

EDITED VOLUME SERIES

Andreas Oberprantacher, Anne Siegetsleitner (Hg.)

Mensch sein – Fundament, Imperativ oder Floskel?

Beiträge zum 10. Internationalen Kongress
der Österreichischen Gesellschaft
für Philosophie in Innsbruck

innsbruck university press



EDITED VOLUME SERIES

innsbruck university press



Andreas Oberprantacher, Anne Siegetsleitner (Hg.)

Mensch sein – Fundament, Imperativ oder Floskel?

Beiträge zum 10. Internationalen Kongress der
Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Innsbruck

Andreas Oberprantacher
Anne Siegetsleitner
Institut für Philosophie, Universität Innsbruck

Diese Publikation wurde mit finanzieller Unterstützung der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, der Philosophisch-Historischen Fakultät, des Instituts für Philosophie sowie des Vizerektorats für Forschung der Universität Innsbruck gedruckt.

© *innsbruck* university press, 2017
Universität Innsbruck
1. Auflage
Alle Rechte vorbehalten.
Cover: Stephanie Grosslercher
www.uibk.ac.at/iup
ISBN 978-3-903122-79-6

Inhaltsverzeichnis

Anne Siegetsleitner, Andreas Oberprantacher Vorwort	13
--	----

Hauptvortrag

Julian Nida-Rümelin Plädoyer für eine normative (humanistische) Anthropologie	19
--	----

1. „Mensch sein“: Metaphysik und Ontologie

Hiroyuki Akatsuka Vom Menschen als Medium. Zur Frage nach dem Menschen in Heideggers <i>Beiträgen zur Philosophie</i>	33
---	----

Viktoria Bachmann Der Weg des Menschen zum Maß aller Dinge. Zur Entstehung der Sophistik aus dem Geiste der Naturphilosophie	43
--	----

Max Brinnich Der Humanismus und die Zeit bei Kant und Levinas	53
--	----

Axel Fussi Modern & Post-modern Identities in Light of Indian Thought	63
--	----

Choong-Su Han Der Begriff des Atmens bei Heidegger und im Taoismus	73
---	----

Inhaltsverzeichnis

Christian Kanzian	
Menschliche Vermögen, Fähigkeiten, Privationen	83
Peter Kügler	
Ontologische Relativität, Fundamentalontologie und verkörperte Kognition	93
Maria Agustina Sforza	
Anthropologische Differenz bei Heidegger. Überschneidungen zwischen Ek-sistenz, Leben und Technik	105
Jayandra Soni	
Some Aspects of Being Human in Indian Thought	117
2. „Mensch sein“: Sozial- und Kulturphilosophie	
Anna-Maria C. Bartsch	
Form und Schönheit. Fundament des Menschseins?	127
Artur R. Boelderl	
„Wir brauchen Bilder, das ist unsere animalische Schwäche.“ Lacans Topologie als Bruch mit der imaginären Vorstellung des Raums ...	137
Irene Delodovici	
Schon die Wahrnehmung stilisiert. Phänomenologie des leiblichen Stils bei Maurice Merleau-Ponty	147
Reinhold Esterbauer	
Der Wille als Leib und Zeit. Zum Konzept von Leibzeit bei Emmanuel Levinas	157

Peter Gaitsch	
Alles Leben ist Leiben? Husserls Ansatz zu einer phänomenologischen Biologie	165
Caroline Heinrich	
Der dressierte Mensch. Foucault im Philosophieunterricht	175
Ulrike Kadi	
Schwindel, Schwindeln, Schwinden. Einige Bemerkungen zu Körper und Knoten bei Jacques Lacan	195
Iris Laner	
Ästhetische Erfahrung und Knowing-How. Über die epistemische Qualität ästhetischer Erfahrung bei Maurice Merleau-Ponty	205
Florian Schmidberger	
Leib und Gefühl. Beiträge von Waldenfels zu einer Phänomenologie der Gefühle	219
Philipp Schmidt	
Die Konstitution der ursprünglichen Zeitphänomene. Husserl und die Aporien am Grunde des Bewusstseins	229
Asmus Trautsch	
Eine praktische Konzeption von Individualität als Korrektiv des romantischen Individualitätsverständnisses	241
Erik M. Vogt	
Revisiting the Question of Humanism in Jean-Paul Sartre and Frantz Fanon	253

3. „Mensch sein“: Philosophische Anthropologie

Ulrich Arnswald

- Der *Homo oeconomicus* als Illusion eines „Menschenbildes“.
Anmerkungen zur Bedeutung der philosophischen Anthropologie
als Korrektiv der modernen Ökonomie 263

Mădălina Diaconu

- Wohnen Tiere? Wohnen mit Tieren? Die anthropologische
Differenz am Beispiel des interspezifischen Wohnens 275

Jonathan Jancsary

- Das scheinbar „Irrationale“, das uns zu Menschen macht 285

Janina Loh (geb. Sombetzki)

- „Wer bin ich?“ als „Wo bin ich?“. Zur Tragfähigkeit der
Horizontformel an der Schnittstelle von philosophischer
Anthropologie, Raumtheorie und Technikphilosophie 297

Eckart Ruschmann

- Mensch sein – doch nach welchem Menschenbild? 309

Thomas Schmaus

- Homo faber fabricatus? Alternativen zur Vermessung des Menschen 321

Simon Varga

- Mensch und Tätigkeit. Sozialanthropologische
Betrachtungen der Arbeit 333

Leonhard Weiss

- Individualität durch Intersubjektivität. Zur Anthropologie
einer Theorie der Anerkennung und ihren bildungs-
philosophischen Konsequenzen 343

4. „Mensch sein“: Ethik und Rechtsphilosophie

Sandro Gorgone	
Von Freiheit zu Verantwortung. Das ethische Wesen des Menschen	357
Sylvaine Gourdain	
Das Unvordenkliche denken. Das un-mögliche <i>Ethos</i> des Denkens bei Heidegger und Schelling	371
Cheikh Mbacke Gueye	
Human Rights and Cultural Diversity. Some Criticisms of Alison Renteln's Theory of Cultural Defence	381
Ulrich Metschl	
Is Discounting the Future Fair to Future Generations?	391
Lukas Naegeli	
Schefflers menschliche Moral	399
Gerald Posselt	
„Gewalt beginnt, wo das Sprechen verstummt.“	
Zum Verhältnis von Sprache und Gewalt bei Hannah Arendt	411
Esther Redolfi Widmann	
Simone de Beauvoirs Entwurf einer existentialistischen Altersethik. Wie müsste eine Gesellschaft beschaffen sein, damit ein Mensch auch im Alter ein Mensch bleiben kann?	423
Christoph Schmidt-Petri	
Disjunktive Persistenzbedingungen und Menschlicher Tod	435
Hubert Schnüriger	
Eine menschliche Moral? Drei Ansätze zur Begründung eines moderaten Moralverständnisses	445

Sergej Seitz

„Mensch ohne Identität.“ Zum Begriff der Exteriorität bei
Emmanuel Levinas 455

5. „Mensch sein“: Sprachphilosophie und Philosophie des Geistes

Diego D'Angelo

Husserls Analysen der Fremderfahrung und der Dingwahrnehmung.
Eine Parallele? 469

Peter Kaiser

Selbstbewusstsein als anthropologische Differenz? 481

Marc Andree Weber

Die Aussagekraft wirklichkeitsferner Gedankenexperimente für
Theorien personaler Identität 493

Daniel Wehinger

Ist das Selbst eine Illusion? Eine Kritik an Thomas Metzingers
Selbst-Modell-Theorie 505

6. „Mensch sein“: Technikphilosophie

Andreas Beinsteiner

Die technische Selbstgestaltung des Menschen.
Zur Unabdingbarkeit einer hermeneutischen Perspektive 515

James Garrison

The Forgotten Rituals of Order. Remembering the
First Aesthetic Technologies of Politics 527

Thomas Hainscho	
Die Selbstdeutung des Menschen. Zu Arnold Gehlens Resonanzphänomen und Ernst Kapps Organprojektion	539
Herbert Hrachovec	
Gewissenserforschung an Drohnen	549
Kevin Liggieri	
Der Mensch als „logische Maschine“? Die Kybernetik und ihre Probleme	561
Andreas Woyke	
Die Bewertung von Human Enhancement und das schwierige Verhältnis zwischen Ethik und Anthropologie	573
7. „Mensch sein“: Religionsphilosophie	
Raul Heimann	
Sokrates und Jesus – maßgebende Menschen?	587
Sebastian Hüsch	
Mensch-Sein im Spannungsfeld von Transzendenz und Immanenz	597
Markus Moling	
Anthropologische Implikationen des Friedensbegriffes bei Nicolaus Cusanus	615
Klaus Viertbauer	
Das Selbst vor dem Anderen. Kierkegaards Gotteserkenntnis	623

8. Allgemeine Sektionen

Marian David	
The Idealist Master Argument	639
Stephan M. Fischer	
Das Schrödinger-Glas. Sind Dispositionen Eigenschaften?	647
Dirk Franken	
On what is Wrong with Modal Empiricism	659
Georg Friedrich	
Erkenntnisleitende Metaphern	669
Paul Georg Geiß	
Domänenspezifisches Kompetenzmodell für den Philosophieunterricht in der gymnasialen Oberstufe. Eine philosophiedidaktische Rekonstruktion	679
Kai-Uwe Hoffmann	
Normativität und Thick Aesthetic Concepts	701
Helge Kminek	
Prospects for a “Practise of Teaching Philosophy”	713
Franz Zeder	
Skeptische Toleranz und personale Kompetenz. Zu den Voraussetzungs- und Einstellungsproblemen eines philosophisch orientierten Ethikunterrichts	723

Vorwort

Anne Siegetsleitner, Andreas Oberprantacher

Mensch sein – Fundament, Imperativ oder Floskel?

Die Frage, was es besagt und impliziert, Mensch zu sein, hat das philosophische Denken bereits in der Antike gefesselt und bis heute nicht mehr losgelassen. Sie war und ist sowohl für die Philosophie als auch für Gesellschaften eine fundamentale. War es im Kontext der griechischen Klassik der Fall, dass Menschen als *zōon lōgon echon* (ζῶον λόγον ἔχον) bzw. als *zōon politikón* (ζῶον πολιτικόν) begriffen und zugleich diverse Lebensweisen (βίοι) voneinander unterschieden wurden, wofür etwa Aristoteles in seinem Buch *Politik* plädiert, so spricht indes einiges dafür, dass solche Formulierungen nicht in einem universalen Sinn zu verstehen sind. Es handelt sich um Begrifflichkeiten, die im Prinzip für einen relativ eng bemessenen Kreis von freien Menschen als der Sprache kundige und zur Politik begabte Lebewesen gedacht waren. Weder Frauen noch Sklaven wurden diesen klassischen Diktionen zufolge als ebenbürtige Menschen wahrgenommen, da sie den antiken Verhältnissen entsprechend nicht als gleichberechtigte *polítes* (πολίτης) zählten. Ihre Leben fanden sozusagen im Schatten ökonomischer Notwendigkeiten statt, was wiederum zur Folge hatte, dass sie als „unpolitische“ Lebewesen bezeichnet und nicht selten mit dem Leben von Tieren gleichgesetzt wurden.

Diese Problematik zu Beginn dieses Kongressbandes in Erinnerung zu rufen, erscheint uns insofern relevant, als es ein bedenkliches Vorurteil wäre, solche klassischen Definitionen unkritisch zu verallgemeinern oder zu übernehmen. Wird ferner bedacht, wie selbst im Fall der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (1789) eine feine, jedoch gravierende Differenz zwischen Menschen, Frauen und Citoyens markiert wurde, dann zeigt sich allerdings, dass auch in späteren, aufgeklärteren Kontexten Antworten auf die Frage, was Menschen nun seien und worauf sie einen berechtigten Anspruch erheben könnten, weiterhin prob-

lematisch blieben. So schreibt Kant in seinen *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*, dass die „Existenz“ all jener, die im Kontrast zu freien Bürgern genötigt werden können, „nach der Verfügung Anderer“ zu leben, was sich vor allem auf Frauen und unselbständig Arbeitende bezog, „gleichsam nur Inhärenz“ sei. Solche exemplarischen Episoden in der Geschichte des philosophischen Denkens verdeutlichen, dass sich der abstrakte Begriff des „Menschen“, wie insbesondere Arendt mit ihren Gedanken zu den „Aporien der Menschenrechte“ zu verstehen gibt, gerade dann als fragwürdig erweist, wenn man ihn mit den konkreten Bedingungen seiner Verwendung konfrontiert. Hierbei zeigt sich, welche Abgründe sich zwischen Theorie und Praxis auftun können.

Im Moment erleben philosophische Diskurse, die sich mit dem Menschen befassen, im Kontext von Humanitarismus, Transhumanismus, Posthumanismus sowie Human-Animal Studies eine starke Renaissance. Dennoch konnte bislang niemand überzeugend darlegen, was denn ein Mensch eigentlich sei und wie sich Menschen im Vergleich zu anderen Lebewesen spezifizieren ließen. In ihrer jeweiligen Diskussion der humanitären Haltung kritisieren etwa Bauman, Butler und Rancière, dass gerade dann, wenn im Namen der Menschlichkeit oder zur Rettung der Menschheit globale Missionen gestartet werden, häufig am Rande des humanitären Geschehens neue „Figuren des Inhumanen“ bzw. „verworfenne Leben“ zu entstehen drohen. Ebenso kann im Falle von Transhumanismus und Posthumanismus argumentiert werden, diese würden unser Verständnis des Menschen nicht bloß erweitern und ergänzen, sondern konsequent verändern, indem sie konventionelle Unterscheidungen und Narrative der menschlichen Genese in Frage stellen. Während manche im Umfeld technologischer Interventionen argumentieren, es sei an der Zeit, die artifizielle Evolution des Menschen zu intensivieren, um uns endlich von unserer eigenen biologischen Verfasstheit zu befreien, wenden andere ein, es handle sich bei solchen manipulativen Interventionen um eine schädliche Form der Selbstdomestikation, die nicht halten werden, was sie versprechen. Zugleich wird in Erinnerung an Nietzsches Gedanken vom Menschen als „das nicht festgestellte Thier“ jedoch darauf aufmerksam gemacht, dass in der Schwierigkeit, den Menschen zu definieren, eine Chance liege, um übliche Definitionsangebote grundlegend zu überdenken und die vorgebliche Grenze zwischen Mensch und Tier philosophisch zu problematisieren und eventuell neu zu fassen.

Im Sinne dieser Renaissance mit ihrer komplexen Vorgeschichte haben wir für den 10. Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, der vom 4. bis 6. Juni 2015 an der Universität Innsbruck in Kooperation mit dem Institut für Philosophie und dem Institut für Christliche Philosophie stattfand, bewusst das Thema *Mensch sein – Fundament, Imperativ oder Floskel?* gewählt. Es handelt sich um eine generische Problematik, die sich von der Theoretischen zur Praktischen Philosophie erstreckt und eine Menge von Fachbereichen miteinander verknüpft, obgleich bei einer solchen Thematik der Grat zwischen Trivialität und Brisanz ein schmaler bleiben mag. Geht es doch um die Grundlagen von Gesellschaften, die sich auf ein aufklärerisch-humanistisches Selbstverständnis berufen, und um Herausforderungen, die diese seit jeher begleiten und sich heute in neuer Radikalität stellen. Wir haben es also zudem mit einer komplexen philosophischen Thematik zu tun, die sich einerseits als fundamental für das gesellschaftliche Zusammenleben erweisen könnte, andererseits jedoch die Gefahr birgt, in letztlich bloß floskelhafte Bekenntnisse oder Trivialitäten abzudriften.

Mögen sich Zynikerinnen und Zyniker im modernen Sinne infolgedessen aus einer ernsthaften Auseinandersetzung verabschiedet haben, so bleiben doch viele zur philosophischen Reflexion auffordernde Fragen. Lässt sich die Menschheit biologisch oder in ihren Lebensformen von anderen Spezies oder künstlichen Wesen sinnvoll abgrenzen? Worin unterscheiden sich Menschen von Personen? Sind etwa Sprachfähigkeit oder der freie Wille wesentliche Merkmale des Menschseins? Welche Auffassungen vom Menschsein sollen oder müssen wir hinter uns lassen? Wo haben wir es mit hehren Entwürfen, wo nur mehr mit unüberwindbaren Verwerfungen zu tun? Wir leben in Verhältnissen, in denen unsere „Natur“ und „Kultur“ in der Tat mit einer Menge von Herausforderungen konfrontiert werden, welche nicht zuletzt die Frage nach dem „Mensch sein“ betreffen. Mit diesem Sammelband präsentieren wir eine Auswahl von Beiträgen zum 10. Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, von denen sich die meisten diesem Schwerpunktthema widmen, und machen diese einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich.

Bedanken möchten wir uns an dieser Stelle ausdrücklich bei der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, dem Institut für Philosophie, der Philosophisch-Historischen Fakultät sowie dem Vizerektorat für Forschung der Universität Innsbruck für die großzügige finanzielle Unterstützung dieses Publikations-

A. Siegetsleitner, A. Oberprantacher

projekts. Ebenso gilt Frau Holzner, Frau Drolshagen und allen anderen Mitarbeiterinnen der innsbruck university press, ohne deren Engagement die Publikation nicht zustande gekommen wäre, unser herzlicher Dank. Zuletzt sei insbesondere noch all jenen Kolleginnen und Kollegen gedankt, die in der Durchführung des Kongresses und in der Auswahl der Beiträge in so vielfältiger Weise mitgewirkt haben.

Eine erkenntnisreiche und spannende Lektüre wünschen Ihnen im Namen des gesamten Redaktionsteams

Anne Siegetsleitner und Andreas Oberprantacher

Hauptvortrag

Plädoyer für eine normative (humanistische) Anthropologie¹

Julian Nida-Rümelin

1. Vorbemerkung

Ich finde es gut, dass die Österreichische Gesellschaft für Philosophie für diesen Kongress das Thema „Mensch sein“ gewählt hat. Vor nicht allzu langer Zeit konnte man sagen, die philosophische Anthropologie ist tot, so wie die Metaphysik auch einmal scheinbar tot war. Das hat sich inzwischen gründlich geändert, aber wie es weitergehen wird, ist schwer abzuschätzen. Wir befinden uns mitten in einer Diskussion, die letztlich darüber entscheiden wird, ob diese Subdisziplin der Philosophie wieder den Status erreichen wird, den sie lange Zeit hatte.

Die Herausforderung meines Vortrages besteht darin, eine humanistische Anthropologie zu verteidigen oder Umriss einer solchen Anthropologie zu skizzieren. Dabei wird meine, sich jetzt schon über Jahrzehnte hinziehende, Auseinandersetzung mit der Bedeutung praktischer und theoretischer Gründe eine wichtige Rolle spielen. Letztlich ist das, was ich hier im Hinblick auf die Anthropologie oder die Möglichkeit einer humanistischen Anthropologie schildere, ein Aspekt dieser Auseinandersetzung (vgl. Nida-Rümelin 2016).

Es gibt eine Reihe erklärter Anthropologie-Gegner, zu ihnen gehören Ernst Tugendhat, Jürgen Habermas, auch John Rawls. Bei Rawls etwa soll das *concept of a person* keine Rolle für seine politische Theorie spielen. Der Kommunitarismus als Gegenspieler zum politischen Liberalismus wird häufig als anthropologiefreundlicher angesehen. Das ist meines Erachtens nicht zwingend, steht doch

1 Dieser Text ist eine nur leicht redigierte Fassung eines freien Vortrages, den ich am 4. Juni 2015 auf dem 10. Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie an der Universität Innsbruck gehalten habe. Der mündliche Sprachstil wurde belassen. Für die redaktionelle Überarbeitung danke ich Elizabeth Bandulet.

im Zentrum kommunitaristischen Denkens die Annahme, dass die moralische Person sich über ihre Zugehörigkeit zu sozialen, kulturellen, religiösen, nachbarschaftlichen, familiären Gemeinschaften definiert. Dabei handelt es sich aber zunächst einmal nicht um anthropologische Kategorien. Der Pluralismus, der dem Kommunitarismus etwa Michael Walzers eigen ist, hängt von der Vielfalt von Gemeinschaftsbindungen und Gemeinschaftszugehörigkeiten ab und ist in dieser Hinsicht anthropologiekritisch.

Wenn man sich die zwei großen Strömungen der politischen Philosophie der letzten Jahrzehnte – Liberalismus und Kommunitarismus – vor Augen führt, sieht es also erst einmal nicht gut aus für die philosophische Anthropologie. Eine Ausnahme bilden Neo-Aristotelikerinnen, wie Philippa Foot (Foot 2000) und Martha C. Nussbaum. Nussbaum hat gemeinsam mit dem linksliberalen, praktischen Philosophen und Ökonomen Amartya Sen den *capability approach* entwickelt. Das ist ein anthropologisches Projekt, jedenfalls so, wie Martha Nussbaum es versteht (Nussbaum 1993). Aber sie steht damit ziemlich einsam da und auch Amartya Sen hat sich mit seiner letzten großen Monographie, *Die Idee der Gerechtigkeit*, deutlich von der gemeinsamen neo-aristotelischen Phase, in der die beiden den *capability approach* entwickelt haben, distanziert (Sen 2010).

Ausgehend von einer Kritik der traditionellen Anthropologie werde ich im Folgenden ein Argument entwickeln, das zeigt, warum man ohne Anthropologie nicht auskommt, und warum *diese* von mir vertretene Form von Anthropologie dieser Kritik nicht ausgesetzt ist. Ich werde also eine These zur Diskussion stellen bzw. ein *Plädoyer für eine normative (humanistische) Anthropologie* entwickeln, nicht aber allgemeine Informationen über die Entwicklung des anthropologischen Denkens oder eine Übersicht über die unterschiedlichen Theorieansätze vorstellen – das wäre ein ganz anderer Vortrag. Ich möchte eine bestimmte philosophische Auffassung, *meine* philosophische Auffassung, zu dieser Thematik zur Diskussion stellen.

2. Kritik der Anthropologie

Ich will nun – in systematischer Absicht – drei Kritiken gegen die traditionelle Anthropologie, das traditionelle Naturrechtsdenken, vorbringen.

Die erste Kritik bezieht sich auf das, was ich als *Krypto-Normativität* bezeichne. Ein gutes Beispiel dafür sind die Beratungen des Parlamentarischen Rates zum Grundgesetz 1948/1949, also des Rates, der nach dem Zweiten Weltkrieg versuchte, die normativen juristischen Fundamente der entstehenden Republik zu entwickeln. Nachdem die vier weiblichen Mitglieder vorgeschlagen hatten, die Gleichberechtigung von Mann und Frau ins Grundgesetz aufzunehmen, wurde ihnen von prominenten Politikern der damaligen Zeit zweierlei entgegengehalten: Erstens, man lebe in einer christlichen Kultur und die Vorstellung der Gleichberechtigung von Mann und Frau sei mit dem christlichen Menschenbild und der natürlichen Ordnung der Geschlechter unvereinbar. Dieses Argument war auch nicht ganz von der Hand zu weisen, denn die Veränderung der katholischen Kirche zu dieser Thematik erfolgte erst mit dem II. Vatikanischen Konzil (1962 bis 1965) in einem sehr mühsamen Prozess und wenn es heute Abspaltungen, wie zum Beispiel die Piusbruderschaft, gibt, zeigt das, wie mühsam dieser Veränderungsprozess war, den viele bis heute nicht akzeptieren. Das zweite Argument lautete, dass eine solche Gleichberechtigung von Mann und Frau mit familienrechtlichen Normen unvereinbar sei, die ja noch fortgalten. Auch wenn man die NS-Veränderungen des Familienrechtes wieder rückgängig machte, gab es in Deutschland bis in die 1970er Jahre hinein deutliche Einschränkungen, was die Autonomie von Frauen anging. Männer mussten ihre Zustimmung geben, wenn Frauen berufstätig werden wollten und konnten die Zustimmung jederzeit mit dem Argument zurückziehen, dass die Betreffende den Haushalt vernachlässige. Insofern war das zweite Argument völlig zutreffend: Die Gleichberechtigung von Mann und Frau war mit der gängigen juristischen Praxis, auch mit der etablierten, von einer Hierarchie der Geschlechter geprägten, Lebensform nicht kompatibel.

Um auf das Beispiel der Beratungen des Parlamentarischen Rates zurückzukommen: Statt darüber zu diskutieren, ob Frauen und Männer in einer Gesellschaft gleichberechtigt leben sollten, wird festgestellt, Gleichberechtigung entspreche nicht der menschlichen Natur, unser Menschenbild sei damit nicht vereinbar. Dieses Menschenbild stützt sich auf Befunde, die dem Urteil der Deliberation, der Abwägung, entzogen sind. Auch Konservative, die heute noch Homosexualität als sittenwidrig bezeichnen, begründen ihre Position mit der vermeintlich objektiven Widernatürlichkeit der Homosexualität als eine Praxis, die der gegebenen Menschennatur widerspreche.

Das verstehe ich unter *Krypto-Normativität*. Statt explizit zu sagen, was einem missfällt, was den eigenen Werten nicht entspricht und statt zu versuchen, diese Werte zu rechtfertigen, zieht man sich auf eine Argumentationsform zurück, die in Wirklichkeit normativ ist, sich aber als eine nicht-normative tarnt, nämlich als eine Feststellung der objektiven Menschennatur. Das heißt, man kauft sich mit der jeweiligen Anthropologie eine normative Orientierung, eine normative Theorie mit ein. Im frühen zwanzigsten Jahrhundert gab es so etwas wie eine ‚quasi-naturalistische‘ Erneuerung der Anthropologie. Ich nenne sie „quasi-naturalistisch“, weil ich den Hauptvertretern, ich denke da an Arnold Gehlen (Gehlen 1940), Helmuth Plessner (Plessner 1928) und einige andere, nicht zu nahetreten und sie nicht fehlinterpretieren will. Es sind sicher keine Naturalisten im engen Sinne, aber sie verfolgen die Grundidee, dass sich die Anthropologie unter Bedingungen der zeitgenössischen Wissenschaft an empirischen Erkenntnissen, die Spezies Mensch betreffend, zu orientieren habe. Es wird überlegt, was nun das Besondere dieser Spezies ausmacht, im Vergleich zu anderen Spezies, die es auf der Welt gibt. Dazu gehört nach Auffassung dieser quasi-naturalistischen Anthropologie zum Beispiel das Nicht-Festgelegtsein, die Anpassungsfähigkeit an ganz unterschiedliche Umweltbedingungen usw. Problematisch an diesem Ansatz ist allerdings die Willkürlichkeit der Auswahl dieser besonderen Eigenschaften. Damit will ich nicht sagen, die Naturwissenschaft, die Anthropologie im naturwissenschaftlichen Sinne, sei uninteressant und philosophisch irrelevant. Das Verhältnis zwischen naturwissenschaftlicher Anthropologie und philosophischer Anthropologie ist komplex, aber der Versuch, die Anthropologie zu verwissenschaftlichen, indem man sie zu einer Quasi-Naturwissenschaft umdeklariert und versucht, gewisse, durch empirische Studien zu ermittelnde Essentialia menschlicher Natur festzulegen, ist eine hoch dubiose Angelegenheit.²

Die philosophische Problematik der traditionellen Anthropologie zeigt sich auch in einem anderen Phänomen, das ich als *Fundamentalismus* bezeichnen

2 Die bereits erwähnte, zeitgenössische Neo-Aristotelikerin Martha C. Nussbaum vertritt hingegen einen sogenannten aristotelischen „internen Essentialismus“, der die Vorstellung feststehender, unveränderlicher Wahrheiten, die Natur des Menschen betreffend, explizit ablehnt. Aussagen über das für den Menschen Gute seien nur aus der Innenperspektive heraus – und somit eben nicht unter Bezugnahme auf extern vorgegebene, empirisch zu ermittelnde Fakten – zu treffen (Nussbaum 1993; 1995).

möchte. In älteren Lehrbüchern der politischen Ideengeschichte beginnt die entsprechende Darstellung der Theorien jeweils mit Ausführungen zur Anthropologie. Um etwa die Staatstheorie von Hobbes, Rousseau oder Marx verstehen zu können, müsse man sich zunächst der Anthropologie zuwenden, diese sei die Basis für alles andere, sie fundiere die jeweiligen Positionen der politischen Denker.³ Bei Hobbes ist das explizit: Aufbauend auf den physikalischen Grundlagen macht er sich Gedanken über den besonderen Körper Mensch, der als ein belebter Körper bestimmte Eigenschaften hat: So wie Himmelskörper durch Anziehungs- und Abstoßungskräfte werden Menschen durch Liebe und Hass angetrieben, und das Ganze wird gesteuert durch bestimmte sensorische Stimuli. Freiheit gibt es nicht, der einzige Unterschied des Menschen zu anderen belebten Körpern besteht darin, dass er des *prospectus*, also der Vorausschau, fähig ist: Er kann sich Urteile bilden über das, was passieren wird und so hat der Mensch als einziges Lebewesen Angst vor dem Tod, insbesondere vor seinem eigenen gewaltsamen Tod. Dies ist das anthropologische Fundament, aus dem sich, folgt man der traditionellen Argumentation, der Rest deduktiv entwickeln lässt, zum Beispiel der Naturzustand, in dem die Menschen in einem *bellum omnium contra omnes* gefangen sind (Hobbes 2000, 96).⁴ Damit bekommt das Anthropologische etwas Apodiktisches, es bekommt Postulat-Charakter.

An dieser Stelle sind zwei Formen von Fundamentalismus zu unterscheiden. In der englischsprachigen Diskussion stehen mit *foundationalism* und *fundamentalism* entsprechend auch zwei unterschiedliche Termini zur Verfügung. *Foundationalism* heißt: Wir haben ein Fundament, von dem ausgehend die Theorie logisch-deduktiv aufgebaut wird. Die Theorie steht und fällt mit diesem Fundament, das selbst keiner Rechtfertigung mehr bedarf. Von *fundamentalism* sprechen wir, wenn ein bestimmter Bereich von Überzeugungen, von Meinungen, von Theorien, apodiktisch gesetzt und der Kritik entzogen wird, also hier das Prinzip „Alles steht zur Debatte“ nicht mehr gilt.

3 In der Tat sind die drei lateinischen Publikationen von Thomas Hobbes auch so aufgebaut: *De Corpore* ist Physik, *De Homine* Anthropologie und *De Cive* politische Philosophie.

4 Charakteristischerweise beginnt Thomas Hobbes nicht mit der Anthropologie, auch wenn dies in der Sekundärliteratur vielfach so dargestellt wird.

Krypto-Normativität, *fundamentalism* und *foundationalism* sind also die drei sehr berechtigten Einwände, die gegen die traditionelle Anthropologie vorgebracht werden.

3. Die Unverzichtbarkeit der Anthropologie

Die Anthropologie scheint tot zu sein, sollten wir uns da nicht von allen anthropologischen Argumenten fernhalten? Ich halte diese Schlussfolgerung für falsch und werde im Folgenden für die Unverzichtbarkeit der Anthropologie in einem bestimmten, später noch genauer zu bestimmenden, Verständnis argumentieren.

Für Anthropologiekritiker spielt die *Unterscheidung von Regeln und Werten* eine große Rolle. Es ist eine merkwürdige Karriere, die diese Unterscheidung genommen hat. Bernard Williams, den man vielleicht auch als Neo-Aristoteliker bezeichnen kann, nimmt eine ähnliche Unterscheidung vor, allerdings mit ganz anderen Intentionen als Habermas, also zwischen Normen und Werten oder, in der politischen Philosophie, zwischen Kultur und Politik. Bei John Rawls soll der sogenannte *overlapping consensus* die kulturelle Neutralität der Demokratie oder jedenfalls die fast gerechte Gesellschaft, wie er das nennt, ausmachen (Rawls 1971, 340f). Wir haben also einen gemeinsamen Gerechtigkeitsinn, der unabhängig davon ist, wie wir leben, oder – in den Formulierungen, die sich seit Bernard Williams durchgesetzt haben – der von starken Wertungen unabhängig ist. Rawls vertritt eine schwache und eine starke Theorie des Guten, wobei die starke Theorie des Guten das ist, was dem Leben eigentlich Sinn gibt. Diese starke Theorie des Guten ist aber eingebettet in die Grundstruktur (*basic structure*), welche Gerechtigkeit in der Gesellschaft garantiert und unabhängig von den starken Wertungen ist. Auch bei Habermas darf das Ethische, das Partikulare, das, was an die Lebensformen gebunden ist, nicht auf die politische Ebene durchschlagen.

Das Problem daran ist, dass diese Trennung, systematisch gesehen, nicht funktioniert. Das lässt sich unter Rückgriff auf die zeitgenössische Entscheidungstheorie zeigen. Wir offenbaren mit jeder Entscheidung, die regelkonform ist, eine sogenannte *pro-attitude*. Wir nehmen wertend Stellung und die Regelbefolgung, die in einer demokratischen Gesellschaft politisch und gesellschaftlich von so gro-

ßer Bedeutung ist, die von gleichem Respekt, gleicher Würde, gleichen individuellen Rechten geprägt ist, muss durch eine kulturelle Praxis abgestützt sein. Wenn sie das nicht ist, dann ist sie gewissermaßen hohl, dann hat sie keine Substanz. Eine Gesellschaft, in der Menschen in öffentlichen Verkehrsmitteln aufstehen, wenn sich jemand mit anderer Hautfarbe neben sie setzt, ist nicht demokratiefähig. Ich bin nicht dafür, ein solches Verhalten unter strafrechtlichen Normen zu sanktionieren, darum geht es nicht. Es geht um eine kulturelle, alltägliche Praxis, in der sich dieser gleiche Respekt, die gleiche Anerkennung, die gleiche Autonomie der Individuen ausdrücken muss. Ohne diese alltägliche, lebensweltliche, in die Lebensform integrierte Praxis gleichen Respekts und gleicher Anerkennung keine Demokratie, wie immer die Rechtsnormen aussehen mögen. Die Vorstellung also, dass man die Lebensformen von der politischen Ordnung abkoppeln könne, ist eine Illusion. Wenn in bestimmten kulturellen Milieus Mädchen dazu erzogen werden, ihren älteren Brüdern bedingungslos zu gehorchen, dann ist ein solches kulturelles Milieu im Konflikt mit den normativen Grundlagen einer Demokratie. Eine Demokratie lebt nur dann, sie ist nur dann substantiell, wenn religiöse und kulturelle Lebensformen vereinbar sind mit gleichem Respekt, gleicher Anerkennung und gleicher Autonomie. Demokratie ist nicht eine Staats- und Rechtsform allein, sondern sie ist zugleich Lebensform. Rawls und Habermas sind mir Geistesverwandte im politischen Sinne. Es gibt viele Gemeinsamkeiten, große Sympathien, aber in diesem Punkt gibt es meines Erachtens einen fundamentalen Irrtum des politischen philosophischen Liberalismus.

4. Normative Anthropologie

Die Gegenthese wäre, dass wir in jeder Debatte darüber, welche Regeln in der Gesellschaft gelten sollten, wertend Stellung nehmen. Diese wertende Stellungnahme folgt, wenn sie kohärent ist, einer bestimmten Logik des Bewertens, sie hat bestimmte Präsuppositionen, sie macht bestimmte Annahmen, die sie machen muss, um überhaupt plausibel sein zu können, und das geht nicht ganz ohne Anthropologie. Diese neue normative und, wie wir später sehen werden, humanistische Form von Anthropologie, für die ich plädiere, lässt sich folgendermaßen charakterisieren: Sie ist erstens nicht krypto-normativ, sondern explizit

normativ. Sie sagt, worum es geht, sie nimmt normativ Stellung. Sie schließt sich nicht dem naturalistischen Trend an, der in der Gegenwartsphilosophie, auch in den gegenwärtigen Sozialwissenschaften und in den Feuilleton-Debatten, zu beobachten ist. Diese normative Anthropologie behauptet, dass sie kein Projekt der Naturwissenschaft sein kann, aus kategorialen Gründen. Sie ist nicht fundamentalistisch, weder im Sinne eines Fundamentalismus im engeren Sinne, noch im Sinne eines erkenntnistheoretischen *foundationalism*.

Wie gelangen wir nun zu den Inhalten dieser normativen anthropologischen Theorie, und was könnte uns dazu veranlassen, sie als „humanistisch“ zu bezeichnen? In diesem Zusammenhang ist der Ansatz Peter Strawsons wichtig, dessen epochaler Aufsatz *Freedom and Resentment* (Strawson 1960) eine neue Methode in der zeitgenössischen praktischen Philosophie analytischer Prägung etabliert hat.⁵

Strawson ist bekannt für seine Rekonstruktion der kantischen Erkenntnistheorie, in der er versucht, Kant mit der analytischen Philosophie zu versöhnen, indem er die apriorischen Elemente uminterpretiert. Er bezeichnet das dann als deskriptive Metaphysik, etwas, das wir in unserer jeweiligen Praxis – und jetzt verwende ich eine Terminologie, die Strawson nicht verwendet – des *Gründegebens und Gründenehmens* sowohl im theoretischen Bereich, also wenn es um Überzeugungen geht, wie auch im praktischen Bereich, wenn es um die Frage geht „Was soll ich tun?“, immer schon voraussetzen. Das metaphysische Projekt wird also nicht mehr fundamentalistisch verstanden, sondern rekonstruktiv: Ich überprüfe eine bestimmte Praxis des Gründegebens und Gründenehmens, prüfe, welche Präsuppositionen diese Praxis hat, und je nachdem, wie valide diese Praxis ist, ergeben sich dann entsprechende Folgen für die Prämissen, für die Metaphysik, die dort impliziter im Spiel ist. Diese Metaphysik hat keinen fundamentalistischen Status im Sinne von *foundationalist*. Sie ist erst recht nicht fundamentalistisch, jedenfalls nicht in dem Sinne, dass bestimmte philosophische Positionen der Kritik entzogen sind. Sie stellt sich der Diskussion, ist ein rekonstruktives Projekt, das sich an dem bewährt, was wir nicht bereit sind aufzugeben.

Der berühmte Aufsatz *Freedom and Resentment* endet mit der etwas dunklen Formulierung, es gehe ja eigentlich um Freiheit, keine Theorie könne uns

5 Besonders eindrücklich vorgeführt von R. Jay Wallace in *Responsibility and the Moral Sentiments* (Wallace 1998).

dazu bringen, die menschliche Freiheit aufzugeben. Denn wenn wir das täten, würden wir radikal vereinsamen, es gäbe kein menschliches Miteinander mehr in einer Welt, in der wir diese Prämisse aufgeben. Das ist eine sehr tiefe und verlässliche philosophische Einsicht, die wir denen entgegen halten können, die meinen, mit ein paar neurophysiologischen Argumenten gezeigt zu haben, dass der Mensch nicht verantwortlich und nicht frei ist. In diesem Fall würde alles kollabieren.

Es gibt also eine Praxis des Gründegebens und Gründenehmens in unserer Alltagswelt. An dieser Praxis muss sich vieles bewähren, zum Beispiel ethische Theorien. Diese ethischen Theorien können ihrerseits allerdings auch wiederum die Praxis verändern. Wir gelangen überhaupt erst zu einer ethischen Theorie, weil in unserer alltäglichen Praxis Inkohärenzen auftreten, ansonsten würden wir gar nicht anfangen, philosophisch zu deliberieren. Wir erhoffen uns durch die Systematisierung auch eine Veränderung. Man könnte – damit wende ich mich jetzt gegen den Wittgenstein'schen Quietismus – sagen, wir spielen *ein* großes Sprachspiel, das insgesamt kohärent sein muss. In diesem einen großen Spiel gibt es, der Strawson'schen Methodik deskriptiver Metaphysik folgend, einige Invarianzen. Eine Invarianz, auf die Strawson hingewiesen hat, besteht darin, dass wir uns gegenseitig nur dann zur Verantwortung ziehen können, wenn wir uns wechselseitig die Möglichkeit unterstellen, dass wir auch anders hätten handeln können. Die Affizierbarkeit durch Gründe impliziert in diesem Sinne also Freiheit. Es ist nicht ausgeschlossen, um noch mal den Status dieser Art von Anthropologie zu erläutern, dass wir uns alle irren. Wenn Wolf Singer und Gerhard Roth Recht hätten, dann wäre das alles ein großes Illusionstheater.

Die Philosophie ist nicht in der Lage, die Lücken zu füllen, die gerissen werden, wenn man eine fundamentale Skepsis an den Tag legt. Das ist der große kartesische Irrtum. Da hilft auch Gott nicht, wie man bei Descartes sieht. Es gibt bestimmte Annahmen, die wir machen müssen, sonst ist das Ganze unserer Deliberationen und Praktiken nicht stimmig. Diese Annahmen lassen sich substantiieren, das ist jedenfalls die These, die dieses Projekt trägt. Dazu gehört, dass Gründe eine Rolle spielen, dass das Akzeptieren von Gründen eine kausale Rolle in der Welt hat. Wenn wir das aufgeben, kommen wir in Schwierigkeiten. Das naturalistische Alternativprogramm behauptet, Gründe seien etwas anderes als sie scheinen, sie seien in Wirklichkeit bestimmte kausale Phänomene, die sich

im Prinzip mit den Mitteln der Naturwissenschaft vollständig beschreiben und erklären lassen. Ich glaube, das ist falsch (vgl. Nida-Rümelin 2005). Ich glaube sogar, das ist beweisbar falsch, jedenfalls dann, wenn man die meta-mathematischen Resultate aus den 1930er Jahren ernst nimmt. Sie können die Theoreme der Prädikatenlogik erster Stufe algorithmisch nicht beweisen, das ist wiederum bewiesen, bis heute von niemandem bestritten. Wenn das stimmt, dann ist jedenfalls eine Form des Gründegebens kein kausaler Prozess, weil kausale Prozesse algorithmisch sind. Die Psychologismus-Kritik von Husserl und Frege spricht dagegen, dass logische Inferenzen nichts anderes seien als psychologische Gesetzmäßigkeiten und diese vielleicht nichts anderes sind als neurophysiologische. Naturalisten müssten die Psychologismus-Kritik von Husserl und Frege zurückweisen. Gründe sind also nicht algorithmisch und deswegen nicht übliche Ursachen im Sinne von naturwissenschaftlich beschreibbaren Regularitäten. Sie sind zudem normativ und schon deswegen kein möglicher Gegenstand der Naturwissenschaft.

Gründe sind keine mentalen Zustände, das sich-Gründe-zu-eigen-Machen ist ein mentaler Zustand oder ein mentaler Prozess, meinerwegen auch ein neurophysiologischer, aber Gründe selbst sind objektiv. Gründe haben drei Eigenschaften, die sie gegen eine naturalistische Einbettung immunisieren und das ist der Kern einer humanistischen Anthropologie.

Das Gründegeben und Gründenehmen, der Streit darum, was richtig und was falsch ist, macht die menschliche Lebensform aus, und zwar nicht erst seit 300 Jahren, seit der Europäischen Aufklärung. Alle menschlichen Lebensformen, jedenfalls die, die wir kennen, weisen das auf. Und damit machen sich die Menschen überall, in allen Kulturen, wechselseitig *verantwortlich* für das, was sie tun. Sie stellen sich zur Rede, sie streiten, ob etwas richtig oder falsch war, zulässig oder unzulässig usw. Damit wird viel präsupponiert, nämlich unter anderem, dass diese Menschen sich von Gründen affizieren lassen, sonst bräuchte man keine Gründe entgegenhalten.

Wenn meine Analyse halbwegs zutrifft, dann heißt das, dass sich mit dieser Fähigkeit, sich von Gründen affizieren zu lassen, drei fundamentale Merkmale einer humanistischen Anthropologie identifizieren lassen:

Rationalität bzw. *Vernunft*. Eine rationale oder vernünftige, ich verwende beide Begriffe austauschbar, Person ist eine solche, die Gründe abwägen kann

und sich dann davon in ihren Überzeugungen, ihren Handlungen und in ihren emotiven Einstellungen affizieren lässt. Es handelt sich gewissermaßen um eine Substitution des Rationalitätsbegriffs.

Freiheit. Was macht eine Person frei im Sinne von Willensfreiheit? Theoretisch frei ist eine Person, wenn sie die Überzeugung vertritt, für die sie die besten Gründe hat. Praktisch frei ist eine Person, wenn ihr Handeln eben nicht vollständig von etwas anderem als von ihren eigenen Gründen determiniert ist.

Verantwortung. Wann machen wir eine Person verantwortlich für das, was sie tut? Wann trägt eine Person Verantwortung? Dann, wenn sie in der Lage ist, gründegeleitet zu urteilen, zu handeln und emotive Einstellungen zu entwickeln. Wir machen Menschen selbstverständlich auch für ihre emotiven Einstellungen verantwortlich. Wer das bestreitet, gerät in Konflikt mit unserer lebensweltlichen Interaktionspraxis und unseren geteilten reaktiven menschlichen Gefühlen.

Das also ist der Kern meiner „humanistischen“ Anthropologie. Es handelt sich dabei um keine Setzung – weder fundamentalistisch im Sinne von *foundationalist*, noch im Sinne von *fundamentalist*. Sie ist auch nicht krypto-normativ, sondern explizit normativ. Gründe sind nämlich normativ: Wir sollten so handeln, dass die guten oder die besseren Gründe dafür sprechen. Wir sollten Überzeugungen haben, für die die besten Gründe sprechen. Wir sollten emotive Einstellungen ablegen, wenn sie nicht von Gründen gestützt sind oder sie mit guten Gründen nicht vereinbar sind. Die humanistische Anthropologie, für die ich plädiere, ist explizit normativ, sie stellt sich der normativen Kritik.

Literatur

Gehlen, Arnold (1940): Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiebelsheim, 2009.

Foot, Philippa (2001): Natural Goodness, Oxford.

Hobbes, Thomas (1651): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, hg. v. I. Fetscher, übers. v. Walter Euchner, Frankfurt/M., 2000.

Nida-Rümelin, Julian (2005): Über menschliche Freiheit, Stuttgart.

Nida-Rümelin, Julian (2016): Humanistische Reflexionen, Frankfurt/M.

- Nussbaum, Martha C. (1993): Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M, 323-363.
- Nussbaum, Martha C. (1995): Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics, in: James J. E. Altham, Ross Harrison (Hg.): *World, Mind and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, New York, 86-131.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin, New York, 1928.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge.
- Sen, Amartya (2010): *The Idea of Justice*, London.
- Strawson, Peter (1960): Freedom and Resentment, in: *Proceedings of the British Academy*, Vol. 48, 1-25.
- Wallace, R. Jay (1998): *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge.
- Walzer, Michael (1983): *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York.

1.

„Mensch sein“: Metaphysik und Ontologie

Vom Menschen als Medium¹

Zur Frage nach dem Menschen in Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*

Hiroyuki Akatsuka

Das Thema meines Aufsatzes ist die „Medialität des Menschen“ in Heideggers Philosophie. Die Art und Weise, wie Heidegger sein eigenes Denken in seinen Texten beschreibt, zeigt dem Leser ursprünglich nie die Objektivität seines Inhalts. Als eine „anzeigende Beschreibung zum Sein hin“ eröffnet Heideggers Denken vielmehr die Möglichkeit des Fragens nach dem Sein und fordert vom Leser, in positiver oder negativer Weise, den Nachvollzug seines Denkens. Heideggers Denken hat in seinen Texten also die Bedeutung eines Mediums, mittels dessen sich der Leser oder der Interpret mit seinem eigenen Sein konfrontiert. Insofern gilt für Heideggers Denken das Charakteristikum des medialen Denkens.

Was ein solches mediales Denken möglich macht, ist die mediale Seinsweise des denkenden Menschen. Diese ist gerade die von Heidegger erdachte wesentliche Seinsweise des Menschen im Unterschied zur traditionellen Bestimmung des Menschen als „animal rationale“. Ausgehend von diesem Punkt betrachte ich zunächst, wie Heidegger selbst diese Bestimmung des „animal rationale“ versteht, um anschließend die sich vermittelnde Seinsweise des Daseins zu beschreiben, wie sie sich in *Sein und Zeit* darstellt. Zum Schluss versuche ich, die Seinsweise des „Menschen als Medium“ in Heideggers *Beiträgen zur Philosophie* herauszuarbeiten.

1 Wesentliches Fundament dieses Textes ist mein Forschungsaufenthalt an der Universität Innsbruck von 2011 bis 2013, während dem ich mich als Stipendiat des Österreichischen Austauschdienstes mit den *Beiträgen zur Philosophie* beschäftigt habe. Für die Unterstützung meiner Forschung sei dem OeAD an dieser Stelle herzlich gedankt.

1. Heideggers Deutung der Bestimmung des Menschen als „animal rationale“

Der Punkt, von dem Heidegger ausgeht, um die Frage nach dem Menschen zu stellen, ist eine Kritik der traditionellen Bestimmung des Menschen als „animal rationale“, d. h. als „vernünftiges Lebewesen“. Nach Heidegger geht der Begriff des Menschen auf diese Bestimmung zurück, weshalb die Frage nach dem Menschen sich in der Geschichte der Philosophie stets an dieser Bestimmung orientiert habe. Das Konzept des „animal rationale“ ist aus seiner Sicht also eine notwendige Bedingung, um den Menschen als solchen zu verstehen oder nach ihm fragen zu können. Die genannte Bestimmung hat ihre bindende Kraft im Verlauf der Philosophiegeschichte sogar noch verstärkt, wie Heidegger in der vierten Vorlesung zu Nietzsche in *Nietzsche II* mit dem Titel „Der europäische Nihilismus“ aus dem Jahr 1940 darstellt. Dabei merkt er kritisch an, dass der Begriff „Mensch“ sich bereits von der Animalität her bestimme (Heidegger 1961, 195). Heidegger sieht in dem Begriff des „animal rationale“ darüber hinaus die wesentliche Tendenz dieser Bestimmung des Menschen, sich selbst vollenden zu „wollen“. Diese Tendenz bespricht Heidegger im Rahmen seiner Interpretation des nietzscheanischen Denkens.

Die genannte Vorlesung befasst sich mit Nietzsches Gedanken des „Willens zur Macht“ als „Vollendung und dann Ende der Metaphysik der Subjektivität“ (Heidegger 1961, 192). Heidegger betrachtet den Willen zur Macht zunächst als die transzendente Verfassung des Menschen als Subjekt und zeigt anschließend, dass das Sein des Seienden bei Nietzsche dieser Verfassung untergeordnet wird. Damit wird das Faktum, „dass Seiendes als solches ist“, als ein bloßes Begleitphänomen zur menschlichen Subjektivität verstanden. Dieser Gedanke entwickelt sich dahingehend, dass der Mensch den Willen zur Macht, der er selbst ist, im Zuge des Nihilismus als den obersten Grund des Seins des Seienden erfährt. In diesem Sinne hat dieser Gedanke den Charakter einer Selbstbesinnung sowie einer Begründung des ganzen Bereichs des Seienden auf der und durch die menschliche Subjektivität selbst.

Demzufolge wäre das primäre Thema der Philosophie die metaphysische Betrachtung eines Seienden, nämlich des „Menschen“, wohingegen die Frage

nach dem Sein nicht nur nicht primär, sondern sogar überflüssig wäre. Daher ist Nietzsches Gedanke eines „Willens zur Macht“ die Vollendung der Metaphysik der Subjektivität, die der Mensch als Subjekt für sich in Anspruch nimmt, und zugleich das Ende der Seinsfrage.

Heidegger zufolge drückt die Entstehung dieses „unbedingten“ Vorrangs der menschlichen Subjektivität vor dem Sein die Animalität des „animal rationale“ bei Nietzsche aus. Darin, dass der Mensch das Sein des Seienden mittels seiner eigenen Subjektivität begründen und alles sich selbst unterwerfen will, besteht für Heidegger die „brutalitas der bestialitas“ (Heidegger 1961, 200), nämlich die „Wildheit der Bestialität“, welche die Animalität des „animal rationale“ ausmacht. Und diese Wildheit zeige sich in Nietzsches Gedanken auf eine sich vollendende Weise.

Heidegger behandelt auch kurz die Rolle der Bestimmung des „animal rationale“ im Denken Hegels (Heidegger 1961, 199ff.). Dort bezeichnet er „Hegels Metaphysik“ als eine andere Art, auf welche die Metaphysik der Subjektivität sich vollendet und in der die Rationalität des „animal rationale“ ihr Wesen treibt. Nach Heidegger hält Hegel die umfassende und „an und für sich seiende“ Vernunft für das entscheidende Element der Subjektivität des wissenden Willens und bildet von dieser Subjektivität aus sein spekulativ-dialektisches System aus. Hier meint die Vernunft eine „spekulativ-dialektisch verstandene rationalitas“ (Heidegger 1961, 200) des „animal rationale“ und Subjektivität somit die menschliche Subjektivität des Menschen als „animal rationale“.

Nietzsche und Hegel gehen von verschiedenen Gesichtspunkten aus und entwickeln ihre eigene Philosophie, aber beide sind sich in der Bestimmung des Menschen als „animal rationale“ als dem Grund ihres Denkens einig. Die Gemeinsamkeit dieses Grundes sieht Heidegger als die wesentliche Erscheinung dieser Bestimmung.

Für Heidegger liegt das Problem der Seinsart des „animal rationale“ in deren Tendenz, zum umfassenden Grund bzw. zum Zentrum alles Seienden werden zu wollen. Diese Tendenz ist für ihn das Wesen der Bestimmung des Menschen als „animal rationale“.

