild veröffentlicht und verbreitet, hier und jetzt, genau in diesem Moment, auf der Titelseite der *New York Times*, bei den *World Press Awards* usw.
- (4) Die Gewalt, die in der analytischen Strenge des objektiven, „ungeschönten“ Blicks zu liegen scheint, der das, was er seziert, unvermeidlich zugleich ästhetisiert. So schrecklich und grausam das Dargestellte auch sein mag, so liegt doch in jeder Fotografie ein zugleich ästhetisierendes Moment, wie Sontag am Beispiel der Fotografie des Toten Che Guevara unterstreicht (Sontag 1978, 107).
- (5) Die Gewalt im (voyeuristischen) Blick der BetrachterInnen, deren Gewalt darin besteht, dass sie sich die Freiheit nehmen, das Leiden der anderen aus sicherer Distanz zu betrachten (vgl. Sontag 2005) – das des Kindes und das des Fotografen.
- (6) Die Gewalt, die darin besteht, dass die Fotografie uns eine spezifische Passivität auferlegt, insofern sie unseren Blick führt und lenkt (so wie hier und jetzt, wenn ich Ihnen das Bild präsentiere, ob Sie wollen oder nicht): Denn „die Kamera schaut für mich – führt meinen Blick und läßt mir nur die Möglichkeit, das Zuschauen ganz und gar zu verweigern“ (Sontag 1978, 161). In der Tat resultiert die Wirkungslosigkeit oder Insignifikanz der sogenannten Schockfotos nach Barthes gerade aus einem Akt der Substitution und Usurpation, kurz, daraus, dass „der Photograph bei der Bildung seines Sujets sich zu großmütig an unsere Stelle gesetzt hat. [...] Man hat für uns gezittert, hat für uns nachgedacht, hat an unserer Statt geurteilt“ (Barthes 1964, 55).
- (7) Die Gewalt, die jeder Repräsentation des anderen oder des Fremden zugrunde zu liegen scheint, insofern sie unvermeidlich die Asymmetrie der Autoritäts- und Machtverhältnisse reproduziert, auf der sie beruht, und die uns doch erst zu Subjekten macht.
- (8) Die Gewalt der Nicht-Einmischung und der unterlassenen Hilfeleistung, die darin besteht, dass der, der berichtet, nicht eingreifen kann, und der, der eingreift, nicht berichten kann (vgl. Sontag 1978, 17 f.). Dabei kann sich der Fotograf niemals sicher sein, ob das, was er dokumentiert, sich ebenso ohne seine Anwesenheit abgespielt hätte, oder ob es vielleicht erst seine Anwesenheit ist, die die spezifischen Ereignisse triggert und generiert. Wie der „teilnehmende Beobachter“ der Ethnografie, so ist auch der Fotograf oder die Fotografin notwendig in die Situation involviert, die sie nur zu beschreiben vorgibt.
- (9) Die Gewalt, die Carter sich selbst antut, indem er sich das Leben nimmt, nur wenige Wochen, nachdem er für seine Fotografie den Pulitzer-Preis erhalten hat, nachdem er sich zunehmend mit Vorwürfen konfrontiert sah, er habe die damalige Situation schamlos ausgenutzt, ohne dem Kind zu helfen.

Ich weiß nicht, ob die Liste damit abgeschlossen ist; ich vermute nicht. Zugleich ließe sich der Vorwurf erheben, dass hier der Begriff der Gewalt auf eine unzulässige Weise ausgeweitet wird, sodass am Ende alles als Gewalt zählt und damit zugleich nichts. Stellt eine solche übermäßige oder missbräuchliche Ausweitung des Gewaltbegriffs nicht bereits selbst einen Gewaltakt dar, insofern er konkrete Formen von Gewalt auf geradezu zynische Weise gegenüber einer omnipräsenten Gewalt relativiert und nivelliert? Ich denke nicht: Vielmehr wäre gerade eine vorzeitige Entscheidung darüber, was als Gewalt zählt und was nicht, was legitimerweise einen Anspruch auf diesen Namen erheben darf und was nicht, selbst bereits ein gewaltsamer Setzungsakt, der die Kontingenz und Gewaltsamkeit seiner eigenen Ausschlüsse und Vorentscheidungen selbst nicht mehr zu thematisieren vermöge.

Die Gewalt des *punctum*

Vielleicht wäre aber noch eine andere Art von Gewalt denkbar, die ich hier nur skizzieren kann: Wenn es zutrifft, dass sprachliche Gewalt immer auch zugleich eine Gewalt gegen die Sprache ist, eine Gewalt, die darauf abzielt, die Sprache zu nehmen und sprachlos zu machen, dann wäre die Gewalt der Repräsentation immer auch zugleich eine Gewalt gegen die Repräsentation selbst, gegen die Möglichkeit, sich ein Bild zu machen, einen Code zu verwenden und zu modifizieren. Wenn nach Barthes die Funktion der fotografischen Konnotation gerade darin liegt, „den Menschen zu integrieren, das heißt ihm Sicherheit zu geben“, insofern „jede Verwendung eines Codes [...] für den Menschen eine Weise [ist], sich zu beweisen und sich vermittelt einer Vernunft und einer Freiheit auf die Probe zu stellen“ (Barthes 1990, 26), dann bestünde die Gewalt der Repräsentation vielleicht gerade darin, diesen Code zu zerstören oder zu fixieren, was paradoxerweise auf dasselbe hinauslaufen würde.

Dieser Gewalt stellt Barthes in seinem letzten Buch *Die helle Kammer* eine andere Gewalt gegenüber, eine Gewalt, die den Betrachter durchsticht und verletzt. Bekanntlich unterscheidet Barthes zwischen dem *studium* und dem *punctum* der Fotografie. Während das *studium* den „durchschnittlichen Affekt“ bezeichnet, durch den das Bild aus historischen, kulturellen, politischen Gründen für mich von Interesse wird, „durchbricht (oder skandiert)“ das *punctum* das *studium*: Es durchsticht, durchbohrt und verletzt: „Das *punctum* einer Photographie, das ist jenes Zufällige an sich, das mich besticht (mich aber auch verwundet, trifft)“ (Barthes 1989, 36). Entscheidend dabei ist, dass „[d]as *studium* [...] letztlich immer codiert [ist], das *punctum* ist es nicht“ (ebd., 60); es ist vielmehr das, was ohne selbst codiert zu sein, die symbolisch-diskursive Ordnung durchsticht. Dieses verletzende, durchbohrende Moment findet Barthes nun gerade nicht, wie man vielleicht vermuten würde, in den Schockfotos des Fotojournalismus. Im Gegenteil: „Reportagephotos sind sehr oft einförmige Photographien (das einförmige Photo ist nicht unbedingt friedlich). In diesen Bildern gibt es kein *punctum*: wohl den Schock – das Buchstäbliche kann traumatisieren –, doch keine Betroffenheit; das Photo kann ‚schreiend‘ sein, doch es verletzt nicht. Diese Reportagephotos werden registriert (mit einem Blick), mehr nicht“ (Barthes 1989, 51). Anders gesagt: Gerade das sogenannte Schockfoto verfügt nach Barthes über keinerlei Signifikanz: „Das Schockfoto ist strukturbedingt insignifikant: Keinerlei Wert, keinerlei Wissen, äußerstenfalls nicht einmal verbale Kategorisierung, können auf den

institutionellen Prozeß der Bedeutung einwirken. Man könnte sich eine Art Gesetz vorstellen: je direkter das Trauma, um so schwieriger die Konnotation“ (Barthes 1990, 26). Das Gleiche gilt nach Barthes für die Pornografie im Unterschied zur erotischen Fotografie. Während die Pornografie absolut homogen ist, insofern sie „vollkommen in der Zurschaustellung einer einzigen Sache auf[geht]: des Geschlechts“, zerreißt die erotische Fotografie gerade diese Homogenität; sie ist ein „gestörtes, rissiges pornographisches Bild“, wie Barthes unter anderem am Beispiel Mapplethorpes deutlich macht (Barthes 1989, 51).

Kurz, die Gewaltsamkeit der Schockfotos und der Pornografie liegt gerade in ihrer bermigkeit, die jede Deutung und Interpretation abschließt und jede Rissigkeit und Vielstimmigkeit zerstört. „Die Photographie ist gewaltsam“, so Barthes, „nicht weil sie Gewalttaten zeigt, sondern weil sie bei jeder Betrachtung den Blick mit Gewalt ausfllt und weil nichts in ihr sich verweigern noch sich umwandeln kann“ (Barthes 1989, 102). Die Gewalt, gegen die es sich vielleicht zu wenden gelte, wäre folglich eine Gewalt, die fixiert und homogenisiert, die jeden Bruch, jede Wiederholung, jeden Widerstand verunmöglicht und unterminiert, die keine Interpretationen und keine Deutung mehr offenlässt. Der Stich, das Stigma des *punctums* wäre dann vielleicht eine Art Gegen-Gewalt oder, besser gesagt, Gegen-Kraft, die die Gewalt der Homogenität und der Gleichförmigkeit des Raumes bricht, ohne von ihr völlig getrennt zu sein; kurz, die Gewalt oder die Kraft eines Details „[i]n dem meist einförmigen Raum“, das „mich besticht“ (Barthes 1989, 52) und das zugleich einen Einsatzpunkt eröffnet für die Reartikulation, Resignifikation und Wiederaneignung einer traumatischen Erfahrung und Erinnerung.

Lassen sich diese Überlegungen auf die Fotografie von Kevin Carter übertragen? Ich denke, ja. Zweifellos reproduziert und reiteriert Carters Fotografie die Gewalt, die es dokumentiert; das ist, wie es scheint, notwendig und unvermeidlich. In diesem Sinne lässt sich die Repräsentation der Gewalt, ihre Darstellung, Dokumentation und Verbreitung, nicht von der Gewalt trennen, die jedem codifizierenden Verfahren inhärent ist. Aber wenn sie diese Gewalt wiederholt und reiteriert, so tut sie dies, so meine Vermutung, auf andere Weise.

Wenn es eine zentrale Aufgabe des engagierten Fotojournalismus ist, dem Leiden und dem Schmerz ein Gesicht zu verleihen, dann hätte Carters Foto seinen Zweck auf paradoxe Weise zugleich verfehlt und erfüllt. Wenn die Fotografie uns verletzt und berührt, dann vielleicht gerade deshalb, weil sie dem Blick des Betrachters oder der Betrachterin den Blick des anderen entzieht, sodass sich der Blick der Betrachterin – wie der des Fotografen – allein im „unmenschlichen“ Blick des Geiers spiegelt und reflektiert, sodass uns der Geier mehr und mehr menschlich erscheint, während das Kind in seiner gehockten Haltung anatomisch mehr einem Tier als einem Menschen gleicht. Doch wenn der Blick des Geiers zugleich der unsere ist, dann verweist die Fotografie uns nicht nur unentscheidbar auf die Position des Fotografen, des Geiers und der Betrachterin, sondern auch auf jene unmögliche Position, die zugleich die unheimliche Grenze zwischen dem Menschlichen und dem Nicht-Menschlichen markiert. Kurz, was das Bild so irritierend macht, was die Betrachterin trifft und durchsticht, ist weniger die Gewalt, die das Foto repräsentiert und dokumentiert, als vielmehr das unabschließbare Oszillieren der Blicke und die unmögliche Subjektposition, die es der Betrachterin zugleich zuweist und verweigert.

Carters Fotografie schockt und traumatisiert, das ist unvermeidlich; doch gerade indem das Foto (bzw. der oder die Betrachterin) die „ursprüngliche“ Gewalt des fotografischen Aktes wiederholt, um lesbar und wirksam zu sein, zeigt es zugleich die Möglichkeit einer Gegen-Kraft, die die

totalisierende und traumatisierende Gewalt des Schockfotos brüchig werden lässt. In diesem Sinne lägen die Kraft, Stärke oder Gewalt von Carters Fotografie gerade in ihrer Brüchig- und Rissigkeit. Wenn uns Carters Fotografie verletzt und berührt, so vielleicht gerade deshalb, weil der Blick des Geiers, der zugleich der unsere ist, die Homogenität und Übermäßigkeit einer Gewalt bricht und durchsticht, die keine Re-Codierung mehr erlaubt – wenn auch vielleicht nur für mich.²

Damit möchte ich meine Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Sprache und Gewalt wieder aufnehmen. Wenn es zutrifft, dass sich sprachliche Gewalt und Verletzbarkeit einerseits ausgehend vom performativen Akt- und Handlungscharakter und andererseits ausgehend von der Struktur und der Logik der Sprache beschreiben lassen, dann ließe sich vielleicht ausgehend von Barthes Gewalt des *punctum* eine „dritte“ Form sprachlicher Gewalt und Verletzbarkeit denken, die sich weder auf den Handlungscharakter noch auf ein Strukturmoment der Sprache reduzieren lässt, sondern vielmehr im indexikalischen Charakter der Rede und des Sprechens selbst begründet ist. Eine solche Gewalt wäre, so die Vermutung, weder einfach singular noch allgemein, weder personal noch strukturell, weder direkt noch indirekt – und dennoch beides zugleich; kurz, eine Gewalt, die, ohne selbst codiert zu sein, Möglichkeiten der Codierung und Re-Codierung markiert und eröffnet.³

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Bredekamp 2010 sowie Bredekamp 2004, 29 f.: „Bilder stehen zur Welt der Ereignisse in einem gleichermaßen reagierenden wie gestaltenden Verhältnis. Sie geben Geschichte nicht nur passivisch wieder, sondern vermögen sie wie jede Handlung oder Handlungsanweisung zu prägen: als *Bildakt*, der Fakten schafft, indem er Bilder in die Welt setzt.“
- ² Nach Barthes existiert das *punctum* nur für mich. Es lässt sich nicht zeigen; es zeigt sich nur für mich: „Ich kann das Photo aus dem Wintergarten nicht zeigen. Es existiert ausschließlich für mich. Für Sie wäre es nichts anderes als ein belangloses Photo [...]; bestenfalls würde es für Ihr *studium* von Interesse sein: Epoche, Kleidung, Photogenität; doch verletzen würde es Sie nicht im mindesten“ (Barthes 1989, 83).
- ³ Diesen Hinweis verdanke ich Matthias Flatscher.

Literatur

- Bachmann-Medick, Doris (2009): Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek bei Hamburg.
- Barthes, Roland (1964): Mythen des Alltags, übers. v. Helmut Scheffel, Frankfurt/M.
- (1989): Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie, übers. v. Dietrich Leube, Frankfurt/M.
- (1990): Die Fotografie als Botschaft, in: Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Kritische Essays III, Frankfurt/M., 12–27.
- Bischoff, Doerte (2003): Einführung: Repräsentation, in: Doerte Bischoff, Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), Weibliche Rede – Rhetorik der Weiblichkeit. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Geschlechterdifferenz, Freiburg, 353–364.
- Bredekamp, Horst (2004): Bildakte als Zeugnis und Urteil, in: Monika Flacke, Deutsches Historisches Museum (Hg.), Mythen der Nationen. 1945 – Arena der Erinnerungen, Bd. I, Mainz, 29–66.
- (2010): Theorie des Bildakts, Berlin.
- Butler, Judith (2006): Haß spricht. Zur Politik des Performativen, übers. v. Kathrina Menke u. Markus Krist, Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques (1983): Grammatologie, übers. v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler, Frankfurt/M.
- Dreisholtkamp, Uwe (1999): Jacques Derrida, München.
- Herrmann, Steffen K./Hannes Kuch (2007): Verletzende Worte. Eine Einleitung, in: Steffen K. Herrmann, Sybille Krämer, Hannes Kuch (Hg.), Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung, Bielefeld, 7–30.
- Macho, Thomas/Klaus R. Scherpe (2007): Vorwort, in: Daniel Tyradellis, Wolf Burkhardt (Hg.), Die Szene der Gewalt. Bilder, Codes und Materialitäten, Frankfurt/M. u. a., 9–10.
- Nietzsche, Friedrich (1988): Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, in: Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München u. a., 245–412.
- Paul, Gerhard (2004): Bilder des Krieges – Krieg der Bilder. Die Visualisierung des modernen Krieges, Paderborn u. a.
- (2005a): Der Bilderkrieg. Inszenierungen, Bilder und Perspektiven der „Operation Irakische Freiheit“, Göttingen.
- (2005b): Die Geschichte hinter dem Foto. Authentizität, Ikonisierung und Überschreibung eines Bildes aus dem Vietnamkrieg, in: Zeithistorische Forschungen, 2 (2), <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Paul-2-2005> (14. 2. 2009).

GERALD POSSELT

- (2011): *Bilder, die Geschichte schrieben: 1900 bis heute*, Göttingen.
- Posselt, Gerald (2011): Sprachliche Gewalt und Verletzbarkeit. Überlegungen zum aporetischen Verhältnis von Sprache und Gewalt, in: Alfred Schäfer, Christiane Thompson (Hg.), *Gewalt*, Paderborn, 89–127.
- Sontag, Susan (1978): *Über Fotografie*, übers. v. Mark W. Rien u. Gertrud Baruch, München.
- (2005): *Das Leiden anderer betrachten*, übers. v. Reinhard Kaiser, Frankfurt/M.
- Tyradellis, Daniel/Wolf Burkhardt (2007): *Hinter den Kulissen der Gewalt. Vom Bild zu Codes und Materialitäten*, in: Daniel Tyradellis, Wolf Burkhardt (Hg.), *Die Szene der Gewalt. Bilder, Codes und Materialitäten*, Frankfurt/M. u. a., 13–30.

AUGUST GALLINGERS
THEORIE DER SEINSVERKNÜPFUNGEN



Alessandro Salice

1 Einleitung

Bevor ich auf August Gallingers Theorie der Seinsverknüpfungen näher eingehe, sollen einige Bemerkungen vorangeschickt werden, um den Rahmen meiner Untersuchung näher zu skizzieren.

Neben Medizin studierte der Jude August Gallinger auch Philosophie und Psychologie als Schüler von Theodor Lipps in München. Dort unterrichtete er Philosophie zunächst als Privatdozent von 1914 bis 1936 und dann – nach einem mehrjährigen Exil in Schweden, um der Nazi-Judenverfolgung zu entkommen – von 1947 bis 1952 als Ordinarius.¹ Gemeinsam mit anderen, für die Phänomenologie relativ bekannteren Persönlichkeiten wie Alexander Pfänder und Adolf Reinach hat Gallinger mit seinen Vorträgen den 1895 von Lipps gegründeten „Akademischen Verein für Psychologie“ wiederholt belebt. Und selbst wenn er in die sogenannte „Munich Invasion of Göttingen“ persönlich nicht involviert war, pflegte er engere Kontakte mit demjenigen Teil dieser jungen Philosophengruppe, der kurz nach der Jahrhundertwende nach Göttingen zu Edmund Husserl zog und dort die „Philosophische Gesellschaft Göttingen“ bildete.

Um die Philosophie dieser zwei Gruppen mit Husserls Denken zu kontrastieren, spricht man oft vom Münchner und Göttinger Kreis der Phänomenologie.² Sich mit einem zugegebenermaßen unbekanntem Philosophen wie Gallinger zu beschäftigen, findet also seinen Grund nicht bloß in einer Sonderinteresse für die Geschichte der Philosophie. Vielmehr versteht sich diese Untersuchung als Bestandteil eines breiteren Forschungsvorhabens über die Merkmale der Phänomenologie dieser beiden Kreise. Mein allgemeineres Anliegen liegt also darin zu prüfen, inwiefern die Redeweise von einer „realistischen“ Phänomenologie berechtigt ist, d. h. welches philosophische Profil sie kennzeichnet und in welchem Verhältnis sie zu Husserls philosophischer Entwicklung steht. Die spezifische Beschäftigung mit Gallinger dient also gleichsam als Mosaikstück, um ein detaillierteres Gesamtbild dieser philosophischen Strömung zu skizzieren.

2 Gallingers phänomenologische Bedeutungsanalyse

Wie es eine historische Tatsache ist, dass das Prädikat „realistisch“ von den ersten Phänomenologen kaum in Anspruch genommen wurde, um gleichsam „ihre“ Phänomenologie zu bezeichnen, so gilt auch zweifellos, dass Gallingers Untersuchungen einen wesentlichen Beitrag zu einer Phänomenologie liefern, die sich als realistisch orientiert versteht. Zunächst wird von Gallinger selbst unterstrichen, dass seine methodische Herangehensweise als phä-

nomenologisch zu bezeichnen ist. Er schreibt nämlich: „Übrigens steht nichts entgegen, die hier eingeschlagene Methode ebenfalls als ‚phänomenologische‘ zu bezeichnen, da sie sich im allgemeinen ebenso wie jene die Erschauung von Tatbeständen zum Ziele setzt“ (1912, 13). Aber welche Methode genau wird da eingeschlagen? Gallinger ist in seiner Abhandlung über die objektive Möglichkeit von 1912 präzise: Es geht um eine *Bedeutungsanalyse*, nämlich um die Untersuchung der Bedeutung von Begriffen. (1912 ging es um den Begriff der Möglichkeit, aber genau dieselbe Position wird er zwei Jahre später in seiner Habilitationsschrift *Zur Grundlegung einer Lehre von der Erinnerung* vertreten, wo er sich *mutatis mutandis* auf die Wesensmerkmale des Erinnerns konzentriert.) Beschränkt also auf das Problem der Möglichkeit, hat eine solche Untersuchung „in erster Linie vom sprachgebräuchlichen Sinne des Wortes ‚Möglichkeit‘ auszugehen“ (1912, 9). Sie verharrt aber nicht in einer Sprachanalyse, welche sich genetisch oder psychologisch bloß damit beschäftigt, wie der Begriff konzipiert wurde oder welche psychologischen Bedingungen zu erfüllen sind, damit der Begriff zum Gebrauch kommt, was schon daraus ersichtlich ist, dass die Bedeutungsanalyse oft zu Ergebnissen führt, die dem üblichen – nicht wissenschaftlichen – Sprachgebrauch Gewalt antun (vgl. 1912, 87).

In der Tat zielt die Bedeutungsanalyse primär darauf ab, *den identischen Sinn eines Begriffs* gegenüber der Mannigfaltigkeit der ihm entsprechenden Ausdrücke zu klären. Erst durch diese bedeutungstheoretische Klärung kann dasjenige Element zur Anschauung gebracht werden, auf Grund dessen ein bestimmter Gegenstand (im Kreise der Untersuchungen von 1912) eben als „möglich“ bezeichnet wird: „Denn jener Gesamtsachverhalt heißt ja doch nur deshalb ein Tatbestand der Möglichkeit, weil er das charakteristische Moment dessen, was den Sinn der ‚Möglichkeit‘ ausmacht, in sich enthält“ (1912, 11). Der realistische Ansatz ist dem Gesagten bereits implizit und tritt aus folgendem Zitat noch deutlicher hervor: „Bedeutungsanalyse eines Begriffes treiben, heißt demnach, die in einer Aussage mit dem Begriffe gemeinte und durch ihn ausgedrückte Gegenständlichkeit aufzusuchen, genau zu umgrenzen und damit zu erschauen“ (1912, 13).³ Verwendet man nun anstatt der Worte „Bedeutung“ oder „Sinn“ den traditionell naheliegenden Term „Inhalt“ oder „Wesen“, dann erhält man bereits eines der kennzeichnenden Momente der realistischen Phänomenologie, das Gallinger mit anderen Mitgliedern der Münchner bzw. Göttinger Phänomenologie teilt – sie ist eine deskriptiv-ontologische „Gegenstandsuntersuchung“ (1914, 119), welche bezweckt, diejenige Wesensmerkmale klarzustellen, die Gegenstände aufweisen müssen, um als diejenigen Gegenstände, die sie sind, (z. B. eben als „mögliche“ Gegenstände) bezeichnet zu werden. Obwohl die Redewendung von „Bedeutungsanalyse“ primär in Gallingers Abhandlung über die Möglichkeit Anwendung findet, auf welche wir uns hier ausschließlich konzentrieren, kann – und soll also – eine Bedeutungsanalyse ganz allgemein dazu dienen, das eidetische *Was* der Gegenstände – also ihr Wesen – klarzulegen.

3 Die Seinsverknüpfungen

Im Folgenden nehmen wir den Begriff der Möglichkeit als Ausgangspunkt der Darstellung, wobei unser primäres Interesse eher auf den Begriff der Seinsverknüpfung gerichtet ist, von welchem die Möglichkeit eine Unterart ausmacht. Nun, was ist Möglichkeit? Sie ist ganz gewiss kein Merkmal am Gegenstand, d. h. kein konkretes Stück, aber auch kein abstraktes

Moment desselben. Seziert man den Gegenstand, dann wird man keine solche Konstituente finden: „Ein möglicher Gegenstand ist [...] nicht ein bestimmt beschaffener Gegenstand“ (1912, 18). Nach einer Reihe von anderen negativen Bestimmungen, welche aufzeigen, was Möglichkeit *nicht* ist, bespricht Gallinger ein konkretes Beispiel, das den Faden für die künftige Erklärung gibt: „Setzen wir den Fall, es werde auf Grund bestimmter Symptome die Möglichkeit des Vorhandenseins einer Krankheit behauptet. Die Frage ist nun: was heißt es, diese Diagnose, d. h. das Vorhandensein dieser Krankheit ist möglich?“ (1912, 25). Zunächst soll es auffallen, dass hier nicht die Krankheit als solche in Subjektsposition der Möglichkeitsaussage steht, sondern ihr Vorhandensein; dieses ist der „Gegenstand der Aussage (das, worüber etwas ausgesagt wird)“ (1912, 26), welches als „möglich“ qualifiziert wird. Nun wird dieses Vorhandensein in Hinsicht auf die Symptome *weder gefordert noch ausgeschlossen*. Also hier – d. h. in diesem besonderen Bezogensein zwischen der Existenz der Symptome und dem Vorhandensein der Krankheit – soll die Möglichkeit gesucht werden, sodass man die Sachlage auch so ausdrücken mag: „Das Dasein der Krankheit steht in Möglichkeitsbeziehung zu dem Dasein dieser Symptome“ (1912, 27). Dadurch erhält man gleichsam eine Dualität im Möglichkeitsbegriff: Einerseits wird darunter die Möglichkeit als eigenartige Beziehung, andererseits das Möglichsein als „Stellung in dieser Relation“ (1912, 27) verstanden: „Etwas ist möglich, das heißt, das Sein dieses Etwas steht in einer eigenartigen Beziehung zu dem Sein eines anderen Etwas“ (1912, 28).

Zwei Fragen stellen sich unmittelbar ein: Die erste ist, welche Art von Beziehung die Möglichkeitsbeziehung ist, während die zweite lautet, welcher ontologischen Kategorie die Glieder dieser Relation angehören. In Hinsicht auf die letzte Frage ist Gallinger äußerst klar: Glieder der Möglichkeit sind – und können nur sein – Seine: „Die Möglichkeit ist immer eine Möglichkeit des Seins, Daseins, So-Seins der Gegenstände“ (1912, 27). Das verhilft, eine Antwort auf die erste Frage anzugeben, denn es lässt sich nun sagen, dass die Möglichkeitsbeziehung eine *Art der Spezies der Seinsverknüpfungen* ist, die man nun näher zu untersuchen hat.

Natürlich sind nicht alle Relationen Seinsverknüpfungen, aber alle Relationen setzen ein Bezogensein mindestens zweier Gegenstände voraus. So ist für jede Relation zweierlei zu unterscheiden: das Aufeinander-bezogen-Sein der Gegenstände und die Eigenart dieser Beziehung. Von der Ähnlichkeit zum Beispiel lässt sich sagen, dass sie deswegen eine Bestimmtheit der Gegenstände ist, weil sie ihr Bezogensein voraussetzt, aber gleichzeitig ist sie auch eine Bestimmtheit des Zusammenhangs der Gegenstände. Somit ist die Ähnlichkeit kein direktes Merkmal der Gegenstände wie rau, herb und rot, sondern ein Merkmal ihres Bezogenseins, obwohl sie in übertragener Weise diese Gegenstände natürlich auch *mitbestimmt*.⁴ Dasselbe lässt sich nun von der Möglichkeit sagen: Sie impliziert ein Bezogensein zwischen zwei Seinen, und sie ist auch die bestimmte Eigenart der Verknüpfung.

Der Vergleich mit der Ähnlichkeit klärt einen weiteren Aspekt der Relation. Hier sind *individuelle Qualitäten* an Gegenständen, welche aufeinander bezogen sind, z. B. das Rot eines ersten Gegenstandes und das Orange eines zweiten,⁵ und man spricht demnach von einer „qualitativen“ Relation. Ähnliches gilt für zeitliche, räumliche oder quantitative Relationen, die stets auf Gegenständen basieren. Relationen solcher Art sind dadurch gekennzeichnet, dass sie im Vergleich zu den Seinsverknüpfungen „losere“ Relationen sind. Hingegen sind die Glieder einer Seinsverknüpfung nicht die Gegenstände selbst, sondern ihre Seine, welche eine

„untrennbare Einheit“ bilden: „[d]ie beiden Sein sind aneinander gekettet, geschmiedet, die Verknüpfung tritt absolut selbstherrlich, autoritativ auf, in selbständiger Macht“ (1912, 33).

Natürlich sind Seinsverknüpfungen nicht Verknüpfungen zwischen *existierenden* Gegenständen, ansonsten wäre ja jede Relation eine Seinsverknüpfung, solange sie für seiende Gegenstände gilt: Auch die Ähnlichkeit wäre dann eine solche, und der Unterschied von Gegenstandsrelationen und Seinsverknüpfungen⁶ würde sich von selbst aufheben. Und selbst da, wo von Existenz explizit die Rede ist, wird diese in der Regel *nicht* mit behauptet.⁷ Ferner ist unter „Sein“ nicht bloß Existenz zu verstehen, da z. B. auch das ideale Sein Seinsverknüpfungen eingehen kann. Schließlich ist es auch möglich, dass die Glieder der Seinsverknüpfung von gemischter ontologischer Provenienz sind: So ist z. B. die reale Existenz eines Gegenstandes mit dem idealen Sein des entsprechenden logischen Existenzialsatzes verknüpft.

Sein, welchen Typs auch immer, ist allerdings immer Sein *von* etwas, genauer: immer Sein *von einem Gegenstand*. Beide – der Gegenstand und sein Sein – sind abstrakte Momente eines gesamten *Tatbestandes*: „Das Sein ist nicht etwas, was auch einmal ohne Gegenstand vorkommen könnte“ (1912, 39). Damit kommen wir zu einer wichtigen Determination dessen, was Gallinger unter „Sein“ versteht: Das ist also wohl eine *sachverhaltsartige* Entität. Ich setze die Begriffe „Tatbestand“ und „Sachverhalt“ explizit nicht gleich, weil Gallinger den Begriff von Sachverhalt des Öfteren in einem eingeschränkten Sinne nimmt, der für die direkte Referenz von Urteilen reserviert ist.⁸ Demnach ist beispielsweise ein wahr seiender Satz, d. h. das Wahrsein eines Satzes oder auch eine Wahrheit ein Tatbestand, der aus dem Wahrsein und aus einem Satz besteht. Dieser Tatbestand ist deswegen so strukturiert, weil er sich auf einen *bestehenden* Sachverhalt bezieht. Wiederum ist dann dieser Sachverhalt ein Tatbestand, der aus einem Sein und einem Gegenstand besteht.

Daraus ergibt sich, dass – erstens – die Seinsverknüpfungen Verknüpfungen höherer Ordnung sind, weil sie nicht direkt auf Gegenständen, sondern auf sachverhaltsartigen, d. i. fundierungsbedürftigen Entitäten fußen, und – zweitens – dass sie ebenso zu solchen sachverhaltsartigen Entitäten zählen. Damit lässt sich ein philosophiehistorisches Fazit erschließen, denn es steht nun nichts im Wege, Gallingers Abhandlung als einen Beitrag in der Sachverhaltstheorie phänomenologischer Prägung anzusehen (vgl. 1912, 78).

4 Typen von Seinsverknüpfungen: der logische Grund

Bewusst gibt Gallinger keine vollständige Liste von Seinsverknüpfungen an, wobei er zwei Typen solcher Verknüpfungen unterscheidet. Einerseits haben wir die „statischen“ Verhältnisse der existenzialen Dependenz, sogenannte „funktionelle Verhältnisse“ (vgl. 1912: 56), oder der Geltungszusammenhänge zwischen Wahrheiten; andererseits das „dynamische“ Verhältnis von Grund und Folge, wobei darunter insbesondere der logische Grund – „Erkenntnisgrund“ oder „sachliches Motiv“ – zu verstehen ist. Dabei wird die Möglichkeit genauso wie die Notwendigkeit und die Zufälligkeit als Einzelart des sachlichen Motivs gedeutet (vgl. 1912, 26). Zwar unterscheiden sich diese Relationsarten voneinander, aber alle haben etwas gemeinsam, denn sie alle sind Seinsverknüpfungen. So wird z. B. behauptet, allesamt seien sie asymmetrische Relationen. Die Position ihrer Glieder ist also nicht beliebig vertauschbar, was eine rein formelle Behandlung dieser Verhältnisse und ihrer negativen Entsprechungen (d. i. der negativen Seinsverknüpfungen) ermöglicht.

Neben dieser formellen Behandlung, die wir hier nicht näher ausführen,⁹ konzentriert sich Gallinger zunächst auf den Begriff des logischen oder Erkenntnis-Grundes. Hier wird als Erstes seine übliche Definition, der logische Grund sei Grund der Wahrheit oder der Gültigkeit, außer Kraft gesetzt: Die Existenz von schwarzen Schwänen ist kein logischer Grund für die Gültigkeit des Satzes „Es gibt schwarze Schwäne“. Man könnte aber diese Definition insofern rektifizieren, als man hinzufügt: Logische Gründe von Wahrheiten sind nur Wahrheiten, sodass das Wahrsein von p in einem logischen Zusammenhang mit dem Wahrsein von q steht. Vorsicht ist allerdings geboten, denn dieser Zusammenhang heißt nicht, dass q zu einem *wahren Satz* auf Grund des Wahrseins von p gemacht wird: Keine Abhängigkeit ist da impliziert. Die zwei Sätze „Die Quecksilbersäule steigt“ und „Das Wasser hat eine Temperatur von 90 Grad“ stehen doch miteinander in einem Erkenntniszusammenhang, obwohl die zweite Wahrheit von der ersten unabhängig ist. Also in welchem Sinne sagt man hier, p sei ein logischer Grund für q ?

Um das zu klären, muss man zwischen Erkenntnissen und Wahrheiten unterscheiden: Erkenntnisse haben Wahrheiten als Gegenstände, sie sind aber keine bloßen Wahrheiten. Eine Wahrheit wird zu einer Erkenntnis, *wenn sie einsichtig ist*. M. a. W. sind Erkenntnisse *einsichtige Wahrheiten*. „[...] [O]bgleich [...] jeder Gegenstand der Erkenntnis eine Wahrheit ist, doch nicht jede Wahrheit [braucht] Gegenstand der Erkenntnis, d. h. einsichtig gegeben zu sein [...]. Wahrheit und Erkenntnis ist demnach keinesfalls dasselbe“ (1912, 71). Dabei hat man Wahrheiten, die nie zu einer Erkenntnis werden können, wie z. B. die Wahrheit darüber, was in einem bestimmten Augenblick sämtliche Geschöpfe der Welt tun.

Nun ist also ein Erkenntnisgrund *das, was die Einsichtigkeit einer Wahrheit veranlasst*: Erst vermittelt eines Grundes wird eine Wahrheit einsichtig, sodass sie ihrerseits zu einer Erkenntnis wird. Zwar stehen sämtliche Wahrheiten in Geltungszusammenhängen, aber nicht alle Wahrheiten sind einsichtig. Um etwas einzusehen, reicht also Wahrheit nicht, denn dafür braucht man zusätzlich gerade einen Grund, welcher wiederum nichts anderes als eine Erkenntnis ist. Das Grund-Folge-Verhältnis ist demnach eine Erkenntnisbeziehung oder eine Einsichtigkeitsrelation, aber kein Geltungszusammenhang, sodass Wahrheitszusammenhänge nicht als Grund-Folge-Verhältnisse anzusehen sind.

Dabei muss man hervorheben, dass nicht jede Erkenntnis einen Grund hat. Es ist also zwischen mittelbaren (oder abgeleiteten) und unmittelbaren Erkenntnissen zu unterscheiden. Axiome wie der Satz vom Widerspruch oder unmittelbar *gegebene* Erfahrungstatsachen (siehe unten) sind solche unmittelbaren Erkenntnisse, die *keinen* Grund zeigen.¹⁰ Da aber jede abgeleitete Erkenntnis wieder begründet ist und diese Begründung letztlich auf eine unmittelbare Einsichtigkeit zurückgehen muss, kann eigentlich nur die unmittelbare Erkenntnis als eigentlicher Erkenntnisgrund im engeren Sinne gelten. „Logischer Grund einer Erkenntnis ist also die unmittelbare Erkenntnis, aus der sie hervorgeht“ (vgl. 1912, 73).

Durch einen möglichen Einwand lässt sich schließlich diese Position präzisieren: Nicht nur *wahre* Sätze, sondern auch bloße Setzungen – d. h. das Setzen von logischen Sätzen, bei welchen allerdings der Wahrheitswert *in suspensa* bleibt und die also wohl auch falsch sein können – kommen in Begründungsverhältnissen vor.¹¹ Das ist zwar richtig, allerdings unterscheidet sich diese Begründung zwischen Setzungen von der Erkenntnisbegründung darin, dass die erste Form auf eine prinzipiell unendliche Begründungskette hinweist: „Es [...] hat immer noch einen Sinn, nach dem Grund einer Setzung zu fragen“ (1912, 76). Hingegen stößt die Suche

nach Erkenntnisgründen auf unmittelbare Erkenntnisse, die keinen Erkenntnisgrund mehr haben. Um also die Einsichtigkeitsbeziehung von der Relation zwischen Wahrheiten *und* von den Geltungszusammenhängen zwischen Setzungen zu unterscheiden, verwendet Gallinger die Bezeichnung „sachliche Motivation“.

Nun ist es von grundlegender Bedeutung anzumerken, dass mit Einsichtigkeit keine subjektive Fähigkeit des Einsehens gemeint ist, obwohl das ein wertvoller Hinweis auf das kennzeichnende Merkmal dieser Eigenschaft ist: Ist eine Glasscheibe durchsichtig, dann kann man durch sie hindurchsehen, aber die Eigenschaft kommt der Glasscheibe und nicht dem Subjekt zu. Das ermöglicht, von sachlicher Motivation in einem zweiten – obwohl der Sache nach primären (vgl. 1912, 97) – Sinne zu reden. Denn auch Sachverhalte stehen in Verhältnissen der sachlichen Motivation. Wenn der eine Sachverhalt *p* auf Grund eines anderen Sachverhaltes *q* einsichtig *besteht*, dann motiviert das Bestehen von *p* das Bestehen vom *q*. Somit lässt sich präzisieren: Erfahrungstatsachen gelten als unmittelbar gegeben, wenn sie sich auf einen sachlich motivierenden Sachverhalt beziehen (vgl. 1912, 80.)

5 Typen von Seinsverknüpfungen: die Möglichkeitsbeziehung

Zum Schluss kehren wir zum Begriff der Möglichkeit zurück. Wir wissen bereits, sie ist eine Seinsverknüpfung, aber es bleibt noch zu bestimmen, von welcher Art sie ist. Erstens ist sie *nicht* kausaler Natur: Reale Ereignisse verursachen immer nur andere reale Ereignisse. (Die Eruption des Vesuvs hat die Zerstörung von Pompeji verursacht.) Aber die Glieder der Möglichkeitsbeziehung sind *nicht* realer Natur: Sagt man „Die Eruption des Vesuvs ist möglich“, dann wird nicht die Eruption des Vesuvs als solche als möglich bezeichnet, sondern ihr *Zustandekommen*¹², und ein solches Zustandekommen ist eben ein Sachverhalt. *Dieser* Sachverhalt kann bestehen oder nicht bestehen, und das – nämlich sein Bestehen – ist „der eigentliche ‚Gegenstand‘ der Möglichkeit und das Etwas, das in Beziehung zu Gründen gesetzt wird“ (vgl. 1912, 85). Zweitens schließt das *eo ipso* aus, dass die Möglichkeit eine rein logische Beziehung sei, welche zwischen Wahrheiten oder zwischen bloßen Setzungen gilt.

Es bleibt also nur übrig, sie als Verhältnis der sachlichen Motivation zu charakterisieren, wobei hier das definierende Merkmal angegeben werden muss. Nun lässt sich dieses Merkmal folgendermaßen angeben: „[...] möglich sein [meint] nichts Anderes, als partiell sachlich motiviert sein“ (1912, 92). Also behauptet man, *p* sei möglich, dann heißt es, es gibt ein sachliches Motiv *q*, das *p* motiviert. Näher ist die sachliche Partialmotivation eine (negative) Seinsverknüpfung: Würde *q* fehlen, wäre *p* nicht möglich. Weiters ist das sachliche Motiv schon einsichtig gegeben, ist aber nur ein *Teilmotiv* für *p*. Damit ist gesagt, dass *q* auf Grund seiner Unvollständigkeit so beschaffen ist, dass es *p* weder fordert noch ausschließt. Anders wäre es gewesen, wenn *q* sämtliche Motive in sich umfassen würde, denn dann würde *q p* entweder fordern oder ausschließen. Die Möglichkeitsaussage über *p* hat somit zwei Wahrmacher: (1) der bestehende Sachverhalt *q* und (2) die (bestehende) sachliche Motivation, die *q* mit *p* eingeht.¹³ Das führt zu dem weiteren Punkt, dass für die Behauptung der Möglichkeit von *p* irrelevant ist, ob *p* besteht oder nicht besteht.

Was macht andererseits eine Möglichkeitsbehauptung falsch? Wir haben es zum Teil bereits gesehen: Sie kann falsch sein, „[e]rstens weil das, was als sachliches Motiv gemeint ist, wohl die

Gesamtheit des einsichtig Gegebenen umfaßt, aber nicht die Eigenart der partiellen Motivation zeigt, sondern als zureichende Motivation für ein einsichtiges Sein bzw. Nicht-Sein zu gelten hat. In diesem Falle ist das Einsichtig-Gegebene seitens des Aussagenden richtig gesehen, und der Irrtum liegt in dem Mangel der Erkenntnis des zwischen Motiv und Motiviertem bestehenden sachlichen Zusammenhanges. Im zweiten Falle ist wohl der Zusammenhang zwischen dem als sachlichen Motiv Gemeinten und dem Motivierten richtig erkannt, aber das, was als sachliches Motiv zu betrachten ist, derart falsch bezeichnet, daß sich aus dem wirklichen sachlichen Motiv die Ungültigkeit der Aussage ergibt“ (1912, 101 f).

Um es schließlich auf den Punkt zu bringen: Im strengen Sinne ist Möglichkeit keine intrinsische Eigenschaft von Sachverhalten: Sachverhalte bestehen oder bestehen nicht. Sie ist aber wohl eine extrinsische Eigenschaft, die Sachverhalten erst dann zukommt, wenn sie eine entsprechende Stellung in einer bestimmt gearteten Seinsverknüpfung mit anderen Sachverhalten einnehmen.

Anmerkungen

- ¹ Für Informationen über Gallingers Leben und Wirken vgl. Schorcht 1990, 134–138.
- ² Zum Münchner und Göttinger Kreis der Phänomenologie vgl. die klassische Rekonstruktion von Spiegelberg (21965, 168–227).
- ³ Vgl. auch: „Diese ‚analytische‘ Methode sucht demnach Aussagen, in denen der Begriff in dem allgemein festgelegten Sinne vorkommt, zu analysieren und durch die Beschreibung der gemeinten Gegenständlichkeiten die Bedeutung des Begriffes erschaubar zu machen“ (1912, 13).
- ⁴ Mit anderen Worten enthält die Formalisierung eines Relationsatzes wie „a ist b ähnlich“ auch eine Quantifikation über die Art der Relation, die im Satz angesprochen wird: $\exists x \exists y \exists R ((x = a \wedge y = b \wedge R = \text{Ähnlichkeit}) \rightarrow a \text{Ähnlichkeit} b)$.
- ⁵ Obwohl Gallinger in dieser Hinsicht nicht besonders klar ist, scheint es, dass sich die Ähnlichkeit zwischen *Momenten* an Gegenständen auf die Ähnlichkeit zwischen „reinen“ Qualitäten (das Rot und das Orange) zurückführen lassen. Nur so ist seine Behauptung zu rechtfertigen, die Ähnlichkeit sei ein Wesenszusammenhang, weil es „im Wesen des rot und orange liege [...], einander ähnlich zu sein“ (1912, 32).
- ⁶ Was die Terminologie anbelangt, verwendet Gallinger den Begriff von Gegenstandsrelation eigentlich auch für die Seinsverknüpfungen, da Seine auch als „Gegenstände“ angesprochen werden („Gegenstand“ wird hier im Sinne von Alexius Meinong verwendet). Um allerdings Klarheit zu schaffen, habe ich das Wort „Gegenstand“ für Substanzen und Akzidenzien („Gegenstände“ im Sinne von Adolf Reinach oder „Objekte“ im Sinne Meinongs) und „Sein“ für prädikative Entitäten („Sachverhalte“ in der phänomenologischen Tradition, „Objektive“ in der Grazer Schule) verwendet. Für diese terminologischen Schwankungen vgl. Salice 2008.
- ⁷ „Spricht ein Winzer aus, die Existenz von Rebläusen an Weinstöcken bewirke deren Zugrundegehen, so enthält diese Behauptung durchaus nichts darüber, ob und wo dieses in der Tat der Fall sei“ (1912, 34).
- ⁸ Außerdem wird die technische Verwendung von „Tatbestand“ nicht immer eingehalten (vgl. 1912, 39, und zum Vergleich 1912, 65).
- ⁹ Hier werden nur die einfachsten Formen erwähnt, ohne aber Gallingers langwierige Notation zu verwenden. Abgesehen davon, was p und q bezeichnen – ob Sachverhalte, logische Sätze, Erkenntnisse usw. (siehe unten) –, können diese Verknüpfungen mit Konditionalsätzen ausgedrückt werden: (A) Wenn „wenn p, dann q“ wahr ist, dann wird der Satz von einer *positiven* Seinsverknüpfung wahr gemacht (oder: Die positive Seinsverknüpfung ist Wahrmacher des Satzes). Gilt sie, dann stehen die negativ-kontradiktorischen Relationsglieder in *keiner* positiven Seinsverknüpfung: $\neg p$ ist mit $\neg q$ (in dieser Reihenordnung) nicht positiv seinsverknüpft. (B) Hat man zwischen p und q eine positive Seinsverknüpfung, dann besteht auch eine *negative Seinsverknüpfung*, wo die Glieder aber negiert und vertauscht vorkommen (gilt „wenn p, dann q“, dann gilt die Kontraposition „wenn $\neg q$, dann $\neg p$ “). Um Gallingers Gedanke, dass es sich hier um eine eigenartige Verknüpfung zwischen den *positiven* Seinen q und p handelt (vgl. 1912, 52), besser auszudrücken, sollte man jedoch das Verhältnis eher mit einer Replikation „nur wenn q, dann p“ ausdrücken, die von einer *negativen* Seinsverknüpfung wahr gemacht wird. Gilt „nur wenn q, dann p“, dann sind $\neg q$ und $\neg p$ (in dieser Reihenordnung) nicht negativ seinsverknüpft. (Und umgekehrt, wenn „wenn $\neg p$, dann $\neg q$ “ gilt, ist sie von einer *positiven* Seinsverknüpfung wahr gemacht sowie dann die entsprechende Replikation „nur wenn $\neg q$, dann $\neg p$ “ von einer *negativen* Seinsverknüpfung wahr gemacht wird.) (C) Letztlich kann zwischen p und q auch eine „gemischte“ Seinsverknüpfung gelten, die dann besteht, wenn „wenn p, dann q“ und „nur wenn p, dann q“ gleichzeitig gelten, wenn also der Satz „p genau dann, wenn q“ gilt.
- ¹⁰ Hierin ersieht man auch einen anderen Unterschied zwischen Wahrheiten und Erkenntnissen: Es gibt unmittelbare Erkenntnisse, die aber mittelbare Wahrheiten als Gegenstände haben, und umgekehrt. So ist zum Beispiel

„Die Höhe der Quecksilbersäule meines Thermometers erreicht die 37 Marke“ eine unmittelbare Erkenntnis (ich *sehe* das Thermometer), die von einer mittelbaren Wahrheit fundiert wird. Diese Wahrheit setzt nämlich die andere Wahrheit voraus, dass die umgebende Wärme 37 Grad betrifft, welche ihrerseits aber nur eine *mittelbare* Erkenntnis fundiert (nur die erste Erkenntnis macht die zweite Wahrheit einsichtig) (vgl. 1912, 73).