2. Der Mensch als Medium in *Sein und Zeit*

Nun werde ich Heideggers Analyse des „Daseins“ in *Sein und Zeit* (*SuZ*) besprechen. Denn es ist meiner Meinung nach möglich, das Dasein, das den spezifischen Seinsmodus des Menschen nennt und in *SuZ* als Ausgangspunkt zur Behandlung der Seinsfrage verwendet wird, als die mediale Seinsart des denkenden Menschen zu verstehen. In *SuZ* gibt Heidegger dem Dasein in Bezug auf seine Ontologie hauptsächlich zwei Funktionen, nämlich zugleich die des „Fragenden“ und die des „Befragten“ (Heidegger 1927, 7). Das Dasein als „Fragendes“ fragt nach seinem Sein als dem „Gefragten“, indem es seine eigene Seinsweise als das „Befragte“ in Hinblick auf sein Seinsverständnis analysiert und interpretiert. Auf diese Weise versucht das Dasein, den Sinn des Seins als das „Erfragte“ aus der Struktur seines Seinsverstehens, das seine Seinsweise ausmacht, erneut verstehend herauszuheben (Heidegger 1927, 5-8). D. h., das Dasein geht darin zum einen vom Seinsverständnis, nämlich von seiner eigenen Seinsverfassung des Verstehens des Seins, aus und fragt zum anderen „vermittels“ seines eigenen Seinsverstehens nach seinem Sein auf den Sinn des Seins hin. Diese auf das Sein hin ausgerichtete Selbstinterpretation orientiert sich an der sich selbst vermittelnden und vermittelten Seinsart des Menschen zwischen seinem Sein und sich selbst als einem Seienden durch sein eigenes Seinsverstehen.

Das Medium oder die Vermittlung bedeutet normalerweise ein drittes Glied, das zwischen einem ersten und einem von diesem unterschiedenen zweiten Glied als Mitte liegt und das erste mit dem zweiten verbindet. Im oben genannten Fall ist das erste Glied das Dasein, das zweite sein eigenes Sein und das dritte sein Seinsverstehen². Diese drei Momente stehen nicht nebeneinander, sondern machen in dynamischer Weise die „Idee der Existenz“ aus, die Heidegger dem Dasein als dessen grundsätzlichste Bestimmung gibt. Heidegger schreibt dazu, „dass es diesem Seienden in seinem Sein um sein Sein selbst geht“ (Heidegger 1927, 12-15; 41-45; 232f.; 310-316). Daher machen diese drei Momente das Dasein als die mediale Seinsart des denkenden Menschen in Bezug auf die Seinsfrage aus, und das Dasein existiert als Einheit eben dieser drei Momente.

2 Über die Bedeutung des „Mediums“ oder der „Vermittlung“ im philosophischen Kontext, vgl. Murai 2012.

Sofern Dasein sein eigenes Seinsverstehen aufgrund eben dieses Seinsverstehens auf den Sinn des Seins hin analysiert, findet sich in dieser Seinsfrage auch noch eine andere Weise der Selbstvermittlung. Das Dasein, das das Seinsverstehen ausführt, ist nicht nur das Medium zwischen sich selbst und seinem eigenen Sein, sondern auch die Vermittlung zwischen sich als dem Fragenden und sich als dem Befragten. In dieser Weise impliziert Dasein in *SuZ* eine zweifache mediale Verfassung des Menschen. Daher kann die Analytik des Seinsverstehens des Daseins und seiner Seinsweise als eine transzendente Betrachtung der Medialität des Menschen begriffen werden.³

Jedoch kommt in Bezug auf den Gedankengang in *SuZ* eine Schwierigkeit zum Vorschein, wenn man seine Aufmerksamkeit auf die Medialität des Menschen richtet. Diese Schwierigkeit besteht darin, dass die Daseinsanalyse eine strukturalistische Färbung hat. Der Versuch Heideggers, ausgehend von der Struktur des Seinsverstehens zunächst die „Zeitlichkeit“ als den Sinn des Seins des Daseins und anschließend die „Temporalität“ als den Sinnhorizont des Seins überhaupt freizulegen, erweckt den Anschein, der Sinn des Seins überhaupt könne aus der Struktur des Daseins abgeleitet werden, da diese Analytik von Grund auf in der Seinsweise des Daseins verwurzelt sei (Heidegger 1927, 15-19).

Heidegger schreibt aber zu Beginn von *SuZ* vom Charakteristikum des „Sichkundgebens“ des Sinnes vom Sein im Seinsverständnis im Vollzug des Denkens (Heidegger 1927, 37). Mit Rücksicht darauf gehört der Sinn des Seins nicht notwendig konstitutiv zur Seinsweise des Daseins. Vielmehr besteht diese Seinsweise, die das Seinsverstehen mit sich führt, in einer Vermittlung zwischen dem Sinn des Seins und dem Seienden.

In *SuZ* gelingt es der Analyse des Daseins als mediale Seinsart des Menschen jedoch nicht, sich in ihrer ganzen Reichweite zu vollziehen und damit auch nicht, den Gedanken des „Menschen als Zentrum“ vollständig zu überwinden.

3 Zur Medialität der Daseinsanalyse in *SuZ* habe ich viele Impulse aus den Schriften Murais erhalten, vgl. Murai 2014.

3. Der Mensch als Medium in den *Beiträgen zur Philosophie*

In Bezug auf die *Beiträge zur Philosophie* (BzP) besteht die große Schwierigkeit, dass ihr Inhalt aufgrund des sehr speziellen Gebrauchs der Terminologie und der Ausdrucksweisen Heideggers kaum systematisch und einheitlich interpretierbar ist. Die *BzP* stellen laut Heidegger aber auch nur einen „Versuch“ (Heidegger 1936-38, 1) dar.

Daher verfügt diese Schrift nach Heidegger auch über kein einheitliches System. Sie besteht nicht aus Teilen, sondern aus „Stellen“, denen Heidegger acht Titel gibt, die er auch als „Fügungen“ bezeichnet. Der Ausdruck „Fügung“ geht auf „Fuge“ zurück, was die Bedeutung eines „Spalts“ und zugleich die einer „Verbindung“ hat.⁴ Jede Fügung bringt also einen Abstand von einer abschließenden Einheit zum Ausdruck und bezieht sich je nach Gedankengang mehr oder weniger auf alle anderen Fügungen. Damit zeigen diese Fügungen ein „Gefüge“ (Heidegger 1936-38, 4) des Denkens zum Sein an.

Dieses Gefüge bedeutet, dass das Denken durch seinen Vollzug an einer Stelle eine neue Hinsicht findet und an anderer Stelle ein neues Denken auf diese Hinsicht hin beginnt. In diesem Zusammenhang begründet eine Stelle nicht die anderen Stellen und die spätere Stelle umfasst nicht die früheren. Jede Stelle entsteht als ein Dokument des jeweiligen Denkens in seiner Selbständigkeit. Heidegger versucht in dieser Weise, die Unterschiedenheit des Denkens und der es leitenden Hinsicht vom Sein als eine Verschiedenheit der Erscheinung des Seins vom Sein selbst im Vollzug des Denkens aufzuzeigen.

„Sein“ bedeutet zunächst gleichsam die Wirklichkeit oder den „Grund“, aus welchem der Mensch und anderes Seiendes besteht. Sobald man diesen Grund jedoch unmittelbar als ein Etwas bestimmen oder thematisieren möchte, wird es bereits als Seiendes ausgesagt, auch wenn man versucht, diesen Grund auf verschiedene Weisen auszudrücken. Damit fällt das „Sein“ als „Abgrund“ aus seiner eigenen Thematisierung heraus. Wenngleich man also etwas Gesagtes in Hinblick auf das Sein meint, kann das Sein dort doch nur als Seiendes beschrieben werden.

Heidegger stellt sich positiv auf diese Ausgangslage, dass das Sein nur als Seiendes verstanden oder thematisiert werden kann, ein. Davon ausgehend versucht

4 Vgl. „Fügung“, „Fuge“ in DUDEN, 2011.

er, auf vielfältige Weise zu beschreiben, wie das Sein als Seiendes eben „nicht“ erscheinen und erfahren werden kann. Diese verschiedenen Versuche machen das Ganze der *BzP* aus und jede der Fügungen besteht in der bloßen Beschreibung des jeweiligen Versuches.

Diese Szene, in der das Sein sich als solches zeigt, aber zugleich auch entzieht, ist die Erfahrung des Menschen. In den *BzP* wird der Mensch daher als das Medium der Differenz zwischen Sein und Seiendem, d. h. der sogenannten „ontologischen Differenz“ verstanden. Der denkende Mensch erfährt sich als ein solches Medium und beschreibt die verschiedenen Erscheinungen dieser Erfahrung in sich selbst. Deswegen bezeichnet Heidegger sein Denken auch als „Selbst-besinnung“ (Heidegger 1936-38, 66ff.).

Aber der Mensch existiert nicht immer in medialer Weise. Denn die ontologische Differenz bedeutet nicht einfach eine Voraussetzung, die vorläufig vor allem besteht. Sondern sie besteht gewissermaßen in einem „Ereignis“, das sich im Bereich des Denkens und in dessen Vollzug als Unterscheidung herausbildet, und dieses Denken selbst beinhaltet diese Unterscheidung (vgl. Heidegger 1936-38, 465-480). Daher bedeutet das Denken zum Sein einerseits den Vollzug dieser Unterscheidung und andererseits zugleich die Vermittlung dieser Unterscheidung, welche darin besteht, beide Seiten des Seins und des Seienden zu durchdenken.

Dieses Sein zeigt sich zugleich als ein „Riss“ zwischen Seiendem und Sein, der den Horizont des menschlichen Lebens erschüttert und den Menschen in die Stimmungen des „Erschreckens“, der „Scheu“ und der „Verhaltenheit“ versetzt. Heidegger bezeichnet diese Stimmungen auch als Grundstimmungen, die den Menschen zum Denken des Seins führen (Heidegger 1936-38, 21ff.). Das Sein lässt den Menschen in diesen Stimmungen also „un-mittelbar“ zum Denken kehren. Der Mensch kann diese Stimmungen, und dadurch das Sein, jedoch nicht direkt als solche betrachten. Er „ahnt“ die Stimmungen nur und muss sich zugleich an sie halten, sodass er „mittelbar“ durch sich und seine Erfahrungen dem Sein nach-denkt, während er vermeidet, die Stimmungen und das darin erscheinende Sein zu vergegenständlichen.

Der „Mensch als Medium“ steht hier somit für den „das Sein denkenden Menschen“, d. h. den philosophierenden Menschen. Der so denkende Mensch findet sich als das „in der Unterscheidung der Differenz vermittelnde Medium“

vor, indem er das Denken als diese Unterscheidung vollzieht. Die menschliche Seinsweise, dieses Denken solcherart zu vollziehen und sich zugleich als das Medium dieses Vollzugs zu begreifen, wird in den *BzP* als „Da-sein“ bezeichnet (vgl. Heidegger 1936-38, 293-325).

In *SuZ* beschreibt der Ausdruck „Dasein“ eine Grundweise des menschlichen Seins, vor allem Verhalten. Dagegen bedeutet „Da-sein“ in den *BzP* die Seinsweise des philosophierenden Menschen, d. h. die menschliche Weise, die oben genannten Grundstimmungen des sich-unterscheidenden Risses zwischen Seiendem und Sein zu erahnen, und sich mittels der im Denken erfahrenen Stimmungen, rekursiv als das Medium bzw. das Vermittelnde zwischen diesen beiden Polen zu erfahren und zu beschreiben. Daher ist der Gang des Denkens selbst und die Beschreibung desselben, wodurch es dazu kommt, den Menschen auf da-seiende Weise ins Da-sein zu bringen, eine entscheidende Aufgabe in den *BzP*.

4. Eine andere Art der Medialität des Menschen in den *Beiträgen zur Philosophie*

Der Mensch als das vermittelnde Medium ist durch die Seinsweise des Menschen gekennzeichnet, die in den *BzP* erblickt wird. Der Mensch wird dabei nicht mehr mithilfe der Bestimmung des „animal rationale“, welche eine Tendenz zum Anthropozentrismus in sich trägt, erfasst.

Zum Schluss möchte ich eine andere Form der Medialität des Menschen erwähnen, die in den *BzP* formuliert wird. Heidegger schreibt zur Vollzugsweise seines Denkens:

„Sofern nun aber nach der ursprünglichen Begründung des Wesens der Besinnung als Selbst-besinnung ‚wir‘ selbst mit in den Bereich des Fragens rücken, kann die philosophische Frage, von da her gesehen, auf die Frageform gebracht werden: wer sind wir?“ (Heidegger 1936-38, 48)

An dieser Stelle kommt die Frage auf, warum Heidegger hier sein Denken mithilfe der ersten Person Plural, d. h. mit einem „Wir“, beschreibt, obwohl das „Wer“ dieses Denkens und Fragens doch das Da-sein als erste Person Singular, nämlich Heidegger selbst sein sollte? Denn Heidegger vollzieht sein Denken als ein geschichtliches, genauer: „seinsgeschichtliches“ Denken.

Seinsgeschichte heißt bei Heidegger einerseits die Geschichte der Seinsvergessenheit in dem Sinne, dass die Philosophiegeschichte mit dem Ausdruck „Sein“, aber fern vom Sein selbst, nach dem Seienden fragt. Andererseits verweist sie auf die Geschichte als dem Ort der Erscheinung des Konflikts zwischen dem Sich-zeigen und dem Sich-entziehen des Seins. Seinsgeschichtliches Denken bedeutet den Versuch, dieses Erscheinen der Bewegtheit des Seins zu beschreiben, und sich zugleich innezuwerden, dass man selbst in dieser Geschichte steht.

Im oben genannten Zitat geht es um den Zusammenhang zwischen der „Selbstbesinnung“ und dem „seinsgeschichtlichen Denken“, genauer um den Übergang von ersterer, die der Mensch als erste Person Singular vollzieht, zu letzterem, das die Menschen als erste Person Plural vollziehen, durch den Vollzug der Besinnung. Heidegger beschreibt den Träger seines Denkens wohl ontologisch durchgehend als ein „Wir“. Aber erfahrungsmäßig kann dieses „Wir“ sich nicht von Anfang an als ein „Wir“ vorfinden. Denn sofern das Denken des Seins als Selbstbesinnung mit der Erfahrung von Stimmungen beginnt, sollte sich dieses Denken je im einzelnen Menschen vollziehen. Aus diesem Grund findet sich dieses „Wir“ erst im Vollzug des Denkens als ein „Wir“ vor.

Mittels der Durchführung der Selbstbesinnung erfährt das Selbst, das diese Besinnung vollzieht und in der Besinnung zugleich erfragt wird, das geschichtlich Gedachte in Hinsicht auf das „Sein“ für sich selbst. Damit findet es sich nicht als ein geschlossenes Selbst vor, sondern als ein geschichtliches Selbst in Auseinandersetzung „mit“ dem gewesenen Gedachten. Folglich geht die Selbstbesinnung des einzelnen Menschen in das geschichtliche Denken des Seins als Mit-denken über. Das im Zitat genannte „Wir“ bezeichnet somit den Zusammenhang zwischen dem geschichtlichen Selbst und dem Gedachten der gewesenen Philosophen, oder nach Heidegger, der „Metaphysiker“.

Dieses geschichtliche Denken hat einen anderen Charakter als das geschichtliche Denken im Sinne einer „Destruktion“, wie es sich in *SuZ* findet. Die Destruktion bleibt dort die Erweiterung oder Ausarbeitung des geschichtlichen Seinsverstehens aufgrund der Geschichtlichkeit als Seinsweise des Daseins. In den *BzP* hingegen wird das geschichtliche Denken als die Erfahrung des Risses im Selbst durch die Sich-besinnung bestimmt. Darin kann eine Form der Medialität des denkenden Menschen gesehen werden.

Der denkende Mensch lässt sich durch seinen Vollzug des Denkens mit dem Anderen konfrontieren und findet sich als ein geschichtliches Selbst vor, wodurch ein „Wir“ konstituiert werden kann. In dieser Weise hat der denkende Mensch den Charakter einer geschichtlichen Vermittlung zwischen sich selbst und dem Gedachten der gewesenen Anderen.

Der „Mensch als Medium“ stellt in den *BzP* somit eine zweifache Seinsweise des denkenden Menschen dar, nämlich zum einen diejenige eines vermittelnden Mediums zwischen Sein und Seiendem, und zum anderen diejenige eines medialen Denkens, welche das geschichtliche Mit-denken eines „Wir“ ausmacht.

Literatur

Heidegger, Martin (1961): Nietzsche II, Pfullingen.

Heidegger, Martin (1927): Sein und Zeit, Tübingen, 2001.

Heidegger, Martin (1936-38): Beiträge zur Philosophie (GA 65), 1989.

Murai, Norio (2011): Tanabe's Philosophy of Baroque: „Logic of Species“ and „Co-existence“ (Japanisch), http://www.ritsumei.ac.jp/acd/re/k-rsc/hss/study/pdf/final_report_tani_2011-2012.pdf (15.05.2016).

Murai, Norio (2014): Destruktion und Rückgang. Heidegger und die Geschichte der Metaphysik (Japanisch), Tokyo.

DUDEN (2011): Duden – Deutsches Universalwörterbuch, Mannheim.

Der Weg des Menschen zum Maß aller Dinge

Zur Entstehung der Sophistik aus dem Geiste der Naturphilosophie

Viktoria Bachmann

Einleitung

Einer der bekanntesten und ältesten Aussprüche über den Menschen ist der Satz des Sophisten Protagoras: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, dass (wie) sie sind, der nicht seienden, dass (wie) sie nicht sind“¹. Allerdings ist es aufgrund der fragmentarischen Überlieferung hoch umstritten, wie diese Bestimmung des Menschen zu verstehen ist.² Trotzdem oder vielleicht auch deswegen fasziniert und provoziert der Satz des Protagoras Menschen weit über die spezialisierte Forschung hinaus. Er scheint dem gegenwärtigen Denken aus der Seele

1 'πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν' (DK 80 B1 oder Platon *Theaitetos*, 152a).

2 Nahezu jedes Wort dieses Satzes stellt für sich eine Forschungsfrage dar: 1. Wer ist mit „Mensch“ gemeint: das Individuum oder die Gattung? 2. Welche „Dinge“ sind gemeint: empirische Tatsachen, Werte, Wesenheiten oder sinnliche Gegenstände? 3. Auf welche Weise ist der Mensch das Maß: als Erkenntniskriterium, als Herrscher oder als Sinn? 4. Welches „Sein“ der Dinge bemisst der Mensch: deren Existenz, deren Beschaffenheit oder deren Wahrheit? (vgl. Kerferd/Flashar 1998, 28-43). Wie durch Kerferd und Flashar sehr deutlich nachgezeichnet wird, vermischen sich hierbei philologische Übersetzungs- und Auslegungsfragen mit philosophischen Sachfragen. Aufgrund der schwierigen Quellenlage werden oftmals die eigenen philosophischen Positionen zur Vereindeutigung des Protagorasatzes herangezogen (vgl. Nennen 2004, 17-35). Nennen thematisiert exemplarisch, wie sich in der jeweiligen Auslegung der Leser spiegelt und sich damit selbst zum Maß erhebt. Emsbach diskutiert ebenfalls die Schwierigkeiten einer unvoreingenommenen Lektüre der protagoreischen Fragmente (vgl. Emsbach 1980, 12f.). Über diese Deutungsfragen hinaus ist schon die deutsche Übersetzung und Formulierung selbst kontrovers (vgl. Dalfen 2004, 1-16). Dalfen schlägt eine alternative Formulierung vor, die dem griechischen Wortlaut, der Grammatik und der historischen Verwendung der Worte besser entspreche: „Aller Dinge Maß ist Mensch, der seienden, dass und wie sie sind, der nicht seienden, dass und wie sie nicht sind“ (Dalfen 2006, 434).

zu sprechen. Denn in einer demokratischen Gesellschaft wird der Mensch – als Einzelner oder als Gattung – in vielen Lebensbereichen zum Maß erhoben. Vor einer voreiligen Anknüpfung sollte aber verstanden werden, was es heißt, ein Maß für etwas zu sein, und wie der Mensch in diese Position gelangt.

Da die Texte des Protagoras selbst bis auf wenige Sätze verloren sind, kann die Bedeutung seiner These nicht werkimmanent erschlossen werden. Allerdings kann eine Rekonstruktion der Fragestellungen und Probleme in der zeitgenössischen Diskussion über die Natur und den Menschen zum Verständnis der These beitragen. Diesen Übergang und die Ablösung des Denkens vom Sein her (Naturphilosophie) zu einem Denken vom Menschen her (Sophistik) werde ich im ersten Teil dieses Beitrags³ nachzeichnen. Im zweiten Teil werde ich mich mit den Konsequenzen dieser Perspektivverschiebung beschäftigen, die einige epistemische, ethische und politische Schwierigkeiten birgt. Denn, wenn jeder das Maß aller Dinge ist, gibt es dann noch eine gemeinsame Wirklichkeit (Welt), über die wir sprechen und die wir erkennen können? Zudem: Wenn jeder das Maß seiner Wirklichkeit ist, gibt es dann noch ethische Verbindlichkeiten, die wir gegenüber anderen Menschen haben? Und weiter: Wenn jeder ein gleichberechtigtes Maß über gut und schlecht, gerecht und ungerecht ist, nach welchem Prinzip gestalten wir das gesellschaftliche Zusammenleben? Insgesamt: Was bedeutet es theoretisch für unser Selbstverständnis und praktisch für unsere Lebensführung, wenn wir für uns selbst und für alles andere das Maß sind?

Von der Natur zum Menschen: Notwendigkeit einer Perspektivverschiebung

Nicht der Mensch, sondern das Ganze der Natur, der Kosmos, und dessen Ursache, die Arché, beschäftigen die vorsokratischen Naturphilosophen. Eine große Schwierigkeit für die Auseinandersetzung mit diesen Denkern stellt die fragmentarische und vermittelte Überlieferungslage dar. Da wir keine Quellen haben, die uns die Texte der Vorsokratiker direkt überliefern, sind wir auf spätere Kompen-

3 Die Grundlage dieses Beitrags bildet ein Vortrag auf dem 10. Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in der Sektion zur Geschichte der Philosophie.

dien und Zitate in den Werken anderer Philosophen angewiesen. Wie so oft sind Platon und Aristoteles die beiden ältesten Quellen.⁴

In Platons *Phaidon* bspw. fasst Sokrates die in seiner Jugend aktuellen naturphilosophischen Erklärungen der Entstehung von Lebewesen und des menschlichen Denkens in folgenden Fragen zusammen: „Ob, wenn das Warme und Kalte in Fäulnis gerät, wie einige gesagt haben, dann Tiere sich bilden⁵? Und ob es wohl das Blut⁶ ist, wodurch wir denken, oder die Luft⁷ oder das Feuer⁸? Oder wohl keines von diesen, sondern das Gehirn⁹ uns alle Wahrnehmungen hervorbringt des Sehen und Hörens und Riechens und aus diesen dann Gedächtnis und Vorstellung entsteht und aus Erinnerung und Vorstellung, wenn sie zur Ruhe kommen, dann auf dieselbe Weise Erkenntnis entsteht?“ (Platon *Phaidon*, 96b).

In der zitierten Zusammenstellung der gängigen Theoreme wird die Bandbreite der naturphilosophischen Forschung sichtbar. Das menschliche Denken zeigt sich dabei als ein Gegenstand neben anderen, den die Naturphilosophen von einer allgemeinen Bestimmung der Seinsursache her betrachten. Wenn man die übliche Unterscheidung des Seins in belebtes und unbelebtes berücksichtigt, dann fällt auf, dass die Denker, auf die Sokrates hier anspielt, Belebtes vom Unbe-

4 Vgl. zur Diskussion der Quellenlage: Kirk/Raven/Schofield 1994, 3-7; Rapp 1997, 22-26.

5 Vgl. Archelaos (DK 60 A1).

6 Vgl. Empedokles: „Das Herz in des Blutes Fluten genährt, des entgegenschlagenden, wo ja gerade das vorzüglich sitzt, was Denkkraft heißt bei den Menschen. Denn das den Menschen ums Herz wallende Blut ist ihnen die Denkkraft“ (DK 31 B105).

7 Vgl. Diogenes von Apollonia: „Die Menschen und die übrigen Lebewesen leben durch Einatmen der Luft. Und dies ist ihnen Seele und Geisteskraft“ (DK 64 B4). „Und, wie mir scheint, ist das, was die Geisteskraft hat, die von den Leuten sogenannte Luft, und von diesem Stoff werden alle gelenkt und alle beherrscht er. Denn gerade dies, scheint mir, ist Gott und überall zur Stelle und verwaltet alles und ist in allem darin. Und es gibt nicht eines, das an diesem nicht teil hätte. Teil daran hat aber auch nicht eines in gleicher Weise so wie ein anderes, sondern es gibt viele Abwandlungen der Luft selbst wie der Geisteskraft“ (DK 64 B5).

8 Vgl. Heraklit: „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, erglühend nach Maßen und erlöschend nach Maßen“ (DK 22 B30). „Das Weltall aber steuert der Blitz, d.h. er lenkt es. Unter Blitz versteht er nämlich das ewige Feuer. Er sagt auch, dieses Feuer sei vernunftbegabt und Ursache der ganzen Weltregierung“ (DK 22 B64).

9 Vgl. Alkmaion (DK 24 A5).

lebten her denken. Auch der Mensch wird hierbei mithilfe des unbelebten Seins erklärt. Allerdings gibt es unter den Naturphilosophen auch alternative Ansätze. Anaxagoras, mit dem sich Sokrates an späterer Stelle des *Phaidons* auseinandersetzt, bestimmt die Vernunft als die „anordnende Ursache des Seins“ (vgl. Platon *Phaidon*, 97b-99c). Parmenides stellt sogar die These auf, Denken und Sein seien dasselbe (vgl. DK 28 B3). Bei diesen Denkern deutet sich ein umgekehrtes Verhältnis von belebtem und unbelebtem Sein an, da etwas spezifisch Menschliches wie die Vernunft bzw. das Denken als Erklärung des gesamten Kosmos herangezogen wird.

Ähnliches berichtet auch Aristoteles. Er stellt u. a. in der *Metaphysik* (I, 3-5) das Denken seiner Vorgänger kritisch dar und kategorisiert es zugleich. Nach aristotelischer Kategorisierung stellen die Naturphilosophen zunächst rein stoffliche Ursachen von Sein und Werden vor, wie Wasser oder Luft (vgl. Aristoteles *Metaphysik* I, 983b-984a). Dabei bleibt die naturphilosophische Diskussion allerdings nicht stehen, sondern reflektiert schon bald die Prinzipien, die die konkrete Anordnung des Stoffes erklären, und überschreitet damit die rein physische Betrachtungsebene (vgl. Aristoteles *Metaphysik* I, 984a-985b). Für diese Vertiefung lassen sich vermutlich verschiedene Gründe anführen. Zentral scheint allerdings die Notwendigkeit zu sein, die jeweils sehr konkrete Ursache, wie bspw. das Feuer oder die Luft, mit der faktisch wahrnehmbaren vielfältigen Wirklichkeit zu vereinbaren. Im Verlauf dieser vertieften Forschung konzipieren die Vorsokratiker Sein, Werden und deren Ursache nicht mehr bloß stofflich-mechanisch, sondern zunehmend anthropomorph.

Anaximander bspw. versteht das Werden als eine Art Vergeltung von Ungerechtigkeit: „Anfang und Ursprung der seienden Dinge ist das Apeiron (das grenzenlos-Unbestimmbare). Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung“ (DK 12 B1). Heraklit bestimmt den Krieg zum ordnenden Prinzip: „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien“ (DK 22 B53). Empedokles sieht in den beiden Prinzipien Liebe und Hass die Seinsursachen: „Ein Doppeltres will ich verkünden. Bald wächst nämlich Eines zu alleinigem Sein aus Mehrerem heran, bald scheidet es sich auch wieder, Mehreres

aus Einem zu sein. Doppelt der sterblichen Dinge Entstehung, doppelt auch ihre Abnahme. Denn die eine zeugt und zerstört die Vereinigung aller Stoffe, die andere, eben herangewachsen, fliegt wieder auseinander, wenn sie sich wieder trennen. Und dieser beständige Tauschwechsel hört nimmer auf: bald vereinigt sich alles durch Liebe zu Einem, bald auch trennen sich wieder die einzelnen Stoffe im Hasse des Streites“ (DK 31 B12). Noch einen Schritt weiter gehen Anaxagoras und Parmenides. Bei Parmenides gilt: „denn dasselbe ist Denken und Sein“ (DK 28 B3). Anaxagoras bestimmt, wie oben erwähnt, den Nous (Geist/ Vernunft) als Ursache: „[...] Denn er ist das feinste aller Dinge und das reinste und er besitzt von allem die Kenntnis und hat die größte Kraft. Und was nur Seele hat, die größten wie die kleineren Wesen, über alle hat der Geist die Herrschaft. Auch über die gesamte Umdrehung hat der Geist die Herrschaft angetreten, so dass er dieser Umdrehung den Anstoß gab. [...] Und wie es werden sollte und wie es war, was jetzt nicht mehr ist, und alles was jetzt ist und wie es sein wird, alles ordnete der Geist an [...]“ (DK 59 B12).

Die ausgewählten Zitate illustrieren schlaglichtartig, dass die Vorgänge in der Natur zunehmend in genuin menschlichen Kategorien beschrieben werden. Aus der Perspektive der modernen Naturwissenschaft könnte man versucht sein, diese Perspektivverschiebung als einen Rückfall in mythisches Denken zu verurteilen. Aber sowohl Platon als auch Aristoteles stellen diese Entwicklung innerhalb der Naturphilosophie als einen Fortschritt und keineswegs als einen Rückfall dar. Sokrates kritisiert im *Phaidon* die stofflich-mechanischen Ansätze, weil sie notwendige Wirkbedingungen mit der Ursache selbst verwechselten und Luft oder ähnliches als eine Art stärkeren und unsterblicheren Atlas einführten (vgl. Platon *Phaidon*, 99b-c). Die Erklärungskraft der stofflich-mechanischen Ansätze wird von Sokrates / Platon also auf einer Stufe mit den älteren mythologischen Ansätzen angesiedelt. Auch Aristoteles stellt bei den stofflichen Ursachenlehren Erklärungslücken fest. Diese Lücken nötigten die Denker, wie von selbst zum nächstfolgenden Prinzip fortzuschreiten (vgl. Aristoteles *Metaphysik* I, 984a17-20; 984b8-12). Die anthropomorphen Ansätze scheinen eben diese Erklärungslücke füllen zu können, indem sie die Dynamik der Naturvorgänge neu betrachten.

Obwohl also die Vorsokratiker über den gesamten Kosmos nachdenken und bei dem unbelebten, nichtmenschlichen Sein beginnen, greifen sie aufgrund immanenter Probleme bei der Theoriebildung auf ein implizites Verständnis des

menschlichen Seins zurück und übertragen es auf Zusammenhänge im Naturganzen. Die Naturvorgänge können allerdings nur dann vom Menschen her erklärt werden, wenn die zur Erklärung herangezogenen Phänomene in ihrem eigentlichen Umfeld und d. h. im Zusammenleben der Menschen verstanden sind. Zuerst muss geklärt werden, was Ungerechtigkeit, Liebe, Vernunft usw. sind und erst anschließend kann die Übertragung solcher Begriffe in den Bereich der Natur durch Strukturanalogien etwas aufhellen. Anderenfalls werden nur die unreflektierten Alltagsvorurteile in die Natur hineinprojiziert. Die anthropomorphen naturphilosophischen Erklärungen beruhen damit auf ungeklärten Voraussetzungen und beziehen ihre Erklärungskraft aus tendenziell uneinheitlich verwendeten Alltagsbegriffen. Der Mensch wird implizit zum Maß des Seins. Die Sophistik und der programmatische Homo-Mensura-Satz des Protagoras können vor diesem Hintergrund als eine methodologisch notwendige Reaktion auf die Naturphilosophie verstanden werden, die eine Perspektivverschiebung radikalisiert, die schon innerhalb des naturphilosophischen Denkens eingeleitet wurde.

Das Maß aller Dinge? Konsequenzen einer uneingeschränkten Perspektivverschiebung

Wie schon bei den Naturphilosophen ist auch bei Protagoras eine direkte Erforschung kaum möglich, da von ihm nur wenige zusammenhanglose Sätze und die Buchtitel überliefert sind.¹⁰ Die Hauptquelle stellt erneut das platonische Werk dar.¹¹ Bei der sokratisch-platonischen Auslegung des protagoreischen Frag-

10 „Von den zahlreichen Werken des Protagoras sind außer Titeln und einigen kurzen Hinweisen auf Inhalte nur fünf zusammenhanglose Sätze im originalen Wortlaut erhalten“ (Dalfen 2006, 413).

11 Zur Problematisierung von Platons Werk als Quelle für das Denken der Sophisten sei an dieser Stelle nur darauf verwiesen, dass die Einschätzung innerhalb der Forschung keineswegs eindeutig ist. In dem speziellen Fall von Protagoras können wir auf Platon gar nicht verzichten. In einer aktuellen Studie hat Notomi die Quellenlage zu Protagoras aufgearbeitet und weitere 330 Testimonien festgestellt. Notomi bemüht sich darum, Platons Äußerungen zu prüfen. Er stellt fest, dass die anderen Quellen den platonischen Darstellungen nicht widersprechen, ihre Aussagen zu Protagoras aber weniger klar sind (vgl. Notomi 2013, 11-36).

ments im *Theaitetos* wird der Mensch als Maß in verschiedenen Kontexten und im Zusammenhang mit verschiedenen zeitgenössischen Theorien diskutiert. Ich komme nun zu den eingangs formulierten Fragen nach einer gemeinsamen Wirklichkeit, einer ethischen Verbindlichkeit und den Gestaltungsprinzipien des menschlichen Zusammenlebens. In drei Hinsichten (epistemisch, ethisch und politisch) will ich die Konsequenzen einer uneingeschränkten Perspektivverschiebung vom Kosmos zum Menschen, wie sie im dem Homo-Mensura-Satz festgehalten wird, analysieren.

Gibt es also, wenn der Mensch das Maß aller Dinge ist, eine gemeinsame Wirklichkeit?

In dem Satz des Protagoras wird behauptet, der Mensch sei das Maß für Sein und Nichtsein der Dinge: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, dass (wie) sie sind, der nicht seienden, dass (wie) sie nicht sind“ (DK 80 B1). Damit der Mensch Maß des Seins sein kann, muss alles Seiende auf irgendeine Weise von ihm abhängen. Im *Theaitetos* plausibilisiert Sokrates diese Möglichkeit, indem er Protagoras' These mit der Fluss-Lehre Heraklits (Ontologie) und mit der Ausfluss-Lehre des Empedokles (Epistemologie) verknüpft¹² (vgl. Platon *Theaitetos*, 152d-e). Beide Lehren lassen ein bestimmtes Sein (rot, kalt, Mensch, Baum usw.) nur in der Begegnung von vollständig bewegten, unbestimmten Seienden zu. Die unbestimmten Seienden werden im *Theaitetos* von Heraklit her als Bewegung verstanden. In einer solchen Perspektive ist der Mensch ein Knotenpunkt, in dem sich mehrere Bewegungen begegnen und zugleich Sein und Wahrnehmungen erzeugen. Außerhalb solcher Begegnungen existiert nichts Bestimmtes. Im Prozess der Wahrnehmung schreibt der Mensch den Dingen die Eigenschaften zu und wird damit zum Maß ihres bestimmten So-Seins. Wenn also bspw. zwei Menschen einen Windstoß erleben und einer von beiden dabei friert, dann bestimmt er den Wind als kalt. Wenn der andere nicht friert, bestimmt er zeitgleich den Wind als warm (vgl. Platon *Theaitetos* 152b-c).

12 Auf die Relevanz dieser Denker für Protagoras' These weisen auch Buchheim (1986; 1994) und Emsbach (1980) hin. Zu einer ausführlichen Diskussion und Deutung des HMS innerhalb des *Theaitetos* meinerseits vgl.: Bachmann, Viktoria: *Sophistische Anthropologie am Beispiel des Protagoras*, erscheint in: Barbara Zehnpfennig (Hg.), *Politikverständnis in der antiken Sophistik*, Baden-Baden.

Diese Art von Relativismus scheint recht alltäglich zu sein. Maßsein zeigt sich in diesem Zusammenhang als ein Ausgehen von dem eigenen Erleben. Damit der Eindruck eines Menschen aber angesichts abweichender Eindrücke anderer Menschen als richtig und angemessen gelten kann, kann die Aussage, dieser Wind sei kalt, nicht mehr als eine Aussage über eine objektive Windeigenschaft verstanden werden, die man bspw. mithilfe eines Thermometers messen könnte. Die Aussage muss vielmehr als eine Aussage über die Empfindung aufgefasst werden, die die Begegnung mit dem Wind bei dem Wahrnehmenden hinterlässt. Die Aussage bezieht sich damit auf eine Art Selbstwahrnehmung des Sprechers. Das Windbeispiel verdeutlicht damit, dass der Satz des Protagoras als eine unproblematische, nahezu triviale Aussage erscheint, wenn er ausschließlich auf den Bereich sinnlicher Eindrücke bezogen wird. Allerdings beschränkt sich Protagoras' Satz nicht auf diesen Geltungsbereich, da der Mensch *aller* Dinge¹³ Maß sein soll. Obwohl es aber unproblematisch zu sein scheint, wenn die Gültigkeit des Urteils über die Windtemperatur auf den Urteilenden beschränkt wird, so hat doch eine Verallgemeinerung dieser Relativierung weitreichende Konsequenzen für das Verständnis der Welt und des Menschen selbst.

Denn wenn der Mensch als das jeweils die eigene Empfindung reflektierende Individuum das Maß aller Dinge ist, dann reicht die Tatsache, dass jemand eine bestimmte Vorstellung über etwas als eigene Vorstellung vorfindet, aus, um diese Vorstellung als wahr zu qualifizieren. Im obigen Beispiel: Der Wind ist kalt, weil ich ihn als kalt erlebe. Das eigene Erleben der Kälte bedarf einer Erklärung, deshalb wird Kälte als eine wahre Eigenschaft des Windes vorgestellt. Sobald diese Vorstellung vorliegt, gibt es nichts, woran die Wahrheit dieser Vorstellung geprüft werden könnte, weil ich als Mensch das Maß bin. Wahrheit ist damit gleichbedeutend mit Faktizität, so dass der Mensch dem Faktum seiner Vorstellungen und deren Zufälligkeit ausgeliefert ist. Innerhalb dieser relativistischen Ontologie müssen aber auch die Vorstellungen eines Menschen als ein Ergebnis von sich begegnenden Bewegungen und damit als veränderlich gedacht werden. Da sich damit schon für den Einzelnen Wahrheit und Wirklichkeit ständig verändern, ist folglich eine gemeinsame Wirklichkeit, auf die sich mehrere Menschen beziehen

13 Nach Dalfen reicht das Bedeutungsspektrum in der zeitgenössischen Verwendung des Begriffs *χρήματα* von konkretem Gegenstand bis Gedanke (vgl. Dalfen 2004, 9f.).

könnten, ausgeschlossen. Wenn aber jeder in seiner Wirklichkeit lebt, ist dann jeder auch sein eigenes Maß für gut und schlecht, gerecht und ungerecht?

Nimmt man die These vom Menschen als Maß aller Dinge ernst, dann muss auch in diesem ethischen Zusammenhang jegliches unabhängige Sein geleugnet werden. Wenn aber jeder nach seiner Privatvorstellung vom richtigen Umgang mit anderen agiert, kann es sehr leicht zu Konflikten darüber kommen, wer wen gerecht oder ungerecht behandelt hat. Nach der Lehre des Protagoras ist ein solcher Konflikt rational unentscheidbar, da alle Vorstellungen als gleichermaßen wahr gelten. Im *Theaitetos* führt Sokrates stellvertretend für Protagoras den Staat ein, der zwischen den Menschen vermittelt, indem er per Gesetz eine bestimmte Vorstellung positiv als Gerechtigkeit festlegt (vgl. Platon *Theaitetos*, 167c). Und wonach kann im Staat entschieden werden, welche Gerechtigkeitsvorstellung angemessener oder besser ist? Wenn der Mensch das Maß ist, dann muss auch in der Gemeinschaft an ihm gemessen werden, d.h. entweder an allen zu einer bestimmten Gemeinschaft gehörenden Menschen oder an dem Gesetzgeber. Welche Vorstellung sich dabei durchsetzt und zu einem Gesetz erhoben wird, ist dann keine Frage der Qualität, sondern der Quantität, die durch Mehrheit (Demokratie) oder durch Gewalt (Tyrannis) entschieden werden kann. Recht und Gerechtigkeit werden zu einer Frage der Durchsetzungsstärke. Das Faktum der stärkeren Vorstellung entscheidet folglich sowohl über Werte, wie Gerechtigkeit, als auch über die soziale Stellung des Einzelnen als Träger der stärkeren Meinung. Der Stärkere regiert und gilt letztlich als der Bessere. Die Folgen einer uneingeschränkten Erhebung des Menschen zum Maß wären also epistemischer Relativismus.

Für eine moderne liberale Demokratie stellt sich bei einer Erhebung des Menschen zum Maß die Frage, ob diese radikale Perspektivverschiebung mit den skizzierten Folgen gewollt wird. Da sich schon in der antiken Diskussion die Notwendigkeit, vom Menschen her zu denken, abzeichnet, kann die Alternative nicht in einer Rückkehr zu mechanistischen oder mythischen Weltbildern bestehen. Die Herausforderung ist vielmehr, nach Denkansätzen zu suchen, die die Schwierigkeiten beider Perspektiven überwinden.

Literatur

- Aristoteles (1995): Philosophische Schriften in sechs Bänden, übers. v. H. Bonitz, E. Rolfes, H. Seidl u. H. G. Zekl, Hamburg.
- Buchheim, Thomas (1986): Sophistik als Avantgarde normalen Lebens, Hamburg.
- Buchheim, Thomas (1994): Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Porträt, München.
- Dalfen, Joachim (2004): Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras in seinem historischen Umfeld, in: Otto Neumaier (Hg.), Ist der Mensch das Maß aller Dinge? Beiträge zur Aktualität des Protagoras, Möhnese, 1-16.
- Dalfen, Joachim (2006): „Aller Dinge Maß ist Mensch ...“ Was Protagoras gemeint und was Platon daraus gemacht hat, in: ders., Parmenides – Protagoras – Platon – Marc Aurel. Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, Politik, Religion und Wissenschaft, Stuttgart, 2012, 413-435.
- Diels, Hermann/Walther Kranz (1954): Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I und II, Berlin.
- Emsbach, Michael (1980): Sophistik als Aufklärung. Untersuchungen zu Wissenschaftsbegriff und Geschichtsauffassung bei Protagoras, Würzburg.
- Kerferd, George B./Hellmut Flashar (1998): Entstehung und Wesen der Sophistik, Grundthemen der Sophistik und Protagoras aus Abdera, in: Hellmut Flashar (Hg.), Sophistik. Sokrates. Sokratik. Mathematik. Medizin. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Band 1/2, Basel, 3-43.
- Kirk, Geoffrey S./John E. Raven/Malcolm Schofield (1994): Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare, Stuttgart, Weimar.
- Nennen, Heinz-Ulrich (2004): Im Spiegel des Protagoras. Der Mensch als Maß? – Nicht wirklich, in: Otto Neumaier (Hg.), Ist der Mensch das Maß aller Dinge? Beiträge zur Aktualität des Protagoras, Möhnese, 17-35.
- Notomi, Noburu (2013): A protagonist of the sophistic movement? Protagoras in historiography, in: Johannes M. van Ophuijsen, Marlein van Raalte, Peter Stock (Hg.), Protagoras of Abdera. The Man, His Measure, Leiden, Boston, 11-36.
- Platon (2005): Werke in acht Bänden, gr.-dt., hrsg. v. G. Eigler, bearb. v. H. Hofmann, übers. v. F. Schleiermacher, Darmstadt.
- Rapp, Christof (1997): Vorsokratiker, München.

Der Humanismus und die Zeit bei Kant und Levinas

Max Brinnich

Trotz tiefliegender Differenzen kommen Kant und Levinas darin überein, dass die Bedeutung des Lebens in der Zeit an die Moralität gebunden ist und dass jenen, die nicht moralisch handeln, droht, dass sie ihre Menschlichkeit verlieren. Diese Annahme gründet bei Kant und Levinas jedoch auf anderen Zugängen zur Frage nach dem eigentlichen Wesen der Philosophie. Kant stellt zunächst die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis und zielt damit auf eine Gewissheit a priori. Levinas nimmt dahingegen an, die Philosophie befinde sich in einer „heiklen Lage“ („d’être en porte à faux“),¹ weil sie gerade nicht auf Gewissheiten a priori aufbauen kann. Im Folgenden sollen die beiden Positionen skizziert und problematisiert werden. Dabei geraten gesellschaftliche Phänomene wie psychische Krankheit in den Blick, welche die Unbedingtheit der moralischen Pflicht bei Kant und der ethischen Verantwortung bei Levinas im Kontext der Zeitkonzeptionen der beiden Autoren infrage stellen. Die Frage wird sein, ob diese Phänomene den Menschen nicht zu einer Zeit fern von moralischer Verpflichtung oder ethischer Verantwortung zeigen und ob sie nicht dem humanistischen Ideal widersprechen, das Kant und Levinas an die Bedeutung des Lebens in der Zeit herantragen.

Autonomie, Gewissheit und Menschlichkeit bei Kant

Die Frage nach der Erkenntnis führt bei Kant zu einer strengen Trennung zwischen dem zeitlichen Sinn der Wahrnehmung und der logischen Bedeutung des Denkens. Soll Erkenntnis möglich sein, so Kants Überlegung in nuce, muss sie *zunächst* eine sinnliche Wahrnehmung enthalten, die von den Auffassungsleistungen des Subjekts unberührt und insofern in einer Weise entstanden ist,

1 Levinas HAM, 82; vgl. GZ, 67-77, 196; JS, 287.

deren Verbindlichkeit über das individuelle Urteil eines Subjekts hinausreicht und sich auf dessen gesamten sinnlich geprägten Erfahrungshorizont erstreckt. Auf dieser Voraussetzung aufbauend ist Erkenntnis nach Kant schließlich nur über Begriffe a priori möglich, die in einem notwendigen Zusammenhang zu den Formen der sinnlichen Wahrnehmung stehen und die Gesetzmäßigkeit des sinnlich Wahrgenommenen erkennen lassen.² Dem zeitlichen Sinn, in dem ein Phänomen *zunächst erscheint*, stellt Kant damit dessen Bedeutung im erkennenden Verstand gegenüber, der es *begrifflich vergegenwärtigt* und damit zugleich entzeitlicht.³ Einer der Dreh- und Angelpunkte von Kants transzendentalphilosophischem Ansatz ist demnach die strikte Trennung zwischen dem *zeitlichen Sinn* und der *transzendentallogischen Bedeutung* eines Phänomens. Heidegger hält im Blick auf diese Trennung fest, dass „bei Kant die Zeit zwar ‚subjektiv‘ ist, aber unverbunden ‚neben‘ dem ‚ich denke‘ steht“ (Heidegger SZ, 427). Entsprechend streng unterscheidet Kant auch, was den Menschen anbelangt, zwischen dem zeitlichen Sinn und seiner Bedeutung, die ein Produkt des reinen Denkens ist.⁴ Die Bedeutung und der Sinn des Phänomens Mensch gehören bei Kant also zwei Ordnungssystemen an: der Zeit und dem reinen Denken (vgl. Kant KrV, A539/B567).

Gewissheit ist allerdings nur im Denken zu finden, zumal das begrifflich vergegenwärtigende Denken das Sinnenmaterial allererst zur objektiven Einheit der Erkenntnis verbindet. Deshalb ist die autonome Gesetzgebung des Denkens in Kants Augen schließlich auch die entscheidende Instanz in lebensweltlichen Orientierungsfragen und beansprucht zu Recht Souveränität gegenüber der Ordnung der Zeit. Diese Sonderstellung birgt jedoch den Konflikt, dass sich die Logik des Denkens der Ordnung der Zeit, auf der sie ja aufbaut, mit dem Anspruch auf alleinige Souveränität entgegensetzt und damit einen Kampf gegen die eigenen

2 Vgl. den Abschnitt zur Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der KrV.

3 Diese Entzeitlichung ist zugleich eine Freisetzung des Denkens gegenüber der Ordnung der Zeit und schließt die Möglichkeit ein, sich autonom auf die drei Zeitdimensionen auszustrecken (vgl. Fischer 2004, 429).

4 Ausgehend von Kants Isolation der Formen der sinnlichen Wahrnehmung (Zeit und Raum) von den Kategorien des reinen Denkens durchzieht diese Unterscheidung Kants gesamtes Werk und spiegelt sich etwa in Kants Gegenüberstellung von moralischem Vernunftgesetz und sinnlichen Triebfedern weder.

Voraussetzungen austrägt. Da sie diesen Kampf niemals gewinnen kann, bleibt ihr nichts anderes übrig, als sich unendlich an eine absolut vernünftige und zeit-unabhängige Daseinsform anzunähern, ohne jede Aussicht darauf, sie jemals zu erreichen. In den Augen Kants ist die Annäherung an ein vernünftiges Dasein gleichwohl unsere einzige *berechtigte*, zumal auf Gewissheit aufbauende, Hoffnung auf ein rundum erfülltes Leben.⁵

Die Annäherung an ein vernünftiges Dasein hat zudem eine moralische Komponente. Denn das vernünftige Streben nach Autonomie und Gewissheit baut wie gesagt auf dem sinnlich-phänomenalen Erfahrungshorizont auf. Somit besteht auch eine notwendige Verbindung zwischen den Formen der sinnlichen Wahrnehmung und den Kategorien des reinen Denkens, die zugleich dazu führt, dass das besagte vernünftige Streben nach Autonomie und Gewissheit mit Blick auf all jene vernünftigen Wesen verbindlich ist, die derselben sinnlichen Welt angehören was wiederum erklärt, warum dieses Streben ein moralisches Unterfangen ist.⁶ Es verfolgt den Zweck auf Grundlage einer *gemeinsamen* Erfahrungswelt eine Welt zu errichten, die durch ein universales Vermögen zur *autonomen* Zweckgestaltung bestimmt und jenen Zwecken, welche die Menschen in der sinnlich erfahrbaren Welt teilen, insofern auch in einem erhöhten Maße angemessen ist.

Heteronomie, Verantwortung und Menschlichkeit bei Levinas

Anders als Kant nimmt Levinas nun an, dass Phänomene nicht erst im erkennenden Verstand ihre Bedeutung entfalten, sondern „von der ‚Welt‘ her und von der Position des Betrachtenden aus“ bedeuten (Levinas HAM, 13). Er geht davon aus, dass Phänomene noch vor ihrer diskursiven Aneignung durch das Denken bedeutsam sind.⁷ Levinas vertritt folglich die Ansicht, dass die Bedeutung, auf

5 Die Hoffnung der praktischen Vernunft richtet sich auf eine dem moralischen Vernunftgesetz entsprechende Glückseligkeit bzw. dem höchsten Gut (vgl. KpV, 110-112; vgl. zum Begriff der Hoffnung allgemein: 128ff., zu dessen unmöglicher Erfüllung in der Zeit: 123f.).

6 Zum Zusammenhang von Erkenntnisfragen und Fragen der moralischen Verbindlichkeit vgl. bes. Dörflinger 1995, 137f.

7 Vgl. die (implizite) Spitze gegen Kant hält Levinas in TU, 132.

deren Grundlage wir einer Sache einen bestimmten Sinn beimessen – etwa um eine Antwort auf die Frage nach dem „Wozu“ zu finden –, unserem Denken vor-ursprünglich vorausgeht, das heißt, dass die Bedeutung der Welt unserer logischen Auffassung immer schon vorausgeht.⁸ Wie schon Kant setzt er der zeitlichen damit eine logische Ordnung entgegen, anders als bei Kant ist es bei Levinas aber die zeitliche Ordnung, die die Bedeutung enthält. Levinas' Argument lautet in nuce: der innere Diskurs, der die menschliche Art zu denken bestimmt – sofern dieselbe auf einem sich selbst erneuerndem Selbstbewusstsein gründet –, setzt eine Initialbedeutung voraus, die das Sein des betreffenden Menschen infrage stellt und jene sinnkonstitutive Perspektive der Finalität eröffnet, ohne welche jede Form des Bewusstseins dem Sein verhaftet bliebe. Indem der Mensch diese Bedeutung in den eigenen Bewusstseinshorizont integriert, raubt er ihr allerdings jene absolute Andersheit, die sie hatte, als sie dessen Denkweise vor-ursprünglich begründete.

Kurz gesagt, diese Bedeutung ist für Levinas ein sprachlicher Ausdruck, der sich an ein diskursiv bestimmtes Denken richtet, das versucht sich deren Sinn zu vergegenwärtigen, allerdings gerade jenes Moment der absoluten Andersheit verfehlt, das diese Bedeutung als vor-ursprüngliches Konstituens des eigenen Gedankenhorizontes in sich trägt.⁹ Als solcher Ausdruck verweist diese Bedeutung zugleich auf einen absolut Anderen, der spricht und dem eine gewisse Höhe zukommt, indem er dem Sein des Menschen zwar eine Bedeutung verleiht und dessen diskursiv rationale Seinsweise begründet, jedoch ohne jemals ein auf Wechselseitigkeit beruhendes Verhältnis mit seiner Schöpfung einzugehen. Levinas nennt diesen absolut Anderen auch Gott und die Seinsweise des Menschen dessen Schöpfung.

In der moralischen Erfahrung, dass der andere Mensch den eigenen Anforderungen nicht genügt, erkennt Levinas dann ein Bewusstsein für die Asymmetrie dieser Beziehung zu Gott und in der Moralität den Weg, diese Beziehung,

8 Dieses vor-ursprüngliche Vorausgehen erinnert an Heideggers „a priorisches Perfekt“ (Heidegger SZ, 85), das sich bei Levinas in der Verwendung des *passé surcomposé* widerspiegelt sowie in Wendungen wie dem angesprochenen „toujours déjà“.

9 Vgl. Levinas' These, dass die phänomenale Welt, wie überhaupt alles, was *ist* (einschließlich unserer selbst), uns vor-ursprünglich *sprachlich* dargeboten wird (vgl. „Die Sprache“ in JS und Strasser 1978, 60).

die dem eigenen Leben erst seinen Sinn verleiht, aufrecht zu erhalten.¹⁰ Verantwortung zu übernehmen ist hier der einzige Weg, die sinnstiftende Beziehung zu Gott aufrechtzuerhalten. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass diese Verantwortung einer Zeit vor dem Entstehen des diskursiven Selbstbewusstseins entstammt und für die menschliche Identität respektive das Selbstbewusstsein schlechthin konstitutiv ist. Um seiner eigenen Verantwortung gerecht zu werden, die keine andere ist als jene, welche in nicht minderem Maße die Identität jedes anderen Menschen begründet, muss der Einzelne aus diesem Grund selbst noch die Verantwortung für die Verantwortung aller anderen Menschen übernehmen. Diesem göttlichen Gebot, das ihm ein Maximum an Selbstentfremdung abverlangt – Esterbauer spricht hier von „Entfremdung als Grundzug des *Sub-jekt-Seins*“ (Esterbauer 1992) –, ist der Mensch ausgeliefert. Unabhängig davon, wie sich die Nächsten verhalten, sind wir in Levinas' Augen für sie verantwortlich.

Bei Levinas liegt alle Bedeutung in einer Verantwortung, die kein Produkt unseres Denkens, sondern dessen vor-ursprünglich Konstituens ist, das aus einer Vergangenheit kommt, die niemals die Gegenwart des betroffenen Subjekts war. Es handelt sich hier um eine Bedeutung, die *auf Gott zurückgeht* und „älter ist als der *conatus* der Substanz“ (Levinas HAM, 101), den sie begründet und für den sie daher eine *immer schon vergangene Transzendenz bedeutet*. Der Mensch steht bei Levinas in der Spur Gottes, und zwar insofern, als er eine humanitäre Verantwortung in sich trägt, die weit über die Grenzen seiner individuellen Integrität hinaus- und ihr vorausgeht. Diese Verantwortung zu verletzen, bedeutet für Levinas, die Beziehung zu Gott zu unterbinden, die dem eigenen Leben allererst eine Bedeutung verleiht und ist daher mit einem metaphysischen Sinnverlust verbunden.

Über Sinn und Bedeutung des Lebens in der Zeit bei Kant

Bei Kant und Levinas sind Sinn und Bedeutung des Lebens in der Zeit also gleichermaßen eine Frage der Humanität. Dies ist jedoch keinesfalls selbstverständlich.

¹⁰ Vgl. hierzu Strasser 1978, 139 und Levinas TU, 352-365; vgl. zum „Ich-,Bezug‘ Gottes“, der bei Levinas nur über den anderen Menschen möglich ist, auch Esterbauer 1992, 194.

Zunächst zu Kant, nach dessen Ansicht Sinnlichkeit und Verstand eine je eigene Gesetzmäßigkeit verfolgen und doch in einem notwendigen Zusammenhang zueinander stehen, wobei die Sinnlichkeit den Gesetzen der Zeit gehorcht, während der Verstand den Gesetzen der Freiheit unterworfen ist. Die Trennung dieser unterschiedlichen Gesetzmäßigkeiten spielt eine Schlüsselrolle in Kants Philosophie, die den Bedingungen der Möglichkeit einer streng allgemeinen und notwendigen, kurz einer metaphysischen Gewissheit nachspürt. Kant geht damit von einem dynamischen, jedoch relativ geschlossenen metaphysischen System aus, in welchem er starre Gegensätze verortet.

Diese Betrachtungsweise ist im 20. Jahrhundert in die Kritik geraten. Bereits im Deutschen Idealismus und dann in der Phänomenologie wurde kritisiert, dass das Denken und die Zeit bei Kant zu einem derart strengen Gegensatz erstarren. Man kann sich fragen, ob die Zeit wirklich nur der Ordnung der sinnlichen Wahrnehmung angehört und sich isoliert von der Logik des reinen Verstandes betrachten lässt, wie es Kant annimmt.¹¹ Levinas etwa zeigt, dass die Zeit in der Trennung des Subjekts, von der Bedeutung jener Welt, die es sich vergegenwärtigt, vorausgesetzt ist und deshalb außerhalb des Horizonts der subjektiven Vorstellung liegt (vgl. Levinas TU, 68f., 244f.), sodass sich die zeitlichen und logischen Komponenten der Vorstellungswelt nicht isoliert voneinander betrachten lassen. Mit der Annahme, es gäbe eine von den zeitlichen Erscheinungen unabhängige Denkweise, ist bei Kant auch die Gewissheit verbunden, es gäbe eine Handvoll fester Grundsätze, die uns helfen, unser Leben so zu führen, dass wir auf Erfüllung zu hoffen berechtigt sind.¹² Die Infragestellung des einen führt daher auch zu einer Infragestellung des anderen.

Doch nicht nur auf argumentativer Ebene ist eine Kritik an Kants Position möglich: Für einen Menschen, der unter Schizophrenie leidet und damit weit vom normativen Ideal eines autonomen Denkens abweicht, besteht bei Kant eine verminderte *Berechtigung* zur Hoffnung, jemals ein erfülltes Leben zu führen. Denn die Frage, ob diese Hoffnung *berechtigt* ist, entscheidet sich bei Kant auf

11 Eine solche Isolation ist das Kernanliegen von Kants transzendentaler Ästhetik (vgl. Kant KrV, A22/B36).

12 Unter diesen Grundsätzen sind neben dem kategorischen Imperativ bes. die Grundsätze des reinen Verstandes sowie das transzendente Prinzip der Urteilskraft zu nennen.

einer *metaphysischen Ebene*, wobei der Maßstab das autonome Denken ist. Kants Festhalten an metaphysischen Kategorien des menschlichen Lebens bietet somit zwar feste Grundsätze, jedoch um den Preis, in Fragen der Beurteilung bestimmter Lebensformen, mit einem analog starken Anspruch auf Gewissheit aufzutreten, der zur Diskriminierung *führen kann*.

Über Sinn und Bedeutung des Lebens in der Zeit bei Levinas

Bei Levinas ist die Situation in manchen Punkten ähnlich. Zunächst steht die Zeit bei Levinas in einer direkten Beziehung zur Gottesthematik. Gott ist bei Levinas, wie hier gezeigt werden konnte, jener absolut Andere, der das Sein des Menschen radikal infrage stellt und den inneren Diskurs, der die menschliche Seinsweise auszeichnet, stets aufs Neue zum Leben erweckt. Der innere Diskurs aber verinnerlicht die gottgegebene Bedeutung und raubt ihr damit auch stets aufs Neue den Charakter des absolut Anderen und des Rätsels, das dem Diskurs erst einen Sinn verleiht. Der einzelne Mensch setzt hier Gott zunächst voraus, der ihm eine Bedeutung verleiht, die er immer schon verinnerlicht hat. Die Beziehung zu Gott hat dabei Ereignischarakter und ist nach Levinas daher zeitlicher Art.¹³ Mit anderen Worten ist die Zeit bei Levinas die Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung. Die Verinnerlichung der gottgegebenen Bedeutung, durch die sich die menschliche Seinsweise konstituiert, geschieht demgegenüber als Vergegenwärtigung und Entzeitlichung des absolut Anderen, wodurch die Zeit als Beziehung zu Gott verlorengeht. Levinas spricht in dem Kontext von einem natürlichen Atheismus sowie von einer „ontologische[n] Trennung des Metaphysikers und des Metaphysischen“ (Levinas TU, 69).

In dieser Konstellation der Trennung von und notwendigen Bezogenheit auf Gott, die sich als Zeit ereignet, führt Levinas nun den Begriff der Verantwortung ein: Verantwortung als Antwort auf die vor-ursprüngliche Infragestellung des menschlichen Seins durch Gott, das heißt Verantwortung als Übernahme der menschlichen Seinsweise. Die menschliche Seinsweise wird bei Levinas von Gott

¹³ Vgl. hierzu allgemein Levinas GZ, 152-155 und 210-213; zum Verhältnis des Anderen und des Selben als Zeit vgl. ebd., 394f.; als Ereignis (*production*) ebd., 27, 67, 145.

in Form der Verantwortung übernommen. Entsprechend übersteigt diese Verantwortung die individuelle Integrität des Menschen und richtet sich nicht allein auf die Menschheit in seiner Person, sondern auf die Menschheit schlechthin. Es gibt bei Levinas also eine notwendige Beziehung zwischen der Zeitthematik und dem Begriff der Humanität: die Zeit ist das ursprüngliche Ereignis der Beziehung zu Gott, die sich als Trennung der Kreatur von ihrem Schöpfer ereignet und in jedem Menschen die Spur der Verantwortung hinterlässt. Die Zeit ist das ursprüngliche Ereignis einer gottgegebenen Verantwortung, die die Kreatur, aufgrund ihrer Trennung von Gott, auch verletzen kann, wodurch sie aber die Beziehung zu Gott unterbinden würde, die ihrem Leben in der Zeit allererst einen Sinn verleiht. Es droht an dieser Stelle ein metaphysischer Sinnverlust.¹⁴

Jedoch ist aus meiner Perspektive fraglich, warum, was der diskursiven Seinsweise des Menschen zeitlich vorausgeht, indem es dessen Sein vorursprünglich infrage stellt, von sich aus eine Bedeutung für dessen Dasein hat. Wer garantiert, dass, was dem menschlichen Dasein als Infragestellung zeitlich vorausgeht, auch an den Menschen gerichtet und dazu bestimmt ist, seinem Dasein einen Sinn zu verleihen? Und wer garantiert, dass hier immer dieselbe Kraft, dass hier immer Gott am Werk ist?

Doch unabhängig davon regen sich auch lebensweltliche Bedenken gegenüber der levinasschen Position, die den Sinn des menschlichen Lebens gewissermaßen am Grad der jeweils übernommenen Verantwortung für die Menschheit festmacht. Es fragt sich, ob Menschen, die aufgrund von sozialen Phobien oder tiefer Armut nur schwer Verantwortungen übernehmen können, ein weniger sinnvolles Leben führen. Die Verflechtung des Zeit- und Moraldiskurses bei Kant und Levinas ist, dies bleibt festzuhalten, somit nicht nur aus argumentativer Perspektive zu hinterfragen. Phänomene wie psychische Krankheit oder tiefe Armut stellen solche metaphysischen Konstrukte auch aus lebensweltlicher Perspektive in Frage und befeuern damit, zumindest meines Erachtens, postmoderne Konzeptionen von Subjektivität, die ohne metaphysisches Beiwerk auskommen.

14 Vgl. zum drohenden Sinnverlust bei Levinas insbes. GZ, 30 sowie JS, 122, 179f.

Siglenverzeichnis

- SZ: Martin Heidegger (1977), *Sein und Zeit*, Frankfurt/M.
- GZ: Emmanuel Levinas (1996), *Gott, der Tod und die Zeit*, übers. v. A. Nettleing u. U. Wasel, Wien.
- HAM: Emmanuel Levinas (2005), *Humanismus des anderen Menschen*, übers. v. L. Wenzler, Hamburg.
- JS: Emmanuel Levinas (2011), *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. T. Wiemer, Freiburg i. Br.
- TU: Emmanuel Levinas (2008), *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. T. Wiemer, Freiburg i. Br.
- AA: Immanuel Kant (1900ff.), *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- KpV: Immanuel Kant (2003), *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. v. H. D. Brandt u. H. F. Klemme, Hamburg, zitiert nach AA 05.
- KrV: Immanuel Kant (1993), *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. R. Schmidt, Hamburg, zitiert nach der ersten Auflage von 1781 (A) und der zweiten Auflage von 1787 (B).

Literatur

- Dörflinger, Bernd (1995): *Die Dignität des Erfahrungsurteils*, in: *prima philosophia*, 8 (1), 125-138.
- Esterbauer, Reinhold (1992): *Transzendenz-„Relation“*. Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas', Wien.
- Fischer, Norbert (2004): *Die Zeit als Problem in der Metaphysik Kants*, in: Norbert Fischer (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg, 409-431.
- Strasser, Stephan (1978): *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag.

Modern & Postmodern Identities in Light of Indian Thought

Axel Fussi

In this paper I will read questions of identity in modernity and postmodernity against the foil of ontological positions of Indian Yoga-Samkhya philosophy. I will argue that the 'subject', as a core agent of modernity, is, far from being obsolete, key to reinterpreting and regauging central tenets of the European enlightenment. The fragmentation of the subject in postmodern discourse opens valuable perspectives that allow for its transformed re-emergence in a transcultural, globalized context. As such it will continue to be pivotal for a continuation of liberal democratic empowerment.

Here the term modernity refers to the historical, intellectual, and political shifts that took place in the West roughly since the Renaissance. First, the emergence of a linear concept of history epitomized in the idea of progress; second, the radical changes in how humans relate to nature by exerting rational and technical control; third, the politically empowered subject as executing agent of these concepts. Husserl addressed these the historical peculiarities of these developments by asking

“whether European humanity bears within itself an absolute idea, rather than being merely an empirical anthropological type like ‘China’ or ‘India’; [...] whether the *telos* that was inborn in European humanity at the birth of Greek philosophy [...] is merely a factual, historical delusion, the accidental acquisition of merely one among many other civilizations and histories, or whether Greek humanity was not rather the first breakthrough to what is essential to humanity as such, its entelechy.” (Husserl 1970, 15-16)

Husserl considers Greek philosophy to be the first to pursue purely theoretical, i. e. non-interested objectives, thus distinguishing it from non-European philosophies (cf. Held 1989, 13ff.). This reminds us of Hegel's blatantly uninformed reception of Indian philosophy that is not only ignorant of the rich traditions of

scientific and speculative thought, but also, and more importantly, disregards its predominantly soteriological character.

Nietzsche, however, points to deeper structural affinities by saying that:

“[t]he strange family resemblance of all Indian, Greek, and German philosophizing speaks for itself clearly enough. Where there are linguistic affinities, then because of the common philosophy of grammar [...] [E]verything lies ready from the very start for a similar development [...] of philosophical systems [...]” (Nietzsche 2002, 20)

Thus, a synopsis of Western and Indian thought against this background can be fruitful, especially when considering the fact that the modern concept of the subject, as it has become enshrined in political, legal and economic practices, seems no longer tenable. Postmodern deconstruction rightly considers identities (as *essential entities*) as being in fact construed. All seemingly solid identities are thus but snapshots taken in a process of becoming, that itself is subject to countless historical contingencies. However, when facing the predicament that we still operate within a political and legal framework built on the assumption of an autonomous and accountable subject, a re-evaluation of its function is imperative. Kögler opens up another perspective by saying that “[o]vercoming the metaphysical difference between an autonomous subject and its historical-cultural context does not signify the end of subjective autonomy, *but rather demands for it being re-gauged as the particular capacity of reflection of situated subjects.*” (Deines 2003, 90)

Origins of the Idea of Progress

In his *Occidental Eschatology*, Jacob Taubes sees the emergence of the idea of progress as the result of a series of ontological shifts, which are due to a transference of soteriological prophecies onto historical reality. One of these prophecies is that of the Promised Land that instigated the Jewish diaspora. Taubes sees the diaspora essentially as a departure from a cyclical repetition of history, i. e. the cosmic *Great Year* (Van der Waerden 1978, 359-383), the eons of which are now re-interpreted as successive periods of a *single* history, headed towards an

End of time coinciding with the arrival of the Messiah. This linear, *End*-oriented concept of time was briefly suspended with the birth of Christ. In Christ's presence all hopes for redemption seemed fulfilled. Taubes describes, "how the entire history of Christendom is founded upon the delayed Second Coming" (Taubes 2009, xiv), that it arises from the disappointment of those expectations, and the ensuing necessity of postponing the epiphany of God's kingdom on earth. This postponement clears the way for a linear progression of history, infused with a hope that would inform utopian ideas in the West up to the present day.

Subsequently, Augustine, in his *Civitas Dei*, would proclaim the concurrence of the spiritual and immanent spheres, a static balance that would then be transformed by Joachim of Fioris into a historical succession of the ages of the father, the son and the holy spirit. "In so doing, Joachim sets his sights firmly on the essence of the modern age [...] which he christens as the Millennium of Revolution" (Taubes 2003, 82). Taubes continues:

"The history of European eschatology being history's most intimate unfolding [...], is orchestrated by the history of the European revolution [...]. A history of European revolution is identical, however, with the history of the loss of Europe's Christian-Catholic essence" (Taubes 2003, 87).

Eventually, the succession of the three ages would be re-interpreted by Hegel as the dialectic dynamics of history.

The Subject in Western History

The idea of progress implies the gradual emergence of an autonomous subject, an 'I', with its peculiar connotations of personality, or personhood, rooted in the theatre of antiquity (*persona* as mask) and the Christian idea of God as a trinity of persons, with Christ in his double role of divinity and humanity (Daremborg/Saglio 1898, 4.1, 406-418). This unique subject would eventually become the foundation of modern political, legal, or economic institutions, beginning with the Magna Carta, the Declaration of Independence in 1776, and the Declaration of Human Rights in 1789, with Kant's notorious essay on *What is enlight-*

enment being published halfway between the latter two. Eventually enlightenment optimism met with scepticism, first of the Romantics, but notably that of Schopenhauer and Nietzsche, who incidentally were among those who prepared the ground for psychoanalysis by disputing the Cartesian equation of *ego = consciousness*.

In his 1917 *A General Introduction to Psychoanalysis*, Freud lists three insults, blows or “outrages against humanity’s naive self-love” (Freud 1922, 246-247), first by Copernicus, the second by Darwin, and the third by himself. He and subsequently his heretic heir apparent, C.G. Jung, contributed substantially to the shift from perceiving the subject or ego as a solid conscious entity to understanding it as a rather dynamic, fluid construct, subject to and deeply entangled with the elusive processes of the subconscious mind. As is well known, the rift between Freud and Jung occurred over their different framing of the concept of *Libido*. Freud’s more narrow interpretation of Libido as exclusively *sexual desire* would be expanded by Jung into a concept that connects the individual’s psyche to what he would call the *Collective Unconscious*, structured by the Archetypes – universal structures of human experience. Drawing on an abundance of clinical experience, Jung then postulates a yet deeper psychological entity, the ‘Self’, a term which he says to have chosen “to designate the totality of man, the sum total of his conscious and unconscious contents. I have chosen this term in accordance with Eastern philosophy” (Jung 1958, 82). He refers in particular to the Indian Upanishads, where the Self features as Purusha (Samkhya), and Atman (Vedanta).

Jung stresses the necessity of drawing parallels between metaphysical concepts and particular states of mind he encountered in his clinical and therapeutic work, for

“it is possible, through them, to relate so-called metaphysical concepts, which have lost their root connection with natural experience, to living, universal psychic processes [...]. In this way the connection is re-established between the ego and projected contents now formulated as ‘metaphysical’ ideas.” (Jung 1959, 34).

According to Jung, this connection is brought about by what he calls *transcendent function*, that plays an important part in the *process of individuation*, whose aim

he defines as freeing “the self from the false wrappings of the persona [...], and from the suggestive power of the unconscious images [...]” (Jung 2014, 185)

Brief Outline of Yoga-Samkhya

Historically, Samkhya’s origins coincide with the beginnings of pre-Socratic philosophy. Samkhya is concerned with an enumeration of the various ontological constituents of reality, the *Tattvas* [roughly *quiddities*], beginning with the duality of *Purusha*, the principle of transcendental consciousness, and *Prakriti*, the immanent material principle. In a general sense this duality also represents the dichotomy of *being* and *becoming*. Prakriti provides the ‘screen’ for a purely *projective entanglement* of the Purusha in its evolutes.

In India, Prakriti, as the material principle, represents the ultimate abstraction from mythological connotations of *Matter* (*mater*) and *Nature* (*natura naturans*), such as *Shakti*, the cosmic creative potential, manifested in a wide variety of goddesses. *Shakti*, in her aspects of and analogy to an expanded concept of *Libido*, features prominently in Jung’s Analytical Psychology.

Purusha, the principle of consciousness is the sum total of innumerable individual minds (monads). Samkhya contents itself with stating that the sheer *presence* of Purusha engenders an evolutionary process within Prakriti, through which the latter evolves in a series of emanations. Prakriti unfolds from its state of *avyakta* (unmanifest) into the state of *vyakta* (evolved), the first evolute being *Mahat* or *Buddhi* – intelligibility, pure reason. Buddhi is in fact the first layer of Prakriti’s capacity to *reflect* the conscious light of Purusha. From Buddhi evolves Ahamkara [lit. the I-maker], constituting the immanent basis for mirroring the projection of transcendental individual *identity*, simultaneously and logically establishing the immanent duality of subject and object, i. e., ‘I’ and ‘Non-I’. (In this analogy, Fichte’s transcendental and absolute *Ich* would be equivalent to *Purusha*). From Ahamkara evolves Manas, the perceptive and rational mind, susceptible to and malleable by external sensory stimuli as well as fluctuations of the subconscious.

Furthermore, these evolutes are governed by the dynamics of the threefold process of the *Gunas*. The Gunas are called *Sattva*, *Rajas* and *Tamas*. Max Müller

says, that “we can best explain them by the general idea of two opposites and the middle term between them, or as Hegel’s thesis, antithesis and synthesis [...].” (Müller 1919, 263) A crucial point in understanding the soteriological implications of Yoga-Samkhya is that the dialectical process of the Gunas governing Prakriti is Purushartha, i.e. inherently teleological in that it facilitates *Moksha*, the liberation of Purusha, by an involution of Prakriti’s emanations into the unifying *purity* of Buddhi. Purushartha works along the ontological, bi-directional vertical axis of Prakriti. In its evolutive process it provides for an *embodied mirroring* of Purusha, who may thus liberally indulge its projections of desire and control, while simultaneously limiting and frustrating this desire by entangling it in ever more complex antagonisms spawned by its own projections. In its involutive process it unfolds ever higher degrees of immanent freedom if the living entity is willing to tune into Prakriti’s involutive tendency, at the end of which, culminating in a last, final act of *Kaivalya*, i.e. identification with itself, Purusha realizes its principal detachment from Prakriti.

In classical Indian thought, the human being derives its pivotal position in nature from the postulate that consciousness begins to emerge in the reflexive capacities of the individual mind. In developing their faculty of reason, human beings become crucial agents in a process of co-evolution with *Nature*, which ultimately transcends the projective entanglement of transcendental consciousness in the evolutive processes of Prakriti, while at the same time providing an ethical compass for an ecologically sensitive immanent existence ‘along the way’.

Now, Buddhi has plausible parallels with the notion of the *Logos* or *Nous* of Heraclitus, whose notorious stanza on *war being the father of all things* is just one layer of interpreting the immanent strife of opposites, a precursor to Hegel’s dialectics. Buddhi may be identified with Hegel’s *reason*, *Ahamkara* as the substratum of subjective identities, and *Manas* as the equivalent of *understanding*. (Hegel 2010, 126-128) Buddhi as the intellect represents the hiatus of reflexivity, the phenomenological *epoché* that gives rise to intuition and judgment.

The *dialectics of enlightenment*, or Baudrillard’s immanent reversal, are the consequence of confounding *understanding*, or rationality, with *reason*. *Rationality*, or more specifically *Manas* in *Samkhya*, is, like its ontological *substratum*, *Ahamkara*, subject to the dialectical workings of the Gunas, i. e. the *enantiodromatic* dynamic of opposites. Thus, *Manas is reason modified by Ahamkara*. Through *Ahamkara*,

as the basis for the fleeting construction of an immanent subject, the individual mistakenly assumes, and instrumentalizes *understanding* as the operator of logico-causal relations. *Reason*, as intellect, or *Buddhi*, can *in principle* never be subordinate to instrumentalization, because, as their ontological substratum, her ontological rank transcends both Ego (Ahamkara) and *rationality* (Manas). *Ratio*, as the handmaiden of ego-guided control drives its antagonizing wedge into the phenomenal world (Prakriti), whose fragments become the *assemblages* of a second, man-made 'nature'. The power driving this wedge is *desire*, or *libido*, as indicated above. According to Deleuze, desire does not originate in a deficiency, or a dearth. It is rather a productive force accumulating in complex *assemblages*, be they organisms, companies, industries, financial markets, or any other system that operates more or less coherent and self-asserting. All these *assemblages* become what Deleuze called *desiring machines*, grasping ever new possibilities to enhance and expand their power. As Horkheimer states in an interview:

“The immanent logic of the development of society points towards a final stage of a life totally engineered. [...] Technical rationality merges with the rationality of power itself. In other words, technical progress becomes an instrument serving those in power, rather than the well-being of those ruled.”
(Karasek/Zimmermann 1969)

Yoga-Samkhya and Analytical Psychology

The parallels between Yoga-Samkhya and Analytical Psychology concern the concepts of Self and Purusha, Ego and Ahamkara, and the psycho-dynamics of *individuation*, or *transcendent function*. Ahamkara is continuously construed in a dynamic process; it must thus adapt and sustain its sense of unity in a process of permanent negotiation with the Other, and, most crucial for psychoanalytic considerations, the unconscious – individual and collective. Anagarika Govinda writes about this process:

“Life has two fundamental tendencies: [...] one acts in a centripetal way, [...] one in a centrifugal way. The one means unification, the other differentia-

tion or growth. [...]. The faculty of centralisation depends on discrimination between the things that [...] can be made similar to an individual organism [...] and those which cannot be assimilated. Psychologically speaking, it is the 'ahamkara,' the 'principium individuationis,' that which says 'I' and enables an individual to be conscious of itself. As long as this 'principium individuationis' is in balance with the principle of assimilation [...] there will be harmony. As soon, however, as this principle outgrows its own function and develops a hypertrophic 'I'-consciousness, which constructs [...] an absolute 'Self' or permanent Ego in contrast to the rest of the world, then the inner balance is destroyed and reality appears in a distorted form." (Govinda 1936-37, 71f.)

This sits well with postmodern conceptions of identity (de-)construction. Jung refers to this process of negotiating between the conscious and unconscious as *transcendent function* and *individuation*, transformational processes he considers to be indispensable for an individual to achieve a dynamic synchronization of the conscious and subconscious mind with the original catalyst of identity, the Self.

Our education increasingly tends to be merely technological, utilitarian training, at the expense of the humanities that are indispensable for reflecting on the impact of science and technology on societies and individuals. But even the enlightenment potential in the humanities might not suffice to bring about '*man's emergence from his self-imposed nonage*'. Education must also foster what is best described by the Greek term *Paideia*. Jung's *transcendent function* and *individuation* fit perfectly into the general process of educating people to their full potential.

Heidegger, for one, approaches the question of technology not from a normative perspective, but from an ontological, existential one. His main concern is not whether technology is used for the benefit or detriment of humans and nature; for instance, he does not argue for *civil*, or *against* the military use of nuclear energy. He traces the origins of technology to a particular way of being-in-the-world, long before it becoming manifest as actual devices. Heidegger argues that a *Kehre*, a reversal, a radical turn, is required, because our thought and being is now so dominated by the calculus of *understanding*. This *turn* is in fact a *spiritual turn*, initially taking place within ourselves, yet also guiding our relation to society and nature. This turn is not only a way of widening the hiatus of reflexivity,

indispensable for unfolding our potential to continue to ask the crucial questions of human existence; it is also instrumental in opening new perspectives of how we imagine to be in this world and of what it means to be human.

References

- Freud, Sigmund (1922): *A General Introduction to Psychoanalysis*, New York.
- Daremborg, Charles Victor/Edmond Saglio (1896): *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris.
- Govinda, Lama Anagarika (1936-37): *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, Patna.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010): *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, Part I: Science of Logic*, Cambridge.
- Husserl, Edmund (1970): *The Crisis of the European Sciences & Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenology*, Evanston.
- Held, Klaus (1989): *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*, in: Christoph Jamme, Otto Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Frankfurt/M.
- Jung, Carl Gustav (1959): *Collected Works, Vol. 9, Part II, Aion – Researches into the Phenomenology of the Self*, New York.
- Jung, Carl Gustav (2014): *Two Essays on Analytical Psychology*, Eastford.
- Karasek, Hellmuth/Kurt Zimmermann (1969): *Max Horkheimer – Porträt eines Aufklärers*, https://www.youtube.com/watch?v=npDU_PIntc4, ab Min. 04:00, (28.05.2016) [Tr. A. F.]
- Kögler, Hans-Herbert: *Situierte Autonomie. Zur Wiederkehr des Subjekts nach Foucault*, in: Deines, Stefan, et al. (Hg.) (2003), *Historisierte Subjekte – subjektivierbare Historie. Zur Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit von Geschichte*, Berlin. [Tr. A. F.]
- Nietzsche, Friedrich (2002): *Beyond Good and Evil*, Cambridge.
- Taubes, Jacob (2009): *Occidental Eschatology*, Stanford.
- Van der Waerden, Bartel Leendert (1978): *The Great Year in Greek Persian & Hindu Astronomy*, in: *Archive for History of Exact Sciences*, 18 (4), Berlin/Heidelberg, 359-383.

Der Begriff des Atmens bei Heidegger und im Taoismus

Choong-Su Han

Die Erklärungsbedürftigkeit des Erfahrungsbegriffes bei Heidegger

Mein Beitrag beginnt zunächst damit aufzuzeigen, dass Heideggers Begriff der Erfahrung einerseits eine grundlegende Rolle in seiner Philosophie spielt, andererseits dennoch unbestimmt bleibt. Diese Unbestimmtheit wird durch die Betrachtung von einem seiner berühmten Aufsätze vor Augen geführt, nämlich von *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36). In diesem Aufsatz baut Heidegger viele zentrale Begriffe auf dem Phänomen der Erfahrung auf. Daher ist die Auseinandersetzung mit diesem Phänomen unvermeidlich, damit die Grundlage der Kunstphilosophie Heideggers anschaulich und verständlich gemacht werden kann.

Im Aufsatz *Der Ursprung des Kunstwerkes* entwickelt Heidegger die Wesensbestimmung des Zeuges, und zwar ausgehend von der Erfahrung des Kunstwerkes. Dabei gelangt Heidegger auch zur Wesensbestimmung der Kunst. Nachdem er das Wesen des Zeuges als Verlässlichkeit gefunden hat, macht er folgende Bemerkung:

„Das Kunstwerk gab zu wissen, was das Schuhzeug in Wahrheit ist. Es wäre die schlimmste Selbsttäuschung, wollten wir meinen, unser Beschreiben habe als ein subjektives Tun alles so ausgemalt und dann hineingelegt. Wenn hier etwas fragwürdig ist, dann nur dieses, daß wir in der Nähe des Werkes zu wenig erfahren und das Erfahren zu grob und zu unmittelbar gesagt haben.“
(Heidegger 1977b, 21)

Offensichtlich ist sich Heidegger durchaus bewusst, dass das Phänomen der Erfahrung nicht begrifflich bestimmt ist. Dieses Phänomen findet im weiteren Verlauf des genannten Aufsatzes aber keine nähere Erklärung. Ohne die begriffliche Bestimmung der Erfahrung wären die dort darauf aufgebauten Gedanken unbegründet.

Die tiefsinnige Deutung des Erfahrungsbegriffes wird daher als eine unumgängliche Aufgabe für die Fundierung der Philosophie Heideggers angesehen. Demnach lässt sich die Frage meines Beitrages mit folgenden Worten formulieren: Als was lässt sich die Erfahrung bei Heidegger auslegen? Meine Antwort auf diese Frage lautet: als Atmung. An einer Stelle, die zu den jüngst erschienenen *Schwarzen Heften* gehört, macht Heidegger folgende Bemerkung: „Das Seyn ist der Aether, in dem der Mensch atmet.“ (Heidegger 2014, 231) Dieser Bemerkung zufolge kann die Atmung als Bezug des Menschen zum Seyn verstanden werden. Die Wahrheit, die im Kunstwerk geschieht, ist für Heidegger nicht die Wahrheit der Aussage, sondern die Wahrheit des Seins. Die Erfahrung der Wahrheit des Seins entspricht daher der Atmung im Äther.

Das Thema des Atems bei Heidegger

Im Hinblick auf die Fragestellung meines Beitrages liegen noch keine Forschungsarbeiten vor, in denen eine klare und vollständige Erläuterung der Begriffe der Erfahrung und der Atmung bei Heidegger in ihrem engen Zusammenhang versucht wird. Das Fehlen der Forschungsarbeiten hat seinen Grund vor allem darin, dass die beiden Begriffe wenig Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben. Heideggers Begriff der „Erfahrung“ ist sozusagen ein „operativer“ Begriff, der selbst nicht explizit erörtert ist, aber dazu dient, die „thematischen“ Begriffe zu entwickeln; die operativen Begriffe entsprechen dem „Schatten einer Philosophie“ und bleiben im Hintergrund. (Fink 1976, 186)

Auch der Atembegriff wurde bisher kaum untersucht. Der Grund dafür liegt wohl darin, dass dieser Begriff in Heideggers Philosophie sehr selten vorkommt. Der Ausdruck „Atmen“ kommt erstmals in der Abhandlung *Sein und Zeit* vor: „Das Selbstverhalten und die Geschichtlichkeit sind wie Athmen und Luftdruck[.]“ (Heidegger 1977a, 531) Mit diesem Zitat von Paul Yorck von Wartenburg (Wartenburg/Dilthey 1923, 69) veranschaulicht Heidegger das Verhältnis von Selbst und Geschichte. Im Wintersemester 1936/37 verwendet er das Wort „Atem“ wieder, um zu beschreiben, wie die Bedeutung der Grundworte im Verlauf der Geschichte schwankt: „[D]ieses Schwanken ist keine bloße Nachlässigkeit des Sprachgebrauches, sondern der Atem der Geschichte.“

(Heidegger 1985, 176) Wiederum bezieht sich der Atem auf die Geschichte. Nach wie vor schenkt Heidegger dem Atem selbst überhaupt keine Aufmerksamkeit. Wahrscheinlich aus diesem Grund wurde der Atembegriff von Heidegger-Forschern bisher kaum untersucht.

Im Hinblick auf das Thema des Atmens bei Heidegger gibt es die einzige Forschungsarbeit *Die Vergessenheit der Luft bei Martin Heidegger* (*L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*) von Luce Irigaray. Dort weist Irigaray auf ein enges Verhältnis von Wahrheit und Atmen hin, indem sie folgende Frage stellt: „Spricht die Unverborgenheit-Verborgenheit des Seins nicht über das Atmen der Luft [*respirer de l'air*]?“ (Irigaray 1983, 59) Aber sie beschäftigt sich nicht weiter mit dem Thema des Atmens. Daher bleibt unklar, was sie mit der genannten Frage meint.

Kunstwerk als ὄντοσκοπ

Was die Herangehensweise meines Beitrages zu den Sachen „Erfahrung“ und „Atmung“ bei Heidegger betrifft, spielen zwei seiner Schriften eine entscheidende Rolle. Zum einen zeigt der Aufsatz *Der Ursprung des Kunstwerkes* die Funktion des Kunstwerkes auf, die darin besteht, das Wesen (οὐσία) des Seienden (τὸ ὄν, Gen. ὄντος) zu betrachten (σκοπέω). Aufgrund dieser Funktion nenne ich das Kunstwerk das Ontoskop. Mit van Goghs Gemälde *Ein Paar Schuhe*, das Heidegger im Kunstwerkaufsatz verwendet, wird die ontoskopische Funktion des Kunstwerkes veranschaulicht. Das Wesen des Schuhs kommt nämlich in dem und durch das Gemälde zum Vorschein. Aufgrund dieser Funktion kann auch das Wesen der Erfahrung mithilfe der künstlerisch dargestellten Erfahrung gefunden werden.

Zum anderen steht der Aufsatz „*Wie wenn am Feiertage ...*“ ebenfalls im Zentrum meines Beitrages. Heidegger bezeichnet Hölderlins Hymne *Wie wenn am Feiertage ...* als „reinste Dichtung des Wesens der Dichtung“ (Heidegger 1981, 44). Diese Hymne stellt also die Erfahrung des Dichters dichterisch dar. Daher kann das Wesen der Erfahrung mithilfe dieser Hymne sichtbar gemacht werden. Die beiden genannten Schriften sind sozusagen die Wege (ὁδός) zur (μετά) Auslegung der Erfahrung als Atmung.

Erfahrung, Be-geisterung und Atmung bei Heidegger und Merleau-Ponty

Heideggers Begriff der Be-geisterung, also mit Bindestrich, findet sich in seiner Erläuterung der Hölderlinschen Hymne *Wie wenn am Feiertage ...* Die betreffende Stelle lautet: „Die Natur be-geistert alles als die allgegenwärtige, allerschaffende. Sie ist selbst ‚die Begeisterung‘.“ (Heidegger 1981, 60) Mit dem Bindestrich macht Heidegger auf das Wort „Geist“ aufmerksam. Danach setzt er den Geist mit der Natur gleich, die Hölderlin als „Begeisterung“ bezeichnet. An der zitierten Stelle folgt: „Be-geistern kann sie [scil. die Natur] nur, weil sie ‚der Geist‘ ist.“ (Ebd.) Heideggers Gleichsetzung der Natur mit dem Geist ist keine willkürliche Interpretation, sondern begründet sich darin, dass Hölderlin selbst auf einen engen Zusammenhang von Natur und Geist hinweist. In der Hymne *Wie wenn am Feiertage ...* wird die „Natur“ in das „Heilige“ umbenannt, das Hölderlin auch als „himmlisches Feuer“ bezeichnet (Hölderlin 1992a, 239-240). Im Gedicht *Andenken* nennt er es „feurigen Geist“ (Hölderlin 1992b, 360).

In der Feiertagshymne ahnt der Dichter die Natur immer und harrt dieser. Dann be-geistert ihn die feurige Natur, und zwar derart, dass ein „Feuer“ in seiner Seele „angezündet“ wird (Hölderlin 1992a, 240). So wird der Geist in den Dichter eingelassen, in ihm bewahrt und schließlich durch ihn gesungen. Im Hinblick auf das Lied des Dichters macht Heidegger eine interessante Bemerkung: „Wenn es [scil. das Lied] so mit der ‚erwachenden Begeisterung‘ miterwacht, weht in ihm der Anhauch des Kommens des Heiligen.“ (Heidegger 1981, 66) An dieser Bemerkung ist zu beachten, dass Heidegger den Geist der Natur mit dem Anhauch (Atem) des Heiligen gleichsetzt. Diese Gleichsetzung erinnert an die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Geist“ und dessen Verhältnis zum altgriechischen Wort „πνεῦμα“. Im Rahmen der Christianisierung wirkte nämlich „πνεῦμα“ durch das lateinische Wort „spiritus“ hindurch auf das deutsche Wort „Geist“ ein.¹ Diese Sprachgeschichte weist schon auf einen engen Zusammen-

1 Vgl. *Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache* (2001, 262): Das altgriechische Wort „πνεῦμα“ bedeutet „Hauch“, „Luftstrom“, „Fahrwind“, „Duft“, „Atem“, „Leben“, „Seele“ und „Geist“ (Gemoll, 1988, 612). Das lateinische Wort „spiritus“ bedeutet: der „Hauch, Lufthauch, Luftzug, die wehende, bewegte Luft“, das „Einatmen der Luft, das Atemholen, der Atem“, der „Duft, Dunst, Ausdünstung“, der „Geist, die Seele“

hang zwischen „Be-geisterung“ und „Ein- und Ausatmung“ hin. Das Wesen der dichterischen Erfahrung besteht demnach darin, dass der Dichter seine ahnende Aufmerksamkeit auf die be-geisternde Natur richtet, die Be-geisterung einatmet und sie als Lied ausatmet. Die dichterische Erfahrung der Natur ist daher die Be-geisterung im Sinne der Ein- und Ausatmung des Heiligen, also die Atmung im Sein.²

Um meine Auslegung der künstlerischen Erfahrung als Atmung zu untermauern, ziehe ich zwei Notizen Heideggers über Cézanne heran. Dabei ist die zweite Notiz (1974) die überarbeitete Fassung der ersten Notiz (1970). Die Notizen sind knapp gehalten, aber dennoch inhaltsvoll. Um sie auszuführen, berufe ich mich auf zwei Aufsätze Merleau-Pontys, namentlich *Der Zweifel Cézannes* (*Le doute de Cézanne*) und *Das Auge und der Geist* (*L'œil et l'esprit*). Der letztgenannte Aufsatz führt Cézannes Gemälde *Der Gärtner Vallier* als Beispiel an, um die Annäherung an das „Herz der Dinge“ zu veranschaulichen (Merleau-Ponty 2003b, 304). Es ist bemerkenswert, dass sich auch Heideggers Notizen demselben Gemälde widmen. Den beiden Philosophen geht es dabei aber nicht um eine kunsthistorische Auslegung, sondern um eine Besinnung auf das Malen im Hinblick auf das Denken selbst. Heidegger zufolge haben das „ahnende Bilden“ und das „Denken“ dieselbe „Herkunft“ (Heidegger 2007, 347). Auch Merleau-Ponty bringt im Anschluss an Cézanne das Malen und das Denken folgendermaßen in eine enge Verbindung zueinander: „Diese Philosophie [scil. die Philosophie jenseits der Trennung zwischen Geist und Körper], die noch zu schaffen ist, beseelt den Maler – nicht, wenn er Ansichten über die Welt äußert, sondern in dem Augenblick, in dem seine Sicht zur Geste wird, wenn er, wie Cézanne sagt, im Malen denkt.“ (Merleau-Ponty 2003b, 301) Aufgrund der genannten Gemein-

(*Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch* 1983, 2763-2765). Was das Verhältnis von Geist und Atem betrifft, findet sich eine interessante Geschichte im Grimmschen Wörterbuch. Eine zeitlang überlegte die althochdeutsche Kirche, ob *spiritus sanctus* mit „heiligem Atem“ oder „heiligem Geist“ übersetzt werden sollte. Aber bald überwog das letztere, und schon in der mittelhochdeutschen Kirche hatte „Atem“ keine abstrakte Bedeutung mehr, sondern nur die sinnliche Bedeutung. Erst Luther verwendete „Atem“ überall in der Bibel. Dadurch ist „Atem“ unter das Volk sowie in die höhere Dichtersprache eingegangen. Und allmählich setzte sich „Atem“ gegen „Geist“ durch (vgl. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* 1854, 591).

2 Vgl. Heidegger 1976, 312: „Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige.“

samkeiten kann Merleau-Pontys Interpretation von Cézanne dafür geeignet sein, das Wesen der malerischen Erfahrung bei Heidegger zu verstehen.

Im Anschluss an Cézannes Idee, „man müsse ‚nach der Natur‘ malen“ (Merleau-Ponty 2003a, 5), versteht Merleau-Ponty das Verhältnis zwischen dem Maler und seinem Motiv als das im Maler hervorgerufene „Echo [écho]“ (Merleau-Ponty 2003b, 281). Dieses Echophänomen bildet die Grundlage für die Erfahrung des Malerischen. Um es zu veranschaulichen, betrachtet Merleau-Ponty die Beschreibung eines Malers (André Marchand) über seine Wahrnehmung der Bäume im Wald:

„In einem Wald habe ich [scil. der Maler] mehrmals gefühlt [*senti*], daß nicht ich den Wald betrachtete [*regardais*]. An manchen Tagen habe ich gefühlt, daß es die Bäume waren, die mich betrachteten, die zu mir sprachen [*parlaient*] (...) Ich war da und lauschte [*écoutant*] nur (...) Ich glaube, daß der Maler vom Universum durchdrungen [*transpercé*] werden und es nicht selbst durchdringen wollen muß (...) Ich warte [*attends*] darauf, innerlich überflutet [*submerge*], überschüttet [*enseveli*] zu werden. Vielleicht male ich, um wieder emporzutauchen [*surgir*].“ (Merleau-Ponty 2003b, 286)³

Die Worte der Bäume klingen im Maler nach. Dieses Echo bringt der Maler in sein Gemälde hinein. Da der Klang sowie der Nachklang durch die Luft übertragen werden, atmet der Maler die Luft mit dem Klang ein und atmet sie mit dem Nachklang aus. Damit wird Merleau-Pontys Bemerkung verständlich, die sich unmittelbar an die besagte Beschreibung anschließt: „Das, was man Inspiration nennt, sollte wörtlich genommen werden: Es gibt tatsächlich eine Inspiration und Expiration des Seins [*inspiration et expiration de l'Être*], eine Atmung im Sein [*respiration dans l'Être*]“ (Merleau-Ponty 2003b, 286). Demnach wird die Erfahrung des Malerischen als Ein- und Ausatmung des Seins verstanden.

3 Die Beschreibung Marchands findet sich, wie Merleau-Ponty angibt, in folgendem Text: Charbonnier 1959, 143-145. Die Auslassungspunkte sind von Merleau-Ponty gesetzt.

Atemwende zur un-bewussten Atmung

Im Anschluss an Heideggers Erläuterung der Hölderlinschen Dichtung und Merleau-Pontys Erklärung der Cézanneschen Malerei wurde aufgezeigt, dass das Wesen der Erfahrung in der ontologischen Atmung besteht. Da das Atmen ein grundlegender Bezug zum Sein ist, gehen die Seinsvergessenheit und das Vergessen des Atmens miteinander einher. Das „Man“ atmet also wohl nicht mehr so tief und durch wie Hölderlin und Cézanne, sondern nur kurz und schwer, weil die Machenschaft der modernen Technik das Leben mit atem-beraubender Geschwindigkeit treibt. Um wieder tief und durch zu atmen, braucht der Mensch wohl eine Atemwende. Wahrscheinlich aufgrund dieses Sachverhaltes wurde Heidegger vom Wort „Atemwende“ fasziniert, als er Celans Rede *Der Meridian* las.

An der Atemwende kann der Mensch dadurch wieder im Seyn atmen, dass er auf das Seyn aufmerksam wird. Dieses neue bzw. ursprüngliche Atmen nenne ich das un-bewusste Atmen. Mit „un-bewusst“ meine ich, dass das Atmen einerseits bewusst, andererseits unbewusst ist. Zum einen muss ihm bewusst werden, dass er das Seyn und das Atmen vergessen hat. Durch diese bewusste Vergessenheit ist er genötigt, anders als sonst zu atmen. Zum anderen wird er in das Seyn eingelassen. Wenn er in den Äther eintaucht, dann wird er durch das Seyn beatmet. In diesem Sinne sagt Celan wohl: „Atem, das heißt Richtung und Schicksal“ (Celan 2000, 188).

Dann stellt sich eine Frage: Wie kommt eine Atemwende? Hierauf antwortet Celan: „Dichtung: das kann eine Atemwende bedeuten.“ (Celan 2000, 195) Mit „Dichtung“ meint Celan wohl nicht nur die Poesie, sondern vielmehr das Wesen der Kunst. Auch Heidegger bestimmt das Wesen der Kunst als Dichtung (vgl. Heidegger 1977b, 59) Zur Atemwende kann man demnach dadurch gelangen, die Erfahrung der Wahrheit durch das Kunstwerk zu machen. In der Nähe des Kunstwerkes atmet der Mensch wieder auf, und zwar un-bewusst im Seyn.

Atembegriff im Taoismus

Um eine Gemeinsamkeit zwischen Heideggers Philosophie und dem altchinesischen Denken aufzuzeigen, möchte ich eine Stelle aus der Schrift *Zhuangzi* (莊子) zitieren. An dieser Stelle geht es um die Beschreibung des wahren Menschen:

„[...] So war der wahre Mensch des Altertums: Im Schlaf ohne Traum, im Wachen ohne Angst; seine Speisen waren nicht süß; er atmet [息] ganz tief [深深]. Der wahre Mensch holt den Atem gleichsam von den Fersen herauf. Die gewöhnlichen Menschen atmen nur mit der Kehle.“ (장자 2012, 171-172; Schleichert/Roetz 2009, 164)

An dieser Beschreibung ist bemerkenswert, dass sich der wahre Mensch und die gewöhnlichen Menschen voneinander unterscheiden, und zwar im Hinblick auf die Atemweise. Die gewöhnlichen Menschen haben das tiefe Atmen vergessen oder noch nicht gewonnen. Hierin findet sich eine gemeinsame Denkweise zwischen Heidegger und Zhuangzi.

In der Schrift *Sein und Zeit* beschreibt Heidegger zwei verschiedene „Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit*“. Dort ist der Mensch dadurch ausgezeichnet, dass es ihm „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst“ geht. Der im Modus der Uneigentlichkeit existierende Mensch aber flüchtet vor seinem Sein; somit vergisst er es. Die Seinsvergessenheit oder das flüchtige Verhältnis zum Sein kann im Hinblick auf die besagte Stelle aus dem *Zhuangzi* als das untiefe Atmen im Seyn verstanden werden. An dieser Stelle ist noch bemerkenswert, dass die anonyme Menschenmenge (衆) nicht tief atmet. Auch Heidegger nennt den Menschen im Modus der Uneigentlichkeit das „Man“ (Heidegger 1977a, 152). Die gemeinsame Denkweise erklärt wohl einen Grund dafür, warum der Taoismus Heidegger fasziniert hat.

Der Begriff des Atems spielt eine grundlegende Rolle aber nicht nur in der Schrift *Zhuangzi*, sondern auch in der Schrift *Daodejing* (道德經). Darüber hinaus kommt der Atembegriff im japanischen Zen-Buddhismus vor, weil der indische Buddhismus mit dem Taoismus in China gemischt und dann über Korea nach Japan verbreitet wurde. Zum Schluss möchte ich noch eine Stelle zum Atem aus der *Daodejing* zitieren:

„Der Tao [道] erzeugt die Einheit. Die Einheit erzeugt die Zweiheit. Die Zweiheit erzeugt die Dreiheit. Die Dreiheit erzeugt alle Geschöpfe. Alle Geschöpfe haben im Rücken das Dunkle und umfassen das Lichte, und der unendliche Lebensatem [氣] gibt ihnen Einklang.“ (Laozi 2013, 65)

Literatur

- Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch (1983), Hannover.
- Celan, Paul (2000): Der Meridian, in: ders., Gedichte III. Prosa. Reden, Gesammelte Werke, Bd. 3, hg. v. B. Allemann u. S. Reichert, Frankfurt/M., 187-202.
- Charbonnier, Georges (1959): Entretien avec André Marchand, in: ders., Le monologue du peintre, Paris, 143-145.
- Duden (2001): Bd. 7, Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich.
- Gemoll, Wilhelm (1988): Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, München, Wien.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm (1854): Deutsches Wörterbuch, Bd. 1, Leipzig.
- Fink, Eugen (1976): Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, in: ders., Nähe und Distanz, Freiburg, München.
- Heidegger, Martin (1976): Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?“, in: ders., Wegmarken (GA 9), hg. v. W.-F. v. Herrmann, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1977a): Sein und Zeit (GA 2), hg. von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1977b): Der Ursprung des Kunstwerkes, in: ders., Holzwege (GA 5), hg. von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1981): „Wie wenn am Feiertage ...“, in: ders., Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (GA 4), hg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1981): Hölderlin und das Wesen der Dichtung, in: ders., Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (GA 4), hg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1985): Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (GA 43), hg. v. B. Heimbüchel, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (2007): Cézanne (spätere Fassung 1974), in: ders., Gedachtes (GA 81), hg. v. Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt/M.

- Heidegger, Martin (2014): Überlegungen IV, in: ders., Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938) (GA 94), hg. v. P. Trawny, Frankfurt/M.
- Hölderlin, Friedrich (1992a): Wie wenn am Feiertage ..., in: ders., Sämtliche Werke und Briefe, Bd. 1, hg. v. J. Schmidt, Frankfurt/M, 239-240.
- Hölderlin, Friedrich (1992b): Andenken, in: ders., Sämtliche Werke und Briefe, Bd. 1, hg. v. J. Schmidt, Frankfurt/M, 360-362.
- Irigaray, Luce (1983): *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, Paris.
- Laozi (Laotse) (2013): *Tao Te King (Dao De Jing)*. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, übers. v. R. Wilhelm, Berlin.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003a): Der Zweifel Cézannes, in: ders., *Das Auge und der Geist: Philosophische Essays*, hg. v. C. Bermes, Hamburg, 3-27.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003b): Das Auge und der Geist, in: ders., *Das Auge und der Geist: Philosophische Essays*, hg. v. C. Bermes, Hamburg, 275-317.
- Schleichert, Hubert/Heiner, Roetz (2009): *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*, Frankfurt/M.
- Wartenburg, Paul Yorck von/Dilthey, Wilhelm (1923): *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und den Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Halle an der Saale.
- 장자 (2012): *장자*, übers. von 김학주, Seoul.

Menschliche Vermögen, Fähigkeiten, Privationen

Christian Kanzian

1. Einleitung

Eine gut eingeführte Weise, philosophisch nach dem *Mensch sein* und seiner Eigenart zu fragen, ist es, jene *Vermögen* aufzuzeigen, die Menschen von anderen Lebewesen und auch von nicht-lebendigen Dingen unterscheiden. Im Grunde gibt es sogar einen gewissen Konsens darüber, welche Vermögen das sind: Im Normalfall werden in diesem Zusammenhang gewisse kognitive, aber auch moralische und kulturelle Instanzen angeführt. Der Konsens in der philosophischen Debatte endet aber spätestens dort, wo nach einer Interpretation dieser Vermögen gefragt wird. Was sind Vermögen? Was (typisch) menschliche? – Mit diesen Fragen möchte ich mich in diesem Artikel beschäftigen.

Dieser Beitrag gehört nicht der praktischen Philosophie an, auch nicht der „philosophy of mind“. Er ist ontologisch. Es geht also nicht darum, wie man menschliche Vermögen (moralisch) gut ausübt, auch nicht darum, wie kognitive oder emotionale Vermögen mit ihrer neurologischen Basis zusammenhängen oder auch nicht. Die Frage nach menschlichen Vermögen wird vielmehr grundsätzlich angegangen: Was ist überhaupt ein menschliches Vermögen? – und zwar in Anwendung eines bestimmten ontologischen Rahmens. Dieser Rahmen sieht vor, Menschen als *Substanzen* zu verstehen. Substanzen sind dreidimensionale „endurer“: nicht nur synchron, sondern auch diachron (und quer-Welt-ein) in einem strikten Sinn identische Entitäten. Substanzen sind (deshalb) Träger von *Eigenschaften*, die hier als partikuläre Entitäten („Modi“) interpretiert werden. Modi bringen Substanzen in bestimmte (ebenso partikuläre) *Zustände* und (durch deren Wechsel) auch in *Ereignisse*.