¹¹ „So ist z. B. die Setzung der Gültigkeit des Satzes ‚der Kochlöffel ist ein Säugetier‘ gewiß nicht gültig; trotzdem ist die logische Folge, daß damit die Gültigkeit des Satzes ‚der Kochlöffel bringt lebendige Junge zur Welt‘ ebenfalls gesetzt ist“ (sic!) (1912, 75).

¹² Für ein analoges Beispiel vgl. 1912, 85.

¹³ „Die Behauptung über die Möglichkeit des einsichtigen Bestehens eines Sachverhaltes ist sonach nicht als falsch erwiesen, wenn der Sachverhalt besteht bzw. nicht besteht, sondern das typisch einsichtig Gegebene muß jederzeit darauf untersucht werden, ob es die Grundlage einer Möglichkeitsbestimmung bildet, ehe Stellung zu der Berechtigung derselben genommen wird“ (1912, 96). Zur Präzisierung dieses Punktes können wir diese Tatsachen auch folgendermaßen formulieren: „*p* ist möglich“ drückt die Position von *p* innerhalb der negativen Seinsverknüpfung „nur wenn *q*, dann *p*“. Mit anderen Worten fordert die sachliche Partialmotivation, dass *q* besteht, damit *p* möglich ist. Nun behauptet Gallinger, damit diese Behauptung wahr ist, müssen u. A. zwei Bedingungen zutreffen: (a) *q* muss bestehen, und (b) die sachliche *Partial*motivation muss ebenso bestehen. Und in der Tat: Unter der Annahme, dass die Motivation und *q* bestehen, ist „*q*“ wahr und die ganze Replikation ebenso, sodass für den Wahrheitswert des Satzes „nur wenn *q*, dann *p*“ letztlich irrelevant ist, ob *p* besteht oder nicht (ob „*p*“ wahr ist oder nicht).

Literatur

Avé-Lallement, Eberhard (1975): Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek, Wiesbaden.

Gallinger, August (1912): Das Problem der objektiven Möglichkeit. Eine Bedeutungsanalyse, Leipzig.

Gallinger, August (1914): Zur Grundlegung einer Lehre von der Erinnerung, Halle.

Salice, Alessandro (2009): Urteile und Sachverhalt. Ein Vergleich zwischen Alexius Meinong und Adolf Reinach, München.

Schorcht, Claudia (1990): Philosophie an den bayerischen Universitäten, Erlangen.

Spiegelberg, Herbert (²1965): The Phenomenological Movement. A Historical Introduction, Vol. I, The Hague.

ZUM VERHÄLTNIS VON
PHILOSOPHIE UND EINZELWISSENSCHAFTEN
ANHAND DER „DASEINSANALYSE“



Florian Schmidsberger

1 „Rahmen“ und Ansatz der Betrachtung

Im Vordergrund dieses Textes steht das Bemühen, das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften aufzuarbeiten, und zwar anhand der „Daseinsanalyse“. Hierbei geht es um einen philosophie-affinen Ansatz im Feld der Psychotherapie. Zu diesem Vorhaben sind drei Vormerkmale auszuführen:

(1) *Andersartigkeit der Philosophie*: Geht es um den wissenschaftlichen Gegenstandsbereich psychisch kranker Menschen, kommen wir in das Feld einer einzelnen Fachdisziplin. Demgegenüber ist von einer grundlegenden Andersartigkeit von Philosophie auszugehen. Hier wird es darum gehen, aufzuweisen, worin diese Andersartigkeit, aber auch die Eigenart der Philosophie gegenüber den Einzelwissenschaften liegt. Gleichmaßen sollen aber auch die Bezüge zu ihnen aufgezeigt werden.

(2) *Selbstverständigung*: Im Zuge dessen geht es ebenso um eine Selbsteinschätzung der Disziplin, ihrer Eigenart, ihres Vermögens und ihrer Grenzen; um das Bemühen, ein Selbstverständnis von Philosophie auszuarbeiten.

(3) *Ansatz der Reflexion*: Die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften sowie deren Eigenart bedarf für ihre Ausarbeitung eine Grundlage. Wie aus dem Titel bereits hervorgeht, handelt es sich hier um die „Daseinsanalyse“. Dem weiteren Gedankengang voraus ist nunmehr zu klären, a) worum es sich bei diesem Ansatz handelt sowie b) warum sich diese als dazu geeignet erweist, hieran ein Verständnis vom Wissenschaftsgefüge auszuarbeiten.

(a) *„Was ist die Daseinsanalyse“?* – Bei der „Daseinsanalyse“ handelt es sich um eine eigene Denkweise im Feld der Psychotherapie, welche starke Bezüge zu einer phänomenologischen Philosophie aufweist. Die Daseinsanalyse hat mehrere Vertreter (Binswanger, Boss, Condrau), wobei für die vorliegende Untersuchung der Ansatz von Medard Boss, einem Arzt und Therapeuten, ausgewählt sei, der über ein Jahrzehnt mit dem Philosophen Martin Heidegger zusammenarbeitete.

Prägend für das daseinsanalytische Vorhaben von Medard Boss ist die folgende Ausgangserfahrung: Er geht von einer starken Präsenz naturwissenschaftlichen Denkens in der Medizin, der Psychologie wie Psychotherapie aus. Zu dieser nimmt er ein ambivalentes Verhältnis ein: Einerseits gehen aus einem naturwissenschaftlichen Denken in der Medizin bemerkenswerte und unleugbare Leistungen und Errungenschaften hervor („Manipulationsmöglichkeiten“), andererseits kommt es aber auch zu einem „Verstehensverlust“: Seiner Auffassung nach bleibt die Eigentümlichkeit des Mensch-Seins der herkömmlichen Betrachtungsweise *unzugänglich*

(vgl. GMP 227), ebenso das genuin Menschliche des Krank-Seins. Eine solche Kritik formuliert Boss auf der Grundlage seiner eigenen praktischen Erfahrung mit Kranken als Arzt (vgl. GMP 23).

Hierin findet sich auch die Grundidee für sein Vorhaben: eine Überwindung des „Verstehensverlustes“ im Feld der Psychotherapie bzw. eine theoretische Neuausrichtung der Fundamente der Fachdisziplin. In der phänomenologischen Denkweise Martin Heideggers findet Boss die Fundamente dafür. Zwischen beiden fand eine zehnjährige Zusammenarbeit statt, die ihre systematische Ausarbeitung im *Grundriss der Medizin und Psychologie* (hier: GMP) von Medard Boss findet.

(b) *Warum die „Daseinsanalyse“?* – Die Daseinsanalyse wird deswegen thematisiert, weil im Vorhaben von Boss philosophisches Denken *grundlegend enthalten* ist und die Absicht, eine einzelwissenschaftliche Denkweise und ihre praktische Umsetzung (Psychotherapie) *von ihren theoretischen Fundamenten her neu auszurichten*. An dieser konkreten Zusammenarbeit von Heidegger und Boss soll in diesem Rahmen das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft erarbeitet werden.

2 Verhältnis von Philosophie und Daseinsanalyse: Formal-Strukturelle Dimension

Das Verhältnis von Philosophie und Daseinsanalyse erweist sich als ein sehr umfassendes Feld. In Anbetracht des begrenzten Rahmens wird im Folgenden nur eine einzelne Dimension näher ausgearbeitet, nämlich die „formal-strukturelle“ im Unterschied zu einer „inhaltlichen“. Während Letzteres etwa aufzeigen würde, welche philosophischen Impulse in einen Begriff von „Krank-Sein“ oder in das fundierende Verständnis von Mensch-Sein einfließen, thematisiert die erste Hinsicht mehr formale bzw. strukturelle Aspekte. In diesem Sinne soll hier zunächst ein Verständnis vom Wissenschaftsgefüge formuliert werden. Dieses orientiert sich an Heideggers *Sein und Zeit*, § 3, sowie an den Ausführungen von Arno Anzenbacher (2002, 23 ff.) sowie Günther Pöltner (1993, 188–195). Ebenso sei zum besseren Verständnis die folgende Grafik herangezogen, um die Eigentümlichkeit einzelwissenschaftlichen (1) und philosophischen Denkens (2) zu erläutern und vor diesem Hintergrund Bezüge und Differenzen zueinander zu erhellen (3).

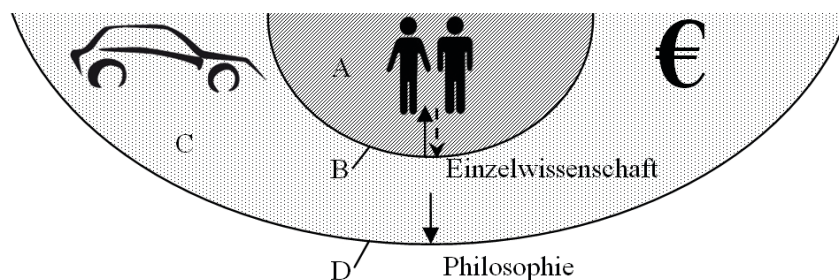


Abb. 1: Wissenschaftsgefüge A: thematischer Sachbereich einer Einzelwissenschaft, deren Blickfeld; B: deren Horizont, Zugang; C: Gesamtheit alles Seienden, menschliches Blickfeld insgesamt; D: dessen Horizont, Zugang

(1) Zu einem Verständnis von Einzelwissenschaften: Hierbei gilt es, besonders A, B sowie den Pfeil, der ausgehend von B nach A zeigt, zu beachten. Jede Einzelwissenschaft hat einen bestimmten Gegenstandsbereich (A). Die Symbole der beiden Menschen, des Autos sowie des Euro-Zeichens sollen drei Fachbereiche bzw. Themenfelder exemplarisch bezeichnen: Die beiden Menschen sollen auf das Feld des Therapeutischen verweisen, das Auto auf jenen des Technischen und der naturwissenschaftlichen Forschung, das Euro-Zeichen auf ökonomische Zusammenhänge und die verschiedenen Wirtschaftswissenschaften. Im Rahmen einer wissenschaftlichen Betrachtungsweise werden nunmehr verschiedene Schwerpunkte gesetzt – und das bedeutet gleichermaßen eine Hervorhebung sowie einen Ausschluss. Hiermit sei ein erster wesenhafter Grundzug, nämlich jener der „thematische Reduktion“, angedeutet.

Eine jede wissenschaftliche Betrachtung eines gewählten Gegenstandsbereiches basiert auf einer disziplinen eigenen Ontologie (B). Hierbei geht es um Grundbegriffe, ein vorausliegendes und leitendes Vorverständnis der erforschten Sache, eine Auffassung ihrer Grundverfasstheit, eine Bestimmung der herausragenden Erscheinungsweisen eines Gegenstandsbereiches. Jener Grundzug sei gefasst als „Vorgabe ontologischer Strukturen“. Um dies am Beispiel naturwissenschaftlichen Denkens zu veranschaulichen: Dieses zeichnet sich etwa dadurch aus, dass es „das Sein der Dinge im Prinzip als durch Messbarkeit charakterisierte Gegenständlichkeit“ (ZS 128) bzw. als „messbare, mathematisch berechenbare und kausal-genetisch erklärbare Vorhandenheit“ (Helting 1999, 32) auffasst. Die regionale Ontologie der Naturwissenschaften beantwortet auf diese Weise jene Fragen, die dem konkreten empirischen Forschen leitend voraus und zugrunde liegen. Nämlich: „Was ist das Erforschte?“ (= Frage nach der Grundverfasstheit) sowie „Wie ist es erfassbar?“ (= Frage nach dem Zugang). Im naturwissenschaftlichen Denken etwa wird die Frage nach der Grundverfasstheit des erforschten Themenfeldes von der Gegenständlichkeit, also der Ausdehnung (Länge, Breite, Tiefe (vgl. SZ, § 19) her beantwortet, die als der maßgebliche Grundzug des Seienden aufgefasst wird. Damit zusammenhängend erweist sich die mathematische Bestimmung als der exklusive, „einzige und echte Zugang“ (SZ 95). Die regionale Ontologie der Naturwissenschaft formuliert somit das methodische Postulat, alles Zu-Erforschende im Horizont des Gegenständlichen und Messbaren zu betrachten, worin auch ein Ausschluss all jener Aspekte vorgenommen wird, die sich nicht hiermit fassen lassen. Als klassisches Beispiel: Physikalisch betrachtet, werden Farben entlang ihrer elektromagnetischen Lichtfrequenz bestimmt, ausgeschlossen bleibt das Nicht-Mathematische an der Farbe.

Eine solche „ontologische Vorstrukturierung“ gehört dabei notwendig zu jeder Wissenschaft: In den Zollikoner Seminaren etwa formuliert Heidegger, dass „es keine wissenschaftliche Erforschung eines Gegenstandsgebietes ohne eine ausgesprochene oder unausgesprochene Ontologie gibt“ (ZS 168).

(2) Im Folgenden ist ein Verständnis von Philosophie auszuarbeiten. Es ist ein solches, das sich an Heidegger orientiert, ohne damit aber einen Exklusivitätsanspruch für Philosophie als solchen erheben zu wollen. Hierfür seien an der Skizze die Elemente C, D sowie der zweite Pfeil erläutert, der von C nach D weist. Der Bereich C verweist auf die Gesamtheit des Begegnenden, mit dem wir es in unserem lebensweltlichen Alltag zu tun haben. Hierin fallen gleichermaßen das zwischenmenschliche Miteinander, psychische Krankheiten, ökonomische Zusammenhänge, technische Gerätschaften, das Unbelebte wie etwa Steine oder Fossilien, ebenso aber auch Pflanzen wie Tiere

gleichermaßen wie formale Gebilde wie Zahlen, mathematische oder logische Funktionen, aber auch Tagträume, Erzählungen, Phantasien. Philosophie widmet sich jener Gesamtheit, und zwar im folgenden Sinne: *Nicht* ist sie auf den Sachgehalt all jener Bereiche gerichtet, sondern vielmehr auf unseren Bezug, auf den menschlichen Weltbezug als solchen.

Philosophie ist dergestalt dezidiert nicht die bessere Einzelwissenschaft, indem sie etwa gleichermaßen neue Technologien zur Nutzung erneuerbarer Energie, Medikamente zur Behandlung von Depressionen sowie Zusammenhänge der Finanzwirtschaft erforscht. Ebenso bietet Philosophie *nicht* die universale Methode, die gleichermaßen in Disziplinen wie der Physik, der Psychologie oder der Volkswirtschaftslehre zur Anwendung kommen kann. Der zweite Pfeil, der von C nach D zeigt, soll demgegenüber vielmehr die Andersartigkeit der Aufmerksamkeit von Philosophie hervorheben: Ihr geht es um unseren Bezug zu den verschiedenen Bereichen bzw. um die Strukturen jenes universalen Horizonts, innerhalb dessen uns die Vielfalt der unterschiedlichen Sachbereiche überhaupt zugänglich wird.

Dergestalt ist Philosophie in diesem Rahmen mit Heidegger zu begreifen als ontologische Forschung, die sich um die Seinsfrage, eine Erläuterung der Strukturen von Sein, sowie eine phänomenologische Annäherungsweise formiert: „*Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie*“ (GA 24, 15). „Sein“ kann aufgefasst werden als „Offenständigkeit“, als jener angeführte Horizont, in den hinein sich uns alles Begegnende zeigt. Philosophie thematisiert nunmehr jenes als ihren eigentümlichen Forschungsbereich und fragt, entlang der Seinsfrage als Leitfrage, in begrifflicher Weise nach dessen Strukturen und Eigentümlichkeit (vgl. GA 24, 15). Auf diese Weise arbeitet sie den menschlichen Weltbezug als solchen sowie die Vielfalt der unterschiedlichen Bezüge auf die verschiedenen Sachbereiche auf. Dergestalt ist Philosophie auch niemals eine empirische Erforschung des Sachgehaltes eines Themenfeldes, sondern vielmehr – als ontologische Forschung – *anders*.

Die phänomenologische Maxime formuliert dabei das leitende Prinzip des Vorgehens solchen ontologischen Fragens: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“ (SZ 34). Hieran ist Folgendes zu erläutern: Zunächst ist eigens hervorzuheben, dass die Wendung „von ihm selbst her“ keine Floskel darstellt, die zum Verständnis nichts beiträgt. Vielmehr formuliert sich hierin eine *radikale* Opposition zum ontologischen Vorgehen der Einzelwissenschaften. Dieses zeichnet sich durch eine vorausgehende Bestimmung der Grundverfasstheit sowie eine Vorgabe des maßgeblichen Zugangs zu einer Sache aus. Entlang der phänomenologischen Maxime positioniert sich Philosophie derart, sich die Verfasstheit einer Sache sowie den Zugang zu ihr wesentlich von dieser selbst her vorgeben zu lassen, anstatt diese vorzugeben (vgl. Vetter 1992, 36). Als Beispiel: Philosophierendes Denken im Rahmen des Feldes psychischer Krankheiten geht etwa nicht davon aus, diese allererst und vordergründig im Blickwinkel des Quantifizierbaren und Gegenständlichen zu betrachten. Vielmehr fragt es zuerst, wie denn Krank-Sein überhaupt zu verstehen ist und welcher Zugang dem Phänomen in seiner Eigentümlichkeit gerecht wird.

Aus der phänomenologischen Maxime ergeht somit der Impuls, sich auf die Eigenart einer Sache einzulassen und nach ihrer Eigentümlichkeit zu fragen – vor allem bezüglich ihrer Grundverfasstheit und eines Zugangs zu ihr. „Einlassen“ bedeutet dann, „Offen-Sein“ für das Gesamtphänomen, wie es uns in der alltäglichen Erfahrung begegnet (vgl. ZS 87), unvoreingenommen das Sich-Zeigen einer Sache zuzulassen und zu vernehmen (vgl. ZS 87),

jedes Schließen, Rückführen oder Übertragen abzuhalten (also beispielsweise nicht zu versuchen, das Erinnerungsvermögen eines Menschen von einer Festplatte her zu verstehen) bzw. jedes Bestimmen fernzuhalten, das sich nicht am lebensweltlich begegnenden Phänomen ausweisen lässt (vgl. SZ 35). Aber auch alle mitgebrachten Vormeinungen, voreilige Festlegungen oder unhinterfragte Denkgewohnheiten zurückzuhalten, und zwar zugunsten des Sich-Zeigens einer Sache. Dergestalt ist die phänomenologische Maxime auch eine methodische Anweisung für das Vorgehen, nämlich in der geschilderten Haltung nach der Eigenart, der eigentümlichen Verfasstheit sowie dem genuinen Zugang zu einer Sache zu fragen. Die Maxime beschränkt sich hierin auf diese methodische Anweisung, keineswegs gilt es ihr, einen bevorzugten Themenbereich festzulegen (wie es etwa der Begriff „Soziologie“ macht) oder eine inhaltliche These vorzunehmen (vgl. SZ 34 f.).

Ebenso ist an der Phänomenologie eine „ontologische Akzentuierung“ (vgl. Vetter 2004, 415) zu berücksichtigen. Dies soll hervorheben, dass die phänomenologische Vorgehensweise Methode der Philosophie als ontologische Forschung ist. Hierzu auch: „Ontologie und Phänomenologie [...] charakterisieren die Philosophie selbst nach Gegenstand und Behandlungsart“ (SZ 38). Die Seinsfrage bzw. die Thematisierung des menschlichen Weltbezuges erweist sich als das Thema der Philosophie, die Phänomenologie als die Zugangsweise hierzu.

(3) Zum Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft: Was hat all jenes nun mit der „Daseinsanalyse“ oder mit einer Charakterisierung des Verhältnisses von Philosophie und Einzelwissenschaften zu tun? – Das Aufgezeigte bietet eine Grundlage, die Zusammenarbeit von Heidegger und Boss näher zu charakterisieren.

Boss geht es in seinem Vorhaben darum, den Horizont seiner Disziplin und dessen ontologischen Vorgaben zu reflektieren. Im Fokus steht, den naturwissenschaftlichen Denkraum seines Feldes zu explizieren, um zu sehen, wie „Krank-Sein“ von Prinzipien der Messbarkeit, der Mathematisierung, der Quantifizierung, der Materialität verstanden wird. Und zwar um dessen „Rechtmäßigkeit“ (GMP 12), aber auch die „Grenzen der Gültigkeit“ (GMP 12) aufzuzeigen. Zugleich ist das Vorhaben von Boss aber auch eine Arbeit an einer Alternative, Krankheitsphänomene theoretisch in den Blick zu bekommen. Ihm geht es um einen anderen Denkraum für die Vielzahl an einzelnen und konkreten Krankheitserscheinungen.

Eine solche Explikation, Prüfung sowie Arbeit an einem alternativen Zugang ist eine Arbeit an den Grundlagen und Grundbegriffen seiner Disziplin (vgl. GMP, Einleitung). Solches sei hier aufgefasst als „*Philosophieren in den Einzelwissenschaften*“. Diese Umwendung der Aufmerksamkeit einer Fachdisziplin auf ihre eigenen Grundlagen soll der strichlierte Pfeil von A nach B veranschaulichen.

Hierbei kommt auch die philosophische Tätigkeit zum Tragen: Die Bedeutung von Philosophie als eine grundlegende ontologische Forschung liegt hier darin, dass sie eine „Leitfadenanweisung“ (SZ 19) „für die konkrete ontologische Forschung“ (SZ 19) zu bieten vermag, denn bei einer solchen Arbeit geht es um Fragen, welche für den einzelwissenschaftlichen Denkhorizont zum einen konstitutiv sind, zum anderen aber auch das Vermögen einer Fachdisziplin übersteigen. Etwa die Fragen: Warum erweist sich die mathematische, messende Bestimmung als vorrangig für eine Bestimmung des Körpers? Warum kommt der Mathematik überhaupt in einer einzelwissenschaftlichen Denkweise ein privilegierter Rang im Erkennen und Bestimmen zu? Es ist zu bezweifeln, mit den Methoden der Physik oder der Biologie auf

solche Fragen Antwort geben zu können. Wiederum: Die Fragen sind konstitutiv für eine Disziplin, aber nicht mit ihren Mitteln beantwortbar. Vielmehr bedarf es hier einer Instanz, die mit den Grundstrukturen ontologischer Reflexion vertraut ist. Hierin findet sich auch die grundlegende Bedeutung von Philosophie, nämlich dass sie eine „Leitfadenanweisung“ (SZ 19) zu bieten vermag. D. h., Philosophie kann eine Unterstützung für die Ausarbeitung einer bestimmten, regionalen Ontologie bieten. Hierzu auch: „Die Antwort [auf die Seinsfrage, als Grundfrage der Philosophie] gibt ihrem eigensten Sinne nach eine Anweisung für die konkrete ontologische Forschung, innerhalb des freigelegten Horizontes mit dem untersuchenden Fragen zu beginnen – und sie gibt nur das“ (SZ 19).

Hier sei versucht, jenes Motiv einer „Leitfadenanweisung“ (SZ 19) im angeführten Sinne zu erläutern, und zwar in der Weise, wie es sich in der Daseinsanalyse bei Boss und seinem Grundriss findet: So lassen sich zwei „Richtungen“ bestimmen: zum einen jene des *philosophischen Vermögens*, zum anderen jene der *Sacherfahrung der Arztes*. Es bedarf *beider Seiten zur Ausarbeitung eines alternativen Verständnisses von Krank-Sein*.

Einerseits fließen hier die grundlegenden Ausführungen Heideggers zum menschlichen Weltbezug (In-der-Welt-Sein, Offenheit) und seinen Strukturen ein (die verschiedenen Existenzialien), ebenso aber auch die phänomenologische Haltung. Dergestalt kann auch Teil II des *Grundrisses der Medizin und Psychologie*, die Entwicklung eines phänomenologischen Menschenverständnisses, als die Grundlage für den Krankheitsbegriff angesehen werden. Andererseits bedarf es genauer Kenntnisse der unterschiedlichen Phänomene und Weisen des Krank-Seins, um einen phänomenologisch gewonnenen Krankheitsbegriff für die konkreten Krankheitserscheinungen fruchtbar zu machen. Allein durch eine Kenntnis der Existenzialien gelangt man noch nicht zu einem Verständnis des Krank-Seins oder der Beeinträchtigung eines Depressiven oder von Frigidität.

An diesem zweiseitigen Verhältnis von Philosophie und ärztlichem Bemühen lassen sich auch die Grenzen einer einzelwissenschaftlichen sowie philosophischen Denkweise hervorheben: Im Bereich der Einzelwissenschaften finden sich die Grenzen dort, wo es um die ontologische Reflexion geht. Hier muss bedacht werden, dass eine einzelwissenschaftliche Denkweise in all ihren unterschiedlichen Methoden und Forschungskonzepten ihren Kompetenzbereich überschreitet, wenn es um grundlegende ontologische Fragen geht. Sollen wiederum philosophische Überlegungen für das einzelwissenschaftliche Themenfeld fruchtbar gemacht werden, bedarf es der konkreten Sacherfahrung, hier der praktischen Erfahrungen eines Arztes. Darin zeigt sich auch, dass sich Philosophieren nicht bloß in allgemeinen Prinzipien ergehen kann, sondern grundsätzlich der „Weltkenntnis“ bedarf.

3 Resümee: Plädoyer für ein „Philosophieren in den Einzelwissenschaften“

Die Auseinandersetzung mit den Strukturen des Gefüges der Zusammenarbeit von Boss und Heidegger ermöglicht in der Kontrastierung auf alle Fälle ein Verständnis der Eigenart einzelwissenschaftlichen sowie philosophischen Denkens: Dass sich eine Disziplin vordergründig der empirischen Erforschung eines Themenfeldes widmet, worin eine bestimmte ontologische Vorstrukturierung des Sachbereiches zur Leitung und Anwendung kommt. Während hingegen Philosophieren wesentlich als ontologische Forschung, als Erforschung der Strukturen unseres

Weltbezuges und der wissenschaftlichen Bezüge zu einzelnen Sachbereichen zu verstehen ist, wo Fragen nach Grundverfassungen, Erscheinungs- und Zugangsweisen im Vordergrund stehen. Ebenso brechen bei solcher Auseinandersetzung aber auch Andersartigkeit, Bezüge und Grenzen der beiden Disziplinen auf. Hieran zeigt sich, dass ein „Philosophieren in den Einzelwissenschaften“ dort ansetzt, wo es um den Denkraum einer Disziplin geht, und ein solches Philosophieren auf einen Leitfaden bzw. eine Führung durch Philosophie angewiesen ist. Umgekehrt wird deutlich, dass die regionalen Ontologien die Brücke für Philosophie bilden, wo deren Überlegungen in das konkrete einzelwissenschaftliche Agieren einfließen können.

Hierin wird auch im Konkreten deutlich, welche *Möglichkeiten und Innovativität* ein „Philosophieren in der Einzelwissenschaft“ in sich birgt. Es geht hier um eine Arbeit an den Grundlagen einer disziplinären Denkweise, um eine Aufklärung über deren Eigenart und Grenzen, ebenso aber auch um Alternativen. Die Umsetzung findet sich in einem Ansatz menschengemäßerem Verstehens der Phänomene menschlichen Krank-Seins und im Angebot eines alternativen Deutungshorizontes für die naturwissenschaftlich geleiteten Forschungsergebnisse der bisherigen Medizin.

Literatur

- Anzenbacher, Arno (2002): Einführung in die Philosophie, Freiburg.
- Boss, Medard (1999): Grundriss der Medizin und der Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin in der modernen Industriegesellschaft. Bern (abgekürzt als GMP).
- Boss, Medard (1975): Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse, Wien.
- Heidegger, Martin (2001): Sein und Zeit, Tübingen (abgekürzt als SZ).
- Heidegger, Martin/Medard Boss (1987): Zollikoner Seminare. Protokolle, Gespräche, Briefe, Frankfurt am Main (abgekürzt als ZS).
- Heidegger, Martin (1975): Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe, Bd. 24, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main.
- Helting, Holger (1999): Einführung in die philosophischen Dimensionen der psychotherapeutischen Daseinsanalyse, Aachen.
- Pöltner, Günther (1993): Evolutionäre Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Evolutionären Erkenntnistheorie, Stuttgart u. a.
- Schmidsberger, Florian (2010): Wozu Philosophie? Zur Eigenart, dem Vermögen, den Grenzen sowie der Relevanz der Philosophie. Aufgezeigt an der Daseinsanalyse, Wien: Diplomarbeit.
- Vetter, Helmuth (2004): Phänomenologie, phänomenologisch, in: ders. (Hg.), Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe, Hamburg, 410–425.
- Vetter, Helmut (1992): Die Bedeutung der Phänomenologie für die Psychotherapie, in: Daseinsanalyse, 9, 24–38.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von (1978): Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen, München, Wien.

THE RELUCTANT PHENOMENOLOGY
OF HANNAH ARENDT



Paulina Sosnowska

Phenomenology as one of the main currents of twentieth century philosophy has many versions stemming from Husserl's school and work. In the course of the last century it shaped itself in so many forms, depending on different factors (cultural, national, thematic), that the reflection on the essence of phenomenology, its continuity or discontinuity, would necessarily have to anticipate the general question if a thinker actually is a phenomenologist, if he or she fits in the phenomenological tradition. The question becomes more acute if the thinker does not openly admit his phenomenological background.

In the case of Hannah Arendt, the question can be justifiably simplified. Without any great risk one can presume that if Arendt is a phenomenologist of any kind, it is a result of several semesters spent by her at Heidegger's lectures and many years devoted to reading and interpreting his works. Thus, this article is devoted to the question whether and to what extent it is justifiable to consider Hannah Arendt a phenomenologist in the sense of the Heideggerian hermeneutic ontological phenomenology.

Many commentators of *The Human Condition* (Taminiaux 1997, Kristeva 2001, Benhabib 1996, Grunenberg 2006) have drawn our attention to the fact that the book was written as a reply to, as well as a struggle with Heidegger's *Being and Time*. Before some parallels and oppositions are mentioned, it is necessary to notice that both of them revolve around the main problem of the identity of man.

The Heideggerian question of the meaning of being is ultimately condemned to the anthropological question of the *Who* of *Dasein*. In *The Human Condition* Arendt retorts with the openly anthropological and provisional question: *Who are we* (see Arendt 1998, 11; also Taminiaux 1997, 57).

Heidegger is aware that we would lose something essential, had we asked *What* in reference to human being. The entity who transcends its own being cannot be grasped like any other entity. The question *Who* signifies a non-present, not ready-to-hand being who exists, i.e. who is questioning his own being (see Heidegger 1985, 71; Heidegger 2001, 45). A huge part of *Being and Time* is devoted to phenomenological description of structures of human existence.

Not unlike the question of being, the Arendtian question cannot ever be fully answered. Arendt wants to excavate (since they are hidden under layers of conceptual distortions) specifically human ways of being (not reduced to biology or society for instance) – that is one of the reasons why she asks *Who*, not *What* we are. Ways of our being human are not divine characteristics, as we are essentially conditioned – that is why Arendt does not describe human nature, but indeed conditions of our being here and there in a human way: these conditions are fragile,

although apparently transhistorical, prone to reshaping and change of meaning over the course of Western history.

The outcome of *Being and Time* consists in looking for *Dasein's* identity (Selbst) in the solitude of facing one's own mortality and freedom from the public sphere with its *They-Self* and idle talk that cover our authentic, ownmost possibility to be. Arendt's effort strives to rescue the *Who* of Heideggerian *Dasein* from philosophical solitude and resuscitate being with others and speech as inalienable conditions of being human. Here we trace phenomena opposed to Heideggerian *existentialia* (In the words of Seyla Benhabib: "Being-unto-death is displaced by natality; the isolated *Dasein* is replaced by a condition of plurality; and instead of instrumental action, a new category of human activity, action, understood as speech and doing, emerges"; Benhabib 1996, 107).

Although Arendt apparently took the opposite direction to Heideggerian existential analysis, the question we need to posit is, of course, more profound than simple enumerating of oppositions – it is namely the question: did Hannah Arendt work with the same or similar method as her former teacher?

Heideggerian phenomenology: *Phainomenon* and *Logos*

The Heideggerian understanding of phenomenology had been shaped in a struggle with the Husserlian approach. For Heidegger it is important that the word *phenomenology* stems from two Greek words: *phainomenon* and *logos*. The true sense of phenomenology, and what follows, the true sense of the "to the things themselves" programme lies in the original meaning of these words.

Phainomenon is a participle from *phainesthai* (from *phaino*: uncover, reveal) which can be rendered only approximately as to show itself. *Phainomenon* is something that shows itself on its own accord (see Heidegger 1994, 111; Heidegger 2001, 28, Heidegger 1985, 51) – which is why the German *Erscheinung* (which presents a close affinity with *Schein*, semblance, appearance) obscures the original, Greek meaning. *Erscheinung* (appearance) sends us back to what does not appear. That is why appearance, in contrast to phenomenon, has in its essence non-appearing. In the modern tradition (foremost in Kant), appearance is defined in opposition to what does not appear at all, what lies behind appearances. The most important aspect of the concept of appearance is that "appearance and the referential connection included in it are taken ontically, in terms of entities, and the connection between appearance and the thing in itself is then a relation of beings [here the translation slightly varies, P.S.]: one stands behind the other" (Heidegger 1992, 85). In the word *phainomenon* we cannot hear the opposition of the thing in itself and bare appearance.

Logos stems from *legein*: to speak, which according to Heidegger is close to *apophainesthai*: to let us see something from the very thing the discourse is about. *Logos* as *apophainesthai* is originally related to *phainomenon* (as *phainesthai*). Phenomenology is *legein ta phainomena* (*apophainesthai ta phainomena*): "letting the manifest in itself be seen from itself" (Heidegger 1992, 89; Heidegger 1994, 117), "to let that which shows itself be seen from itself in the very way in which it shows itself from itself" (Heidegger 1985, 58; Heidegger 2001, 34).

Thus, phenomenology is not a science of phenomena, but a way to encounter things in themselves. Here we approach a methodological problem: it is not as though things immediately were phenomena: to see them as phenomena (in its unreduced meaning) is hard work and has noth-

ing to do with spontaneous naivety of immediate intuition. See *History of the Concept of Time*: “the characteristic mode of apprehending phenomena [...] implies not one iota of an immediate apprehension in the sense in which it can be said that phenomenology is a straightforward seeing [...] – precisely the opposite is the case” (Heidegger 1992, 87; Heidegger 1994, 120).

Many crucial concepts are not phenomenal, i.e. they are distorted, e.g. by Western tradition. In *Being and Time* Heidegger approaches his own concept of phenomenon and of the understanding of the task of phenomenology, different from the Husserlian:

To make the concept of phenomenon less formal we need to ask: What is a phenomenon? What is it that phenomenology is to ‘let us see’? Heidegger’s answer would be: “It is something that proximally and for the most part does not show itself at all: it is something that lies hidden, in contrast to that which proximally and for the most part does show itself; but at the same time it is something that belongs to what thus shows itself, and it belongs to it so essentially as to constitute its meaning and its ground [...]. It is not just this entity or that, but rather the *Being* of entities” (Heidegger 1985, 59; Heidegger 2001, 35). The useful metaphor here could be that of light: light rarely can be seen in the straightforward sense. It is usually the objects we see in light, not light itself. Light is, in a way, hidden behind objects and at the same time enables them to be seen. One would have to change the everyday perspective of seeing entirely to perceive light as such. Analogously, normally we see beings, not being. Being itself can be grasped only if we entirely change the perspective of our everyday way of seeing. That change of perspective is phenomenology in the Heideggerian sense of the term. Thus, it is the *being* of an entity, not its self-representation in pure consciousness, that is the phenomenon. The character of the hiddenness of being behind what we can immediately see differs entirely from that of the relation of appearance to the thing itself. Here we are dealing with the ontological relation, with the reference of entities to being itself.

That is why phenomenology is possible only as an ontology (Heidegger 1985, 60; Heidegger 2001, 35). The Heideggerian phenomenological reduction is not a reduction to consciousness (as the Husserlian reduction is), it is a reduction to the *being* of an entity, which at the end of the day always means a reduction to the very being of a human being who *is* in a certain way (e. g.: if we want to grasp what the table is, we need to grasp the way of being of beings who use tables: the transcendental constitution in pure consciousness does not reveal the table; by the same token: if we want to describe what fear is (or better: *how* fear is, or even better: *what it means* to fear, i.e. the very phenomenon of fear), we need to understand the structure of a being who can fear (unless we do that we can only grasp the object, irrespective of its being fearful, or reduce the phenomenon of fear to a scientific approach). That is why Heideggerian phenomenology shapes itself in the description of the complex structures of human *Dasein*.

Hermeneutic and deconstruction

Ontological phenomenology itself is influenced (as any other way of thinking) by the whole of philosophical tradition. We cannot start from a conceptual ground zero – our thinking has always been shaped by tradition: phenomenological construction is always deconstruction, i.e.: “the critical process in which the traditional concepts, which at first must necessarily be employed, are deconstructed down to the sources from which they were drawn. Only by means

of this destruction can ontology fully assure itself in a phenomenological way of the genuine character of its concepts” (Heidegger 1988, 23; Heidegger 1997, 31).

The deconstructive aspect of phenomenology leads to its hermeneutic aspect. Phenomenology itself is prone to a sense distortion, so it needs to be ceaselessly critical of itself (see Heidegger 2001, 36; Heidegger 1985, 61). Since phenomenology as ontology needs to be, first of all, a fundamental ontology (*Dasein*) – the logos of the phenomenology of *Dasein* is *hermeneuein*: the meaning of being reveals itself in *Dasein*'s inalienable structural feature: understanding of being. That is why (quite contrary to Husserl) “the phenomenology of *Dasein* is a hermeneutic in the primordial signification of this word” (Heidegger 1985, 62; Heidegger 2001, 37).

While Husserl suffered from the hunger for experience, primordial, undisturbed by words, Heidegger's hunger of experience is first of all a hunger for language, for experiencing through and in the language. To describe entities in their being we lack “not only most of the words, but, above all, the ‘grammar’” (Heidegger 1985, 63; Heidegger 2001, 39).

The Phenomenon in Arendt

Hannah Arendt was deeply concerned with the phenomenon – what appears (see also Young-Bruhl 2004, 254). At first sight it seems that Arendt deliberately uses the term “appearance” instead of phenomenon in order to avoid an explicitly Heideggerian approach: she stresses that appearing is a condition of being human and (as if openly taking issue with Heidegger here) that it is exactly what we can see and hear (deeds and words): “For us, appearance – something that is being seen and heard by others as well as by ourselves – constitutes reality” (Arendt, 1998, 50). This privileging of appearances obviously has much to do with the strong, if a bit nonchalant, affirmation of Kant and had a great impact on Arendt's understanding of politics (see Beiner 1992). As we have seen, the Kantian *Erscheinung*, referring to the things themselves, hidden behind appearances, was rejected by Heidegger as unproductive for phenomenology.

Arendt does not acquire Heidegger's ontological conceptuality; she would not speak of the being of beings and the ontological difference. Nevertheless: It seems that the Heideggerian understanding of the phenomenon (apart from her appreciation of Kant) shapes Arendt's thinking: *The Human Condition* (to say nothing of *The Life of the Mind*) is based on this understanding of phenomenon – what we can hear in human speech does not always reveal, it can also obscure reality.

For example: we can conceptually grasp every human activity as making, i.e. as instrumental, a means to an end, but doing so we lose phenomena: in certain situations comprehending human conduct as a means does not let us see its meaning: If I need to betray a person to attain a certain goal, the goal after betrayal becomes something else, because I let the betrayal into the human world (see Arendt 2003, 47). In other words: when we act, the means always matter (unlike with making when the means are neutral): that is why Arendt considered the saying: “One cannot make an omelette without breaking eggs” as unpolitical to the core – such an attitude makes friendship and freedom impossible (and both were crucial for her understanding of politics (Arendt 2003, 82). Just as Heidegger traced ontological distortions in the Western philosophical tradition (with its belligerence in understanding of all possible ways of being as *Vorhandenheit*, presence, or nowadays, as *Gestell*: enframing) that obscure our thinking, Arendt

traces the philosophical veiling of possible ways of being human: our philosophical conceptual-ity covers phenomena that we need to recover/uncover.

Logos in Arendt

Arendt understood her task as finding out where the concepts come from: With the aid of philology or linguistic analysis, she traced political concepts back to concrete historical and generally political experiences which gave rise to those concepts. She asked: how far a concept had moved from its origins, how it is interwoven with the other concepts, where lies the confusion. “When she studied political phenomena [...] she assumed that each had essential characteristics and that perception of these characteristics was possible. For such perceptions, words were a good place to begin, not because conceptual language reveals the phenomenon in any straightforward way, but because, as Heidegger maintained, words carry the records of past perceptions” (Young-Bruel, 2004, 405). If different words exist for phenomena – e.g. making and action (*poiesis* and *praxis*), authority and power, etc. - the phenomena are distinct. If we use the words for distinct phenomena synonymously, there is a reason for the confusion. And this reason is not accidental; it is hidden in an historical change of our way of being. Hannah Arendt shares Heidegger’s view that our metaphysical fallacies are not simple errors, that they rather reflect something in the structure of our experience.

We can also think of this situation in the opposite direction: we have certain experiences we still lack the words to describe. In philosophy such an experience was shared by three nineteenth century thinkers: Nietzsche, Marx and Kierkegaard. What have those three in common? They deal with new phenomena in categories of the old tradition. They challenge the basic assumptions of traditional religion and metaphysics, consciously turning the traditional hierarchy of concepts upside down: “The destructive distortions of the tradition were all caused by men who had experienced something new which they tried almost instantaneously to overcome and resolve into something old” (Arendt 2006, 28). The three philosophers’ reversals of the tradition that is falling into oblivion are not simple reversals of standard oppositions. The relevance of those philosophies lies in the fact that they are records of minds coping with new phenomena still lacking new concepts in which to be described. That is why those three thinkers “are for us like guideposts to a past which has lost its authority” (Arendt 2006, 28). It is as if the three philosophers cast their minds into the future – they partially freed themselves from tradition and could think of something that had not happened yet (like the abolition of philosophy through action by Marx, doubt in belief by Kierkegaard or ultimate rejection of traditional values by Nietzsche). Nevertheless, they still did not possess concepts fit to grasp adequately what several dozen years later was to appear not only in thought but also in reality.

If we seek a counterpart of such a situation in politics, we can point, firstly, to the newness of eighteenth century revolutions, whose treasure was lost because of the lack of the language to preserve it (see Arendt, 2006 b, 212). Secondly, to the completely new experience of totalitarianism in late modernity, the emergence of which, according to Arendt, has no precedence in our history and therefore demands new vocabulary and new thinking. If we do not recognize experiences as new, we try to squeeze them into old concepts. Perhaps this is one of the reasons why totalitarianism is identified with known forms of tyranny: the new experience is so elusive

that we try to save it with the language at hand, but we lose its specific components, i.e. an understanding of what really happened.

Undescribed experiences are thus bound to be lost. *Logos* is necessary not to uncover hidden phenomena here, but to grasp in words and narrations what is elusive.

This interpretative (narrative) effort is not a way to shape a new method of the history of philosophy – just as in Heidegger it seems vital for securing our human condition, saving it from leveling down to one mode of human experience, so it affects the question of *Who we are*.

Arendtian deconstruction

The pressing problem is not to *recover* ancient concepts and categories, or to *restore* tradition in some form, but rather to deconstruct and overcome the reifications of a dead tradition (Villa 1995, 9).

We need to reveal underlying phenomenal reality under “empty nutshells of concepts” (Arendt 2006, 26).