Frau Müller ist ein Mensch. Als solche ist sie eine Substanz, die zeit ihres Lebens dieselbe ist. Frau Müller ist 1.70 Meter groß. Diese konkrete Größe bezeichne ich eben als einen Modus, der Frau Müller in den Zustand des 1.70 Meter-groß-

Seins bringt. Ändert sich Frau Müller, d.h. wächst sie, geschieht durch den Wechsel der Größenmodi ein Ereignis.

Kurzum: Substanzen, Modi und Zustände bzw. Ereignisse machen jenen kategorialen Rahmen aus, mit dem hier operiert wird – ohne diesen an dieser Stelle darlegen und somit rechtfertigen zu können. (Dafür sei auf Kanzian 2009 bzw. 2016 verwiesen.) Zustände und Ereignisse werden praktisch vollständig ausgeklammert, bzgl. Substanzen wird noch einiges zu sagen sein, einige Zusatzprämissen für unsere Theorienbildung müssen noch geliefert werden. Das Hauptaugenmerk im Hinblick auf unser Thema ist aber auf die Modi gerichtet.

Im Folgenden werden nämlich, um zu *Vermögen* zu kommen, *Dispositionen* eingeführt, und zwar als kausale Funktionen, die Modi ihren Substanzen verleihen. Dabei sei angenommen, dass man Modi nicht nur als qualitative Bestimmungen, sondern auch als *Kräfte* auffassen muss. Daraus leitet sich dann auch der Begriff eines Vermögens ab, als bestimmtes Dispositionsgefüge. Ziel ist die Anwendung dieser Theorie auf menschliche Vermögen. Wichtig ist dabei die Rekonstruktion der Unterscheidung zwischen reinen *Vermögen* und (aktiven) *Fähigkeiten*, schließlich auch der Begriff „*Privation*“. Das ist das Programm, zurück nun aber zum Start, zu Dispositionen, ausgehend vom vorgeschlagenen Verständnis von Modi.

2. Dispositionen

Sich in der aktuellen Forschungsliteratur Rückhalt zu suchen für eine Erläuterung der These von Eigenschaften oder Modi als qualitativen Bestimmungen und Kräften fällt schwer. V.a. die Begriffe „Eigenschaft“ und „Kraft“ (engl.: power) sind vor dem Hintergrund verschiedener theoretischer Kontexte und auch Interessen eingeführt. In der hier vorgeschlagenen Begriffsbestimmung komme ich jedenfalls mit John Heil überein, wenn er bekundet „[...] a property is a quality and is a power“ (Heil 2003, 11), oder auch mit Michael Esfeld, ich zitiere: „in dem Eigenschaften bestimmte Beschaffenheiten (Qualitäten) sind, sind sie Kräfte, [...] Wichtig ist, dass Kräfte keine zusätzlichen Eigenschaften sind.“ (Esfeld 2008, 5) Alle Eigenschaften oder Modi, so können wir die beiden interpretieren, weisen also zwei Aspekte auf: qualitative Bestimmungen und Kräfte. Die Unterscheidung zwischen Kräften und qualitativen Bestimmungen führt so gesehen,

wie Esfeld explizit klar macht, weder zu einer Vermehrung von Entitäten, noch zu einer „Genus-Bildung“ im Bereich der Eigenschaften: Hier die qualitativen Eigenschaften, dort die Kräfte.

Worauf es hier ankommt, ist der Begriff einer Disposition, und der lässt sich unter Berücksichtigung dieses Kraft-Begriffs so darlegen, dass Dispositionen nichts anderes sind als jene kausalen Funktionen oder Rollen von Substanzen, die diesen von Modi als Kräften verliehen werden.

Auch die Redeweise vom „Verleihen“ findet sich bei Heil, insofern er davon ausgeht, dass „Modes endow their possessors with both dispositionality and qualities.“ (Heil 2003, 142) Modi sind qualitative Bestimmungen und Kräfte. Kommt ein Modus einer Substanz zu, erhält dieser „Träger“ durch den Modus eine Qualität und eine kausale Rolle, die man auch als Disposition bezeichnen kann. Ist eine Kugel 3kg schwer, wird ihr durch den besagten Massen-Modus eine Qualität verliehen, aber auch eine bestimmte kausale Rolle in der Welt.

Prädikate für Qualitäten sind unvollständige Ausdrücke, deren *eine* offene *Stelle* von jenen Substanzen eingenommen wird, welche durch den jeweiligen bestimmenden Modus die entsprechende Qualität erhalten. In „Zucker ist weiß“ nimmt der Zucker die eine Stelle des Prädikats „ist weiß“ ein. Prädikate aber für Dispositionen werden ebenfalls von ihren Trägern ausgesagt, aber insofern, als die Substanzen durch Modi kausale Rollen erlangen, das heißt unter bestimmten *Umständen*, durch Einwirkung bestimmter *Stimuli*, bestimmte *Wirkungen* (Manifestationen) hervorbringen. Dispositionsausdrücke sind, so gesehen, nicht ein-, sondern *vierstellig*, insofern sie, voll expliziert, zum Ausdruck bringen, dass die modi-spezifischen kausalen Funktionen einer Substanz beim Auftreten eines, ebenfalls modi-spezifischen *Stimulus* unter günstigen *Umständen* bestimmte *Manifestationen* zeitigen. „Zucker ist wasserlöslich“ meint, dass der Zucker, unter bestimmten Umständen, wenn man ihn ins Wasser wirft (Stimulus), sich dort auflöst (die Manifestation).

Meines Erachtens beruhen viele Zwistigkeiten über das Verhältnis zwischen Qualitäten und Dispositionen darauf, dass die ontologische mit der sprachlichen Ebene verwechselt wird. Ontologisch betrachtet findet, wie gesagt, durch die Distinktion zwischen Modi als Bestimmungen, die Qualitäten verleihen, und Modi als Kräften, die Substanzen Dispositionen geben, keine Vervielfältigung statt. Auf der sprachlichen Ebene ist jedoch zu beachten, dass alle Modi bzw. das,

was sie mit Substanzen tun, sowohl durch einstellige Prädikate wiedergegeben werden können als auch durch vierstellige. Auf Ersteres geht wohl die Rede von (rein) qualitativen oder kategorikalen (engl.: *categorical*) Eigenschaften zurück, auf Letzteres die Rede von (reinen) Dispositionen.

Es ist somit klärungsbedürftig, davon zu sprechen, dass Substanzen Qualitäten, wie Gestalt, Farbe, bestimmte Oberflächenbeschaffenheiten haben *und* Dispositionen, etwa zu rollen, wahrnehmbar zu sein, Widerstand zu bieten. „Wahrnehmbar zu sein“ z. B. kann von Substanzen nicht so ausgesagt werden *wie* „rund zu sein“. Ersteres wird von Substanzen ausgesagt, *insofern* sie, durch Modi als Kräfte verstanden, eine bestimmte kausale Funktion im Hinblick auf Wahrnehmungssysteme aufweisen, die bei günstigen Umständen, sprich wenn u.a. gewisse Lichtverhältnisse auftreten und wenn das Licht einen Wahrnehmungsapparat affiziert oder eben stimuliert, manifestiert wird. Letzteres meint schlicht und einfach eine qualitative Bestimmung durch einen Modus.

Begünstigt werden einschlägige Missverständnisse dadurch, dass die Logik von Dispositionsausdrücken oft nicht so transparent ist wie beispielsweise bei „wasserlöslich“. Auch kann man sich in unserer Alltagssprache gut und gerne Wörter vorstellen, die sowohl als einstellige als auch als vierstellige Prädikate, also sowohl als Ausdruck für eine Qualität als auch als Ausdruck für eine Disposition, aufgefasst werden können. „Heiß zu sein“ z. B. kann als einstelliges Prädikat dem Wassertopf zugesprochen werden, aber auch als vierstelliges, insofern davon die Rede ist, dass er unter bestimmten Umständen, etwa der Nähe der Hand eines Nudelkoches, ausgelöst durch einen Stimulus, z. B. die spontane Übertragung kalorischer Energie, eine bestimmte Wirkung, Brandblasen, manifestiert. Nicht für jeden Dispositionsausdruck lässt sich angeben, welches einstellige Prädikat für jenen Modus, auf den seine Disposition zurückgeht, stehen mag; für andere Dispositionsausdrücke möglicherweise mehrere; auch das Umgekehrte ist denkbar.

3. Vermögen – menschliche Vermögen

Das Ziel dieses Beitrags aber ist nicht die Logik von Dispositionsausdrücken, sondern menschliche Vermögen. So soll in einem nächsten Schritt zunächst der Begriff eines Vermögens ins Auge gefasst werden.

Dabei kann man sich jenen Autoren anschließen, z. B. Ludger Jansen, die zwischen dem Begriff einer „Disposition“ und dem eines „Vermögens“, im klassischen Sinne des *Könnens* etwa der aristotelischen *dynamis*-Lehre (vgl. Aristoteles Met. IX, 1-9), eine Verbindung herstellen, ohne eine einfache Gleichsetzung von *dynamis* und *Disposition* vorzunehmen (vgl. Jansen 2002, 16).

Wie kann eine solche Verbindung ohne Gleichsetzung verstanden werden? Wohl nicht so, dass es eine Gruppe von Eigenschaften gäbe, die Vermögen markierten, eine andere, welche für Dispositionen stünden. Nach den bislang angestellten Überlegungen ist es vielmehr so, dass, ebenso wie oder insofern als Substanzen Dispositionen haben, so auch Vermögen. Weil Substanzen – kraft ihrer Modi – kausale Relevanz, also Dispositionen haben, *können* sie dies oder jenes realisieren, im Sinne von Vermögen. Das ist der Zusammenhang.

Den Unterschied zwischen Vermögen und Dispositionen kann man aber daran festmachen, dass Dispositionen jedenfalls auf bestimmte *einzelne* Modi zurückgehen, Vermögen sich aber auch aus einem *funktionalen Zusammenhang* aus verschiedenen Modi ergeben können. Das *Wahrnehmungsvermögen* z. B. eines perzipierenden Individuums wird offensichtlich nicht auf einen einzelnen Modus zurückzuführen sein, sondern auf einen sehr komplexen Zusammenhang von mehreren Modi. Das gleiche gilt auch für vegetative Vermögen, auch wenn bei manchen primitiveren Lebensformen die Grenze zwischen Vermögen und einzelnen Dispositionen nicht so klar zu ziehen sein wird. Vermögen sind jedenfalls typischerweise funktionale Zusammenhänge von Dispositionen, welche Substanzen durch Modi als Kräfte verliehen werden.

Damit kommen wir gleich zu einem nächsten Schritt, und zwar von einem allgemeinen Begriff eines Vermögens, der wohl sämtliche Lebewesen, vermutlich – in modifizierter Weise – auch künstlich hergestellte Dinge betreffen mag, hin zu jenem eines typisch menschlichen Vermögens. Für diesen Schritt ist eine weitere Distinktion vorzunehmen:

Die Distinktion, welche ich meine, ist jene Unterscheidung der klassischen Metaphysik zwischen Dispositionen bzw. Vermögen, deren Manifestationen, nach Eintreten spezifischer Stimuli und dem Vorliegen günstiger Umstände, mit naturgesetzlicher Notwendigkeit oder in Anwendung eines fixierten Reiz-Reaktionsmusters, jedenfalls *ein förmig* geschehen, und solchen, die auf *vielfältige Weise* in Stimuli-Umstände-Manifestations-Verhältnissen stehen können. Die

Letzteren aber sind die Dispositionen und Vermögen, die als typisch menschlich zu charakterisieren sind.

Ich beziehe mich hier auf die Aristotelische *Metaphysik* (Buch IX), wo zwischen der Verwirklichung nicht-rationaler Vermögen und der Verwirklichung von rationalen Vermögen unterschieden wird. (Und nehme an, um es vorsichtig zu sagen, dass das typisch Menschliche mit der Verwirklichung rationaler Vermögen zu tun hat und es sich dadurch von zufälligen Geschehnissen, in die Menschen involviert sind, unterscheidet.) Ersteres, die Verwirklichung nicht-rationaler Vermögen, wird bei Aristoteles als eine Art *Automatismus* beschrieben (u.a. Met. IX 5, 1048a5-7), Letzteres aber als „unterbestimmte Verwirklichung“: Rationale Vermögen können stets im Hinblick auf Verschiedenes, ja Gegensätzliches verwirklicht oder manifestiert werden. Das Vermögen des Arztes/der Ärztin zu heilen kann, um das aristotelische Beispiel in Met. IX 5, 1048a7-15 aufzugreifen, zu Gunsten oder zu Ungunsten der Patienten manifestiert werden. Der Ausübler rationaler Vermögen muss „eine der möglichen Verwirklichungen des Vermögens *anstreben* und sich *entscheiden*, das Vermögen so zu aktualisieren, dass diese Verwirklichung erreicht wird.“ (Vgl. Jansen 2002, 179. Zitate aus der *Metaphysik* entnehme ich aus Jansen 2002, Abschnitte 5.2.1ff.) Das gilt natürlich nicht, oder nur mit deutlichen Abstrichen, für das Wahrnehmungsvermögen oder gar für bestimmte vegetative Vermögen der Medizinerin/des Mediziners.

Diese aristotelische Distinktion stellt natürlich eine begriffliche Schneise dar, die im Hinblick auf aktuelle Fragestellungen zu adaptieren ist. Wenn man sich die Sache genauer ansehen wollte, müsste man zudem bedenken, dass im Bereich menschlicher Vermögen die Unterscheidung zwischen Ein- und Mehrförmigkeit der Manifestation wohl nicht rein polar verstanden werden darf; d. h. dass ein Vermögen rein einförmig, sozusagen mit naturgesetzlich beschreibbarer Invarianz verwirklicht würde, ein anderes Vermögen aber rein mehrförmig, d.h. in keiner Weise von „natürlichen“ Gegebenheiten bestimmt. Bei der bereits angesprochenen menschlichen Wahrnehmung können wir ihre Manifestation eher so interpretieren, dass sie bei Vorliegen günstiger Umstände und geeigneter Stimuli mit einer gewissen Regelmäßigkeit eintritt. Bei kognitiven Vermögen ist die Verwirklichung wohl nicht an rein natürliche Umstände zu knüpfen. Bei Gefühlen bewegt man sich im Mittelfeld des Spektrums. Es ist natürlich, sich unter bestimmten Umständen vor bestimmten Gegebenheiten zu fürchten, sich über anderes zu

freuen; ohne dass wir vernachlässigen dürfen, dass auch unser emotionales Leben „sub imperio rationis“ steht, wie die Scholastiker sagen und damit eine mehrförmig mögliche Kultivierung unseres affektiven Lebens meinen.

Schließlich muss eingestanden werden, dass mit der gewählten begrifflichen Schneise keine inhaltlichen Vorentscheidungen getroffen sind, in Hinblick auf eine Interpretation der Unterscheidung, etwa gar in Richtung Handlungs- oder Willensfreiheit. Aber immerhin und daran sei festgehalten: Es gibt ein terminologisches Instrumentarium, mit dem man im Bereich der Vermögen typisch menschliche auszeichnen kann.

4. Vermögen – (aktive) Fähigkeit – Privation

Nach der Einführung des Begriffs eines Vermögens, unter spezieller Berücksichtigung typisch menschlicher Vermögen, soll nun in einem letzten Schritt die Distinktion zwischen „Vermögen“ und „Fähigkeit“ bzw. „aktive Fähigkeit“ anvisiert werden. Im Zuge dessen kann auch eine Rekonstruktion von „Privation“ erfolgen.

Ein Vermögen ist, um den springenden Punkt zu wiederholen, ein *funktionaler Zusammenhang* von verschiedenen *Dispositionen*, die Substanzen aufgrund bestimmter Modi verliehen werden.

Um in Richtung des Erläuterungszieles weiterzukommen, müssen zunächst jene eingangs angekündigten Zusatzprämissen im Hinblick auf Substanzen angeführt werden: Substanzen bestehen aus einem *Material*. Es gibt keine Substanz, die nicht aus etwas besteht, das ihr u. a. räumliche Ausdehnung verleiht. Substanzen macht aber auch aus, dass ihr Material in irgendeiner Weise geformt ist. Unter *Form* verstehe ich die *Weise wie* die materialen Bestandteile einer Substanz zusammengesetzt sind. Ohne eine konkrete Form können wir von keiner Substanz sprechen. Es muss eine Form vorliegen, die festlegt, wie die jeweiligen materialen Bausteine zueinander stehen bzw. wirken bzw. sich entwickeln. Diese Kompositionselemente, *individuelles Material* und *individuelle Form*, bilden die innere Struktur einer Substanz.

Der Form-Aspekt einer Substanz ist nun aber von ihrer *Art* abhängig, wobei ich hier „Art“ im Sinne der klassischen „niedrigsten Arten“ (lat: *species infimae*) verstehe: Regenwurm, Schaf, Mensch. Bei solchen niedrigsten Arten ist es nicht

möglich, in ihrem Bereich durch weitere („spezifische“) Differenzierungen Arten zu erzeugen. Der Form-Aspekt der Substanzen ist mit dieser ihrer *species infima* gegeben. Insofern man aber den Form-Aspekt als Prinzip der Selbigkeit oder der Identität einer Substanz auffassen kann, wie gesagt der Form-Aspekt aber mit der Art oder Sorte einer Substanz gegeben ist, kann man auch von der Art- oder sortalen Dependenz der Identität einer Substanz sprechen. Ein Mensch hängt in seiner Identität davon ab, ein Mensch zu sein.

Vermögen aber, um nun den weiterführenden Gesichtspunkt einzubringen, hängen mit der *species infima* einer Substanz zusammen. Wenn wir wissen, welcher Art Substanzen angehören, wissen wir auch, welche Vermögen sie aufweisen, und umgekehrt. Menschen haben spezifische kognitive, moralische, emotionale Vermögen: Erkennen, nach Normen handeln, lieben. Dass eine Substanz das ist, *was* sie ist, drückt sich maßgeblich in ihren Vermögen aus. Da aber die Art eines Dinges seine *Form* unmittelbar betrifft, kann auch das mit der Art einer Substanz Zusammenhängende primär als zur Form gehörig aufgefasst werden. Also gehören die Vermögen primär zur Form einer Substanz. Dass Menschen erkennen, nach Normen handeln, lieben können, hat primär mit ihrer individuellen Form zu tun.

Weil aber Vermögen zur individuellen Form einer Substanz gehören, die individuelle Form aber die Identität einer Substanz ausmacht, müssen auch die Vermögen einer Substanz zu ihrer Identität gehören. Erkennen, nach Normen handeln, lieben, gehören zur menschlichen Identität. Kein Mensch kann diese Vermögen verlieren.

Diese grundlegende Bestimmung können wir unter zwei Rücksichten ergänzen, welche uns zu den anvisierten Distinktionen führen:

Erstens sind Vermögen, wie angenommen, Dispositionsgefüge. Insofern sie **Dispositions*gefüge* sind, können sie *ausgeübt*, sprich manifestiert werden oder auch nicht. Insofern sie *Dispositions*gefüge** sind, können sie in ihrer *Manifestation* bestimmte Unterschiede aufweisen, je nachdem, welche Dispositionen in dem Gefüge, das sie ausmacht, nun realisiert werden, welche nicht. So kann man die Dynamik verstehen, die alle Lebewesen in ihrer spezifischen Entwicklung auszeichnet. Gerade bei den typisch menschlichen Vermögen, wie den genannten, erscheint mir das leicht nachvollziehbar. Hier wird sich die Manifestation, je nach individueller Entwicklung unterschiedlich gestalten. Das heißt keinesfalls, dass sich einzelne Menschen in ihren Vermögen unterscheiden.

Zweitens ist nun aber diese Manifestation, im Unterschied zum Vermögen an sich, auch mit körperlichen Abläufen, wenn man so will, mit Abläufen das individuelle Material betreffend, verbunden. Die Manifestation oder das Ausüben unseres Sehvermögens z. B. hat damit zu tun, dass gewisse körperliche Organe so sind, wie sie sind, dass wir etwa Augen, Sehnerven etc. haben, die auf entsprechende Weise funktionieren. Analoges lässt sich sicherlich auch bzgl. kognitiver bzw. moralischer Vermögen ausführen.

Damit kann man den Begriff einer *Fähigkeit* bzw. einer *aktiven Fähigkeit* aus diesem Begriff eines Vermögens rekonstruieren. *Sehfähig* z. B. sind nur Lebewesen, bei denen auch die körperlichen Voraussetzungen für die Ausübung oder die Manifestation des Sehvermögens gegeben sind. Eine Fähigkeit ist, allgemein gesagt, ein Vermögen, für dessen Manifestation die materiellen oder körperlichen Voraussetzungen gegeben sind. Eine nicht aktive Fähigkeit wäre ein Vermögen, für deren Manifestation die körperlichen Voraussetzungen zwar gegeben sind, das aktuell aber nicht ausgeübt wird. Wenn wir z. B. schlafen, üben wir das Sehvermögen nicht aus, selbst wenn wir aufgrund der körperlichen Voraussetzungen dazu in der Lage wären. Aktiv seh-fähig z. B. sind wir hingegen im Wach-Zustand.

Zugleich kann man den Begriff einer *Privation* oder eines *Mangels* an dieser Stelle verorten. Eine Privation beruht auf einem Vermögen, für dessen Manifestation die materiellen oder körperlichen Voraussetzungen eben nicht gegeben sind, obwohl es, das Vermögen, typisch oder charakteristisch ist für die Art seines Trägers bzw. für seine individuelle Form. So liegt Blindheit, verstanden als Privation, dann vor, wenn ein Lebewesen, *nicht fähig* ist, das Seh-*Vermögen* auszuüben. Regenwürmer, um den Kontrast hervorzuheben, haben kein Sehvermögen. Es gehört nicht zu ihrer Art oder zu ihrer Form zu sehen. Somit liegt ihrer Unfähigkeit zu sehen auch kein Mangel oder keine Privation zugrunde.

5. Zusammenfassung

Ausgehend von der Annahme, dass partikulare Eigenschaften oder Modi Substanzen nicht nur Qualitäten, sondern auch Dispositionen verleihen, haben wir Vermögen als funktionale Gefüge solcher Dispositionen eingeführt. Typisch menschliche Vermögen zeichnen sich dadurch aus, nicht einformig naturgesetz-

lich manifestierbar zu sein. Ihre Manifestation ist (wie die nicht-menschlicher Vermögen) auch von bestimmten materiellen oder körperlichen Voraussetzungen abhängig, die im positiven Fall das Vermögen zu einer (aktiven) Fähigkeit, im Verlustfall zu einer Privation machen.

Literatur

- Esfeld, Michael (2008): Die Metaphysik dispositionaler Eigenschaften, <http://www.unil.ch/webdav/site/philo/shared/DocsPerso/EsfeldMichael/2008/Dispo-ZphF08-3.pdf> (01. 04. 2015)
- Heil, John (2003): From an Ontological Point of View, Oxford.
- Jansen, Ludger (2002): Tun und Können, Frankfurt/M.
- Kanzian, Christian (2009): Ding – Substanz – Person, Frankfurt/M.
- Kanzian, Christian (2016): Wie Dinge sind, Berlin, München, Boston.

Ontologische Relativität, Fundamentalontologie und verkörperte Kognition

Peter Kügler

1. Ontologische Relativität

Mit „ontologischer Relativität“ ist gemeint, dass Antworten auf die Frage, welche Arten von Dingen (im weitesten Sinn) es gibt, von begrifflichen Entscheidungen abhängen und nur relative Gültigkeit haben. Unabhängig von Begriffssystemen können ontologische Fragen nicht gestellt oder beantwortet werden. Verschiedene Begriffssysteme implizieren verschiedene Ontologien.

Es ist wichtig, diese Relativität der Ontologie nicht mit einer Relativität der Existenz der Dinge zu verwechseln. Denn Letztere würde einen Einwand provozieren, den Paul Boghossian (2013, 44) als „Problem der Kausalität“ bezeichnet: Da viele Dinge schon vor uns Menschen existiert haben, müssten wir durch die Sprache unsere eigene Vergangenheit hervorbringen, falls die Existenz dieser Dinge von unserem Sprechen abhinge.

Die Bezeichnung „ontologische Relativität“ stammt von W.V.O. Quine. Ein Aufsatz aus dem Jahr 1968 und der Sammelband aus dem Jahr 1969, der diesen Aufsatz enthält, tragen diesen Titel (Quine 1975). Später wurde der Gedanke von Hilary Putnam unter der Bezeichnung „interner“ oder „pragmatischer Realismus“ weiterverfolgt. Statt von „ontologischer Relativität“ spricht Putnam allerdings von „Begriffsrelativität“, womit Folgendes gemeint sei: „the fact that the logical primitives themselves, and in particular the notions of object and existence, have a multitude of different uses rather than one absolute ‚meaning‘.“ (Putnam 1987, 19)

Ein gerne zitiertes Beispiel von Putnam zur Erläuterung der ontologischen Relativität ist dieses: Nehmen wir an, vor uns liegen drei Einzeldinge, z. B. drei Würfel. Die Frage, wie viele Dinge vor uns liegen, hängt davon ab, wie wir Dinge identifizieren und zählen. Versteht man unter „Dingen“ nur einzelne Würfel, so haben wir drei Dinge vor uns. Wenn wir zu den „Dingen“ aber auch mereolo-

gische Summen von Würfeln zählen, so gibt es insgesamt sieben Dinge. Zu den drei Würfeln kommen noch drei mereologische Summen aus je zwei Würfeln und die Summe aus allen drei Würfeln hinzu. Dies sind nur zwei von vielen möglichen Beschreibungen der Situation.

Das Vorgegangene erscheint geradezu trivial – selbstverständlich hängt die Frage, welche und wie viele Dinge vorhanden sind, davon ab, was wir unter einem „Ding“ verstehen. Interessant wird diese Feststellung erst, wenn man hinzufügt, dass verschiedene Beschreibungen ontologisch gleichwertig sind und keine die Realität repräsentiert, wie sie „an sich selbst ist“. Mit anderen Worten, interessant wird die These der ontologischen Relativität erst durch die Ablehnung dessen, was Putnam als „metaphysischen Realismus“ bezeichnet.

2. Metaphysischer Realismus

Putnam versteht unter metaphysischem Realismus die Auffassung,

„wonach die Welt aus einer feststehenden Gesamtheit geistesunabhängiger Gegenstände besteht. Danach gibt es genau eine wahre und vollständige Beschreibung dessen, ‚wie die Welt aussieht‘, und zur Wahrheit gehöre eine Art Korrespondenzbeziehung zwischen Wörtern bzw. Gedankenzeichen und äußeren Dingen und Mengen von Dingen.“ (Putnam 1982, 75)

Später wird er das missverständliche Wort „geistesunabhängig“ durch „sprachunabhängig“ ersetzen (Putnam 1993, 248).

Der metaphysische Realismus hat sicherlich Vorteile. Beispielsweise gibt er eine einfache Antwort auf die Frage nach den Wahrheitsbedingungen von Aussagen über die Wirklichkeit: Die Wirklichkeit macht manche Aussagen wahr und andere falsch. Bedenklich ist jedoch der Umstand, dass der metaphysische Realismus dazu neigt, es sich bei semantischen Fragen zu leicht zu machen, indem er sich beispielsweise auf „natürliche Arten“ beruft. Man vertraut darauf, dass Begriffe auf natürliche Arten referieren. Begriffe werden von natürlichen Arten sozusagen magnetisch angezogen, weshalb metaphysische Realisten für diese Auf

fassung auch die entlarvende Bezeichnung „Reference Magnetism“ gefunden haben (Sider 2011, Kap. 2.3).

Diese semantische Position wirft offensichtlich die Frage auf, wie es den natürlichen Arten gelingt, die Wörter „magnetisch anzuziehen“. Bei G. H. Merrill (1980) und David Lewis (1984), die den Referenz-Magnetismus *avant la lettre* gegen Putnam verwendet haben, findet man auf diese Frage keine Antwort. Theodore Sider (2011, 28) beruft sich immerhin auf die Annahme, dass der Begriff „Referenz“ eine explanatorische Funktion habe und unter anderem dazu diene, sprachliches Verhalten zu erklären. Wenn ich einen Satz ausspreche oder niederschreibe, so besteht laut Sider ein Teil der Erklärung für dieses Verhalten darin, dass sich die Wörter des Satzes auf Bestandteile der Welt beziehen.

Was Sider dabei freilich übersieht, ist die Zirkularität seiner Argumentation. Denn wie er selbst zugibt, trägt der Sprachgebrauch zur Erklärung der Referenz bei (2011, 23). Der Sprachgebrauch bestimmt die Referenz zwar nur unvollständig – die verbliebene semantische Unbestimmtheit wird erst durch die „Anziehungskraft“ der natürlichen Arten beseitigt. Aber dennoch stellt sich die Frage, wie die teilweise durch den Sprachgebrauch erklärbare Referenz umgekehrt den Sprachgebrauch erklären soll.

3. Das Vorbegriffliche

Die Annahme natürlicher Arten ist eine problematische Voraussetzung, doch auch ontologische Relativisten postulieren in der Regel etwas, das vor oder unabhängig von der Beschreibung mit Hilfe von Begriffen existiert. Auch im ontologischen Relativismus hat man einerseits die Begriffe und andererseits das, worauf die Begriffe angewendet werden. Putnam bezeichnet Letzteres meist als „Wirklichkeit“ oder „Welt“. Quine hingegen bevorzugt in dieser Rolle die sinnliche Erfahrung, wenn er z. B. schreibt:

„Unsere Zustimmung zu einer Ontologie ähnelt, so meine ich, im Prinzip unserer Zustimmung zu einer wissenschaftlichen Theorie, sagen wir: einem System der Physik: Wir machen uns, zumindest insoweit wir vernünftig sind, das

einfachste Begriffsschema zu eigen, in das die ungeordneten Fragmente roher Erfahrung eingepasst und eingeordnet werden können.“ (Quine 2011, 49)

Diese Hervorhebung der Erfahrung erinnert an Immanuel Kant, der in der *Transzendentalen Ästhetik* der *Kritik der reinen Vernunft* zwischen der Materie und der Form der Erscheinung unterschieden hat. Und so wie man bei Kant fragen kann, was denn die ungeformte Materie der Erscheinung – die Kant „Empfindung“ nennt – sein soll, so kann man bei Quine fragen, was man sich unter „ungeordneten Fragmenten roher Erfahrung“ vorstellen soll. Quine verwendet zwar später gerne den Ausdruck „Reiz“, *stimulus* (z. B. Quine 1975), doch dies ist eine Bevorzugung eines bestimmten Begriffsschemas, nämlich der Physik oder der behavioristischen Psychologie, die der Annahme widerspricht, dass verschiedene Begriffssysteme ontologisch gleichwertig sind.

Bei Putnam indessen lautet die entsprechende Frage: Wie ist die *Wirklichkeit* oder *Welt* vor oder unabhängig von der Beschreibung durch Begriffe beschaffen? (Auch hier besteht eine Ähnlichkeit zu Kant, dessen „Dinge an sich“ ebenfalls eine vor- oder unbegriffliche „Wirklichkeit“ sind.) Doch ob man nun das vorbegriffliche Etwas als rohe Erfahrung oder als Wirklichkeit an sich auffasst, das Problem besteht darin, dass man weder das eine noch das andere begrifflich erfassen kann. Putnam formuliert dies folgendermaßen: „What we cannot say – because it makes no sense – is what the facts are independent of all choices.“ (1987, 33)

Verstehen wir also überhaupt, was mit dem vorbegrifflichen Etwas gemeint ist? Es ist verführerisch, sich die Beantwortung dieser Frage durch den Verzicht auf Begriffe wie „rohe Erfahrung“ oder „Wirklichkeit an sich“ zu ersparen. Man würde dann alles Nicht-Konstruierte aus der Theorie streichen und einen Standpunkt erhalten, der sicherlich die Bezeichnung „Konstruktivismus“ verdienen würde.

Die Streichung der Erfahrung oder Wirklichkeit als unkonstruierter „Materie“ der Konstruktion würde freilich das eingangs erwähnte „Problem der Kausalität“ aufwerfen. Aus dem Konstruktivismus folgt, dass die konstruierten Gegenstände vor der Konstruktion nicht existieren. Dass dies ein ernstes Problem für den Konstruktivismus darstellt, erkennt man unter anderem daran, dass der Konstruktivist Richard Rorty versucht, es als sinnlos abzutun, und sich auf die Diskussion gar nicht mehr einlassen will. Rorty verzichtet nämlich offiziell auf die Behaup-

tung, es habe keine Dinge gegeben, bevor sie beschrieben wurden. Stattdessen sollten wir „aufhören, überhaupt etwas Allgemeines über das Verhältnis zwischen Sprache und Realität zu sagen“ (2000, 132). Die Weigerung ein Problem anzuerkennen ist jedoch selten überzeugend.

4. Fundamentalontologie

Als Alternative zum Konstruktivismus kann man Martin Heideggers Fundamentalontologie ins Spiel bringen, in der bekanntlich das „Dasein“ – also jenes Seiende, „das wir, die Fragenden, je selbst sind“ (Heidegger 1979, 7) – mit Hilfe von „existenzialen“ Begriffen wie „In-der-Welt-Sein“, „Sorge“ und „Zeitlichkeit“ beschrieben wird. Für uns am wichtigsten ist das *Verstehen*, das Heidegger als ein praktisches Können auffasst: „Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können.“ (1979, 143) Zu diesem Sein-können gehört unter anderem der Umgang mit zuhandenen Dingen: „Das Zuhandene ist als solches entdeckt in seiner *Dienlichkeit*, *Verwendbarkeit*, *Abträglichkeit*.“ (1979, 144)

Das praktische Seinsverständnis des Daseins könnte man „ontologisch“ nennen, aber:

„Ontologisch-sein besagt hier noch nicht: Ontologie ausbilden. Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem Sinn des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen. Das bedeutet aber nicht etwa soviel wie einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein.“ (1979, 12)

Das praktische Seinsverständnis ist „vorontologisch“. Charakteristisch für dieses vorontologische Verstehen von Welt ist wie erwähnt die *Zuhandenheit* der Dinge, die Heidegger als „Zeug“ bezeichnet, um sie von den *vorhandenen*, durch Begriffe beschriebenen und identifizierten Dingen zu unterscheiden. Eine Ontologie beschreibt Dinge als vorhandene; die Entstehung der Ontologie aus dem vorontologischen Seinsverständnis ist daher ein Übergang von der Zuhandenheit des Zeugs zur Vorhandenheit der Dinge.

Heidegger erklärt diesen Übergang unter anderem damit, dass im praktischen Umgang mit dem Zeug Störungen auftreten, wodurch die Welt problematisch wird. Etwas erweist sich als widerspenstig, unbrauchbar oder fehlt überhaupt. Heidegger spricht von „Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit“, die „am Zuhandenen den Charakter der Vorhandenheit zum Vorschein zu bringen.“ (1979, 74)

Was als Störung gilt, hängt aber offensichtlich von den Absichten der Handelnden und dem Handlungskontext ab. Drei Spielwürfel beispielsweise können zum Würfeln oder als Bauklötze verwendet werden, je nachdem sind unterschiedliche Merkmale relevant und können aus irgendeinem Grund „auffällig“ werden. Beispielsweise eignen sich zu große Würfel schlecht zum Würfeln, während sich zu kleine Würfel nicht besonders gut als Bauklötze eignen.

Das vorontologische Seinsverständnis ist die Grundlage für die theoretische Verwendung von Begriffen und damit für die Konstruktion einer Ontologie. In Heideggers Worten:

„Die Ontologien, die Seiendes von nicht daseinsmäßigem Seinscharakter zum Thema haben, sind demnach in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert und motiviert, die die Bestimmtheit eines vorontologischen Seinsverständnisses in sich begreift.“ (1979, 13)

Betrachten wir unsere drei Würfel noch einmal unter diesem Gesichtspunkt. Stellen wir uns ein Würfelspiel vor, bei dem drei Leute gleichzeitig je einen Würfel werfen, wobei die höchste Augenzahl gewinnt. Im Kontext dieses Spiels existieren drei Würfel – in praktischer Hinsicht, weil jede Person mit einem Würfel hantiert; in theoretischer Hinsicht, weil man nur von einem, zwei oder drei einzelnen Würfeln spricht.

Werden hingegen die Würfel von einem Kind als Bauklötze verwendet, um zwei oder dreistöckige Türme zu bauen, so gibt es in diesem Kontext in praktischer Hinsicht neben den einzelnen Bauklötzen auch mereologische Summen aus zwei oder drei Würfeln. „Turm“ ist ein Begriff für eine solche Würfelsumme und die „Dinge“ in diesem Spiel sind Würfel und Türme.

Die Vorhandenheit dieser Dinge fällt z. B. dann auf, wenn ein Turm umfällt oder beim Würfeln ein Würfel vom Tisch rollt und so seine „Aufsässigkeit“ zeigt.

Sie kann aus unterschiedlichsten Gründen thematisiert werden, etwa bei der Vereinbarung der Spielregeln. Wahrscheinlich kann man davon ausgehen, dass jede Beschreibung, also jede Anwendung eines begrifflichen Systems, die Vorhandenheit der beschriebenen Dinge zum Vorschein bringt.

5. Verkörperte Kognition

Manchmal wird Heideggers Fundamentalontologie als kontinentaleuropäische Variante des amerikanischen Pragmatismus verstanden (Oehler 1968, 11; Okrent 1988). Der Umschlag von Zuhandenheit zu Vorhandenheit ähnelt tatsächlich dem von John Dewey beschriebenen Vorgang, bei dem aus einer „unbestimmten“ (*indeterminate*) Situation ein „Problem“ wird. Man sollte dem folgenden Zitat vorausschicken, dass Dewey in der ersten Zeile das Wort „Forschung“ (*inquiry*) in einem sehr weiten Sinn verwendet – es genügt, Fragen zu stellen und Antworten auf diese Fragen zu suchen (vgl. Dewey 2002, 132):

„Die unbestimmte Situation wird in eben dem Prozess, einer Forschung unterzogen zu werden, problematisch. Die unbestimmte Situation entsteht aus realen Ursachen, genau wie zum Beispiel das organische Ungleichgewicht des Hungers. Es liegt nichts Intellektuelles oder Kognitives in der Existenz solcher Situationen, obgleich sie die notwendige Bedingung kognitiver Operationen oder der Forschung sind. An sich sind sie präkognitiv.“ (Dewey 2002, 134)

Ein wichtiger Unterschied zu Heideggers Pragmatismus (wenn man diesen so nennen will) verbirgt sich allerdings hinter dem unscheinbaren Wort „präkognitiv“ am Ende des Zitats. Für Dewey scheint die Praxis selbst nicht kognitiv zu sein. Auch wenn der amerikanische Pragmatismus betont, dass sich die Bedeutungen von Begriffen aus praktischen Bezügen ergeben (Peirce 1968, 63), sein Begriff von Kognition, von Erkenntnis, bleibt intellektuell. Ziele sind „die Festlegung einer Überzeugung“ und „die Klarheit unserer Gedanken“, um die Titel zweier berühmter Aufsätze von Charles Sanders Peirce zu zitieren. Dies ist ein Grund, warum nicht Peirce oder Dewey, sondern Heidegger – neben Maurice Merleau-Ponty (Varela/Thompson/Rosch 1992, Kap. 2 und 8) – zu einem phi-

losophischen Helden des Forschungsprogramms der „verkörperten Kognition“ (*embodied cognition*) wurde (Wheeler 2005).

Die theoretischen und technischen Ansätze, die unter dem Begriff der verkörperten Kognition zusammengefasst werden, unterscheiden sich in vielerlei Hinsicht; es gibt derzeit kein einheitliches Verständnis von „Verkörperung“. Oft ist lediglich die These gemeint, dass kognitive Prozesse vom Körper „abhängig“ sind oder von diesem „bestimmt“ werden, was nicht genügt, um die Idee der verkörperten Kognition von alternativen kognitionswissenschaftlichen Konzeptionen abzugrenzen.

„Verkörperung“ (*embodiment*) sollte vielmehr so verstanden werden, dass der Körper und seine Einbettung in die Umwelt für Kognition *konstitutiv* sind und nicht nur einen kausalen oder instrumentellen Beitrag zu kognitiven Prozessen leisten (die dann selbst eigentlich im Geist oder Gehirn ablaufen würden). In der Einleitung zu dem von ihnen herausgegebenen Sammelband definieren Fingerhut, Hufendiek und Wild verkörperte Kognition in eben dieser Weise:

„Der Körper ist nicht nur ein Instrument zur Ausführung von vorgefassten Absichten oder zur Erfüllung von gehegten Wünschen. Es ist die eingespielte und lang erprobte Einbettung des Körpers in eine strukturierte und an uns angepasste Umwelt, die uns als intelligente Wesen ausmacht. Diese Intelligenz versteckt sich nicht im Innenraum des Bewusstseins und des Denkens, sondern sie ist die gelebte Intelligenz unserer geschickten Bewegungen und eingeübten Tätigkeiten und sie liegt in unserer Welt bereit. Der Geist selbst muss als etwas in den Körper und in die Umwelt Ausgedehntes verstanden werden.“ (Fingerhut/Hufendiek/Wild 2013, 9)

Auch Lawrence Shapiro (2011, 4f.) führt die Konstitutionsthese an, allerdings ist diese für ihn nur eines von drei „Themen der Verkörperung“ (was ein weiterer Beleg für die aktuelle Uneinheitlichkeit des Forschungsprogramms ist).

Verkörperte Kognition wird oft als Gegenspielerin und Nachfolgerin des Kognitivismus verstanden, der in den 1960er und 1970er Jahren den Behaviorismus als dominierende Strömung in der Kognitionspsychologie abgelöst hat. Üblicherweise wird im Kognitivismus zwischen computationalistischen und konnektionistischen Ansätzen unterschieden: Der Computationalismus betrach-

tet kognitive Prozesse als durch Algorithmen beschreibbare Prozesse der Symbolverarbeitung; gerne wird dabei ein Vergleich zwischen Gehirn und Computer gezogen. Der Konnektionismus hingegen betrachtet kognitive Prozesse als Vorgänge in neuronalen Netzen; Informationsverarbeitung erfolgt demnach auf einer subsymbolischen Ebene.

Beide Auffassungen haben die Annahme gemeinsam, dass kognitive Prozesse mit Repräsentationen im Gehirn einhergehen, nur die Art und Weise der Repräsentation wird unterschiedlich konzipiert. Aus diesem Grund lässt der Kognitivismus *konstruktivistische* und *realistische* Interpretationen zu. Das Schlagwort von der Konstruktion oder Erschaffung der Wirklichkeit durch das Gehirn ist in der Kognitionswissenschaft immer noch recht populär. So schreibt z. B. der Neurowissenschaftler David Eagleman in einem Sachbuch-Bestseller neueren Datums: „Das Gehirn zeichnet die Wirklichkeit nämlich nicht einfach passiv auf, sondern es erschafft sie aktiv.“ (Eagleman 2012, 98)

Im Gegensatz dazu vermeiden es die Realisten unter den Kognitivisten, von einer Wirklichkeitskonstruktion zu sprechen. Für sie gibt es einerseits die Wirklichkeit und andererseits die Repräsentationen derselben. Die entscheidende Frage lautet hier, wie es dem Gehirn gelingt, die konstanten und variablen Eigenschaften der Wirklichkeit zu repräsentieren (Churchland 1997, 5-7). Die Eigenschaften der Wirklichkeit selbst werden nach dieser Auffassung nicht vom Gehirn konstruiert, sondern eben lediglich von diesem repräsentiert.

Was hat das alles mit Ontologie bzw. mit ontologischer Relativität zu tun? Wissenschaftliche Theorien können von verschiedenen metaphysischen Standpunkten aus interpretiert werden. Metaphysische Standpunkte sind empirisch nicht widerlegbar, aber immerhin kann man sie danach beurteilen, ob sie für die Interpretation bestimmter empirischer Theorien geeignet sind (Agassi 1964, 191f.). Metaphysischer Realismus, Konstruktivismus und ontologischer Relativismus sind solche metaphysischen Standpunkte und die von ihnen interpretierten Theorien gehören zur Kognitionswissenschaft.

Wir haben eben gesehen, dass der Kognitivismus in der Kognitionswissenschaft dazu verleitet, ontologische Fragen vor dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen Konstruktivismus und Realismus zu behandeln. Für das Forschungsprogramm der verkörperten Kognition hingegen dürfte der ontologische Relativismus als metaphysische Rahmentheorie besser geeignet sein, jedenfalls

in der fundamentalontologischen Variante, deren Grundzüge hier beschrieben wurden. Der Hauptgrund für diese Affinität liegt in der übereinstimmenden Deutung der vorbegrifflichen Praxis als einer Art von Kognition.

Literatur

- Agassi, Joseph (1964): The Nature of Scientific Problems and Their Roots in Metaphysics, in: Mario Bunge (Hg.), *The Critical Approach to Science and Philosophy*, New York, 189-211.
- Boghossian, Paul (2013): *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*, Berlin.
- Churchland, Paul M. (1997): *Die Seelenmaschine. Eine philosophische Reise ins Gehirn*, Heidelberg.
- Dewey, John (2002): *Logik. Die Theorie der Forschung*, Frankfurt/M.
- Eagleman, David (2012): *Inkognito. Die geheimen Eigenleben unseres Gehirns*, Frankfurt am Main.
- Fingerhut, Joerg/Rebeka Hufendiek/Markus Wild (Hg.) (2013): *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Berlin.
- Heidegger, Martin (1979): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Lewis, David (1984): Putnam's Paradox, in: *Australasian Journal of Philosophy*, 62, 221-236.
- Merrill, Gary H. (1980): The Model-Theoretic Argument Against Realism, in: *Philosophy of Science*, 47, 69-81.
- Oehler, Klaus (1968): Die Grundlegung des Pragmatismus durch Peirce, in: Charles Peirce, *Über die Klarheit unserer Gedanken/How to Make Our Ideas Clear*, Frankfurt/M, 11-34.
- Okrent, Mark (1988): *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Ithaca.
- Peirce, Charles S. (1968): *Über die Klarheit unserer Gedanken/How to Make Our Ideas Clear*, Frankfurt/M.
- Putnam, Hilary (1982): *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt/M.
- Putnam, Hilary (1987): *The Many Faces of Realism*, LaSalle.

- Putnam, Hilary (1993): Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zu Sprache und Wirklichkeit, Reinbek bei Hamburg.
- Quine, Willard Van Orman (1975): Ontologische Relativität und andere Schriften, Stuttgart.
- Quine, Willard Van Orman (2011): On What There Is/Über was es gibt, in: ders., From a Logical Point of View. Three Selected Essays/Von einem logischen Standpunkt aus. Drei ausgewählte Aufsätze, Stuttgart, 6-55.
- Rorty, Richard (2000): Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt/M.
- Shapiro, Lawrence (2011): Embodied Cognition, London.
- Sider, Theodore (2011): Writing the Book of the World, Oxford.
- Varela, Francisco J./Evan Thompson/Eleanor Rosch (1992): Der mittlere Weg der Erkenntnis, Bern.
- Wheeler, Michael (2005): Reconstructing the Cognitive World. The Next Step, Cambridge.

Anthropologische Differenz bei Heidegger

Überschneidungen zwischen Ek-sistenz, Leben und Technik

Maria Agustina Sforza

Der Mensch, das animal rationale

Wenn wir uns auf die Frage einlassen, was es ist, Mensch zu sein, stoßen wir zunächst auf eine klassische Definition des Menschen in Abgrenzung zu den Tieren. Von der Antike über das Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert wurde der Mensch als dasjenige Tier aufgefasst, welches sich von anderen Tieren durch ein bestimmtes Merkmal unterscheidet – wie etwa durch die Rationalität, die Kultur, das Sprachvermögen, die Fähigkeit moralisch zu handeln oder die Technik.

In den vergangenen Jahren wurde diese traditionelle Auffassung im Hinblick auf unser Verhältnis zum Tier kritisch aufgegriffen und damit die Tier-Mensch-Differenz als philosophisches Problem in den Vordergrund gerückt. Allein im deutschsprachigen Raum haben sich eine Vielzahl von Positionen und Forschungsfeldern herausgebildet, die eine Auseinandersetzung mit den Diskursen der Grenzziehung zwischen Mensch und Tier in der Philosophiegeschichte führen und sich dadurch mit der Rolle des Tiers in den Abhandlungen der meisten großen Denker des Abendlandes befassen (vgl. dazu Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies 2011, 7). Eine der leitenden Annahmen dieser kritischen Herangehensweise ist der Gedanke, dass bestimmte philosophische Ansätze gewaltförmige Verhältnisse zu nichtmenschlichen Lebendigen legitimieren, insofern sie ein hegemoniales Tierbild aufrechterhalten, welches sich letztendlich in Machtdispositiven verkörpert (vgl. dazu Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies 2011, 11-13).

Diese kritische Revision der Philosophietradition spitzt sich in einer einstimmigen Kritik an Heidegger zu: Die Unterscheidung zwischen Tier und Mensch sei nie so radikal und streng wie von ihm formuliert worden. Heideggers Philosophie stelle, so kann die Kritik zusammengefasst werden, exemplarisch einen Mensch-

Tier-Dualismus dar, welcher auf Brutalität und Gedankenlosigkeit beruhe (vgl. dazu Derrida, 1998, 280ff).

Die Lektüre der verschiedenen kritischen Ansätze offenbart unweigerlich einige Fragen, die zunächst ein gewisses Unbehagen erzeugen: Warum akzeptiert Heidegger, obwohl er die Komplizenschaft des Humanismus mit der Metaphysik freigelegt und das Fundament der traditionellen Anthropologie zunichtegemacht hat, die dogmatische Annahme, dass das Tier den Platz besetzt, den bereits der Humanismus ihm zugeschrieben hatte? Weshalb denkt Heidegger hinsichtlich des Tieres nicht anders als die moderne Tradition der Philosophie, obgleich er doch den Menschen aus einer Kritik an der modernen Subjektivität konzipiert hat? Warum problematisiert Heidegger, der die Grundlageneiden der modernen wissenschaftlich-technischen Gesellschaft angegriffen hat und eine Abkehr vom bloß instrumentellen, angeblich „wertfreien“ Verständnis von Technik vorgenommen hat, nicht deren negative Auswirkungen auf den Missbrauch und die Ausbeutung der Tiere?

Diese Fragen schaffen den Rahmen für eine alternative Interpretation von Heideggers Verständnis der Tier-Mensch-Differenz, die im Folgenden skizziert werden soll. Das Ziel dieses Beitrags besteht demnach darin, Heideggers Denkansatz zu rehabilitieren und damit seine Aktualität aufzuzeigen. Dazu wird zunächst auf Heideggers Unterscheidung zwischen Leben und Existenz eingegangen und sie innerhalb der aktuellen tierphilosophischen Kritik verortet. Im Anschluss daran soll der Versuch unternommen werden, die Tierfrage im Rahmen Heideggers Technikkritik zu stellen und dadurch die Möglichkeiten, die uns Heideggers Philosophie für die Ausarbeitung der Tierfrage eröffnet, sichtbar zu machen.

Zur Wesensbestimmung des Lebendigen

Im Rahmen seiner Freiburger Vorlesung zur Auslegung von Nietzsches II. unzeitgemäßer Betrachtung befasst sich Heidegger kritisch mit der traditionellen Wesensbestimmung des Menschen auf Grundlage der Tierheit. Die Antwort auf die Frage nach der Unterscheidung von Tier und Mensch sieht Heidegger hierfür als unvermeidbar an. Eine unheimliche Gedankenlosigkeit, so Heidegger, zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte des Abendlandes (Heidegger

2003, 24): Der Grund dafür sei das Verständnis der Tierheit als Gattungsbereich, innerhalb dessen sich der Mensch durch die Addition einer Besondere vom Tier unterscheide (Mensch = Lebewesen *plus x*). Daher unternimmt Heidegger den Versuch, die Selbstverständlichkeit der überlieferten Definition des Menschen als ζῷον, *animal*, zu entkommen und betont dafür wiederholt die Notwendigkeit, das Wesen des Menschen ursprünglicher zu bestimmen (Heidegger 2003, 26).

Gerade durch die Ansetzung des Menschenwesens in der Tierheit werde laut Heidegger der Mensch im Sinne des Vorhandenseins verstanden und die Frage nach seinem Sein gerade folglich in Vergessenheit (vgl. dazu Heidegger 1967, 48f). Im Gegensatz zu den geläufigen Auslegungen des Menschen, so behauptet Heidegger, sei das Wesen des Daseins nicht ontologisch als „Leben“ bestimmbar (Heidegger 1967, 50). Die menschliche Seinsweise wird stattdessen als „Existenz“ (bzw. Ek-sistenz) bezeichnet, als jene Möglichkeit des Daseins „es selbst oder nicht es selbst zu sein“, eine Möglichkeit seines Selbst, in die es immer schon geworfen sei (vgl. dazu Heidegger 1967, 12).

Die Tiere ek-sistieren hingegen nicht, werden von Heidegger jedoch nicht im Sinne des Vorhandenseins verstanden: „Eine Katze existiert nicht, sondern lebt, ein Stein existiert nicht und lebt nicht, sondern ist vorhanden“ (Heidegger 1990, 159). Nun stellen sich für Heidegger grundsätzlich zwei Fragen: Eine Inhaltliche bezüglich dessen, was Leben überhaupt sein soll und eine Methodische, die auf unserem Zugang zum Leben beruht (vgl. dazu Heidegger 1992, 266). Der Unterschied beider Fragen wird in der Literatur zumeist nicht hinreichend berücksichtigt, sodass Heideggers methodologischer Versuch, durch eine „abbauende Betrachtung“ zum Wesen des Tiers zu gelangen (Heidegger 1993, 371), oft als eine negative Abgrenzung des Tierlebens gegenüber dem Leben des Daseins interpretiert wurde (vgl. dazu Agamben 2006, 26 f).

Wenn wir uns nun auf die Frage nach dem Wesen des Lebens einlassen, muss auf Heideggers umfassende Analyse in der Freiburger Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (2003) verwiesen werden. Im Rahmen einer vergleichenden Gegenüberstellung von Mensch, Tier und materiellen Dingen bezüglich ihres Zugangs zur Welt behauptet Heidegger, dass Tieren, anders als Menschen, die Fähigkeit fehle, Dinge ihrer Umgebung „als solche“ zu erfassen. Daraus lassen sich drei zentrale Thesen ableiten, welche Heidegger für die Ausarbeitung des

Welt-Problems einführt: „Der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist weltbildend“ (Heidegger 1992, 243). Die Bezeichnung der Weltarmut des Tiers wurde mehrfach kritisiert und sogar von Heidegger selbst später als „missdeutbar“ zurückgenommen (Heidegger 2015, 282). Es wurde beispielsweise kritisch darauf hingewiesen, dass eine solche Charakterisierung der tierischen Welt fraglich sei, solange nicht die Unterschiede zwischen nicht-menschlichen Spezies in Betracht gezogen werden (vgl. dazu MacIntyre 2001, 58).

Die Rede von Weltarmut und Weltbildung, erklärt Heidegger, dürfte jedoch nicht im Sinne einer Abschätzung und Bewertung auf Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Tierspezies verstanden werden (vgl. dazu Heidegger 1992, 285). Heidegger macht sogar darauf aufmerksam, dass der Vergleich zwischen Tier und Mensch in der Charakteristik der Weltarmut und Weltbildung nicht der Idee gehorche, dass das Leben geringwertiger als die Existenz sei: „Vielmehr ist das Leben ein Bereich, der einen Reichtum des Offenseins hat, wie ihn vielleicht die menschliche Welt gar nicht kennt.“ (Heidegger 1992, 372). Es geht daher nicht um die Frage nach den ontischen Möglichkeiten bestimmter Spezies mit ihrer Umgebung zu interagieren, sondern nach dem Wesen der Tierheit des Tiers und somit des Lebens selbst (vgl. dazu Heidegger 1992, 303).

So gesehen ist die Unterstellung, Heidegger habe den Menschen als ein höheres Wesen gegenüber dem nichtmenschlich Lebendigen eingestuft, ein Grundirrtum: Eine solche Einschätzung, betont Heidegger explizit, träfe die Definition des Tiers weder ontologisch noch faktisch (vgl. dazu Heidegger 1992, 286). Bei Heidegger ist also die Ebene, auf der die Tier-Mensch-Differenz bestimmt wird, nicht das kategoriale Was-Sein (*essentia*) – also eine biologisch, ethologische Einheit von Erkenntnissen – sondern das Wie-Sein, d. h. die Seinsweise jedes Seienden (vgl. dazu Heidegger 1992, 433). Das bedeutet wiederum, dass der Mensch nicht nur etwas anderes als das Tier ist (insofern er denkt, spricht oder stirbt), sondern auf eine andere Weise existiert. Die Seinsweise des Daseins im Vergleich zu der Seinsweise des Tiers impliziert gerade jene spezifische Erschlossenheit, die das Verstehen von Sein voraussetzt.

Man kann sich nun fragen, ob sich nicht etwa aus jenem Vorverständnis des Seins eine Sonderstellung des menschlichen Daseins gegenüber anderen Lebensformen ableiten lässt. Doch der Bezug zum Sein, so würde Heideggers Antwort lauten, entspräche keiner bloßen Ausstattung, die dem Tier einfach fehle. Dem

Tier mangle es also nicht am Seinsbezug, welcher der Mensch hingegen besäße. Vielmehr sei der Mensch jener „Ausrückende“, der vom Sein selbst in die Bahn des Fortrisses geworfen und an das Sein gezwungen werde, so Heidegger, „um dieses ins Werk zu setzen und damit das Seiende im Ganzen offenzuhalten“ (Heidegger 1985, 172).

Bildet nicht dennoch Heideggers Bestimmung einer radikalen Grenze zwischen Mensch und Tier die Basis für ein anderes Modell, das ungewollt in einem gewissen Humanismus mündet? Lässt sich nicht etwa aus jenem Vorverständnis des Seins eine Sonderstellung des menschlichen Daseins gegenüber anderen Lebensformen ableiten? Ist darüber hinaus die Einordnung Heideggers in jene metaphysische Tradition, die die Verfügungsgewalt des Menschen über die Tiere rechtfertigt, zulässig?

Die Antwort der Kritiker auf diese Fragen lautet einstimmig, dass Heideggers Diskurs über das Tier einen tiefen Humanismus widerspiegele. Das Dasein sei folglich nichts anderes als ein „Subjekt“ in einer Welt „in der das Opfer möglich ist, und wo es nicht verboten ist, nach dem Leben im allgemeinen zu trachten“ (Derrida, 1998, 291). Heidegger wird weiterhin unterstellt, eine Rechtfertigung der Herrschaftsausübung über die nicht-menschlichen Lebendigen vollzogen zu haben, die sogar die materielle Realität des Tiers gewaltförmig bestimme (vgl. dazu Derrida 2011, 170).

In die gleiche Richtung zielt die Kritik eines der führenden Vertreter der Tierphilosophie, Markus Wild, ab. Er geht davon aus, dass Heidegger ein „radikaler privater Traditionalist“ sei (Wild 2013, 28). Laut Wild verstehe Heidegger Tiere nur als etwas, denen im Unterschied zu dem Menschen etwas fehle. Als Schlussfolgerung dieser These spricht er von einer „inoffiziellen Position“, die sich jenseits Heideggers Bemühen hinter seinem Diskurs verberge. Interessant ist insbesondere, wie Wild diese Position beschreibt und auf welches begriffliche Instrumentarium er zurückgreift:

„Lebewesen kommen als Züchtungen, Rohstofflieferanten, Schädlinge, Krankheitserreger usw. in den Blick [...] So werden Lebewesen vom Dasein her verstanden als Bestandteile der auf die Zwecke seiner bezogenen Lebenswelt. Tiere erscheinen aus dieser Perspektive als Gebrauchsgegenstände“ (Wild 2013, 24.)

Gerade diese Passage erweist sich als problematisch in Anbetracht des Spätwerkes Heideggers und führt uns unvermeidlich zu der Frage, ob Wilds kritischer Ansatz Heidegger wirklich gerecht wird: Ist nicht etwa das Bestandwerden der Lebewesen im Rahmen Heideggers Technikkritik bereits hinreichend kritisch thematisiert worden? Diese Frage scheint Wild nicht berücksichtigt zu haben. Um dieses Versäumnis auszugleichen, widmen wir uns nun Heideggers späteren Schriften.

Das Tier in der Ära der Beständigkeit

Zunächst befassen wir uns mit einer Frage, deren Antwort den Ausgangspunkt der meisten tierphilosophischen Ansätze bildet, nämlich die Frage nach den Bedingungen, unter denen bestimmte Tiere seit der Moderne gefangen sind. Wir können uns diesbezüglich Derrida anschließen, wenn er behauptet, dass eine besondere Spezifität die materielle Gewalt gegen Tiere seit der Industriellen Revolution bestimme: Sie sei wissenschaftlich und technisch geprägt. Obwohl sich die Gewalt gegen Tiere bis in vorchristliche Zeiten zurückführen lasse, so Derrida, werde diese erst durch die technische Entwicklung der Industriegesellschaft bis zum Äußersten getrieben (vgl. dazu Derrida 2006, 110ff).

Das Tier als Bestandteil eines Produktionsprozesses zu überdenken drängt sich somit als notwendig auf und die Tierfrage in Bezug auf die Technik zu stellen scheint folglich unvermeidbar zu sein.

Wie lassen sich nun diese Erkenntnisse im Rahmen Heideggers Technikkritik aufgreifen? In welcher Hinsicht kann Heideggers Auslegung der Technik von Bedeutung für die Ausarbeitung der Tierfrage sein? Wir können der Antwort darauf näher kommen, indem wir auf einige Hauptthesen Heideggers eingehen. Im Vortrag „Die Frage nach der Technik“ von 1953 (Heidegger 2001) erklärt er, dass das Wesen der neuzeitlichen Technik weder allein in der Produktion einer Reihe technischer Artefakte, noch in der Namensgebung des Industriezeitalters, in dem wir leben, läge. Die Technik sei vielmehr durch eine charakteristische Weise des „Entbergens“ gekennzeichnet, in der sich das Seiende als Bestand entbäre. Heidegger beschreibt dasjenige Entbergen, das die moderne Technik durchherrsche, als ein „Herausfordern“, das alles zum Herrschaftsbereich des Subjektes zurückzuführen versuche (Heidegger 2000, 15ff).

Das, was wir vor uns haben, stehe uns folglich nicht mehr als Gegenstand gegenüber, sondern als Bestand, als jenes Seiende, das sich zum Verbrauchwerden bereithält. Alles, so Heidegger: „[...] reiht sich ohne weiteres in den Horizont der Nutzbarkeit, der Beherrschung oder besser noch der Bestellbarkeit dessen ein, dessen es sich zu bemächtigen gilt. [...] Es gibt nichts mehr als Bestände, Lager, Vorräte, Mittel.“ (Heidegger 1977, 105)

Insofern der Mensch solches Entbergen vermag, dominiere laut Heidegger das rechnende Denken. Dieses bilde nichts anderes als die Kehrseite der „Machenschaft“ und lasse sich als jene Zugänglichkeit bzw. jenes Zugänglich-Machen des Seienden „in Meinen und Rechnen“ verstehen (Heidegger 1989, 108f). Allerdings ist daraus nicht zwangsläufig zu schließen, dass das Entbergen ein bloßes Gemachtes des Menschen sei (vgl. dazu Heidegger 2000, 19). Gerade die Technik sei dadurch gekennzeichnet, dass alles in ihre Macht falle, einschließlich des Menschen. Die gebräuchlichen Ausdrücke von „Menschenmaterial“ und „Humanressourcen“ sprächen beispielsweise dafür (Heidegger 2000, 21). Die Gefahr bestehe also für Heidegger darin, dass die Menschen sich selbst als Bestandstücke auffassen und dass eines Tages das rechnende Denken als das Einzige in Geltung bleibe (Heidegger 2014, 25). Das Tier seinerseits sei aber zugleich in Gefahr geraten, als Bestand gesichert zu werden: Es werde in jeder seiner Formen durch und durch der Rechnung und Planung unterworfen. Als konkrete Beispiele hierfür werden Gesundheitsführung und Züchtung genannt (Heidegger 2000, 91).

Heidegger weist darüber hinaus deutlich darauf hin, dass alle Lebensbereiche im technischen Zeitalter als Ressourcen und Bestände gesichert werden: Die Natur, das Lebendige und der menschliche Existierende seien zugleich unter bestimmten Absichten herausgefordert und als Bestand entborgen. In dieser Hinsicht können wir uns Otto Pöggelers Behauptung anschließen, dass genau dies das Aufregende und das Gefährliche der Technik für Heidegger sei: Nicht ihre spektakulären Vernichtungspotenziale, sondern die Art und Weise, in der sie unerkannt und unscheinbar den ganzen Alltag durchdringe und alle überlieferten Lebensformen aushöhle und unterliefe (vgl. dazu Pöggeler 1977, 41).

Heidegger spricht jedoch dem Menschen die Fähigkeit zu, seine Umwandlung in Bestand zu verhindern: Schließlich werde ihm die Möglichkeit gewährt, sich auf eine gänzlich andere Weise in der Welt aufzuhalten und „ungefährdet“

innerhalb der technischen Welt zu bestehen und zwar aufgrund dessen, dass er ein nachdenkendes Wesen sei (Heidegger 2014, 24).

Wie ist nun eine solche Behauptung mit dem zuvor Gesagten zu verbinden? Tritt hier etwa jeglicher Überrest des humanistischen Denkens hervor, das Heidegger zu überwinden versuchte? Eine mögliche Antwort liegt gerade in der Annahme, dass die dem Menschen zugeschriebene Fähigkeit, sich in der Welt als nachdenkendes Wesen aufzuhalten, keineswegs mit der Machtstellung des Menschen und seiner Humanität gleichzusetzen ist. Ganz im Gegenteil: Indem Heidegger über das „Nachdenken wach zu halten“ (Heidegger 2014, 25) sowie über die Notwendigkeit, „die verdächtige Klarheit des Selbstverständlichen zu entkommen“ (Heidegger 1993, 286) spricht, eröffnet sich gerade die Dimension der Verantwortung des Daseins. Solche Verantwortung sollte sich jenseits der Herrschaft der rechnenden Vernunft verstehen, solange sie deutlich nach einer nicht manipulativen bzw. nicht imperialistischen Beziehung mit dem Seienden verlangt.

Man könnte diesen Anspruch mit Heideggers Begriff von „Seinlassen“ aus den 1930er Jahren in Verbindung setzen. Das Seinlassen versteht Heidegger gerade nicht im Sinne von Unterlassung und Gleichgültigkeit, sondern als ein aktives „Sicheinlassen auf das Seiende“. Dies, so Heidegger:

„[...] wird freilich wiederum nicht nur als bloße Betreibung, Behütung, Pflege und Planung des jeweils begegnenden oder aufgesuchten Seienden verstanden. Seinlassen – das Seiende nämlich als das Seiende, das es ist – bedeutet, sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit, in die jegliches Seiende hereinsteht, das jene gleichsam mit sich bringt.“ (Heidegger 1976, 188)

Gibt uns nicht etwa diese Anforderung, das Seiende als das Seiende, das es ist, außerhalb meines Selbst sein zu lassen, eine Möglichkeit, die Tierfrage auf die wesentliche Grundlage zurückzuführen (vgl. dazu Derrida, 1976, 121ff)? Wenn wir die besondere Verantwortung, die der Mensch anderen Lebewesen gegenüber trägt, anerkennen, statt uns nur auf die Wahrung der auf die Humanität beschränkten Zielsetzungen zu konzentrieren, kämen wir der Tierfrage, wie sie heute mit Dringlichkeit in der philosophischen Diskussion gestellt wird, einen großen Schritt näher.

Schlussüberlegung

In den vorstehenden Abschnitten dieses Beitrags wurde gezeigt, dass Heideggers Kritik an der Art und Weise, in der das nichtmenschliche Lebendige im Rahmen des wissenschaftlich-technischen Paradigmas verstanden wird – nämlich als Bestand – in der aktuellen philosophischen Diskussion berücksichtigt werden sollte, um die Bedingungen, unter denen manche Tiere in der technischen Welt leben und sterben, infrage zu stellen.

Eine alternative Interpretation der Folgen einer unüberwindbaren ontologischen Trennung zwischen Mensch und Tier wurde zudem vorgelegt. Das Tier wird von Heidegger aus der Andersheit und nicht aus seiner Nähe zur Menschheit betrachtet. Gegen den Vorwurf des Anthropozentrismus wurde allerdings aufgezeigt, dass die Differenz an sich keinem Herrschaftsverhältnis des Menschen gegenüber dem Tier entspricht (vgl. dazu näher Beinsteiner, 2015).

Zwischen dem Menschen und den Tieren sei laut Heidegger keine ontologische Gemeinschaft denkbar, folglich kein Mitsein im Sinne eines möglichen Mitexistierens. Die Frage wäre nun, ob nicht etwa ein respektvolles Zusammenleben mit den Tieren – ein Mitleben, ein Mitgehen – vorstellbar ist, welches sich auf einer unauflösbaren Differenz gründet. Vielleicht sollte die Tierfrage gerade auf der Grundlage der Differenz gestellt werden, statt weiterhin Tiere alle Art von menschlichen Merkmalen zuzuschreiben und somit das Risiko einzugehen, ungewollt humanistische Überreste beizubehalten (vgl. dazu näher Derrida/Roudinesco 2006, 109ff.).

Ist dies nicht gerade das, was Derrida mit dem Gedanken „das Tier als ein Anderer“ zum Ausdruck gebracht hat (vgl. dazu Derrida, 2010)? Schwieriger als eine „Gemeinschaft der Gleichen“ zu fordern, wäre es, eine Gemeinschaft mit dem Fremden, dem Unheimlichen, dem Unkenntlichen, dem Anderen zu verlangen, in der das „Seinlassen“ – also das Seiende als das Seiende, das es ist, sein zu lassen – als Imperativ gilt.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2006): *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Zollikon.
- Beinsteiner, Andreas (2015): *Heideggers Anthropozentrismus: Methodologische Überlegungen*, in: Reinhard Heuberger et al. (Hg.), *Tiere Texte Transformationen*, Bielefeld, 141-156.
- Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hg.) (2011), *Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*, Bielefeld.
- Derrida, Jacques (1998): *Auslassungspunkte: Gespräche*, Wien.
- Derrida, Jacques (2010): *Das Tier, das ich also bin*, Wien.
- Derrida, Jacques (1976): *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques (2011): *La bestia y el soberano II (2002-2003)*, Buenos Aires.
- Derrida, Jacques (1988): *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques/Elisabeth Roudinesco (2006): *Woraus wird Morgen gemacht sein? Ein Dialog*, Stuttgart.
- Heidegger, Martin (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938) (GA 65)*, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1992): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (GA 29/30)*, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1985): *Einführung in die Metaphysik (GA 40)*, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (2014): *Gelassenheit: Zum 125. Geburtstag von Martin Heidegger. Die Meßkircher Rede von 1955*, München.
- Heidegger, Martin (1990): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (GA 26)*, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (2001): *Sein und Wahrheit (GA 36/37)*, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1967): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Heidegger, Martin (2015): *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39) (GA 95)*, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1977): *Vier Seminare*, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (2000): *Vorträge und Aufsätze (GA 7)*, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1976): *Wegmarken (GA 9)*, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (2003): *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung (GA 46)*, Frankfurt/M.

MacIntyre, Alasdair (2001): Die Anerkennung der Abhängigkeit, Hamburg.

Pöggeler, Otto (1977): Zum Tode Martin Heideggers, in: *Research in Phenomenology*, Vol. 7, 31-42.

Wild, Markus (2013): Tierphilosophie bei Heidegger, Agamben, Derrida, in: *Journal Phänomenologie*, Vol. 40, 23-35.

Some Aspects of Being Human in Indian Thought

Jayandra Soni

The concern with what it means to be human in the Indian context is first and foremost concerned with a *living* human being in association with terms like “body, person and self”. Moreover, questions like what constitutes the *intrinsic* nature of a being in contrast to a corpse also become significant. What constituted the *innate* nature or *essence* of the person that enabled us to characterise him or her as a living being before death?

The various schools of Indian thought furnish a rich variety of views concerning the human being and the world. These include a purely materialistic approach in which so-called life or the sentient principle simply disintegrates or vanishes at death (Cārvāka or Lokāyata school). For many schools this innate principle of sentience is an indestructible substance referred to by the terms *ātman* (Vedānta), *puruṣa* (Sāṅkhya and Yoga) or *jīva* (Jainism). Then again, there is the unique Buddhist position which accepts rebirth, but without the notion of any permanent entity of sentience or the notion of a self (*anātman*). Many of these views implicitly deal with what it means to live a good life, namely they have an implicit moral code of conduct.

The paper will deal with these issues with reference to the major systems of Indian philosophy in order to develop aspects of what being human means. An attempt will also be made to show how ethical issues as well may be said to be embedded in the theme.

Questions related to what “being human” means in Indian thought incorporates, among many other things, also questions related to the “essence” of a human being, an essence which allows us to speak of a *living* human being, namely of an essence which is absent when one talks of a corpse.

Early in the history of philosophical activity in India questions were raised about the nature of existence as such, including the question of being human. One Vedic seer in the *Rgveda* (1. 164, 4) searches for the origin of being itself and asks: “Who hath beheld him as he sprang to being, seen how the boneless

One supports the bony? Where is the blood of earth, the life, the spirit? Who may approach the man who knows, to ask it?” (Tr. Griffith 1896, 88) And sings a little further in *Rgveda* 1. 164, 37: “What thing I truly am I know not clearly: mysterious, fettered in my mind, I wander”.

In *Rgveda* X. 129, 6-7, about creation itself the seer asks:

“Who knows it for certain; who can proclaim it here; namely, out of what it was born and wherefrom this creation issued? The gods appear only later – after the creation of the world. Who knows then out of what it has evolved? Wherefrom this creation has issued, whether he has made it or whether he has not – he who oversees this world from the highest heavens – he alone knows, or, perhaps, even he does *not* know” (De Bary 1958, 16; slightly changed).

Even though doubts have been raised about the authenticity of certain philosophical ideas in this work, the interpolations are certainly “very early” in the records of Indian thought (perhaps before the 6th century BCE).

It is a notorious fact that we do not have a history of Indian thought with clear dates of thinkers and their basic biographies. In any case, for the early period only their names have survived, as with the traditionally acknowledged authors of the basic *sūtra* works of the schools of Indian philosophy, like Bādarāyaṇa for the *Vedāntasūtra* and Patañjali for the *Yogasūtra*. What is often used, however, is the idea of a “relativ history”, such as talking of ideas before historical persons like the contemporaries Mahāvīra and the Buddha, even though their exact dates themselves in the 4th or 5th century BCE are a matter of debate.

If we take Mahāvīra and the Buddha of the fourth or fifth centuries BCE as points of orientation we can almost clearly draw the line between the early Upaniṣads that were composed before them (Mahāvīra and the Buddha), and the later ones where the idea of karma and the rebirth theory take the prominence we now know of them. We also know through Jaina and Buddhist sources that there were “a large number of heterodox systems, each based on a distinctive set of doctrines and each laying down distinctive rules of conduct for winning salvation” (De Bary 1958, 35). In many Buddhist sources, for instance, we read of six unorthodox, so-called heretics, who were leaders of groups of ascetics and lay followers. It is instructive to briefly glance at their ideas as they have been passed on

to posterity. They evince what has been called a “bewildering variety of doctrines” (De Bary 1958, 39) that were prevalent in those early days. They also describe the intellectual milieu which directly or indirectly influenced the cogitations of thinkers like Mahāvīra, the Buddha and the thinkers of the Upaniṣads for aspects of what being human means in this early time.

A few of these ideas have been incorporated in one form or the other in some of the traditions which have survived (Nyāya-Vaiśeṣika, for example). In one Buddhist passage of the *Dīgha Nikāya* (I, 47ff.; see De Bary 1958, 39-41) short paragraphs are given of the basic tenets of these six unorthodox teachings of the so-called heretics. Let us briefly look at them for aspects of what being human means in them.

1. The first teacher mentioned is Pūraṇa Kassapa, an amoralist who believed that virtuous conduct makes no difference at all in the world. He is reported as having said that: he who destroys life, the thief, the housebreaker, the plunderer, adulterer and liar commit no sin. No merit is derived from liberality, self-control, abstinence and honesty.

2. Makkhali Gosāla, a contemporary of Mahāvīra and the Buddha, was a determinist and leader of the well-known, albeit no longer extant, group called Ājīvikas. He agreed with Pūraṇa about the inefficacy of good deeds and believed in transmigration controlled by an omnipotent principle called fate (*niyati*). He is reported as having said that: Just as a ball of thread will unwind to its full length when rolled, so the fool and the wise alike will take their course [in life] and end sorrow. There can be no change of this fate according to him.

3. Ajita Kesakambalī was a materialist who gave one of the earliest expressions of a complete denial of the soul and other immaterial categories. He is reported as having said: They are fools who preach almsgiving, and those who maintain the existence of immaterial categories speak vain-and-lying-nonsense. When the body dies both the fool and the wise alike are cut off and perish. They do not survive after death.

4. Pakudha Kaccāyana is said to have been an atomist and categorialist. He was probably the predecessor of the Vaiśeṣika school which, however, abandoned Pakudha’s rejection of ethics. Pakudha teaches seven elementary categories which are uncreated, unconstructed, which neither move nor develop. He is reputed as having said: Even if someone were to behead another with a sword he does not

take life, for the sword-cut passes between the seven elements (bodies of earth, water, fire, air, joy, sorrow, with life as the seventh).

5. Nigaṇṭha-Nātaputta (the Jaina leader known to us as Mahāvīra) is described as a relativist and eclectic. He emphasises the efficacy of extreme asceticism with non-violence as the prime criterion of human action. Mahāvīra's teachings have survived to this day, as did the Buddha's.

6. Sañjaya Belatthiputta is described as an agnostic, sceptic or positivist. He denies the possibility of certain knowledge altogether. He is famous for his utterance about "another world" and to have said: "If you asked me 'is there another world?', and if I believed that there was one, I would tell you so. But that is not what I say. I do not say that it is so; I do not say that it is otherwise; I do not say that it is not so; nor do I say that it is not not so."

It is one of the ironies of history that no original *sūtra*-work containing the materialistic ideas of the well-known Cārvāka or Lokāyata school has survived, although the school was criticised by the others. The materialists are presented as philosophical villains who only like to eat, drink and make merry. Their views were of course presented in such a way that it was easy to rebut them. However, it seems to me that they have contributed significantly to the development of Indian philosophy and this is precisely the reason why the others thought it worthwhile to attack them. (Only in the late 1920s did two Jaina scholars discover in a Jaina library a late 8th century work by the sceptic Jayarāṣi (see Franco 1987, 3 – in the work titled: *Perception, Knowledge and Disbelief: A Study of Jayarāṣi's Scepticism*).

It is because the materialists made pithy criticisms against the others that the others had to sharpen their own philosophical acumen in order to meet with the materialists' criticisms and arguments. The others strove to argue, for example for the existence of an indestructible principle, like an *ātman*, *puruṣa* or *jīva*. Although the Buddhists do not accept such an indestructible principle, nonetheless they still accept the karma and rebirth theory and, above all, the condition of the possibility of escaping from the clutches of the bondage to rebirth, namely through *nirvāṇa* or final liberation. Hence they too came under the materialist's axe.

We saw that the Vedic ritual raised questions about existence itself and by the time of the early Upaniṣads, even before Buddha's and Mahāvīra's time, the ritual itself was viewed as something with a "symbolic meaning", the knowledge

of which “becomes more important than the actual performance of the ritual itself” (De Bary 1958, 24). This can be seen as what became the starting point of the Upaniṣadic speculation and the famous questions concerning the cogitations regarding *brahman* and *ātman*.

It seems that one can very well talk about a “pool” of ideas and concepts that many Indian thinkers of the surviving traditions of Buddhism, Brahmanism/Hinduism and Jainism drew from and shared freely (see Soni 1989, 6). What became pan-Indian during Buddha’s and Mahāvīra’s time is the karma theory and the belief in an unending cycle of births and deaths related to it, coupled with the view that life in the world is intrinsically loaded with suffering, which nevertheless can in fact be overcome. Overcoming this suffering is the condition of the possibility of liberation accepted by all three traditions, but with different interpretations in their metaphysics about how it can actually be achieved.

Descriptions of the human condition of the surviving Indian traditions are clearly contingent upon acknowledging the idea of rebirth, so much so that the concept of the “person” and what “person-hood” means, entails some interesting facets in Indian thought. In this context we are talking about the “condition or quality” of a sentient person, the “essence” of a person before death, namely the question of what being human really means.

There is a word in Sanskrit which may indeed correspond to what might be called a “person”, namely *vyakti*, the dictionary meaning of which, among many others, is “visible appearance or manifestation, specific appearance, distinctness, individuality, an individual” (from the root *añj* prefixed by *vi*). However, the *physical appearance* of a person hardly forms the content of what constitutes a person’s intrinsic nature. It is the person’s essence, his/her intrinsic quality, which is regarded as the defining characteristic of the person, otherwise we would have to speak of a corpse, when this essence is no longer present; we cannot speak of the body as a “person” any more, as was the case when the so-called person was alive.

This intrinsic nature of a person is the subject matter of many schools of Indian thought, like Vedānta, Sāṃkhya and Yoga, where the essence of a person, namely what constitutes person-hood, is referred to as the *ātman* or *puruṣa*; in Jainism it is called *jīva* (literally, e. g. “living, alive, a living being, life and existence”).

The Buddhists do not accept the notion of an *ātman* albeit the karma and rebirth theory. For the Buddhist a person is a conglomeration or “aggregate” of five

elements that give rise to the “notion” of a person: (1) matter, or body (*rūpa*), the manifest form of the four elements—earth, air, fire, and water; (2) sensations, or feelings (*vedanā*); (3) perceptions of sense objects (Sanskrit: *saṃjñā*/Pāli: *saññā*); (4) mental formations (*saṃskāras/sankhāras*); and (5) awareness, or consciousness, of the other three mental aggregates (*viññāna/viññāna*). (Most standard works on Buddhism refer to these five “aggregates or groups” of phenomena which constitute a so-called “being, self or person”, see e. g., Gethin 1998, 135-137.)

In the conglomeration or aggregate of the elements according to Buddhism, there is no indestructible essence and the so-called self (or soul) cannot be identified with any one of these parts, nor is it the accumulation of the parts. It simply does not exist. The dialogue between the Indo-Greek king Menander I (Pali *Milinda*) of Bactria and the Buddhist monk Nāgasena, said to have taken place around the year 100, clearly reiterates this basic Buddhist doctrine. Nāgasena says that his name is merely a convenient title with a conglomeration of elements which do not have any permanent substance behind it, just as the word “chariot” is made up of the conglomeration of the axle, wheels, framework, yoke and reins, etc. When the labels “Nāgasena” and “chariot” are removed nothing essential remains (see Oldenberg 1961, 237-246, for the dialogue entitled *Milinda-pañha*, “Milinda’s Questions”).

The view that the material body alone is insignificant without the animating principle called *ātman*, *puruṣa* or *jīva*, became a pan Indian view for Brahmanism and Jainism (with the noteworthy exception of the materialists). With its theory of liberation from karma and rebirth, Buddhism too joins them, saying in chorus that any serious attention paid to the preservation of the body is finally futile, because the body will perish like all created things. The terms *ātman*, *puruṣa* or *jīva* as the principle of sentience animating the body is given the status of a substance and is defined as being uncreated, indestructible, eternal and as what constitutes the intrinsic, characteristic feature of a person. The realisation of this principle, a knowledge of it, means freedom from any kind of bondage. One important aspect of “being human” in Indian thought entails efforts to try and realise this essence.

It must be noted that there is no justification in any of the schools for the acceptance of the karma and rebirth theories. By the fourth or fifth centuries BCE they were regarded as a fact and accepted as such, becoming one of the pool of ideas many drew from. In the intricate philosophical debates among the schools

of Indian philosophy, for example concerning epistemology and logical issues, the pan Indian idea of karma and rebirth is hardly a topic of discussion. However, it serves as a back-drop of their basic world-views. The ideas concerning karma and rebirth can be said to be relevant especially for ethical life, furnishing a sense of value for our actions, or justifying the norms of ethical human conduct in each of the Indian traditions which presupposes these ideas.

Literature

- De Bary, Theodore (ed.) (1958): Sources of Indian Tradition, Vol. 1, New York.
- Franco, Eli (1987): Perception, Knowledge and Disbelief: A Study of Jayarāśi's Scepticism, Delhi.
- Gethin, Rupert (1998): The Foundations of Buddhism, Oxford, New York.
- Griffith, Ralph T. H. (1896): The Hymns of the Rigveda, Kotagiri, Nilgiri.
- Oldenberg, Hermann (1961): Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, München.
- Preisendanz, Karen (2005): Soul, Body and Person in Ancient India, in: Hans-Dieter Klein (Hg.) Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte, Würzburg, 119-175.
- Soni, Jayandra, (1989): Philosophical Anthropology in Śaiva Siddhānta with Special Reference to Śivāgrayogin, Delhi.

2.

„Mensch sein“: Sozial- und Kulturphilosophie

Form und Schönheit

Fundament des Menschseins?

Anna-Maria C. Bartsch

Die Frage nach dem Menschen kann wohl mit Recht als die philosophische Grundfrage bezeichnet werden. Je nach Sichtweise richten sich dahingehende Beantwortungsversuche auf Vergleiche des Menschen mit anderen Menschen, mit Tieren oder auch mit Gott. Ziel solcher Analysen ist es, Gemeinsamkeiten und Unterschiede angeben zu können, um schließlich auf die spezifischen Charakteristika des Menschen zu schließen. Eine solche, auf Vergleichung und Abwägung basierende Untersuchung darf jedoch nicht den Fehler begehen, die zu vergleichenden Komponenten – also Gott, Mensch oder Tier – als autonom zu betrachten. Vielmehr müssen diese als ein Geflecht verstanden werden, das als ein Komplexum die Bestimmungen des Menschen umfasst und worauf die der Konferenz zugrundeliegende Frage nach dem *Menschsein* eine Antwort zu geben sucht. Im Folgenden wird ein dahingehender Antwortversuch entwickelt, der – anders als die erwähnten Ansätze – bei der philosophiehistorischen Untersuchung zweier zentraler Begriffe philosophischer Ästhetik beginnt. Ein solch „ästhetischer Begründungsversuch“ ist deshalb vielversprechend, da die genuin sinnliche Grundverfasstheit des Menschen stärker berücksichtigt werden und so umfassender die Bestimmung des Menschseins erfolgen kann als in anderen Theorien. Dies setzt wiederum voraus, dass die Wissenschaft der Ästhetik in ihrer ursprünglich intendierten Bedeutung begriffen wird: Nicht als eine Wissenschaft, die entweder eine Theorie der Wahrnehmung, der Schönheit oder der Kunst liefert, sondern als „die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis“¹, wie von ihrem Begründer Alexander Gottlieb Baumgarten intendiert, muss sie verstanden werden. Die These, die vor diesem Hintergrund plausibilisiert und verteidigt werden

1 Baumgarten, Alexander Gottlieb (1750/58): *Aesthetica*, § 1. (Nachfolgend mit *Aesthetica* abgekürzt.).

soll, ist: Das *Menschsein* ist grundlegend charakterisiert durch die Verschränkung des Menschen mit *Schönheit* und *Form*.

Um diese Gebundenheit zu erläutern, sei zunächst die Kernfrage der Konferenz noch einmal ins Gedächtnis gerufen: Was unterscheidet das *Menschsein* vom *Tiersein*? Ein vorläufiger Differenzierungsversuch kann mit Blick auf die bereits eingangs erwähnte dritte Beziehungsebene zwischen Menschen und Gott versucht werden. Blicken wir dazu auf eine Stelle in der Bibel: Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott ist in *Genesis 1, 26 ff.* als eine Beziehung auf personaler Ebene definiert. Durch dieses positive Verhältnis zu einem Schöpfer ist die Endlichkeit und Leiblichkeit des Menschen nicht als Mangel, sondern als eine gottgewollte Individualität begriffen: Der göttliche Geist ist damit im Individuum enthalten und seine Würde ist durch die eigene Gottesebenbildlichkeit gesichert. Diese Verschränkung von Gott und Mensch in der Person beschneidet ihn jedoch nicht in seiner Autonomie und Freiheit, sondern markiert gerade dessen Eigenverantwortlichkeit, denn auch die menschliche Vernunft ist von Gott gewollt und ermöglicht dem Subjekt, aus eigenem Antrieb heraus zu handeln und Wahrheit zu erkennen.

Die Beziehung zwischen Gott und Mensch, wie sie im Begriff der Person inkludiert ist, ist auch für den Vergleich des Menschen mit dem Tier von entscheidender Bedeutung und hier kann wieder der Bogen zur Ausgangsfrage dieser Tagung geschlagen werden: An späterer Stelle, nämlich in *Genesis 1, 28* bekommt der Mensch aufgrund seiner exponierten Stellung den Auftrag, seine eigene Umwelt zu gestalten. Dabei hat er wegen seiner Gottesebenbildlichkeit die Verantwortung, schützend und bewahrend gegenüber Mitgeschöpfen zu agieren und nach den Prinzipien der gottgegebenen Vernunft und der Humanität auf die gesamte Schöpfung zu achten. Der Mensch ist folglich – im Unterschied zum Tier – nicht nur ein Natur-, sondern auch ein Kulturgeschöpf, dessen Wesen nicht nur vom Streben nach Erkenntnis, sondern auch durch das Gestalten seiner Umwelt geprägt ist.

Das Verständnis des Menschen als strebendes und veränderndes Individuum ist für Thomas von Aquins Begründung eines philosophisch fundierten Menschenbildes der Ausgangspunkt. Nach Thomas ist der Mensch nicht ein Abbild von einem Urbild oder einer Idee, sondern in der göttlichen Schöpfung ist er genau als das Individuum erschaffen, als das er in der Welt wirken soll. Daher re-

sulziert die Individualität des Menschseins aus seiner Einheit mit Natur und Gott und ist durch das spezifische Zusammen von *Materie* (*materia*) und *Form* (*forma*) bestimmt.² Der thomistische Ansatz zielt also nicht auf das faktische, sondern das werdende Sein des Individuums und versteht dieses – im Unterschied zum Tier – als um seiner selbst willen existierend.³ Das Prinzip der Individuation innerhalb einer Gattung ist also dadurch bedingt, dass eine *Materie* (*materia*) durch eine *Form* (*forma*) bestimmt ist. Dies meint bei Thomas nicht nur die Formung eines empirischen Stoffes, sondern auch die unstoffliche Formung durch Gott: Das Menschsein ist damit grundlegend durch das dynamische Verhältnis von Form – Materie bestimmt und die Individualität innerhalb der eigenen Gattung ist durch seine jeweilige Handlungstätigkeit gekennzeichnet. Kurzum: Die spezifische Individualität des Menschen steht auf dem Boden eines gemeinsamen Formprinzips, das Ähnlichkeit und Individuation zwischen den Menschen ebenso begründet, wie es seine Handlungen, welche durch die Übereinstimmung der praktischen Vernunft mit dem Naturgesetz und schließlich mit dem *lex aeterna* (ewiges Gesetz) geprägt sind, bestimmt.

Während die Präsenz des Formbegriffs in Thomas' Bestimmungen des Menschen durch das Begriffspaar *Form* – *Materie* evident ist, begründet sich die Relevanz von *Schönheit* in diesem Kontext erst unter Berücksichtigung des menschlichen Strebens nach einer Einheit mit der Natur. Thomas erklärt die Kohärenz zwischen dem Menschen und der Natur als den Sinn von Sein, dieser Sinn aber sei die *Schönheit* selbst. Mit anderen Worten bedeutet dies: Die Übereinstimmung des eigenen Ich mit der Schöpfung wird für das jeweilige Individuum besonders im Empfinden von *Schönheit* erfahrbar und gibt ihm in diesem Empfindungsmodus einen besonderen „Einblick“ in das göttliche Formprinzip. Bei Thomas können *Schönheit* und *Form* folglich als die entscheidenden Termini verstanden werden, die die systematische Einheit zwischen Mensch und Natur bedingen und

2 „Prima inductio formarum in materia non potest esse ab aliquo agente per motum tantum: omnis enim motus ad formam est ex forma determinata in formam determinatam [...]“ (Thomas von Aquin: *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 43 n. 5).

3 „Ad tertium dicendum quod homo peccando ab ordine rationis recedit, et ideo decedit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis [...]“ (Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, II, q. 64, a 2, ad. 3).

damit das *Menschsein* grundlegend charakterisieren. Darüber hinaus lässt sich hier feststellen, dass der Schönheitsbegriff eine epistemische Funktion dadurch erhält, dass durch das Erleben einer *Schönheit* die Kohärenz mit der Natur für das Individuum erfahrbar wird. Damit stellt Thomas das erkenntnistheoretische Potenzial des Schönheitsbegriffs heraus und bindet diesen zugleich an die Bestimmungen der *sinnlichen Wahrnehmung* (*vis cognoscitiva, sensus*). Dieser Schritt ist für die Reflexionen auf das *Menschsein* besonders interessant, denn es bedeutet, dass die epistemische Funktion von *Schönheit* an die Wahrnehmbarkeit gebunden ist und sich folglich das gesamte Potenzial des Schönheitsbegriffs erst innerhalb eines besonderen Wahrnehmungsmodus generieren kann. Die kausale Beziehung zwischen den Begriffen *Schönheit-Wahrnehmung-Erkenntnis* lässt dann nicht nur den Schluss zu, sondern erfordert gar die Annahme besonderer – nämlich schöner – Erscheinungen in der Welt, die dem Menschen in einzigartiger Weise einen Zugang zu Erkenntnis, Wahrheit und Selbstreflexion ermöglichen. Der Begriff der *Schönheit* ist damit in doppelter Weise verstanden: *Schönheit* ist erstens der Sinn des menschlichen Seins, welcher wiederum auf einer allgemeinen Übereinstimmung zwischen Mensch und Natur beruht. Zweitens steht der Begriff in einer Abhängigkeit mit der Sinnlichkeit des Menschen, insofern Thomas das Erkennen von *Schönheit* an die Wahrnehmung phänomenaler Qualitäten bindet. Die zweifache Bezugsweise von *Schönheit* – sowohl auf eine formale (Sinn von Sein) als auch eine empirische (Wahrnehmbarkeit) Ebene – lässt sich dadurch erklären, dass beide Ebenen auf dem selben göttlichen Formprinzip beruhen. Daher kann eine *empirische Schönheit* als Hinweis auf die *Schönheit* bzw. Vollkommenheit Gottes verstanden werden. Diese *göttliche Schönheit* ist für Thomas nichts anderes als die *Schönheit* des Guten selbst, wie sich mit Blick auf folgende Passage zeigt:

„In ihrem Subjekt sind Schönes und Gutes dasselbe denn sie gründen auf dieselbe Realität, nämlich auf die forma. Und deshalb wird das Gute als schön gepriesen. Aber sie unterscheiden sich im Aspekt. Das Gute bezieht sich nämlich eigentlich auf das Streben, [...] Das Schöne bezieht sich aber auf das kognitive Vermögen, denn schön wird das genannt, was gesehen gefällt.“⁴

4 Thomas von Aquin: Summa theologiae, I, q.5, a 4, ad 1.

Nach Thomas muss Schönheit stets im Kontext kognitiver Prozesse des Rezipienten verstanden werden und aus diesem Grunde kann nur der Mensch, nicht aber das Tier, *empirische Schönheiten* erkennen.^{5,6} Damit ist eine untrennbare Verbindung zwischen *Schönheit*, *Form* und *Menschsein* postuliert, wie sie eingangs in der These formuliert ist. *Schönheit* spielt, so verdeutlicht es das vorige Zitat, für das Erkennen des Guten die zentrale Rolle und beeinflusst folglich das Handeln und Wollen des Menschen, insofern sich alles menschliche Streben am Guten orientiert. Bedingt durch den gemeinsamen Ursprung im Begriff der *Form* kann in diesem menschlichen Streben nach dem Guten ein Streben nach *Schönheit* mitgedacht werden. Soll also die Frage nach dem Menschen mit Thomas erörtert werden, so muss hier zunächst der Begriff der *Form* als ein grundlegendes Charakteristikum des Menschseins herausgestellt werden, da erst durch die *forma* – mit hin durch ein göttliches Formprinzip – der Mensch als Individuum bestimmt ist. Diese Individualisierung impliziert dabei immer auch das Streben nach Gott und dem höchsten Guten (*bonum*), und zwar im „epistemischen Modus der *Schönheit*“: *Schönheit* ist ein Indikator für die göttliche Formierung der Natur, welche vom Menschen durch die Wahrnehmungsmöglichkeit einer *Schönheit* selbst erfahren werden kann. Wäre der Mensch nicht in der Lage, *Schönheiten* in seiner Umgebung wahrzunehmen und dabei zu einer besonderen Empfindung zu gelangen, so könnte auch nicht angenommen werden, dass er nach dem *bonum* strebt und seine Handlungen mit dem *lex aeternis* übereinkommen. Insofern damit das Streben nach dem *bonum* bei *Thomas* durch die Begriffe der *Form* und *Schönheit* bestimmt ist, ist auch das *Menschsein* durch diesen Konnex charakterisiert.

Hieran scheint Alexander Gottlieb Baumgarten anzuknüpfen und den Gedanken systematisch in die neue Disziplin Ästhetik einzubetten. Sein Schönheits-

5 Vgl. dazu auch die Bestimmung zu den verschiedenen Arten der sinnlichen Lustempfindung: „Die Lust der anderen Sinne verhält sich anders im Menschen als in den anderen Lebewesen. In anderen Lebewesen nämlich verursachen die anderen Sinne nur Lust in Hinordnung auf die Gegenstände des Tastsinnes; z.B. freut sich der Löwe, wenn er einen Hirsch sieht oder seine Stimme hört, wegen der Nahrung. Der Mensch aber freut sich mit den anderen Sinnen nicht nur deswegen, sondern auch wegen der Angemessenheit der sinnfälligen Dinge selbst [...]“ (Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, II–II, q. 141, a. 4, zu 3).

6 „Bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.“ (Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, I–II, q. 27, a. 1, ad 3).

verständnis beruht auf dem griechischen Wort *kalon*, das sowohl auf Handlungen als auch auf eine Art der Lebensführung und Wissenschaft bezogen werden kann. In diesem Sinne steht Baumgartens Schönheitsbegriff nicht im Kontext einer Normierung der Künste, sondern ihm geht es um die Begründung des epistemischen Potenzials des Schönheitsbegriffs als Kernbegriff der neuen Wissenschaft der Ästhetik – und genau an diesem Punkt kann eine Ähnlichkeit zwischen Thomas' und Baumgartens Schönheitskonzepten diagnostiziert werden. Die Weiterentwicklung Baumgartens besteht nun darin, dass er den Schönheitsbegriff in den Kontext der Bestimmungen einer „vollkommenen sinnlichen Erkenntnis“ stellt: *Schönheit* und *ästhetische Wahrheit* (*veritas aesthetica*) stehen bei ihm auf dem gemeinsamen Boden rationalistischer Erkenntnistheorie, die Baumgartens doppelte Ausweisung des Schönheitsbegriffs garantiert. Da Baumgarten den formalen Sinn des Vollkommenheitsbegriffs aus der rationalistischen Tradition übernimmt, ist nicht nur der Begriff der *Schönheit*, sondern die Grundlegung der Ästhetik im Allgemeinen von einer solchen Formalität durchzogen.⁷ Vor diesem Hintergrund muss dann auch sein Diktum zu Beginn der *Aesthetica* verstanden werden:

„Der Zweck der Ästhetik ist die Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis als solcher. Dies aber ist die Schönheit.“⁸

Baumgarten stellt im Weiteren den genaueren Bedeutungshorizont von *Schönheit* heraus und benennt sie als die bereits *erwähnte* vollkommene sinnliche Erkenntnis, also als eine *perfectio cognitionis sensitivae*.⁹ Baumgartens rationalistische Ausbildung spiegelt sich in seinem Verständnis des Begriffes *perfectio* wider. Dieses beruht nämlich auf dem wolffschen Diktum eines „*consensus in varietate sei plurimum a se invicem differentium in uno*“¹⁰, also dem Gedanken, dass Vollkommenheit

7 Vgl. dazu Wolffs Ausführungen zur Vollkommenheit in den §§ 516–517 der *Psychologia empirica*: „Quo major fuerit perfectio, vel talis saltem apparet; eo major quoque est voluptas. [...] Quo certius nobis est, vel videtur iudicium de perfectione rei, eo majorem inde percipimus voluptatem.“

8 *Aesthetica*, § 14.

9 *Aesthetica*, § 14.

10 Wolff, Christian (1730): *Philosophie prima sive Ontologia* autore Christiano Wolfo, § 503.

auf einer allgemeinen formalen Einheit des Mannigfaltigen in Einem beruht. Hinzu kommt bei Baumgarten aber noch die Betonung der Sinnlichkeit des Rezipienten, indem er – an Leibniz anschließend – eine Beziehung zwischen solch harmonischen Verhältnissen und dem ästhetischen Gefühl postuliert: Allem Gefallen im Subjekt muss ein auf mathematische, mithin logische, Weise erklärbares, harmonisches Relationengefüge innerhalb der Vorstellung zugrunde liegen.¹¹

Wie bei Thomas, so handelt es sich auch bei Baumgarten um eine zweifache Ausrichtung des Schönheitsbegriffs: Er wird einmal verwendet, um die *Schönheit der Erkenntnis* zu beschreiben, das andere Mal ist damit die *Schönheit einer sinnlichen Vorstellung* definiert.¹² Damit zielt der Begriff sowohl auf das Vorstellungsobjekt, als auch auf eine Beschreibung der Konstitution der Erkenntniskräfte des Rezipienten und setzt beide Ebenen in ein Kausalverhältnis.¹³ Erst durch die Entäußerung der formalen Bestimmungen an einem empirischen Material kann *Schönheit* als eine empfundene Vollkommenheit verstanden werden und

11 Leibniz selbst verfasste nie ein System der Ästhetik, sondern seine Aussagen zur Harmonie beziehen sich auf Zahlenverhältnisse und Arithmetik. Es kann jedoch nicht davon gesprochen werden, dass für Leibniz deshalb Schönes ausschließlich innerhalb der Mathematik existierte. Der Gedanke harmonischer mathematischer Verhältnisse, die mit dem ästhetischen Gefallen in einem Zusammenhang stehen, findet später insbesondere im Denken Johann Friedrich Herbarts Wiederentdeckung und Aufnahme: Herbart thematisiert den Schönheitsbegriff im Kontext der „formal-relationalen Struktur“, die einer Sache zugrunde liegt. Diese Relationen sind nach Herbart denen mathematischer Verhältnisse ähnlich, insofern sie beide bloß formale Eigenschaften darstellen und auf objektive „Urverhältnisse“ zurückführbar sind. Auch diese Ansicht Herbarts kann bereits bei Leibniz gefunden werden, der – in Ablehnung von Descartes’ Dualismus – gegen eine Gleichgültigkeitserklärung der Form gegenüber dem Stoff plädierte und diese Form als substantielle Beschaffenheit der Sache auffasste: ohne Form keine schöne Anschauung.

12 Vgl. auch Baumgarten, Alexander Gottlieb (1739): *Metaphysica*, § 662.

13 Daran anschließend beschreibt er in der Ästhetik einen „erweiterten“ Schönheitsbegriff, der sich aus den Bestimmungen der drei Momente der Schönheit einer sinnlichen Erkenntnis sowie den sechs Bestimmungen der Bedingungen der sinnlichen Vorstellung ergibt: Schönheit umfasst individuelle Gedankeninhalte, deren Relation zueinander und schließlich die Referenz auf eine Sache. Auch die sechs Momente verfügen über eine subjektive und objektive Bedeutungsebene und können sowohl mit Blick auf das ästhetische Objekt als auch auf das vorstellenden Subjekt angewendet werden. (Vgl. *Aesthetica*, § 22) Vgl. dazu auch die Überblicksdarstellung über Baumgartens Kategorien in: Guyer, Paul (2014): *A History of Modern Aesthetics*, Bd. 1, Cambridge, 331ff.

so den Lebensbereich des Menschen betreffen. *Schönheit* ist folglich nicht bloß auf einer kognitiven Ebene formal bestimmt, sondern kann und muss sinnlich wahrgenommen werden. Wie bereits bei Thomas gezeigt werden konnte, so steht auch Baumgartens Schönheitsverständnis untrennbar vom Formbegriff, insofern in diesem Konnex sowohl die Objekt- als auch die Subjektbestimmungen der Ästhetik verankert sind. Baumgartens Denken impliziert damit die von Thomas vorausgesetzte Einheit von Mensch und Natur, aus der sich auch das Handeln und Denken des Menschen speist. Die thomistische Grundlage baumgartenscher Ästhetik plausibilisiert dann nicht nur den Schluss einer Verbindung von *Schönheit* und dem Streben nach dem Guten, sondern darüber hinaus die Annahme einer „Affinität“ des Menschen für vollkommene bzw. schöne Erscheinungen. Sowohl Thomas als auch Baumgarten verstehen den Schönheitsbegriff als Indikator für die Kohärenz zwischen Subjekt und Natur sowie als eine besondere Zugangsmöglichkeit des Menschen zu Erkenntnis. Vor dem Hintergrund dieser gezeigten Kontinuitätslinie erwächst Ästhetik zu einer Disziplin, die nicht in erster Linie das Kunstwerk, sondern den sinnlichen Menschen im Zentrum hat.

Indem Kant in der *Dritten Kritik* die Frage nach den Bedingungen ästhetischer Urteile stellt, um deren Wert gegenüber objektiven und logischen Urteilen zu begründen, so ist dies eine konsequente Weiterentwicklung der spätestens von Baumgarten erklärten Bedeutung der Sinnlichkeit. Die Möglichkeit aller objektiven Erkenntnis hängt davon ab, ob sie als Ausdruck eines transzendentalen Bewusstseins begründet werden kann. Weil das Apriori der Erkenntnis von der Subjektivität völlig frei bestehen muss, darf das Apriori nur die *Form* der Erkenntnis betreffen und nicht die empirische Materie. Vor diesem Hintergrund ist Kants Aussage zu verstehen, dass apriorische Begriffe nur die *Form* der Erkenntnis bestimmen und durch diese *Form* der Erkenntnis das Mannigfaltige der Sinnlichkeit geordnet wird und eine synthetische Erfahrung ermöglicht ist. *Form*, verstanden als apriorisches Erkenntniskriterium (Formen der Anschauung, Kategorien, transzendente Ideen, Zweckprinzip), ist nicht nur die Bedingung von Erfahrung, sondern auch von Kants Konzeption der Sittlichkeit sowie des Begriffs der *Schönheit*, denn diese Begriffe sind an ein eigenes Apriori gebunden. Auch Kant vertritt den Gedanken, dass der gesamte menschliche Erfahrungsbe-
reich von der grundlegenden Systematizität der Welt bzw. der Einheit zwischen Mensch und Natur abhängt. Aus einem gemeinsamen Ursprung heraus, der nach

Kant angenommen werden muss, jedoch nicht bewiesen werden kann, vollzieht sich menschliches Denken und Handeln in einer Übereinstimmung mit den Gesetzen der Natur. Kant verankert dies systematisch in seiner Philosophie, indem er Erfahrung als ein *mixtum compositum* aus Sinnlichkeit und Verstand konzipiert. Dies betrifft dann auch den Schönheitsbegriff, der in erster Linie formal bestimmt ist und im Zusammenhang mit einem besonderen Bewusstseinsmodus steht. *Form* und *Schönheit* stehen bei Kant, wie bei Baumgarten und Thomas, in einem erkenntnistheoretischen Kontext. Im Spannungsfeld der beiden Begriffe ist hier die Ordnung der vielfältigen Daten der Erfahrung und folglich die Erkenntnis der Erfahrungsgegenstände garantiert.