Arendt adopts a Heideggerian strategy of deconstruction from *Being and Time*: “Her goal is to reveal the phenomenal core of the prephilosophic Greek experience of politics by dissolving the tradition’s ontological prejudices (in favor of «true» Being) and by bracketing its translation of acting into the idiom of making” (Villa, 1995, 114). There is one more speculative fallacy that obscures humanity – according to Villa, it is teleological interpretation of action which needs to be deconstructed. It begins early with Plato and is continued by Aristotle (who is often considered the thinker who saved *praxis* from Platonic obliteration with *poiesis*, see e.g. Taminioux 1997, 25). The autonomy of *praxis* (action) excludes positing it into a teleological structure which is always haunted by the ghost of instrumentality.

The task of dissolving the traditional instrumental ontology demands a specific methodology: we cannot recover the distinct phenomena from the works of philosophers as Heidegger could do with different meanings of being (following Aristotle: *to on legetai pollachos*). According to Arendt, philosophy is helpless when it comes to plurality and action because all philosophy is about man, not men: it is also true with so-called political philosophy (Arendt 2003, 47). There are certain exceptions (Montesquieu, Herder), but basically we need to read the testimonies of historians and poets who did not fall for philosophical unifying tendencies and in whose writings human experience is sedimented. We need to correct philosophy as far as human experience is concerned (here Arendtian thought complies with that of Foucault, Rorty, Derrida).

This specifically Arendtian deconstructional strategy – although deeply indebted to the early Heidegger – serves also as a method to grasp Heidegger’s own speculative fallacies. Heidegger as a philosopher and metaphysician is not free from a certain kind of philosophical blindness. From Arendt’s point of view *Being and Time* can be read as an account of fabrication: “The philosophical categories of activity that dominate in *Being and Time* are either those of instrumental activity that concern forms of making or bringing about something in the world or the categories that reveal an existentialism of death, guilt, resoluteness, and fallenness. The most remarkable aspect of the latter is their complete methodological solipsism” (Benhabib 1996, 106). Although Heidegger developed certain categories that could have served as a starting

point to the ontology of plurality (like being-in-the-world, *Mitsein*), he ultimately reduces all plurality to the realm of *They-self*, shifting the authentic being of man into the isolation of the relationship with one's own finitude.

Philosophers, having defined *vita activa* on the basis of *vita contemplativa*, interpreted *vita activa* en bloc, blurring the phenomenal distinctions within active life – since Heidegger himself was now and again guilty of this speculative distortion of human action, Arendt could not be just a disciple – she had to transform his method and his approach, which she nevertheless admired (see also Taminiaux 1997, 199).

It can be said without exaggeration that Arendt's thought could be read as an attempt to correct the Heideggerian version of the reduction of *vita activa* to *vita contemplativa*. Since Plato, this reduction has emerged from philosophical speculation, and is counter-phenomenological in the sense of not being able to account for the experience of acting. Instead, it speculates on it using alien categories (that of the thinking mind). Arendt cannot accept the Heideggerian leveling of thinking and acting: "With Heidegger, this is not just the elimination of the subject-object split in order to desubjectivize the Cartesian Ego, but actual fusion of the changes in the "History of Being" (*Seinsgeschichte*) with the activity of thinking in the thinkers. Being's History secretly inspires and guides what happens on the surface, while the thinkers, hidden by and protected from the 'Them', respond and actualize Being" (Arendt 1981, 186). A thinker who believes he acts in the way of contemplating being behind the backs of ordinary people, is still *solus ipse*, like being-toward-death in the early work of Heidegger. Still, the basic problem of plurality of men is not addressed adequately. There is also the additional problem of the philosophical pretence of the thinker who legitimizes himself as the voice of Being.

The ontological difference

The Heideggerian meaning of "to the things themselves" is tantamount to the meaning of the ontological difference between being and entity. That is why phenomenology is not contemplation or simple intuition, but rather the hard work of methodical excavating of what underlies things and what we cannot see at once, the being of things.

Apart from Arendtian reformulations, there remains the question of if we can still find in Arendt's thought a trace of the ontological difference, i.e. the understanding of being as opposed to entities. Much is at stake here, as the total lack of any version of ontological difference by Arendt would separate her method from Heideggerian phenomenology, which is inevitably structured by the difference. The problem seems to be quite complex:

On the one hand: Dana Villa's analysis shows how Arendtian interpretation of Heidegger reifies or "metaphysicalizes" the ontological difference ("reading it back into a traditional philosophical framework, one structured by the distinctions between Being and appearance, essence and existence, universal and particular", Taminiaux 1997, 243). Having done this, Arendt is able to "short-circuit any relation between thought of Being and human affairs". Moreover (as Taminiaux notices, although indirectly, on page 126), this metaphysicallizing of the ontological difference leads Arendt to underestimate its role in thinking and to identify it with the metaphysical trap of two worlds (Arendt 1981, 22-23).

On the other hand: In Arendt plurality and natality (as opposed to Heideggerian solitude and being-towards-death) play an ontologically constitutive role and serve as horizons of anthropological insights. By rescuing *praxis* from philosophical obscurity and from understanding it in the idiom of making, and recovering the phenomenon from traditional petrification, Arendt seems to be in a way ontologically motivated: by recovering concepts, she tries to remind us of certain ways of being, to shield it from modern leveling (see Villa 1995, 11) – here she seems to be more Heideggerian than she would probably be willing to acknowledge: in modernity action appears as instrumentality, so being is – just as in Heidegger – hidden behind what *appears* (what is given immediately), and manifesting itself through appearance indirectly. If so, being and appearing is not just the same thing. By untangling the muddle of meanings, Arendt recovers concepts she prays to not yet be “totally empty nutshells”, not fallen into a complete oblivion. But what does it mean to recover concepts here? It is tantamount to recovering certain ways of being (in-the-world) reflected in those concepts.

In many works (*Men in Dark Times*, *Between Past and Future*, *On Revolution*) Arendt repeats her discovery from *The Human Condition*: “the reality of public realm relies on the simultaneous presence of innumerable perspectives and aspects in which the common world presents itself and for which no common measurement or denominator can ever be devised” (Arendt 1998, 57). Thus, Arendt is not only interested in a human appearing in the world – she is also convinced that plurality of people and plurality of perspectives in which they see or hear the world (*doxai* expressed in *dokei moi*: in my opinion) is a condition of possibility not only of being human but also of the world as such.

In my view, the complication with Arendt’s understanding of the ontological difference, and, what follows, with the meaning of her phenomenology can be disentangled only when we appreciate her ambiguous, and in a way conflicted, understanding of phenomenon (sheer *appearance* vs. phenomenon in a phenomenological sense).

Even if that is the case, so long as she thinks, she cannot free herself from understanding being as opposed to entities – it is just a condition of thinking. In this dimension Arendt is never satisfied with what appears, she wants to see also *how* it appears and *why* it appears in a certain mode. In my opinion Arendt’s focus on a human appearing in the public world and her rejection of the search for hidden human nature is not tantamount to the total abandonment of being.

Arendt apparently hesitates in taking over the Heideggerian concept of phenomenon. But reluctant appreciation for this understanding constantly comes to light in her texts. One more example: Arendt conceives the task of thinking as unfreezing of frozen concepts. Understanding what a house is refers us to the phenomenon of dwelling: one cannot understand what a house is if one knows nothing about the being of beings who use houses, who dwell (Arendt 1981, 171). Arendt would not admit it, but it refers us inevitably to the structures of *Dasein* from *Being and Time*.

The hermeneutic circle

Arendt chose a different point to access the hermeneutic circle: the political instead of the ontological, but the political not for the sake of politics as such, but for the meaning of being (to put it in a Heideggerian way) – apart from her own declarations, Arendt was a philosopher.

The political serves here as the phenomenological a priori of a or the whole. I believe she is concerned with politics as a metaphor of humanity.

The question we dealt with cannot be ultimately answered here. We circled its *leitmotif* to posit it once again in a different manner: Hannah Arendt stated in *Thinking* that reversed Plato is still Plato (a propos Nietzsche). A reversed Heidegger is still Heidegger – or is it? And what does it mean to reverse Heidegger? Has it something to do with the fact that the thread of our tradition is broken?

References

- Arendt, Hannah (2003): *Denktagbuch 1950-1973*, heraus. U. Ludz und I. Nordmann, München, Zurich.
— (1998): *The Human Condition*, Chicago.
— (1981): *The Life of the Mind*, San Diego, New York, London.
— (2006): *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York.
— (2006b): *On Revolution*, New York.
- Beiner, Ronald (1992): Hannah Arendt on Judging, in: Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Philosophy*, Chicago, 89–156.
- Benhabib, Seyla (1996): *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lahnam, Boulder, New York, Toronto, Oxford.
- Grunenberg, Antonia (2006): *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe*, München.
- Heidegger, Martin (1997): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main.
— (1992): *History of the Concept of Time*, trans. T. Kisiel, Bloomington and Indianapolis.
— (1994): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main.
— (1988): *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. A. Hofstadter, Bloomington and Indianapolis.
— (1985): *Being and Time*, trans. J. Macquarrie, E. Robinson, Southhampton
— (2001): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Kristeva, Julia (2001): *Hannah Arendt*, New York.
- Taminiaux, Jacques (1997): *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, trans. M. Gendre, New York.
- Villa, Dana R. (1995): *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton.
- Young-Bruehl, Elisabeth (2004): *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Heaven and London.

PHÄNOMENOLOGIE DES TODES
ODER: DIE ARBEIT DER TRAUER



Christian Sternad

Lange bevor wir uns als sterblich begreifen, haben wir die Erfahrung von Zeit als Vergängnis. Das sehr frühe Erlebnis, dass das Leben immer so eine Todesrichtung hat. Ohne diese Erfahrung würde sich die Sinnfrage nicht stellen. Ohne die Sinnfrage, ob sie dann eine Antwort findet oder in die Verzweiflung führt, gibt es den Menschen nicht.

Max Frisch

I Einleitung

Im Folgenden soll das Denken von Martin Heidegger mit jenem von Jacques Derrida in produktiver Weise enggeführt werden. Dabei wird versucht, die phänomenologische Todesanalyse Heideggers mit jenem Phänomen der „vor-ursprünglichen Trauer“ bei Derrida in Verbindung zu setzen. Um dies zu leisten, wird zuerst die Eigenart der phänomenologischen Todesanalyse expliziert und deren Stellenwert im Werk Martin Heideggers herausgestellt. Trotz des Wandels in Heideggers Denken mit der sogenannten „Kehre“ scheinen sich am Denken des Todes Strukturen erhalten zu haben, welche auch bis ins Spätwerk vorzufinden sind. Der Tod wird hierbei – ungeachtet der konkreten Ausformungen – stets als grundsätzliche Wesensbestimmung des Menschen gefasst. Jacques Derrida knüpft an dieses Denken explizit sowie implizit an und versucht, jene Phänomenologie des Todes als eine ständige – und im Gegensatz zu Sigmund Freud – schon vor dem Tod einsetzende sowie immer scheiternde Trauerarbeit zu verstehen. Gerade im Scheitern dieser unaufhörlichen Trauerarbeit verortet Derrida jedoch ein positives, dem Anderen Einlass gewährendes Moment, wodurch eine innere Verbindung des Todes mit dem Alteritätsdenken behauptet wird. Derrida scheint dabei den Tod als „Bedingung der Möglichkeit“ für die Alteritätserfahrung denken zu wollen, in welcher dem Anderen ob der Unabwendbarkeit des Todes, welcher den Menschen von je her bestimmt hat, die Möglichkeit des Welteingangs bereitet wird.

II Die Phänomenologie und die Todesthematik

Die Phänomenologie wendet sich früh dem Thema des Todes zu und kommt dabei zu einem genuin eigenen Verständnis von Tod, der Endlichkeit bzw. der Sterblichkeit. Heidegger stellt in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* keine geringere Frage als jene nach dem Sinn von Sein. Jener Sinn von Sein zeigt sich nach Heidegger im Horizont der Zeitlichkeit, für dessen Verständnis die Sterblichkeit des Daseins zentral ist. Insofern verwundert es nicht, wenn der gesamte zweite Abschnitt von *Sein und Zeit* (§§ 45 ff.), welcher die „Zeitlichkeit des Daseins“ exponieren soll, von nicht weniger als 9 Paragrafen eröffnet wird (§§ 45–53), in welchen Heidegger sich dezidiert dem Todesphänomen bzw. dem Existenzial des Sein-zum-Tode widmet. Da Heidegger der Didaktik seiner Ausführungen stets größten Wert beigemessen hat und, so wie er selbst schreibt, „wenn man nur eine ganz geringe Ahnung von Methodik hat, dann könnte man dem entnehmen, daß offenbar diese Grundverfassung für eine Metaphysik des Daseins zentral ist, also ständig wiederkehrt und im Fortgang der Interpretation immer ursprünglicher, und das heißt: immer zentraler als Problem ans Licht kommt“ (Heidegger 1978, 214).

Das genuin phänomenologische Verständnis des Todes begründet sich dabei vor allem in der fundamentalontologischen Perspektive. Der Tod wird nicht als für sich selbst frei stehendes Etwas in den Blick genommen, sondern es gilt umgekehrt, den seinsverstehenden Bezug des Daseins zum Tode auszuarbeiten. Kurz und mit James M. Demske gesagt: Der genuin eigene Charakter der phänomenologischen Todesanalyse besteht darin, das Phänomen des Todes nicht ontisch-existenziell, sondern ontologisch-existenzial in den Blick zu bringen (vgl. Demske 1963, 30). Heideggers Analyse besteht nun darin, den Tod als Phänomen daraufhin zu interpretieren, wie er „als Seinsmöglichkeit des Daseins in dieses hereinsteht“ (Heidegger 1977, 329 f.) und damit jeglichen Seinsentwurf allererst ermöglicht. Damit verändert sich die Perspektive auf den Tod radikal, weil die klassische Opposition von Leben und Tod insofern in gewisser Weise aufgehoben wird, als der Tod nun zu einem Phänomen des Lebens wird. Bei näherer Hinsicht erweist sich sogar noch diese Redeweise als schief, da der Tod nicht ein Phänomen des Lebens darstellt, sondern sich der Tod in jegliches Phänomen des Lebens einschreibt und nur aus dieser Einschreibung heraus das Leben selbst überhaupt verstanden werden kann. Michael Theunissen hat diese Eigenart der phänomenologischen Todesanalyse treffend herausgestellt, wenn er schreibt: „Wer so vom Tode spricht, spricht nicht von ihm selbst; er spricht vom Leben“ (Theunissen 1991, 197).

Entgegen einer wirkmächtigen philosophischen Tradition also, die den Tod stets noch an das Lebensende aufgeschoben und immer noch als eine für sich selbst bestehende Begebenheit interpretiert hat, scheint hier der Tod nun zum ersten Mal ein konstitutives Moment zu erhalten. Der Hereinstand des Todes nämlich verdreht die von der Tradition stets als linear gedachte Zeit demgemäß, als daraus eine aus dem Tod heraus zu denkende Zeitlichkeit entspringt, in welcher der Tod gleichzeitig die Bedingung der Möglichkeit wie auch die Unmöglichkeit zu jeglicher Sinnstiftung darstellt. Kurz und vielleicht klarer gesagt: Die Zeitrichtung verkehrt sich demgemäß, als dass wir vom Tode her leben. Theunissen schreibt: „Als Lebewesen auf unseren Tod hin lebend, leben wir als die, die ihr Leben führen, von unserem Tod her“ (Theunissen 1991, 208). Auch Byung-Chul Han kommt in seiner Analyse zu einer ähnlichen Formulierung: „Der Tod ist kein bloßer Schlußpunkt, sondern ein Nullpunkt des Lebens, wo dies anfängt“ (Han 1998, 7). Es ist insofern leicht verständlich, warum sich Heidegger immer wieder anschickt, den doch trifti-

gen Unterschied zwischen einem linearen und einem ontologischen Zeitverständnis unermüdlich zu betonen. Während im linearen Zeitverständnis der Tod ohne merkliche Konsequenz an das Ende des Lebens verdrängt werden konnte, weil er ja nur dann „wirklich“ eintreffen würde, so wird im ontologischen Zeitverständnis der Tod zum Grund (bzw. Ungrund), aus welchem heraus das Leben allererst entspringt. Die Erfahrung der Endlichkeit eröffnet also den spezifisch menschlichen Zeithorizont, den wir als Leben bezeichnen, oder wie dies Eugen Fink sehr schön beschreibt: „[W]ir leben ständig und immerzu unsere Sterblichkeit. Wir entgehen ihr erst im Sterben“ (Fink 1995, 177). Der Tod ist also nicht nur eine Daseinsstruktur, sondern er betrifft letztlich „das ganze menschliche Verhalten zu Sein, Wahrheit und Welt“ (Fink 1995, 119). Noch der höchste Punkt der Wahrheit scheint letztlich durch die Sterblichkeit gebrochen, jeder noch so beiläufige Kontakt mit dem Mitmenschen ist durch die Sterblichkeit geprägt, jedes Selbstverhältnis ist jenes eines Sterblichen zu sich selbst. Es wäre an dieser Stelle also nicht unangemessen, in Anlehnung an Käte Meyer-Drawe von der Lebenswelt als „Sterbenswelt“ (Meyer-Drawe 2003, 157) zu sprechen und ihr insofern die transzendente Dimension zukommen zu lassen, welche sich hier andeutet.

III Sterblichkeit, die Sterblichen, Sterbenswelt

Fast 25 Jahre nach *Sein und Zeit* kommt Heidegger in den Vorträgen „Das Ding“ (1950) und „Bauen, Wohnen, Denken“ (1951) wieder auf das Thema des Todes, jedoch in gänzlich anderer Konfiguration zu sprechen. Obgleich die sogenannte „Kehre“ eine Verabschiedung der existenzialen Daseinsanalyse bedeutet, scheint Heidegger dennoch in begrenzter Hinsicht an seine Analysen in *Sein und Zeit* anzuschließen. Noch in *Sein und Zeit* begriff Heidegger die Sterblichkeit „als Titel für die Seinsweise, in der das Dasein zu seinem Tode ist“ (Heidegger 1977, 329). Dabei hebt Heidegger deutlich heraus, dass das Dasein nicht überdies ein Seiendes ist, das irgendwann einmal zu Ende kommt, sondern dass dadurch dessen gesamte Seinsverfassung und damit dessen Wesen selbst sich aus dieser Todes-„richtung“ heraus bestimmen. Die sehr bekannte und hier schon verwendete Formulierung Heideggers stellt dies klar heraus: „Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden“ (Heidegger 1977, 236). Jacques Derrida stellt diesen Umstand in seiner Umkreisung der Heidegger'schen Todesanalyse ebenso klar heraus: „Das Dasein* oder das Sterbliche ist nicht der Mensch, das menschliche Subjekt, aber die Menschlichkeit des Menschen muss ausgehend von ihm gedacht werden“ (Derrida 1998, 63). Heidegger schließt daran nun also insofern an, als er zum einen dieser Analyse der Sterblichkeit als Seinsweise des Menschen treu bleibt und zum anderen, insofern er von nun an vom Menschen terminologisch als dem „Sterblichen“ spricht.

Den Gedanken der Sterblichen entwickelt Heidegger hier in dem, was er das sich „ereignende Spiegel-Spiel“ (Heidegger 2000, 181 f.) des Gevierts nennt. Leitend ist dabei die Entgegensetzung im Geviert, will sagen: Die Sterblichen sind die Sterblichen auf der vergänglichen Erde, unter dem ewigen Himmel und im Angesichte der unsterblichen Götter. In jenem Geviert zeichnet sich der Mensch dadurch aus, dass er im Gegensatz zu den unsterblichen Göttern überhaupt sterben kann und insofern den Tod als Tod vermag. Heidegger schreibt: Die Menschen „nennen wir jetzt die Sterblichen – nicht, weil ihr irdisches Leben endet, sondern weil sie den Tod als Tod vermögen“ (Heidegger 2000, 180). Es ist an dieser Stelle vor allem auffällig, dass

Heidegger abermals, wie auch schon in *Sein und Zeit*, einen Unterschied macht zwischen einer bloßen Endlichkeit und einer Sterblichkeit, in welcher der Tod als Tod vermocht wird. Ebenso auffällig ist die Wendung „den Tod als Tod vermögen“. Die Bedeutung dieser Wendung wird durch eine Stelle erhellt, welche im Vortrag „Was heißt Denken?“ (1952) zu finden ist:

[E]twas vermögen heißt, etwas nach seinem Wesen bei uns einlassen, inständig diesen Einlass hüten. Doch wir vermögen nur solches, was wir mögen, solches, dem wir zugetan sind, indem wir es zulassen. Wahrhaft mögen wir nur jenes, was je zuvor von sich aus uns mag und zwar uns in unserem Wesen, indem es sich diesem zuneigt. Durch diese Zuneigung ist unser Wesen in Anspruch genommen. (Heidegger 2000, 129)

Wenn nun also die Sterblichkeit des Menschen dadurch bestimmt ist, dass der Sterbliche den Tod als Tod vermag, so deutet sich damit in gewisser Hinsicht ein responsives Spiel an, in welchem der Mensch sich auf den Tod verstehend bezieht, und dies jedoch aber nur, weil er durch den Tod je schon für dieses Spiel geöffnet wurde. Mit Jacques Derrida gesprochen ist der Tod nun also jenes, „was insgesamt betrachtet uns zukommt oder auf uns zukommt, wobei es uns in dem Maße zusteht, wie wir ihm eigentümlich angehören“ (Derrida 1998, 16). In diesem „ereignenden Spiel“ ist der Mensch nicht einfach schon vollgültig der Sterbliche im Sinne einer abgeschlossenen Bestimmung, sondern er wird gleichsam der Sterbliche, und dies in dem Maße, wie er schon der Sterbliche ist. Darin liegt freilich die Struktur, welche sich in der schon in *Sein und Zeit* formulierten und vielzitierten Formulierung findet: „Werde, was du bist!“ (Heidegger 1977, 194). Die Sterblichkeit ist insofern nicht als metaphysische Bestimmung im schlechten Sinne zu fassen, sondern sie wird zur Aufgabe, welche dem Menschen aus seiner Vergangenheit her zufällt; eine Vergangenheit freilich, welche niemals Gegenwart war. Durch die Sterblichkeit in den Anspruch genommen, muss er versuchen, diesem Anspruch gerecht zu werden. Dieses Spiel zwischen Anspruch und Entsprechung ist an keinen befriedenden Endpunkt zu bringen, und dennoch, oder gerade deswegen, wird der Mensch durch diesen aufgerissenen Horizont in seinem Wesen bestimmt, und insofern wird auch sein ganzes Verhältnis zur Welt von diesem Aufriss her durchstimmt.

IV Derridas Figur der Ent-Aneignung

Gerade diesen Gedanken eines responsiven Spiels gilt es in produktiver Weise mit Jacques Derrida weiterzuverfolgen. Dabei möchte ich mich vor allem auf den Gedanken der „Ent-Aneignung“ (*ex-appropriation*) (Derrida 1998b, 280) konzentrieren, welcher in gewisser Weise sein ganzes Denken durchzieht und welcher ebenso in Bezug auf den Tod in den Vordergrund rückt. Derrida verwendet diesen Begriff vor allem, um das Selbstverhältnis des Subjekts zu charakterisieren. Nach Derrida ist das Subjekt bzw. das, was man mit dem Namen „Subjekt“ bezeichnen könnte, von je her durch einen Entzug geprägt und insofern nicht in der Lage, sich in eine selbstgenügsame Eigenpräsenz einzufinden. Schon in *Die Stimme und das Phänomen* zeigt Derrida auf, dass eine „irreduzible Nicht-Präsenz“ (Derrida 1979, 55) für die Struktur des Selbstbewusstseins von konstitutiver Bedeutung ist. Ähnlich wie Lévinas denkt Derrida ein Subjekt, welches je schon durch die Spur des Anderen bestimmt ist, eine Spur, welche es nicht einholen kann und welche unendlich weit vor ihm liegt. In Anlehnung an eine Formulierung von Bernhard Waldenfels könnte man

sagen, dass das Subjekt anderswoher kommt, weil es von dort kommt, wo es immer schon gewesen ist, aber nie sein wird (vgl. Waldenfels 1997, 203). Bevor sich das Subjekt nun also auf Fremdes bzw. Anderes oder sogar auf sich selbst bezieht, trägt es stets schon diese Fremde in sich. Insofern es sich nun nicht mehr in eine sich selbstgenügsame Sphäre der Eigenheit oder Selbstheit zurückziehen kann, weil diese Sphäre von je her schon angetastet und verwundet wurde, kommt es zu einer eigentümlichen Verschränkung von innen und außen, von Eigenem und Fremdem, wobei letztlich die Grenze zwischen diesen Rändern in seiner ganzen Fragwürdigkeit aufbricht.

Gerade an dieser Stelle setzt jene Figur an, welche Derrida als „Ent-Aneignung“ bezeichnet. In der Begegnung mit Anderem – womit nicht nur der andere Mensch gemeint ist, sondern generell Andersartiges wie eben auch und gerade besonders der Tod – ist das Subjekt durch den ständigen Versuch der Aneignung des Anderen bestimmt. Dabei versucht es, das Andere zu integrieren, es gleichsam zu assimilieren und ihm, in Anlehnung an eine Formulierung von Bernhard Waldenfels gesprochen: den „Stachel des Fremden“ zu nehmen, um es der harmonischen Logik des Selben einzugliedern. Gleichzeitig macht Derrida jedoch deutlich, dass dieser Versuch nie gelingen kann und stets zum Scheitern verurteilt bleibt. Zum einen gibt es keinen archimedischen Nullpunkt der Erfahrung, keine sichere Residenz der Selbstgegenwärtigkeit, welche, ohne sich sogleich in sich selbst zu spalten, das Fremde in konsistenter Art und Weise, und man möchte fast sagen „in Quarantäne“, erfahren und von einer Kontamination des Eigenen fernhalten könnte. Zum anderen ist der Anspruch, welcher vom Fremden an das Subjekt ergeht, nicht in der Logik des Subjekts einholbar, weil er stets den Erfahrungsraster des Subjekts übersteigt. Mit jedem Versuch dieser scheiternden Aneignung bricht nun nur noch mehr die Irreduzibilität des Anderen und des Fremden auf, wodurch das Subjekt nur noch mehr dem fremden Anspruch ausgesetzt wird. Gerade dieses ständige Scheitern treibt aber gerade das Streben nach Aneignung an, welche notgedrungen immer wieder enttäuscht wird, aber gerade auch dadurch nie an ein Ende gelangt.

In Bezug auf den Tod wird dieses Moment der Ent-Aneignung auf besondere Weise deutlich. Das Subjekt bezieht sich auf den Tod, obgleich der Tod bei jedem Versuch der Aneignung nur noch mehr dem Zugriff entgleitet, was umgekehrt nur noch mehr das Bestreben der Aneignung des Todes antreibt. Diese Denkfigur, ständig bis an das Lebensende das Ende zu finden, ist durch Heidegger schon angesprochen worden, nämlich in der Bestimmung des Menschen, der als Einziger unter den Lebewesen sterben kann. Dieses Können beschließt sich darin, dass er ständig den Tod als Tod bis zu seinem faktischen Ableben vor sich hat, ständig bis zu seinem Ende sein Ende finden wird.

V Trauerarbeit und die Arbeit der Trauer

Als eine paradigmatische Form der Ent-Aneignung, welche mit dem Denken des Todes aufs Innerste verstrickt ist, ist jene der Trauer oder, wie sie Derrida in wechselnden Bezügen nennt, „wahre Trauer“, „ursprüngliche Trauer“, „unmögliche Trauer“, oder „vor-ursprüngliche Trauer“. Sigmund Freud hatte in seinem Aufsatz „Trauer und Melancholie“ (1917) die Trauer bestimmt als einen Zustand, welcher durch einen konkreten Trauerfall ausgelöst wird, wie beispielsweise der Tod eines geliebten Menschen. Hauptsächliches Augenmerk der klinisch-psychologischen Betrachtung ist die Frage, wie man die Trauer am besten bewältigt und wie diese Trauerarbeit „erfolgreich“ verlaufen kann, wobei letztlich eine Beendigung des Schmerzes und damit der Trauer intendiert ist.

Dementgegen versucht Derrida, eine Trauer zu denken, welche nicht erst mit dem konkreten Todesfall beginnt, sondern eine viel ursprünglichere Trauer, sozusagen eine vor-ursprüngliche Trauer, die dem konkreten Todesfall schon vorausgeht und überdies das Verhältnis zu dem anderen (sterblichen) Menschen im Vorhinein strukturiert. In seiner Gedenkrede für Hans-Georg Gadamer kommt Derrida auf diese vor-ursprüngliche Trauer zu sprechen: „Der Tod hat diese [Trauer] sicherlich verändert, durch ihn lastet sie unendlich schwerer. Der Tod hat sie besiegelt. Für immer. Es fällt mir aber dennoch schwer zu unterscheiden, [...] inwiefern sie auf den Tod des Freundes zurückgeht oder ihm schon so lange vorausgegangen ist“ (Derrida 2004, 8). Derrida scheint dabei deutlich machen zu wollen, dass die Trauer zwar beim Tod des Freundes auf schreckliche Weise greifbar wird, aber bereits schon lange zuvor im Spiel war und einen gewissen Zugang allererst ermöglicht und in seiner Form gestiftet hatte. In seiner Gedenkrede an Louis Marin bekräftigt er diesen Zug der Trauer und beschreibt sie als „die Trauer, die dem Tod folgt, aber auch die Trauer, die sich vorbereitet und darauf gefaßt macht – seit immer –, dem Tode derjenigen zu folgen, die man liebt. Die Liebe oder die Freundschaft wären nichts als die Leidenschaft, die Ausdauer und die Geduld dieser Arbeit“ (Derrida 2010, 184). Interessant ist an dieser Stelle vor allem, dass Derrida hierbei den Begriff der Trauerarbeit von Freud aufnimmt, dabei dieser Arbeit jedoch einen anderen Sinn zukommen lässt. Entgegen dem klassischen Verständnis von Trauerarbeit, in welcher der Verlust des geliebten Menschen verarbeitet, der Schmerz überwunden und letztlich die Trauer beendet wird, scheint Derridas Verständnis der Trauerarbeit keineswegs eine Überwindung des Schmerzes und damit eine Beendigung der Trauer anzustreben. Derrida scheint eine Trauerarbeit denken zu wollen, welche die Trauer im Gegenteil verstärkt, sie vertieft und das Verhältnis zum anderen Menschen aus dieser Tiefe heraus begründet. Für Derrida ist diese Trauer unabtragbar, arbeitet ohne Unterlass und kommt dabei an kein Ende. Gerade in dieser Bewegung der Un-Endlichkeit erweist sich die Dignität des anderen Menschen und damit seine unersetzliche Einzigartigkeit.

Derrida führt diese Trauer auf die Sterblichkeit bzw. diesen unaneigenbaren Umstand des eigenen Todes zurück, der seit jeher in uns arbeitet, der aber umgekehrt dem Menschen auch dazu verhilft, derjenige zu sein, der er ist. Derrida schreibt diesbezüglich: „Wir sind wir selbst nur aus diesem Wissen heraus, das älter ist als wir selbst“ (Derrida 1988, 58). Derrida knüpft dabei insofern an die Tradition der phänomenologischen Todesanalyse an, insofern auch er die Sterblichkeit als Bedingung der Möglichkeit des Zugangs zur Welt interpretiert.

Derrida geht dabei jedoch noch einen Schritt weiter und formuliert die Tendenz, welche bei Heidegger schon angelegt aus. Derrida verbindet an dieser Stelle nämlich den Bezug zum Tod mit dem Bezug zum Anderen, insofern er aufzeigt, dass die Beziehung zum Tod als einer nicht aneigenbaren Andersheit allererst den Raum bietet, in welchem der Andere empfangen werden kann. Kurz und vielleicht klarer ausgedrückt: Der eigene Tod, durch welchen das Subjekt allererst zu sich kommt, öffnet das Subjekt für den anderen sterblichen Menschen. Der Tod würde in diesem Denken gerade nicht einfach nur den geliebten Menschen hinfortreißen, sondern er würde gerade umgekehrt zu jenem Ort, an welchem die Begegnung mit dem Anderen allererst stattfinden kann, auf jener Grenze des Todes, „dort, wo man sich gegenseitig, einer den anderen, erwartet“ (Derrida 1998, 109). Diese vor-ursprüngliche Trauer, welche Derrida hier zu denken versucht, scheint dabei „allein ein Bestreben zu diktieren: das Nicht-Verstehen zu akzeptieren, ihm den Platz zu lassen“ (Derrida 1988, 54). Diese Trauer würde nach Derrida gerade dieses Un-

vorstellbare des Todes akzeptieren, dieses Unmögliche des eigenen Todes bejahen. Und Derrida schreibt weiter: „Das Unmögliche an dieser Stelle, das ist der andere, so wie er zu uns kommt: als ein Sterblicher zu uns Sterblichen“ (Derrida 1988, 55).

Vielleicht also, so könnte man abschließend in den Raum stellen, sind alle diese Formen der Trauer nur Iterationen dieses einen einzigen, nie identifizierbaren Todes, dieses ersten Todes in uns, eines Todes, der noch gar nicht gestorben wurde, der uns aber, ohne dass wir davon Kenntnis genommen hätten, die Welt aufgeschlossen hat.

Literatur

- Demske, James M. (1963): *Sein, Mensch und Tod. Zum Todesproblem bei Martin Heidegger*, Freiburg.
- Derrida, Jacques (1979): *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M.
- (1988): *Mémoires. Für Paul de Man*, Wien.
- (1998): *Aporien. Sterben – Auf die „Grenzen der Wahrheit“ gefasst sein*, München.
- (1998b): *Auslassungspunkte. Gespräche*, Wien.
- /Gadamer, Hans-Georg (2004): *Der ununterbrochene Dialog*, Frankfurt/M.
- (2010): *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt*, Wien.
- Frisch, Max (1986): *Gesammelte Werke in zeitlicher Folge*, Bd. 7, Frankfurt/M.
- Fink, Eugen (1969): *Metaphysik und Tod*, Stuttgart.
- (1995): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg.
- Han, Byung-Chul (1998): *Todesarten*, München.
- Heidegger, Martin (1977): *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Bd. 2, Frankfurt/M.
- (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, Bd. 26, Frankfurt/M.
- (2000): *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Bd. 7, Frankfurt/M.
- Meyer-Drawe, Käte (2003): *Lebenswelt und Sterbenswelt*, in: Tobias Trappe (Hg.), *Liebe und Tod. Brennpunkte menschlichen Daseins*, Basel, 157–168.
- Theunissen, Michael (1991): *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M.
- Waldenfels, Bernhard (1997): *Topographie des Fremden*, Frankfurt/M.

DAS GEHIRN-GEIST-PROBLEM
AUS PHÄNOMENOLOGISCHER SICHT



Thorsten Streubel

Ich möchte im Folgenden den Versuch unternehmen, das Gehirn-Geist-Problem mit phänomenologischen Mitteln zu behandeln. Zu diesem Zweck werde ich mein Augenmerk auf die *Phänomene* von Körper und Geist richten und deren Verhältnis zueinander beschreiben. Dabei wird sich zeigen, dass sowohl naturale wie mentale Phänomene durch zwei weitere Phänomene bedingt sind, die weder der Kategorie des Körpers noch der des Geistes zugeordnet werden können: nämlich Bewusstsein und Leib. Erst die Berücksichtigung dieser Momente, so meine These, ermöglicht eine Reformulierung der traditionellen Körper-Geist-Problematik.

1 Problematische Voraussetzungen

Es lassen sich, um dies gleich vorweg anzumerken, mehrere problematische Voraussetzungen in der gegenwärtigen Debatte um das Verhältnis von Gehirn und Geist identifizieren, deren Aufdeckung und Beseitigung eine notwendige Bedingung für eine sachgemessene Behandlung des Gehirn-Geist-Problems ist:

- (1) *Bewusstsein ist ein privater Weltinnenraum, eine Art geheime Kammer im Kopf, die räumlich von der Außenwelt geschieden ist und daher nur über mentale Repräsentationen dieser Außenwelt verfügt.*¹ – Dagegen möchte ich Bewusstsein als Präsenz von Welt exponieren, und zwar nicht einer Welt von *mentalen* Repräsentationen, sondern der empirischen Welt. Allerdings wird sich die empirische Welt als untrennbares Korrelat leiblicher Wahrnehmungsvollzüge erweisen.
- (2) Man könnte diese erste Voraussetzung auch so formulieren: *Bewusstsein und Welt bezeichnen verschiedene Seinssphären, wobei das Bewusstsein entweder von der Welt der Körper völlig getrennt existiert oder als unräumliche Größe ein Produkt des Gehirns ist.* – Dagegen möchte ich betonen, dass Bewusstsein ganz wesentlich die Präsenz *räumlicher* Erscheinungen ist. Und vor allem ist es die Präsenz des *eigenen Leibes*.
- (3) *„Bewusstsein“ und „Geist“ bezeichnen dasselbe, sie sind eins.*² – Dagegen möchte ich im Anschluss an Husserl zeigen, dass Bewusstsein eine temporale Strukturform aller Gegebenheiten darstellt und von den mentalen Akten begrifflich streng zu scheiden ist, die freilich nur in dieser Form erlebnismäßig zur Gegebenheit kommen können. Das Bewusstsein ist also nicht mit Geist oder Reflexionstätigkeiten oder Formen des Wissens gleichzusetzen, sondern Bewusstsein ist – viel fundamentaler – die temporale

Gegebenheitsweise von Welt und Geist (im Sinne mentaler Akte) oder – mit Kant gesprochen – die Anschauungsform der Zeit.

- (4) *Der Leib ist der Körper oder zumindest die subjektive Gegebenheitsweise des Körpers.* – In Wahrheit ist der Leib nicht der Körper. Und er ist auch nicht die subjektive Gegebenheit des Körpers. Vielmehr sind der eigene Körper, aber auch alle anderen Körper leibliche Phänomene, insofern der Leib unser eigentliches Wahrnehmungsorgan ist.

Dies gilt es nun zu zeigen. Das Ziel wird dabei sein, zu einer Neuformulierung des Gehirn-Geist-Problems zu gelangen, aber auch einen Fortschritt in der Sache zu erzielen.

2 Das problematische Gehirn-Geist-Problem

Durch Descartes' substantielle Trennung von Körper und Geist ist das Leib-Seele-Problem zu einem Dauerthema der neuzeitlichen Philosophie avanciert. Seit einigen Jahrzehnten nimmt es zudem einen zentralen Platz in den philosophischen Gegenwartsdebatten ein. Trotz vehementer Kritik am psychophysischen Dualismus (vor allem von naturalistischer Seite) wird dieses Problem jedoch bis heute im Rahmen des cartesischen Paradigmas diskutiert, insofern an der Substantialität der Natur zumeist festgehalten und lediglich nach der ontologischen Stellung mentaler Phänomene gefragt wird. Trotz zahlreicher Versuche, mentale Phänomene zu naturalisieren, ist der dualistische Ansatz als solcher mitnichten überwunden: Erst der vorausgesetzte Dualismus lässt eine naturalistisch-monistische Antwort als sinnvolle Problemlösung erscheinen. Denn ohne vorherige Ansetzung einer naturalen und einer mentalen Sphäre gäbe es überhaupt kein Leib-Seele-Problem.

Im Folgenden will ich demgegenüber zeigen, dass die cartesianische Problemstellung selbst fragwürdig ist. Zu diesem Zweck wird die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist, Gehirn und Bewusstsein zunächst durch die Frage substituiert: In welchem Verhältnis stehen die *Phänomene* von Körper und Geist *anschaulich* zueinander?

Phänomene im strengen Sinne sind nun aber dadurch ausgezeichnet, dass sie immer notwendig *jemandem* erscheinen oder gegeben sind. Dies bedeutet zugleich, dass sowohl Körper wie Geist (also mentale Phänomene) selbst bereits Tatsachen des Bewusstseins sind, insofern sie als aktuelle Präsenzen eben präsent sind. Statt „Bewusstsein“ können wir hier daher auch mit Husserl von „lebendiger Gegenwart“ oder mit Kant von „Anschauung“ sprechen. „Alles, was uns als Gegenstand gegeben werden soll, muss uns in der Anschauung gegeben werden“, heißt es schon bei Kant (Kant 1783, 288).

Bewusstsein oder Anschauung – dies gilt es nachdrücklich zu betonen – ist aber kein Weltinnenraum (Psyche, *mind*), sondern die *Präsenz von Welt* und damit auch von Natur und „Geist“. So jedenfalls ist uns unser Bewusstsein selbst gegeben, nämlich als Bewusstsein von „Geist“ und Welt. Wer dieses Urphänomen übersieht oder überspringt, der gerät auf metaphysische Abwege. Er wird Körper und Geist zu eigenständigen Seinsregionen hypostasieren und schlimmstenfalls alles Geistige auf neuronale Prozesse zu reduzieren oder gänzlich zu eliminieren versuchen (einfach deshalb, weil diese Phänomene nicht ins physikalistische Weltbild passen). Diesen Irrweg ist die analytische Philosophie des Geistes gegangen. Der dort weit verbreitete Naturalismus

als philosophische Position ist daher schlicht schlechte Metaphysik. Körper und Geist sind zunächst einmal unmittelbar erlebte Gegebenheiten. Nur weil Körper und Geist anschauliche Phänomene sind, können sie zum Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtungen gemacht werden. Und nur deshalb kann philosophisch sinnvoll nach ihrem Verhältnis gefragt werden. Reflektiert man auf das Verhältnis von Körper und Geist, dann fallen mehrere Dinge auf:

- (1) Bewusstsein als intentionale Präsenz von Präsentem ist phänomenal und daher auch begrifflich von mentalen Phänomenen zu unterscheiden. Versteht man unter mentalen Phänomenen beispielsweise Denkakte, Schlussfolgerungen, propositionale Einstellungen, Imaginationen etc., dann ist Bewusstsein als Präsenz mentaler wie natürlicher Phänomene gerade *kein* mentales Phänomen! Bewusstsein ist nicht Geist – genauso wenig, wie es Natur ist.
- (2) Abgesehen davon, dass Körper und Geist anschauliche Gegebenheiten sind, scheinen sie tatsächlich in gar keiner direkten kausalen Beziehung zueinander zu stehen. Ihre einzige Beziehung ist die der *Kopräsenz*.
- (3) Alle „naturalen“ Phänomene erweisen sich bei näherer Betrachtung als Korrelate eines gegliederten Wahrnehmungsorgans: nämlich des eigenen Leibes. Der Leib als Medium der „Außenwelt“ ist aber weder selbst ein Körperding, noch ist er ein mentales Phänomen.

Hieraus folgt, dass die klassische Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist zwei fundamentale Phänomene unberücksichtigt lässt (bzw. als Phänomene sui generis nicht anerkennt), die in dieser Dichotomie nicht aufgehen: Bewusstsein und Leib³ gehören weder der Kategorie des Körpers noch der des Geistes an. Bewusstsein ist die *Präsenz* von Körper und Geist (mentalen Phänomenen), der Leib aber ist die notwendige Möglichkeitsbedingung dafür, dass überhaupt Welt (Umwelt, Natur, Kulturwelt) erscheinen kann.

3 Der Leib als Wahrnehmungsorgan

„Der Leib ist ein Wahrnehmungsorgan“ bedeutet: Es gibt kein Gesehenes, Gehörtes, Getastetes etc., ohne ein Sehen, Hören oder Tasten. Die sinnlichen Korrelate der leiblichen Kinästhesen sind an sich auch keine Dinge, sondern räumliche Erscheinungsweisen und Erscheinungsreihen, die wir als bestimmte Dinge oder Personen auffassen. Ein und dasselbe kann sich in potentiell unendlichen Erscheinungen darstellen. Es ist klar, dass es diese Erscheinungsmannigfaltigkeiten nicht auch unabhängig von ihrem leiblichen Wahrgenommenwerden gibt.⁴ Bezogen auf den eigenen Körper heißt das, dass der eigene Leib nicht die vermeintlich subjektive Gegebenheitsweise des Körpers darstellt, sondern umgekehrt, dass *der Leib das An-sich des Körpers ist oder zumindest diesem bedingend zu Grunde liegt*. Der Körper ist dagegen (rein sinnlich betrachtet) nichts anderes als eine Erscheinungsreihe, die auftritt, wenn der Leib sich selbst betrachtet oder betastet. Der Körper ist so gesehen eine *Selbstobjektivation* des Leibes. Insofern nun all die Wahrnehmungskorrelate des leiblichen Wahrnehmens zum Leib dazugehören, entpuppt sich der Leib als gleichsam dialektisches (nicht ambiges!) Phänomen: Er ist die korrelative Einheit von Leib und Umwelt. Es bietet sich daher an, einen engeren und einen weiteren Leibbegriff zu unterscheiden, die folgendermaßen zusammenhängen: Der Leib im weiteren Sinne ist die Einheit von Leib (im engeren Sinne) und (Um-)Welt.

Der Leib ist dabei eine unmittelbare (also unvermittelte) Gegebenheit. Er ist uns als gestalthafte Ganzheit gegeben, als Ort aller Affekte und Emotionen – und er ist *Organ*, also Werkzeug, im ursprünglichen Sinne: Er ist „Urzeug“ und insofern zumeist im Modus der „Zuhandenheit“ gegeben, mit dem wir wahrnehmen, handeln, herstellen, arbeiten oder sprechen. Der Leib ist zugleich eine permanente Gegebenheit des anschaulichen Bewusstseins, der zu einem Vorhandenen wird, wenn er zu stören anfängt oder aufdringlich wird (etwa bei Hunger und Durst, bei Lähmung, Schmerz, Dysfunktionalität etc.⁵)

Als Wahrnehmungsorgan ist der Leib aber immer schon Weltleib, Medium der Welt bzw. der „Ort“ ihres Erscheinens. Dabei erscheint die Welt freilich nicht im Leib, schon gar nicht im Kopf, sondern als Umwelt, als unabtrennbares Korrelat des Leibes im engeren Sinne.⁶

Halten wir fest: Leib (i. e. S.), Umwelt, Körper und Geist sind Tatsachen des Bewusstseins, wobei aber zwischen Leib (i. w. S.) und Geist (abgesehen von ihrer Kopräsenz) kein unmittelbarer Nexus zu erkennen ist. Weder lässt sich beobachten, dass mentale Phänomene aus dem Leib hervorgehen, noch dass der Leib oder Leibesbewegungen direkt aus geistigen Phänomenen emanieren. Entweder handelt es sich daher bei vermeintlich „psychophysischen“ bzw. „psychosomatischen“ Interaktionen um einen bloßen Schein, oder es lässt sich ein Missing Link ausfindig machen, dass zwischen Körper/Leib und Geist vermittelt. Im ersten Fall hätten wir einen *phänomenalen Parallelismus* zu konstatieren, im zweiten Fall aber ergäbe sich die Möglichkeit, von einer *vermittelten Interaktion* zu sprechen.