Für die drei Philosophen kann, so zeigt der Beitrag, ein „roter Faden“ in ihren Theorien gezeigt werden, wodurch letztlich auf die Frage nach dem *Menschsein* mit dem Begriffspaar *Form – Schönheit* eine Antwort geliefert werden kann. Die Entwicklung der Termini von Thomas zu Baumgarten steht auf dem Fundament des Rationalismus. Auch für Kant muss trotz seiner expliziten Ablehnung dieser Denkart von einer Integration rationalistischer Motive in die *Theorie des Geschmacks* gesprochen werden, die schließlich die transzendente Legitimierung objektiver Erfahrung beeinflusst. Aus der hier aufgezeigten Kontinuität beginnend bei Thomas⁷ bis hin zu Kant stellt sich das Begriffspaar *Form – Schönheit* im Kontext des einzelnen Menschen dar und beschreibt diesen als ein verstandesmäßiges Wesen mit einer Affinität für Einheit und *Schönheit*. Aus dem Erleben einer solchen *Schönheit* resultiert dann eine besondere Empfindung, die ihrerseits als schön empfunden wird. In der Übereinstimmung der Erscheinung mit der Empfindung wird dem Menschen sein gemeinsamer Ursprung mit der Natur bewusst, was wiederum der Grund für das Streben nach dieser Einheit ist und damit sein Handeln und Denken bestimmt. An dieser Stelle ist die gesamte Kulturbildung des Menschen angesprochen: Die Begriffe *Form* und *Schönheit* scheinen geradezu jeden Bereich menschlichen Lebens zu beeinflussen und die Thematisierung des strebenden Menschen nach „schönen Dingen“ im Allgemeinen, nach derartigen Natur- und Kunstwerken im Besonderen, nimmt einen ausgewiesenen Platz in Fragen philosophischer Erkenntnistheorie, Ethik und auch Religionsphilosophie ein.

**„Wir brauchen Bilder, das ist unsere
animalische Schwäche“
Lacans Topologie als Bruch
mit der imaginären Vorstellung des Raums**

Artur R. Boelderl

Denken ist Ausdehnung, weiß nichts davon

1. Der philosophische Einsatz

Wenn Lacan im *Seminar II* mit Bezug auf die Aufnahme von Grafiken und symbolischen Darstellungen zur Veranschaulichung des Unbewussten sowohl bei Freud als auch, für ihn wichtiger, bei den Ethnologen und Anthropologen festhält: „Das ist sehr wichtig, die Modelle. Nicht, daß das etwas heißen würde – das heißt nichts. Aber so sind wir nun mal – das ist unsere animalische Schwäche –, wir brauchen Bilder“ (Lacan 1980, 116 f.), dann ist dies eine jedenfalls methodologisch bedeutsame, teils aber auch inhaltlich relevante Festlegung, die sich bei ihm in gewisser Weise bis in die späte und späteste Zeit durchhält und, so meine These, auch und gerade Lacans Faible für die topologischen Figuren und Schemata nach 1970 motiviert. Kurz gesagt, transportiert Lacans beinahe obsessives Interesse für die Topologie dessen im Konzert der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts nicht außergewöhnliche, aber gerade mit Blick auf diese radikalere (und radikalst mögliche) Kritik an und Revision der letztlich auf den Cartesianismus rekurrierenden Auffassung von der Ausgedehntheit des Körpers (und damit des Raums) in deren landläufigster Erscheinungsform, nämlich derjenigen vom Körper als bildhafter Vorstellung bzw. Bild. Lacans (natürlich im immer nur indirekt philosophischen Kontext seiner Revision der Freud'schen Psychoanalyse angesiedelte) Topologie ist am besten als Ausdruck seines unmittelbar philosophisch relevanten – und revolutionären – Versuchs zu verstehen, sowohl die Descartes'sche Auffassung von der Seele als einer von der ausgedehnten Sub-

stanz abgehobenen, ausdehnungslos punktförmigen Substanz einerseits als auch Freuds gegensätzliche Vorstellung von der ihr unbewussten „Ausdehnung“ der Psyche andererseits hinter sich zu lassen.

Diesen Versuch unternimmt Lacan auf der Grundlage der Einsicht, dass zwischen einem Körper *haben* und dieser Körper *sein* ein wesentlicher Unterschied besteht: Während das Haben eines Körpers vom Gesichtspunkt der Seele, sprich: des Geistes aus betrachtet als selbst ausdehnungsloses, aktives Manövrieren bzw. passives Erleiden einer ausgedehnten Masse erscheint, taucht in der phänomenologisch aufgeschlossenen Erfahrung des Körperseins selbst nichts Ausgedehntes, im Descartes'schen Verständnis bildhaft-Körperliches auf. Jegliche bildliche, modellhafte Vorstellung von leib-seelischer (Id-)Entität führt imaginär in die Irre und ist Wurzel jener abgrundtief-abgründigen (Selbst-)Verkennung der *conditio humana*, an der die Anthropologie – sei sie psychologischer oder philosophischer Provenienz – insgesamt krankt. Diesem imaginären Körper der Anthropologie (selbst noch der Historischen) gilt es den Körper als realen, oder genauer: den Körper als „Ort“ des Realen gegenüberzustellen, welches nicht durch Darstellungen welcher Art immer erfasst oder symbolisiert werden kann, sondern vielmehr im Scheitern aller einschlägigen Versuche durchscheint, d. h. in der Unmöglichkeit der bildlichen Vorstellung solcher nur mathematisch erfassbaren topologischen „Körper“ (wie des Borromäischen Knotens) jenseits ihrer zweidimensionalen „Plättung“.

Der Umstand, dass dabei keine direkte Beziehung zwischen dem imaginären und dem realen Körper besteht, der eine dem anderen vielmehr „ex-sistiert“, und die vielfältigen Weisen der Herstellung von „Konsistenzen“ zwischen dem einen und dem anderen machen den Gegenstand der Psychoanalyse nach Lacan'scher Fassung aus: Sie impliziert – und vermittelt in Theorie wie Praxis bzw. Klinik – den radikalen Bruch mit der traditionellen philosophischen Reflexion über den Menschen im Ausgang von dessen „Gestalt“ (oder „Form“), ganz im Sinne der Intervention, die Georges Bataille mit seinem *Documents*-Artikel ‚Formlos‘ (Bataille 2005) vorgebracht hat: Nicht nur die Monstren (sprich: die sei's physisch, sei's psychisch „Kranken“), sondern auch die „normalen“ Menschen, wir alle, entsprechen nicht der Form, d. h. dem Bild, das wir uns vom Menschen machen. Aus der Anerkennung dieser „Wahrheit“ bezieht die psychoanalytische Kur ihre therapeutische Wirkung.

2. Lacan – Descartes

In Seminar XXII nimmt Lacan explizit an der Stelle Rekurs auf Descartes, an der er das imaginäre Moment des Borromäischen Knotens als dasjenige, was ihm Konsistenz verleiht, abhebt gegenüber der Frage nach der Existenz. „Muß man annehmen“, fragt Lacan, „daß das *ich denke* genügt, um die Ex-sistenz zu sichern?“, um diese Frage postwendend gleich zu verneinen: „Gewiß nicht, und Descartes strauchelt.“ (Lacan o. J. a, 12) Warum oder besser, inwiefern strauchelt Descartes?

„Straucheln“ bedeutet hier offenbar keineswegs einfach scheitern; vielmehr spürt Lacan in Descartes oder genauer: in dessen Engführung von „sum“ und „existo“ eine Differenz auf (wohlgemerkt: nicht zwischen dem „sum“ einerseits und dem „cogito“ andererseits, wie landläufig oft behauptet wird, sondern zwischen dem „sum“ und dem damit gleichgesetzten „existo“ – das „cogito“ ist hier von zunächst gar nicht bzw. nur indirekt oder ex negativo berührt), die er als Loch begreift und mit der Existenz in Verbindung bringt: „Ich werde sagen, daß es, damit etwas existiert, ein Loch geben muß. Wird nicht dieses Loch simuliert durch das *ich denke*, da Descartes dieses entleert?“ (Lacan o. J. a, 12) Über den Einsatz des methodischen Zweifels entleert Descartes das *cogito*, um Platz zu schaffen für jenes *sum*, das sich in seiner Vorstellung als ausgedehnt begreift; an die Stelle der sinnlichen Erfahrung, die der Körper macht – und die verworfen wird, weil ungewiss und irrtumsanfällig –, tritt die bloße Ausdehnung oder besser: Ausgedehntheit der Dinge als Objekt der Anschauung. Descartes vollzieht also eine Operation der Entleerung, die als Resultat eine Leerstelle, ein Loch hinterläßt, welches vom *cogito* als per definitionem nicht ausgedehntem Moment der Selbsterfahrung eingenommen werden kann. Just dieser Akt der *cogitatio* aber besteht in der nachmals gleichsam zugunsten dieses ihres Effekts ausgelöschten, verdrängten Bewegung der Ausdehnung, des Lochmachens im Denken; man muss daher unterscheiden zwischen dem Ausgedehntsein der Körper als *res extensae* einerseits und der Ausdehnung als (Bewegung der) *extensio* andererseits – und nur insofern diese letztere bzw. der von Descartes mit *cogito* benannte Pol der Selbst- und Welterfahrung als solcher nicht ausgedehnt ist, weil er Ausdehnung allererst bewirkt haben wird (weil er Loch macht, in Lacans direkter Ausdrucks-

weise), „sichert“ das *cogito* die Existenz. „Um ein Loch herum drängt sich die Existenz auf.“ (Lacan o. J. a, 12)

Lacans Beschäftigung mit dem Borromäischen Knoten stellt seine Art und Weise dar, dieses Loch bzw. die unterschiedlichen Möglichkeiten der „Herstellung“ solcher Löcher zu schreiben, welche allesamt verschiedene Weisen der Positionierung eines Subjekts in der Welt anzeigen. Jede der drei Schlingen des Borromäischen Knotens, benannt das Reale, das Symbolische und das Imaginäre, weist in ihrer Mitte ein Loch auf, und „(o)hne diese Löcher wäre es nicht einmal denkbar, daß sich etwas verknüpft“ (Lacan o. J. a, 12). Genau in dieser Verknüpfung besteht indes die diagrammatische Funktion des Borromäischen Knotens; dieser ist die „einzige Weise“, „den drei Termen Reales, Symbolisches und Imaginäres ein gemeinsames Maß zu geben“ (Lacan o. J. a, 5), freilich eine, die – als dargestellte, gezeichnete, wie Lacan sagt: „geplättete“ (nämlich auf die Zweidimensionalität der Illustration reduzierte) – ihrerseits selbst dem Register des Imaginären zugehört. Die zum Zwecke der Veranschaulichung durchgeführte Reduktion des Knotens auf dessen imaginäre Konsistenz macht aus dessen „realer“ Ausdehnung eine Angelegenheit der Ausgedehntheit; sie lässt eine „undenkbare“ – im Sinne von: nicht imaginierbare, nicht vorstellbare – Wirklichkeit subjektiver Existenz durch zweidimensionale Abflachung denkbar werden. Während das Reale das bleibt, „was strikt undenkbar ist“ (Lacan o. J. a, 3), lässt der gezeichnete Knoten es doch „sehen“, oder anders: Der Borromäische Knoten als topologischer Körper gibt sich in dargestellter – als solcher aber „unmöglicher“ – Form zu sehen, als wäre er eine mathematische Figur oder präziser: eine geometrische Zeichnung. Wie sich aber die (Körper der) Topologie zu (den Körpern de)r (darstellenden) Geometrie verhält (verhalten), so verhält sich die phänomenologisch erschließbare Körpererfahrung des Subjekts zu dessen reflexivem Selbstverständnis als eines mit einem Körper qua *res extensa* ausgestatteten *cogito*.

Dass, wie Lacan festhält, das Imaginäre „tatsächlich keinen anderen Ausgangspunkt als den Bezug zum Körper (hat)“ (Lacan o. J. a, 4), weist darauf hin, dass das Reale des Körpers – wie ich mir in der Erfahrung selbst gegeben bin – in der Bewegung der Ausdehnung (Öffnung, Schließung) besteht und die von Descartes beschriebene imaginäre Darstellbarkeit des Resultates dieser Ausdehnung im Wege der Ausgedehntheit von Körpern im Raum eben nicht mit diesem immer am selben Platz befindlichen Realen derselben gleichgesetzt oder

verwechselt werden darf, es sei denn, um den Preis der Verkennung, jener *méconnaissance*, der sich freilich das neuzeitliche Subjekt allererst verdankt. Keineswegs zufällig ist die Topologie in der Gestalt, auf die sich Lacan unter diesem Namen bezieht, im mathematischen Sinn die Lehre von denjenigen Eigenschaften von Körpern, die unter stetiger Verformung derselben dennoch unverändert bestehen bleiben. Anders gesagt: Die Topologie lehrt uns begreifen, dass und inwiefern sich Körper gleich bleiben – das Faktum ihrer Ausdehnung, dynamisch verstanden –, auch wenn sich ihr Bild – ihre Ausgedehntheit – mehr oder weniger stark, unter Umständen sogar völlig verändert.

3. Descartes – Lacan

Dieser Sachverhalt ist es, den ich thetisch unter der schier unüberschaubaren Vielfalt der philosophischen Bezugnahmen, Implikationen und Anzüglichkeiten, die Lacans spätes Denken aufweist, hervorheben möchte, zumal er in philosophiehistorischer Perspektive zwar kritisch an Descartes anschließt und so eine etwas andere Lektüre von dessen Metaphysik gewährt, mit jener und mit diesem aber zugleich bricht und in gewisser Weise rundheraus das Gegenteil behauptet. Konkret dient Lacans Rekurs auf die Topologie dem Bruch mit Descartes' Masterdiskurs, der Geometrie, soweit diese Körperlichkeit und Imaginäres auf eine Weise engführt, die den Aspekt der Verkennung, der in dieser Junktimierung angelegt ist, ignoriert bzw. unterdrückt.

So schreibt Descartes beispielsweise in seiner Übersicht über die *Meditationen* bezüglich des durch diesen aufzuklärenden Begriffs vom Wesen des Körpers: „[...] der menschliche Leib unterscheidet sich dadurch von den andern Körpern, daß er als eine bestimmte Anordnung von Gliedmaßen [...] zur Einheit verbunden ist. [...] [Er] wird aber [im Unterschied zum Geist] dadurch allein schon ein anderer, daß die Gestalt einiger seiner Teile sich ändert“ (Descartes 1986, 55-57). Nun befasst sich die Topologie aber, wie gesagt, just mit denjenigen Eigenschaften von Körpern, die ungeachtet der Veränderung ihrer Gestalt gleich bleiben, also mit dem Isomorphismus. Dieses Undenkbare des Körperseins, das Lacan mit dem Realen in Verbindung bringt, jenes Moment am Körperlichen also, das der bildlichen Vorstellung und Vorstellbarkeit enträt, ist es, das Descartes mit der

Setzung eines radikal unkörperlichen Denkens zu bändigen versucht, wobei er im Übrigen durchaus anerkennt, dass es sich in der Gestalt des Regellosen, Wilden der Wahrnehmung stets aufs Neue im Bewusstsein aufdrängt, und zwar recht klar und deutlich. „Was kann überhaupt“, fragt er in der Zweiten Meditation, „von meinem Denken unterschieden und als von mir selbst trennbar angesehen werden? Denn daß Ich es bin, der da zweifelt, erkennt, will, ist [...] offenkundig [...] Aber Ich bin auch derselbe, der bildhaft vorstellt; denn wengleich vielleicht, wie ich einmal angenommen habe, gar kein bildhaft vorgestelltes Ding wirklich wäre, so ist doch die Einbildungskraft selbst wirklich [...] Es scheint mir [...] – und ich kann mich der Meinung nicht erwehren –, daß die körperlichen Gegenstände, deren Bilder im Bewußtsein entstehen und die von den Sinnen erkundet werden, viel deutlicher erkannt werden als jenes rätselhafte Meinige, das nicht bildhaft vorstellbar ist“ (Descartes 1986, 87-89), und bevor er sich mit dem berühmten Beispiel vom Bienenwachs aus der weniger erkenntnistheoretischen denn ontologischen Affäre zieht, räumt Descartes freimütig seine Verwunderung darüber ein, „daß ich Dinge, die mir klar als zweifelhaft, unbekannt, mir fremd bewußt sind, deutlicher erkenne als das Wahre, Bekannte, also mich selbst“ (Descartes 1986, 89), will sagen: Ich kenne mich selbst als Körper besser denn als Denken, was die anvisierte Voraussetzung – die Descartes an dieser Stelle längst als wahr außer Zweifel gestellt hat – des wechselseitigen Ausschlusses von *res extensa* und *res cogitans* beständig unterläuft.

Vor allem in der Sechsten Meditation, wo es um die Frage nach der Existenz materieller Dinge geht, holt Descartes dieses Problem in Gestalt der prekären Unterscheidung zwischen bildlichem (körperlichem) Vorstellen und reinem (unkörperlichem) Denken wieder ein, was einer ausführlicheren Darlegung bedürfte, als ich sie hier leisten kann. Kurz gefasst, liefert Descartes gegen seine erklärte Absicht im Verlauf jedenfalls der *Meditationen*, vermutlich aber wohl seines ganzen Werkes unzählige Belege dafür, dass – um es in Anspielung auf ein berühmtes Diktum Freuds zu sagen – Denken Ausdehnung ist, aber nichts davon weiß. Die gesuchte „klare und deutliche Vorstellung meiner selbst, sofern ich lediglich denkendes, nicht ausgedehntes Ding bin“, ist untrennbar auf jene andere „deutliche Vorstellung vom Körper“ verwiesen, „sofern er lediglich ausgedehntes, nicht denkendes Ding ist“; vermittelt wird das beiden mutmaßlich voneinander analytisch getrennten Substanzen gemeinsame Maß der Vorstellung, in der sie

beide auftauchen können, von genau jener Eigenschaft der Ausgedehntheit, die Descartes gleichzeitig nur dem Körper zuerkennt.

Die Ausgedehntheit, die Bedingung der Möglichkeit von beiderlei Vorstellung ist, erscheint jedoch ihrerseits als Effekt einer unbewussten Ausdehnungsbewegung, die der Körper nicht als imaginärer, sondern als realer erfährt: Gestaltveränderung bei gleichbleibenden Eigenschaften. Anders gesagt, ich werde immer schon ausgedehnt gewesen sein, wenn ich begonnen habe zu denken. (Im *Seminar XXIII* stellt Lacan so prägnant wie lapidar fest, „daß sich nur der Körper denken/bauchen läßt“ [se panser/pense] (Lacan o. J. b, 92).) Das Denken wird skandiert vom Loch, welches der Körper in ihm darstellt, ein Nichtverhältnis zwischen Körpersein und Körperhaben, welches Lacan, anders als Descartes und die auf ihn sei's explizit, sei's implizit sich berufende philosophische Tradition der Neuzeit, nicht mehr in ein Verhältnis des Sinns, sprich der Vernunft, rückübersetzt. Wo ich bin, da denke ich nicht, wo ich denke, da bin ich nicht (vgl. Lacan 1975, 43). Dass mit der hier angesprochenen Skansion des Denkens das Symbolische seinen Auftritt hat, das bei Descartes keine (maßgebliche) Rolle spielt, sei hier bloß erwähnt, aber dieser Erwähnung bedarf es wenigstens, ist doch das durch das Symbolische konstituierte Loch Lacan zufolge das „einzige [...], das sicher ist“ (Lacan o. J. a, 69), insofern es einen gleichsam bleibenden Anker in der körperlichen Erfahrung hat, das „Inzestverbot“ (ebd.) bzw. die Nichtexistenz des Geschlechtsverhältnisses (vgl. Lacan o. J. a, 70).

Das Ich denke – das Lacan im Seminar XXII auch mit der alttestamentlichen Gottesformel „Ich bin, der ich bin“ (vgl. ebd.) zusammenbringt – schlägt dem Imaginären der klaren und deutlichen Vorstellung des Körpers von sich ein symbolisches Loch, welches seine Existenz / Ex-sistenz begründet (nicht von ungefähr schreibt Descartes vielsagender Weise, der Satz „Ich bin, Ich existiere“ sei notwendig wahr, sooft ich ihn ausspreche oder im Geiste auffasse; vgl. Descartes 1986, 79).

4. Lacan – Freud ... und wieder Descartes

Mit der Abkehr von der ambivalenten Festlegung auf die Ausgedehntheit der Vorstellung, also von der Konzeption des Körpers am Leitfaden der Bildlichkeit (von

der das Denken fernzuhalten sei, vgl. Descartes 1986, 85) distanziert sich Lacan aber gleichzeitig von einem bestimmten Freud, insofern dieser in seinen topischen Modellen im wahrsten Sinne des Wortes eine Sackvorstellung des Psychischen gezeichnet habe. „Zu Zeiten Freuds“, sagt Lacan sehr allgemein, womit er diesen freilich gleichzeitig wieder in Schutz nimmt, „ist, was sich davon [von der Exsistenz] benennt, nur imaginär“, und Freud bezeichne mit der Funktion des Ichs „nichts anderes als das, was in der Vorstellung ein Loch bildet“ (Lacan o. J. a, 13). Heute, seit und mit Lacan, müssen wir wohl konjizieren, erkennen wir, dass die Ex-sistenz als solche „sich durch das (trägt), was in jedem d[er] Terme, RSI, [und nicht nur im Imaginären] ein Loch bildet“ (Lacan o. J. a, 13).

Zur Veranschaulichung genau dieses Umstands, den die Psychoanalyse und hier insbesondere die Klinik uns zu sehen erlaubt habe, dient Lacan der Borromäische Knoten. Er stellt in seinen verschiedenen Formen mögliche Weisen dar, der Ex-sistenz Konsistenz zu verleihen, das heißt, die drei Register des Realen, Symbolischen und Imaginären miteinander zu verknüpfen, woraus je spezifische Strukturen von Subjektivität resultieren. Der Knoten ist natürlich ein Bild und gehört somit seinerseits dem Imaginären an, soweit er dargestellt ist, von woher ihm ein Bezug zum Körper eignet; nun insinuiert Lacan allerdings nicht, dass der gezeichnete = zweidimensional geplättete Knoten Modell oder Abbild einer psychischen Realität wäre, er stellt die in diesem traditionellen Sinn verstandene Bildhaftigkeit des Knotens als solchen gerade in Frage, sowohl realiter („Aber ist es denn ein Bild?“, Lacan o. J. a, 17) als auch sprachlich-rhetorisch („Metapher?“, ebd.).

Und an dieser Stelle zieht Lacan jene Schlussfolgerung aus seinen Erwägungen zum Bildhaften des (menschlichen) Körpers mit Bezug auf den Raum, die uns bewogen haben, in seiner Topologie einen markanten Bruch nicht nur mit der cartesischen Konzeption des Körpers, sondern eben auch mit der auf der Grundlage derselben gewonnenen Raumvorstellung zu erkennen: „Daß unser Körper drei Dimensionen hat, unterliegt keinem Zweifel, sobald man nur die Schale dieses Körpers knackt, aber das hindert nicht daran, daß das, was wir Raum nennen, stets mehr oder weniger platt ist. [...] Jede Manipulation eines Realen ist deshalb in einem Raum angesiedelt, der die Tatsache aufweist, daß wir ihn außerhalb der Techniken, die es verlangen, ihm drei Dimensionen zu geben, nur sehr schlecht handhaben können.“ (Lacan o. J. a, 18)

Was hier von Lacan platt genannt wird, ist nichts anderes als die auf Descartes zurückgehende, am Leitfaden der bildhaften Körpervorstellung vorgenommene und dem „wirklichen“, erfahrenen Körper gegenüber abgehobene Reduktion des Raums auf dessen Ausgedehnthheit, dessen messbare Größen, Länge, Breite, Höhe, die auch dort, wo sie Dreidimensionalität repräsentieren, zweidimensional abgeflacht sind. Statt die Erkenntnisse der Geometrie topologisch zu erweitern und vertiefen, wie es Lacan mit der Psychoanalyse versucht, habe die neuzeitliche Wissenschaft diese Erkenntnisse vielmehr technisch vereinfacht und auch noch das Subjekt nach dieser Maßgabe beschrieben und verzweckt, gegen jede phänomenologisch wie psychoanalytisch aufschließbare Selbst-, Körper- und Welterfahrung. Gegen diese unselige Form der Verkennung menschlicher Realität bringt Lacans Psychoanalyse die Theorie des Borromäischen Knotens in Stellung, die bei aller zugrundeliegenden Mathematizität mehr von Kunst hat als von Technik im landläufigen Sinn. Dass bzw. inwiefern Lacan auch hier an Descartes anschließt und ihm gleichzeitig vehement widerspricht, möge abschließend ein letztes Zitat verdeutlichen. Kurz nachdem er die Konsistenz der drei Fadenringe des Borromäischen Knotens als die eines Seils zu erkennen gegeben hat (die Ringe des Knotens sind weniger als Faden bzw. Linien zu denken denn vielmehr als Tori), nachdem er also die geometrische Darstellung des Borromäischen Knotens sowohl symbolisch als auch imaginär in Richtung Topologie verschoben hat – denn „das hat mit dem Realen zu tun“ (Lacan o. J. a, 17) –, kommt Lacan wiederum auf Descartes zu sprechen und meint:

„Hier entscheide ich mich dafür, Sie daran zu erinnern, daß in der zehnten seiner guten *Regeln für die Ausrichtung des Geistes* Descartes es nicht für überflüssig hielt anzumerken, daß[, „] da nicht alle Geister gleichermaßen fähig sind, die Dinge spontan durch eigene Kraft zu entdecken, ... man sich nicht sofort mit den schwierigeren und verzwickteren Dingen beschäftigen darf, sondern daß man zunächst die am wenigsten wichtigen und die einfachsten Künste vertiefen muß, vor allem diejenigen, in denen am meisten Ordnung herrscht, wie die der Handwerker, die Tuch und Teppiche herstellen, oder die der Frauen, die sticken oder Spitzen klöppeln, sowie alle Praktiken mit Zahlen und alle Operationen, die sich auf die Arithmetik und auf vergleichbare Dinge beziehen[“]. Es besteht nicht der geringste Zweifel, daß Descartes, als

er dies sagte, das Gefühl gehabt hat, daß eine Beziehung besteht zwischen der Arithmetik und der Tatsache, daß die Frauen Spitzen klöppeln oder die Teppichknüpfer Knoten machen. Jedenfalls hat er sich nie auch nur im mindesten um die Knoten gekümmert. Man mußte schon im 20. Jahrhundert ziemlich weit fortgeschritten sein, damit sich etwas abzeichnete, das sich Knotentheorie nennen konnte.“ (Lacan o. J. a, 17)

Der Vortragstext entstand im Rahmen des vom Austrian Science Fund (FWF) geförderten Forschungsprojekts Topographien des Körpers (Projektnummer: P 25977-G22) an der Universitätsklinik für Psychoanalyse und Psychotherapie der Medizinischen Universität Wien.

Literatur

- Bataille, Georges (2005): Formlos, in: ders. et al., Kritisches Wörterbuch, hg. u. übers. v. R. M. Kiesow u. H. Schmidgen, Berlin, 44f.
- Descartes, René (1986): Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie. Lat./dt., hg. u. übers. v. G. Schmidt, Stuttgart.
- Lacan, Jacques (1975): Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud, in: ders.: Schriften II, übers. v. N. Haas, Olten, 15-55.
- Lacan, Jacques (1980): Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Das Seminar Buch II (1954-1955), übers. v. Hans-Joachim Metzger, Olten.
- Lacan, Jacques (o. J. a): R.S.I. Das Seminar Buch XXII (1974-1975), übers. v. M. Kleiner, Bregenz (Arbeitsmaterialien des Lacan-Archivs, 2).
- Lacan, Jacques (o. J. b): Das Sinthom. Das Seminar Buch XXIII (1975-1976), übers. V. M. Kleiner, Bregenz (Arbeitsmaterialien des Lacan-Archivs, 3).

Schon die Wahrnehmung stilisiert

Phänomenologie des leiblichen Stils bei Maurice Merleau-Ponty

Irene Delodovici

Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung bildet der von Merleau-Ponty 1952 erschienene Aufsatz *Der Mensch und die Widersetzlichkeit der Dinge*. Der Anlass der Publikation ist bekannt: Thema der in Genf jährlich organisierten Konferenzreihen war 1951 „Die Kenntnis des Menschen im 20. Jahrhundert“. Die Eingeladenen wurden angefragt, eine Bilanz der kulturellen Erwerbungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu ziehen.

Vielmehr als ein bloßes Verzeichnis der diversen Errungenschaften anzulegen, bestand das Ziel Merleau-Pontys in diesem Zusammenhang darin, „die persönlichen und zwischenmenschlichen Erfahrungen wach[zu]rufen, auf die sie [d.h. die philosophischen Kenntnisse] *antworten*“ (Merleau-Ponty 2007, 333): „Das wertvolle und große Werk“ ist jederzeit eine Antwort auf die Ereignisse des konkreten Lebens und umgekehrt impliziert jede Umstellung in der Selbsterkenntnis des Menschen eine neue Art und Weise seiner oder ihrer Existenz offenzulegen [exercer]. Wird der Mensch als dasjenige Wesen verstanden, das sich selbst sieht, vorstellt und darstellt, ist es außerdem nach Merleau-Ponty unübersehbar, dass jeder Änderung in der Vorstellung des Menschen eine Änderung des Menschen selbst folgt. Solche veränderte Vorstellungen sind allerdings wiederum in der menschlichen Geschichte zu finden (vgl. Merleau-Ponty 2007, 334).

Als bedeutsames Merkmal der ersten Jahrhunderthälfte erkennt Merleau-Ponty also die Konkretion einer neuen Art von Humanismus, dem das Verständnis der radikalen menschlichen Kontingenz zugrunde liegt und die den Humanismus „ohne Scham“ (Merleau-Ponty 2007, 336) des vorherigen Jahrhunderts ersetzt hat. Eine spürbare Tendenz dieses neuen Humanismus war es, Kultur, Institutionen und Werte aus einer „menschlichen Natur“ abzuleiten, welche ihre Legitimität ein für alle Mal festlegte. Wiederum fungierte diese Idee als Prüfstein, um das Menschliche vom Unmenschlichen deutlich zu trennen,

indem man Werte wie Wahrheit und Justiz ohne den mindesten Zweifel dem ersten zuschrieb.

Zwei Aspekte dieser von Merleau-Ponty skizzierten neuen Art von Humanismus scheinen mir in diesem Zusammenhang hervorhebenswert. Ein erstes Merkmal unserer Zeit ist zunächst die erreichte Neigung, menschliche Werte und die materiellen Verhältnisse, die solche Werte ermöglichen, für unzertrennlich zu halten. Solch eine Feststellung zu treffen, impliziert dagegen nicht, es sei anzunehmen, alles geschehe aus reinem Zufall oder aber kraft eines evolutionistischen oder biologischen Determinismus (Merleau-Ponty 2007, 356): Der menschliche Fortschritt hat, so Merleau-Ponty, „keine metaphysische Notwendigkeit“ (Merleau-Ponty 2007, 355). Zweitens erhebt sich aus den von Merleau-Ponty analysierten paradigmatischen Phänomenen eine neue Konzeption des Subjektes, in der seine Selbstbeherrschung und seine Autonomie der Welt gegenüber deutlich herabgesetzt wird. Am Beispiel der Freudschen Deutung der Sexualität¹, des gegenwärtigen literarischen Schaffens², und der neusten weltlichen Geschichte³ (Merleau-Ponty 2007, 340; 345; 350ff.) wird von Merleau-Ponty eine latente Ambiguität postuliert, welche die Spontaneität des Fortschritts stets mit einer anonymen Widersetzlichkeit paart (Merleau-Ponty 2007, 355).

Diese Phänomene lassen sich dadurch vereinigen, dass sie keine „toten Zeichen“ sind, also weder leblose Instrumente, wodurch das Bewusstsein seinen Sinn zum Ausdruck bringt, noch bloße Tatsachen, worauf der Mensch seine Kontrolle nach Belieben ausüben kann. Im Gegenteil, sie sind selbst Sinn dieses Bewusstseins und dieses Menschen: In den Worten Merleau-Pontys sind sie „mit einem Sinn“ gefüllt, „der auf andere Menschen überläuft, [...]“. Der Geist steht

1 Aus der neuen Konzeption der Sexualität im Rahmen der Freudschen Psychoanalyse stellt sich in der Tat ein allmählicher Abschied vom Körper-Geist Dualismus nachdrücklich heraus. Mindestens ebenso sehr, wie Freud bemüht ist, den Überbau auf den triebhaften Unterbau zurückzuführen, bemüht er sich auch zu zeigen, dass es im menschlichen Leben nichts „Minderwertiges“ oder „Niedereres“ gibt.

2 Nach Merleau-Ponty erweist sich aus den Untersuchungen der ersten Jahrhunderthälfte „die Annahme einer merkwürdigen Beziehung zwischen dem Bewusstsein und seinem sprachlichen Ausdruck“ (Merleau-Ponty 2007, 345).

3 Eine gleichartige Ambiguität hat nach Merleau-Ponty das politische Leben der vergangenen Jahrzehnte so durchdrungen, dass es schrittweise schwieriger geworden ist, zwischen Gewalt und Idee zu unterscheiden.

nicht mehr abseits, er keimt am Rand der Gebärden, am Rande der Wörter, wie durch eine spontane Zeugung.“ (Merleau-Ponty 2007, 349; Übersetzung leicht geändert). Also, dieses Überlaufen des Sinnes über die Grenze seiner materiellen Bedingungen ist der Sinn des Menschlichen überhaupt, seine Situationalität und seine Virtualität. Die Besinnung auf den Zusammenhang von Entäußerung aus dem Inneren und Projektion nach außen, der Welt und den Anderen setzt Merleau-Ponty als Aufgabe und Voraussetzung für das Philosophieren fest. Er fragt sich zwei Jahren später (Anlass ist hier die Antrittsvorlesung am Collège de France 1953): „Darf man überhaupt sagen, der Philosoph sei ein Humanist? Nein, wenn man unter ‚Mensch‘ ein Explikationsprinzip versteht, das andere Prinzipien beliebig ersetzt. Mit dem Begriff des Menschen ist überhaupt nichts zu erklären; denn der Mensch ist keine Kraft, sondern eine Schwäche inmitten des Seins; er ist kein kosmologischer Faktor, sondern der Ort, an dem die kosmologischen Faktoren durch eine unablässige Mutation ihren Sinn gesamthaft ändern und dadurch Geschichte werden“ (Merleau-Ponty 1973, 37).

Der Merleau-Pontyanische Begriff des „Stils“, dessen Analyse das Ziel meines Beitrags darstellt, siedelt sich meines Erachtens in dieser neuen Konzeption des Humanismus nach Merleau-Ponty an. Als Denkanstoß dieser Überlegungen sollen vor allem die von Linda Singer im Aufsatz *Merleau-Ponty on the Concept of Style* (1981) enthaltenen Gedanken zu diesem Thema hinführen. Mein Versuch wird es sein, über ihre Ergebnisse hinauszugehen: Singer rekonstruiert in der Tat das Vorkommen des Begriffs im Werk Merleau-Pontys, verbleibt aber hauptsächlich bei der Analyse seiner ästhetischer Reflexion und bei dem Entwurf einer neuen Ontologie, den sein letztes unvollendetes Werk enthält. Mein Vorhaben ist allerdings hier, Merleau-Pontys Abhandlung des künstlerischen Stils auf seine bekannte Analyse zum Thema Leiblichkeit zurückzuführen, um ausführlicher die Potentialität dieses Begriffs auszuloten.

Mein Beitrag entwickelt sich also wie folgt: Zuerst wird eine kurze Skizzierung des Leibbegriffs bezüglich seiner für meine heutigen Überlegungen relevanten Merkmale dargestellt: Diese Skizzierung strebt selbstverständlich keineswegs danach, die Komplexität dieses Begriffs auszuschöpfen. Im zweiten Teil dieses Beitrags möchte ich mich auf die Deutung der künstlerischen Praxis bei Merleau-Ponty fokussieren, und zwar vor allem darauf, wie sie sich im Aufsatz *Das Indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens* (1952) auffächert.

I.

Schon für Edmund Husserl war der Leib als „Nullpunkt aller Orientierungen“ (Hua IV, 128) zu verstehen. In der Phänomenologie der Wahrnehmung radikalisiert Merleau-Ponty diese Perspektive, indem der Leib nicht nur als *Wahrnehmungsorgan*, wie bei Husserl, aufgefasst wird, sondern als wirkliches Subjekt der Wahrnehmung konzipiert wird, und zwar als eine Art von *natürlichem Ich*, das schon auf vorbewusster Ebene Sinnstrukturen entwirft. Dem Leib gehört als wesentliches Merkmal, nach Merleau-Pontys Auffassung, zuallererst seine ständige Nähe (vgl. Merleau-Ponty 1966, 115). Eine gewisse Unhintergebarkeit und Unbeobachtbarkeit stellen die folgerichtigen weiteren Eigenschaften dar. Damit eng verbunden ist die autonome Bewegungsfähigkeit des Leibes⁴, mit Merleau-Pontys Worten die „Motorik“, welche unsere Erfahrung der Welt formt, und deren Erfahrung das Positioniertsein des Subjekts zu einem Situiertsein verwandelt.

Zwei Konsequenzen der leiblichen Beschaffenheit des Subjekts sind in diesem Zusammenhang zu unterstreichen: (1) Vielmehr als der Kreuzungspunkt von äußeren raum-zeitlichen Angaben bezeichnet das „hier“, womit ich mich immer auf mich selbst beziehe, „die Situation [meines] Körpers ihren Aufgaben gegenüber“ (Merleau-Ponty 1966, 126). Entscheidend ist in dieser Hinsicht, dass der konkrete Zusammenhang, in dem ich mich befinde, also meine Situation, immer eine gewisse Offenheit impliziert: „mein Leib erscheint mir“, so Merleau-Ponty, „als Bereitstellung für diese oder jene wirkliche oder *mögliche* Aufgabe“ (Merleau-Ponty 1966, 125; meine Hervorhebung). Die Virtualität des Raumes, welche mir von meinen Bewegungsmöglichkeiten eröffnet wird, ist auf diese Weise mit der Möglichkeit verknüpft, meine konkrete Situation in die Ferne zu projizieren. Es gibt eine Art von Wirklichkeit der Möglichkeit, die von der aktuellen Situation impliziert ist: In einem gewissen Sinne ist diese Möglichkeit mitpräsent (Merleau-Ponty 1966, 135).

(2) Der Leib erschließt oder begrenzt, in einem Wort lenkt, durch seine räumliche Positionierung unseren Zugang zum Gegenstand der Wahrnehmung

⁴ Dies wird schon von Husserl in *Ideen II* hervorgehoben: Der Leib erscheint dem beschreibenden Blick des Phänomenologen als das einzige Objekt, das unmittelbar spontan beweglich ist. Allerdings bleibt für Husserl der Leib ein „*Ding* besonderer Art“ (*Ideen II*, 158).

(Merleau-Ponty 1966, 126).⁵ Erst die Erfahrung des Positionswechsels des Leibes ermöglicht mir, dass die Erscheinung mir perspektivisch vorkommt, und folglich, dass die Erscheinung sich als Gegenstand-für-mich-da präsentiert (vgl. Waldenfels 1983, 169). Die Bewegungsfähigkeit gilt also als die Erscheinung der Gegenstände ermöglichende Eigenschaft des Leibes. Wie das Wahrgenommene sich dem oder der Wahrnehmenden präsentiert, hängt von der jeweiligen Positionen des oder der Wahrnehmenden ab, und nur auf diese Weise kann sich etwas wie eine Erscheinungseinheit zeigen, die außerdem eine gewisse Selbständigkeit und Unabhängigkeit von ihrem Hintergrund genießen kann.

Andererseits „erfassen wir die Einheit unseres Leibes nur in der des Dinges, und vor den Dingen her erscheinen uns unsere Hände“, und „[...] der Leib für sich genommen, in Ruhezustand, bleibt eine dunkle Masse. [...] Ein wahrgenommenes Ding, so sagten wir, sei nicht denkbar ohne einen es Wahrnehmenden. Und doch präsentiert sich das Ding auch dem noch, der es wahrnimmt, als Ding an sich, und stellt so das Problem eines echten An-sich-für-uns“ (Merleau-Ponty 1966, 372). Das Ding präsentiert sich also als Korrelat meines erkennenden Leibes, so wie es ihn verleugnet: Es gehört zu seinem Sinn als Ding, dass es sich mir immer entzieht (Merleau-Ponty 1966, 376). Das Verhältnis zwischen erkennendem (und zuerst wahrnehmendem) Subjekt und seinen Gegenständen konfiguriert sich also derart, dass das Sinnliche als verklausulierte Frage für meinen Leib gilt, dessen Antwort seinerseits das Sinnliche zu sein ermöglicht, was schon immer konfus war. Und umgekehrt: Aus dem Sinnlichen gewinne ich, was ich ihm verliehen hatte, aber nur nachdem es von ihm abgeleitet wurde.⁶

Das Geheimnis des Dinges, noch vor dem der Anderen, besteht also darin, dass es sich mir als von mir getrennt und trotzdem für mich gibt. Es gehört zu seinem Sinne, dass sich in ihm ein Kern befindet, welcher nicht notwendigerweise im materiellen Sinne zu verstehen ist, den ich niemals erreichen kann, es sei denn durch die Auflösung des Dinges selbst. Der Sinn des Dinges entsteht also nicht ausschließlich aus einer Sinnggebung vonseiten eines idealistisch verstandenen

5 Bezüglich der „medialen“ Rolle des Leibes in Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung vgl. beispielweise Stoller 2010, 100-110.

6 Diese in zweifacher Richtung sich entwickelnde Fundierung gilt hier nur als Entwurf für dasjenige, was von Merleau-Ponty ausführlicher unter dem Begriff des „Chiasmus“ in seiner späten Arbeit *Das Sichtbare und das Unsichtbare* ausgelotet wird.

Subjektes, weil darunter eine tiefere Bedeutung liegt (vgl. Vanzago 2012, 67): Die Welt ist also schon im Subjekt, da das Subjekt ein sinnliches Feld ist, wo die Sachen sich zeigen, indem sie den Leib ansprechen, ihren Appell zu beantworten. Umgekehrt findet das Subjekt etwas von sich selbst in den Dingen wieder, das es nicht dort hineingelegt hat.

II.

Diese janusköpfige Autonomie der Dinge in Bezug auf das Subjekt, die allerdings nichts sind, es sei denn für ein Subjekt, finden wir in Merleau-Pontys Verwendung des Stilbegriffs wieder.⁷ Im Aufsatz *Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens* (1952) setzt sich Merleau-Ponty mit Malraux' Auffassung des künstlerischen Stils auseinander. Dabei wird die Tätigkeit des Malens unter der allgemeineren Kategorie des „Ausdrucks“ subsumiert und dadurch der leiblichen Geste angenähert: Gemälde, sowie Romane und Kulturprodukte im Allgemeinen, sind Ausdrucksbemühungen, in dem starken Sinne, in dem Merleau-Ponty den Begriff des Ausdruck interpretiert, sind sie also „Sinn im Entstehen“ (Merleau-Ponty 2007, 95). Die malerische Geste erweist sich als eine bewusst leibliche Geste, und ihr Stil als der Stil der Wahrnehmung, der mit Absicht wieder aufgenommen wird.

Merleau-Pontys Argumentation entwickelt sich wie folgt: An einer vorbeilaufenden Frau, lautet eine bekannte Passage dieses Aufsatzes, erkenne ich eine bestimmte Weise zu laufen, welche zusammen einmalig und einzigartig ist, und trotzdem bleibt sie mir verständlich: „sie ist eine bestimmte Art Leib [*chair*] zu sein, die ganz und gar in dem Gang oder auch nur in dem Klang des Absatzes auf dem Boden gegeben ist, [...] – eine sehr auffällige Abwandlung der Norm des Gehens, des Betrachtens, des Berührens, des Sprechens, die ich besitze, weil

7 Der Stilbegriff wird in keinem Werk Merleau-Pontys ausführlich thematisiert. Wie wir zeigen werden, lässt sich der Grund, zumindest bezüglich des künstlerischen Stils, leicht vom Kontext ableiten: Merleau-Ponty möchte sich sowohl von einer Analyse des Stils als bloßer Technik als auch von jeder Verwandlung des Stils in einen Fetisch distanzieren, welche eine Abhandlung des Stils, vielleicht durch eine Definition versehen, als solche implizieren würde. Der Stil entsteht nicht aus dem Malen „ohne Wissen“ (vgl. Merleau-Ponty 2007, 73).

ich selbst Leib [*corps*] bin“ (Merleau-Ponty 2007, 74).⁸ Für den Maler ist sein Stil weder endgültiger Zweck noch reines Mittel: Um ihn zu verstehen, sollten wir ihn vielmehr aus der Tiefe seiner Wahrnehmung als Wahrnehmung eines Malers denken. Der Maler tut den vitalen oder sinnlichen Wert des Wahrgenommenen sozusagen beiseite, und bringt „das Sinnbild einer bestimmten Art die Welt zu bewohnen, mit ihr umzugehen, sie zu interpretieren [...]“ (Merleau-Ponty 2007, 74) auf die Leinwand.

Dank der Zusammengehörigkeit der Leiber erkennt demnach der Mensch seine Verwandtschaft des gesehenen Verhaltens zum eigenen. Auf die Leinwand des Malers kommt allerdings der *Modus* dieses fremden Verhaltens, das „Monogramm“ (Merleau-Ponty 2007, 74), das dem Leib alles, was er tut, einprägt. Der Stil bei jedem Maler ist also „ein System von *Äquivalenzen*, das er sich für dieses Werk des Ausdrucks schafft, das allgemeine Kennzeichen der kohärenten Deformierung, durch welche er den in seiner Wahrnehmung noch verstreuten Sinn zusammenfasst und ihn ausdrücklich existieren lässt“⁹ (Merleau-Ponty 2007, 74-75). Dennoch ist dieser Sinn in den Sachen aufzufinden und der Künstler fügt ihm nichts bei: Die Typik des Laufens der obengenannten Frau gehört zuerst zu ihren Füßen als zu den Augen des dieser Frau zuschauenden Künstlers. Der Maler nimmt demnach das auf, was durch sie „herausgefordert“ wird, und behauptet, er finde den Stil in der Erscheinung selbst (Merleau-Ponty 2007, 77).¹⁰

8 Der eminent intersubjektive Charakter des Phänomen des Stils bei Merleau-Ponty ist in der Literatur zum Thema bereits hervorgehoben worden (vgl. dazu beispielweise Quinn 2009, 15-16).

9 Zwei Eigenschaften könnten zusammenfassend für die Konkretion der malerische Tätigkeit (die der Stil darstellt) als charakteristisch gekennzeichnet werden: 1) Einen Stil erworben zu haben, heißt das unmittelbare und praktische Interesse auf das Wahrgenommene einstweilig aufgehoben zu haben. 2) Das impliziert auch die Fähigkeit, die nacheinander fließenden Wahrnehmungsmomente einsammeln zu können, um ihren Kern, ihre „Typik“, zu Wort kommen zu lassen.

10 Vgl. auch die Seiten 77f.: Der Maler hat nichts anders auszusagen, als seine Begegnung mit der Welt: „Immer also sagt das Gemälde etwas aus, ist es ein neues Äquivalenzensystem, das gerade diese Umwälzung erfordert, und im Namen eines *wahren* Verhältnisses zwischen den Dingen werden ihre gewöhnlichen Beziehungen aufgelöst. Ein endlich freies Sein und Handeln hebt im Falle der Maler die gewöhnliche Anordnung der Dinge auf und gruppiert sie neu [...] so tritt nicht das Subjekt an die Stelle des Gegenstandes, sondern die anspielerische Logik der wahrgenommenen Welt“. In diesem Zusammenhang un-

Der Stil eines Malers hängt also nach Merleau-Pontys Auffassung nicht, oder zumindest nicht ausschließlich, von einer persönlichen Entscheidung ab, sondern er ist in einem aktiven und gegenseitigen Austausch mit der Welt aufzufinden. Die Entwicklung eines Stils ist in der Tat keine Vergünstigung des Künstlers, sondern erweist sich schon in den Dingen: Schon in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* wird dieser Begriff denjenigen unter dem Appellativ „Empirismus“ vereinigten Tendenzen entgegengesetzt, also elementare Sensationen als ursprüngliche Bestandteile der Wahrnehmung zu verstehen, und zwar so, dass er zur Merleau-Pontyanische Revidierung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses deutlich beisteuert: Im Beispiel des Taktilphänomens lesen wir, dass „das Glatte [...] keine Summe einer Anzahl ähnlicher Druckempfindungen [ist], sondern die Weise selbst, in der eine Oberfläche gleichsam Gebrauch macht von der Zeit unserer Tasterkundung und die Bewegung unserer Hand moduliert. Der Stil dieser Modulation definiert ebenso viele Erscheinungsweisen des Taktilphänomens, die nicht aufeinander reduzierbar noch deduzierbar sind aus einer elementaren Taktilsensation“ (Merleau-Ponty 1966, 365). Demgegenüber „finden sich meine Hände in einen bestimmten ihrem Bewegungsvermögen zugehörigen Stil [...]. Die Wirksamkeit der Berührung setzt voraus, daß das Phänomen in mir sein Echo findet, [...]“ (Merleau-Ponty 1966, 366).

Noch bedeutsamer erweist sich der Inhalt einer Fußnote aus der unfertigen *Prosa der Welt*, wo die „Paarung unserer Leiber mit den Dingen“ vor jedem bewussten Akt, wovon in der *Phänomenologie* die Rede war, noch deutlicher ausgedrückt wird: Der Stil wird hier als eine „vor-begriffliche Einheit“ (Merleau-Ponty 1984, 66) beschrieben, die die Wirklichkeit der Welt schafft. Dadurch ist das Ding mit einer „nicht konstituierten Rationalität“ (Merleau-Ponty 1984, 66) versorgt, die ermöglicht, dass beide, Subjekt und Objekt, die eigenen Grenzen überlaufen, um sich zu treffen (Merleau-Ponty 1984, 66).

terstreicht also Merleau-Ponty die Analogie zwischen Wahrnehmung und Malerei, sowie die Überarbeitungsfunktion des Malens gegenüber dem sinnlichen Stoff der Wahrnehmung deswegen, weil er sich gegen solche Auffassungen wenden will, welche die Malerei als eine aus einer privilegierten Position auszuübende Tätigkeit verstehen. Merleau-Ponty wendet sich nachdrücklich gegen jede „mystische“ (Singer 1981, 154) Konzeption der Kunst, die den Maler als ein seines Vermögens enteignetes und durch eine obskure Kraft motiviertes Subjekt versteht.

III.

Zusammenfassend möchte ich nochmals auf den anfänglichen Ansatzpunkt zurückkommen. Es wurde gezeigt, dass der malerische Stil bei Merleau-Ponty sich als Art und Weise konfiguriert, die Erscheinungstypiken der wahrgenommenen Welt zu begreifen. Da er sich selbst als eine Typik darstellt, könnte man sagen, der Stil sei die Typik, welche die Wahrnehmungstypiken begreift, und zwar eine individuelle zur allgemeinen gewordene Weise, d. h. eine individuelle Weise, ein Allgemeines auszudrücken. Diese Fähigkeit des Malens wird kraft der Angehörigkeit des Malers als Mensch zu einer allgemeineren Leiblichkeit ausgeübt: Das Stilisieren, das so deutlich in der Malerei zutage kommt, ist das Korrelat, ein inkarnierter Gesichtspunkt zur Welt zu sein. Dabei ist andererseits der Maler nie vollkommen frei: Merleau-Ponty verwurzelt die Perspektivität der malerischen Wahrnehmung und der Wahrnehmung überhaupt nicht ausschließlich in dem wahrnehmenden Subjekt, sondern in dem gegenseitig rückwirkenden Verhältnis von Welt und Subjekt.

Die Analogie zwischen dem in seinem Alltag wahrnehmenden Subjekt und der wahrnehmenden Praxis des Malers in Betracht ziehend, geht also aus Merleau-Pontys Reflexionen über den leiblichen Stil eine neue Auffassung des Menschen hervor, welche sich in dem zu Beginn dieses Beitrags skizzierten „neuen“ philosophischen Humanismus eingliedert: Das Subjekt definiert sich nicht mehr als abgekapselte Substanz gegenüber einer äußeren Welt. Im Gegenteil, es erlebt seine Befindlichkeit wesentlich als ein immer schon Zwischenpositioniertsein, und zwar zwischen einer Virtualität und Projizierungskraft, die ihn oder sie nach außen, in die Welt oder in die Zukunft fortschwemmt und eine Kolonisation von ihm oder ihr selbst durch die Welt mit sich bringt, welche wiederum einen blinden Fleck dort ansiedelt, wo der Mensch am ehesten behauptet, eine Fülle auffinden zu können.