Wenn jedoch der Körper eine Repräsentation des Leibes ist, die durch leibliche Selbstwahrnehmung zustande kommt, dann kann eigentlich nicht mehr von einem Körper-Geist-Problem, sondern nur noch von einem *Leib-Geist-Problem* gesprochen werden, insofern ja der Körper (als Repräsentation des Leibes) ontologisch unselbstständig ist. Andererseits wird das Körper-Geist-Problem heute zumeist spezieller als Gehirn-Geist-Problem diskutiert. Das Problem, das sich hieraus für unsere Überlegungen ergibt, besteht darin, dass es *kein leibliches Korrelat des Gehirns gibt*. Nichtsdestotrotz gilt für das Gehirn das Gleiche wie für den ganzen Körper: Es ist – als potentiell Wahrnehmungsphänomen – eine leiblich bedingte Erscheinung und eine Tatsache des Bewusstseins. Deshalb kann es nicht seinerseits Bedingung oder Ursache von Leib und Bewusstsein sein. Demgegenüber stellt sich jedoch die Frage: Wenn der Körper die Repräsentation des Leibes ist, wen oder was repräsentiert dann das Gehirn?

4 Gehirn und Ich

Die These, die ich diesbezüglich vertreten möchte, lautet: Das Gehirn ist die Erscheinung meines Ich, das selbst zwar nicht direkt erscheint (keine Tatsache des Bewusstseins ist), aber doch indirekt aufgewiesen werden kann. Das holistische Weltbewusstsein ist nämlich keine bloße Ansammlung von vielerlei Präsentem, sondern es lässt sich ein zweifacher Bezug der Inhalte des sinnlichen Bewusstseins auf das Ich feststellen:

- (1) Die lebendige Gegenwart besitzt ein „*affektives Relief*“.⁷ Dies bedeutet, dass mir die Phänomene nicht gleichgültig gegenüberstehen, sondern mich zum Aufmerksamkeitswechsel, zur genaueren Betrachtung oder zur praktischen Betätigung etc. *motivieren*. Dies

wäre undenkbar, gäbe es nicht mich, der gereizt oder affiziert wird und der daher nicht mit geistigen Akten oder dem Bewusstsein identifiziert werden kann. (Affektion ist eine zweistellige Relation: Etwas affiziert immer etwas.)

- (2) Alle räumlichen Phänomene stehen zudem in einer bestimmten perspektivischen Beziehung zu mir: Sie sind konzentrisch um mich als dem eigentlichen Nullpunkt der Orientierung (dem absoluten Hier) angeordnet. Das gilt nicht nur von den mundanen Gegebenheiten, sondern auch von meinen Leibregionen selbst. Der Kopfschmerz ist mir beispielsweise näher als der Schmerz im Fuß. Das Ich muss daher dort sein, wo das Zentrum der konzentrisch angeordneten Phänomene liegt: im Leibkopf – da, wo von außen betrachtet das Gehirn erscheint.

Das Ich, nicht das Gehirn, ist daher das eigentliche Subjekt des Bewusstseins. Es wird beständig von allen anschaulichen Gegebenheiten affiziert und reagiert hierauf mit Attention, Deliberation und leiblicher Aktion, wobei seine Reaktionen selbst wieder phänomenal erscheinen und daher wiederum affektive Kraft entfalten können. Das Ich verbindet die leiblichen und mentalen Phänomene kausal miteinander. Es selbst ist jedoch kein Teil des Bewusstseins, sondern es *hat* Bewusstsein. Daher können seine Beschaffenheiten (seine Charaktereigenschaften) auch nicht direkt empirisch erfasst, sondern nur indirekt aus seinen Reaktionen erschlossen werden (*operari sequitur esse*).⁸

Die Frage, wie das Gehirn (bzw. neuronale Prozesse) Geist und Bewusstsein hervorbringt, erweist sich so gesehen als falsch gestellt. Wie alle naturalen Phänomene ist das Gehirn eine leiblich bedingte Erscheinungsreihe, die naturkausal völlig impotent ist. Und dies würde auch aus einem zu Ende gedachten Naturalismus folgen, wie der Philosoph und Gehirnforscher Gerhard Roth gezeigt hat:⁹ Wenn alle bewussten Gegebenheiten zerebral bedingt sind, dann gilt das auch für das empirische Gehirn. Auch dieses ist ein bloßes „Konstrukt“. Im Unterschied zu Roth unterlege ich dem empirischen Gehirn aber nicht ein intelligibles Gehirn,¹⁰ sondern ein Ich, dessen Existenz ich phänomenologisch aufgewiesen habe und das ich selbst *bin*.

Unsere Betrachtungen haben also ergeben, dass der Mensch weder einfach ein lebender, wahrnehmender und denkender Körper noch eine Einheit aus zwei Substanzen ist. Er ist vielmehr ein denkendes, wahrnehmendes, imaginierendes etc. Ich, das über ein holistisches Weltbewusstsein und einen erscheinenden Leib verfügt, mittels dessen es handeln und sich als körperliches Wesen in der Welt erfahren kann. Ich, Bewusstsein, Leib, Körper, (Um-)Welt und geistige Akte sind Momente des ganzheitlichen Phänomens unseres bewussten In-der-Welt-seins. Bewusstsein, Leib und Ich sind keine Teile der Welt, sondern die Außenwelt ist ein Teil unseres Selbst, weil unser Leib und vermitteltst diesem auch unser Bewusstsein welthaltig sind. Bewusstsein ist nicht in der Welt, sondern Präsenz von Welt.

5 Bewusstsein

Wenn man fragt, was ist aber dieses Bewusstsein, das immer schon Bewusstsein von Umwelt, dem eigenen Leib und geistigen Akten ist, dann muss man auf das Thema der Zeitlichkeit rekurrieren. Bewusstsein im Sinne einer unmittelbaren Präsenz von Selbst und Welt ist eine rein sinnliche (nicht begriffliche) Größe oder Struktur, die dadurch zustande kommt, dass beständig

neue Urimpressionen auftauchen, die dann kontinuierlich retiniert werden. Ein Hauptinhalt unseres Bewusstseins ist aber der Leib, weshalb auch die leiblichen Urimpressionen ein wesentliches genetisches Prinzip der Bewusstseinsgenerierung sind. Die leiblichen Urimpressionen (wie alle Urimpressionen überhaupt) sind dem Bewusstsein (als einem System temporaler Gegebenheitsweisen) *vorgegeben* und nicht selbst durch das Bewusstsein konstituiert. In Wahrheit konstituiert oder agiert das Bewusstsein nämlich überhaupt nicht. Das Bewusstsein ist nicht nur kein Weltinnenraum, sondern es ist auch kein Akteur. Als System temporaler Gegebenheitsweisen „vollbringt“ das Bewusstsein rein passiv – und zwar durch seine bloße Existenz und damit gleichsam von selbst – die anschauliche Gegebenheit oder Bewusstheit oder Präsenz seiner Inhalte. Verdeutlichen wir uns die Strukturgenese des Bewusstseins an einer Skizze:¹¹

Dargestellt wird der Übergang von einem nicht bewussten in einen bewussten Zustand sowie die fortlaufende Genese des Bewusstseins. Faktisch ist Bewusstsein immer schon als Struktur Ganzheit konstituiert, und nur in Ausnahmefällen (z. B. dem Erwachen aus einer Vollnarkose) muss Bewusstsein neu generiert werden. J_1 bis J_4 symbolisieren die fließende Jetztfolge, der urimpressionales Sein und lebendige Gegenwart unterstehen. Alles, was es gibt, gibt es nur im aktuellen Jetzt. Bewusstsein als lebendige Gegenwart existiert demzufolge nur momentan-transitorisch in einem unausgedehnten Moment. Daher muss es seine eigene Vergangenheit und die seiner Inhalte in jedem neuen Jetzt vergegenwärtigen. Dies ist dadurch möglich, dass permanent neue Urimpressionen auftreten und die eben gewesene Bewusstseinsphase retiniert wird, die selbst alle vorhergehenden Phasen retentional enthält. Jedem J_x ist daher eine momentane Phase der lebendigen Gegenwart zugeordnet. Man sieht, dass sich durch die retentionale Iteration eine feste Struktur herausbildet, durch die die Inhalte gleichsam fließen. Dies ist jedoch eine nur bildliche Rede, denn die einzige Aktivität, die stattfindet, ist das Retinieren und das passive Auftreten von Urimpressionen.

nunc fluens	J_1	J_2	J_3	J_4
Bewusstseinsphasen	U_1	U_2	U_3	U_4
		$R_1 (U_1')$	$R_2 U_2'$	$R_3 U_3'$
			$R_1' (U_1'')$	$R_2' U_2''$
				$R_1'' (U_1''')$

Bewusstsein, lebendige Gegenwart, Uranschauung gibt es daher selbst nur als Phasenfolge, wobei aber alle vorhergehenden Phasen dank der Retention in jeder neuen Phase aufbewahrt sind und „erinnert“ werden. *In jedem Moment* haben wir ein lebendiges (präreflexives) Bewusstsein unseres selbst zeitlichen Erlebens von irgendwelchen Ereignissen oder Tätigkeiten, und genau darin zeigt sich, dass Bewusstsein als Erlebnisstrom zugleich und wesentlich *Bewusstsein* dieses Stromes ist. Insofern ist die lebendige Gegenwart ein präreflexives, unbegriffliches *Selbstbewusstsein*.

Bewusstsein ist somit beides: stehend und strömend. Als sich durch das Retinieren von Urempfindungen herausbildende feste Struktur von Gegebenheitsweisen seiner Inhalte ist es bleibend; als selbst dem *nunc fluens* unterworfen, ist es vergehend, und durch das Retinieren kommt es sich selbst als Phasenfolge (Bewusstseinsfluss) zu Bewusstsein.¹² Und da jede Bewusstseinsphase, indem sie das ganze vergangene und vergehende Bewusstsein „widerspiegelt“, auch

die Inhalte dieser Bewusstseinsphasen in ihrer Zeitlichkeit zur Erscheinung bringt, erscheint auch der Gegenstand als zeitlicher orientiert auf ein je neues Jetzt.

Bewusstsein als lebendige Gegenwart ist ein präreflexives Selbstbewusstseins, es ist das reine Erleben auch aller geistigen Akte, aller propositionaler Gehalte, aber auch des eigenen Leibes, der Leibesbewegungen (einschließlich aller kinästhetischen Vollzüge) sowie der durch den Leib erscheinenden Welt. Wir können nun auch sagen: Bewusstsein ist als Anschauungsform der Zeit die Zeitform oder die temporale Gegebenheitsweise von Leib, Körper und geistigen Akten. Bewusstsein ist formal, aber nicht material mit seinen Inhalten identisch.

6 Das Ich-Leib-Problem

Sowohl der welthaltige Leib als auch alle geistigen Phänomene sind in der temporalen Strukturform gegeben. Zwischen Form und Inhalt besteht keinerlei kausale Beziehung. Doch wie sieht es mit den Inhalten selbst aus? Stehen mentale und somatische Phänomene möglicherweise doch in kausalen Abhängigkeiten? Können geistige Phänomene wie Entschlüsse oder Wünsche den Körper beeinflussen) Und ist der Körper bzw. das Gehirn die Bedingung oder Ursache geistiger Phänomene?

Die sogenannte geistige Kausalität ist in Wahrheit eine durch das affizierbare bzw. motivierbare Ich, das eigentliche Subjekt des Bewusstseins, vermittelte. Das Ich oder ich kann mich durch die Affektion meines Bewusstseins durch Gedanken denkend bestimmen. Und diese gedankliche Bestimmung führt möglicherweise zu Leibesbewegungen, also Handlungen, die zugleich von außen – also durch die leiblich vermittelte Wahrnehmung – als Körperbewegungen oder leiblich getätigte Sprechakte erscheinen. Zwischen „Geist“ und Körper besteht somit keine direkte Verbindung, sondern diese ist über das Ich gegeben, dass aber nur dadurch geistig affiziert werden kann, weil es ein sinnliches Bewusstsein seines Denkens oder Vorstellens hat. Unmittelbar bewegt wird dabei nur der Leib, während der Körper, wie gesagt, eine Selbstobjektivation des Leibes darstellt. Der Leib verhält sich zum Körper wie das Original zu seiner Erscheinung. Der Leib verursacht nicht die erscheinenden Körperbewegungen, sondern er repräsentiert nur seine eigenen Bewegungen als körperliche Bewegungen.

Wenn nun das Ich das An-sich des Gehirns ist und sich zu diesem wie ein Ding an sich zu seiner Erscheinung verhält, dann folgt hieraus, dass das Gehirn nicht der Verursacher der Urimpressionen sein kann. Bei den mentalen Phänomenen ist die Ursache das Ich. In Bezug auf den Leib, den Körper und die Welt kann man nur spekulieren, was die wahren Ursachen ihrer Gegebenheit sind. Aber geht man davon aus, dass die Welt die Erscheinung oder leibliche Repräsentation einer transphänomenalen Welt ist, dann wird man als die eigentliche Ursache dieser Phänomene transphänomenale Entitäten annehmen müssen. Dies ist jedoch keineswegs abwegig oder rein spekulativ: Gerade die Erfahrung anderer Subjekte zeigt, dass diese sich primär körperlich, nämlich als Leibkörper, als körperlicher Ausdruck (Gestik, Mimik, Sprechakte) und als körperliche Handlung, für mich darstellen. Ihr Leib und ihr leibliches Empfinden sind mir dagegen originär genauso wenig gegeben wie ihr Denken und Vorstellen etc. Der Leib des anderen ist für mich ein Ding an sich, eine transphänomenale Größe im strengen Sinne. Er – der andere – ist mir nur als (belebter und „beseelter“) Körper gegeben, nicht aber in seinem Für-sich-sein. Dieses fällt nicht in meine Anschauung. Und diese absolute Transzendenz ist die

Voraussetzung dafür, dass wir uns überhaupt als verschiedene Subjekte erfahren können. Würde ich *seine* Hand spüren, dann würde ich glauben, es sei *meine* Hand.¹³

An sich ist der andere für mich (und umgekehrt gilt das natürlich auch) eine echte bewusstseinsstranszendente Größe, die sich mir bewusstseinsmäßig sozusagen als „beseelter“ Körper (als Leibkörper) darstellt. Alles Körperliche ist aber etwas, was mir, meinem Leib und meinem Bewusstsein angehört. So hat auch der Hirnforscher es beim empirischen Gehirn nur mit einer Repräsentation zu tun, die Tatsache *seines* Bewusstseins ist und damit ihm und nicht seinem Patienten zugehört. An sich ist das empirische Gehirn ein anderes Ich. Damit ein Anderer mir als anderer begegnen kann, muss er sich in *meinem* Bewusstsein als Körpererscheinung in *meiner* Umwelt repräsentieren. An sich ist er aber keine Repräsentation, sondern eben anderer.

Wie sind dann aber, so ist zu fragen, die beeindruckenden Korrelationen zwischen Gehirn und Geist verständlich zu machen, die ja gerade die Evidenzbasis für den naturalistischen Glauben sind, das Gehirn sei Subjekt und Urheber von Geist und Bewusstsein? Die Antwort ist: Korrelationen lassen sich zweiseitig interpretieren und/oder auf ein Drittes zurückführen. Hat man erst einmal gezeigt, dass das Gehirn eine bloße Tatsache des Bewusstseins ist, dann ist dasjenige die Ursache aller mentalen Phänomene (möglicherweise aller Phänomene überhaupt), was durch das Gehirn repräsentiert wird, nämlich das Ich.¹⁴

Es ist daher auch nicht so, dass die Hitze des Feuers Schmerzempfindungen in meinem Finger verursacht, wenn ich diesen dem Feuer zu sehr nähere. Auch das Feuer ist nur eine Tatsache des Bewusstseins, ein Wahrnehmungsgehalt, der nicht wiederum die Ursache seiner selbst sein kann. Geht man davon aus, dass die Feuererscheinung eine bewusstseinsstranszendente Ursache hat, dann ist es diese transphänomenale Größe, die für die Schmerzempfindung letztlich kausal verantwortlich ist. Dieser Vorgang ist für uns jedoch nicht erfahrbar, weshalb wir glauben, das Feuer selbst sei ein Ding an sich und Ursache der Schmerzempfindung.

Erscheinungen sind eben keine Dinge an sich. Die Naturerscheinungen stehen untereinander in keiner kausalen, sondern nur in der temporalen Beziehung der Sukzession, wie Hume und Kant ganz richtig gesehen haben. Wir sind es daher, die aufgrund von Regelmäßigkeiten kausale Beziehungen in die phänomenale Welt hineininterpretieren. Die einzige Kausalität der Erscheinungen (sowohl der naturalen wie der mentalen) ist ihre Motivationskausalität, die allerdings das Ich voraussetzt, das den Phänomenen die Kraft zu wirken erteilt und diese allererst zu potentiellen Motiven macht. Motive sind daher reine Gelegenheitsursachen: Sie bestimmen nur, wie sich das Ich zu einem bestimmten Zeitpunkt handelnd oder reagierend äußert. Aber das eigentliche Handlungssubjekt, der Täter seiner Taten, ist das Ich – ich selbst! Weder der Körper als ganzer noch das empirische Gehirn im Besonderen verursachen oder bedingen also das Bewusstsein oder die mentalen Phänomene. Körper und Gehirn sind selbst bereits Tatsachen des Bewusstseins, die Leib und Ich repräsentieren – ohne mit ihnen identisch zu sein.

Ist das Gehirn-Geist-Problem oder besser das Ich-Leib-Problem nun vollständig aufgelöst? Die klare Antwort muss hier lauten: nein! Aber es konnte immerhin die naturalistische Scheinfrage nach dem Verhältnis von Gehirn und Geist durch die sachadäquate Frage nach dem Verhältnis von Ich und Leib ersetzt werden. Der Mensch ist weder ein bloßer Körper noch reiner Geist, noch die Zusammensetzung beider, sondern ein Ich, das einen welthaltigen Leib sein Eigen nennen kann und zugleich über ein sinnliches Bewusstsein verfügt, in dem sich seine Reaktionen auf anschauliche Gegebenheiten wiederum als Aufmerksamkeitsstruk-

tur und Aufmerksamkeitswechsel, als geistige Akte, als leibliche Regungen und Bewegungen darstellen und auf diese Weise erlebt, aber auch zu neuen Beweggründen werden. Mittels seines Leibes erfährt sich der Mensch zudem als körperliches Subjekt in der Welt und kann auf diese Weise auch anderen Subjekten begegnen, die an sich aber mehr sind, als das, was von ihnen erscheint: nämlich leibliche und geistige, sich selbst unmittelbar erlebende Wesen. Wir sind nicht einfach Menschen in der Welt, sondern die Einheit (und das Spiel) von Ich, Bewusstsein, Geist, Leib, Körper und Umwelt.

Literatur

- Heidegger, Martin (¹⁷1993): Sein und Zeit, Tübingen.
- Husserl, Edmund (1966^a): Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917), hg. v. R. Boehm, Den Haag.
- Husserl, Edmund (1966^b): Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926, hg. v. M. Fleischer, Den Haag.
- Kant, Immanuel (1783): Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, in: Akademie-Ausgabe IV, Berlin.
- Metzinger, Thomas (2009): Der Ego Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst. Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik, Berlin.
- Roth, Gerhard (1994): Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt/M.
- Schmitz, Herrmann (1966): Der Leib im Spiegel der Kunst, Bonn.
- Schopenhauer, Arthur (1839): Über die Freiheit des menschlichen Willens, in: Sämtliche Werke, Bd. 3, hg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Darmstadt.
- Searle, John (2010): Packt das Bewusstsein wieder ins Gehirn, in: Maxwell Bennett, Daniel Dennett, Peter Hacker u. John Searle: Neurowissenschaft und Philosophie, Berlin.
- Streubel, Thorsten (2006): Das Wesen der Zeit. Zeit und Bewusstsein bei Augustinus, Kant und Husserl, Würzburg.
- Streubel, Thorsten (2009): Was ist Bewusstsein? Husserls Lösung eines Menschheitsrätsels, in: Dialegesthai, <http://mondodmani.org/dialegesthai/ts01.htm> (15. 9. 2011).
- Streubel, Thorsten (2010): Die Leibvergessenheit in der aktuellen Gehirn-Geist-Debatte, in: Perspektiven der Philosophie, 36, 343–361.

Anmerkungen

- ¹ Dies ist eine weit verbreitete Vorstellung (nicht nur) bei analytisch ausgerichteten Philosophen. Vgl. beispielsweise Searle, der explizit die Auffassung vertritt, dass „der bewusste mentale Vorgang zur Gänze vom Gehirn verursacht und im Gehirn realisiert“ wird (Searle 2010, 157). Metzinger beschreibt das Bewusstsein als „Teil der Welt“, der gleichzeitig „die Welt enthält“, wobei das „Erscheinen von Welten in biologischen Nervensystemen“ stattfindet (Metzinger 2009, 31).
- ² In der gegenwärtigen Debatte wird zwar zumeist zwischen phänomenalem und intentionalem Bewusstsein unterschieden, beide Phänomene aber als *mentale* kategorialisiert. Diese Unterscheidung ist zwar sinnvoll, aber das phänomenale Bewusstsein ist gerade keine mentale (psychologische) Größe, sondern die Zeitform aller Gegebenheiten: Bewusstsein ist gleichermaßen die Präsenz von (leiblichem) Selbst, Geist und Welt.
- ³ Vgl. zur „Leibvergessenheit“ Streubel 2010 und Schmitz 1966, 8: „Im Gebäude der herkömmlichen Wissenschaft stehen sie [die leiblichen Phänomene] wenig beachtet im Zwielicht: Einerseits werden sie als Organempfindungen und damit als Zeugen von Zuständen körperlicher Organe aufgefasst, andererseits als Gefühle [...] dem Seelenleben zugewiesen. Diese Klassifikation folgt dem Grundsatz des psychosomatischen Dualismus, alle Phänomene der menschlichen Natur der seelischen oder der körperlichen Hälfte des Menschen zuzuteilen, obwohl die leiblichen Phänomene, genau besehen, auf beiden Seiten keinen Platz finden.“
- ⁴ Beispielsweise werden Dinge, wenn wir uns ihnen nähern, kontinuierlich größer. Dieses Kontinuum der Erscheinungen ist von unserer Stellung und Bewegung im Raum abhängig. Würde man nun behaupten, diese

Erscheinungsreihe existiere an sich, dann müsste man auch behaupten, dass es an sich gar keine Dinge, sondern nur sich streng gesetzlich wandelnde perspektivische Darstellungen gibt, wobei diese Erscheinungen sich dann doch wieder von der Stellung, der Sinnesorganisation und Bewegung des Leibes abhängig erweisen.

- ⁵ Zum Wechsel von der Zuhandenheit zur Vorhandenheit vgl. Heidegger 1993, 74: „Die Modi der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit haben die Funktion, am Zuhandenen den Charakter der Vorhandenheit zum Vorschein zu bringen.“
- ⁶ Zumindest lässt sich die Umwelt nicht einseitig vom Leib ablösen. Umgekehrt scheint ein Leib ohne Welt zumindest denkbar zu sein.
- ⁷ Zum affektiven Relief vgl. Husserl 1966b, 164.
- ⁸ „Daher wird man oft, wie über andere, so auch über sich selbst enttäuscht, wenn man entdeckt, dass man diese oder jene Eigenschaft, z. B. Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit, Mut, nicht in dem Grade besitzt, als man gütigst voraussetzte. Daher auch bleibt bei einer vorliegenden Wahl unser eigener Entschluss gleich einem fremden uns selber so lange ein Geheimnis, bis jene entschieden ist“ (Schopenhauer 1839, 568 f.).
- ⁹ Roth 1994, 289 ff.
- ¹⁰ „Das Gehirn, welches mir zugänglich ist (das *wirkliche* Gehirn), bringt keinen Geist hervor, und dasjenige Gehirn, welches mitsamt der Wirklichkeit Geist hervorbringt (nämlich das *reale* Gehirn [...]), ist mir unzugänglich“ (Roth 1994, 296).
- ¹¹ Vgl. zum Folgenden ausführlich: Streubel 2006 und 2009.
- ¹² Vgl. Husserl 1966a, 114: „Verbleibend ist vor allem die formale Struktur des Flusses, die Form des Flusses. D. h., das Fließen ist nicht nur überhaupt Fließen, sondern jede Phase ist von einer und derselben Form, die beständige Form ist immer neu von ‚Inhalt‘ erfüllt, aber der Inhalt ist eben nichts äußerlich in die Form Hineingebrachtes, sondern durch die Form der Gesetzmäßigkeit bestimmt: nur so, dass diese Gesetzmäßigkeit nicht allein das Konkretum bestimmt. Die Form besteht darin, dass ein Jetzt sich konstituiert durch eine Impression und dass an diese ein Schwanz von Retentionen sich angliedert und ein Horizont der Protentionen. Diese bleibende Form trägt aber das Bewusstsein des ständigen Wandels, das eine Urtatsache ist: das Bewusstsein der Wandlung der Impression in Retention, während stetig wieder eine Impression da ist, oder im Hinblick auf das Was der Impression, das Bewusstsein des Wandels dieses Was, während das soeben noch als ‚jetzt‘ bewusste in den Charakter des ‚soeben gewesen‘ sich modifiziert.“
- ¹³ Das alles gilt freilich nur unter der Voraussetzung, dass der Solipsismus nicht wahr ist.
- ¹⁴ Genauer gesagt sind neuronale Aktivitäten Repräsentationen von Ichaktivitäten, während mentale Aktivitäten die Folgen von Ichaktivitäten sind. Die Manipulation des Gehirns ist daher die repräsentationale Darstellung einer Manipulation des Ich, die zu Modifikationen des mentalen Erlebens und Leistens führen kann.

„KRITIK DER GEGENWART“
IN HEIDEGGERS FRÜHEN FREIBURGER VORLESUNGEN



Gerhard Thonhauser

Die vorliegende Untersuchung fragt innerhalb eines begrenzten Rahmens und unter dem Vorzeichen einer grundlegenden Prämisse nach der Rolle der Schriften Søren Kierkegaards für die Entwicklung des Denkens Martin Heideggers. In thematischer Hinsicht liegt der Fokus auf der Entwicklung des „Man“ als Existenzial. Dass ich mich dabei nicht auf die elaborierten Ausarbeitungen zu diesem Existenzial in *Sein und Zeit* beziehe, sondern auf die Ausführungen zu dieser Thematik in Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen und genauer genommen nur in der letzten dieser Vorlesungen, gehalten im Sommersemester 1923 unter dem Titel „Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)“, hat erstens damit zu tun, dass der Einfluss Kierkegaards auf diese Thematik von Heidegger in dieser Vorlesung – im Gegensatz zu *Sein und Zeit* – auch explizit vermerkt wurde, und zweitens, dass auch die inhaltliche Nachzeichnung zeigen wird, dass das Denken Heideggers in diesen früheren Ausführungen in gewisser Weise eine Zwischenstellung einnimmt zwischen der existentiell-kulturkritischen Stoßrichtung Kierkegaards und dem existenzial-ontologischen Projekt von *Sein und Zeit*, weswegen diese Vorlesung in besonderer Weise dazu geeignet ist, sowohl die Berührungspunkte als auch die Unterschiede zwischen dem Denken Kierkegaards und Heideggers am Text selbst auszuweisen und gerade auch die Wendung nachvollziehbar zu machen, die von der Absicht Kierkegaards zum Projekt Heideggers führte.¹

Die grundlegende Prämisse, die für diese Untersuchung leitenden Charakter hat, ist, dass Heideggers Kierkegaard-Rezeption sich bei genauerer Betrachtung als eine Rezeption jenes Bildes bzw. jener Bilder Kierkegaards herausstellt, die durch die selektiven und zum Teil entstellenden Übersetzungen seiner Schriften ins Deutsche zur Verfügung gestellt wurden. Daher ist es für eine Untersuchung des Verhältnisses von Kierkegaard und Heidegger notwendig, zunächst die deutsche Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte Kierkegaards aufzuarbeiten, um allererst eine Ahnung davon zu erlangen, von welchem „Kierkegaard“ in diesem Zusammenhang überhaupt die Rede ist. Der vorliegende Text beinhaltet daher in Ansätzen auch eine Untersuchung zur Rolle der deutschen Kierkegaard-Übersetzung für die Lektüre und das Verständnis seiner Werke. Die genannte Prämisse soll dabei anhand eines Beispiels illustriert werden, nämlich der für die Thematik des „Man“ zentralen Übersetzung von Kierkegaards Schrift *Eine literarische Anzeige*, die von Theodor Haecker angefertigt und 1914 in der Zeitschrift *Der Brenner* und zeitgleich auch als eigenständige Publikation im angeschlossenen Brenner-Verlag unter dem Titel *Kritik der Gegenwart* veröffentlicht wurde.²

In weiterer Folge werde ich zunächst auf die Hintergründe und Grundgedanken von Kierkegaards *Eine literarische Anzeige* zu sprechen kommen, sodann zu zeigen versuchen, wie Haecker, durch verschiedene Aspekte seiner Vorgehensweise bei der Übersetzung, die Sichtweise auf diese Schrift in entscheidender Weise vorzeichnete, und mich schließlich Heideggers Vorlesung zu-

wenden, um anhand einer inhaltlichen Analyse die Rolle Kierkegaards für die Entwicklung von Heideggers Ausführungen zum „Man“ sowie die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Ansätze beider Denker zu untersuchen.

1 Eine literarische Anzeige

Bei Kierkegaards Text handelt es sich um eine Besprechung des von Thomasine Gyllembourg-Ehrensvärd verfassten Romans *Zwei Zeitalter*,³ in dem die Autorin den Verhältnissen ihrer eigenen Zeit in kritischer Absicht das Zeitalter der Revolutionen gegen Ende des 18. Jahrhunderts gegenüberstellt. Für Kierkegaard ist an dieser Zeitdiagnose vor allem das Auftauchen des Phänomens des Massenmenschen von Interesse, das sich für ihn in erster Linie im Aufkommen der Massenpresse manifestierte. Kierkegaard hat diese Entwicklung hin zur Massengesellschaft frühzeitig gesehen und sich mit ihr zu einer Zeit auseinandergesetzt, als diese erst in Ansätzen zu erahnen war.⁴ Kierkegaards Auseinandersetzung erfolgt vor dem Hintergrund der zentralen Rolle, die das existenzielle Selbstverhältnis des Einzelnen in seinem Werk einnimmt; daher richtete sich seine kritische Befragung der Tendenzen zur Vermassung der Gesellschaft auch ausschließlich oder doch zumindest in erster Linie auf die Implikationen dieser Tendenzen für das Selbstverhältnis des Einzelnen.⁵

Sein Zeitalter, so Kierkegaard, sei vor allem durch Leidenschaftslosigkeit bestimmt. Es ist durchzogen von Gleichgültigkeit, die sich in der Zweideutigkeit manifestiert, die Sachen entweder bestehen lassen oder in Gang setzen zu wollen, aber jedenfalls nicht bereit zu sein, eine der Alternativen eigens zu ergreifen. Da Leidenschaft für Kierkegaard die zentrale Bestimmung von Innerlichkeit ist, kann er mit dem Mangel an Leidenschaft auch einen Niedergang der Innerlichkeit konstatieren. Entsprechend seiner Konzeption von Innerlichkeit gibt Kierkegaard am Ende seiner Besprechung dann auch den Ausblick, dass es wohl nur durch eine leidende Handlung des Einzelnen in seiner religiösen Existenz möglich sein wird, die Gleichgültigkeit und Leidenschaftslosigkeit des Zeitalters zu durchbrechen. Leidend muss die Handlung deswegen sein, weil Kierkegaard sehr deutlich gesehen hat, dass die Gleichgültigkeit des Massenmenschen nicht geradewegs überwunden oder übersprungen, sondern ihr nur auf indirekte Weise gegensteuert werden kann – eine Gegenbewegung, die von jenen, die in der Masse aufgegangen sind, mitunter für eine Niederlage gehalten wird (vgl. Haecker 1914, 59).⁶

Während „in einer leidenschaftlichen Zeit Begeisterung das einende Prinzip ist“, ist „in einer leidenschaftslosen und stark reflektierten Zeit Neid das negativ einende Prinzip“ (Haecker 1914, 21). Neid kann sich im durch Reflexion bestimmten Zeitalter „zum ethischen Ressentiment“ (Haecker 1914, 22) entwickeln und dieses sich zum „Prinzip der Charakterlosigkeit“ (Haecker 1914, 24) konstituieren. Das etablierte Ressentiment, das keine Auszeichnungen mehr zulässt, sondern alles in die Durchschnittlichkeit eingeebnet wissen möchte, ist die „Nivellierung“ (Haecker 1914, 25). Kierkegaards zentrale Einsicht ist, dass während die leidenschaftliche Entscheidung von einem Individuum getroffen werden muss, die Nivellierung nicht von Einzelnen getragen wird, sondern eine abstrakte Macht ist, an deren Etablierung und Fortschreibung zwar zwangsläufig Individuen beteiligt sind, die Nivellierung aber letztlich „der Sieg der Abstraktion über die Individuen“ (Haecker 1914, 26) ist; die Individuen also an der Masse teilhaben und insofern von ihr nivelliert werden, die Leistung der Nivellierung aber keinen bestimmten Individuen zugeschrieben werden kann.

Wie bereits angedeutet, verbindet Kierkegaard diese Nivellierung vor allem mit dem Aufkommen der Massenmedien.⁷ Die Verbindung sieht er in der Entstehung eines „Phantoms“, nämlich dem „Publikum“ (Haecker 2014, 34). Die Entstehung von Publikum und Presse, wie Kierkegaard die Massenmedien bezeichnet, sind auf das engste miteinander verknüpft.⁸ Auf den letzten Seiten seiner Rezension versucht Kierkegaard diese Herrschaft der Nivellierung des Publikums und der korrespondierenden nivellierenden Meinungsmaschinerie anhand mehrerer Kategorien näher zu bestimmen. Unter diesen Kategorien möchte ich hier vor allem die von Kierkegaard zuerst genannte herausgreifen, nämlich das Gerede. Gerede oder Schwätzen, wie Haecker übersetzt (vgl. Haecker 1914, 44), wird von Kierkegaard als die Aufhebung der Distinktion von Schweigen und Reden bestimmt. Für Kierkegaard ist die Fähigkeit, schweigen zu können, Voraussetzung für wesentliches Reden und auch wesentliches Handeln. Die Befähigung zum Schweigen wiederum stellt für ihn eine Auszeichnung der Innerlichkeit dar. Schwätzen hingegen ist das nivelliert-verständige Sich-Unterhalten über alles und jedes, das nicht zu schweigen vermag und daher auch nie zum wesentlichen Reden und Handeln findet. Die weiteren von Kierkegaard genannten Kategorien, auf die ich nicht näher eingehen möchte, sind – wiederum der Übersetzung Haeckers folgend – Formlosigkeit, Oberflächlichkeit, Liebelei und Rasonnieren. Ihrer Funktion nach lassen sie sich alle dadurch bestimmen, dass sie Leidenschaft und damit Innerlichkeit hemmen.

2 Kritik der Gegenwart

In einem zweiten Teil möchte ich nunmehr einige Bemerkungen zu Haeckers Übersetzung anführen. Zunächst muss festgehalten werden, dass Haecker für seine Übersetzung nur die zweite Hälfte des dritten Teils von Kierkegaards Schrift heranzieht und zudem sämtliche Anspielungen auf den zugrunde liegenden Roman auslässt;⁹ damit verändert er gewissermaßen die Textsorte und macht aus einer Besprechung eines Buches ein eigenständiges Essay.¹⁰

Vor allem ist aber auffällig, dass Haecker der Schrift einen neuen Titel gibt, der in dieser Form im Original überhaupt nicht vorkommt: *Kritik der Gegenwart*. Durch diese Titelwahl soll vor allem die Aktualität Kierkegaards betont werden. Es geht Haecker mit seiner Übersetzung vor allem darum, Kierkegaard für die Beschäftigung mit den Verhältnissen in Deutschland im Jahr 1914 in Anspruch zu nehmen. Dieses Ziel wird von Haecker in seinem Nachwort auch explizit und mit Nachdruck betont. Sein verhältnismäßig langes Nachwort (die Übersetzung umfasst 57 Seiten, das Nachwort immerhin 24) nutzt Haecker ebenfalls, um für die Aktualität Kierkegaards zu plädieren. Damit geht aber auch unweigerlich Hand in Hand, dass Haecker Kierkegaard für sein eigenes, zeitkritisches Projekt in Anspruch nimmt; wobei die Grenze zur Vereinnahmung hier schwer zu ziehen ist.¹¹

Was ich mit diesen wenigen Andeutungen zum Ausdruck bringen wollte, ist, dass *Kritik der Gegenwart* „in gewissem Sinne Haecker’s Kreation ist“ (Janik 1984, 191). Durch seine Rahmung und seine Umgestaltungen suggeriert Haeckers Übersetzung eine kulturkritische bzw. kulturpessimistische Leseweise von Kierkegaards Schrift, während das dänische Original auch andere, differenziertere Interpretationen zulässt.¹²

Anhand dieses kleinen Beispiels – es ließen sich genügend weitere anführen – sollte nachvollziehbar gemacht werden, wieso es für eine Untersuchung zur deutschsprachigen Rezeption

Kierkegaards die methodisch angemessene Vorgehensweise ist, die den jeweiligen Bezugsautoren verfügbaren Übersetzungen heranzuziehen und nicht mit späteren Übersetzungen oder dem dänischen Original zu arbeiten.¹³

3 Hermeneutik der Faktizität

Im abschließenden Teil dieser Überlegungen komme ich nunmehr auf Heideggers Vorlesung „Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)“ zu sprechen. Die Vorlesung, die ursprünglich unter dem Titel „Ontologie“ angekündigt wurde, erhält von Heidegger selbst in der ersten Einheit die Überschrift „Hermeneutik der Faktizität“. Faktizität ist dabei die „Bezeichnung für den Seinscharakter ‚unseres‘ ‚eigenen‘ Daseins“ und verweist dabei bereits auf eine Hermeneutik der Faktizität, insofern die Möglichkeit einer Auslegung des Daseins bereits in diesem selbst angelegt ist beziehungsweise das Dasein sich gerade dadurch auszeichnet, dass es dergestalt ist, dass es seinen eigenen Seinscharakter zu artikulieren vermag (vgl. Heidegger 1995, 7). „Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein“ (Heidegger 1995, 15). Dieses im Dasein selbst sich ausbildende Verstehen bezeichnet Heidegger in weiterer Folge „als *das Wachsein* des Daseins für sich selbst“ (Heidegger 1995, 15). Daraus ergibt sich, dass das „Thema der hermeneutischen Untersuchung je eigenes Dasein [ist,] und zwar als hermeneutisch befragt auf seinen Seinscharakter im Absehen darauf, eine wurzelhafte Wachheit seiner selbst auszubilden“ (Heidegger 1995, 16). Diese grundsätzliche „Fraglichkeit“ des Daseins für sich selbst leuchtet zurück „in alle Seinscharaktere; ontische Fraglichkeiten: *Sorgen*, Unruhe, Angst, *Zeitlichkeit*“ (Heidegger 1995, 17).¹⁴

Ein paar Seiten weiter schreibt Heidegger, dieses „Wachsein des Daseins“ sei „nichts für die allgemeine Menschheit, nicht für ein Publikum [...], kein Gegenstand allgemeinen Rasonnements und öffentlicher Diskussion“ (Heidegger 1995, 19).¹⁵ Heideggers Anknüpfung an Kierkegaards Überlegungen ist hier unverkennbar. Heidegger übersetzt dabei die Bestimmungen „Menge“, „Publikum“ und „Nivellierung“ in „Man“, „Öffentlichkeit“ und „Einebnung“,¹⁶ wie anhand einer Stelle aus dem ein Jahr später verfassten Manuskript *Der Begriff der Zeit* nochmals deutlich wird: „Die Durchschnittlichkeit des ‚Man‘ vollzieht diese Einebnung als Öffentlichkeit. Die Öffentlichkeit regelt Ansprüche und Bedürfnisse, umgrenzt Art und Reichweite der Daseinsauslegung und die Möglichkeiten des Fragens. Die Öffentlichkeit behält zumeist recht, nicht aus Vertrautheit und ursprünglicher Aneignung, sondern aus ihrem Nichteingehen auf die Sachen und der Unempfindlichkeit gegen Niveauunterschiede. Sie entbindet von ursprünglichen Entscheidungen und hat immer schon für einen gewählt“ (Heidegger 2004b, 27).

Bereits im Vorwort zur Vorlesung weist Heidegger auf die Rolle Kierkegaards hin: „Begleiter im Suchen war der junge *Luther* und Vorbild *Aristoteles*, den jener haßte. Stöße gab *Kierkegaard*, und die Augen hat mir *Husserl* eingesetzt. Das für diejenigen, die etwas nur ‚verstehen‘, wenn sie es in geschichtliche Einflüsse aufgerechnet haben“ (Heidegger 1995, 5). Heidegger verweist also explizit auf Kierkegaard als einen Wegbereiter seiner Bemühungen, warnt zugleich aber davor zu glauben, etwas schon verstanden zu haben, wenn man die historischen Einflussnah-

men ausfindig gemacht hat. Später in der Vorlesung betont Heidegger den Einfluss Kierkegaards noch einmal explizit, macht aber auch an dieser Stelle zugleich deutlich, dass sein Projekt nicht einfach mit der Absicht Kierkegaards gleichgesetzt werden kann: „Starke Anstöße für die hier vorgelegte Explikation kommen von der Arbeit *Kierkegaards*. Aber Voraussetzung, Ansatz, Art der Durchführung und das Ziel sind grundsätzlich verschieden, weil er es sich zu leicht macht. Im Grunde war für ihn nichts fraglich als die eigene Reflexion, die er betrieb. Er war Theologe und stand innerhalb des Glaubens, grundsätzlich außerhalb der Philosophie. Die heutige Lage ist eine andere“ (Heidegger 1995, 30). Im letzten Teil dieser Überlegungen wird es nunmehr darum gehen nachzuvollziehen, wieso Heidegger sagen kann, dass sein Projekt in zentralen Hinsichten von jenem Kierkegaards grundsätzlich verschieden ist.

Meine These ist, dass Heidegger hier der von Haecker vorgegebenen Interpretation Kierkegaards folgt und diesen in Hinblick auf seine Glaubensorientierung in Innerlichkeit liest. Haecker schreibt dahingehend in seinem Nachwort zu *Kritik der Gegenwart*: „Kierkegaard kann anscheinend seine Untersuchung noch aus der Distanz einer in Wolken thronenden philosophischen und religiösen Weltanschauung führen“¹⁷ (Haecker 1914, 66). Es kann hier auch an Kierkegaards Lösungsvorschlag am Ende von *Kritik der Gegenwart* erinnert werden, wonach jeder Mensch in leidender Handlung „an seiner eigenen Rettung arbeiten soll“ (Haecker 1914, 61), was eine rein geistige, keine weltliche (gesellschaftliche) Rettung anklingen lässt. Dieser Lösungsvorschlag macht freilich nur Sinn, wenn man sich dabei aber auf eine von gesellschaftlichen Verhältnissen unabhängige, geistige Bestimmung des Menschen (in Bezug auf die Gottheit) beruft.¹⁸ Eine solche Bestimmung des Menschen freilich ist für Heidegger in radikaler Weise fraglich geworden, weswegen seine Untersuchung mit der Destruktion solcher Vorgaben einsetzt: „In der Hermeneutik wird erst der Stand ausgebildet, radikal, ohne überlieferten Leitfaden der Idee Mensch, zu fragen“ (Heidegger 1995, 17). Deswegen setzt er sich im zweiten Kapitel der Vorlesung auch explizit mit den aus der Tradition bekannten Bestimmungen des Menschen auseinander (vgl. Heidegger 1995, 21–29).

Die Unmöglichkeit, sich weiterhin auf tradierte Bestimmungen des Menschen zu berufen, führt Heidegger zu einem radikalen Neuanfang der Philosophie; dieser macht es erforderlich, die bestehenden Verhältnisse in ganz anderer Weise in die Untersuchung einzubeziehen: „Auslegung setzt im Heute an, d. h. in der bestimmten durchschnittlichen Verständlichkeit, aus der Philosophie lebt und in die sie *zurückspricht*. Das *Man* hat etwas bestimmtes Positives, es ist nicht nur Verfallsphänomen, sondern als solches ein Wie des faktischen Daseins“ (Heidegger 1995, 17). Rainer Thurnher schreibt in Bezug auf die damit ausgesprochene Wendung: „So auffallend die Parallelen sein mögen zwischen Kierkegaards ‚Menge‘ und Heideggers ‚Man‘, so gilt es doch auch die wesentlichen Unterschiede nicht außer acht zu lassen. Sieht Kierkegaard die Menge als typische Zeiterscheinung, so faßt Heidegger hingegen das ‚Man‘ als Existenzial auf, womit es als ein Moment zu gelten hat, das zu allen Zeiten für den Menschen als solchen bestimmend ist“¹⁹ (Thurnher 2008, 145 f.). Ich möchte mich dieser Beschreibung anschließen, jedoch vorschlagen, diese Wendung – die man behelfsmäßig als eine von der existenziellen zur existenzialen Ebene bezeichnen kann – weniger als eine von einer ontisch-zeitlichen zu einer ontologisch-überzeitlichen Bestimmung zu fassen, sondern – Heideggers eigener Einschätzung folgend – eher als eine durch geänderte Voraussetzungen notwendig gewordene Verschiebung von Ansatz, Durchführung und Ziel der Untersuchung, die sich in der Notwendigkeit der

Ernstnahme der bestehenden Verhältnisse niederschlägt, denen, in Ermangelung eines feststehenden, ihnen transzendenten Fundaments, ein Anteil von echtem Sachbezug zugeschrieben werden muss.²⁰ Damit scheint mir der Grundzug der Wendung von Kierkegaards Ausführungen zur „Menge“ zu Heideggers Analysen des „Man“ nachgezeichnet und damit das Ziel dieser Untersuchung erreicht.

Anmerkungen

- ¹ Aus dem damit angedeuteten Grund scheinen die frühen Freiburger Vorlesungen insgesamt wichtiges Material für die Untersuchung des Verhältnisses von Kierkegaard und Heidegger bereitzustellen, weil Heideggers Denken in dieser frühen Phase nicht nur größere Nähe zu Frageansatz und Absicht Kierkegaards erkennen lässt, sondern aufgrund der erst schrittweisen Entwicklung eigenständiger Begrifflichkeiten die Einflüsse auf sein Denken leichter aufzuspüren sind. Anhand der frühen Freiburger Vorlesungen müsste in erster Linie die Rolle Kierkegaards für Heideggers Suchen nach einem Neuanfang der Philosophie aus der Hinwendung auf die eigene Existenz untersucht werden, die sich vor allem in der Auseinandersetzung mit dem religiösen Erbe (als persönliche Auseinandersetzung mit seiner eigenen religiösen Herkunft, aber auch als allgemeine Abarbeitung an den christlichen Grundlagen abendländischer Philosophie) entfaltet. Zudem kommt Kierkegaard in Hinblick auf die Frage nach der angemessenen methodischen Vorgehensweise bei einer solchen Hinwendung ins Spiel. Dahingehend bemerkt Heidegger in der ebenfalls aus dieser Zeit stammenden Rezension von Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*: „Hinsichtlich Kierkegaard muß doch darauf hingewiesen werden, daß nicht oft in der Philosophie beziehungsweise Theologie (wo, ist hier gleichgültig) eine solche Höhe strengen Methodenbewußtseins erreicht worden ist wie gerade von ihm. Man gibt gerade das Entscheidende an Kierkegaard aus der Hand, wenn dieses Methodenbewußtsein übersehen, beziehungsweise in sekundärer Bedeutung genommen wird“ (Heidegger 2004, 41).
- ² Bei Theodor Haecker handelt es sich um eine der beiden zentralen Figuren, die durch ihre Übersetzungstätigkeit die „Kierkegaard-Renaissance“ (Ruttenbeck 1929, 290) der 1920er Jahre allererst möglich gemacht haben. Zu Haeckers eigenständigem Verständnis Kierkegaards und seiner Vorgehensweise bei der Übersetzung vgl. Kleinert 2012. Neben Haecker ist Christoph Schrepf der zweite Übersetzer, dem vor allem durch seine Stellung als maßgeblicher Herausgeber der ersten deutschsprachigen Ausgabe von Kierkegaards *Gesammelten Werken* (ab 1909 bei Diederichs in Jena) eine zentrale Rolle für die deutschsprachige Kierkegaard-Rezeption der Zwischenkriegszeit zukommt. (Der Titel dieser Ausgabe ist irreführend, da es sich keineswegs um eine Ausgabe des gesamten Werks Kierkegaards handelt, sondern um eine begrenzte Auswahl von fast durchgängig pseudonymen Schriften.) Zu Schrepfs äußerst fragwürdiger Vorgehensweise bei der Übersetzung vgl. Thonhauser 2011. Für eine allgemeine Übersicht zur deutschsprachigen Rezeption Kierkegaards vgl. Schulz 2009.
- ³ Thomasine Gyllembourg-Ehrensvärd war in erster Ehe mit Peter Andreas Heiberg verheiratet. Aus dieser Ehe stammt Johan Ludvig Heiberg, der als eine der zentralen Gestalten des öffentlichen Lebens im Kopenhagen der 1830er und 1840er Jahre in vielfältiger Weise mit Søren Kierkegaard interagierte. (In den letzten Jahren entwickelte sich auch zunehmend Interesse an Heiberg in der Forschung, vgl. Stewart 2008.) Zwischen 1827 und 1845 veröffentlichte sie insgesamt 25 Alltagsgeschichten, die ihren Ruhm begründeten – den damaligen Gepflogenheiten folgend, die es für eine Frau unziemlich erscheinen ließen, als Schriftstellerin tätig zu sein, unter dem Pseudonym *Vom Autor von einer Alltagsgeschichte*.
- ⁴ Dies ist bemerkenswert, wenn man bedenkt, dass er in Kopenhagen lebte, das damals noch weitgehend provinzielle Züge hatte und unter der festen Kontrolle des absolutistischen Königs stand. Dennoch waren gerade die 1840er Jahre auch in Kopenhagen ein bewegtes Zeitalter, was sich auch an äußeren Ereignissen festmachen lässt: Der Vergnügungspark Tivoli wurde im Sommer 1843 eröffnet und ermöglichte der Bevölkerung eine Erfahrung städtischen Flanierens jenseits der beengenden Verhältnisse innerhalb der Stadtmauern; 1847 wird die Eisenbahnverbindung zwischen Kopenhagen und Roskilde eröffnet; 1848 kommt es auch in Dänemark zur Revolution und in weiterer Folge ein Jahr später zur Annahme des ersten Grundgesetzes.
- ⁵ Dass Kierkegaard die gesellschaftlichen Entwicklungen zwar in bemerkenswerter Weise antizipierte, aber dennoch festgehalten werden muss, dass er an den gesellschaftlichen Verhältnissen in ihrer Eigenberechtigung

nicht interessiert war, weil sein Interesse ausschließlich der Innerlichkeit galt, war bereits die These Adornos (vgl. Adorno 2003). Auf Kierkegaards pietistische Herkunft, sein religiöses Projekt und die spezifische Stellung, welche die Kategorien des Einzelnen und der Innerlichkeit bei ihm erhalten, kann hier nicht näher eingegangen werden. Es kann jedoch angemerkt werden, dass Innerlichkeit und Einzelner wiederum jene Kategorien sind, die Haecker in den 1910er Jahren in besonderer Weise an Kierkegaard interessieren. Paradigmatisch dafür ist Haeckers Erstlingswerk *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* (vgl. Haecker 1913).

- ⁶ Auf die Frage, die an dieser Stelle in kritischer Weise an Kierkegaard gerichtet werden könnte, nämlich, worin denn die von ihm damit entworfene Handlungsoption konkret bestehen würde, kann in dieser Untersuchung nicht weiter eingegangen werden. Die damit anklingende Frage nach den politischen Implikationen von Kierkegaards Denken ist äußerst komplex. Die immer wieder an Kierkegaard gerichteten Vorwürfe, dass er weder den gesellschaftlichen Verhältnissen noch der Beziehung zu Anderen eine relevante Bedeutung beimisst – die prominentesten Vertreter dieser beiden Positionen sind sicherlich Adorno (vgl. Adorno 2003) und Løgstrup (vgl. Løgstrup 1968) –, könnten sich auch auf den letzten Absatz von *Kritik der Gegenwart* berufen, wo Kierkegaard als einzige mögliche Lösung andeutet, „daß jeder Mensch an seiner eigenen Rettung arbeiten soll“ (Haecker 1914, 61).
- ⁷ Dabei wird Kierkegaard die Zeitungs- und Zeitschriftenlandschaft im Kopenhagen seiner Zeit zum Vorblick auf die Massenmedien. Kierkegaard war – wie alle gebildeten Kopenhagener seiner Zeit – in vielfältiger Weise an den printmedialen Entwicklungen beteiligt. Diese Verbindung zieht sich von seinen ersten öffentlichen Äußerungen, die in Form von pseudonymen Zeitungsartikeln erfolgten, über die Angriffe auf seine Person in der Zeitschrift *Corsar* bis zu den letzten Angriffen auf die dänische Staatskirche, die ebenfalls im Printmedium vorgetragen wurde.
- ⁸ Auf die bemerkenswerten medienkritischen Überlegungen Kierkegaards kann hier aus Platzmangel leider nicht näher eingegangen werden. Auch Haecker begibt sich in seinem Nachwort zur Übersetzung in eine ausführliche medienkritische Polemik.
- ⁹ Es handelt sich dabei um 40 der insgesamt 106 Seiten, die der Text in der Zählung der neuen dänischen Edition *Sören Kierkegaards Skrifter* umfasst.
- ¹⁰ Auf diese Eingriffe in den Text macht Haecker auch selbst zu Beginn seines Nachworts aufmerksam und verweist in diesem Zusammenhang auf den Roman *Zwei Zeitalter*; wobei er unzutreffend anmerkt, dass die Autorin „ihre Pseudonymität bis zum Tode wahren konnte und also auch Kierkegaard nicht bekannt war“ (Haecker 1914, 62). Kierkegaard war sich sehr wohl darüber im Klaren, dass es sich bei der Autorin um die Mutter von Johan Ludvig Heiberg handelte. Dass er ihre wahre Identität in der Besprechung dennoch nicht nannte, verlangten die damaligen Gepflogenheiten.
- ¹¹ Haeckers erster Satz ist dabei in gewisser Weise paradigmatisch für eine ganze Generation der Kierkegaard-Rezeption im Deutschland und Österreich der Zwischenkriegszeit: „Der deutsche Geist hat ein Recht auf Kierkegaard, denn dessen Bildung war durch und durch deutsch“ (Haecker 1914, 62).
- ¹² Damit soll einerseits nicht gesagt werden, dass Haeckers Bearbeitung des Textes andere Interpretationen prinzipiell ausschließt – die Möglichkeit anderer Leseweisen kann aus strukturellen Gründen niemals ausgeschlossen werden; nur darf diese Einsicht nicht dazu führen, die Macht und den Einfluss, den Übersetzer und Herausgeber mit ihren Entscheidungen auf die Interpretation eines Textes haben, zu unterschätzen.
- ¹³ Ich spreche mich damit keineswegs dagegen aus, die herangezogene Übersetzung mit dem dänischen Original – oder behelfsmäßig auch mit anderen Übersetzungen – gegenzulesen, um Eigentümlichkeiten feststellen zu können. Dies ist aus meiner Sicht ebenfalls ein wichtiges Element des methodischen Vorgehens.
- ¹⁴ Die Wortwahl lässt eine Nähe Heideggers zum Projekt Kierkegaards anklingen. Die „Seinscharaktere“ („Sorgen, Unruhe, Angst, Zeitlichkeit“) sind hier noch nicht in den existenzial-ontologischen Begriffsrahmen von *Sein und Zeit* verfestigt, sondern werden in ontisch-ontologischer Doppeldeutigkeit gebraucht, wie dies auch für die Ver-

wendung dieser Begriffe bei Kierkegaard charakteristisch ist. Heidegger kommt in einer Notiz zur Vorlesung auch kurz auf das Problem des Todes und der Endlichkeit zu sprechen und stellt dabei ebenfalls eine Verbindung zu Kierkegaard her: „Überhaupt Todeserfahrung; Tod – Leben – Dasein (Kierkegaard)“ (Heidegger 1995, 111).

- ¹⁵ Es kann an dieser Stelle angemerkt werden, dass die Frage von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, welche hier anklingt, eine in der Sekundärliteratur zum Verhältnis von Heidegger und Kierkegaard häufig wiederkehrende Thematik ist (vgl. Berthold-Bond 1991; Figal 1983; Hall 1984; Huntington 1995; Magurshak 1987). Dabei wurde aber noch nie diese Vorlesung in die Untersuchung mit einbezogen. Meines Erachtens müsste eine solche Untersuchung – wenn sie sowohl sachlich als auch historisch berechtigt sein soll – aber gerade hier ansetzen, wo sich die Verbindung zu Kierkegaard auch an Heideggers Text ausweisen lässt.
- ¹⁶ Wobei Kierkegaards Begrifflichkeiten sich beim frühen Heidegger ebenfalls vereinzelt auffinden lassen – wie etwa anhand des angeführten Zitats ersichtlich.
- ¹⁷ Um Haecker Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, müsste hier seine ausführliche und umsichtige Interpretation in *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* mit einbezogen werden (vgl. Haecker 1913).
- ¹⁸ Dass Heidegger Kierkegaard so liest, deutet ein Zitat aus Kierkegaards *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* (genauer der Beilage „Zur Widmung an ‚jenen Einzelnen‘“) in einer Notiz mit der Überschrift „Menschsein“ an (vgl. Heidegger 1995, 108). Kierkegaard schreibt, dass in der Moderne, im Gegensatz zur christlichen Idee der Verwandtschaft des Menschen zur Gottheit, wiederum die heidnische Einsicht gesetzt wird, „wonach ein Mensch sein bedeutet: als Exemplar einem verstandbegabten Geschlecht anzugehören, so daß das Geschlecht, die Art, höher ist als das Individuum, oder daß es nur Exemplare, keine Individuen gibt“ (Schrempf, 1896, 461). Aus Heideggers Ausführungen wird klar, dass er sich weder für die eine noch für die andere dieser tradierten Bestimmungen des Menschen aussprechen, sondern beide zerstören möchte.
- ¹⁹ Thurnher erklärt ferner, dass „Heidegger darüber hinaus im ‚Man‘ und in seinen Weisen des In-Seins den transzendentalen Erklärungsgrund für jene Tendenzen der Verstellung und Verdeckung [erblickt], die bewirken, daß die ‚Gelichtetheit der Welt‘ ein Zugleich von Entbergung und Verbergung, von Wahrheit und Unwahrheit ist“ (Thurnher 2008, 146). In Hinblick auf diesen zweiten Punkt erscheint mir die Sachlage etwas komplexer, weil mir scheint, dass diese Verstellungs- und Verdeckungstendenz von Kierkegaard im Rahmen seines Ansatzes ebenfalls gesehen wurde. Dass er die Verstellungen und Verdeckungen dennoch nicht in ihrem positiven Eigenrecht einbeziehen kann, scheint mir mit seinem an Innerlichkeit orientierten Lösungsansatz zusammenzuhängen.
- ²⁰ Diese Neuorientierung charakterisiert Heidegger folgendermaßen: „Soll also vom Zunächst des Heute aus das heutige Dasein in den Blick kommen, dann wird es notwendig, solches Gerede seiner Öffentlichkeit aufzusuchen, in dem es eigens von ihm selbst spricht, in dem es also irgendwie gegenständlich da ist. Solches öffentliche Gerede, Bildungsbewußtsein, entstammt immer eigentlicheren Weisen des Umgehens mit der bere deten Sache“ (Heidegger 1995, 48).

Literatur

- Adorno, Theodor W. (2003): Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen, Frankfurt/M.
- Berthold-Bond, Daniel (1991): A Kierkegaardian Critique of Heidegger’s Concept of Authenticity, in: *Man and World*, 24, 119–142.
- Figal, Günter (1983): Verzweiflung und Uneigentlichkeit. Zum Problem von Selbstbegründung und misslingender Existenz bei Sören Kierkegaard und Martin Heidegger, in: Heinrich Anz (Hg.), *Die Rezeption Sören Ki-*

- erkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie. Vorträge des Kolloquiums am 22. und 23. März 1982, Kopenhagen, München, 135–151.
- Haecker, Theodor (1913): Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit, München.
- Haecker, Theodor (1914): Kritik der Gegenwart, Innsbruck.
- Hall, Harrison (1984): Love and Death. Kierkegaard and Heidegger on Authentic and Inauthentic, in: *Inquiry*, 27, 179–197.
- Heidegger, Martin (1995): *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Bd. 63, hg. v. Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (2004): Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“, Gesamtausgabe, Bd. 9, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M, 1–44.
- Heidegger, Martin (2004b): *Der Begriff der Zeit*, Gesamtausgabe, Bd. 64, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M.
- Huntington, Patricia J. (1995): „Heidegger’s Reading of Kierkegaard Revisited. From Ontological Abstraction to Ethical Concretion“, in: Martin J. Matušík, Merold Westphal, *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington.
- Janik, Allan (1984): Haecker, Kierkegaard and the Early Brenner. A Contribution to the History of the Reception of Two Ages in the German-Speaking World, in: Robert L. Perkins (Hg.), *International Kierkegaard Commentary*, Bd. 14, Macon.
- Kleinert, Markus (2012): Theodor Haecker. The Mobilization of a Total Author, in: Jon Stewart (Hg.), *Kierkegaard Research. Sources, Reception, Resource. Volume 12: Kierkegaard’s International Reception. Tome I: The Germanophone World*, Surrey (Manuskript vom Autor zur Verfügung gestellt).
- Løgstrup, K. E. (1968): *Opgør med Kierkegaard*, Kopenhagen.
- Magurshak, Dan (1987): Despair and Everydayness. Kierkegaard’s Corrective Contribution to Heidegger’s Notion of Fallen Everydayness, in: Robert L. Perkins (Hg.), *International Kierkegaard Commentary*, Bd. 19, Macon, 209–237.
- Ruttenbeck, Walter (1929): *Søren Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk*, Berlin, Frankfurt/O.
- Schrempf, Christoph (1896): *S. Kierkegaards Angriff auf die Christenheit. Erster Band: Die Akten. Søren Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze 1851–55*, Stuttgart.
- Schulz, Heiko (2009): Germany and Austria. A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard, in: Jon Stewart (Hg.), *Kierkegaard Research. Sources, Reception, Resources. Volume 8: Kierkegaard’s International Reception. Tome 1: Northern and Western Europe*, Surrey, 307–387.
- Stewart, Jon (Hg.) (2008): *Johan Ludvig Heiberg. Philosoph, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, Danish Golden Age Studies, Bd. 5, Kopenhagen.
- Thonhauser, Gerhard (2011): Christoph Schrempfs Tätigkeit als Übersetzer und Interpret Søren Kierkegaards, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* (erscheint im November 2011).
- Thurnher, Rainer (2008): Kierkegaards „Menge“ und Heideggers „Man“, in: Karen Gloy (Hg.), *Kollektiv- und Individualbewußtsein*, Würzburg, 135–148.

SELBSTREPRÄSENTATIONALISMUS
UND SELBSTBEWUSSTSEIN



Daniel Wehinger

Uriah Kriegels selbstrepräsentationalistische Theorie des Bewusstseins nimmt ihren Ausgang von der Bestimmung phänomenal bewusster Zustände als sich *für* jemanden auf eine gewisse Art und Weise anfühlend. Kriegel schreibt:

When I have a conscious experience of the blue sky, there is something it is like for me to have the experience. In particular, there is a bluish way it is like for me to have it. This “bluish way it is like for me” constitutes the phenomenal character of my experience. [...] The bluish way it is like for me has two distinguishable components: (i) the *bluish* component and (ii) the *for-me* component. I call the former *qualitative character* and the latter *subjective character* (Kriegel 2009, 1).

Kriegel verwendet Phänomenalität also als Überbegriff für qualitativen Charakter einerseits, insofern bewusste Erfahrungen sich auf eine gewisse Art und Weise anfühlen, und subjektiven Charakter andererseits, insofern sie stets *für* jemanden sind. Sein Hauptaugenmerk gilt nun der Subjektivität oder, wie er auch sagt, *for-me-ness* bewusster Zustände. Diese besteht laut Kriegel darin, dass wir von unseren bewussten Zuständen auch stets ein Bewusstsein haben; ein mentaler Zustand, von dem uns jedes Bewusstsein fehlt, so meint er, ist nicht *für* irgendjemanden und damit auch nicht bewusst (Kriegel 2009, 8).

Das Bewusstsein, das wir von unseren bewussten Zuständen und Erfahrungen haben, deutet Kriegel in einem weiteren Schritt als eine *Repräsentation* derselben. Von etwas Bewusstsein zu haben, bedeutet ihm zufolge stets, dieses Etwas zu repräsentieren, egal ob es sich dabei um Erfahrungen oder um physikalische Gegebenheiten handelt (Kriegel 2009, 17). Damit öffnet Kriegel die Tür für eine Reduktion der Subjektivität von Bewusstsein. Sollte es gelingen, die *for-me-ness* bewusster Zustände allein durch den Verweis auf den von naturalistischer Seite als unproblematisch erachteten Begriff der Repräsentationen zu rekonstruieren, so wären wir damit dem Ziel einer naturalistischen Bewusstseinstheorie ein entscheidendes Stück näher gekommen.

Wenn mentale Zustände nun insofern bewusst und damit subjektiv sind, als ihr Subjekt ein Bewusstsein von ihnen hat, und wenn dieses Bewusstsein in einer Repräsentation der entsprechenden Zustände besteht, dann ergibt sich als eine notwendige Bedingung für die Bewusstheit mentaler Zustände deren Repräsentiertwerden. Der Clou von Kriegels Selbstrepräsentationalismus besteht nun darin, dass er den repräsentierenden mentalen Zustand nicht wie in den diversen *Higher-order*-Theorien des Bewusstseins als numerisch verschieden von dem repräsentierten Zustand deutet, sondern als *numerisch identisch* mit ihm. Ein mentaler Zustand wird für Selbstrepräsentationalisten also dadurch bewusst, dass er von *sich selbst* repräsentiert wird.

Doch wenngleich Kriegel Selbstrepräsentation als notwendig für subjektiven Charakter erachtet, sieht er in ihr noch keine hinreichende Bedingung für *for-me-ness*. Denn, so meint er, auch Zombies, die *per definitionem* nicht-bewusste Wesen sind, können allem Anschein nach über selbstrepräsentierende Zustände verfügen. Ein mentaler Zustand muss sich also auf die *richtige Art und Weise* selbst repräsentieren, um Bewusstheit zu erlangen (Kriegel 2009, 157). Die Frage, worin diese „richtige Art und Weise“ besteht, beantwortet Kriegel folgendermaßen: Mentale Zustände werden genau dann subjektiv, sie erhalten genau dann *for-me-ness*, wenn sie sich *nicht-derivativ*, *spezifisch* und *essentiell* selbst repräsentieren. Während ich die ersten beiden Bedingungen, also die nicht-derivative und spezifische Selbstrepräsentation, in der Folge als gegeben annehme und nicht eigens auf sie eingehe, gilt mein primäres Interesse der dritten Bedingung, die Kriegel anführt, nämlich der Bedingung *essentieller* Selbstrepräsentation. Diese ist laut Kriegel dann gegeben, wenn der repräsentierende mentale Zustand erfasst, dass seine Repräsentation eben *ihn selbst* repräsentiert. Er drückt dies folgendermaßen aus:

If a mental state has a representational content that it itself happens to satisfy, but the state does not in some (obviously metaphorical) sense “mean” to pick out itself, then the subject’s inner awareness of the state would not be of the right sort to make the subject aware of it as the state she is currently and thereby in (Kriegel 2009, 162).

Ein selbstrepräsentierender mentaler Zustand, dessen nicht-derivativen und spezifischen Charakter ich zudem, wie gesagt, voraussetze, kann also nur dann bewusst werden, wenn der repräsentierende Zustand die entsprechende Repräsentation auch tatsächlich als Repräsentation *seiner selbst* erkennt. Nur wenn dies gelingt, so meint Kriegel, kann auch sein Subjekt diesen Zustand als *seinen* erfassen; nur dann wird er auch subjektiv.

Kriegel erklärt die Zuschreibung des Bewusstseinsprädikats „mean“ an den sich selbst repräsentierenden mentalen Zustand freilich zu einer rein metaphorischen Sprechweise. Doch es hat den Anschein, als setze das Erfordernis, dass der selbstrepräsentierende mentale Zustand den Zustand, den er repräsentiert, auch als *sich selbst* erfasst, die Annahme einer Form von Bewusstsein auf Seiten dieses Zustandes voraus. Denn ein mentaler Zustand ist *prima facie* nur dann in der Lage, sich in einer Selbstrepräsentation wiederzufinden, wenn er über *Selbstbewusstsein* verfügt. *Essentielle* Selbstrepräsentation, so scheinen Kriegels Ausführungen demnach zu implizieren, ist, mit anderen Worten, *selbstbewusste* Selbstrepräsentation.

Das Erfordernis selbstbewusster Selbstrepräsentation erweist sich bei genauerer Betrachtung jedoch als problematisch für Kriegels Theorie. Denn aus der bloßen Repräsentation eines mentalen Zustandes, der *de facto* er selbst ist, geht für den repräsentierenden Zustand keineswegs hervor, dass dieser Zustand er selbst ist. *Selbstbewusste* Selbstrepräsentation ist demnach mehr als bloße *De-facto*-Selbstrepräsentation. Die Frage, die sich nun stellt, ist, ob dieses „Mehr“ – das Selbstbewusstsein, das Kriegel für den selbstrepräsentierenden mentalen Zustand zusätzlich zum Akt der Selbstrepräsentation fordert – sich seinerseits einfügen lässt in den repräsentationalistischen Rahmen, den er sich selbst gesteckt hat. Was, so wollen wir wissen, muss gegeben sein, damit der selbstrepräsentierende mentale Zustand seine Selbstrepräsentation auch als solche zu erkennen vermag?

Die Antwort scheint zu sein, dass das Erfassen einer Repräsentation als Repräsentation *seiner selbst* ein Selbstbewusstsein auf Seiten des selbstrepräsentierenden mentalen Zustandes voraussetzt, das diese Repräsentation übersteigt. Denn wenn aus der bloßen Repräsentation eines mentalen Zustandes, der *de facto* er selbst ist, für unseren selbstrepräsentierenden mentalen Zustand noch nicht hervorgeht, dass der repräsentierte Zustand auch er selbst ist, dann müssen wir dem selbstrepräsentierenden mentalen Zustand für das Erlangen dieser Einsicht ein Selbstbewusstsein zuschreiben, das über die betreffende Selbstrepräsentation hinausgeht. Dieses Selbstbewusstsein mag nun in einer weiteren Repräsentation seiner selbst bestehen. Der selbstrepräsentierende mentale Zustand mag etwa erkennen, dass die anfängliche Selbstrepräsentation in einem bestimmten Verhältnis zu einer anderen Selbstrepräsentation steht, die er bereits als eine Repräsentation seiner selbst erfasst hat. Doch für diese andere Selbstrepräsentation gilt wiederum, dass der selbstrepräsentierende mentale Zustand, um sie als Repräsentation seiner selbst erkennen zu können, über ein Selbstbewusstsein verfügen muss, das sie transzendiert. Und dasselbe lässt sich über jede weitere Selbstrepräsentation sagen, die er als solche erkannt hat und durch deren Verhältnis zu etwaigen anderen Selbstrepräsentationen er diese als Repräsentationen von *sich* erfasst. Auch für sie gilt, dass der selbstrepräsentierende mentale Zustand, um sich in den genannten Selbstrepräsentationen wiederfinden zu können, nach einem Selbstbewusstsein verlangt, das über diese Selbstrepräsentationen hinausgeht.

Der Schluss, zu dem uns diese Überlegungen zu führen scheinen, ist, dass unser selbstrepräsentierender mentaler Zustand, um sich in einer beliebigen Selbstrepräsentation wiederfinden zu können, ein Selbstbewusstsein braucht, das *nicht* in einer Repräsentation seiner selbst bzw. in irgendeiner Repräsentation besteht. Ohne dieses kann er allem Anschein nach zwar feststellen, dass da ein mentaler Zustand repräsentiert wird. Doch selbst wenn wir ihm überdies die Einsicht zugestehen, dass der repräsentierte mentale Zustand numerisch identisch ist mit dem mentalen Zustand, der ihn repräsentiert, scheint ihm die Erkenntnis, dass dieser selbstrepräsentierende mentale Zustand *er selbst* ist, ohne ein nicht-repräsentationales Selbstbewusstsein prinzipiell verschlossen zu sein. Selbstbewusste Selbstrepräsentation, so folgt daraus allem Anschein nach, setzt also nicht-repräsentationales Selbstbewusstsein voraus; sie verlangt nach einem Bewusstsein von etwas – *uns selbst* bzw. dem selbstrepräsentierenden mentalen Zustand, in dem wir uns befinden –, das nicht in einer Repräsentation dieses Etwas besteht.

Wenn dem aber so ist, dann überschreitet Kriegel mit der Bedingung essentieller, d. h. selbstbewusster Selbstrepräsentation seinen selbst gesteckten repräsentationalistischen Rahmen. Denn er führt ein Theorieelement ein, das sich nicht auf Repräsentationen zu reduzieren lassen scheint. Sollte es nicht gelingen, dieses Problem zu beheben, so muss damit allem Anschein nach auch die von Kriegel intendierte Naturalisierung des Bewusstseins ein weiteres Mal vertagt werden.

Literatur

Kriegel, Uriah (2009): *Subjective Consciousness*, Oxford.

9. PHILOSOPHIEUNTERRICHT

AT THE MOVIES:
DIE VERMITTLUNG VON KANTS ETHIK DURCH
SPIELFILME IM PHILOSOPHIEUNTERRICHT



Georg Cavallar

1 Einleitung

In den letzten Jahren ist wiederholt für den sinnvollen Einsatz von Spielfilmen plädiert und dieser auch praktiziert worden, und es gibt bereits eine Reihe von hilfreichen Publikationen, die diesen Einsatz philosophisch reflektieren, systematisch aufbereiten oder konkrete Hinweise und Anleitungen für den Philosophieunterricht in der Schule bieten (z. B. Peters/Rolf 2003, Peters/Peters/Rolf 2006). Ein typisches Beispiel wäre die Verwendung des Filmes *Matrix* bei der Besprechung des Höhlengleichnisses (Irwin 2005, Schöffel 2002, Peters/Peters/Rolf 2006, 124–36).

Vorschläge für den Einsatz von Spielfilmen bei der Vermittlung der Ethik Kants sind selten – zu den wenigen Ausnahmen gehört Wheatley (2007) –, obwohl Kants Texte aufgrund ihrer Komplexität und Schwierigkeiten eine Form der Veranschaulichung nahelegen und Kant selbst die Verwendung von Biografien vorschlug, um moralphilosophisch relevante Charaktere, Situationen oder Dilemmata darzustellen und den Lernenden zu helfen, ihr Urteilsvermögen auszubilden (Kant, *Werke*, Bd. 5: 154; vgl. Koch 2003, 263 f.).

In diesem Beitrag versuche ich, ausgewählte Spielfilme der letzten dreißig Jahre für den Philosophieunterricht fruchtbar zu machen und zu untersuchen, in welcher Weise diese Filme Kants Ethik und deren Schlüsselbegriffe illustrieren – oder vielleicht über bloße Illustration hinausgehen – und wie sie, eingebettet in den didaktischen Aufbau von Philosophiestunden, zu einer Vertiefung des Kant-Verstehens beitragen können.

2 Der kategorische Imperativ

2.1 *Extrem – mit allen Mitteln* (Michael Apted, 1996)

Der Film eignet sich gut dafür, anhand einer Schlüsselszene den Gegensatz zwischen deontologischer Ethik einerseits und utilitaristischer bzw. teleologischer Argumentation andererseits zu illustrieren.¹

Der junge, in New York arbeitende Notarzt Guy Luthan (Hugh Grant) operiert eines Tages einen mysteriösen Patienten. Dieser verstirbt, und mit seiner Leiche verschwinden auch alle relevanten Dokumente. Luthan geht trotz einer Warnung seines Vorgesetzten dem Fall nach und stößt bei seinen Recherchen auf den anerkannten Forscher Lawrence Myrick (Gene Hackman), der aufgrund seiner Experimente mit Ratten gerade eine Auszeichnung erhalten hat. Er führt of-

fenbar illegale Experimente mit *mole people* durch, um rascher querschnittgelähmten Patienten (darunter auch seiner eigenen Frau) helfen zu können.

Schlüsselszene: Kapitel 34 und 35 (1:38–1:45)

Die Gegenspieler halten kurze Reden, um ihre jeweiligen Verhaltensweisen und Maximen zu begründen. Dr. Myrick argumentiert pragmatisch und teleologisch: Er habe im Alter von 68 Jahren nicht mehr genug Zeit, um langwierige Experimente mit Ratten durchzuführen, er brauche rasche Ergebnisse; Menschen würden jeden Tag sterben; Menschen seien nicht alle gleich wertvoll; es sei legitim, einige Menschen zu opfern, um die *happiness* oder Lebensqualität von vielen zu vergrößern. Luthan hingegen argumentiert deontologisch, auch wenn er sich nicht explizit auf die Goldene Regel oder die Mittel-Zweck-Formel des kategorischen Imperativs beruft: Die sogenannten *mole people* (Obdachlose, die in den verlassenen U-Bahn-Schächten der Stadt ihr Leben fristen) hatten keine Wahlmöglichkeit, wurden nicht um ihre Zustimmung gefragt (Konsensprinzip); Dr. Myrick habe wie ein Gott über Menschenleben entschieden, was ihm nicht zustehe; seine Maxime sei nicht verallgemeinerungsfähig, da er bewusst nicht seine Frau oder Tochter als Versuchskaninchen benutzt habe, sondern fremde, angeblich wertlose Menschen; er habe seinen hippokratischen Eid als Arzt verletzt. Der kategorische Imperativ erscheint hier – so könnte man interpretieren – als Testverfahren, bei dem unsere Maximen auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit geprüft werden. Der seit Hegel erhobene Vorwurf des leeren Formalismus, die autonome praktische Vernunft würde nur zur „Produktion von Tautologien“ taugen, wäre damit unbegründet (vgl. Pauer-Studer 2003, 22).

2.2 *Sophie Scholl – Die letzten Tage* (Marc Rothmund, 2005)

Sophie Scholl – Die letzten Tage ist auch eine Charakterstudie der Widerstandskämpferin (gespielt von Julia Jentsch), die als selbst denkende junge Frau im Verhör und Gespräch mit Kriminalobersekretär Robert Mohr (Alexander Held) ihr Welt- und Menschenbild entfaltet, das deontologisch geprägt ist und die Selbstzweckhaftigkeit jedes Menschen postuliert. Das Drehbuch des Films orientiert sich unter anderem an den Verhörprotokollen der Mitglieder der *Weißten Rose*, die teilweise erst nach 1990 eingesehen werden konnten. Mittelpunkt des Films sind die Gespräche zwischen Sophie Scholl und Kriminalobersekretär Robert Mohr in der Münchner Gestapo-Zentrale. Der Film endet mit der Hinrichtung von Hans und Sophie Scholl sowie von Christoph Probst (Bühler 2005).

Kapitel 9 (1:04–1:14)

In einem philosophischen Gespräch vertritt Sophie Scholl eine naturrechtliche Position (das Gewissen steht über dem Gesetz), Mohr den Rechtspositivismus. Scholl begründet ihren Widerstand gegen den Nationalsozialismus, Mohr kann ihr letztlich nur ideologische Phrasen entgegensetzen. Scholl kritisiert das Euthanasieprogramm des Regimes mit dem Prinzip, dass auch behinderte Menschen als Zwecke an sich selbst angesehen werden sollen. Sie erhebt den Vorwurf, dass das Dritte Reich auch die eigenen BürgerInnen instrumentalisiert, die in einem bereits verlorenen Krieg geopfert oder hingerichtet werden, wenn sie mit friedlichen Mitteln versuchen, andere von ihrer politischen Meinung zu überzeugen. Sophies Haltung

und Argumentation dokumentiert so die Sinnhaftigkeit der kantischen Idee eines unbedingten moralischen Sollens. Im Hintergrund steht nicht die absolute Autorität Gottes oder eine metaphysische „absolute Vernunft“, sondern der *common sense* einer jungen Studentin, ihr „einsichtsvolles Abwägen und Prüfen von Gründen und Gegengründen“ (Pauer-Studer 2003, 25). Sie hat Gefühle, hat Angst vor ihrem eigenen Tod (Sophies Gebet zu Beginn der Szene), aber lässt sich nicht von diesen beherrschen. Sie könnte vielleicht ihr Leben retten, wenn sie die Verantwortung auf die anderen Mitglieder der *Weißten Rose* schieben würde, aber das hieße, ihre eigene Überzeugung zu verraten. Schließlich hat Scholl den von Kant geforderten Mut, selbstständig und weitgehend „ohne Leitung eines anderen“ zu denken und damit das Ideal der Aufklärung zu verwirklichen (8:35). Mohr hingegen ist der Typ des unmündigen Beamten: Wie ein Automat reproduziert er die Ideologie des Regimes und wiederholt übernommene Phrasen.

3 Willensfreiheit, Determinismus, Pflicht und Neigung

3.1 *A Clockwork Orange* (Stanley Kubrick, 1971):

Determinismus, Handlungsfreiheit, Willensfreiheit und die Freiheit zum Bösen

Während die bisher genannten Filme Aspekte des kategorischen Imperativs beleuchten (z. B. Selbstzweckformel, Prinzip der Universalisierung, Autonomie), steht das Thema Willensfreiheit im Mittelpunkt der beiden folgenden Filme. *A Clockwork Orange* (Stanley Kubrick, 1971) kann bei all seiner Brutalität – ähnlich wie der Roman – als „Kommentar“ zum Themenfeld Determinismus, Handlungsfreiheit, Willensfreiheit und Freiheit zum Bösen gelesen werden.

Die Atmosphäre der Dehumanisierung, die der Film vermittelt, basiert auf der impliziten Annahme, dass Menschen, sogar Verbrecher, Zwecke an sich selbst sind (Kant, *Werke*, Bd. 6: 331). „You lot should be exterminated. Like so many noisome pests“ (Burgess 1972, 113 f.), sagt einer der Charaktere zur Hauptperson Alex, der als jugendlicher Krimineller Mitmenschen auf vielfältige Art und Weise instrumentalisiert – als Vergewaltiger, Schläger und schließlich als Mörder. Aber auch andere Personen halten sich nicht an die Selbstzweckformel (vgl. Kant, *Werke*, Bd. 4: 430 und 433). Der Polizist vergleicht Alex im Zitat mit einem übel riechenden Schädling, der ausgerottet werden soll. Der Innenminister (oder „Minister of the Inferior“, wie Alex zynisch anmerkt) verwendet den naiven Alex als Versuchskaninchen, um die Verbrechensrate zu senken. Die Führer der Opposition halten sich an eine ähnliche unmoralische Maxime: Sobald sie Alex in ihrer Gewalt haben, benutzen sie ihn, um die Regierung zu stürzen.

Während seines Gefängnisaufenthaltes wird Alex durch brutale klassische Konditionierung in eine Art „moralischen Roboter“ – oder eben ein „Clockwork“ – verwandelt. Roman und Film gleichermaßen entfalten hier das Thema Willensfreiheit. Der Innenminister rechtfertigt die „Therapie“ utilitaristisch und pragmatisch: Sie funktioniert und hilft, das Ziel der Regierung (Verbrechensreduzierung) zu erreichen. Bedenken äußert der Gefängnispriester, der das Problem moraltheologisch formuliert: „What does God want? Does God want goodness or the choice of goodness? Is a man who chooses the bad perhaps in some way better than a man who has the good imposed upon him?“ (Burgess 1972, 76). Diese Wahlfreiheit ist die Grundlage für, aber nicht ident mit Freiheit als Autonomie oder Selbstgesetzgebung. Alex ist nach seiner Therapie „gut“ im Sinne

von Kants Legalität. Moralität der Gesinnungen würde vorliegen, wenn der Bestimmungsgrund des Willens „die unmittelbare Vorstellung des Gesetzes [der kategorische Imperativ] und die objectiv nothwendige Befolgung desselben als Pflicht“ wäre. Im Gegensatz dazu bedeutet Legalität der Handlungen, dass sie äußerlich mit dem Sittengesetz übereinstimmen, aber die „Triebfedern der Handlungen“ außerhalb der eigenen praktischen Vernunft liegen (Kant, *Werke*, Bd. 5: 151). Alex ist ein guter Bürger im Sinne von „gesetzestreu“ geworden, er mordet, vergewaltigt oder stiehlt nicht mehr, aber er ist keine moralisch gute Person geworden. Im Grunde genommen ist er gar keine Person mehr, da seine Handlungen völlig determiniert sind, er keine Wahlfreiheit hat.

A Clockwork Orange illustriert eine weitere kantische Unterscheidung. Hypothetische Imperative haben die Form „Wenn Du x willst, dann solltest Du y tun“. Die Handlung ist nur für etwas anderes als Mittel gut (vgl. Kant, *Werke*, Bd. 4: 414). Im Gefängnis lernt Alex, sich zu verstellen, den moralisch geläuterten Verbrecher zu spielen, um Privilegien und Belohnungen zu erhalten. Er kultiviert, was Kant als Imperative der Geschicklichkeit und der Klugheit bezeichnete, Letztere als Fähigkeit, andere Menschen als Mittel für die eigenen Zwecke zu benutzen (Kant, *Werke*, Bd. 9: 455; Koch 2003, 17). Das Ergebnis ist wiederum Legalität, nicht Moralität der Gesinnung. Kant betont natürlich die Bedeutung der auf dem kategorischen Imperativ basierenden moralischen oder praktischen Erziehung, „durch die der Mensch soll gebildet werden, damit er wie ein freihandelndes Wesen leben könne. [...] Sie ist Erziehung zur Persönlichkeit“ (Kant, *Werke*, Bd. 9: 455).

3.2 *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins* (Philip Kaufman, 1988):

Pflicht versus Neigung oder: die Kultivierung von Tugend

Der Film präsentiert ein geradezu klassisches moralphilosophisches Thema Kants: Soll der grundsätzlich unpolitische tschechische Arzt Tomas, der während des Prager Frühlings einen regimekritischen Artikel schrieb, nach dem Einmarsch der Warschauer-Pakt-Truppen schriftlich widerrufen, um den geliebten Job und ein angenehmes Leben zu retten, oder seiner eigenen Überzeugung treu bleiben und die Repressalien des Regimes auf sich nehmen? Kant hat diesen Konflikt als Spannung zwischen Pflicht und Neigung formuliert, wobei bei ihm natürlich – so die Standardinterpretation – die Pflicht triumphieren soll. Siehe etwa die berühmte Stelle in der *Kritik der praktischen Vernunft*: „Pflicht! Du erhabener, großer Name ...“ (Kant, *Werke*, Bd. 5: 86). Die Passage fehlt heute oft in den approbierten Lehrbüchern für den Philosophieunterricht, doch die Kritik an Kant hat sich seit Schiller gehalten: Mit seiner Betonung von Pflicht, von „Aufopferung“ und „Selbstzwang“ (Kant, *Werke*, Bd. 4: 407 und 5: 83) negiere Kant grundlegende menschliche Aspekte wie Gefühle, Empfindungen, Empathie oder Fürsorglichkeit (vgl. Pauer-Studer 2003, 25 f.). Der Film hilft, auch diese Problematik zu thematisieren.

Der Film basiert auf dem gleichnamigen Roman des tschechischen Schriftstellers Milan Kundera. Der junge Chirurg Tomas (Daniel Day-Lewis) lebt im Prag der 1960er Jahre die *Leichtigkeit des Seins*: Er genießt seine sexuellen Abenteuer und weigert sich, dabei eine emotionale Bindung einzugehen. In den Worten von Roger Ebert:

The film tells the story of a young surgeon who attempts to float above the mundane world of personal responsibility and commitment to practice a sex life that has no traffic with the heart, to escape untouched from the world of sensual pleasure while retaining his privacy and his loneliness. (Ebert 1988)

Während des Prager Frühlings schreibt der grundsätzlich unpolitische Tomas, der inzwischen geheiratet hat, einen regimekritischen Artikel, in dem er die kommunistische Führung anklagt, die Verbrechen des Stalinismus zu leugnen – hätten sie Charakter, würden sie wie Ödipus ihre eigenen Augen ausstechen.

Nach dem Einmarsch der Warschauer-Pakt-Truppen verlangt die neue kommunistische Führung eine schriftliche Widerrufung, andernfalls droht die Entlassung. Tomas, der als hochbegabter Chirurg seinen Beruf sehr gerne ausübt, erklärt seiner Frau Tereza (Juliette Binoche), dass er im Falle einer Unterschrift erpressbar werde: Sie garantiert sein politisch erwünschtes Verhalten.

Wichtige Szenen des Films²

Kapitel 11 (39'–43'): Szene in der Disco: Tomas erläutert seine Gedanken zu den Themen Ödipus, Verantwortung und stalinistische Führung.

Kapitel 16 (1:01–1:05): Einmarsch der Warschauer-Pakt-Truppen, Tereza wird festgenommen und verhört, da sie Fotos gemacht hat.

Kapitel 28 (1:49–1:53): Tomas soll sich im Spital schriftlich von seinem regimekritischen Aufsatz distanzieren.

Kapitel 29 (1:53–1:58): Gespräch zwischen Tomas und einem Geheimagenten.

Kapitel 30 (1:58): Hier genügt es, die ersten zwei Minuten anzusehen: Da sich Tomas geweigert hat, zu unterschreiben, verliert er auch seine Privatpraxis und arbeitet nunmehr als Fensterputzer.

Fragen, die sich im Anschluss an die Filmsequenz ergeben:

- (1) Versuchen Sie, das Dilemma für Tomas genau zu formulieren.
- (2) Wie begründet Tomas seine Entscheidung?
- (3) Wie versuchen Vorgesetzter und Geheimagent, Tomas zu überzeugen, er solle unterschreiben?
- (4) Ist Tomas' Entscheidung das „moralisch Gesollte“ im Sinne Kants und seine Maxime eine Verwirklichung des kategorischen Imperativs?