Literatur

- Husserl, Edmund (1952): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Bd. 2, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, hg. v. M. Biemel, Den Haag, (= Hua IV)
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung, übers. v. R. Boehm, Berlin.
- Merleau-Ponty, Maurice (1973): Lob der Philosophie, *übers.* v. A. Métraux, Berlin, NewYork.
- Merleau-Ponty, Maurice (1984): Die Prosa der Welt, übers. v. R. Giuliani, München.
- Merleau-Ponty, Maurice (2007): Zeichen, übers. v. B. Schmitz, H. W. Arnd u. B. Waldenfels, Hamburg, 2007, S. 333.
- Quinn, Carolyne (2009): Perception and Painting in Merleau-Ponty's Thought, in: Perspectives, 2, 9-30.
- Singer, Linda (1981): Merleau-Ponty on the Concept of Style, in: Man and World, 14, 153-163.
- Stoller, Silvia (2010): Existenz. Differenz. Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler, München.
- Vanzago, Luca (2012): Merleau-Ponty, Roma.
- Waldenfels, Bernard (1983): Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt/M.

Der Wille als Leib und Zeit

Zum Konzept von Leibzeit bei Emmanuel Levinas¹

Reinhold Esterbauer

„Der Leib [...] ist nichts als der sichtbar gewordne Wille.“ (Schopenhauer 1966, Nr. 191, 106 [Weimar 1814, Z]; vgl. dazu Schöndorf 1982, 177f.) Dieser Satz Arthur Schopenhauers setzt den Leib mit dem Willen gleich bzw. ordnet jenen diesem sogar unter, indem er den Leib als sichtbar gewordenen Willen klassifiziert. Levinas scheint Schopenhauer zuzustimmen, sofern er in seinem ersten Hauptwerk *Totalité et Infini* behauptet, dass Leib und Zeit denselben Ursprung haben, und seine Leibphilosophie auf eine Philosophie des Willens gründet.

Leitend für diese Untersuchung im Spannungsfeld von Wille, Leib und Zeit ist die Frage, ob es möglich ist, von Zeit zu sprechen, die – anders als in der transzendentalen Phänomenologie – nicht vom Bewusstsein bestimmt, sondern primär an den Leib gebunden ist. Da Levinas den Leib mit Schopenhauer vornehmlich mit dem Willen, aber nicht mit dem Bewusstsein verknüpft, ist es naheliegend, auf der Suche nach einer Leibzeit solche Leib-Konzeptionen zu untersuchen und daraufhin zu befragen, in welcher Weise in ihnen Zeit verstanden wird. Denn sollte sich in der Verknüpfung von Leib und Wille eine spezifische Form von Zeit aufweisen lassen, wäre diese keine Bewusstseinszeit, sondern eine Leibzeit.

Ich gehe von Levinas' früher Philosophie, vor allem von *Totalité et Infini*, aus und zeichne den dortigen Entwurf von Leiblichkeit und Zeitlichkeit sowie deren Fundierung im menschlichen Willen nach. Anschließend mache ich einen Vorschlag für ein Verständnis von Leibzeit, das Levinas' Ansatz weiterzuführen versucht, da mir scheint, dass Levinas Zeit zwar als unabhängig vom Bewusstsein in den Blick nimmt, dass ein solcher Zeitbegriff aber nicht allein auf der Selbstbehauptung des Willens aufgebaut werden kann.

1 Dieser Beitrag ist im Rahmen des FWF-Projektes „Bodytime“ (P 26110-G15) entstanden.

Der Wille als Leib

Levinas ist es vor allem darum zu tun, den Leib nicht bloß als Ding zu denken, das Gegenstand des Bewusstseins werden kann, sondern ihn in seiner Doppelheit als möglichen Gegenstand der Erkenntnis – wie ich beispielsweise meine Hand sehen kann – und zugleich als Ausdruck meiner selbst zu verstehen. Damit geht er von einer phänomenologischen Grundüberzeugung aus, die besagt, dass die Leiblichkeit nie bloß mit Dinglichkeit gleichgesetzt werden kann, sondern wesentlich Selbstaussdruck eines Ich ist, das zu seinem Leib nicht nur in Distanz steht, sondern mit diesem Leib zu identifizieren ist. Edmund Husserl nennt den Leib deshalb auch das „*Willensorgan*“, das er als „das *einzigste Objekt*, das für den Willen meines reinen Ich *unmittelbar spontan beweglich* ist“, charakterisiert (Husserl 1952, 151f.). Die hier angesprochene Unmittelbarkeit zwischen Ich und Leib ist bezeichnenderweise mit dem Willen verbunden. Demgemäß ist die Relation zwischen reinem Ich und Leib durch den Willen festgelegt und durch Unmittelbarkeit charakterisiert.

Obwohl er sonst primär Distanz zu Husserl sucht, geht Levinas seit seiner frühen Philosophie von derselben Grundüberzeugung aus und macht den Leib als Selbstaussdruck des Willens einer Person zu einem der zentralen Punkte seiner Philosophie.²

Gegen das Bewusstsein als zentralen Punkt, von dem aus sich die Welt in eine Totalität ordnet, setzt Levinas in *Totalité et Infini* den Willen. Anders als das Bewusstsein, das auf die Welt ausgreift und sie denkerisch zu integrieren vermag, sieht er in der willentlichen Zuwendung zur Welt deren Widerständigkeit auftauchen, die sich vor allem als Gegengewalt gegen den Willen zeige. Gewalt von außen begrenzt den Willen insofern, als der Wille zwar Anerkennung erfährt – gerade, wenn man ihm widerspricht –, aber schließlich doch gebeugt wird (vgl. TU, 333; TI, 204).³ Während sich nach Levinas das Bewusstsein immer durch-

2 Vgl. Ciocan 2009, 17: „The expressive body – embodiment as expression – constitutes the starting point of his investigations.“ Siehe auch Ciocan, Problem, 4, wo die Bindung an die eigene Leiblichkeit bei Levinas hervorgehoben wird.

3 *Totalität und Unendlichkeit* bzw. *Totalité et Infini* zitiere ich mit den angeführten Kürzeln direkt im Text.

setzt, weil es nichts gibt, das es nicht zu integrieren vermöchte, erleidet jeder Wille seine Niederlagen.

Zunächst beginnt jede willentliche Regung mit einem Selbstausdruck, der sich als Selbstbehauptung äußert. Etwas zu wollen stärkt das Ich, indem dieses beginnt, sich selbst zu behaupten. Es zeigt sich in jeder Äußerung des Willens also dessen Für-sich. Im „ich kann“ zeigt der Wille an, dass ein Ich sich etwas gegenüberstellt und dadurch seinerseits Widerstand für einen zweiten Willen werden kann, der dem eigenen entgegensteht.

Die Tätigkeit des Willens umfasst freilich eine weitere Bewegung: Der Wille ist nicht nur *für sich* tätig, sondern äußert sich zugleich auch und transzendiert sich dadurch selbst. Diese Bewegung der Selbsttranszendenz ist zunächst daran erkennbar, dass jemand, der etwas will, etwas ins Werk setzen kann, also etwas aus eigenem Anstoß beginnt oder herstellt. So setzt er sich über das von ihm gesetzte Werk der Welt und anderen aus. Jedes Werk verliert nämlich den unmittelbaren Bezug zum willentlichen Ich, sodass über es verfügt werden kann, bis dahin, dass es als Ware in den Tauschhandel gelangt.

Stärker noch als über das willentlich hervorgebrachte Werk wird der Doppelcharakter des Willens in Selbstbehauptung und Selbstverlust – womit Levinas gegen eine Philosophie Stellung bezieht, die vor allem die Souveränität des Bewusstseins hervorkehrt – in der möglichen Gewalt gegen den eigenen Willen deutlich. Denn – wie gesagt – jeder Wille steht in der Möglichkeit, gebeugt zu werden, wobei ihm Gewalt von außen eine Grenze setzt. Ein gebrochener Wille verliert seine Souveränität über die Welt, die er ursprünglich beherrschen wollte.

Hier setzt Levinas' zentrale These für sein Leibverständnis an. Menschlicher Wille, der einerseits für sich tätig ist und sich andererseits damit zugleich angreifbar macht, kann nicht anders, als sich leiblich zu manifestieren. Denn nur leiblich kann er etwas ins Werk setzen und nur in leiblicher Manifestation ist er auch anfechtbar. „Diese Verfassung des Willens“, die sein Für-sich genauso umfasst wie seinen Verrat an sich selbst – so Levinas – „ist der Leib / Ce statut de la volonté est le corps.“ (TU, 334; TI, 205) Anders gesagt: „Der Leib ist der ontologische Status des Willens [...] / Le corps est son régime ontologique [...].“ (TU, 335 ; TI, 206)

Wesentlich für seinen Leibbegriff, dem es hier nachzuspüren gilt, ist aus meiner Sicht, dass Levinas den Leib von dieser Doppelheit des Willens her denkt

und den Willen gleichsam im Leib inkarniert sein lässt. Diese Vorgabe hat zur Folge, dass er die Manifestation von Selbstbehauptung und Selbstverlust auch im Leib aufweisen muss. Anderenfalls ließe sich seine These, wonach sich der Wille im Leib manifestiert, kaum aufrechterhalten. Um dieser Notwendigkeit nachzukommen, konkretisiert Levinas den Niederschlag des Willens im Leib durch dessen Stellung zwischen Gesundheit und Krankheit (vgl. TU, 334; TI, 205). Einerseits behauptet sich der Leib gegen die Bedrohung von außen in der Gesundheit, andererseits ist er permanent verletzbar und daher von Krankheit bedroht.

Nach Levinas macht diese Doppelheit des Willens, die sich – wie die von ihm angeführten Beispiele zeigen sollen – in der Doppelheit des Leibes wiederholt, die *Sterblichkeit* des leiblichen Ich aus.

Zeit des Willens und des Leibes

Insofern Levinas die Absolutheit der Zeit als Gegenwart, wie sie Schopenhauer konzipiert (vgl. Schöndorf 1982, 177-179; Esser 1991, 65-94), nicht übernimmt, kann er die absolute Gegenwart nicht als Zeit des Leibes ansetzen. Vielmehr liegt diese für ihn in der Sterblichkeit, also in der Willenskundgebung, die zugleich Ausdruck eigener Identität und von deren Verrat ist. Wenn man nach der Zeit des Leibes fragt, wie sie Levinas versteht, muss man also die Sterblichkeit genauer in den Blick nehmen.

Levinas geht von der Verletzbarkeit des Leibes aus, die im Tod bis zur Vernichtung getrieben wird. Der Tod ist als Bedrohung zwar während des Lebens ständig präsent, wird aber noch nicht schlagend. Das bedeutet, dass die Zeit die Distanz ist, die ein Ich von seinem Tod trennt. Leibliche Zeit ist damit „Aufschub“ bzw. „Vertagung“ („ajournement“) des eigenen Ablebens (TU, 325; TI, 199), das man nicht selbst in der Hand hat und über das man auch nicht verfügen kann, außer man legt selbst an sich Hand an.

Da der Tod zwar da, aber aufgeschoben ist, tut sich eine Differenz zur eigenen Vernichtung auf, die das Bewusstsein ausfüllen kann. Der Zwischenraum zum vertagten Tod eröffnet die Möglichkeit, zum eigenen Sein einen Abstand einzunehmen. Hier setzt Levinas den Ursprung der Zeit des Bewusstseins an. Diesem ist Zeit gegeben, „um dem eigenen Verfall unter der Drohung der Ge-

walt zuvorkommen / pour prévenir sa propre déchéance sous la menace de la violence“ (TU, 348; TI, 214). Das bedeutet: „Bewußtsein haben heißt Zeit haben./ Etre conscient, c'est avoir du temps.“ (TU, 348; TI, 214) Freilich meint Levinas damit nicht die Vergangenheit oder die Zukunft, die das Bewusstsein für sich über Retention oder Protention gewinnt, sondern die Distanz zur eigenen Gegenwart.

In diesem Sinn lässt Levinas das Bewusstsein in der leiblichen Grundgegebenheit der Sterblichkeit gründen und führt damit zwischen der Zeit des Bewusstseins und der des Leibes ein Fundierungsverhältnis ein. Dass ich überhaupt ein Bewusstsein habe, liegt darin, dass die Sterblichkeit des Leibes die Distanz zum eigenen Tod impliziert.

Zu dem zitierten Satz, wonach ein Bewusstsein zu haben bedeute, Zeit zu haben, gehört also ein parallel konstruierter Satz von Levinas, der sich an anderer Stelle befindet, nämlich: „[...] Leib sein [heißt] Zeit haben [...] / [...] être corps, c'est avoir du temps [...]“ (TU, 163; TI, 90).⁴

Die zeitliche Verfasstheit des Leibes gründet in dessen Sterblichkeit und diese ihrerseits in der Doppelstruktur des Willens, genau genommen in dessen Ohnmacht, die erst dann völlig zum Tragen kommt, wenn das Für-sich des Willens jede Bestimmungskraft verliert. Diese Ohnmacht ist nach Levinas „das Wunder der Zeit / la merveille du temps“ (TU, 346; TI, 213).

Leibzeit

Levinas' Konzeption einer Leibzeit geht von mehreren Voraussetzungen aus, die ich abschließend zusammenfassen und teilweise hinterfragen möchte. Zum einen bestimmt er in „Totalité et Infini“ das Subjekt, das er in seiner Spätphilosophie mit dem Begriff der „Verwundbarkeit/vulnérabilité“ noch radikaler fassen wird, als leibliches bzw. „*inkarniertes Subjekt*“ (Freyer 2009, 32).

Zum anderen unterstellt er das Problem der Leiblichkeit seiner Willensphilosophie. Dabei identifiziert er den Willen mit dem Leib, charakterisiert den Wil-

⁴ Vgl. Casper 2000, 167; siehe auch: Casper 2000, 171, der von einer „temporalisation de la chair“ spricht.

len aber als Selbstbehauptung und konstatiert zugleich seine Ohnmacht, insofern er gebrochen oder gebeugt werden kann. Damit nimmt er seine Zeitphilosophie aus ontischer Kausalität heraus und baut sie von den Begriffen der Gewalt und der Gefährdung her auf. Im Leib sieht Levinas zwar den Willen in seinem ontologischen Status, der Leib erweist sich deshalb aber nicht als unangefochtene Selbstversicherung, sondern als grundlegende Selbstentfremdung.⁵

Zum Dritten ist die Leibzeit, wie sie Levinas konzipiert, wesentlich vom Bezug des oder der Anderen auf den eigenen Willen bestimmt. Das Verständnis von Anderheit, das Levinas dabei vertritt, ist freilich nicht das der „intercorporéité“ von Merleau-Ponty (vgl. Bedorf 2012, 71-75). Die Intersubjektivität, die Merleau-Ponty als Zwischenleiblichkeit bestimmt, stößt insofern auf die Kritik von Levinas, als er meint, Leiblichkeit könne mit dem Beispiel wechselseitiger Berührung nicht hinreichend verstanden werden, und als er die Symmetrie zwischen Ich und Anderem durch Ansprüche und Gewalt unterlaufen sieht.

Mir scheint mit einer solchen Auffassung von Zeit zwar ein nachvollziehbares Konzept für das Fundierungsverhältnis zwischen Bewusstseinszeit und Leibzeit vorzuliegen. Es ist aber zu fragen, ob die Leibzeit als reine Willenszeit bestimmt werden kann, und darüber hinaus zu überlegen, ob die Asymmetrie zwischen eigenem und fremdem Willen im Rahmen von Gewalt bei Levinas hinreichend erfasst ist.

Gegen die Bestimmung von Leibzeit als reiner Willenszeit spricht, dass mit Levinas' Begriff des Verrats des Willens Zeit als Folge der pathischen Natur des Leibes zum Tragen kommt. Ausgeblendet bleibt das Zuwachsen neuer Möglichkeiten leiblichen Selbstausdrucks. Bringt man diesen Aspekt ins Spiel, muss man deshalb die Asymmetrie in der leiblichen Interpersonalität nicht aufheben. Vielmehr könnte man Sterblichkeit auch als Zeit möglicher Selbstentfaltung verstehen, die einem zukommt, ohne dass sie vom Willen intendiert worden wäre.

Das würde bedeuten, dass der fremde Wille nicht vornehmlich als Gegengewalt zu verstehen ist, sondern als das Zuspielen neuer Möglichkeiten. Für den Leib gesprochen, bedeutete dies, dass das Leben nicht bloß Selbstentzug wäre,

5 Vgl. Bedorf 2012, 74. Bedorfs generelle Aussage, Levinas wende sich gegen die Ontologisierung des Leibes, müsste insofern differenziert werden, als Levinas wenigstens in *Totalité et Infini* den Leib als den spezifischen ontologischen Status des Willens versteht.

sondern zugleich Selbstbegabung, dass also Phänomene wie Heranwachsen und Reifen für das Konzept einer Leibzeit nicht irrelevant blieben.

Freilich ließe sich Leibzeit dann nicht allein als Willenszeit verstehen, solange Wille als Selbstbehauptung aufgefasst wird. Wille ist nicht nur die Kraft, die sich selbst will und sich so eine Zukunft gibt, sondern auch ein zu seinem „ich kann“ ermächtigter Wille. Er hat nicht nur die Zukunft, die er sich als Kraft gegen den Tod erkämpft, sondern auch eine Vergangenheit, die ihm Möglichkeiten eigenen Wollens zuspield. Anders gesagt: Solange der Wille kein blinder Wille ist, hat er eine Richtung, die nicht geschichtsfrei ist.

Vielleicht ist der Leib ja nicht nur Manifestation des nach vorne strebenden Willens, sondern ist der Wille auch geprägt von leiblichen Grenzen, die Sedimente des vergangenen Lebens sind. In Abwandlung eines Satzes von Merleau-Ponty müsste dann gegen die Bestimmung des Leibes durch einen so verstandenen Willen gesagt werden: Möglicherweise ist der Leib doch „tieferer Herkunft [...] als der ‚Wille‘“⁶.

Literatur

- Bedorf, Thomas (2012): Der Leib des Anderen, in: Emmanuel Alloa et al. (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen, 68-80.
- Bergo, Bettina (2006): Levinas' „Tragic“ Philosophy: Reading Levinas with Schopenhauer, in: *Athena*, 1, 55-69.
- 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.
- Ciocan, Cristian (2009): The Problem of Embodiment in the Early Writings of Emmanuel Levinas, in: *Levinas Studies*, 4, 1-19.

6 Vgl. Merleau-Ponty 1966, 195: „[...] und so müssen wir zum wenigsten feststellen, daß der Groll oder die Aphonie, je länger sie andauern, um so mehr die Konsistenz von Dingen gewinnen und sich zu festen Strukturen bilden, und daß der Entschluß, der ihnen ein Ende zu setzen vermag, *tieferer* Herkunft ist als der ‚Wille‘.“ Diesen Satz äußert Merleau-Ponty in seiner Analyse des Falls einer an Aphonie leidenden Frau.

- Esser, Franziska (1991): Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers, Münster (= Diss. Münster).
- Freyer, Thomas (2009): „Leiblichkeit“ als „der-Eine-für-den-Anderen“? Zu einer Leitperspektive heutiger theologischer Anthropologie, in: Thomas Freyer (Hg.), Der Leib. Theologische Perspektiven aus dem Gespräch mit Emmanuel Levinas, Ostfildern, 14-32.
- Husserl, Edmund (1952): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Bd, 2, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, hg. v. M. Biemel, Den Haag.
- Levinas, Emmanuel (1984): Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, The Hague.
- Lévinas, Emmanuel (1993): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übers. v. W. Krewani, Freiburg i. Br.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung, aus dem Franz. übers. u. eingeführt durch eine Vorrede v. R. Böhm, Berlin.
- Schöndorf, Harald (1982): Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes, München.
- Schopenhauer, Arthur (1966): Der handschriftliche Nachlaß. 1. Frühe Manuskripte (1804–1818), hg. v. A. Hübscher, Frankfurt/M.
- Sirovátka, Jakub (2006): Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas, Freiburg i. Br.

Alles Leben ist Leiben?

Husserls Ansatz zu einer phänomenologischen Biologie

Peter Gaitsch

Husserls Analyse der Sinnkonstitution des fremden ego ausgehend von meinem eigenen ego in den *Cartesianischen Meditationen* bietet sich für eine *biologische Relektüre* insofern an, als in ihr nicht nur die Bedingungen der Auffassung eines menschlichen alter ego angesprochen werden, sondern darüber hinaus die Bedingungen der Auffassung eines belebten Körpers überhaupt. Das Mittel zur Auffassung des Lebendigen ist für Husserl die intentionale Abwandlung der eigenen leibkörperlichen Selbsterfahrung. Für Husserl ist klar, dass seine Analyse der Fremderfahrung auch für höhere und niedere Tiere gilt (vgl. Husserl 1973a, 154). In den nachgelassenen Forschungsmanuskripten (u. a. Husserl 1973b, 173; Husserl 1993, 325ff.) erwägt er aber zudem wiederholt die Möglichkeit, *alle* lebendigen Körper, exemplarisch: Pflanzen und sogar Einzeller, nach dem Schema seiner Theorie der Fremderfahrung zu interpretieren. In einem Fragment mit dem Titel „Die anthropologische Welt“ (1936) findet sich die folgende Schlüsselpassage für eine phänomenologische Biologie:

„Der Zoologe weiß davon nichts, aber er vollzieht die *Abwandlungen als Selbstverständlichkeiten*. Er vollzieht eben einfach tierische Apperzeption. Aber daß im Wesen solcher Apperzeption eine mögliche Variation beschlossen ist, davon kommt nichts in sein ontisch gerichtetes Denken. Die anatomische Struktur der Tiere ist aber immer noch verwandt mit der der Pflanzen, und wenn wir auf einzellige Organismen übergehen, haben wir freie Lebewesen, die immer noch *entfernte Abwandlungen der Menschlichkeit* sind, und kommen dann auf die Frage, ob wir nicht die in menschlichen und tierischen Leibern unselbständig eingebauten und für ihr Dasein notwendigen Zellen, nicht notwendig *als Leiber*, aber unselbständig fungierende ansehen müssen, denen ein entsprechend unselbständig mit anderen zusammenfungierendes ‚Psychisches‘ zuerteilt werden muß. Das alles sind aber Fragen, die *an den*

Transzendentalphilosophen gestellt sind – ontologische Lebensweltfragen.
(Husserl 1993, 326f.; Hervorhebungen P.G.)

In der phänomenologischen Biologie geht es demnach um etwas, für das der Biologe nicht kompetent ist und das daher vom Transzendentalphilosophen in einer Konstitutionsanalyse analysiert werden muss: die intentionale Abwandlung der menschlichen Leiblichkeit, die der Auffassung von fremden Lebewesen, von Pflanzen, Einzellern und sogar unselbständigen, in einem Organismus vereinten Zellen, zugrunde gelegt werden muss. Bevor ich Husserls Methodologie für diese Problemstellung in ihren Grundzügen darstelle und beurteile, möchte ich in einer Rahmenüberlegung für die Relevanz einer phänomenologischen Biologie argumentieren.

1. Die Relevanz einer phänomenologischen Biologie für die empirische Biologie

In der 1936 verfassten Beilage XXIII der *Krisis* weist Husserl auf die *Doppelseitigkeit der empirischen Biologie* hin (vgl. Husserl 1976, 482-484). Sie ist auf ihrer Außenseite eine physikalistisch eingestellte, normale „positive Wissenschaft“, die in Kontinuität mit der neuzeitlichen, mathematisch idealisierten Naturwissenschaft nach mechanistischen Erklärungen für die Phänomene des Lebendigen sucht. Sie ist aber auf ihrer Innenseite eine „konkrete lebensweltliche Theorie“, die rein deskriptiv arbeitet. Das bedeutet, die innere, die „höhere“ Biologie wirft – anders als die physikalistisch eingestellte Biologie – kein sinnverschiebendes „Ideenkleid“ über die anschauliche Lebenswelt, sondern liefert eine Beschreibung der Phänomene des Lebendigen in Gestalt einer „konkreten und echten Psychophysik“. Sie objektiviert die lebensweltlichen Lebensphänomene, *ohne* sie dabei zu idealisieren, und bewahrt sich dadurch eine „Nähe zu den Quellen der Evidenz“ und damit auch eine Nähe zur transzendentalen Phänomenologie.

Das doppelseitige Bild, das Husserl von der empirischen Biologie zeichnet, ist zur Erhellung unserer heutigen Situation, in der man eine *Grundlagen- und Identitätskrise* der wissenschaftlichen Biologie diagnostizieren kann (vgl. Nicholson 2014), von bleibender Relevanz. Ein konkreter Ausdruck dieser Identitätskrise

ist die in der Botanik seit 2005 anhebende Kontroverse rund um die so genannte „Pflanzenneurobiologie“, die für einen „Paradigmenwechsel nicht nur in den Pflanzenwissenschaften“ (Baluska/Mancuso 2007, 205) eintritt. Der umstrittenen Anwendung der neuronalen Metaphorik auf die Pflanze korreliert dabei auf deskriptiver Ebene die Anwendung des Verhaltensbegriffs auf Pflanzen. Die Grundlage der Pflanzenneurobiologie bilden die Erkenntnisse der *plant-intelligence*-Forschung, die die Pflanze in ihrem komplexen und variablen Verhalten zur Umwelt analysiert (vgl. Chamovitz 2012). Auf die Bedeutung dieses neuen Paradigmas der Pflanzenforschung für die phänomenologische Biologie werde ich am Schluss eingehen.

Mit der Doppelseitigkeit der empirischen Biologie beschreibt Husserl nicht einfach nur die faktische Situation der Biologie seiner Zeit (vgl. Farges 2010), sondern er verknüpft damit einen normativen Anspruch: Die empirische Biologie ist in ihrem eigentlichen, höheren Wesen eine lebensweltlich verankerte deskriptive Psychophysik. Demnach wäre eine *psychophysische Biologie* als *missing link* zwischen einer *physikalistischen Biologie* und einer *transzendentalphänomenologischen Biologie* normativ gefordert. In diesem Zusammenhang ist die Lösung für die Identitätskrise der empirischen Biologie von ihrer Grundlegung durch die transzendentalphänomenologische Biologie zu erwarten.

In einer biologischen Relektüre insbesondere der *V. Cartesianischen Meditation* soll nun gezeigt werden, wie und in welchem Sinn „Leiblichkeit“ zum Grundbegriff einer transzendentalphänomenologischen Biologie werden kann.

2. Husserls Methodologie des Lebendigen:

Abwandlung – Paarung – Appräsentation (APA)

Husserls Theorie der Fremderfahrung lässt sich in Hinblick auf ihre biologische Anwendung als ein methodologischer Dreischritt deuten. Der erste Schritt ist die *eidetische Selbstvariation*, die phantasiemäßige Ich-Abwandlung oder intentionale Modifikation, wie sie in der *IV. Cartesianischen Meditation* als Thema eingeführt wird. Der zweite Schritt ist die *zwischenleibliche Paarung*, also die eine Ähnlichkeit oder eine Analogie herstellende Assoziation, die zwischen meinem Leibkörper *hier* und dem an einem bestimmten Organismus sich manifestierenden Ver-

halten *dort* stattfindet. Der dritte Schritt ist die *fremdpsychische Appräsentation*, das heißt das dabei geschehende Mit-Gegenwärtigwerden eines mir darüber hinaus unzugänglich bleibenden anderen Zentrums des Erlebens. Die passive Assoziation der Paarung bildet die Mitte, in der Selbstabwandlung und Appräsentation verklammert sind. Denn das Geschehen der Paarung motiviert mich dazu, die in der Selbstabwandlung gewonnene Möglichkeit in einem begegnenden Körper realisiert zu finden, dem ich auf Basis dieser Erfahrung nicht nur Verhalten, sondern auch Erleben zuschreibe. Sehen wir uns die drei Schritte etwas näher an.

(1) Zum ersten Schritt der eidetischen Selbstvariation ist nicht nur die intentionale Modifikation meines Weltbezugs (das Umfingieren oder Andersfingieren meiner Welt) zu zählen, sondern auch das quasi-positionale Phantasieren des „als ob ich dort wäre“ (vgl. Held 1972, 35), also die Einfühlung in einen mir im Wahrnehmungsfeld begegnenden Gegenstand, etwa einer nächtlich vorüberfliegenden Fledermaus oder gar der Topfpflanze (*clusia rosea*) in meinem Büro. Ich kann mich also in der Phantasie in die Topfpflanze hineinversetzen und mich fragen, wie es wäre, diese Topfpflanze zu sein („wenn ich an Deiner Stelle wäre, wäre ich ziemlich durstig und wegen des zu spärlichen Gießens beleidigt“). Es scheint aber klar, dass ich durch diese anthropomorphisierenden Phantasiemöglichkeiten *nichts* über das tatsächliche Sein und Erscheinen der Pflanze erfahre. Meine Vorstellung, als ob ich diese Pflanze wäre, ist eine vollkommen unmotiviert leere Denkmöglichkeit, da sie nicht durch die Gegebenheit der Sache motiviert ist.

Die Methode der eidetischen Selbstvariation dient Husserl in erster Linie dazu, zu Einsichten in universale Strukturen der Erfahrung zu gelangen, die für jedes mögliche Ich gelten: Ich in meiner Faktizität wandle mich ab, um zu dem zu kommen, was für jedes mögliche Ich notwendig ist. Doch Husserl ist sich zugleich im Klaren darüber, dass nicht jedes mögliche Ich ein wissenschaftlich reflektierendes und theoretisierendes Ich sein muss. Denn nicht jedes mögliche Ich ist vernünftig und / oder menschlich (vgl. Husserl 1973a, 108). Husserl denkt hier vor allem an Kinder und Tiere. Auch für sie scheinen zum Beispiel die phänomenologischen Einsichten aus der Analyse der Wahrnehmung, die Gesetze der passiven Synthesis der Dingwahrnehmung (Gegebenheit-in-Abschattungen, etc.), zu gelten, auch wenn die darauf aufbauenden Verstandesgegenstände, Erkenntnisurteile und Reflexionsmöglichkeiten ihnen (noch) unzugänglich sind. Es ist damit aber klar, dass, um zu dem, was wirklich für jedes mögliche Ich gilt,

zu kommen, ein Abbau dessen, was nur für mich als reif gewordenen Menschen gilt, nötig ist, also eine privative Selbstabwandlung, die im Umfingieren all das, was ich in meiner Entwicklung zur Reife erworben habe, wieder abbaut. Nötig ist also eine *genetische Abbaureduktion*. Sie ist die Grundlage dafür, dass sich die phänomenologische Biologie methodisch als *privative Biologie* entfalten kann.

Wo liegt aber nun die Grenze für den freien Gebrauch der eidetischen abbauenden Selbstvariation? Wenn sie nicht eine epistemisch folgenlose Willkür sein soll, muss der Gebrauch dieser Freiheit der Selbstmodifikation *durch eine Gegebenheit motiviert* sein. Das führt zum zweiten Schritt, der assoziativen Paarung.

(2) Die Paarung zwischen meinem Leibkörper *hier* und dem Körper *dort* ist ein assoziatives Geschehen. Sie geschieht dann, wenn das leibliche Verhalten beider involvierter Körper ähnlich ist. Die Ähnlichkeit versteht Husserl als eine *Analogisierung* beider Körper. Es handelt sich aber nicht um einen Analogieschluss, sondern um eine passive Synthesis. Die sich in der Zeit manifestierende Ähnlichkeit im leiblichen „Gebaren“ führt zu einem situativen Verhältnis der Paarung beider Leibkörper. Durch dieses situative Verhältnis erhält die freie eidetische Selbstabwandlung einen bindenden Motivationsrahmen. Die Rede von einem assoziativen Geschehen bedeutet jedoch nicht, dass alles von selbst abläuft. Eine wichtige Bedingung ist, dass ich mich auf die Situation der Paarung *einlasse*, damit sich ihre Motivationen entfalten können. Im Fall der vorüberfliegenden Fledermaus, der in meinem Büro stehenden Topfpflanze und auch des auf dem Tisch liegenden Bleistiftspitzers muss ich mich also auf die jeweilige Situation einlassen und darauf warten, dass sich eine Art von Paarung zwischen uns einstellt, die mich die Bewegung des fremden Körpers als ein leibliches Verhalten wahrnehmen lässt.

Man wird sofort bemerken, dass der Erfolg dieser Bemühungen sehr unterschiedlich ausfallen wird: Mit meinem Bleistiftspitzer wird sich keine Situation der Paarung einstellen, weil er träge auf dem Tisch herumliegt und allein von äußeren Kräften (*viribus impressis*) bewegt wird, etwa wenn ich ihn gebrauche. Dagegen komme ich mit der Fledermaus relativ einfach und schnell in eine Situation, in der ich mich mit ihr leiblich gepaart finde, denn ich verstehe ohne weiteres, was sie tut, wenn sie mich beim Vorüberfliegen als ein Hindernis *wahrnimmt* und mir *ausweicht*, auch wenn ich nicht weiß, wie sich die mir völlig unvertraute Echolot-Wahrnehmung für sie anfühlt.

Die leibliche Analogisierung meines und des fremden Körpers hängt nicht unbedingt davon ab, dass der fremde Körper eine mir vertraute, für mich normale Form von Leiblichkeit manifestiert. Auf anomale Möglichkeiten der Abwandlung meiner Leiblichkeit weist Husserl hin, wenn er zum Beispiel tastende Hände mit tastenden Fühlern oder optische Fernorgane mit olfaktorischen Fernorganen gepaart sieht (vgl. Husserl 1973b, 626). Wie steht es aber mit der Topfpflanze? Sie lässt mich in meiner Paarungswilligkeit zwar nicht wie der Spitzer völlig kalt, aber es scheint doch, dass sie mir keine Handhabe gibt, mich in ihr leibliches Verhalten einzufühlen – zu unvertraut ist für mich ihre modulare Organisation und ihre sesshafte Lebensweise, zu langsam erscheint mir ihr sensomotorisches Verhalten, sodass es meiner Aufmerksamkeit normalerweise entgeht. Daraus wird ersichtlich, dass die Paarung an gewisse Erfolgsbedingungen geknüpft ist. Doch, wie gesagt, Paarung als passive Synthesis bedeutet nicht, dass sie keinen methodischen Zuschnitt erhalten darf, wenn es erforderlich ist: Im Fall der Topfpflanze ist es möglich, das Geschehen der Paarung künstlich vorzubereiten, etwa indem ich einen Einblick in die aktuelle *plant-intelligence*-Forschung gewinne und dieses Wissen durch Zeitrafferaufnahmen von pflanzlichen Selbstbewegungen visuell unterstütze. Das heißt, im Fall pflanzlichen Lebens ist die optimale Selbstgegebenheit, auf die sich die phänomenologische Analyse richtet, möglicherweise nur durch einen „phänomenotechnischen“ Zugang zu gewinnen (vgl. Waldenfels 2006): durch künstliche Evokation, durch Techniken der Isolierung und Beschleunigung, die das leibliche Gebaren hervortreten lassen.

(3) Beim dritten Schritt, der fremdpsychischen Appräsentation, ist die Frage, inwieweit im fremden Körper, der sich mir in der Paarung als ein sich leiblich verhaltender manifestiert, ein schaltendes und waltendes *alter ego* mit-gegenwärtig werden muss oder ob es möglich ist, das Fremdpsychische auch auf unbestimmtere Weise, etwa als ein anonymes Erlebniszentrum, zu appräsentieren. Programatisch heißt es dazu in der *Krisis*-Beilage XXIII von 1936:

„Dieses Subjektive [gemeint sind „die Abwandlungsformen der Einfühlung“] ist aber die Leitung auch für das, was in der Welt organisches Leben heißt, während es nicht wirklich noch als von einer analogisch verständlichen ‚anima‘ her, also in einer noch verständlichen Ichlichkeit ‚Leben‘ hat.“ (Husserl 1976, 482)

Husserl macht also die Grenze der Analogisierbarkeit und folglich der Appräsentierbarkeit an der „verständlichen Ichlichkeit“ des fremden Lebewesens fest (vgl. Husserl 1993, 159). Das sind schlechte Nachrichten für meine Topfpflanze. Dennoch bleibt die Frage, ob mir aus meiner eigenen Erfahrung nicht auch ein *nicht-ichliches* und insofern anonym bleibendes Erleben zugänglich werden kann. Das käme einer Minimalisierung des Unterschieds zwischen dem zweiten und dem dritten Schritt gleich: Die Appräsentation würde nur dazu führen, das in der Paarung sich manifestierende fremde *leibliche* Verhalten als ein *zentriertes* Verhalten aufzufassen: als ein dort auftretendes leibliches Hier, in dem sich ein originär unzugängliches Zentrum des Erlebens ausdrückt. Dass ein Zentrum des Erlebens auch nicht-ichlich verfasst sein kann, erwägt sogar Husserl:

„Die Strukturanalyse der urtümlichen Gegenwart (das stehend lebendige Strömen) führt uns auf die Ichstruktur und die sie fundierende ständige Unterschichte des ichlosen Strömens, das durch eine konsequente Rückfrage auf das, was auch die sedimentierte Aktivität möglich macht und voraussetzt, auf das radikal Vor-Ichliche zurückleitet.“ (Husserl 1973b, 598)

Das heißt, mein ichlicher Erlebnisstrom enthüllt mittels transzendentalgenetischer Abbaureduktion eine vor-ichliche Schicht des anonym zentrierten Erlebens – und gerade dies könnte ich in der Paarung mit einem radikal unvertrauten Leib appräsentieren.

Was bedeutet das nun für meine exemplarischen drei Gegenstände? Der Bleistiftspitzer scheidet für jede Art der Appräsentation aufgrund der gescheiterten Paarung aus. Das Verhalten der Fledermaus hingegen werde ich durch ihre analog vertraute Leiblichkeit sehr leicht als ein *egozentrisches* Verhalten apperzipieren: Es geht ihr um *sich*, wenn sie mir ausweicht, um nicht in mich hineinzufliegen. Die Schwierigkeiten ergeben sich wieder nur bei der radikal unvertrauten Leiblichkeit der Topfpflanze, deren Gegebenheit sich somit als *experimentum crucis* einer phänomenologischen Biologie erweist: Was würde es bedeuten, sie als erlebende zu apperzipieren? Sind meine Möglichkeiten der Selbstabwandlung hinreichend, um mir darunter etwas Sinnvolles und Sachgemäßes vorzustellen? Die zwischenleibliche Paarung mit der Pflanze und auf dieser Basis die Appräsentation eines pflanzlichen Zentrums des Erlebens, eines anonymen leiblichen Hier der Pflanze, scheint

für Husserl bis zum Schluss eine offene Frage geblieben zu sein, wie die tentativen Äußerungen dazu in den nachgelassenen Forschungsmanuskripten belegen.

3. Resümee

Als Resultat ist festzuhalten, dass sich die Möglichkeit einer transzendentalphänomenologischen Biologie exemplarisch am Grenzphänomen des pflanzlichen Lebens entscheidet. Denn erst wenn nicht nur die Zoologie, sondern auch die Botanik in das leiblich erschließbare Feld inkludiert ist, ist für eine transzendente Phänomenologie der Kreis des Lebendigen zumindest potentiell schließbar. Nur in diesem Fall könnte die transzendente Phänomenologie einen Lebensbegriff entfalten, der für die Fundierung der Biologie als Wissenschaft des Lebendigen hinreichend sein kann.

Wo das eigentliche Problem einer phänomenologischen Methodologie des Lebendigen liegt, ist wiederum am besten von Husserl selbst zu lernen. Die Frage, an die seine Überlegungen zuletzt immer wieder stoßen, lautet: Wie ist die Grenze der Einfühlung zu bestimmen? Wenn meine *menschliche Leiberfahrung* als „Urnorm“ (Husserl 1973a, 154) gelten muss, wie weit geht die *anomale Selbstabwandlung*, die mir in der Paarung eine *anomale Leiblichkeit* eröffnet, welche mich ein *anomalies Erleben* appäsentieren lässt? Mit anderen Worten, ist die Willkür der Einfühlung durch die skizzierte APA-Methodologie wirklich eingedämmt?

Bereits 1912 – 24 Jahre vor den zitierten *Krisis*-Passagen – kommt Husserl im Manuskript der *Ideen III* auf das phänomenologische Problem der Biologie, das sich an der Existenz der Pflanze manifestiert, zu sprechen. Husserl vertritt hier (noch) die These, dass die Pflanze nicht als Leib aufgefasst werden kann und er setzt daher folgerichtig das Wort „Leben“ im Ausdruck „pflanzliches ‚Leben‘“ in Anführungszeichen (vgl. Husserl 1971, 9). Damit ist die Botanik aus der „Somatologie“, der Wissenschaft vom Leib, ausgeschlossen und durch das Reich der Biologie geht, phänomenologisch gesehen, ein unheilbarer Riss. Husserl führt die folgende Begründung für seine Exklusion der Pflanze an:

„Die allgemeine und völlig unbestimmt vollzogene Einfühlung, die die Analogie gestattet, reicht für den Forscher [den „Somatologen“] nicht hin; er

braucht konkrete Erfahrungen konkreter Empfindsamkeiten, bezogen auf konkrete Organe, wobei die Analogie der Organe mit tierischen, denen erfahrungsmäßig bekannte Empfindsamkeiten zugehören, groß genug sein muß, um Wahrscheinlichkeit der Interpretation zu begründen.“ (Husserl 1971, 9f.)

Dieser Einwand Husserls ist allerdings nur pragmatischer Natur: Die leibliche Analogisierung hat für die Botanik keinen Erkenntniswert, weil die Paarung keinen konkreten Gehalt aufweist und daher für die Praxis der Pflanzenforschung keinen Unterschied macht. Man weiß also nicht, wie man die leibliche Auffassung der Topfpflanze weiter konkretisieren könnte – es bleibt alles im Unbestimmten. Der Einwand wiegt schwer, er ist aber nicht prinzipieller Natur. Und immerhin verrät Husserl zuletzt doch noch ein Schwanken, indem er darauf hinweist, dass er sich an dieser Stelle nur auf die „herrschende physiologische Botanik“ bezieht und es ausdrücklich offen lassen möchte, „ob nicht doch interpretatorische Erfahrung ihre fruchtbare Rolle spielen kann und tatsächlich spielt“ (Husserl 1971, 10). Meine Hypothese ist nun, dass Anfang des 21. Jahrhunderts mit den neueren botanischen Forschungen zur „plant intelligence“ sich tatsächlich ein Fenster *innerhalb der Biologie* aufgetan hat, um die wissenschaftliche Fruchtbarkeit einer leiblichen Interpretation der Pflanze zu erproben und damit die empirische Biologie in der transzendentalphänomenologischen Biologie zu fundieren. Nur unter dieser Bedingung ist „Leben“ phänomenologisch als „Leiben“ explizierbar (vgl. Heidegger 1989, 159). Dieses Ansinnen mag ungewohnt und angesichts der hohen epistemischen „Kosten“ (die eigens zu diskutieren wären) vielleicht sogar skandalös erscheinen; aber man sollte den geschichtlichen Charakter unserer gewohnten, „normalen“ Lebensauffassung nicht unterschätzen. Der Versuch die Pflanze als Leib aufzufassen bedeutet dann zumindest, uns für die Möglichkeit einer geschichtlichen Neustiftung der Apperzeption des Lebens als Leiben offenzuhalten.

Literatur

- Baluska, Frantisek/Stefano Mancuso (2007): Plant Neurobiology as a Paradigm Shift Not Only in the Plant Sciences, in: *Plant Signaling & Behavior*, 2, 205-207.
- Chamovitz, Daniel (2012): *What a Plant Knows. A Field Guide to the Senses*, New York.
- Farges, Julien (2010): Vie, sciences de la vie et monde de la vie. Sur le statut de la biologie chez le dernier Husserl, in: *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 6, 42-72.
- Heidegger, Martin (1989): *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis (GA 47)*, Frankfurt/M.
- Held, Klaus (1972): Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie, in: Ulrich Claesges, Klaus Held (Hg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag, 3-60.
- Husserl, Edmund (1971): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Den Haag (= Hua V).
- Husserl, Edmund (1973a): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag (= Hua I).
- Husserl, Edmund (1973b): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Den Haag (= Hua XV).
- Husserl, Edmund (1976): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag (= Hua VI).
- Husserl, Edmund (1993): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*, Den Haag (= Hua XXIX).
- Nicholson, Daniel J. (2014): The Return of the Organism as a Fundamental Explanatory Concept in Biology, in: *Philosophy Compass*, 9, 347-359.
- Waldenfels, Bernhard (2006): *Phänomenologie und Phänomenotechnik*, in: Julia Jonas, Karl-Heinz Lembeck (Hg.), *Mensch – Leben – Technik. Aktuelle Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie*, Würzburg.

Der dressierte Mensch

Foucault im Philosophieunterricht

Caroline Heinrich

Es ist das Verdienst Foucaults, die unproblematisch erscheinende Frage *Was ist der Mensch?* problematisiert zu haben, nämlich aufgewiesen zu haben, dass diese Frage, die die Humanwissenschaften leitet, an die Entwicklung und Entfaltung von Disziplinarmacht gebunden ist, die darauf zielt, Menschen zu disziplinieren, um ihre Regierbarkeit ohne den Einsatz roher Gewalt sicherzustellen.

Im ersten Teil meines Beitrags werde ich die Entstehung der Disziplinarmacht nachzeichnen, wie sie Foucault in *Überwachen und Strafen* rekonstruiert hat. Die wesentlichen Elemente von Disziplinarmacht werden dabei herausgearbeitet. Zuletzt wird das Verhältnis zwischen Disziplinarmacht und Wissenschaft thematisiert.

Der zweite Teil des Beitrags widmet sich der heutigen Arbeitswelt. Die Frage, wie aktuell Foucaults „Disziplinarmacht“ auf dem Gebiet der Arbeit heute noch ist, wird in Auseinandersetzung mit dem Film *Work Hard, Play Hard* von Carmen Losmann (2012) beantwortet.

Im dritten Teil werde ich eine schulische Unterrichtseinheit skizzieren und zur Bedeutung einer solchen Unterrichtseinheit Stellung nehmen.

1 Disziplinarmacht

1.1 Elemente und Ursprünge der Disziplinarmacht

In seinem frühen Werk *Überwachen und Strafen* zeigt Foucault, dass sich innerhalb nur knapp eines Jahrhunderts, zwischen Mitte des 18. und Mitte des 19. Jahrhunderts, die Strafpraxis und die Beurteilung des Verbrechers entscheidend geändert haben.

Der Bezugspunkt souverän-feudaler Macht lag im gemarterten Körper – die Körper der Verbrecher wurden verwundet, mit Feuer und Blei übergossen, gerä-

dert, gevierteilt usw. –, das Verbrechen wurde verstanden als Verbrechen am „heiligen“ Körper des Souveräns, und seine Bestrafung wurde abschreckend als öffentliches Spektakel inszeniert. Der Bezugspunkt bürgerlicher Macht hingegen liegt im disziplinierten Körper – die Verbrecher werden kontrolliert und überwacht –, das Verbrechen wird verstanden als Verbrechen an der Gesellschaft und die Bestrafung findet abgeschottet vom Blick der Öffentlichkeit statt, im Gefängnis.

Die Hervorbringung des disziplinierten Körpers erfolgt durch die Kontrolle der Zeit, die streng eingeteilt und maximal ausgenutzt wird¹, und durch eine Rundumüberwachung, die der Philosoph Jeremy Bentham 1787 eingehend beschrieben hat.²

Am Beispiel des Entwurfs für ein Gefängnis erläutert Bentham das Konstruktionsprinzip des Panoptikums, das „auf jedwede Einrichtung, in der Personen jeder Art unterzubringen oder zu kontrollieren sind“, anwendbar sei (Bentham 2013, 7): Der Plan sieht ein kreisförmiges Gebäude mit Zellenreihen vor, die um einen Hof zentriert sind, in dessen Mitte sich ein Beobachtungsturm befindet. Der Beobachtungsturm ist so konstruiert, dass sich der Gefangene dem Blick des Aufsehers keinen Moment entziehen kann, während der Aufseher alles sieht, „ohne selbst gesehen zu werden“ (ebd., 29).³ Ziel ist, dass der Gefangene, unabhängig davon, ob er tatsächlich beobachtet wird, d. h. allein durch die Annahme, dass er beobachtet werden *könnte*, sich so verhält, wie es von ihm erwartet wird.⁴

1 Im Reglement für das „Haus der Gefangenen in Paris“ von 1838 heißt es beispielsweise im Artikel 17: „Der Tag der Häftlinge beginnt im Winter um sechs Uhr morgens, im Sommer um fünf. Die Arbeit dauert zu jeder Jahreszeit neun Stunden täglich. Zwei Stunden sind jeden Tag dem Unterricht gewidmet. [...]“ Im Artikel 22: „Schule. Beim Trommelwirbel um zwanzig vor elf formieren sich die Abteilungen, man geht zur Schule. Der Unterricht [ist] abwechselnd dem Lesen, dem Schreiben, dem geometrischen Zeichnen und Rechnen gewidmet [...]“ Artikel 23: „Um zwanzig vor ein Uhr verlassen die Häftlinge in Abteilungen geordnet die Schule und begeben sich zur Erholung in den Hof.“ Usw. (Foucault 1994, 12-13)

2 Welzbacher zufolge stützt sich Benthams „Panoptikum“ auf eine Versuchsanordnung seines Bruders beim Bau von Schiffen. Siehe dazu Welzbacher 2013, 196-197.

3 Siehe zu dieser Beschreibung auch Glucksmann 1976, 170.

4 Der entscheidende Vorteil dieser Raumordnung liegt in der „scheinbare[n] Allgegenwart eines Aufsehers [...], die zugleich auch mühelos seine *reale Gegenwart* gestattet.“ (Bentham 2013, 31-32)

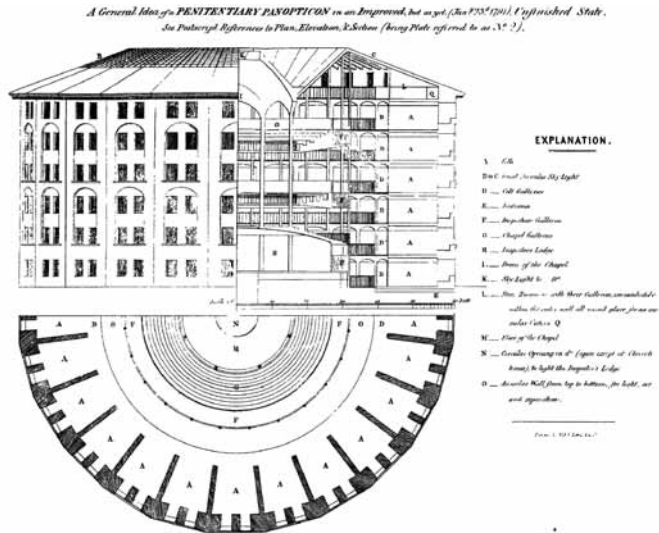


Abb. 1: Jeremy Bentham: Planungsskizze für ein Panoptikum (1791).

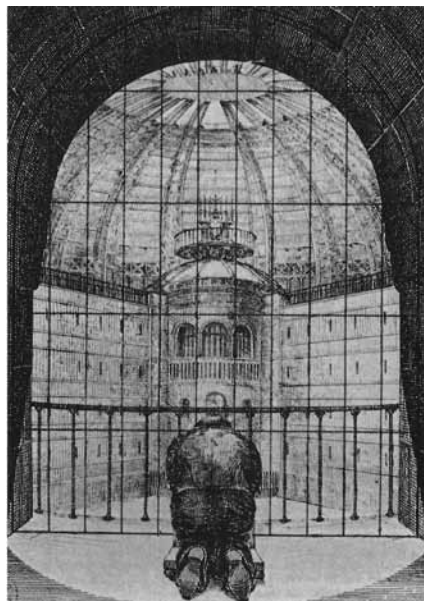


Abb. 2: Gefangener im Gebet vor zentralem Überwachungsturm.

Foucault betont, dass Disziplinartechniken, d. h. „Prozeduren zur Unterwerfung der Kräfte und der Körper“, „in sehr unterschiedlichen politischen Regimen, Apparaten und Institutionen eingesetzt werden können.“ (Foucault 1994, 284) Nach Benthams Panoptikum-Modell wurde z. B. nicht nur das Hochsicherheitsgefängnis von Stateville in den USA errichtet, sondern auch das *Presidio Modelo* für politisch Inhaftierte, Homosexuelle etc. auf Kuba.



Abb. 3: Innenansicht des Gefängnisses von Stateville (USA).



Abb. 4: Innenansicht des Gefängnisses „Presidio Modelo“ (Kuba).

Auch die anderen geschlossenen oder fast geschlossenen Institutionen, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts auftauchen – Krankenhäuser und psychiatrische Anstalten, Schulen, Kasernen und Fabriken – wenden Disziplinierungsstrategien an: Körper werden untersucht und abgerichtet, strikte Tagesabläufe erfunden und überwacht, Verhaltensordnungen geschaffen und kontrolliert: „Die Disziplinarinstitutionen haben eine Kontrollmaschine hervorgebracht, die als Mikroskop des Verhaltens funktioniert; ihre feinen analytischen Unterscheidungen haben um die Menschen einen Beobachtungs-, Registrier- und Dressurapparat aufgebaut.“ (Foucault 1994, 224) Zugleich werden Normen geschaffen, Normen für den gesunden Körper, Normen für das richtige Verhalten, die zusammen die „Norm des Menschen“ konstituieren und ihn mittels der Differenz „normal – anomal“ disziplinieren. Die Norm wird zum dominanten Machtinstrument.