Der Film selbst löst den Konflikt zwischen Pflicht und Neigung ganz im Sinne Kants auf. Tomas folgt nicht seinen Neigungen und seiner Bequemlichkeit und beruft sich nicht darauf, dass ja auch „die anderen“ klein beigegeben und unterschrieben haben. Er folgt seiner eigenen Überzeugung, die ihm wichtiger ist als seine bequeme bürgerliche Existenz. Vielleicht ließe sich auch formulieren, dass Tomas – wie Sophie Scholl – die eigene Identität in einem Regime bewahren will, das für Individualität keinen Platz hat. Im Sinne Kants gelingt beiden die Kultivierung der eigenen moralischen Persönlichkeit oder die Ausbildung von Tugend. Die Tugendethik fragt „nach dem, wie eine Person sein soll, um eine gute Person zu sein. Tugenden sind demnach mit der Identität von Personen verknüpfte Einstellungen und Haltungen, die das Handeln von Menschen bestimmen“ (Pauer-Studer 2003, 60). Kant definiert Tugend als „Stärke der Maxime“ (Kant, *Werke*, Bd. 6: 394). Kants Ethik ist eine Tugendethik, insofern es auch bei ihr um die Formung und Vervollkommnung des eigenen moralischen Charakters geht. Im Unterschied

zu Aristoteles bestimmt Kant aber das moralisch Gesollte nicht (nur) in Bezug auf das, was ein gutes Leben ausmacht, sondern als Universalisierbarkeit von Maximen (Pauer-Studer 2003, 75–82; Höffe 1995, 290–303). Tugend soll außerdem nicht einfach auf Gewohnheit basieren, sondern das Ergebnis von Reflexion und bewusster Entscheidung für moralische Grundsätze sein (Kant, *Werke*, Bd. 6: 382).

Was den Vorwurf des Pflichtenrigorismus betrifft, so gebe ich mit Pauer-Studer zu bedenken, dass zwischen Pflicht und Neigung ein Gegensatz bestehen *kann*, andererseits Neigungen aber nicht immer der Pflicht widersprechen *müssen*. „Offensichtlich haben Handlungen, die aus Neigung geschehen, dann moralischen Wert, wenn wir diese als richtig beurteilen. Dies bedeutet aber, diese Handlungen als verbindlich und geboten, also als Pflicht zu verstehen. Es gibt also eine Kategorie von Handlungen, die aus Pflicht geschehen, die aber von einer Neigung begleitet sind“ (Pauer-Studer 2003, 26–7).

Diese Differenzierung führt zu einem weiteren Thema, der Diskussion über erkenntnistheoretische Aspekte: Können wir um Tomas' Motivation Bescheid wissen? Geschah seine Handlung aus Pflicht oder aus Neigung? Oder geschah sie aus Neigung, wobei diese Handlung als richtig beurteilt worden war? Kant hat auf diese Frage eine, wie ich meine, geniale Antwort gegeben, die mit seinem erkenntnistheoretischen Kritizismus übereinstimmt. Es gibt keine Gewissheit um die Moralität einer Handlung: „In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewissheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe“ (Kant, *Werke*, Bd. 4: 407). Es könnte immer einen „geheimen Antrieb der Selbstliebe“ geben (ebd.). Anders formuliert: Nietzsche hat *vielleicht* recht. Aber auch für den Deterministen gibt es keine letzte Gewissheit.

4 Abschließende Bemerkungen

Ich habe mit meinen Ausführungen versucht zu zeigen, dass sich Spielfilme sehr gut zur Illustration von Elementen aus Kants Moralphilosophie eignen. Das soll natürlich nicht bedeuten, dass eine Kant-Lektüre mit der Klasse – wenigstens in Ansätzen – überflüssig wäre. Ganz im Gegenteil halte ich das für sinnvoll, schon allein wegen der Schulung des eigenen Denkens. Zweifelsohne ist aber Vorsicht geboten, da Frustrationserlebnisse bei einer Kant-Lektüre rasch zu einer Aversion gegen Kants Ethik führen können. Filme bieten hier einen leichten und motivierenden Zugang. Im Übrigen glaube ich, dass der Vergleich mit approbierten Schulbüchern auch für den Einsatz von Spielfilmen spricht: Karl Lahmer entstellt meiner Meinung nach den Gehalt des kategorischen Imperativs mit seinen Ausführungen zu Robin Hood, der ein Gesinnungsethiker à la Kant gewesen sein soll (Lahmer 2009, 168 und 172). Das approbierte Lehrbuch *Vom Denken* bietet eine gute Darstellung des Themenbereiches Willensfreiheit (Liessmann/Zenaty/Lacina 2007, 222–230), aber die besprochenen Filme bieten eine zusätzliche, unverzichtbare Konkretisierung durch Sophie Scholl und den Chirurgen Tomas. MaturantInnen denken noch stark in Bildern, und dieser Tatsache sollte eine einfühlsame Philosophiedidaktik Rechnung tragen.

Spielfilme eignen sich auch gut für interdisziplinäres Arbeiten: Sophie Scholl oder Tomas ermuntern geradezu, weiterführende Fragen zu stellen, die sich mit den Unterrichtsfächern Psy-

chologie, Geschichte oder Politische Bildung überschneiden: Wie konnte Scholl den Druck aushalten, der auf sie in der Gestapo-Zentrale ausgeübt wurde? Wie konnte sie sich von ihrer Sozialisation beim BDM (Bund Deutscher Mädchen, einer NS-Organisation) distanzieren? Welche Methoden standen und stehen totalitären oder diktatorischen Systemen zur Verfügung, um Dissidenten oder Regimegegner einzuschüchtern, zu erwünschtem Verhalten zu motivieren, zu bestrafen?

Zuletzt möchte ich nur noch ein Bedenken äußern. Man könnte den Vorwurf der Manipulation der SchülerInnen durch die Filme erheben, da die Probleme des kantischen Ansatzes nicht thematisiert werden und seine Überlegenheit gegenüber Utilitarismus oder Kontraktualismus impliziert wird – Anknüpfungspunkte gibt es allenfalls mit der Tugendethik. Ich vermute, dass fast schon zu viele Spielfilme einen „Kantian touch“ haben – von Klassikern wie *High Noon*, *To Kill a Mockingbird*, *Judgement at Nuremberg*, *Schindler's List* oder *Twelve Angry Men* über Komödien wie *A Bonfire of Vanities* oder *American Dreamz* bis zu „Disney movies“ wie *Cars*, *Over the Hedge* oder *Alvin and the Chipmunks 2*. Hier ist die Lehrkraft aufgerufen, auch gegenüber Kant und seiner Ethik eine kritische Distanz zu pflegen und zu jenem Selbstdenken anzuregen, das für Kant und seine aufklärerischen Zeitgenossen ein Signum wahrhaften Philosophierens darstellte.

Anmerkungen

- ¹ Siehe dazu ausführlicher Cavallar 2010.
² Die kursiven Kapitel bezeichnen unverzichtbare Schlüsselszenen.

Literatur

Die Werke Kants werden zitiert nach: Immanuel Kant (1968): Werke. Akademie-Textausgabe, Berlin: de Gruyter (nach der Bandangabe folgt die Seitenangabe).

- Bühler, Philipp (2005): Sophie Scholl – Die letzten Tage. Bonn.
Burgess, Anthony (1972): A Clockwork Orange, London.
Carroll, Noël/Jinhee Choi (Hg.) (2006): Philosophy of Film and Motion Pictures. An Anthology, Oxford.
Cavallar, Georg (2005): Sphären und Grenzen der Freiheit. Dimensionen des Politischen in der Pädagogik, in: Lutz Koch, Christian Schönherr (Hg.), Kant – Pädagogik und Politik, Würzburg, 61–79.
— (2010): Sind alle Menschenleben gleich viel wert?, in: Ethik und Unterricht, 2010, 1, 50–52.
Cavell, Stanley (2004): Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life, Cambridge, MA.
Ebert, Roger (1988): Review of The Unbearable Lightness of Being, <http://rogerebert.suntimes.com/apps/pbcs.dll/article?AID=/19880205/REVIEWS/802050305/1023> (15. 3. 2010).
Falzon, Christopher (2003): Philosophy Goes to the Movies. An Introduction to Philosophy, London.
Frampton, Daniel (2006): Filmosophy, London.
Gilmore, Richard A. (2005): Doing Philosophy at the Movies, Albany.
Höffe, Otfried (Hg.) (1995): Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, Berlin.
Irwin, William (2005): More Matrix and Philosophy, Chicago.
Johnston, James Scott (2007): Moral Law and Moral Education. Defending Kantian Autonomy, in: Journal of Philosophy of Education, 41, 233–245.
Kant, Immanuel (1968): Werke, Akademie-Textausgabe, Berlin.
Koch, Lutz (2003): Kants ethische Didaktik, Würzburg.
Kauder, Peter/Wolfgang Fischer (1999): Immanuel Kant über Pädagogik. 7 Studien, Hohengehren.
Lahmer, Karl (2009): Kernbereiche der Philosophie, 3. Aufl., Wien.
Leitner, Birgit/Lorenz Engell (Hg.) (2007): Philosophie des Films, Weimar.
Liessmann, Konrad Paul/Gerhard Zenaty/Katharina Lacina (2007): Vom Denken. Einführung in die Philosophie, 5. Aufl., Wien.
Livingston, Paisley (2006): Theses on Cinema as Philosophy, in: Journal of Aesthetics and Art Criticism, 64, 11–18.
Lóvlie, Lars (1997): The Uses of Example in Moral Education, in: Journal of Philosophy of Education, 31, 409–425.
Mulhall, Stephen (2008): On Film, London.
Marshall, Ellen Ott (2003): Making the Most of a Good Story. Effective Use of Film as a Teaching Resource for Ethics, in: Teaching Theology and Religion, 6, 93–98.
Marshall, Ellen Ott (2008): Teaching Religion and Film, Oxford.
Nagl, Ludwig/Eva Waniek/Brigitte Mayr (Hg.) (2004): Film denken/thinking film, Wien.
Nagl, Ludwig (2007): „Film is made for philosophy“, in: Birgit Leitner, Lorenz Engell (Hg.), Philosophie des Films, Weimar, 194–213.

- Pauer-Studer, Herlinde (2003): Einführung in die Ethik. Wien.
- Peters, Jörg/Martina Peters/Bernd Rolf (Hg.) (2006): Philosophie im Film, Bamberg.
- Peters, Jörg/Bernd Rolf (2003): Filme im Philosophieunterricht, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik, 25, 157–164.
- Read, Rupert/Jerry Goodenough (Hg.) (2005): Film as Philosophy. Essays on Cinema after Wittgenstein and Cavell, Basingstoke.
- Schöffel, Georg (2002): Willkommen in der Matrix – Was ist die Wirkliche Welt?, Ethik und Unterricht, 2, 37–39.
- Wartenberg, Thomas E. (2006): Beyond Mere Illustration. How Films Can Be Philosophy, in: Journal of Aesthetics and Art Criticism, 64, 19–32.
- Wheatley, Catherine (2007): Der Kantische Imperativ in der filmischen Interpellation, in: Birgit Leitner, Lorenz Engell (Hg.), Philosophie des Films, Weimar, 180–192.

Filme

- A Clockwork Orange* (Stanley Kubrick, 1971)
- Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins* (Philip Kaufman, 1988)
- Extrem – mit allen Mitteln* (Michael Apted, 1996)
- Matrix* (Larry Wachowski und Andy Wachowski, 1999)
- Sophie Scholl – Die letzten Tage* (Marc Rothemund, 2005)

ZUR DIDAKTISCHEN WIRKSAMKEIT DER SPRACHE
AM BEISPIEL DES
PHILOSOPHIERENS MIT MIGRANTENKINDERN

Torsten Hitz

Im ersten Jahrgang der *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* vertrat Friedrich Kambartel im Jahre 1979 die Auffassung, dass im Unterricht die „didaktische Rücksichtnahme“ zu vermeiden sei, weil sie die Einsicht in die Sache durch die Lehrerautorität, durch Spaß, durch unreflektierte Praxis, durch Anpassung oder durch Rhetorik ersetze (Kambartel 1979, 1–16). Statt „gruppenrelativ“ sollte nach Kambartel „universell kritisch“ vorgegangen werden. Der Unterricht müsse „von Einsicht zu Einsicht“ (Kambartel 1979, 15) fortschreiten und eine „in ihrem Fundament und von Schritt zu Schritt [...] begründete Konstruktion“ errichten (Kambartel 1979, 16). Weil bei einem durchdachten und schrittweisen „Aufbau“ nicht auf Einsichten Bezug genommen werden müsse, die dem Schüler erst später zur Verfügung stünden, werde durch das „universell kritische“ Vorgehen die didaktische Rücksichtnahme überflüssig. Kambartel verdeutlichte seine didaktischen Thesen am Beispiel des Mathematikunterrichts. In seinem Aufsatz wendete er die von ihm vorgeschlagene Vorgehensweise selbst an, indem er seine Argumentation möglichst weitgehend aus explizit definierten Begriffen, vollständigen Disjunktionen und fortlaufend nummerierten, aufeinander aufbauenden Thesen zu konstruieren versuchte.

1 Zur didaktischen Wirksamkeit der Sprache

Kambartels Vorschlag ist seinerzeit von Josef Schmucker-Hartmann als Forderung nach einer idealsprachlichen Ausrichtung des Philosophieunterrichts, d. h. nach einer Orientierung des Philosophieunterrichts am Vorbild einer Kunstsprache aus zuvor explizit festgelegten Komponenten verstanden worden. Das scheint insofern nicht unberechtigt, als Kambartel andernorts zwar umgangssprachlichen Vorverständnissen eine wichtige Funktion zuwies, für die fortschreitende Konstruktion jedoch den Gebrauch von „Kunstworten“, von „Abkürzungen“ und von „Erweiterungen“ der Sprache befürwortete, „statt etwa darauf zu vertrauen, dass eine mehr oder minder naturwüchsige Redepraxis durch eine reine Fügung des Schicksals vernünftige Gemeinsamkeit bewirkt“ (Kambartel 1974, 19).

Der Forderung nach einer idealsprachlichen Ausrichtung des Philosophieunterrichts stellte sich Schmucker-Hartmann mit dem Hinweis entgegen, dass „Lernprozesse überhaupt nur in Gruppen mitgeteilt werden können“ (Schmucker-Hartmann 1980b, 257) und dass Universalität beim Philosophieren daher nicht durch den Aufbau einer gruppenunabhängigen Kunstsprache, sondern mittels „voller Entfaltung der Gesamtperspektive menschlicher Attention aufs Dasein“ (Schmucker-Hartmann 1980b, 257) erlangt werden könne. Dadurch, dass

in der natürlichen Sprache Reflexion nicht nach willkürlichen und bekannten Strukturen geschehe, sondern diese Strukturen bloß Momente innerhalb der durch sie nicht ausgeschöpften natürlichen Sprache seien, sei in der natürlichen Sprache die Gesamtperspektive menschlicher Existenz bewahrt (Schmucker-Hartmann 1980a, 106). Wegen der damit gegebenen besonderen „didaktischen Wirksamkeit“ (Schmucker-Hartmann 1980b, 257) der natürlichen Sprache dürfe der Philosophieunterricht gerade nicht idealsprachlich ausgerichtet sein. Vielmehr müsse in der Philosophie „die natürliche Sprache kultiviert und weiterentwickelt [werden], so wie in ihr das Kontinuum der menschlichen Lernprozesse, welchem die natürliche Sprache korrespondiert, kultiviert und in Begründungszusammenhängen nach ihrem Ursprung hin [...] weiterentwickelt wird“ (Schmucker-Hartmann 1980b, 258). Der Grad, bis zu dem der Schüler das im Philosophieunterricht das angezielte Verstehen erreicht, ist nach Schmucker-Hartmann nämlich „durch seinen persönlichen Horizont (man kann sagen: durch seine Sprachbeherrschung) bedingt“ (Schmucker-Hartmann 1980a, 25).

Von den drei Vertretern der „Gründungspositionen“¹ der modernen Philosophiedidaktik um 1980 sprach Schmucker-Hartmann die Auffassung, dass der Sprache – verstanden als normale oder natürliche Sprache – an jedem Punkt im Philosophieunterricht eine entscheidende Bedeutung zukommt, wohl am deutlichsten aus. Doch auch die anderen beiden wiesen auf die große Bedeutung der natürlichen Sprache für den Philosophieunterricht hin. „Philosophie bewegt sich im Medium der Sprache“ (Martens 1979, 68), schrieb Ekkehard Martens, der den Philosophieunterricht als „Prozess umgangssprachlicher Selbstkorrektur“ verstand.² „Denken ist nicht zu trennen von Sprache“ (Rehfus 1980, 206), formulierte Wulff Rehfus, der von einer normalsprachlichen „Situationslogisierung“ philosophischer Gedanken durch die Schüler im Unterricht ausging (Rehfus 1980, 207). Offenbar existierte in der Philosophiedidaktik um 1980 ein lebhaftes Bewusstsein von der überragenden Bedeutung der Sprache für den Philosophieunterricht. Umso erstaunlicher ist es, dass in jüngerer Zeit eine wichtige Frage der Philosophiedidaktik, bei der die Sprache offensichtlich von großer Bedeutung ist, diskutiert werden konnte, ohne dass dabei auf die Sprache näher eingegangen wurde.

2 Die Sprachvergessenheit der Debatte über Migration und Philosophieunterricht

In der Philosophiedidaktik ist in den letzten Jahren darüber nachgedacht worden, welche Konsequenzen sich aus der Einwanderung nach Europa für den Philosophieunterricht ergeben. Dabei wurde eine Vielzahl von Fragen berührt. So wurde z. B. gefragt, ob durch interkulturelle Begegnungen die abendländische Philosophie in ihrem Universalitätsanspruch in Frage gestellt wird, ob philosophische Ansätze aus anderen Kulturen Thema des Philosophieunterrichts sein sollten und wie das Thema Multikulturalität im Unterricht behandelt werden soll.³

Über die Rolle der Sprache beim Philosophieren mit Schülern, die einen Migrationshintergrund haben,⁴ wurde in dieser Debatte von den meisten Autoren überhaupt nicht nachgedacht. Nur zwei Philosophiedidaktiker scheinen bisher die Bedeutung der Sprache beim Philosophieren mit Migrantenkindern thematisiert zu haben. Ende der 1990er Jahre beschrieb Hatice Aksoy in einem wichtigen Aufsatz sprachliche Probleme, die insbesondere Schüler mit Zuwanderungsgeschichte beim Philosophieren in deutscher Sprache haben (Aksoy 1997, 117–119),

ohne allerdings weiter gehende Schlussfolgerungen daraus zu ziehen. Matthias Tichy, der einer interkulturellen Ausrichtung des Philosophieunterrichts kritisch gegenübersteht, wies kürzlich darauf hin, dass man im Philosophieunterricht auf Migrantenkinder, deren Muttersprache nicht Deutsch ist, Rücksicht nehmen müsse, versicherte aber, dass sich daraus für die philosophische Fachmethodik keine größeren Änderungen ergäben (Tichy 2010, 49).

In der bisherigen Debatte über die Folgen der Migration für den Philosophieunterricht ist somit eine regelrechte Sprachvergessenheit festzustellen. Entweder wird die Tatsache, dass beim Philosophieunterricht in deutscher Sprache eine Unterrichtssprache verwendet wird, die für viele Migrantenkinder eine Fremdsprache ist, überhaupt nicht reflektiert, oder es wird angenommen, dass sich aus den sprachlichen Schwierigkeiten von Migrantenkindern beim Philosophieren keine Konsequenzen für die Fachmethodik ergeben. Ist aber das Maß, in dem ein Schüler philosophieren kann, „durch seine Sprachbeherrschung bedingt“ (Schmucker-Hartmann), dann stellen die sprachlichen Schwierigkeiten von Migrantenkindern im Philosophieunterricht ein erhebliches Problem dar. Wie im Folgenden deutlich werden wird, ergeben sich sehr wohl Konsequenzen für die Fachmethodik, wenn man dieses Problem ernst nimmt.

3 Sprachliche Schwierigkeiten von Migrantenkindern

In ihrem bereits erwähnten Aufsatz beschrieb Aksoy vor allem die folgenden sprachlichen Schwierigkeiten von Migrantenkindern beim Philosophieren: Interferenzen bzw. Fehlübertragungen von der Muttersprache auf die Unterrichtssprache (und umgekehrt), syntaktische Fehler und geringer Wortschatz (Aksoy 1997, 117–119). Interferenzen zwischen Muttersprache und Unterrichtssprache sind für Lehrer, die nicht die Muttersprache der Migrantenkinder beherrschen, kaum zu erkennen. Regelverstöße bei Syntax und Wortschatz lassen sich schon leichter identifizieren. Einige Beispiele aus verschiedenen Unterrichtsfächern, die Josef Leisen in seinem lesenswerten *Handbuch Sprachförderung im Fach* gibt, können das bestätigen, so etwa diese Schülerantwort auf die Frage, ob ein rechter Winkel vorliegt:

Ismael: „Es gibt kein recht Winkel nicht“ (Leisen 2010, 13).

Der syntaktische Fehler des Schülers, sowohl „kein“ als auch „nicht“ zu verwenden, fällt sofort auf. Zugleich ist aber auch klar, dass dies zur Verstärkung der Verneinung dient und nicht zu deren Aufhebung. Betrachtet man das Beispiel sprachphilosophisch, genauer gesagt: aus der Sicht der Sprechakttheorie (was Leisen nicht tut), dann kann man sagen, dass der Schüler hier den Sprechakt des Behauptens vollzieht: Er behauptet, dass kein rechter Winkel vorliegt. Offensichtlich kann der Schüler diesen Sprechakt trotz des syntaktischen Fehlers erfolgreich vollziehen.

Auch falsche Wörter können in den Äußerungen von Migrantenkindern enthalten sein, ohne dass deshalb der Sprechakt misslingen müsste. Das zeigt in dem folgenden Beispiel die Antwort des Mitschülers, der die Äußerung trotz des falschen Wortes richtig aufgefasst hat:

Imelda: „Zum Glück hatten wir beide keine ernsten Unfall [...]“

Lehrer: „Aha, ich schreib das mal an.“ (Lehrer schreibt) Zum Glück hatten wir beide keine ernsten Unfall. Gibt es dazu etwas zu sagen?“

Paul: „Das heißt: Verletzungen!“ (Leisen 2010, 12)

Neben falschen Wörtern können auch andere Fehler in den Äußerungen enthalten sein, ohne dass der Sprechakt deshalb misslingen müsste:

„... ich habe misch jetz entschieden, was für ein Beruf ich mache will, unzwär Einzelhandelskaufmann“ (Leisen 2010, 25).

Wie solche Beispiele zeigen, können Migrantenkinder in vielen Fällen trotz Syntaxfehlern, Vokabelfehlern und anderen sprachlichen Mängeln Sprechakte erfolgreich vollziehen. Das, was sie mit ihren Worten sagen, tun und erreichen wollen, ist dann ungeachtet aller Fehler klar. In folgendem Beispiel ist das dagegen nur teilweise der Fall:

„Meine Schwester, die haben das so alleine gemacht, ... können das so gut wie Deutsch. ... Vielleicht, weil ich nie eine deutsch Freund haben“ (Leisen 2010, 21).

Der Sprechakt des Behauptens, dass die Schwester die deutsche Sprache allein gelernt habe, und des Vermutens, die Ursache der eigenen Schwierigkeiten sei der Mangel an Muttersprachlern als Freunden, wird hier erfolgreich vollzogen. Die Äußerung „können das so gut wie Deutsch“ wird jedoch erst dann verständlich, wenn man den Ausdruck „Deutsch“ etwa durch „eine deutsche Muttersprachlerin“ ersetzt. Ohne eine solche Vokabel kann der Sprechakt des Vergleichens (korrekt angezeigt durch „so ... wie ...“) zwischen den Sprachkenntnissen der Schwester und den Sprachkenntnissen deutscher Muttersprachler nicht erfolgreich vollzogen werden.

Offenbar muss man also unterscheiden zwischen sprachlichen Fehlern, die den Vollzug des Sprechaktes beeinträchtigen, und anderen sprachlichen Fehlern, die den Vollzug des Sprechaktes nicht beeinträchtigen. Das zeigt auch das folgende Beispiel:

Daniel: „Wenn man eine Druck auf das Membran ausübt, dann werden alle Luftteilchen verschoben bis Wasser, die auch verschoben wird und wird nach oben verschoben. Der Höhe des Wassers zeigt uns im Skala der Druck die man mit dem Membran gemacht hat.“

Lehrer: „Daniel, das haben wir nicht verstanden. Wiederhole es noch mal.“

Daniel: „Nee, ich kanns nicht sagen.“ (Leisen 2010, 13)

Hier verhindert die falsch verstandene „Sprachförderung“ durch den Lehrer den Erfolg des Schülers, denn die Äußerungen des Schülers waren ja ohne weiteres verständlich und eine sprachlich „verbesserte“ Wiederholung fachlich unnötig. Gerade dieses Beispiel zeigt, dass ein fachlich anspruchsvolles Sprechen über einen recht komplexen Sachverhalt für Migrantenkinder möglich sein kann, wenn ihre sprachlichen Fehler den Vollzug jener Sprechakte, die für die Lösung der gestellten Aufgabe nötig sind, nicht beeinträchtigen. Der Schüler in dem Beispiel macht viele sprachliche Fehler, aber die Vokabeln und grammatischen Strukturen, die für die fachlich gefor-

derthen Sprechakte – eine physikalische Regel aufstellen, schlussfolgern – nötig sind, verwendet er richtig. Die Antwort des Lehrers hätte deshalb auch nach Meinung von Leisen, der auf die Bedeutung der Sprechakte nicht eingeht, lauten müssen: „Daniel, das hast du physikalisch absolut richtig erkannt. Prima, du bist ein guter Physiker“ (vgl. Leisen 2010, 14).

Der Gedanke, dass für Migrantenkinder ein fachlich anspruchsvolles Sprechen dann möglich ist, wenn ihre sprachlichen Fehler den Vollzug der fachlich geforderten Sprechakte nicht beeinträchtigen, soll im Folgenden auf den Philosophieunterricht angewendet werden.

4 Sprechakte beim Philosophieren mit Kindern

Bekanntlich hat Matthew Lipman ein umfassendes Bildungsprogramm entwickelt, das die Vermittlung eines „Denkens höherer Ordnung“ zum Ziel hat (Lipman 1991, 1–4 und passim). Das Philosophieren ist für Lipman das vorzügliche (wenn auch nicht das einzige) Beispiel für dieses höherrangige Denken, und das Philosophieren mit Kindern ist für ihn der vorzügliche Prozess, durch den dieses Denken vermittelt wird. Höherrangiges Denken wird von Lipman unter Rückgriff auf die Kognitionspsychologie in einzelne denkerische Handlungen oder „geistige Akte“ zergliedert, die aufeinander folgen, aufeinander reagieren und so den Denkprozess konstituieren (Lipman 1991, 94–97). Jeder „geistige Akt“ ist dabei eine eigene kognitive Leistung, für die bestimmte Fähigkeiten und Fertigkeiten nötig sind. Höherrangiges Denken ist nach Lipman reich an geistigen Akten. Beim Philosophieren mit Kindern geht es für ihn darum, höherrangiges Denken zu fördern und den Teilnehmern die Fähigkeit zum Vollzug geistiger Akte zu vermitteln. Als Beispiele für geistige Akte nennt Lipman unter anderem Unterscheiden, Schlussfolgern, Definieren, Erklären und Verallgemeinern.

Die Tatsache, dass die von Lipman genannten Bezeichnungen für geistige Akte – Unterscheiden, Schlussfolgern, Definieren, Erklären, Verallgemeinern – zugleich Bezeichnungen für Sprechakte sind, legt nahe, dass geistige Akte sich beim Philosophieren mit Kindern vorrangig in Gestalt von Sprechakten zeigen. In der überarbeiteten zweiten Auflage seines Buches geht Lipman in diesem Sinne von einem inneren Zusammenhang zwischen Sprechakt und geistigem Akt aus (Lipman 2003, 139 f.). Dabei scheint er den Sprechakt als die sprachliche Außenseite eines Vollzuges zu sehen, dessen geistige Innenseite der gleichnamige geistige Akt ist. Diese Akte bezeichnet Lipman als die „Moleküle des Denkens“ (Lipman 2003, 139).

In durchaus ähnlicher Weise hat Ekkehard Martens die Bedeutung von Sprechakten für den Philosophieunterricht um 1980 gefasst. In der Philosophie, so schrieb Martens damals, „sagt jemand etwas (über etwas) zu jemandem“ (Martens 1979, 68). Die Arten und Weisen, wie man in der Philosophie etwas über etwas zu jemandem sagt, fasste Martens als Sprechakte auf. „In unseren Sprechhandlungen fragen, bezweifeln, behaupten und bestätigen wir etwas und haben dabei bestimmte Absichten und Interessen“ (Martens 1979, 70 f.). Später hat Martens im Anschluss an Lipman das „Dialog-Handeln“, bei dem die Teilnehmer sich mit „Sprechakten“ wie Fragen, Behaupten, Unterscheiden, Schlussfolgern oder Bestreiten abwechseln, aufeinander reagieren und so einen philosophischen Dialog führen, als einen „Hauptweg“ des Philosophierens mit Kindern bezeichnet (Martens 1999, 27). Das Vollziehen der Sprechakte verstand er dabei als „praktiziertes Philosophieren“ (Martens 1999, 75).

Unabhängig von Lipman und Martens kann man sich die Annahme, dass der Geist an Sprechakten wie Unterscheiden, Schlussfolgern, Definieren, Erklären oder Verallgemeinern beteiligt ist, nach Searle mit Hilfe einer „Verallgemeinerung von Moores Paradox“ (Searle 1987, 25) plausibel machen. So kann man mit der Äußerung „Ich definiere den Menschen als zweifüßiges Tier“ den Sprechakt des Definierens vollziehen. Offensichtlich kann man jedoch nicht sagen: „Ich definiere den Menschen als zweifüßiges Tier, aber ich verstehe unter einem Menschen nicht ein zweifüßiges Tier“, ohne dass der Sprechakt misslingt oder sich ändert. Mit der Definition legt man sich auf ein bestimmtes Verständnis des definierten Begriffs fest und kann dieses Begriffsverständnis deshalb nicht zugleich verneinen. So ist es auch bei anderen Sprechakten wie Unterscheiden und Schlussfolgern, aber auch Versprechen und Bejubeln. Mit einem Sprechakt legt man sich auf einen bestimmten geistigen Zustand fest, was man daran erkennt, dass man nicht zugleich den Sprechakt vollziehen und den entsprechenden geistigen Zustand verneinen kann.

Schon dadurch, dass man sich auf einen geistigen Zustand festlegt, ist nach Searle der Geist generell am Vollzug eines Sprechaktes beteiligt. Bei fachlich anspruchsvollen Sprechakten wie Definieren, Unterscheiden oder Schlussfolgern kommt mindestens eine weitere Beteiligung des Geistes hinzu.⁵ Jeder Sprechakt muss nach bestimmten Regeln vollzogen werden, damit er erfolgreich ist (Searle 1971, 294). Wenn beim Philosophieren im Unterricht z. B. eine Definition des Menschen gefordert ist, dann wird die Äußerung „Meine Schwester ist ein Mensch“ von Mitschülern und Lehrern nicht als Definition des Menschen gelten gelassen werden. Die Regeln, nach denen fachlich anspruchsvolle Sprechakte wie das Definieren vollzogen werden, werden im Philosophieunterricht häufig, aber nicht immer mit Hilfe von Sprechakten explizit gemacht und können ihrerseits als geistige Zustände angesehen werden (z. B. als die Überzeugung, dass eine Definition den nächsthöheren Gattungsbegriff enthalten muss).

Auch wenn man Vorbehalte gegen den Begriff des „geistigen Aktes“ haben kann (Searle 1987, 18 und 135), so hat es durchaus etwas für sich, mit Lipman Vollzüge wie Unterscheiden, Schlussfolgern oder Definieren als Sprechakte anzusehen, die zugleich geistige Akte sind. In dem Maße, in dem der Geist am Vollzug von Sprechakten beteiligt ist, lernt der Schüler mit dem erfolgreichen Vollzug der Sprechakte die dafür nötigen geistigen Zustände.

5 Sprechakte beim Philosophieren mit Migrantenkidern

Für das Philosophieren mit Migrantenkidern ist es von einiger Bedeutung, dass die hier beschriebene Beteiligung des Geistes an Sprechakten durch sprachliche Fehler nur dann beeinträchtigt wird, wenn der erfolgreiche Vollzug der Sprechakte durch diese Fehler beeinträchtigt wird. Das zeigt sich an den zitierten Beispielen, in denen Migrantenkinder mit sprachlich fehlerhaften Äußerungen erfolgreich Sprechakte vollzogen. Damit jene Beeinträchtigung einträte, müsste zum Beispiel der Schüler im Physikunterricht, Daniel, ganz andere Fehler machen als die, die er tatsächlich macht. Er müsste zum Beispiel schlussfolgern: „Der Höhe des Wassers zeigt uns im Skala der Druck, aber ich glaube nicht, man im Skala der Druck ablesen kann.“ Oder er müsste eine Regel aufzustellen versuchen, indem er sagte: „Manchmal übt man eine Druck auf das Membran aus, und manchmal werden alle Luftteilchen verschoben bis Wasser.“ Er sagt aber: „Wenn man eine Druck auf das Membran ausübt, dann werden alle Luftteilchen verschoben bis Wasser.“ Die

Grammatikregeln, gegen die in diesen beiden Äußerungen gleichermaßen verstoßen wird, sind mit Regeln für den Vollzug des Sprechaktes „eine physikalische Regel aufstellen“, gegen die allein in der ersten Äußerung verstoßen wird, offensichtlich nicht identisch. Solange der Schüler aber gegen die Regeln für den Vollzug des Sprechaktes nicht verstößt, und solange er nicht jenen geistigen Zustand verneint, auf die er sich mit dem Sprechakt festlegt, haben wir keinen Grund, an der Beteiligung seines Geistes an seinen Sprechakten zu zweifeln. Auch wenn seine Äußerungen sprachlich stark fehlerhaft sind und bleiben, lernt der Schüler offenbar mit dem erfolgreichen Vollzug des Sprechaktes die dafür nötigen geistigen Zustände.

Sprechakte sind aber sprachliche Phänomene und haben sprachliche Voraussetzungen (Searle 1971, 94). Diese sprachlichen Voraussetzungen fallen, wie die Beispiele zeigten, nicht mit dem grammatischen System oder dem Lexikon der Unterrichtssprache zusammen. Bei jedem Sprechakt im Unterricht sind gleichwohl bestimmte grammatische Strukturen und Vokabeln für den Vollzug unabdingbar. Wenn ein Schüler über diese grammatischen Strukturen und Vokabeln verfügt und die Sprechakte erfolgreich vollzieht, dann kann man mit ihm aufgrund der beschriebenen Beteiligung des Geistes an den Sprechakten im Unterricht ohne weiteres philosophieren. Wenn ein Schüler über diese grammatischen Strukturen und Vokabeln nicht verfügt, wenn er also etwa bestimmte Wörter (z. B. irgendein Wort für „Muttersprachler“ bei dem zitierten Vergleich) oder bestimmte grammatische Muster (z. B. „wenn ... dann ...“ beim Aufstellen einer physikalischen Regel) nicht kennt, dann kann er den geforderten Sprechakt nicht vollziehen, und ein solches Philosophieren ist nicht möglich. Wer mit Migrantenkindern im Unterricht philosophieren und ihnen das Unterscheiden, Schlussfolgern, Definieren, Erklären oder Verallgemeinern vermitteln will, und wer die sprachlichen Schwierigkeiten von Migrantenkindern dabei ernst nimmt, der wird ohne die Vermittlung jener sprachlichen Voraussetzungen, die für den Vollzug der fachlich geforderten Sprechakte unabdingbar sind, im Unterricht nicht auskommen.

6 Konsequenzen für die Fachmethodik

Beim Philosophieren mit Migrantenkindern ist also eine Methode nötig, die einerseits Sprache vermitteln kann, andererseits aber diese Vermittlung streng auf die sprachlichen Voraussetzungen der geistigen Akte des Philosophierens zu begrenzen vermag. Die Didaktik des bilingualen Philosophieunterrichts (Philosophieunterricht mit Englisch als Arbeitssprache) bietet eine solche Methode (Hitz 2008). Dort wird der sogenannte *notional-functional approach* verwendet. Gemäß diesem Ansatz wird die für bestimmte Situationen oder Aufgaben typische Kommunikation durch eine Bedarfsanalyse (*needs analysis*) zerlegt, und zwar in Sprechakte (*functions*), in die Begriffe (*notions*), die am Vollzug dieser Sprechakte beteiligt sind, und in sprachliche Mittel oder Exponenten (*language exponents*), die beim Vollzug der Sprechakte benutzt werden. Den Schülern vermittelt man die nötigen Begriffe, die sprachlichen Exponenten und den Sprechakt selbst.

Die Bedarfsanalyse ist nun das Mittel, mit dem man zwischen jenen sprachlichen Voraussetzungen, die für den Vollzug des Sprechaktes unabdingbar sind – also dem eigentlichen sprachlichen Bedarf –, und anderen sprachlichen Aspekten der Äußerung, die für den erfolgreichen Vollzug des Sprechaktes nicht bestimmend sind, unterscheiden kann. Nach einer im Anschluss an René Richterich entwickelten Methode kann man den sprachlichen Bedarf für

einen Sprechakt durch die Untersuchung von realen Äußerungen, mit denen der Sprechakt von kompetenten Sprechern in ähnlichen Kontexten bereits erfolgreich vollzogen wurde, ermitteln. Die Ermittlung der beteiligten Begriffe erfolgt demnach durch die Identifikation von Situationen und Gegenständen, zu denen sich der Sprechakt irgendwie verhalten wird (Richterich 1980). Richterich stellte sich vor, dass Sprachforscher den sprachlichen Bedarf von ganzen Berufs- und Bevölkerungsgruppen systematisch ermitteln könnten. Ein Lehrer, der mit Migrantenkindern im Unterricht philosophieren will, steht dagegen vor der Aufgabe, den sprachlichen Bedarf seiner Schüler für die fachlich geforderten Sprechakte im Unterricht während der Stundenvorbereitung zu ermitteln.

Reale Äußerungen, mit denen kompetente Sprecher den geforderten Sprechakt in ähnlichen Kontexten bereits vollzogen haben, findet man als Philosophielehrer in der Philosophiegeschichte in großer Zahl. So lassen sich bei Philosophen der Vergangenheit leicht Äußerungen finden, mit denen sie Sprechakte wie Unterscheiden, Schlussfolgern, Definieren, Erklären oder Verallgemeinern erfolgreich vollzogen haben. Wenn man als Lehrer solche Äußerungen nimmt und dann unter Fortlassung verschiedener Begriffe und unter Verwendung anderer sprachlicher Mittel (anderer Grammatiken, anderer Vokabeln) mehrmals denselben Sprechakt selbst zu vollziehen sucht, treten die für den Sprechakt unabdingbaren sprachlichen Mittel und Begriffe im Unterschied zu den zufälligen sprachlichen Mitteln und Begriffen hervor. So kann man als Lehrer während der Unterrichtsvorbereitung den sprachlich-begrifflichen Bedarf für den Vollzug des Sprechaktes ermitteln. Bei der Vermittlung des sprachlich-begrifflichen Bedarfs im Unterricht macht man die Begriffe explizit und bietet die unabdingbaren sprachlichen Mittel – möglichst in verschiedenen Variationen – der ganzen Klasse oder bestimmten Schülergruppen an. Dafür kann man auf Methoden des Sprachunterrichts zurückgreifen, wie sie in Publikationen zum bilingualen Fachunterricht, aber auch in Josef Leisens *Handbuch Sprachförderung im Fach* dargestellt sind (Leisen 2010; Unterricht Englisch [2010]).

Damit ist klar, dass sich sehr wohl Konsequenzen für die Fachmethodik ergeben, wenn man die sprachlichen Schwierigkeiten von Migrantenkindern beim Philosophieren ernst nimmt. Die wichtigste Konsequenz besteht darin, dass das Philosophieren auf der Ebene von einzelnen Sprechakten, auf der Ebene der „Moleküle des Denkens“ (Lipman) geplant werden muss. Dazu muss der Lehrer schon während der Vorbereitung die fachliche Kommunikation, die er im Unterricht erwartet, bis hinunter auf die Ebene einzelner Sprechakte, d. h. bis auf die Ebene der einzelnen Schüleräußerungen und der Vokabeln und grammatischen Strukturen, die bei diesen Äußerungen verwendet werden, konkretisieren. Diese „molekulare“ Vorgehensweise führt zu einer veränderten Schwerpunktsetzung in der Fachmethodik, nämlich zu einer Konzentration auf die Vermittlung einzelner Sprechakte und ihrer sprachlich-begrifflichen Voraussetzungen.

7 Noch einmal zur didaktischen Wirksamkeit der Sprache

Nach diesen Überlegungen kommt der Sprache im Philosophieunterricht zumindest insofern „didaktische Wirksamkeit“ zu, als die Sprechakte, die nach Lipman und Martens das Philosophieren konstituieren, sprachliche Phänomene sind und daher tatsächlich die „Sprachbeherrschung“ des Schülers darüber bestimmt, in welchem Maße das Philosophieren für ihn

möglich oder unmöglich ist. Die Vermittlung bestimmter philosophischer Vollzüge wie Unterscheiden, Schlussfolgern oder Definieren im Unterricht ist, wie das Beispiel des Philosophierens mit Migrantenkindern zeigt, eigentlich die Vermittlung einer bestimmten Art von „Sprachbeherrschung“ – nicht „Sprachbeherrschung“ im Sinne der Beherrschung des grammatischen Systems und des Lexikons der Unterrichtssprache, sondern im Sinne der Fähigkeit zum erfolgreichen Vollzug bestimmter Sprechakte. Philosophieren zu lernen bedeutet, so gesehen, eine bestimmte Art des Sprechens zu lernen.

Josef Schmucker-Hartmann, bei dem die vorstehenden Überlegungen das Wort von der „didaktischen Wirksamkeit der Sprache“ geborgt haben, könnte mit diesem Ergebnis allerdings wohl nicht zufrieden sein. Zwar wird durch die Vermittlung fachlich geforderter Sprechakte im Philosophieunterricht offenbar die natürliche Sprache kultiviert. Doch müsste man aus Schmucker-Hartmanns Perspektive wohl bemängeln, dass ein solcher Unterricht die didaktische Wirksamkeit der Sprache nur teilweise ausschöpft. Angezielt war im Philosophieunterricht nach Schmucker-Hartmann ein Verstehen im Sinne der „besseren Sichfindung der denkenden Existenz des Menschen“ (Schmucker-Hartmann 1980a, 26), und didaktisch wirksam war die natürliche Sprache dadurch, dass sie ihrerseits eine „Reflexion aller Zusammenhänge von Raum, Zeit und Imagination im Daseinsblick“ (Schmucker-Hartmann 1980a, 106) ist. Auf einen solchen Einwand kann an dieser Stelle nur vorläufig geantwortet werden, dass nach der hier skizzierten Methode eine sehr weite Klasse von Vollzügen, die für das Philosophieren wesentlich sind, im Unterricht durch Sprache vermittelt werden kann. Ob damit die didaktische Wirksamkeit der Sprache beim Philosophieren restlos ausgeschöpft ist, ist eine andere Frage.

Anmerkungen

- ¹ Dazu Euringer 2008, 64–170.
- ² Und sich dabei teilweise auf Kambartel bezog, den er anders interpretierte als Schmucker-Hartmann; vgl. Martens 1978, 373; Martens 1979, 39–46, 75–83, 136–147; Euringer 2008, 68 f.
- ³ Grundlegend dazu Münnix 2000, Münnix 2005, Bartsch 2009; kritische Diskussion bei Tichy 2010; vgl. auch Hengelbrock 1997.
- ⁴ Begriffe wie Migrantenkind, Schüler mit Migrationshintergrund, Schüler mit Zuwanderungsgeschichte etc. werden hier synonym verwendet.
- ⁵ Wobei mögliche Beziehungen zwischen den beiden Beteiligungen für die Zwecke der hier angestellten Überlegungen offenbleiben können.

Literatur

- Aksoy, Hatice (1997): Literarische Zugänge zum Problem des Fremden, in: Beiträge zur Unterrichtspraxis Philosophie, 35/36, 112–127.
- Bartsch, Markus (2009): Gesellschaftlicher Dialog im Klassenzimmer. Didaktische Implikationen interkultureller Hermeneutik im Fach Praktische Philosophie, Münster.
- Euringer, Martin (2008): Vernunft und Argumentation. Metatheoretische Analysen zur Fachdidaktik Philosophie, Darmstadt.
- Hengelbrock, Jürgen (1997): Der Ambivalenzkonflikt, in: Beiträge zur Unterrichtspraxis Philosophie, 35/36, 3–9.
- Hitz, Torsten (2008): Plädoyer für einen bilingualen Philosophieunterricht, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik, 30, 1, 71–75.
- Kambartel, Friedrich (1974): Wie ist praktische Philosophie konstruktiv möglich?, in: Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie, hg. v. F. Kambartel, Frankfurt/M., 9–33.
- (1979): Thesen zur didaktischen Rücksichtnahme, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, 1, 1, 15–17.
- Leisen, Josef (2010): Handbuch Sprachförderung im Fach. Sprachsensibler Unterricht in der Praxis, Bonn.
- Lipman, Matthew (1991): Thinking in Education, Cambridge.
- (2003): Thinking in Education, Second Edition, Cambridge.
- Martens, Ekkehard (1978): Zur Funktion der Umgangssprache in Platons Philosophiedidaktik, in: Philosophisches Jahrbuch, 85, 371–379.
- (1979): Dialogisch-pragmatische Philosophiedidaktik, Hannover.
- (1999): Philosophieren mit Kindern. Eine Einführung in die Philosophie, Stuttgart.
- Münnix, Gabriele (2000): Philosophie, in: Fachdidaktik interkulturell. Ein Handbuch, hg. v. H. Reich, Opladen, 154–180.
- (2005): Philosophie, Didaktik und Interkulturalität, in: Philosophie und Bildung, hg. v. E. Martens u. a. Münster, 99–124.
- Rehfus, Wulff D. (1980): Didaktik der Philosophie, Düsseldorf 1980.
- Richterich, René (1980): A Model for the Definition of Language Needs of Adults, in: Systems Development in Adult Language Teaching, hg. v. J. Trim u. a., Oxford, 31–62.
- Schmucker-Hartmann, Josef (1980a): Grundzüge einer Didaktik der Philosophie, Bonn.

- (1980b): Eine Bemerkung zur didaktischen Wirksamkeit der Sprache, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie, 2, 2, 256–260.
- Searle, John (1971): Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt/M.
- (1987): Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes, Frankfurt/M.
- Tichy, Matthias (2010): Fremd im Philosophieunterricht, oder: Brauchen wir eine interkulturelle Philosophie-
didaktik?, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik, 32, 1, 43–53.
- Unterricht Englisch (2010), 44, 106, Themenheft „Scaffolding im bilingualen Unterricht“.

AUTORITÄT UND KRITISCHES DENKEN



Philippe Patry

1 Abstract

Autorität ist ein Begriff mit einem üblen Beigeschmack. Doch es ist ein Begriff, der sich in Psychologie und Philosophie als zentral auffassen lässt. Ich werde im Folgenden einzelne Aspekte der Autorität in der Psychologie und der Philosophie herausgreifen und zeigen, wie Psychologie- und Philosophie-Unterricht lehrt, Autoritäten zu hinterfragen, indem er Kritisches Denken fördert.

In der Psychologie wurden einige klassische Experimente zum Thema Autorität durchgeführt (etwa Milgrams Experimente oder das Stanford-Gefängnis-Experiment), deren Ergebnisse auch heute noch brandaktuell sind und die aufzeigen, wie sehr Menschen die Tendenz haben, autoritätshörig zu sein.

Wird eine Behauptung dadurch begründet, dass diese oder jene Autorität das so gesagt habe, so ist das ein sogenanntes Autoritätsargument – ein klassisches Scheinargument. Ich möchte den Begriff des Autoritätsarguments analysieren und zeigen, wie derartige Argumente häufig in Pseudowissenschaften und manchmal in anerkannten Wissenschaften vorkommen.

Will man blinde Autoritätshörigkeit und die Leichtgläubigkeit gegenüber Autoritätsargumenten wirksam bekämpfen, muss man die Kompetenz des Kritischen Denkens fördern. Ich stelle im Folgenden das Kompetenzmodell des österreichischen Bundesministeriums für Unterricht, Kunst und Kultur (BMUKK HUM-Sektion) kurz dar und verweise auf das Modell von Anderson und Krathwohl, das jenem zugrunde liegt. Danach stelle ich vor, was man unter Kritischem Denken verstehen soll, und versuche anhand von Deskriptoren anzugeben, welche Kompetenzen ein Kritischer Denker hat. Ich möchte aufzeigen, warum gerade der Psychologie- und Philosophie-Unterricht Kritisches Denken fördern kann.

2 Autorität

2.1 Autorität im Experiment

Die Experimente von Stanley Milgram (z. B. in Milgram 1997), die schon vielfach repliziert worden sind, unter anderem 2008 (vgl. Mills 2009), zeigten, dass ungefähr zwei Drittel der Menschen einem anderen tödliche oder extrem schmerzhaftes Elektroschocks geben würden, wenn sie von einer glaubwürdigen Autorität den Befehl dazu erhalten. In derartigen Situationen beeinflussen die Merkmale der Situation das Verhalten von Personen viel stärker als deren Persönlichkeit.

An Milgrams Versuchen ist viel Kritik laut geworden. Einerseits aus ethischer Sicht, wie ich noch genauer ausführen werde, andererseits aus methodischer Sicht: Speziell die externe Validität wurde kritisiert. Sind die Ergebnisse in Milgrams Labor auf die reale Welt übertragbar (vgl. Slater 2005)? So meint etwa Daniel Goldhagen, dass sich Menschen im Alltag immer wieder glaubwürdigen Autoritäten widersetzen (vgl. Slater 2005, 75): Bürger tun nicht, was Regierungen ihnen sagen, und Patienten ignorieren ärztliche Anweisungen. Ich denke aber, dass sich die Situation hier relevant von der Milgrams (und ähnlichen im wahren Leben) unterscheidet: Die Menschen sind hier nicht direkt der Autorität ausgesetzt, sie nicken freundlich, wenn der Arzt oder die Ärztin ihnen nahelegt, endlich mit dem Rauchen aufzuhören, doch diese Anweisung ist vergessen, sobald sie die Praxis verlassen. An der Schule ist das Aufbegehren gegen Autoritäten durch Schüler wohl nicht immer Ausdruck von geistiger und ethischer Reife, sondern häufig pubertäre Renitenz.

Lauren Slater kommt zu dem Schluss, dass Milgrams Experimente vor allem eine pädagogische Wirkung hatten. Sie meint, dass die Versuchspersonen aus der Teilnahme am Versuch etwas über sich und ihr Leben lernten: „Die Bedeutung des Experiments liegt nicht in seinen quantifizierbaren Ergebnissen, sondern in seiner pädagogischen Wirkung“ (Slater 2005, 84). Slater sprach mit einigen von Milgrams Versuchspersonen und fand, zu ihrem Erstaunen, dass eine Versuchsperson, die nicht gehorsam war, im wahren Leben mit hoher Motivation den Kriegsdienst absolviert hatte, während andererseits Versuchspersonen, die völlig gehorsam waren, ihr Leben aufgrund dieses Experiments änderten (vgl. Slater 2005, 69–82); Jacob Plumfield erhielt später etwa „Auszeichnungen für den Schulunterricht in städtischen Problemzonen“ (Slater 2005, 82).

Dennoch denke ich, die Experimente von Milgram sind für uns relevant: Sie zeigen, wozu Menschen fähig sind, wenn jemand anderer dafür die Verantwortung übernimmt. Ich denke, dass in den Experimenten nicht nur Gehorsam, sondern auch das Vertrauen in den Versuchsleiter eine Rolle spielte.

In Zimbardos Stanford-Prison-Experiment (vgl. <http://www.prisonexp.org/>; Abfrage am 17. 10. 2011) sollten die Autoritätsverhältnisse in einem Gefängnis simuliert werden. 24 gesunde Studierende wurden in Wärter und Häftlinge eingeteilt. Nach sechs Tagen wurde das Experiment abgebrochen, da die Situation im „Gefängnis“ eskalierte. Eine ganz ähnliche Situation zeigte sich, als der Missbrauch und die Erniedrigung von Gefangenen durch Angehörige der US-Armee im irakischen Gefängnis Abu Ghraib ans Licht kamen (vgl. z. B. O'Brien 2004). Bei den Gerichtsverhandlungen gegen die Täter fungierte Philipp Zimbardo als Experte (z. B. Zagorin 2007). Bei Zimbardo und in Abu Ghraib, ganz ähnlich wie bei Milgram, spielten offenbar situationale Aspekte eine große Rolle, und das führte schließlich zum Missbrauch der Autorität.

2.2 Ethische Aspekte: Autorität und informierte Zustimmung

Ich möchte nun auf ethische Aspekte bei diesen Experimenten, speziell bei Milgram, eingehen. Diana Baumrind (vgl. Baumrind 1985) kritisierte an Milgram, dass auf drei Weisen Schaden verursacht wurde: Schaden an den Versuchspersonen, da diese einerseits (zumindest) großen Stress empfanden und weiters in ihrem Vertrauen in den Versuchsleiter betrogen wurden, zweitens Schaden am Berufsstand der Psychologen, da deren Ruf unter dem „Betrug“ leide, und drittens an der Gesellschaft, da Experimente mit absichtlicher Täuschung das allgemeine Misstrauen in

der Bevölkerung erhöhen und das Vertrauen in Experten und Autoritäten unterminieren. Doch auch wenn Baumrind weitgehend Recht hat, so greift ihre utilitaristische Kritik an Milgram zu kurz. Täuschung in psychologischen Experimenten beschneidet nämlich auch das (deontologisch begründete) Recht auf Selbstbestimmung der Versuchspersonen, insbesondere wenn keine begleitenden Maßnahmen stattfinden. Die Versuchspersonen haben das Recht auf eine informierte Zustimmung, also das Recht auf ausreichende Information und auf eine freiwillige Teilnahme.

Täuschung ist jedoch in vielen psychologischen Experimenten eine methodische Notwendigkeit, da sich die Versuchspersonen in vielen Fällen anders verhalten, wenn sie wissen, was genau beobachtet werden soll.

Ich möchte hier nur kurz zwei Lösungsmöglichkeiten (vgl. Patry 2001) dieses Dilemmas ansprechen: Einerseits wäre eine Einwilligung in die Täuschung denkbar. Die Versuchsperson erhält hier die Information, dass sie möglicherweise aus methodologischen Gründen getäuscht werden könnte, nachher aber restlos aufgeklärt werde. In diesem Fall verzichtet die Versuchsperson vorläufig auf ihr Recht, vollständig informiert zu werden. Grundlegende Daten wie Risiken, Dauer und was allgemein im Experiment zu erwarten ist müssen aber mitgeteilt werden. Fraglich ist aber dennoch, ob die Information, möglicherweise getäuscht zu werden, nicht das Ergebnis des Experiments beeinflusst. Eine offene Frage ist, ob diese Information auch bei Versuchen ohne Täuschung gegeben werden muss. Andererseits wäre es möglich, eine allgemeine Information über psychologische Experimente (inklusive der Möglichkeit, getäuscht zu werden) zu geben, bevor die potenzielle Versuchsperson in einen Pool an Versuchspersonen kommt, aus denen dann die Versuchspersonen für verschiedene Experimente (etwa einer Universität) gewählt werden. Offene Fragen bei dieser Lösung sind die organisatorische Machbarkeit und die Beeinflussung der Versuchspersonen durch die Information.

2.3 Autorität im Argument

Eine Lehre aus Milgrams Experimenten ist, Autoritäten zu hinterfragen. Und genau durch Hinterfragen, also durch Kritisches Denken, können auch Autoritätsargumente bei Begründungen von Aussagen als Scheinargumente entlarvt werden.

Wenn Menschen Fragen haben, deren Antworten sie nicht kennen, wenden sie sich häufig an Experten: ÄrztInnen, LehrerInnen usw. Grundsätzlich nehmen sie an, dass diese Autoritäten wohl die richtigen Antworten geben. Deshalb wird auch häufig zur Untermauerung der eigenen Position auf Autoritäten verwiesen. Doch der Verweis auf eine Autoritätsperson ist keine plausible Begründung, um eine Behauptung zu stützen, insbesondere in Gebieten, in denen die Experten keine einhellige Meinung haben, etwa in der Politik oder auch in der Philosophie (vgl. Warburton 2000, 133). Das Autoritätsargument ist also ein klassisches Scheinargument. Wenn man sich beispielsweise am Bein verletzt, dann wird man z. B. eine Ärztin konsultieren und ihr Glauben schenken, wenn sie z. B. sagt, das Bein sei gebrochen. Diese Meinung der Ärztin beruht aber nicht einfach darauf, dass sie das glaubt, sondern sie ist aufgrund von logischen Schlüssen, medizinischem Wissen und empirischen Daten auf diese Diagnose gekommen (vgl. Warburton 2000, 133). Als Patient hat man selten das erforderliche Wissen für eine derartige Diagnose (und einen Therapieplan) und muss sich auf die Kompetenz der Ärztin verlassen. Grundsätzlich ist es also kein Problem, sich auf ÄrztInnen oder

LehrerInnen zu verlassen, doch in manchen Fällen ist man dennoch skeptisch und fordert eine Zweitmeinung ein (vgl. Warburton 2000, 133).

In anderen Fällen ist aber unser Vertrauen in Experten nicht zu rechtfertigen – vielleicht unterliegen diese einem Irrtum, oder sie haben Eigeninteressen. Wie schon erwähnt, ist auch in Bereichen, in denen Experten verschiedener Meinung sind, Skepsis angesagt. Es ist also nicht ausreichend, zu belegen, dass etwa Aristoteles dies oder jenes gesagt hat, um die Wahrheit des Behaupteten zu rechtfertigen. Man sollte auf jeden Fall zudem auch andere Belege dafür einfordern oder suchen. Das reine Stützen auf eine Autorität ist sicherlich keine hinreichende Begründung für eine Behauptung.

Übermäßige Ehrerbietung („kowtowing“ auf Englisch; vgl. Warburton 2000, 86) vor den sogenannten großen Denkern ist also nicht angebracht, sondern sachliches Prüfen von Belegen und Argumenten. Zudem haben Menschen die Tendenz, Experten ein Wissen auf allen möglichen Gebieten zuzuschreiben, auch wenn dieses außerhalb ihres Spezialgebietes liegt (vgl. Schick & Vaughn 2008, 73). So befragten etwa Journalisten auch SchauspielerInnen, SportlerInnen, MusikerInnen usw. zu ihrer Meinung über Politik. Doch auch wenn jemand eine Koryphäe auf einem bestimmten Gebiet ist, heißt das noch lange nicht, dass er sich auf anderen Gebieten ebenso gut auskennt. Auch wenn Einstein ein hoch intelligenter Physiker war, so gibt es deshalb keinen Grund anzunehmen, dass seine Aussagen über die Gesellschaft besonders maßgeblich sind (vgl. Warburton 2000, 137 f.). Ein Lehrer für Deutsch kann auch nicht einfach plötzlich Prüfungen aus Chemie abhalten. Nigel Warburton nennt diesen Fehlschluss „universal expertise“ (Warburton 2000, 137; vgl. dazu auch Schick & Vaughn 2008, 53 f.).

2.4 Autoritätsargumente in Wissenschaften und Nichtwissenschaften

Gerade in den sogenannten Pseudowissenschaften werden bestimmte fehlerhafte Schlussfolgerungen immer wieder angewendet, sei es durch absichtliche Täuschung oder durch eine Selbsttäuschung der Proponenten. So tauchen hier immer wieder auch Autoritätsargumente auf: Man soll einfach dem Anführer oder dem Hauptvertreter glauben, denn was er sagt, muss ja stimmen und wird nicht hinterfragt. Die Autorität des Anführers oder der Anführerin ist das einzige Argument, das angegeben wird, um die Behauptung zu stützen. Kritik wird von vornherein abgeblockt bzw. wird die Lehre immunisiert.

Autoritätsargumente kommen aber auch in den *anerkannten Wissenschaften* insofern vor, als manchmal Berichte über bestimmte Themen von anderen unkritisch übernommen werden (insbesondere in Lehrbüchern), ohne diese genau zu prüfen. So wurden diese Berichte dann weitergereicht und manchmal sogar aufgebauht, ohne dass die Validität des ersten Berichts geprüft wurde. Ich möchte hierfür zwei Beispiele angeben:

Nach Thomas Gilovich übertreiben die meisten Lehrbücher der Psychologie den Fall des „kleinen Albert“: Der Psychologe Watson induzierte der elf Monate alten Versuchsperson Albert durch Konditionierung eine Rattenphobie, die dieser dann auf andere pelzige Gegenstände verallgemeinerte. Doch die Erzählungen aus zweiter Hand sind, so Gilovich, oft übertrieben: So sei weder Alberts Furcht so intensiv gewesen, noch verlief die Generalisierung so schnell und unkompliziert, wie oftmals nachzulesen (vgl. Gilovich 1991, 88 f.).

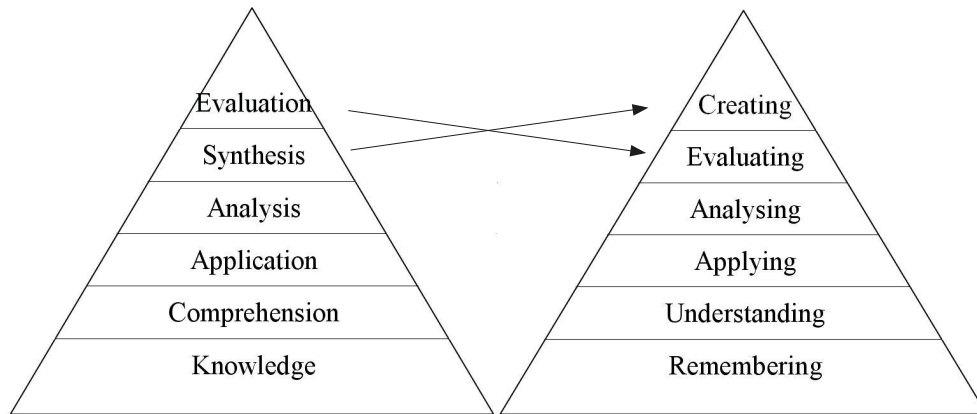
Ähnliches geschah in der Linguistik mit der Geschichte von den (vermeintlich) unzähligen Wörtern, die bestimmte Bewohner der arktischen Regionen (damals „Eskimos“ genannt) für „Schnee“ haben. Pullum berichtet über Laura Martin, die versuchte, die „urbane Legende“ des Eskimo-Schnee-Vokabulars zu entlarven: Dabei spielten einerseits akademische Nachlässigkeit eine Rolle sowie die Neigung, ungeprüfte Daten über andere Völker zu übernehmen (vgl. Pullum 1991, 162). Während nun der Vertreter der linguistischen Relativitätshypothese, Benjamin Lee Whorf, sich auf Franz Boas berufend sieben Wörter der Eskimos für Schnee anführt, so steigt mit jedem Weitererzählen die angegebene Zahl: In verschiedenen Zeitschriften und Fernsehberichten notiert Pullum Zahlen von bis zu 200, was ihn zu einem bissigen Kommentar verleitet: „But hey: nine, forty-eight, a hundred, two hundred, who cares? It’s a bunch, right? On this topic, no source can be trusted“ (Pullum 1991, 165). Pullum nennt ein Wörterbuch von Eskimosprachen als Quelle der richtigen Antwort: zwei. Abschließend fordert er seine Leser auf, diese Zahl anzugeben, wenn jemand (beispielsweise in einer Vorlesung) eine höhere Anzahl behauptet, und so zur Wahrheit und Verantwortlichkeit in der Wissenschaft beizutragen (vgl. Pullum 1991, 167).

3 Kompetenzmodelle

Um blinde Autoritätshörigkeit und die Anfälligkeit für Autoritätsargumente zu verringern, benötigt man die Kompetenz des Kritischen Denkens. Ich stelle zunächst allgemeine Kompetenzmodelle vor, bevor ich konkret auf Kritisches Denken eingehe.

3.1 Das Modell von Anderson und Krathwohl

Anderson und Krathwohl (und andere) überarbeiteten die Bloom’sche Taxonomie der kognitiven Lernziele von 1956. Gemeinsam mit Experten aus der Psychologie, der Pädagogik und der Didaktik prüften sie das Modell auf Anwendbarkeit und empirische Relevanz. Schließlich schlugen sie 2001 etliche Veränderungen an Blooms Modell vor (vgl. Anderson & Krathwohl 2001). Zunächst wurden die Grundbegriffe von Substantiven in Verben umgewandelt, was den Aspekt der Tätigkeit betont. Zweitens wurde die Ebene „bewerten“ mit der Ebene „entwickeln, erschaffen“ vertauscht – in der neuen Taxonomie ist nun „bewerten“ auf der fünften Stufe und „entwickeln“ auf der sechsten. Bei Bloom war „Beurteilung“ noch auf Stufe sechs und „Synthese“ auf Stufe fünf.



Drittens wurde aufgezeigt, dass verschiedene Formen des Wissens auf jeder dieser Stufen vorkommen können:

	Erinnern	Verstehen	Anwenden	Analysieren	Bewerten	Entwickeln
Faktenwissen						
Konzeptwissen (Wissen um Wechselbeziehungen zwischen Elementen)						
Prozedurales Wissen (Wissen, wie man etwas tut)						
Metakognitives Wissen (Wissen über den Lernprozess und den persönlichen Erkenntniszuwachs)						

3.2 Das Kompetenzmodell des BMUKK

Ausgehend von Anderson und Krathwohl werden im Modell des österreichischen Ministeriums für Bildung, Kunst und Kultur (vgl. Fritz & Staudecker 2010) zwei Dimensionen beschrieben. Einerseits gibt es die inhaltliche Dimension, welche verschiedene Lehrinhalte beschreibt, andererseits die Handlungsdimension, welche die meisten Ebenen der neuen Taxonomie sowie auch Sozialkompetenz und Selbstkompetenz enthält. Auf dieser Dimension wird eine Einteilung in Kenntnisse (Wiedergeben, Verstehen), Fertigkeiten (Anwenden, Analysieren, Entwickeln) und Kompetenz (soziale und personale Kompetenz) vorgenommen. Die Schnittstellen der beiden Dimensionen können durch sogenannte Deskriptoren in Worte gefasst werden. Gleichzeitig wird betont, dass neben Kenntnissen und Fertigkeiten auch die Einstellungen („attitudes“) von zentraler Bedeutung sind.

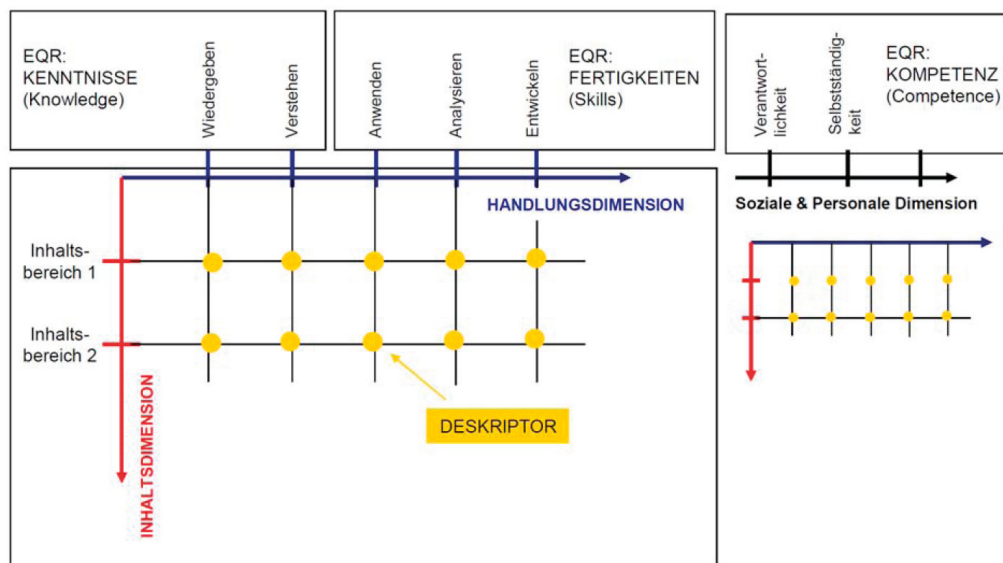


Abbildung: Kompetenzmodell des BMUKK (BMUKK 2010, 19).

Hierzu werden neben Sachkompetenz auch Methodenkompetenz, emotionale Kompetenz, personale Kompetenz, Sozialkompetenz und kommunikative Kompetenz angeführt. Die einzelnen Kompetenzarten sind nicht voneinander unabhängig, sondern durch ein ständiges Zusammenwirken verbunden (vgl. Fritz & Staudecker 2010, 63 ff.). Während es absolut sinnvoll ist, die kognitive Taxonomie durch soziale und emotionale Elemente sowie Einstellungen zu bereichern, ist nicht verständlich, warum die Ebene des Beurteilens, des Bewertens hier nicht vorkommt. Es erscheint falsch, diesen Teil der Taxonomie nach Bloom bzw. Anderson und Krathwohl einfach fallen zu lassen. Gerade die Fähigkeit des Bewertens, des Selber-Denkens, des Selber-Urteilens sollte doch BürgerInnen ausmachen, welche mündig, selbstständig und kritisch denken; eine Fähigkeit, ohne die eine funktionierende Demokratie kaum denkbar ist.

4 Kritisches Denken

Kritisches Denken ist die beste Möglichkeit, Autoritätshörigkeit und den Glauben an Autoritätsargumente zu verhindern oder zumindest zu beschränken. Doch was ist Kritisches Denken?

4.1 Was ist Kritisches Denken?

Ich gehe im Wesentlichen vom Kompetenzenkatalog der American Philosophical Association (APA) aus (z. B. in Facione 2010). Dieser unterscheidet zwischen kognitiven und dispositionellen Kompetenzen. Kognitive Kompetenzen sind Denkstrategien, d. h., sie beziehen sich auf Sachkompetenz und Methodenkompetenz. Dispositionelle Kompetenzen sind vor allem Haltungen der betreffenden Person; d. h. vor allem personale Kompetenz, Sozialkompetenz, kommunikative Kompetenz und emotionale Kompetenz.

Ich erläutere nun die kognitiven Kompetenzen, die Kritisches Denken ausmachen, wobei ich sie gleich als Deskriptoren formulieren und in ein Kompetenzmodell (leicht überarbeitete Version des Modells des BMUKK) einbetten möchte. Dazu habe ich die bei Facione (Facione 2010, 5–8) erwähnten Kompetenzen überarbeitet.

Kognitive Kompetenzen (Fachkompetenz, Methodenkompetenz)

- D1: Ich kann verschiedenste Erfahrungen, Situationen, Ereignisse, Urteile und Kriterien verstehen und die Ideen anderer in eigenen Worten darstellen. (Verstehen, Anwenden)*
- D2: Ich kann Hypothesen und Vermutungen bilden, sowie Elemente, die zum Erreichen einer gesicherten Konklusion nötig sind, identifizieren und nach ihnen suchen. Ich kann auch Vermutungen zu möglichen alternativen Erklärungen für ein Phänomen formulieren. (Anwenden, Entwickeln)*
- D3: Ich kann die logischen Beziehungen zwischen Aussagen, Argumenten, Urteilen und Meinungen erkennen. Ich kann auch Argumente in deren einzelnen Elemente aufschlüsseln. (Analysieren)*
- D4: Ich kann die Qualität von Überlegungen und Argumenten überprüfen und beurteilen sowie kritisch hinterfragen – auch der eigenen Überlegungen. (Bewerten, Metakognition)*
- D5: Ich kann die Glaubwürdigkeit und Stichhaltigkeit von Aussagen und Argumenten sachlich und kritisch beurteilen. Ich kann auch erkennen, welche Faktoren eine Person zu einem glaubwürdigen Zeugen in Bezug auf ein bestimmtes Ereignis machen. (Bewerten)*
- D6: Ich kann die Ergebnisse des eigenen Überlegens klar und verständlich ausdrücken und diese angemessen rechtfertigen. (Anwenden, Entwickeln)*

Dispositionelle Kernkompetenzen des Kritischen Denkens sind die folgenden (überarbeitet nach Facione 2010, vgl. auch Patry 2009):

Sozialkompetenz und kommunikative Kompetenz

- D7: Ich bin offen für andere Meinungen, ich zeige Verständnis für andere Meinungen, ich prüfe andere (und eigene) Meinungen fair, habe aber das Verantwortungsbewusstsein, auf Fehler und Irrtümer hinzuweisen.*

Personale und emotionale Kompetenz

- D8: Ich bin neugierig und möchte (soweit möglich) gut informiert sein.*
- D9: Ich vertraue in die eigenen kognitiven Kompetenzen, bin mir aber meiner Einschränkungen bewusst. Ich bevorzuge einen rationalen Zugang zur Wahrheitsfindung.*
- D10: Ich kann Situationen erkennen, in denen Kritisches Denken erforderlich ist.*
- D11: Ich bin gewillt, eigene und andere Meinungen zu revidieren, wenn die Fakten dies erfordern. Ich weise meist auf Fehler und Irrtümer hin, auch wenn diese von einer Mehrheit akzeptiert werden.*

Zugegebenermaßen sind diese Ziele nicht leicht zu erreichen, und es ist kaum möglich, diese Kompetenzen und Einstellungen in nur zwei Jahren Psychologie- und Philosophie-Unterricht in allen Schülern wachzurufen. Dennoch kann und soll der Unterricht darauf ausgelegt sein, einige Anstöße zu diesen Einstellungen zu geben und manchen Schülern, die von vornherein eine entsprechende Einstellung mitbringen, Hilfestellungen bei der Entwicklung dieser Kompetenzen zu bieten.

4.2 Förderung von Kritischem Denken

Im Psychologie- und Philosophie-Unterricht sind die Themen Denken, Problemlösen, Experiment, rationales Argumentieren, Wahrheit und Wissen usw. Kerninhalte des zu unterrichtenden Stoffes. Gerade deshalb bietet sich dieses Fach besonders an, mittels des Infusionsansatzes Denkstrategien sichtbar an Themen und Inhalten des Faches aufzuzeigen und zu üben sowie explizit zum Thema des Faches zu machen.

Der Infusionsansatz geht davon aus, dass Schüler in einem systematischen Fachunterricht denken lernen. Neben den behandelten Inhalten des Faches werden aber auch die entsprechenden Denkstrategien erläutert und in „sichtbarer Form systematisch bearbeitet und eingeübt“ (Dubs 2009, 258). Denkförderung wird also in den spezifischen Fachunterricht eingebaut.

Selbstverständlich wäre es wünschenswert, mit der Schulung des Kritischen Denkens bereits früher zu beginnen. Fischer (vgl. Fischer 1990) etwa schlägt Methoden vor, wie man Kritisches Denken schon in der Volksschule fördern kann.

Psychologie- und Philosophie-Unterricht ist aufgrund seiner Inhalte ideal, um Kritisches Denken zu fördern, und kann hier zu den verschiedensten Einsichten führen, welche die oben genannten Kompetenzen fördern:

- (a) die Einsicht, wie unsicher unser Wahrnehmen und Urteilen ist (Themen aus Psychologie: Wahrnehmung, Kognition; aus Philosophie: Erkenntnistheorie);
- (b) das Wissen, welche Faktoren unsere Wahrnehmung und unser Urteilen beeinflussen (Wahrnehmungs- und Denktäuschungen, Argumentationsfehler);
- (c) das Lernen von Verfahren, wie wir durch Kritik (auch Selbstkritik) zu besseren Urteilen gelangen (Methoden der Wissenschaft, Argumentieren, Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie – insbesondere die Theorien Karl Poppers);
- (d) die Einsicht, wie wichtig das genaue Formulieren von Fragen, Problemstellungen und Urteilen ist (verschiedenste Themenbereiche);
- (e) die Einsicht, dass Behauptungen begründet werden sollen und dass manche dieser Begründungen eine bessere, manche eine schlechtere Qualität haben (verschiedenste Themenbereiche);
- (f) die Einsicht, dass das Klären von Begriffen einerseits Missverständnisse verhindert und andererseits notwendig für das Lösen von Problemen ist;
- (g) die Einsicht, dass Wahrheit etwas Anzustrebendes ist (vgl. Frankfurt 2008).

4.3 Fazit

Während die Orientierung an glaubwürdigen Autoritäten durchaus wünschenswert und hilfreich ist, sollten Autoritäten dennoch immer hinterfragt werden können. Eine Förderung des Kritischen Denkens ist demnach insbesondere während der Schulzeit, aber natürlich auch später unverzichtbar. Meines Erachtens ist der Psychologie- und Philosophie-Unterricht ein idealer Rahmen, die Fertigkeiten eines Schülers in Kritischem Denken zu fördern. Selbstverständlich sollte viel früher mit der Förderung der Denkfertigkeiten begonnen werden – Kritisches Denken zu erlernen erfordert viel Zeit und soll nicht auf zwei Jahre beschränkt bleiben. Dennoch kann und soll Kritisches Denken in Psychologie und Philosophie ein Thema sein. Kritisches Hinterfragen ist immerhin schon seit Jahrtausenden eine der Kernmethoden des philosophischen Denkens.

Literatur

- Anderson, L. W./D. R. Krathwohl (Hg.) (2001): *A Taxonomy for Learning, Teaching and Assessing. A Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives. Complete Edition*, New York.
- Baumrind, Diana (1985): *Research Using Intentional Deception. Ethical Issues Revisited*, in: *American Psychologist*, 40 (2), S. 165–174.
- BMUKK (Hg.) (2010): *Bildungsstandards in der Berufsbildung. Projekthandbuch, Stand Oktober 2010*, Redaktion Ursula Fritz, Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur, Wien, http://www.bildungsstandards.berufsbildendesschulen.at/fileadmin/content/bbs/Handbuch_BIST_Okt2010.pdf (19. 11. 2010).
- Dubs, Rolf (2009): *Lehrerverhalten. Ein Beitrag zur Interaktion von Lehrenden und Lernenden im Unterricht*, Stuttgart.
- Facione, Peter A. (2010): *Critical Thinking. What It Is and Why It Counts*, http://www.insightassessment.com/pdf_files/what&why2010.pdf (3. 11. 2011).
- Fischer, Robert (1990): *Teaching Children to Think*, Cheltenham.
- Frankfurt, Harry G. (2008): *On Truth*, New York.
- Fritz, Ursula/Eduard Staudecker (2010): *Bildungsstandards in der Berufsbildung*, Wien.
- Gilovich, Thomas (1991): *How we know what isn't so. The Fallibility of Human Reason in Everyday Life*, New York.
- Milgram, Stanley (1997): *Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität*, Reinbek bei Hamburg.
- Mills, K. I. (2009): *More Shocking Results. New Research Replicates Milgram's Findings*, in: *Monitor on Psychology*, März 2009, Vol. 40, Nr. 3, <http://www.apa.org/monitor/2009/03/milgram.aspx> (13. 11. 2011).
- O'Brien, Soledad (2004): „Researcher: It's not bad apples, it's the barrel“. Interview mit Philipp Zimbardo, CNN Access, 21. Mai 2004, <http://edition.cnn.com/2004/US/05/21/zimbarbo.access/> (26. 10. 2010).
- Patry, Philippe (2001): *Informed Consent and Deception in Psychological Research*, in: *KRITERION*, 14, 34–38.
- Patry, Philippe (2009): *Förderung des Kritischen Denkens. Wie Psychologie- und Philosophie-Unterricht helfen kann, Unsinn zu entlarven*, in: *Wissenschaftliche Nachrichten*, 136, 1, 3–6.
- Pullum, Geoffrey K. (1991): *The Great Eskimo Vocabulary Hoax*, in: ders., *The Great Eskimo Vocabulary Hoax and Other Irreverent Essays on the Study of Language*, Chicago, London, 161–168.
- Schick, Theodore Jr./Lewis Vaughn (2008): *How to Think about Weird Things. Critical Thinking for a New Age*, Boston et al., 5. Aufl.
- Schuler, Heinz (1980): *Ethische Probleme psychologischer Forschung*, Göttingen.
- Schuler, Heinz (1985): *Überlegungen zur Ethik des Humanexperiments. Der Forschungsprozeß in der Psychologie*, in: Hans Lenk (Hg.), *Humane Experimente? Genbiologie und Psychologie*, München, 86–102.
- Slater, Lauren (2005): *Von Menschen und Ratten. Die berühmten Experimente der Psychologie*, Weinheim, Basel.
- Thüringer Institut für Lehrerbildung, Lehrplanentwicklung und Medien (2007): *Unterrichtsplanung mit Hilfe von Lerntaxonomien*, Bad Berka, ThILLM 126, 27–32, <http://www.lernkompetenz.th.schule.de/doc/Unterrichtsplanung%20mit%20Lerntaxonomien.pdf> (19. 11. 2010).
- Warburton, Nigel (2000): *Thinking from A to Z*, London, New York, 2. Aufl.
- Zagorin, Adam (2007): *Shell-Shocked at Abu Ghraib?*, in: *Time Magazine*, 18. Mai 2007, <http://www.time.com/time/nation/article/0,8599,1622881,00.html> (26. 10. 2010).

CROSSING BORDERS
IM PSYCHOLOGIE- UND PHILOSOPHIEUNTERRICHT



Gerhard Zecha

Immer wieder ist man als Unterrichtender versucht, Grenzen zu überschreiten. Welche sind das im Psychologie- und Philosophieunterricht (abgekürzt auch: PuP-Unterricht)? Welche Grenzen gibt es da? Wer setzt sie und rechtfertigt sie? Wer hält sich daran, wer schaut gelassen über sie hinweg? Und wie wirken sie sich aus? Weit davon entfernt, auf eine systematische Darstellung abzielen, möchte ich in diesem kurzen Beitrag nur beispielhaft auf einige tatsächliche Grenzen aufmerksam machen und sie mit ganz konkreten Fragen konfrontieren. Ich sehe markante Grenzen in folgenden Bereichen¹:

- in der universitären PuP-Lehrerbildung
- in der Überforderung der PuP-Lehrpersonen
- im Lehrplan für den Psychologie- und Philosophieunterricht
- in der lebensbezogenen Ausbildung der Schüler
- im familiären Bereich der Schüler, in der Schulpolitik, in der Gesellschaft

Bei jedem dieser Themenbereiche lässt sich eine Diskussion über folgende Fragen anhängen:

- Welche tatsächliche Grenze wird angesprochen?
- Ist die genannte Grenze *notwendig*?
- Ist die genannte Grenze *zweckmäßig*?
- Gibt es einen Vorschlag zum *Überdenken* der Grenze, zum *Überschreiten* der Grenze oder zum *Setzen* einer neuen Grenze?

1 Grenzen in der universitären PuP-Lehrerbildung

Die Ausbildung von AHS- und BHS-Lehrpersonen erfolgt in Österreich an Universitäten und dort im Zusammenhang mit den fachverwandten Unterrichtsfächern. Die Studiengänge werden geregelt nach getrennten Studienplänen für Lehramtsfächer und für die reinen Fachstudien; also für das Lehramtsstudium „Psychologie und Philosophie“; getrennt davon gibt es Studienpläne für die Fachstudien in Psychologie und in Philosophie (nunmehr geteilt in Bachelor- und Masterstudien). Theoretisch klingt das gut, aber tatsächlich sieht es so aus, dass sich die Studienpläne der Lehramtsstudien mit jenen der Fachstudien weitgehend decken – ausgenommen fachdidaktische Lehrveranstaltungen und allgemein-pädagogische Übungen. Das bedeutet,

dass in der Mehrzahl der fachlichen Ausbildungsstunden auf die didaktischen Eigenheiten des Lehramtsstudiums nicht Rücksicht genommen wird und dass dort die unterrichtsbezogenen Bedürfnisse der Lehramtskandidaten ignoriert werden.

Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit der Lehrer-Ausbildungsgrenzen

Die Grenze ist weder notwendig noch zweckmäßig, denn die Grenze ist zu eng, muss überdacht und ausgeweitet werden, sodass auch die Lehramtskandidaten zu eigenen lehramtsbezogenen Fachstudien kommen. Dazu kommt, dass praktisch alle unterrichtenden Fachwissenschaftler an Österreichs Universitäten – wiewohl sie den ordentlichen Lehrbetrieb tragen und aufrechterhalten – in der Regel kaum eine pädagogische oder didaktische Ausbildung haben, weder allgemein-pädagogisch noch fachspezifisch. Wie sehr sie daher geeignet sind, die zukünftigen Gymnasiallehrer auszubilden, ohne je eine Gymnasialklasse in dem bewussten Fach unterrichtet zu haben, ist wirklich eine offene Frage.

Vorschläge zur Grenzüberschreitung

- (1) Die Lehramtsstudien sollen diesem Namen gerecht werden. Die vorgesehenen Lehrveranstaltungen an den Universitäten sollen den Erfordernissen des Unterrichts im sekundären Bildungsbereich entsprechen. Die Unterrichtenden müssten dazu nicht nur fachlich, sondern auch didaktisch und pädagogisch ausgebildet werden. Der Psychologe und Neurowissenschaftler Gerhard Roth empfiehlt in diesem Zusammenhang mit Nachdruck die Notwendigkeit einer Steigerung der Kompetenzen in der Persönlichkeits- und Motivationspsychologie, im Konfliktmanagement und in der Gewaltprävention, ferner eine Steigerung der didaktischen Fähigkeiten sowie eine Steigerung der Selbstmotivation und des Stressmanagements (Roth 2011, 296).
- (2) Bevor jemand an der Universität einen Lehrauftrag erteilt bekommt, sollte er eine pädagogisch-didaktische Grundausbildung absolvieren, die ihn befähigt, das Unterrichtsmaterial hörengerecht aufzuarbeiten, den Unterrichtsstil auf die Bedürfnisse der Studierenden und auf die fachbezogenen Eigenheiten abzustimmen (theoretischer Aspekt).
- (3) Ferner sollte ein Lehrbeauftragter im Lehramtsstudium den Nachweis über einschlägige Unterrichtspraxis im Sekundarschulwesen beibringen (praktischer Aspekt).
- (4) Schließlich soll eine permanent eingerichtete Lehrplankommission Lehrpläne für den PuP-Unterricht nach Kernfächern erarbeiten, an die inhaltlichen wie auch Schülerentsprechenden Anforderungen anpassen und doch mit Spielraum für flexibles und kooperatives Arbeiten im Unterricht modifizieren.

2 Grenzen durch die Überforderung der PuP-Lehrpersonen

Die zahlreichen leistungshemmenden und gesundheitsgefährdenden Momente des Lehrberufs stellen mindestens eine weitere Begrenzung der Möglichkeiten und Chancen von Lehrpersonen im PuP-Unterricht dar. Denn PuP-Lehrer befinden sich generell in der schwierigen Lage aller

Lehrpersonen heute. Sie sind vor allem der Belastung durch die Unterrichtssituation, durch die Schulstruktur, durch die stoffliche Überforderung, durch die Auseinandersetzung mit der Gewalt der Schüler und mit der Konkurrenz unter den Lehrpersonen, durch den Erwartungsdruck von Vorgesetzten und Eltern, der Angst bis zum Burnout ausgesetzt.

Die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit der Überforderungsgrenzen

Diese Belastungen führen oft genug zu psychosomatischen Störungen unterschiedlichster Art. Jede dieser Bedingungen hat unterschiedliche, manchmal auch vielfältige Ursachen, die die Lehrperson nicht beeinflussen kann. Aber diese Grenze zu erkennen, sie deutlich anzusprechen und Wege ihrer Überwindung einzuschlagen, sind für die Gesundheit der Lehrpersonen und damit für die Ermöglichung effizienter Arbeitsbedingungen wichtig. In der Folge ist die Auseinandersetzung mit diesen Überforderungsmomenten, die die Aktivitäten der Lehrperson im Unterricht drastisch begrenzen, ja sogar verunmöglichen können, auch für das Gelingen der erziehenden Wissensvermittlung unbedingt notwendig. Realistisch gesprochen, handelt es sich hier ja um ein Geflecht von hinderlichen, störenden Grenzen, die überdacht und nach Möglichkeit überwunden werden sollen.

Vorschlag zur Grenzüberschreitung

Zu empfehlen wäre hier ein Stress-Test für (PuP-)Lehrer österreichweit, der den Komplex von Faktoren aufzeigt, die zu den genannten Problemen führen. An der Universität Regensburg wird seit 2004 an der Entwicklung von Lehrer-Angst- und Stress-Tests (LAST) gearbeitet (Brunner et al. 2007). Eine umfangreiche quantitativ-empirische Untersuchung zu *Angst, Belastungen und Humor bei Lehrerinnen und Lehrern* an Volksschulen (Katschnig 2004) zeigt deutliche Merkmale an Lehrerangst, Überforderung, Depressionen und Konflikten, oft zusammengefasst unter dem Stichwort „burn-out“. Der Verband deutscher Schulpsychologen gab sogar eine Broschüre heraus unter dem Titel „*Stress lass nach!*“ mit einer Reihe von Ratschlägen wie:

- „Gestehen Sie sich Schwierigkeiten ein!
- Suchen Sie Kontakte!
- Ändern Sie Ihre Lebensumstände!
- Reduzieren Sie Ihr Überengagement!
- Bauen Sie überfürsorgliches Verhalten ab!
- Lernen Sie „Nein“ zu sagen!
- Nehmen Sie innerlich Abstand zu Ihrer Arbeit, treten Sie kürzer!
- Geben Sie sich neue Ziele und Werte!
- Finden Sie Ihren persönlichen Rhythmus heraus!
- Kümmern Sie sich um Ihren Körper!
- Ängstigen und sorgen Sie sich so wenig wie möglich!
- Behalten Sie Ihren Sinn für Humor!“ (Engelbrecht/Hirschmann 2005, 13).

Auch wenn solche Empfehlungen kaum alle genannten Problemfaktoren überwinden, sie helfen den Lehrpersonen, auf die vielfältigen negativen Einflüsse der Stresselemente zu achten.

Daher raten Psychologen: „Da destruktives berufliches Verhalten einer einzigen Lehrkraft Tausende von Menschen – vor allem SchülerInnen und ihre Angehörigen, aber auch KollegInnen – schädigen kann, sind psychische Probleme von LehrerInnen keine Privatsache. Ihre angemessene Aufarbeitung mit ausreichender, fachlich fundierter Unterstützung – erforderlichenfalls Psychotherapie – sollte verpflichtend sein“ (Brunner et al. 2007, 14).

Dies trifft auch in vollem Maße auf PuP-Lehrpersonen zu. Daher ist als eine wichtige Maßnahme, die Durchführung von Stress-Tests zu empfehlen, da diese einen ersten wichtigen Schritt zur Identifizierung der außergewöhnlichen Belastungen der Lehrpersonen und der Verbesserung der Unterrichtssituation darstellen kann.

3 Grenzen durch den Lehrplan für den Psychologie- und Philosophieunterricht

Grenzen haben ambivalente Wirkungen. Wenn sich, wie oben erwähnt, Grenzen in der Lehrerausbildung und Grenzen in der Unterrichtstätigkeit oftmals hinderlich, ja schädlich und sogar gesundheitsgefährdend für die Lehrperson auswirken können, so können auf anderen Gebieten fehlende Grenzen das Lehren und damit den Unterricht deutlich erschweren. Das ist der Fall mit fehlenden Grenzen im AHS- und BHS-Lehrplan.

Die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit von Grenzen im PuP-Lehrplan

Natürlich kann man mit Recht feststellen: „Der Lehrplan – ein Schmerzenskind unseres Berufs!“. Denn seit Jahrzehnten ist in Österreich zu beobachten, dass dem Lehrplan für Psychologie und Philosophie weder detaillierte inhaltliche noch anwendbare methodisch-didaktische Richtlinien zu entnehmen sind. Es handelt sich um eine Ansammlung allgemeiner Stichwörter, die einerseits den Lehrpersonen fast jede Freiheit, jeden Standpunkt, jede Meinungsäußerung beinahe ohne Grenzen ermöglicht, andererseits aber nur ganz bescheidene Grenz-Markierungen anbringt, z. B.: „es ist nicht Aufgabe des Psychologieunterrichts, therapeutische Hilfestellungen zu geben“ (AHS-Lehrplan für Psychologie und Philosophie, 2004, 1). Eine solche „Grenzenlosigkeit“ des PuP-Lehrplans ist weder notwendig noch zweckmäßig. Dazu rät wiederum der Experte aufgrund neurowissenschaftlicher Erkenntnisse: „Ein absolutes Muss ist hier die radikale Reduktion der Unterrichtsinhalte aufgrund der Erkenntnis ‚weniger ist mehr‘“ (Roth 2011, 297).

Vorschlag zur Grenzziehung

Mit der Erstellung einer *Unterrichtsmatrix für Kernbereiche des PuP-Unterrichts* in einem revidierten Psychologie- und Philosophielehrplan für den Unterricht an AHS und BHS könnten einerseits klare fachliche Schwerpunkte gesetzt werden, andererseits aber auch Anreize für Schüleraktivitäten geboten werden. Die Kreativität, Lebensnähe und Aktualität des Unterrichts würden so eine neue Dimension erfahren. In Form einer detaillierten Unterrichtsmatrix für die wichtigsten Themen in Psychologie und Philosophie sollten Unterrichtsangaben enthalten und den Lehrpersonen damit inhaltliche und methodische Hilfestellungen geboten werden.² So würde anstelle einer drei Seiten umfassenden, unbestimmt gehaltenen Aufzählung von Themen und Bildungsbereichen eine sach-

lich fundierte und didaktisch abgesicherte Unterrichtsgrundlage entstehen, die zu Recht den Namen „Lehrplan“ verdienen würde. Es handelt sich hier um strategische Vorgaben für *Kernthemen*, ausgearbeitet nach einem Schema (= Unterrichtsmatrix), das die folgenden Kategorien enthält: *Lehrziel; Lehrinhalt; Voraussetzungen; didaktische Hinweise; Verbindung zu anderen Schulfächern; beispielhafte Schüleraktivitäten*.³ Das wäre eine außerordentliche Überschreitung des bisher bekannten Lehrplans, inhaltlich aber eine klare Grenzziehung als Orientierungshilfe für den konkreten Unterricht in Psychologie und Philosophie. Das Hauptgewicht wäre dabei auf bestimmte fachliche Schwerpunkte im Unterricht zu lenken, die bundesweit verpflichtend sein sollten und auch alle Schüler bundesweit zu erarbeiten haben. Gerade im Hinblick auf eine Zentralmatura scheint eine derartige Unterrichtsmatrix zielführend. Dabei ist jedoch wichtig, dass bei allen inhaltlichen Vorgaben eine freie Gestaltung sowohl durch die PuP-Lehrperson als auch durch eigens zu planende und auszuführende Schüleraktivitäten ermöglicht wird. Lernerfolg kommt ja nicht durch Vorschriften der Schulverwaltung, sondern kann durch lebensnahe und problembezogene Anreize für die Schüler erzielt werden.⁴

4 Grenzen in der lebensbezogenen Ausbildung der Schüler

Eine weitere Grenze wird dadurch aufgebaut, dass wesentliche Momente der Bildung, ja der Lebensgestaltung, im PuP-Unterricht kaum angesprochen werden. Entscheidende Erwartungen der Schüler werden zu wenig berücksichtigt, denn in der Feststellung eines Maturanten in einer Maturazeitung eines Salzburger Gymnasiums heißt es unter dem Titel „*Was wir nicht gelernt haben*“:

In den vergangenen acht Jahren konnten wir uns dank der Mühe unserer Professoren eine ganze Menge Wissen aneignen. Wir haben auch manches gelernt, was wir im Beruf brauchen werden. Eines aber haben wir nicht gelernt: das Leben! Wir haben nicht gehört, wie wir am besten Menschen behandeln; nicht, wie wir die Krisen im Laufe unseres Lebens überwinden können; nicht, was Liebe ist; nicht, wie wir uns zu verhalten haben, um eine glückliche Ehe zu führen; nicht, wie wir in einigen Jahren unsere Kinder zu erziehen haben, und noch manches andere ... (entnommen der *Lectio Valedictoria* von Univ.-Prof. Karl Wolf an der Universität Wien 1979, abgedruckt in Schermaier/Rothbucher/Zecha 1980, 204).

Eine Grenze wird hier in der mangelnden, praxisbezogenen Lebenskunde gesehen, die viele Gegenstände der AHS- und BHS-Ausbildung lebensfremd erscheinen lässt.

Die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit dieser Grenze

Offenbar erfahren die Schüler eine gewisse Ernüchterung, wenn sie nach der Reifeprüfung ins Leben treten. Sie haben das bedrängende Gefühl, ohne „Pass“ an der Grenze für die neue „Lebensreise“ zu stehen bzw. ohne ausreichende lebenspraktische Ausbildung mit der Vielseitigkeit der komplizierten Lebenszusammenhänge zurechtzukommen zu müssen. Dieses Gefühl erzeugt Unsicherheit, ja macht Angst, denn für entscheidende Lebenssituationen sind sie nicht ausreichend vorbereitet. Natürlich muss die schulische Ausbildung aus rein praktischen Gründen ihre Grenzen haben. Der Unterricht in Psychologie und Philosophie kann aber zur Aneignung von Fähigkeiten beitragen, die grundlegend für die angesprochenen Themen und für viele weitere sind.

Zwei Vorschläge zur Grenzüberschreitung

Zur Überwindung der genannten De-facto-Grenze sind zwei unbedingt notwendige, zweckmäßige und für den PuP-Unterricht typische Ziele anführen:

(1) Selbstständiges und kritisches Denken – Eine solche Denkweise wird nicht nur für die Bewältigung sachlicher Probleme zielführend sein, sondern auch das Lehrer-Schüler-Verhältnis auf eine sozial akzeptable, problem-bezogene und kreative Basis stellen. Jedem der Beteiligten wird dabei die Bereitschaft und Fähigkeit zugestanden, an der intellektuell-emotionalen Auseinandersetzung mit lebens-wichtigen Themen interessiert und daher aufnahmebereit zu sein. Ziel der angepeilten Überwindung von alters- und schulbedingten Kommunikationsproblemen ist ein Gesprächsklima, in dem Meinungs austausch und freie Rückmeldung gefördert werden, etwa nach dem Motto „Ich weiß nicht, was ich gesagt habe, bevor ich die Antwort meines Gegenübers gehört habe“ (Watzlawik/Beavin/Jackson 2000).

Welche Aufgaben, Tätigkeiten, Fähigkeiten und Ziele unter dem Titel „Selbstständiges und kritisches Denken“ im PuP-Unterricht in Angriff genommen und auch erfolgreich bewältigt werden können, hat Philippe Patry in mehreren Publikationen aus der Lehrpraxis für den Unterricht ausgearbeitet (Patry 2008).

(2) Lernen aus Fehlern – Fehler zu machen ist menschlich, ganz natürlich. Dennoch gilt: Fehler müssen auf alle Fälle vermieden werden, selbst wenn sie nicht zur Gänze vermeidbar sind. Meist wird auf Fehler gerade im schulischen Bereich noch immer mit schlechten Noten reagiert. Das ist aber auf keinen Fall die einzige oder gar naturgegebene Antwort auf Fehler.

Man kann nämlich versuchen, diese Grenze zwischen Lernfortschritt und misslungenem Lernversuch zu überschreiten, indem man sich bemüht, *aus Fehlern zu lernen*. Dabei kann es sich um einen wichtigen Fortschritt handeln. Wenn die Schüler einsehen, warum sie Fehler gemacht haben und sich dann bemühen, diesen nicht mehr zu wiederholen, weil sie aus besserem Wissen und Verständnis den Fehler nicht wiederholen, dann haben sie einen *Fortschritt* erzielt: Sie *schreiten* vom erkannten Fehler *fort*. Wie das geht, warum es wichtig ist und welche Grenzen damit überwunden werden können, habe ich an anderer Stelle dargelegt (Zecha 2008).

5 Grenzen durch die Familie der Schüler, die Schulpolitik und unsere Gesellschaft

Hier geht es um Grenzen, die für jeden Unterricht gegeben sind und nur schwer überwunden werden können. Dennoch müssen sie überdacht oder besser: bedacht werden. Die Chancen eines erfolgreichen, zeitgemäßen und zur Selbsttätigkeit anregenden Unterrichts sind mit den modernen technischen, publizistischen und medialen Möglichkeiten ungleich größer als noch vor einigen Jahren. Es gilt aber, die Schüler in der Menge der angebotenen Attraktionen zu den vorgesehenen, teils auch vom Schüler mitbestimmten Lehrinhalten zu motivieren. Und gerade bei diesem Versuch stößt die Lehrperson auf deutliche Grenzen:

- Grenzen durch die familiäre Situation, die dem Lernenden psychosomatisch nur schwer zu einer aufnahmebereiten und lebensfrohen Grundstimmung verhilft
- Grenzen durch die Schulpolitik und Schuladministration, die durch andauernde schulpolitische Einwürfe, Änderungen und Experimente den täglichen Unterricht bedrängen
- Grenzen durch das moderne Gesellschaftsmilieu, kurz: durch den herrschenden Zeitgeist und die gängige Lebenspraxis, welche die allgemeinen Entwicklungsbedingungen für junge Menschen deutlich erschweren

Für den Psychologie-Philosophie-Unterricht stellt sich also die Frage nach den Lehr- und Lernmöglichkeiten unter den gegebenen familiären, schulpolitischen und gesellschaftlichen Bedingungen. Wir können diese zunächst nur einmal zur Kenntnis nehmen. Anstoß zu einer diesbezüglichen Diskussion kann das Buch des Psychiaters Michael Winterhoff sein: *Warum unsere Kinder Tyrannen werden* (Winterhoff 2010). Aus den zahlreichen Feststellungen und Schlussfolgerungen des Autors nenne ich drei markante Kennzeichen unserer Gesellschaft, da sie nach Einschätzung des Experten die Lern- und Leistungsbereitschaft von Schülern wie Lehrern stark negativ beeinflussen.

(1) Da wird unsere Zeit als eine Epoche immer rasanteren Wandels (Winterhoff 2010, 194 f.) gekennzeichnet, die eine nicht zu übersehende Grenze für den Erwerb einer ruhigen, lernbereiten und besonnenen Einstellung beim Schüler darstellt. Die rasche, fortschreitende Entwicklung erweise sich mehr und mehr als ein „Hinfortschreiten“ vom Menschen und seinen wirklichen Bedürfnissen“ (Winterhoff 2010, 195). Der maximale Wohlstand sei in unserer Gesellschaft erreicht, existenzielle Gefahren wie Krieg, Hunger und Armut würden kaum wahrgenommen, „höchstens eine Art Unwohlsein innerhalb des Wohlstandssystems“ (ebd.). Dies führe zu einer (2) Perspektivenlosigkeit, da wir nach Ansicht des Autors heute in einer „nicht mehr zukunftsweisenden Gesellschaft leben“. Die einzig erstrebenswerten Lebensverbesserungen sehen viele Mitbürger in „mehr Geld“, „weite Reisen“, „mehr Freizeit“ oder „mehr Selbstverwirklichung“. Hinzu komme, so der Jugendpsychologe, die (3) Negativlastigkeit der Medien. Es würde mit Vorliebe von den ganz großen Katastrophen in der Natur, aber auch im menschlichen Bereich berichtet, und wenn es keine Ereignisse in dem medial erwünschten Ausmaß gibt, dann müssten kleinere und kleinste Auffälligkeiten als „in die Augen springend“ aufgemacht werden: „Das Negative ist in den Mittelpunkt des Interesses gerückt“ (Winterhoff 2010, 195).

Nach Einschätzung des Arztes sei die Folge dieser Lebensbedingungen der Verlust der Fähigkeit beim heranwachsenden Menschen, ein klares Rollenverständnis gegenüber dem Mitmenschen zu entwickeln. Daher käme es notorisch zu Beziehungsstörungen, die es dem Heranwachsenden fast unmöglich machen, sich den Anforderungen des Alltags, vor allem auch des schulischen Alltags, zu stellen.

Angesichts dieser Faktenlage – die Grenzen für die Lebensqualität der Menschen und die lebenswichtigen Beziehungen zwischen den Menschen sind nicht zu übersehen – ist die dringliche Aufgabe zu erkennen, den Schülern beim Erwerb der schon genannten kritischen Einstellung zum Erwerb von stabilen und verlässlichen Beziehungsmustern zu helfen (Bauer 2009). Diese Aufgabe verlangt vom PuP-Lehrer ein beträchtliches Stück Selbsterziehung. Nach einem zeitlos gültigen Rat des großen Pädagogen Amos Comenius (1592–1670) ist jeder Lehrperson zu empfehlen: „Jede Lehrperson soll so sein, wie seine Schüler werden sollen“ (Comenius 1991, 123).

Anhang

Lehrstoffmatrix und didaktische Hinweise

Tierethik, von Carolin Jürgens

FB Philosophie, Universität Salzburg, WS 2006/07

Lehrziele	Lehrinhalte	Hinweise auf Voraussetzungen und Fortsetzungen
S/S sollen üben, genau wahrzunehmen, S/S sollen über eigene Verhaltensweisen reflektieren (REFLEXION), S/S sollen eigene Ansichten (MEINUNGSBILDUNG) und Empfindung äußern, S/S sollen Kommunikationsfähigkeit üben (DIALOG)	Kritische Überlegungen zum Verhalten der Menschen gegenüber der Natur, Kritische Überlegungen zu moralischem Verhalten und zum Begriff Verantwortung	Wenn S/S im „Philosophieren“ als Technik geübt sind, kann das das Gespräch erleichtern. Dies ist aber keine notwendige Voraussetzung.
S/S sollen eigene Fragen zum Thema Tierethik entwickeln (SELBSTSTÄNDIGES DENKEN), S/S sollen eigene Fragestellungen kritisch überprüfen (URTEILSVERMÖGEN), S/S sollen Texte kritische überprüfen (URTEILSVERMÖGEN; REFLEXION)	Fragestellungen der Tierethik Begründungen für Tierethik	Grundwissen über Ethik: Was ist Ethik? Wozu braucht man Ethik? Womit beschäftigt sich Ethik?
S/S sollen Texte selbstständig erarbeiten (SELBSTSTÄNDIGES DENKEN), S/S sollen Thesen von Autoren kritisch überprüfen, hinterfragen (URTEILSVERMÖGEN), S/S sollen unterschiedliche Positionen in der Tierethik kennenlernen, S/S sollen Verantwortung für ihre Gruppe übernehmen (VERANTWORTUNG ÜBERNEHMEN)	Positionen der Tierethik von: Gerhard Zbinden, Peter Singer, Albert Schweitzer; <i>Die lauterer Brüder von Basra</i>	Grundwissen über tierethische Probleme: Was ist ein Tier? Unterschiede zwischen Mensch und Tier? Vertrautheit mit Gruppenarbeit, Fähigkeit, ein Handout zu erstellen
S/S sollen Positionen kritisch hinterfragen, beurteilen (URTEILSVERMÖGEN), S/S sollen üben, Argumente abzuwägen, S/S sollen über Konsequenzen der Positionen nachdenken (REFLEXION)	Positionen der Tierethik Kenntnisse von Argumentationstechniken	Kenntnisse der 4 bearbeiteten Positionen der Tierethik

Spezielle didaktische Hinweise

Lehrer legt Bild als Diskussionsanregung vor
 Diskussionsanregende Fragen:
 Was seht ihr? Welche Situation wird dargestellt? Was empfindet ihr, wenn ihr das Bild seht?
 Inwiefern stellt das Bild etwas moralisch Relevantes dar?
 Wie kann man die Situation beurteilen? Wie würdet ihr euch verhalten?

Lehrerfrage: Womit befasst sich Tierethik eurer Meinung nach?
 Lehrer sollte darauf achten, dass S/S ihre Aussagen begründen

Lehrer muss Arbeitsabläufe genau erklären
 Lehrer stellt Arbeitsmaterialien zur Verfügung
 Lehrer übernimmt betreuende Funktion, Beantwortung von aufkommenden Fragen

Lehrer soll Gespräch leiten und Begründungen einfordern
 Lehrer sollte S/S anregen, die Äußerungen der Mitschüler selbstständig kritisch zu überprüfen, Lehrer sollte an die Lebenswelt/Erfahrungen der S/S anknüpfen: Welcher Position entsprechend hast du dich bisher verhalten? Welche Position würdest du einnehmen?

Verbindung zu anderen Schulfächern

Biologie/Ökologie: Probleme des Umweltschutzes, der Umweltverschmutzung
 Auswirkungen des menschlichen Handelns auf Prozesse im Ökosystem

Religion:
 Platz der Tiere in den Weltreligionen; Tierrechte im Christentum; Tiersymbole als religiöse Heilszeichen

Beispielhafte Schüleraktivitäten

Bildbeschreibung: Das Bild als Argument in Singers Buch *Die Befreiung der Tiere*
 Begriffsdefinitionen „Verantwortung“, „moralisches Verhalten“

Erstellung eines Fragenkatalogs
 Lesen des zusammenfassenden Textes „Ein Platz für Tiere – in der Moral?“
 Vergleich anstellen: S/S überprüfen, wo Gemeinsamkeiten/Unterschiede zwischen ihrem Fragenkatalog und dem Text bestehen

S/S lesen Texte
 S/S diskutieren Inhalt des Textes und die Leitfragen zum Text innerhalb der Gruppe
 Beantwortung der Leitfragen
 Erstellen eines Handouts

S/S diskutieren Vor- und Nachteile von Positionen
 S/S überlegen, welche Konsequenzen sich aus den Positionen ergeben
 S/S reflektieren über ihr eigenes Verhalten, ihre eigene Verantwortung

Anmerkungen

- ¹ Ausdrücklich will ich festhalten, dass hier nur je *eine* markante Grenze der fünf genannten Bereiche beschrieben wird. Dass es darüber hinaus noch andere Grenzen oder beschränkende Hemmnisse des PuP-Unterrichts gibt, wird weder ausgeschlossen noch bezweifelt.
- ² Ein Beispiel aus einem Ethikseminar für PuP-Studenten an der Universität Salzburg im WS 2007 ist im Anhang angeführt.
- ³ Diese Kategorien sind als hilfreiche Vorgaben für den PuP-Lehrplan gedacht. Für den tatsächlichen Unterricht können sie abgeändert, erweitert und reduziert werden, wie sie gerade dem Unterrichtsmaterial, den Schülern und der konkreten Unterrichtssituation als praktikabel zu entsprechen scheinen. Auf alle Fälle ist die Berücksichtigung neuer Forschungsergebnisse der *Pädagogischen Neurobiologie* zu empfehlen (Roth 2011, 273 ff., dann vor allem das Kapitel 12, „Bessere Schulen, bessere Bildung“, 285–307).
- ⁴ Vgl. dazu die Ausführungen in Woessmann 2007, 100 ff.
- ⁵ Die Schreibweise ∞ mehr Geld ∞ soll andeuten, dass die Gier nach Geld heute ins Unendliche geht. Ohne Zweifel wirkt sich auch hier nachhaltig die weitem akzeptierte Lebensmaxime aus: „Geld ist das Maß aller Dinge“.

Literatur

- Bauer, Joachim (2009): *Prinzip Menschlichkeit: warum wir von Natur aus kooperieren*. München.
- Brunner, Eva et al. (2007): *Lehrer Angst und Stress Test – LAST; Skriptum vom WS 2006/07, erarbeitet am Institut für pädagogische und Medienpsychologie unter Prof. Helmut Lukesch, Universität Regensburg, Regensburg.*
- AHS-Lehrplan für Psychologie und Philosophie – neu (2004); Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur, http://www.bmukk.gv.at/medienpool/11865/lp_neu_ahs_13.pdf (18. 5. 2011).
- Comenius Jan Amos (1991): *Pampaedia – Allerziehung*, übers. v. Klaus Schaller, St. Augustin.
- Englbrecht, Arthur/Norbert Hirschmann (Hg.) (2005), *Stress – lass nach! Umgang mit Stress im beruflichen Alltag. Anregungen, Tipps und Hilfen*, Forum Schulpsychologie, Bd. 11, Landesverband deutscher Schulpsychologen.
- Katschnig, Tamara (2004): *Angst, Belastungen und Humor bei Lehrerinnen und Lehrern. Eine theoretische Auseinandersetzung und eine empirische Studie an Volksschullehrerinnen und -lehrern in Österreich*, Frankfurt/M.
- Patry, Philippe (2008): *Kritisches Denken im Psychologie- und Philosophie-Unterricht*, in: Maria Fürst, Wolfgang Gombocz, Christian Hiebaum (Hg.), *Analysen, Argumente, Ansätze. Beiträge zum 8. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Graz, 2. Band, Heusenstamm (RD)*, 477–485.
- Roth, Gerhard (2011): *Bildung braucht Persönlichkeit. Wie Lernen gelingt*. Stuttgart.
- Watzlawick, Paul, Janet H. Beavin/Don D. Jackson (2000): *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern.
- Winterhoff, Michael (2010): *Warum unsere Kinder Tyrannen werden. Oder: Die Abschaffung der Kindheit*, München.
- Woessmann, Ludger (2007): *Letzte Chance für gute Schulen. Die 12 großen Irrtümer und was wir wirklich ändern müssen*, München.
- Wolf, Karl (1980): *Lectio Valedictoria*, in: Josef Schermaier, Monika Rothbucher, Gerhard Zecha (Hg.), *Aspekte praxisbezogener Pädagogik*, Salzburg, 199–208.
- Zecha, Gerhard (2008): *Lernen aus Fehlern. Pädagogische und ethische Folgerungen*, in: Maria Fürst, Wolfgang Gombocz, Christian Hiebaum (Hg.), *Analysen, Argumente, Ansätze. Beiträge zum 8. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Graz, 2. Band, Heusenstamm (RD)*, 487–496.

SKEPTISCHES, NARRATIVES UND LITERALES
PHILOSOPHIEREN IM PHILOSOPHIEUNTERRICHT



Franz Zeder

Das Vordringen der Neuen Medien auch in den Philosophieunterricht, der Primat handlungsorientierter Didaktiken in der Lehrerbildung sowie die Einführung von kompetenzorientierten Bildungsstandards im Hinblick auf die sogenannte „Zentralmatura“ lassen erwarten, dass sich der bislang dialogisch strukturierte Philosophieunterricht in einen antwortorientierten und E-Learning-kompatiblen transformieren wird. Dies hätte nicht nur Vorteile. Zur Disposition stünde jene Offenheit des Philosophierens, die bisher den Philosophieunterricht als einen Ort des Lernens außerhalb geschlossener Wissenssysteme ausgezeichnet hat.

In der Philosophie ist Wissen etwas Relatives, daher ist die Permanenz der Skepsis aus dem Philosophieunterricht nicht wegzudenken. Hingegen eignet er sich nur bedingt für ganzheitlich-handlungsorientierte Unterrichtsformen, denn nicht das „Lernen mit allen Sinnen“ ist ihm gemäße Methode, sondern das Denken (die Skepsis der Philosophie), allenfalls auch das Lesen (die Literarität der Philosophie) und das Schreiben (die Literalität der Philosophie). Aus diesem Grund plädiert das Referat für ein „skeptisches Philosophieren“ mit dem Fokus auf der Problemorientierung, für ein „narratives Philosophieren“ im Verbund mit der Literatur und für ein „literales Philosophieren“ als schreibprozesshaftes Denken.

I Skeptisches Philosophieren

Der Philosophieunterricht ist nicht der Ort eines umfassenden philosophischen Wissens. Weder die systembildenden Philosophien eines Spinoza, Kant oder Hegel (Martens 2003, 21 f.) noch das moralphilosophische Puzzlespiel von John Rawls' Gerechtigkeitstheorie oder das fragende Suchen nach den letzten Gründen des Seins passen in den Organisationsrahmen des Zweistundenfachs.

Die Frage nach der Präferenz eines ästhetisch-fragmentarischen Philosophierens vor einem systematisch-scientistischen stellt sich auch innerhalb der akademischen Philosophie. In Fortsetzung der Habermas'schen Nietzsche-Kritik attackierte jüngst Axel Honneth den „philosophischen Essayisten“ und „poetischen Philosophen“ Peter Sloterdijk, und der Herausgeber der Berliner Zeitschrift *Merkur* provozierte mit der These, dass heute der essayistische Strang der philosophischen Tradition (Montaigne, Nietzsche) und sogar das intellektuelle Anregungspotenzial theoriegesättigter literarischer Texte der systematischen Philosophie (Descartes, Hegel) den Rang abgelaufen haben (Bohrer 2010; Gerhardt 2010).

Didaktisch betrachtet wird Bescheidenheit zur Tugend, wenn sie einem verständnisorientierten Unterricht dient, von dem nicht zuletzt die Autonomie der Schüler profitiert. „Philosophieren

lernen“ heißt, so Kant, die Jugend „zur künftig reifern eigenen Einsicht auszubilden“, ohne dass man „sie mit einer dem Vorgeben nach schon fertigen Weltweisheit hintergeht, die ihnen zugute von anderen ausgedacht wäre“ (Kant 1975, 74). Die überhaupt schlechteste Lösung wäre die klein gehackte Enzyklopädie, die den Unterricht aus tabellarischen Übersichten bestreitet und zu einem historischen Kaleidoskop mit einigen wenigen philosophischen Brosamen umfunktioniert. Daher zählt auch der „Mut zur Lücke“ zu den didaktischen Tugenden.

Eine realistische Einschätzung der Ziele und Ausgangsbedingungen des Philosophieunterrichts macht toleranter, ebenso der dialogische Unterricht mit hoher interaktiver Praxisrelevanz. Der Lehrer gibt sich keiner Illusion hin; er weiß, dass der philosophische Novize über einen begrenzten Fragehorizont, über erkenntnishindernde Vorurteile oder über eine enden wollende Mitdenkbereitschaft verfügen kann. Auch die wissenschaftliche Erforschung des Unterrichts sollte dies wissen, zumal der Zweifel auch vor der Philosophiedidaktik nicht haltmacht. Er hinterfragt den oft vorschnellen Optimismus, der auf didaktischem Wege den Unterricht zu optimieren verspricht, und fordert auf, die eigenen Ausgangs- und Grundbedingungen zu hinterfragen (Zeder 2008b).

Ein kompetenzmodellierter Unterricht rührt nicht an solche Apriori der Philosophiedidaktik. Er intendiert Handlungsanweisungen für überprüfbare Kenntnisse und Fertigkeiten, inklusive der Testkriterien für einen objektivierbaren Lernerfolg. Wer lange genug unterrichtet hat, erkennt darin die Wiederkehr des technokratischen Verständnisses von Unterricht, mit den lernzielorientierten Curricula, die heute als „learning for the test“, Multiple-Choice, E-Learning usw. eine Renaissance erfahren. Das funktioniert mittlerweile so geschmiert, dass darüber die Philosophie auf der Strecke bleibt. Es besteht eine Tendenz, sie durch Lebensdiätetik zu ersetzen, d. h. dadurch, dass man den Philosophieunterricht auf ein „apothekarisches Niveau“ herunterfährt (Sloterdijk 2009, 17). In den Lehrplänen finden sich dazu die entsprechenden Lehrzielvorgaben wie „Kommunikation“, „Medienkompetenz“ und sogar „Gesundheit“, ohne sich viel Gedanken darüber zu machen, dass die Philosophie kein Lebensmittel ist. Sie ist nicht nur vermeidbar, denn niemand wird gezwungen, sich philosophische Gedanken zu machen, sie ist nach den Kriterien einer gelingenden Lebenspraxis manchmal sogar schädlich, weil sie Problemlösungen aufschiebt, hinauszögert oder verhindert. Was nicht heißt, dass man die philosophischen Probleme überhaupt loswerden könnte. Stets meldet sich der Zweifel zu Wort und treibt im leidenschaftlichen Bemühen um haltbare Antworten von einer Frage zur anderen.

Während daher eine handlungsorientierte Didaktik dem Philosophieunterricht einen normativen Handlungsbegriff mit klaren Zieldefinitionen implementiert, setzt sie sich über das Faktum hinweg, dass die Philosophie ein reflexives Denkangebot ist, das mit Begriffen und nicht mit Handlungskonzepten operiert (vgl. Remme 2008). Der Kognitionspsychologe Alexandr R. Lurja wies zu Recht darauf hin, dass, wer Begriffe zu Handlungskomplexen uminterpretiert und nicht zu logischen Begriffsschemata zusammenfasst, sich vom philosophischen Denken entfernt. Eine handlungsorientierte Herangehensweise würde zum Beispiel in der Wortliste Hacke-Säge-Baum-Rohrzange als übergeordnete Sinneinheit nicht den Begriff „Werkzeug“ ermitteln, unter Ausschluss des Baumes, sondern „Holzfällen“ unter Ausschluss der „Rohrzange“ (Lurija 1986).

Wäre demnach eine Philosophie, die „handlungsorientiert“ erlernt würde, eine Holzfällerphilosophie? Es gibt den begründeten Verdacht, dass Phantasie Reisen, Theater spielen,

meditative Kunstbetrachtung und im Internet surfen für sich genommen philosophiefremde Tätigkeiten sind. Die Frage ist nunmehr, ob dies auch auf das Lesen von Romanen zutrifft.

II Narratives Philosophieren

Ein Aphorismus aus den *Kritischen Fragmenten* Friedrich Schlegels lautet: „In dem, was man Philosophie der Kunst nennt, fehlt gewöhnlich eins von beiden; entweder die Philosophie oder die Kunst“ (Schlegel 1971, 6). Die Frage drängt sich auf und wurde auch schon mehrfach gestellt, ob dies ebenso für eine „literarische Philosophie“ gilt. Wittgensteins Satz „Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten“ verneint sie (Collel 2009, 141). Auch namhafte amerikanische PhilosophInnen wie Rorty und Nussbaum affirmieren die philosophische Funktion von Erzählungen (Diamond 1994). Demnach kommen nicht nur symbolisch-diskursive Medien als Orte des Philosophierens in Frage, sondern auch symbolisch-präsentative (Brüning 2003, 113 f.). Zahllose Beispiele, von den philosophischen Poemen der Vorsokratiker bis zu Jeffrey Eugenides' letztem, von Roland Barthes und Jacques Derrida mit diktierten Romanbestseller, legen Zeugnis davon ab.

Skeptischer beurteilt eine streng szientistische Auffassung von Philosophie das inklusive Verhältnis zwischen Philosophie und Literatur. Das Fiktive der Literatur sei keine Sache der philosophischen Wahrheit, so lautet ein häufiger Einwand, sondern der scheinhaften Kunst: *Fabula non est argumentum*. In diesem Sinn gelten als „periphilosophisch“ nicht nur die popularisierenden Darstellungen der Philosophie im Gang einer netten Rahmenhandlung wie in *Sophies Welt* (Tichy 2010), auch das Pathetische und Hermetische im verstiegenen „Dechten“ (Dichten und Denken) wird vielfach wegen der inkommensurablen und intersubjektiv schwer überprüfbareren Sprechweise als literarisches Sprachspiel gesehen und aus der Philosophie exkommuniziert. Unter dieses Verdikt fällt jegliche Himmelfahrt des Denkens, sei sie auch von höchstem Niveau wie die poetischen Wortgebärden der Heidegger'schen Philosophie oder Derridas strukturalistische Interpretationen.

Die Ungeklärtheit mag der Grund sein, warum die Philosophiedidaktik selbst den Begriff der „narrativen Identität“ in den Mittelpunkt stellt. Personen sind, so die These im Anschluss an Wilhelm Gapp (Gapp 1953), das Produkt ihrer vielfältigen Lebensgeschichten (Ammit 2010, Haker 2010). Ein explizit als „narrative Philosophiedidaktik“ ausgewiesenes Konzept von Maria Muck verspricht sich von der „Narration“ ein wirkungsvolleres Heranführen der philosophischen Problemstellungen an die Lebenswelten der Schüler (Muck 2006). Die näherliegende Auslegung – die auch dem *crossing borders* näherliegende – wird aufgrund der angegebenen Schwierigkeiten, das Dichterische vom Denkerischen abzugrenzen, eher zaghaft angesprochen. Dabei läge sie auf der Hand, denn beim „Philosophieren mit Romanen“ denkt man ja nicht sofort an das Aufspüren einer impliziten Ethik in literarischen Texten (Knödler-Pasch 2010) als vielmehr an die literarische Erzählung als Resonanzraum für Philosophisches.

Es scheint evident, dass die Literatur per Anschaulichkeit und Plastizität didaktisch eingängigere Möglichkeiten der Philosophievermittlung anzubieten hat als die „reine“ Philosophie. Ganz im Sinne des aufklärerischen *prodesse et delectare* würde die trockene Lakonie der philosophischen Sätze leichtfüßiger und dadurch propädeutischer. Um den Preis, dass zum Nachteil einer kohärenten Erzählstruktur der Gang der Handlung retardiert, wird den Lesern des Romans

ein philosophischer Mehrwert zuteil. Das demokratische „How to do“-Amerika hat das bereits in den fünfziger Jahren begriffen und einen Reader zusammengestellt, „to introduce students to philosophy through the medium of selections of good literature“ (Baldwin/McPeck 1950, V). Nach Meinung der Verfasser ermögliche diese „gute Literatur“ einen nicht akademischen Zugang zur Philosophie, die ihrer Natur nach ohnehin näher bei der Poesie als bei der Wissenschaft sei. Studierende könnten nunmehr das Hindernis der fachphilosophischen Terminologie („regrettable language habits“) umgehen und vom Erfahrungsgewinn durch anschauliche Metaphern und Vergleiche profitieren. Mit diesem induktiven Zugang zur abstrahierenden Philosophie sei ein erster Anstoß getan, „to go on to more detailed studies in philosophy“ (Baldwin/McPeck 1950, 7).

Baldwins und McPeeks *Introduction to Philosophy through Literature* kümmert sich nur rudimentär um Probleme der Abgrenzung. Der Grad der philosophischen Sättigung der Texte wird nur ansatzweise differenziert, einige sind philosophische Abhandlungen oder auch Gedichte puren poetischen Zuschnitts. Die Philosophie kann aber in vielfältiger Weise in die Literatur einwandern. Sie kann ein essenzieller oder ein peripherer Bestandteil sein, entweder explizit präsentiert oder auf eine subtile Weise in den Text verwoben. Da der Künstler nach Nietzsche ein „Genie der Mitteilung“ ist, besteht Grund zur Hoffnung auf eine virtuos in Szene gesetzte Form der Philosophievermittlung. So hat man Thomas Manns *Doktor Faustus* (1947) den Titel „Nietzsche als Roman“ gegeben (Saariluoma 1996), und ein rezentes Modell für eine solche indirekte Vermittlung eines kanonisierten philosophischen Wissens via Literatur entpuppte sich sogar als Bestseller. Umberto Eco's *Der Name der Rose* (1982) bot neben einer spannenden Handlung den Lesern eine Einführung in subtile Fragestellungen der scholastischen Sprachphilosophie.

Doch ist das Lesen von Texten nicht der einzige Weg zur Philosophie – und vielleicht nicht einmal die *via regia*. Philosophie kann nämlich auch selber geschrieben werden.

III Literales Philosophieren

Das „literale“ (nicht: literarische) Philosophieren bezeichnet die Verschriftlichung philosophischer Gedanken und Argumente. Die didaktisch interessanteste Form dieses Philosophierens ist derzeit das Verfassen eines philosophischen Essays. Von anderen Schreibformen, vor allem interaktiven wie Mails, Foren und dergleichen, wird hier abgesehen.

Mit dem literalen Philosophieren findet die Basiskompetenz Schreiben Eingang auch in den Philosophieunterricht und trägt der Forderung Martin Seels Rechnung, wonach „Philosophie geschrieben werden muss“ (Seel 2009). Der philosophische Essay erfüllt darüber hinaus eine poetische Unterrichtskomponente, die von der handlungsorientierten Didaktik zur Bedingung eines für die Schüler befriedigenden Unterrichts gemacht wird, nämlich die Herstellung eines herzeigbaren Produkts.

Für einen schriftgestützten Philosophieunterricht lassen sich auch sonst starke Gründe angeben. Zusammengefasst in drei Hauptargumente sind dies:

1. Das denkökonomische Argument

Plauderndes Philosophieren verliert sich im zerstreuten und weglosen Denken, da das vielstimmige Gespräch zwar einen perspektivischen Reichtum birgt, aber auch sehr

schnell den Gedankenfluss chaotisiert. Demgegenüber strukturiert und konserviert ihn das Schreiben. Dieses bietet sowohl im Prozess als auch im Produkt entscheidende Vorteile gegenüber der verklingenden Rede: prozessorientiert aufgrund der Strukturierung, produktorientiert aufgrund eines jederzeit aktualisierbaren Denkergebnisses.

2. Das philosophieinterne Argument

Die zentralen Philosophiekompetenzen „Bewusstheit“ und „Abstraktheit“ sind kognitiv-analytische Fähigkeiten, die besser im Schreiben als im Sprechen realisiert werden können. „Das Denken in fixierten Gestalten, in Identitäten, in allgemeinen Ordnungen und Beziehungen wird erheblich erleichtert durch Literalität“, sagt der Innsbrucker Medienphilosoph Reinhard Margreiter im Anschluss an Eric A. Havelock. „Sie fördert die Ausbildung und den Gebrauch von *Allgemeinbegriffen* und deren systematischer Verknüpfung auf der Ebene von *Theorien*“ (Margreiter 2007, 107). Demnach wäre aber das Philosophieren überhaupt eine schreibaffine Disziplin des menschlichen Geistes, und Platons Einwände im *Phaidros* (274b–277a) verkämen zu einer Fußnote der europäischen Philosophiegeschichte.

3. Das pädagogische Argument

Schreiben gibt redeunsicheren Schülern eine Gelegenheit, sich in einer größtmöglichen Ausführlichkeit auszudrücken. Endlich bekommen auch diejenigen eine Chance zur Artikulation, die sonst im wirren Durcheinander der gesprochenen Rede sich ins Schweigen zurückziehen. Diese mögen ab und an sogar zu jenen denkstarken Schülern zählen, die sonst im sophistischen Machtspiel der rhetorischen Überlistung vor den Robusten und Durchsetzungsfähigen das Feld räumen. In diesem „Survival of the loudest“-Szenario ist, wer schweigt, zwar nicht verdächtig, aber nur, sofern er bereit ist zu schreiben. Das Verdachtsmoment bekommt Gewicht, wenn zuletzt auch auf dem Papier kein erwägenswerter Gedanke steht.

Das Verfassen eines philosophischen Essays geschieht als Behaupten, Meinen, Begründen, Fragen, Zweifeln und Vorstellen entlang der elementaren Erkenntnisformen Begriff, Urteil und Schluss. Hinzu kommt der sprachliche Faktor. Wobei nicht die Bombastik geschraubter philosophischer Formulierungen das Ziel sein kann, sondern konzise Gedanken, die nach dem Prinzip der Klarheit vor allem eine konsistente Begrifflichkeit aufweisen, die unter Umständen durch einleitende Definitionen sicherzustellen ist.

Aber nicht nur die Schüler sind beim Essayschreiben gefordert. Schreiben und Zurückschreiben sind komplementäre Bestandteile eines auf gedanklichen Austausch angelegten Schreibprozesses. Während die Schüler die Produzenten philosophischer Gedanken sind, übernehmen die Lehrer die Rolle des verstehenden und kommentierenden Begutachters (Zeder 2008). Beides ist alles andere als leicht. Unter Umständen haben sogar die Lehrer den größeren Unterweisungsbedarf, denn eine ausgefeilte Feedback-Kultur erfordert eine hohe Sprach- und Gedankensensibilität. Im Unterschied zu einem elektronischen Korrekturprogramm, das die Texte entindividualisiert, hat der Lehrer den gedanklichen Gestus und den stilistischen Duktus der Schülertexte mittels flexibler Kriterien zu ermitteln. (Hinsichtlich dieser Flexibilität lässt

die standardisierte Zentralmatura nichts allzu Gutes erwarten.) Es kann notwendig werden, sich auf völlig falsche Überlegungen affirmativ einzulassen, da diese argumentativen Sackgassen doch immerhin das Produkt einer aufwändigen Gedankenarbeit sind und vielleicht einen produktiven Umweg bilden zu einer zuletzt trittfesten Argumentation.

Einen Rahmen für diese intellektuellen Schreibversuche bildet seit einigen Jahren der schulübergreifende Essaywettbewerb IPO (Internationale Philosophieolympiade). Den Teilnehmern werden vier philosophische Zitate angeboten, um über eines einen philosophischen Essay zu schreiben. Erwartet wird ein philosophischer Bezug in Form einer analytisch-argumentativen Begriffsarbeit. Wichtiger als eine gelehrte philosophische Referenz ist der Eindruck, der Text sei eine sprachlich und gedanklich gelungene Manifestation einer persönlichen Stellungnahme, die überzeugend begründet wird. Obwohl ein Minderheitenprogramm, das vor allem die Zielgruppe der Hochbegabten anspricht, imponiert das Ausmaß der Beteiligung und überzeugen intellektuelle Höhenflüge, zu denen die FinalistInnen bei dem in Klausur abgehaltenen Schlussbewerb imstande sind. Der elitäre Gestus kann aber auch aufgebrochen werden, indem im Vorfeld Lerngruppen kollektiv zum „literalen“ Philosophieren stimuliert werden. Nach dem Verfassen der Essays, in Klausur oder als Hausübung, wird das von ihnen Geschriebene vom Lehrer kommentiert und in einem anschließenden Workshop ausführlich nachdiskutiert.

In das Essayschreiben ist somit, um zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurückzukehren, nach der Phase der monologischen Gedankenarbeit auch das Dialogische eingeschlossen, und es stimuliert sowohl ästhetische als auch systematische Momente des Philosophierens. Denn der Text soll aus der Leidenschaft des Denkens heraus funktionieren, ohne jedoch die Grundregeln einer diskursiv und argumentativ kontrollierten Gedankenentwicklung außer Acht zu lassen. Als ein idealtypisches Modell für diese Literalität des Philosophierens, gleichzeitig als ein Beweis für seine Literarizität, können die Schriften Nietzsches dienen. Sie demonstrieren den Zusammenhang zwischen Stil und Gedanken, indem sie ein spielerisch-experimentelles Denken vorführen, eine überzeugende ästhetische Stimmigkeit aufweisen und über einen hohen Authentizitätsfaktor verfügen. Nietzsches Texte argumentieren nicht nur, sie sind auch voller Expression – voller Verdacht und Gewissheit, Beweis und Vermutung, Frage und Antwort.

Literatur

- Ammicht Quinn, Regina (2010): Wer bin ich?, in: ZDPE, 2, 126 ff.
- Baldwin, Robert C./James A. S. McPeck (1950): An Introduction to Philosophy through Literature, New York.
- Bohrer, Karl Heinz (2010): Welche Macht hat die Philosophie heute noch?, in: Merkur, Nr. 734.
- Collel, Michael (2009): Fachdidaktische Bedingungen, Potentiale und Grenzen fiktionaler Texte im kompetenzorientierten Philosophieunterricht, in: ZDPE, 2, 141–149.
- Diamond, Cora (1994): Martha Nussbaum and the Need for Novels, in: Ludwig Nagl, Hugh J. Silverman (Hg.), Textualität der Philosophie. Philosophie und Literatur, Wien, München, 67–93.
- Frank, Manfred/Gianfranco Soldati (1998): Wittgenstein: Literat und Philosoph, Pfullingen.
- Gapp, Wilhelm (1953): In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Hamburg.
- Gerhardt, Volker (2010): Die Macht liegt in der Vielfalt, in: Merkur, Nr. 739, 1173–1184.
- Haker, Hille (2010): Narrative Ethik, in: ZDPE, 2, 74–83.
- Kant, Immanuel (1975): Die drei Kritiken in ihrem Zusammenhang mit dem Gesamtwerk, zusammengestellt von Raymund Schmidt, Stuttgart.
- Knoedler-Pasch, Margarete (2010): Philosophieren mit Romanen. Erzählen als Abbitte, in: ZDPE, 2, 83–87.
- Lurija, Alexandr R. (1986): Die historische Bedingtheit individueller Erkenntnisprozesse, Berlin.
- Margreiter, Reinhard (2007): Medienphilosophie. Eine Einführung, Berlin.
- Martens, Ekkehard (2003): Methodik des Ethik- und Philosophieunterrichts. Philosophieren als elementare Kulturtechnik, Hannover.
- Muck, Maria (2006): Narrative Philosophiedidaktik, in: Synthesis philosophica, 21, 1 (July 2006), 59–64.
- Remme, Marcel (2008): Handlungsorientierte Didaktik – ein Modell für den Philosophie- und Ethikunterricht?, in: ZDPE, 3, 243–260.
- Saariluoma, Liisa (1996): Nietzsche als Roman. Über die Sinnkonstituierung in Thomas Manns „Doktor Faustus“, Tübingen.
- Schlegel, Friedrich (1971): Werke in einem Band, hg. v. Wolfdietrich Rasch, Wien, München.
- Seel, Martin (2009): Theorien, Frankfurt/M.
- Sloterdijk, Peter (2009): Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik, Frankfurt/M.
- Tichy, Mathias (2010): Die Unvermeidbarkeit von Distanz. Zur Kritik einer Konvergenzillusion in der philosophischen Literatur für Jugendliche, in: ZDPE, 2, 114–125.
- Zeder, Franz (2008a): Was ist ein philosophischer Essay?, in: Analysen, Argumente, Ansätze. Beiträge zum 8. Kongress der ÖGP in Graz, hg. v. M. Fürst, W. L. Gombocz, Chr. Hiebaum, Frankfurt/M., Lancaster, 497–504.
- Zeder, Franz (2008b): Skeptische Philosophiedidaktik. Über Begriffe, Probleme und Themen des Philosophieunterrichts, Graz (unpubl. Habilitationsschrift).

(Der Referent schöpfte seine Erfahrungen aus einer vieljährigen Unterrichtstätigkeit im Fach „Psychologie und Philosophie“, sowohl in der Schule als auch in der Lehrerbildung, und verdankt Anregungen und Erkenntnisse auch den nachfolgenden Institutionen bzw. Projekten: Philosophisches Institut der KFU Graz/Seminar: „Philosophie via Literatur“, Fachdidaktikzentrum der GEWI Graz, IMST-Projekt ID 243, Internationale Philosophieolympiade 2011.)