Krankenhäuser und psychiatrische Anstalten, Gefängnisse und Fabriken, Schulen und Kasernen zeigen eine „verblüffende Ähnlichkeit“ (Schwarz 1996, 8) hinsichtlich der Architektur und räumlichen Anordnung. In Krankenhäusern werden zentrale Beobachtungsräume geschaffen, um die Körper zu überwachen,

wie Abbildung 5 exemplarisch zeigt. In Fabriken werden panoptische Überwachungssysteme bereits zu Beginn der Industrialisierung eingesetzt, „um Faulheit, Schlampererei, Sabotage und Betrug zu verhindern“ (Schwarz 1996, 8).⁵

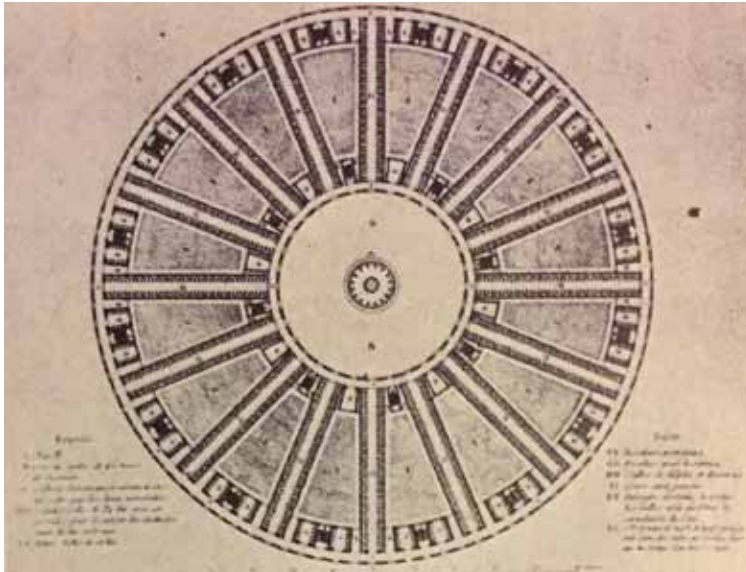


Abb. 5: B. Poyet: Plan für einen Spitalbau (1786).

Eine zentrale Ursache für die Entwicklung der Disziplinartechniken und ihrer flächendeckenden Ausbreitung sieht Foucault in der Ausweitung des Produktionsapparates und im zunehmenden Bedarf der Industrie an Arbeitskräften: „Wir können sagen, daß die Disziplin das einheitliche technische Verfahren ist, durch welches die Kraft des Körpers zu den geringsten Kosten als ‚politische Kraft‘ zurückgeschraubt und als nutzbare Kraft gesteigert wird. Das Wachstum einer kapitalistischen Wirtschaft hat die Eigenart der Disziplinargewalt hervorgerufen [...].“ (Foucault 1994, 284)

5 Bentham empfahl die Anwendung des Kontrollprinzips für Manufakturen, um „Anweisungen zu geben und die Übersicht zu behalten“ und „Verschwendungen und Schaden“, auch von den Arbeitern selbst, abzuwenden (Bentham 2013, 87).

1.2 Disziplinarmacht und ihre Beziehung zur Wissenschaft

Wie Gesellschaft Gewalt in Macht transformiert, wird Macht im Bereich der Wissenschaft sublimiert. Kennzeichnend für die moderne Machtausübung ist, Wissen hervorzubringen, das auf eigentümliche Weise mit den Disziplinarinstitutionen verknüpft ist.

Alle modernen Wissenschaften – die Erziehungswissenschaft, die Psychologie, die Kriminologie, die Medizin usw. – haben eine institutionelle Seite, weisen in ihren Diskursen und Gegenstandsbereichen diese eigentümliche Verschränkung mit den Institutionen (Schule, Gefängnis, Krankenhaus, Anstalt) auf. Sie tauchen mit der modernen Gesellschaft und ihren Technologien des Regierens auf und differenzieren sich dabei zunehmend aus, so z. B. auch eine Wissensform wie die „wissenschaftliche Arbeitsorganisation“, die sich in Arbeits- und Organisationspsychologie, Personalwirtschaft etc. ausdifferenziert hat und zugleich die von ihr entwickelten Techniken zunehmend verfeinert.

Richard Weiskopf schreibt in einer Untersuchung zu gegenwärtigen Formen der Personalführung: „Es gibt eine Unzahl solcher Verfahren und Techniken, mit deren Hilfe man Fähigkeiten, Fertigkeiten, Kompetenzen, Potenziale, etc. von Mitarbeitern feststellt, diagnostiziert, ordnet und klassifiziert, bewertet und beurteilt [...].“ (2005, 291) Dadurch werden „Management und Personalmanagement als eine[] spezifische Form der ‚Menschenregierung‘ (Foucault 1992)“ (ebd.) sichtbar.

2 Überwachung in der heutigen Arbeitswelt

2.1 Veränderungen in Architektur und Raumstruktur

Ein Szenario der Überwachung lässt sich an der Raumstruktur heutiger Unternehmensgebäude aufzeigen: Cubicles hielten mit ihren spärlichen Abtrennwänden noch den Schein der Privatsphäre aufrecht, sind heute aber zunehmend im Verschwinden begriffen. In den „gläsernen Büros“ (Abb. 6 und Abb. 7), die den heute dominierenden Open-Space-Office-Konzepten entsprechen, können sich die Blicke direkt und ungehemmt vervielfältigen. Dadurch kann sich jeder von jedem jederzeit beobachtet und kontrolliert fühlen. Die Überwachung und Kontrolle von einem Zentrum aus, dem Aufseher in Benthams Gefängnis, ist hier



Abb. 6: Bosten Consulting Group, München.



Abb. 7: Atrium des E.ON Standortes
Brüsseler Platz in Essen.

dezentriert und deterritorialisiert. Dem klassischen Modell panoptischer Überwachung entsprechen diese baulichen Gegebenheiten damit nicht mehr. Diese wird jedoch nicht aufgehoben, sondern potenziert: Jeder ist Bewachter und Bewachender zugleich (siehe dazu das Instrument des 360°-Feedbacks, Kapitel 2.3 „Verschärfung der Disziplinierung“).

2.2 Zur Frage nach der Aktualität der Disziplinarmacht

Zwei Fragen schließen sich dieser Beobachtung an. Erstens: Wenn in der heutigen Arbeitswelt von persönlichen Vorstellungen von Mitarbeitern an ihren Arbeitsplatz, von Talententwicklung, Teamwork, flachen Hierarchien, gleitenden Arbeitszeiten die Rede ist und sich Büros in Wohnzimmer und Wohnzimmer in Büros verwandeln, lassen sich diese Begriffe dann mit Foucaults „Disziplinarmacht“ noch in Verbindung bringen?

Zweitens: Wenn all die Verfahren zur Messung und Beurteilung von „Fähigkeiten, Fertigkeiten, Kompetenzen, Potenziale[n] etc. von Mitarbeitern“ „Management und Personalmanagement als eine[] spezifische Form der ‚Menschenregierung‘ (Foucault 1992)“ sichtbar machen, wie Weiskopf der Ansicht ist, funktionieren diese Personalmanagementinstrumente noch über die Disziplinierung des Körpers?

Versuchen wir, diese Fragen vor dem Hintergrund des Dokumentarfilms *Work Hard, Play Hard* von Carmen Losmann (2012) zu beantworten.⁶

6 Die folgende Beschreibung ersetzt den kurzen Film, der auf der Innsbrucker Tagung gezeigt wurde und aus herausgeschnittenen und neu zusammengesetzten Sequenzen des Dokumentarfilms bestand. Zentrale Inhalte dieses Kurzfilms, die an anderer Stelle im Text

2.2.1 *Work Hard, Play Hard*

Ein zentrales Thema des Films ist die zunehmende Ersetzung isolierter Büroarbeit durch Teamarbeit, die ständige Arbeitsanweisungen durch Vorgesetzte überflüssig macht. „Selbstorganisierende Systeme schaffen!“, lautet die Losung. Unternehmensziele werden nur noch für einzelne Teams formuliert, die sich gegenseitig hinsichtlich der Effektivität von Arbeitsprozessen überwachen, und die Einzelnen werden auf Teamarbeit hin trainiert, z. B. durch sogenannte Outdoor-Aktivitäten, bei denen Firmenangestellte durch enge Tunnel kriechen, dabei mit Tröten und Trillerpfeifen kommunizieren, mit verbundenen Augen durch den Wald gehen und beim Klettern und Abseilen von Bäumen die Teamkollegen mit motivierenden *Sehr gut!*-Rufen anfeuern.

Solche Programme, die Ergebnisse von Psychologie und Neurowissenschaft einbeziehen, zielen darauf, positive Gruppenerlebnisse und -gefühle hervorzuheben und im Gehirn zu verankern, um diese „nachhaltig in den betrieblichen Alltag übertragbar“ zu machen.⁷ Die Ziele solcher Programme sind erreicht, wenn Angestellte am Ende einer Kletter- und Abseil-Sequenz emotional gelöst erklären: „Es ist ein wahnsinniges Gefühl, mich einfach [...] in die Arme meiner Kollegen [...] fallen zu lassen..., das ist ein sehr, sehr schönes Gefühl“⁸, und persönliche Schlussfolgerungen wie die folgenden gezogen werden: „besser ist es wirklich, wie heute gelernt, *gemeinsam* die Dinge anzugehen“, „Ich werde demnächst noch mehr arbeiten“, „Ich werde demnächst noch mehr und besser [...] kommunizieren, um Prozesse, Aufgaben schneller und zielführender erledigen zu können, was am Ende heißt: mehr Umsatz.“⁹

Ziel der Einführung von Teamarbeit ist die Steigerung der Produktivität und Effektivität von Arbeitsprozessen, wie Personalmanager und Unternehmensberater erklären. Dies setzt neben der Entwicklung von Teamfähigkeit, der Bereitschaft zur Kontrolle der Teamkollegen und der Kommunikation über Optimierungsmöglichkeiten ihrer Arbeitsprozesse auch eine permanente Selbstoptimierung der einzelnen Mitarbeiter voraus, die Einsicht darin, dass keine Arbeit jemals er-

aufgegriffen werden, werden an dieser Stelle nicht thematisiert, um keine Dopplungen entstehen zu lassen.

7 Vgl. *Work Hard, Play Hard*, Kapitel 07: Das limbische System.

8 Vgl. *Work Hard, Play Hard*, Kapitel 05: Kognitives Outdoortraining.

9 Ebd.

folgreich abgeschlossen werden kann, da jeder Arbeitsprozess immer noch weiter perfektioniert und optimiert werden kann. Nichts anderes impliziert die Formulierung von der „Kultur kontinuierlicher Verbesserung“.

Bei der „Kultur kontinuierlicher Verbesserung“ handelt es sich um ein zentrales Element des ursprünglich im produzierenden Gewerbe, beim Autohersteller Toyota, entwickelten Lean-Managements („schlankes Management“). Der Film dokumentiert die Übertragung dieses Programms auf das Dienstleistungsunternehmen DHL und seine Implementierung, bei der die Umstellung auf Teamarbeit, die Formulierung von Zielen für einzelne Teams und damit einhergehende Selbstoptimierungsprozesse eine entscheidende Rolle spielen.

Wie dabei mit Widerständen umzugehen ist, die der Durchsetzung einer „Kultur kontinuierlicher Verbesserung“ entgegengesetzt werden könnten, erläutert eine Personalmanagerin in einer Mitarbeitersitzung der unternehmensinternen „Change Agents“ wie folgt:

„Wenn's Konfliktthema ist und die sich einfach sträuben und widerständig zeigen, weil sie nicht wollen, dann eben... zu sagen: Jetzt wird auch einfach nicht mehr darüber gesprochen, ob denn..., wir brauchen einfach diese Zahlen, am Ende, und da müsst ihr eure individuellen Interessen zurückstellen, da geht's um das übergeordnete Ziel, sonst bricht uns das ganze Programm zusammen, darüber eben versuchen, reinzukommen, als nächste Eskalationsstufe, und die darüber dann eben, tatsächlich über..., über Induzierung von Leidensdruck.“¹⁰

2.2.2 *Beantwortung der Frage nach der Aktualität von Foucaults Disziplinarmacht*

Zurück zur Ausgangsfrage: Geht es hier noch um Foucaults „disziplinierten Körper“? Die Antwort ist: Nein, insofern für die Büroarbeit, die der Film dokumentiert, weder so etwas wie die Zerlegung der körperlichen Tätigkeiten in kleinste Zeiteinheiten noch die Zusammenschaltung von menschlichem Körper und Maschine von Bedeutung sind.

Kann man aber deshalb sagen, dass Foucaults Analysen sich erledigt haben, weil er sich auf die Fabrikarbeit und ihre Prozesse bezieht? Auch hier ist die Ant-

¹⁰ Vgl. Work Hard, Play Hard, Kapitel 10: Change Management Programm.

wort: Nein, und zwar genau dann „nein“, wenn man den Schluss ziehen wollte, dass mit dem Verschwinden der Fabrik das Prinzip von Machtausübung qua Disziplinierung ebenfalls verschwunden sei. Es haben sich lediglich die Bezugspunkte geändert: Bezugspunkt ist nicht mehr der „disziplinierte Körper“, sondern, um eine analoge Formulierung zu gebrauchen, der „disziplinierte Geist“. Man ist schlicht von der maximalen Ausnutzung der menschlichen Körper zur maximalen Ausnutzung der mentalen Kapazitäten des Menschen übergegangen.

Dabei baut diese maximale Ausnutzung der mentalen Kapazitäten auf dem erfolgreichen Abschluss der für das Funktionieren des Kapitalismus notwendigen Transformation auf, nämlich die „ganze explosive, augenblickhafte und diskontinuierliche Energie [des Individuums] in kontinuierliche und fortlaufend auf dem Markt angebotene Arbeitskraft“ (Foucault 1976b, 117) zu verwandeln. Sie baut folgerichtig auf dem normierten Subjekt auf, jenem, das seine Energie nicht „unnütz“ verschwendet, sondern die protestantische Arbeitsmoral (siehe Weber 1996) längst verinnerlicht und geforderte Verhaltensweisen wie die Unterdrückung augenblicklicher Bedürfnisse längst zur eigenen Gewohnheit gemacht hat.

2.3 Verschärfung der Disziplinierung

Die maximale Ausnutzung der mentalen Kapazitäten impliziert dabei insgesamt eine Verschärfung der Disziplinierung. Einflussnahmen auf Einstellungen und Verhaltensweisen erfolgen nicht mehr eingegrenzt – nämlich beschränkt auf den Zweck optimaler Ausnutzung körperlicher Ressourcen –, sondern zielen unmittelbar auf die gesamte Person. Der Logik der „gläsernen Büros“ (Abb. 6 und Abb. 7), durch die sich die Blicke ungehemmt vervielfältigen können, sodass sich jeder von jedem jederzeit beobachtet und kontrolliert fühlen kann, entspricht beispielsweise ein Personalführungsinstrument wie das 360°-Feedback, bei dem der Mitarbeiter zunächst zu einer Selbstbewertung nach vorgegebenen Kategorien aufgefordert wird, anschließend Fremdbewertungen eingeholt werden – „im Prinzip ‚von allen Seiten‘“ (Weiskopf 2005, 303) –, um diese Bewertungen dem Mitarbeiter dann mitzuteilen und ihn aufzufordern, sich dazu zu äußern, d. h. seine Fehler zu gestehen und Möglichkeiten der Verbesserung aufzuzeigen. Durch die permanenten Evaluationsprozesse werden die Mitarbeiter in einen andauernden Unruhezustand versetzt und in einem „ständigen Zustand

der Bereitschaft gehalten“ (Weiskopf 2005, 303). Die gesamte Person wird zur Zielscheibe, da jede Verhaltensweise, jede Gefühlsregung und jede Einstellung auf die Kategorien bezogen werden kann, die im 360°-Feedback abgefragt und dem Mitarbeiter als Profil seiner Persönlichkeit zurückgespiegelt werden. Für die Person gibt es also kein Entkommen, auch insofern nicht, als das erstellte Persönlichkeitsprofil anschließend den Ausgangspunkt für neue Selbstoptimierungsanstrengungen darstellen soll, die in der darauffolgenden Bewertungsrunde erneut der Prüfung und Bewertung ausgesetzt sind.

2.3.1 *Kontrollgesellschaften (Deleuze)*

In *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften* (1990) beschreibt Deleuze die mit den Veränderungen der Arbeitswelt einhergehenden gesellschaftlichen Entwicklungen: Wie „das Unternehmen die Fabrik ablöst, löst die permanente *Weiterbildung* tendenziell die *Schule* ab, und die kontinuierliche Kontrolle das Examen. Das ist der sicherste Weg, die Schule dem Unternehmen auszuliefern. In den Disziplinargesellschaften hörte man nie auf anzufangen (von der Schule in die Kaserne, von der Kaserne in die Fabrik), während man in den Kontrollgesellschaften nie mit irgendetwas fertig wird [...]“. (Deleuze 1993, 257)

2.3.2 *Das Ende der Produktion und die totale Inbeschlagnahme der Person (Baudrillard)*

Baudrillard reflektiert die mit den Umbrüchen in der Arbeitswelt einhergehenden gesellschaftlichen Entwicklungen bereits Mitte der 70er Jahre in *Der symbolische Tausch und der Tod*. Er beschreibt das Ende der Fabrik als dominierendes Modell von Arbeit und sieht im Bedeutungsverlust und in Auflösungserscheinungen der alten Disziplinarinstitutionen ein Indiz für die flächendeckende Ausbreitung der sie bestimmenden Kategorien und Prinzipien auf die gesamte Gesellschaft:

„Wir aber wissen, was diese unauffindbaren Orte bedeuten, denn wenn die Fabrik nicht mehr existiert, so ist die Arbeit überall – wenn das Gefängnis nicht mehr existiert, so gibt es überall im gesellschaftlichen Zeit/Raum Zwangsverwahrung und Einschließung – wenn die Anstalten nicht mehr existieren, so hat sich die psychische und therapeutische Kontrolle generalisiert und zum Gemeinplatz erhoben – wenn die Schule nicht mehr existiert, so sind alle

Fasern des gesellschaftlichen Prozesses von Disziplin und pädagogischer Formierung durchtränkt [...].“ (Baudrillard 1991, 198; vgl. 36)

Mit der flächendeckenden Ausbreitung der die Disziplinarinstitutionen bestimmenden Prinzipien auf die gesamte Gesellschaft geht demnach auch die Auflösung der diese Disziplinarsysteme kennzeichnenden Differenzen (Arbeit/Freizeit, Unfreiheit/Freiheit, Wahnsinn/Vernunft etc.) einher. Baudrillard zufolge unterscheidet sich aber nicht nur Arbeit nicht mehr von Freizeit, die ihrerseits als Arbeit organisiert und durch ihre zeitliche Undifferenziertheit zum Design des Lebens wird, sondern Baudrillard betrachtet die Arbeit auch als nicht mehr produktiv im eigentlichen Sinne, da an die Stelle einer Produktion, die noch mit gesellschaftlichen Zwecken verbunden war, eine „*Produktion um der Produktion willen*“ (ebd., 49) getreten ist. Dies läuft notwendig auf eine „absurde[] Zirkelform eines Systems [hinaus], in dem man arbeitet, um Arbeit zu produzieren [...].“ (Ebd., 50)

Kennzeichnend für die neue Arbeitsgesellschaft mit „[...] gleitende[r] Arbeitszeit, größere[r] Beweglichkeit, permanente[r] Umschulung und Weiterbildung [...], Dezentralisierung des Arbeitsprozesses, bis hin zur kalifornischen Utopie der ins Wohnzimmer gelieferten Bildschirmarbeit“ (ebd., 28) ist es, die Leute aktiv zu halten, ständig zu fixieren und zunehmend unfähig zu machen, zwischen sich und der Arbeit noch eine Trennlinie zu ziehen: „[A]lle Anstrengungen [...] laufen darauf hinaus, aus der Arbeit einen totalen Dienst zu machen, dem sich der Dienstleistende immer weniger entziehen kann, in den er sich immer mehr persönlich verstrickt.“ (Ebd., 34)

2.3.3 *Work Hard, Play Hard, mit Baudrillard lesen*

Es sind diese Beobachtungen Baudrillards, durch die sich, präziser, naheliegender als durch die Ausführungen Foucaults zur Funktionsweise der Disziplinarinstitutionen, die in *Work Hard, Play Hard* dokumentierte Arbeitswelt begreifen lässt. Auf „totale Erfassung der Personen“ zielen die verschiedenen Verfahren des Human Resource Management zur Messung und Beurteilung von Fähigkeiten, Fertigkeiten und Kompetenzen, angefangen von verschiedenen Interviewformen, über die Methode des 360°-Feedback bis hin zu Beobachtungen von Personen bei Aktivitäten wie dem Abseilen von Bäumen und dem Kriechen durch enge Tunnel.



Abb. 8: Beobachtung von Teilnehmerverhalten an Bildschirmen, „Ellernhof“, Team- und Führungstraining.

Zugleich implizieren diese Verfahren eine „totale Inbeschlagnahme der Personen“, die z. B. darin besteht, persönliche Grenzen aufzuheben und sich dem Diktat vollständiger Transparenz zu unterwerfen. Da werden, wie Losmanns Film zeigt, angehende Führungskräfte in Interviews mit Personalmanagern genötigt, über persönliche Entscheidungen Auskunft zu geben: „Wann waren Sie das letzte Mal risikobereit? ... Nennen Sie ein Beispiel!“ Sie werden genötigt, ihre Schwächen preiszugeben und am Ende Besserung zu geloben – wie in der Geständnis- und Bußpraxis alter Pastormacht (siehe dazu Foucault 1991)¹¹ –, genötigt, das perfekte Bild eines Menschen von „unterwürfiger Souveränität“ abzugeben, eines Menschen, der souverän erscheint – „dynamisch“, „rational“, „selbstkritisch“, „optimistisch“, „durchsetzungsfähig“ etc. –, aber nicht souverän ist, im Interview z. B. nicht eine einzige Frage zurückgibt.¹²

Die Menschen verstricken sich auf diese Weise immer mehr persönlich. Dass diese Verstrickung das Ziel aller Anstrengungen ist, wird in Losmanns Film nirgendwo so deutlich wie an den Erläuterungen einer Mitarbeiterin eines Assessment-Centers zur Auswertung von Einstellungstests. Danach wird die Haltung, Arbeit sei ein „bloßer Job“, mit der geringsten Punktzahl bewertet, die Einstellung, mit der Arbeit die Existenz absichern zu wollen, ist nur um einen Punkt besser, während man, um sehr gut abzuschneiden, überzeugend die Haltung ver-

11 Auch Weiskopf verweist auf die Bedeutung dieser Praxis in heute verbreiteten Personalmanagementstrategien (vgl. Weiskopf 2005, 296).

12 Vgl. Work Hard, Play Hard, Kapitel 06: Assessment-Center, und Kapitel 08: Potentialanalyse.

treten muss, sich mit der Arbeit zu identifizieren und optimal, persönlich wie fachlich, von ihr zu profitieren.¹³

Mit dieser Haltung wird zuletzt jede Seite der Existenz mit „Arbeit“ besetzt, forciert noch durch die Bereitstellung von Technologien wie Dienstcomputern, -handys, Smartphones, Internet, die wie Trojanische Pferde den sozialen Raum von innen her zerstören.

3 Skizze einer Unterrichtseinheit

Eine Unterrichtseinheit, die diese Thematik behandelt, könnte mit einem Vergleich zwischen Marx und Foucault einsetzen.¹⁴ Im Anschluss an diesen Vergleich könnten Entstehungsbedingungen der Disziplinarmacht nachvollzogen, Verfahren zur Produktion des disziplinierten Körpers erarbeitet und der Film *Work Hard, Play Hard* könnte schließlich unter folgenden Fragestellungen ausgewertet werden:

13 Vgl. *Work Hard, Play Hard*, Kapitel 01: Was bedeutet die Arbeit für Sie? und Ende von Kapitel 12: Human Capital Management.

14 Im Unterschied zu Marx ist Foucault nämlich nicht der Ansicht, dass die Arbeit zum Wesen des Menschen gehöre (siehe Marx 1968). Vielmehr muss der Mensch zum Arbeiten erst erzogen werden, damit sein Körper nach den Zeiteinheiten der Maschinen funktioniert, er seine Bewegungen perfekt mechanisiert und diese Perfektion in der Zusammenschaltung von Mensch und Maschine ein Maximum an Zeit durchhält. Bei Foucault heißt es: „Es ist falsch, mit [Marx] zu sagen, daß die konkrete Existenz des Menschen die Arbeit ist. Denn das Leben und die Zeit des Menschen sind nicht von Natur aus Arbeit, sie sind: Lust, Unstetigkeit, Fest, Ruhe, Bedürfnisse, Zufälle, Begierden, Gewalttätigkeiten, Räubereien etc. Und diese ganze explosive, augenblickhafte und diskontinuierliche Energie muß das Kapital in kontinuierliche und fortlaufend auf dem Markt angebotene Arbeitskraft transformieren. Das Kapital muß das Leben in Arbeitskraft synthetisieren, was Zwang impliziert [...].“ (Foucault 1976b, 117) Foucault widerspricht Marx auch in dem Punkt, dass ein Arbeiten frei von Zwang allein mit der Aufhebung der Entfremdung, der Wiederaaneignung des Produkts der Arbeit durch Vergesellschaftung der Produktion (ihrer Mittel und Erzeugnisse), erreicht und die Abschaffung entfremdeter Arbeit notwendig zur Rückkehr des Menschen in sein eigentliches Sein, ins kommunistische Paradies, führen würde. Für Foucault stellt vielmehr die Disziplinierung des Körpers durch die Arbeit selbst, also unabhängig von der Frage, wem am Ende das Produkt gehört, das Problem dar, da die Disziplinierung des Körpers dem Individuum seine politische Kraft entzieht und es seiner Spontaneität, seiner Augenblicks-Existenz beraubt.

- 1) Was sagen Personalmanager über ihre Ziele, Techniken und Verfahren zur Erreichung der Ziele? Was sagen sie über die Mittel, die bei Widerstand der Mitarbeiter gegen die Einführung dieser Techniken und Verfahren einzusetzen sind?
- 2) Wie reagieren die Leute auf diese Techniken und Verfahren (die Mitarbeiter beim Teamtraining, die Manager im „Managerinterview“, die Angestellten bei DHL)?
- 3) Lassen sich diese Techniken und Verfahren kennzeichnen
 - a) als Disziplinierung mittels Überwachung und Kontrolle?
 - b) als Disziplinierung des Körpers?¹⁵

Alternativ könnte bei einem entsprechenden Interesse der Schülerinnen und Schüler Frage 1) ergänzt werden durch die Aufgabe, aus dem, was die Personalmanager im Film über ihre Ziele und Techniken zur Erreichung der Ziele sagen, einen „Leitfaden für Führungskräfte“ zu erstellen und damit die zentralen (provokativen) Strategien zur Optimierung der menschlichen Ressourcen zusammenzufassen. Ein solcher Leitfaden könnte folgende Form haben:

Leitfaden für Führungskräfte

1. Ersetzen Sie Einzelarbeit durch Teamarbeit, indem Sie nur noch Ziele für das Team formulieren! Durch den sozialen Druck der Gruppe werden sich die Einzelnen gegenseitig kontrollieren und zu Höchstleistungen anspornen.
2. Schulen Sie die Teamarbeit, indem Sie die psychischen Voraussetzungen entwickeln: Nutzen Sie die Ergebnisse der Psychologie und Neurowissenschaft, um positive Erfahrungen des Einzelnen in der Gruppe zu generieren!
3. Stellen Sie stets den Gewinn solcher Erfahrungen für die Person selbst heraus! Nur so wird es möglich sein, dass sich Ihr Mitarbeiter permanent, auch abends beim Fußballgucken, nur noch als Ihr Mitarbeiter fühlt.

15 Def. „Disziplinierung des Körpers“: Kraft des Körpers zu den geringsten Kosten als „politische Kraft“ zurückschrauben und als nutzbare Kraft steigern (Foucault 1994, 284).

4. Setzen Sie nie Ziele, die leicht erreichbar sind! Sie wollen schließlich jedes Ausruhen auf dem Erfolg vermeiden. Implementieren Sie stattdessen das Ideal vom infiniten Prozess der Optimierung!
5. Lassen Sie in kurzen Abständen jeden Einzelnen durch die anderen bewerten (360°-Feedback)! Lassen Sie Ihre Mitarbeiter anschließend ausführlich ihre Bewertungen reflektieren! Nennen Sie dabei widersprüchliche Aussagen in den Bewertungen niemals „widersprüchliche Aussagen“, sondern schweigen Sie dazu... , lassen Sie das Moment der Verunsicherung für sich arbeiten! Das Gefühl der Verunsicherung wird den Mitarbeiter in einen Unruhezustand versetzen, dem er mit noch besseren Leistungen begegnen wird.
6. Verschaffen Sie sich ein umfassendes Bild von Ihren Mitarbeitern! Lassen Sie sich ausführlich Bericht erstatten von seinen Stärken und Schwächen! Dies hilft Ihnen nicht nur, Ihre Mitarbeiter gezielt einzusetzen, sondern verschafft Ihnen auch die Möglichkeit, Ihren Mitarbeitern die Verantwortung für Ihre Optimierung selbst zu übertragen.
7. Werden den von Ihnen angeordneten Maßnahmen mentaler Optimierung Widerstände entgegengesetzt, verfahren Sie wie folgt:
 1. Schlagen Sie den Mitarbeiter mit Argumenten, die alle gut klingen! „Soziales Miteinander“, „Kultur des gegenseitigen Respekts“, „gemeinsame Aufgabe“, „Wir sind *ein* Team!“ etc. pp.
 2. Hat es sich auskommuniziert, überhören Sie ganz einfach seine Beschwerden! Vergessen Sie dabei nie, hübsch freundlich zu lächeln!
 3. Bleibt der Mitarbeiter hartnäckig, drohen Sie nur im absoluten Notfall mit Kündigung! Bedenken Sie Zeit und Nerven, die eine Auseinandersetzung mit Betriebsrat und Gewerkschaft Sie kosten könnte. Verfolgen Sie stattdessen die Strategie der unbestimmten Drohung und starten Sie den Prozess der „Induzierung von Leidensdruck“! Hilfreiche Anregungen dazu finden Sie in den Handbüchern der ehem. Staatssicherheit der DDR, die auf Zersetzungsmaßnahmen spezialisiert war.

Die Unterrichtseinheit könnte schließlich enden mit einer Auseinandersetzung mit Deleuze und Baudrillard, die in Bezug zum Film gesetzt werden und in einen abschließenden Vergleich mit Foucault münden.

Warum eine solche Unterrichtseinheit?

Strategien zur maximalen Ausnutzung der mentalen Kapazitäten zielen unmittelbar auf die gesamte Person. Offengelegt hat dies im Film die Personalmanagerin von DHL, die die „Kultur kontinuierlicher Verbesserung“ „in die DNA jedes einzelnen Mitarbeiters verpflanzen“ will¹⁶ und damit den Willen zur Überformung der Gesellschaft auf zukünftige GEN-erationen erkennen lässt: Die Idee des Kapitalismus – die Idee vom unbegrenzten Wachstum – soll mit der Idee unbegrenzter Selbstoptimierung in das Innere der Personen selbst verlegt werden, und zwar so nachhaltig, dass diese Idee wie ein genetischer Code funktioniert, der die Verhaltensmuster generiert.

Der entscheidende Grund für eine solche Unterrichtseinheit würde demzufolge darin bestehen, über Organisationsformen und Strategien der Arbeitswelt aufzuklären. Mündig werden bedeutet, urteilsfähig zu werden und in den Handlungsentscheidungen frei zu sein. Ohne die Möglichkeit, dass Techniken zur maximalen Ausnutzung der mentalen Kapazitäten und der damit einhergehenden totalen Inbeschlagnahme der Personen durchschaut werden, ist jedoch keine freie Wahl gegeben, nämlich entweder zuzulassen, dass diese Techniken auf einen selbst Anwendung finden, oder diesen Zugriff abzuwehren.

Ich bin der Ansicht, dass Schülerinnen und Schüler solche Personalführungsstrategien durchschauen sollten und der Philosophieunterricht dazu einen Beitrag leisten sollte.

16 „Ich hab persönlich eine Vision, und meine Vision ist, dafür zu sorgen, dass das auch was Bleibendes ist, also diesen kulturellen Wandel auch nachhaltig in die DNA jedes einzelnen Mitarbeiters bei uns..., entsprechend zu ..., zu verpflanzen.“ Vgl. *Work Hard, Play Hard*, Kapitel 10: Change Management Programm.

Literatur

- Baudrillard, Jean (1991): Der symbolische Tausch und der Tod, München.
- Bentham, Jeremy (2013): Das Panoptikum oder Das Kontrollhaus, hg. v. C. Welzbacher, Berlin.
- Deleuze, Gilles (1993): Postskriptum über die Kontrollgesellschaften, in: ders., Unterhandlungen. 1972-1990, Frankfurt/M, 254-262.
- Foucault, Michel (1976a): Macht und Körper. Ein Gespräch mit der Zeitschrift *Queer Corps*, in: ders., *Mikrophysik der Macht*, Berlin, 105-113.
- Foucault, Michel (1976b): Die Macht und die Norm, in: ders.: *Mikrophysik der Macht*, Berlin, 114-123.
- Foucault, Michel (1991): *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt/M.
- Foucault, Michel (1992): *Was ist Kritik?* Berlin.
- Foucault, Michel (1994): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M.
- Glucksman, André (1976): *Köchin und Menschenfresser*. Berlin.
- Marx, Karl (1968): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: MEW, Bd. 40, Berlin (Ost), 510–522.
- Weber, Max (1996): *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, hg. v. K. Lichtblau u. J. Weiß, Weinheim.
- Weiskopf, Richard (2005): *Gouvernementabilität: Die Produktion des regierbaren Menschen in post-disziplinären Regimen*, in: *Zeitschrift für Personalforschung*, 19 (3), 289-311.
- Welzbacher, Christian (2013): *Nachwort*, in: Jeremy Bentham, *Das Panoptikum oder Das Kontrollhaus*, hg. v. C. Welzbacher, Berlin, 196-212.
- Schwarz, Richard (1996): *Michel Foucault (1926–1984)*, ungedr. phil. Seminararbeit, Mainz.

Film

- Losmann, Carmen (2012): *Work Hard, Play Hard*.

Abbildungen

Abb. 1: Jeremy Bentham: Planungsskizze für ein Panoptikum (1791), aus Foucault 1994, Abb. 17.

Abb. 2: Gefangener im Gebet vor zentralem Überwachungsturm, aus: Foucault 1994, Abb. 21.

Abb. 3: Innenansicht des Gefängnisses von Stateville (USA), Fotografie von Doug Dubois & Jim Goldberg, unter: <http://prisonphotography.org/2010/08/21/stateville-prison-joliet-il-art-object> (29.12.2015). © Jim Goldberg & Doug Dubois / Magnum Photos / Agentur Focus.

Abb. 4: Innenansicht des Gefängnisses „Presidio Modelo“ (Kuba), unter: <http://www.the-americanconservative.com/articles/the-surveillance-state-in-your-head> (29.12.2015). Von I, Friman, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=2410607>.

Abb. 5: B. Poyet: Plan für einen Spitalbau (1786), aus: Foucault 1994, Abb. 12.

Abb. 6: Bosten Consulting Group, München, unter: <http://www.zeit.de/karriere/beruf/2011-01/bgmoderne-bueros> (30.12.2015).

Abb. 7: Atrium des E.ON Standortes Brüsseler Platz in Essen, E.ON SE.

Abb. 8: Beobachtung von Teilnehmerverhalten an Bildschirmen, „Ellernhof“, Team- und Führungstraining, Akademie für Natur & Business GmbH & Co. KG, Ellringen, aus: Work Hard, Play Hard, Kapitel 05: Kognitives Outdoortraining.

Schwindel, Schwindeln, Schwinden

Einige Bemerkungen zu Körper und Knoten bei Jacques Lacan¹

Ulrike Kadi

„Da ist schon wieder so ein Schwindel, ich kann nicht liegen, ich muss gleich erbrechen. Es kann sein, dass ich früher gehen werde, weil mein Körper wieder einmal nicht mitmacht.“ Solche oder ähnliche Ansagen machen in der klinischen Praxis einer psychoanalytischen Behandlung darauf aufmerksam, dass sich in den Austausch von nichts als Worten, den Sigmund Freud als Spezifikum einer psychoanalytischen Kur genannt hat, bisweilen auch andere Momente hereinzuschwindeln versuchen. Schwindel, Übelkeit oder Kopfschmerzen sind Signifikanten, die wir dem Körper zuordnen. In einer medizinisch angehauchten Perspektive sind wir geneigt, ihnen Symptomcharakter zu verleihen, was soviel bedeutet wie sie als indexikalischen Verweis auf eine körperliche Dysfunktion anzusehen.

In der Kur steht eine medizinische Entschlüsselung nicht im Zentrum. Es wird vielmehr nach der Funktion gesucht, die einem Beschwerdebild zur Lösung oder zur symptomatischen Balancierung eines unbewussten Konflikts zukommt. In einer Psychoanalyse sind nicht die (körperlichen) Symptome wichtig, sondern ihre (sprachlich gefassten) Bedeutungen. Als „Angststätte“ fungiert an dieser Stelle weniger das Ich (Freud 1923, 287; 1926, 120; 1933, 91), sondern der Körper. Die Angst „ist das, was vom Inneren des Körpers existiert, wenn etwas ihn aufschreckt, ihn quält“ (Lacan o. J.a, 14). Auf den Körper verweisende Signifikanten eignen sich daher in besonderer Weise als Träger einer vor allem namenlosen Beunruhigung.

1 Dieser Text wurde im Rahmen des Projekts *Topographien des Körpers: phänomenologische, genealogische und psychoanalytische Perspektiven*, gefördert vom Austrian Science Fonds (FWF), Projektnummer P 25977-G22, verfasst.

Einen neuen Anlauf in Richtung „Körper“ hat der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan etwa zur selben Zeit unternommen wie eine Hinwendung zu einem Teilgebiet der Topologie. Nachdem er sich bis in die frühen 1970er Jahre vor allem mit der Topologie von Oberflächen beschäftigt hat, stützt er sich nun vermehrt auf die topologische Lehre von den Knoten. Im Folgenden werde ich die eingangs zitierten Sätze mit Blick auf Lacans Seminar XXII, R.S.I., untersuchen. Ich werde in einer ersten Annäherung darstellen, welchen Wert die Einbeziehung von nodologischen Bildern und Konzepten für Lacans Herangehensweise in klinischer wie in metapsychologischer Hinsicht hat.

1 Schwindel. Schwindeln

„Da ist schon wieder so ein Schwindel.“ Wo ist der Schwindel? Im Kopf? Im Bauch? Im Gedanken? Verweist die Rede vom Schwindel bereits auf den Körper, auf den dann explizit erst fünf Sätze später hingewiesen wird? Und wenn mit diesem Signifikanten auf den Körper angespielt wird, worauf wird dann eigentlich angespielt?

Am 10. Dezember 1974 stellt Lacan, der bereits zwei Jahre vorher in seinem *Encore*-Seminar² topologisch und knotentheoretisch argumentiert (vgl. Lacan 2002), in Anlehnung an eine Skizze Freuds (vgl. 1923, 252) ein Bild für den Körper vor: der Körper als (Dotter)Sack (vgl. Lacan o. J.a, 3). Topologisch ist ein Sack homöomorph mit einer Kreisscheibe. Homöomorphe Figuren lassen sich durch Verbiegungen, Verzerrungen, Stauchungen ineinander überführen. Der (Dotter)Sack lässt sich zusammenstauchen zu einer Kreisscheibe.

Kreisscheiben sind Kreislinien homöomorph. Sprechende Körper, so lässt sich Lacan hier weiter lesen, haben etwas zu tun mit Sackstrukturen, die sich ebenso gut als Kreise manifestieren können. Lacan verwendet nicht einen, sondern drei Kreise, drei Ringe. Sie sind drei geometrischen Körpern homöomorph. Lacan tauft die Kreisinge mit seinen bekannten Kategorien real, symbolisch und imaginär, R.S.I.

2 Mit der Homophonie von „encore“ und „en corps“ ist in diesem Seminar der Körper bereits im Titel als Hauptthema genannt.

Was gesprochen wird, hat wie die SprecherInnen selbst Anteil an R.S.I. Das Gesprochene werde im Rahmen einer Analyse am besten „reduziert“ (Lacan o. J.a, 4). Analytiker, die Lacan als solche anerkennen kann, würden vom Wortklang, im Speziellen vom Äquivok aus an den Signifikanten heran treten. Für solche Analytiker wäre ein Schwindel nicht nur ein körperlicher Zustand, sondern auch eine lügenhafte Konstruktion. Denn im Deutschen hat der Signifikant „Schwindel“ einen doppelten Sinn.

Lacan betont gerne den imaginären Charakter seiner Auffassung von Sinn – hier in indirekter Weise: „Der Sinn ist das, wodurch etwas antwortet, das etwas anderes ist als das Symbolische“ (ebd., 4). Auch da ist der Körper mit dabei. Denn Sinn, verstanden als imaginäre Produktion, verdankt sich einer Auseinandersetzung mit dem eigenen Körper, dem in der Umgebung reflektierten Organismus (vgl. ebd.). Körperwelten und Dingwelten konstituieren einander wechselseitig (vgl. Heinz 1995). Sinnproduktion lässt sich in einer solchen Denklinie als imaginärer Abwehr-Reflex gegenüber sexuellen und aggressiven Triebqualitäten begreifen. Für unseren ersten Satz hieße das: Die Triebe lassen schwindeln.

Doch von Trieben spricht Lacan in R.S.I. wenig. Sie sind wohl in dem erwähnten Körpersack enthalten (vgl. Lacan o. J.a, 3). Aber statt dem Körpersack widmet sich Lacan den drei Ringen, für die sich die (mittels ihrer zeichnerischen Darstellung zu beantwortende) Frage ihrer borromäischen oder nicht-borromäischen Verbindung stellt: Weisen sie die sogenannte Brunnsche Eigenschaft auf, die sich darin widerspiegelt, dass bei Zerschneidung eines Rings auch die Verbindung aller anderen Elemente zerfällt?

Verwirrt können wir uns fragen: Hat der Schwindel aus dem Satz von der Couch übergreifen auf die Darstellung der Annäherung Lacans an den Körper? Ein Körper(sack) wird zu drei Ringen erklärt, bei denen einzig die Verbindung wichtig ist. Und diese Verbindung wird begreif- und vorstellbar nur durch ihre Niederschrift. Anstelle eines Körpersacks steht nun nur ein Knoten. Ein Knotenkörper. (Zwei Jahre später wird Lacan übrigens die Psychoanalyse als einen Schwindel bezeichnen, der allerdings kein größerer Schwindel sei als der der Poesie. Beide – Psychoanalyse und Poesie – setzen auf den Doppelsinn (vgl. Lacan o. J.b, 71).)

2 Subjekt. Anderer

„Ich kann nicht liegen“. So lautet der zweite Satz von der Couch aus. Wer äußert ihn? An wen richtet sich das Gesagte?

Die Heteronomie des Subjekts der Äußerung ist ein fester theoretischer Bestandteil der strukturalen Psychoanalyse. 1960 schreibt Lacan über das Subjekt S(A): „Ein Signifikant ist, was für einen anderen Signifikanten das Subjekt vorstellt“ (Lacan 1975a, 195). Im Seminar XXII unterstellt Lacan das Subjekt nicht allein dem Signifikanten. Sondern er betont, dass das Subjekt vom Anderen her bestimmt sei, den er als eine Matrix mit doppeltem Eingang bezeichnet (vgl. Lacan o. J.a, 22). Der eine Eingang gehört dem Einen, dem Signifikanten, der andere dem kleinen a, dem Phantasma.

Der Andere war in Lacans Seminaren der Fünfziger und größtenteils auch der Sechziger Jahre eine vor allem als Signifikant gefasste und insofern sprachliche Formation. Dass Lacan nun von einer Matrix spricht, weist auf eine Verschiebung hin. Der Andere wird als Material gedacht, in welches Signifikant und Phantasma Löcher machen. Das a, das Phantasma, das Objekt, das keines ist, sondern eine Abstraktion all dessen, was ein Subjekt in seinem Begehren bestimmt, wird diesem von der Sprache eingeschrieben (vgl. ebd.). Die Sprache wird durch den Signifikanten vertreten, den Lacan mit der Eins assoziiert.³

Signifikantes macht das Unbewusste aus. Es kleidet sich in Buchstaben ein, damit es wie die Ringe geschrieben werden kann. Zum Schreiben braucht es üblicherweise eine Konvention. Die Art und Weise, wie sich Signifikantes aus dem Unbewussten mittels Buchstaben als ein Symptom schreibt, kommt überraschenderweise ohne solche Konventionen aus (vgl. ebd., 23). Zu solchen Konventio-

3 Jean-Paul Gilson hat darauf hingewiesen, dass die Rede von der Eins bei Lacan in zwei unterschiedliche Zusammenhänge führt: in einen psychoanalytischen, wo Lacan mit der Eins auf Freuds Beschreibung der Identifikation mit einem einzigen Zug anspielt, und einen mengentheoretischen, wo die Eins durch die leere Menge verkörpert wird (vgl. Gilson 1994, 164). Zu letzterer Eins gehören die Eins des Signifikanten und die Eins des Sinns (vgl. Lacan o. J.a, 22). Lacans Übersetzung von Freuds „einzigem Zug“ mit „le trait unaire“ statt „le trait unique“ verweist ebenfalls auf den mengentheoretischen Kontext seiner Überlegungen. Denn „l'opération unaire“ bezeichnet in der Mengenlehre „die einstellige Verknüpfung“.

nen würde gehören, dass wir Schwindel und Schwinden klar unterscheiden. Das Unbewusste kann hingegen den Beinahe-Gleichklang nutzen⁴ und im Symptom des Schwindels auch einen Wunsch zu (ver)schwinden unterbringen.

„Ich kann nicht liegen“ enthält in Signifikanten „verpackte“ Annahmen über den angesprochenen Anderen. Es ließe sich, ausgehend vom Ausdruck „Schwindel“, ein Subtext vorstellen in der Art von „Du bist eine, die von mir will, dass ich nicht verschwinde, sondern dass ich hier liege.“ Als würde sich das sprechende Subjekt an einen Anderen richten, der mit dem Verbot des Aufstehens von der Couch assoziiert wird. Der Andere des Verbots, der Name des Vaters⁵, wird in Seminar XXII im real-symbolisch-imaginären Dreierknoten positioniert. Er taucht mal als eine vierte Schlinge auf, welche die drei anderen Schlingen zusammenhalten kann, mal als eine in sich Halt findende Dreierformation (vgl. ebd., 38).⁶

Anfang der Fünfziger Jahre war bei Lacan im *Schema L* von einem kleinen, mütterlich konnotierten a und einem großen, väterlich konnotierten A die Rede. Hier nun fallen beide zusammen in einer Figur, die als Matrix – Schreibfläche oder Material zum Schreiben – vorgestellt wird. Die Löcher, gebohrt von Signifikant und Phantasma, lassen den Anderen zu einem Knoten mit imaginären, symbolischen und realen Aspekten werden.

Körper und Anderer sind zwei Aspekte desselben strukturellen Gebildes. Das passt zum übernächsten Satz: „Es kann sein, dass ich früher gehen werde, weil mein Körper wieder einmal nicht mitmacht.“ Der Körper wird hier wie ein Anderer vorgestellt. Es scheint sich um einen despotischen Anderen zu handeln, mit dem nicht verhandelt werden kann. Auch das passt zu Lacans Annahmen, denn er unterstreicht in Seminar XXII eine radikale Fremdheit des Körpers. Einen Körper könne man lutschen. Man könne ihn zerstückeln. Aber es bleibe unklar, „was man mit einem anderen Körper anstellen kann. Ich meine, mit einem sogenannten menschlichen Körper“ (Lacan o. J.a, 14).

4 Vgl. zu Lacans Konzept der Materialität des Unbewussten Kadi (2015).

5 Lacan setzt in Seminar XXII den Namen des Vaters mit der psychischen Realität bei Freud gleich (vgl. Lacan o.J., 31).

6 Mit der Verortung im Knoten modifiziert Lacan die Funktion des Vaters im Seminar XXII: Aus dem verbotsassoziierten Namen des Vaters wird der Vater als Name. Diesem Namen wird nicht die Untersagung, sondern eine namengebende Rolle zugeordnet (vgl. Lacan o.J. a, 69).

Der Satz, „Ich muss gleich erbrechen“, macht auf eine Fremdheit im Inneren des eigenen Körpers aufmerksam, die nicht ertragen werden kann. Für Lacan erstreckt sie sich über den gesamten Körper. Der sei vor allem unzugänglich. Erfassbar werde er nur über seine bildhaften, imaginären Facetten. Dabei würde man nicht umhin kommen, immer wieder bei den Gedärmen zu landen (vgl. Lacan o. J.a, 52).

Vom Körper geht Widerstand gegen seine Erfassung aus (vgl. Lacan o. J.a, 35). Er kann nicht gesprochen werden. Hierin unterscheidet sich der menschliche Körper nicht von einem Knoten. Auch im Bild des Knotenkörpers zeigt sich etwas von der Widerständigkeit, etwa dort, wo die Frage nach dem räumlichen Status zu klären ist. Die Schnurschlingen sind Tori, hohl und rund wie der menschliche Darm. Der Knoten sei von seiner Natur her nicht platt (vgl. Lacan o. J.a, 50). Dennoch arbeitet Lacan mit geplätteten Darstellungen, als könne er sich über den Widerstand hinweg setzen.

3 Knoten. Körper

In die Knotendarstellung hinein schreibt Lacan Begriffe wie Sinn, Leben, phalliches Genießen oder den Körper selbst (vgl. Lacan 1975b). Das irritiert unser Verständnis: Der Körper, der dem Knoten zukommt, wird zu einem Feld mitten im Knoten. Was bedeutet das für den Status des Knotens? Ist er kein Körper?⁷

Ähnlich Verwirrendes findet sich im Verlauf von Seminar XXII in der (farblichen) Identifizierung der Ringe: Die Register werden mithilfe von Farben und Substantiva (Ex-sistenz, Konsistenz und Loch) einzelnen Ringen zugeordnet. Im Text wird diese Zuordnung allerdings unterlaufen: *Zusammen* tragen die drei das Reale, das Imaginäre, das Symbolische (vgl. Lacan o. J.a, 42). Lacan kennzeichnet das Imaginäre mit dem Ausdruck Konsistenz, das Reale mit Ex-sistenz und das Symbolische mit Loch. Die als registerspezifisch eingeführten Substantiva wiederum wendet er auch auf den gesamten Knoten an (vgl. für das

7 Auch andere sind angesichts solcher Brüche in der Darstellung ratlos, wenn sie schreiben, Lacan wolle mit dem Knoten Verhältnisse erklären, die woanders nirgends beschrieben sind (vgl. Granon-Lafont 1986, 140).

Folgende Lacan o. J.a, 35): Das Loch sei ebenso wichtig wie die umgebenden Schlingen. Die Konsistenz betrifft den gesamten Knoten. Und auch die Existenz kommt nicht nur einer einzelnen Schnurschlinge, sondern dem Realen des Gesamtknotens zu.

Lacans Rückgriff auf Knoten hat etwas Schillerndes. Formgebungen durch eine Analogie wie die zwischen Knoten und Körper gehen bruchlos in Deformierung eines solchen Vergleichs über. Dieses Vorgehen erleichtert nicht unbedingt das Verständnis des Texts. Es besteht Übereinstimmung darüber, dass Lacan mit der Einbeziehung der Topologie keine „Logifizierung der Psychoanalyse“ anstrebt (Wegener 2007, 249). Vielmehr wird mittels einer inszenierten Widerständigkeit der Figuren eine Bewegung befördert, welche die Psychoanalyse selbst ins Arbeiten bringe (ebd.). Auf die Frage, was Topologie sei, antwortet Lacan selbst: Sie sei etwas Mathematisches, bei dem es um nicht metrische Beziehungen ginge, sondern um deformierbare. Sie zeige, wie die Anwesenheit von einem Dritten beitrage, ein Verhältnis zwischen zweien herzustellen (vgl. Lacan 2011, 94).

In dieser Antwort rückt mit dem Hinweis auf den Dritten, mit der notwendigen Triangulierung, ein weiterer Berührungspunkt zwischen Psychoanalyse und Topologie ins Zentrum. Topologisch wird die Triangulierbarkeit anhand der Zerlegbarkeit einer Figur im Raum in sogenannte Simplex (Dreiecke, Tetraeder oder höherdimensionale Verallgemeinerungen) untersucht. Die besondere Bedeutung der Drei unterstreicht Lacan nicht zuletzt dadurch, dass er die Borromäische Eigenschaft ins Zentrum rückt. Mit zwei Schlingen lässt sich nur eine Kette bilden. Erst ab der dritten Schlinge kann die Brunnsche Eigenschaft für einen Knoten bestehen.

Die Drei ist für Lacan über weite Strecken⁸ wichtiger als die Frage nach dem Körper. Drei Ringe symbolisieren drei Register und erlauben es, deren Verknüpfung zu schreiben. Das ist ein Unternehmen, dem das Seminar XXII gewidmet ist, in welchem Lacan bestrebt ist, seinen Registern neue Signifikanten zuzuordnen (Hemmung, Symptom, Angst, Ex-sistenz, Loch, Konsistenz), um eine Dreieinigkeit, von der er betont, dass sie implizit schon für Freud wichtig war, aus jeweils anderen Perspektiven zu beschreiben (vgl. Granon-Lafont 1986, 141).

8 Die Knotenlehre ist in mancher Hinsicht im Graph des Begehrens zwanzig Jahre früher bereits vorgezeichnet (Gilson 2004; auch Vappereau 2004).

Die drei Register eignen sich ihrerseits als eine Schreibweise des Subjekts. Lacan stellt sich beispielsweise Subjekte vor, die sich nicht auf eine Borromäische Verknüpfung stützen können, sei es, weil alle drei Register nur lose aneinander haften, sei es, weil zwei verkettet sind, ohne, dass ein Drittes einbezogen wird.⁹ Andere Felder, auf denen Lacans psychoanalytische Nodologie Anwendung findet, sind in klinischer Hinsicht Situationen der Kur (vgl. Gilson 1994) oder Ansätze zur Einordnung ungewöhnlicher sprachlicher Bildungen (vgl. z. B. für das Äquivok Bousseyroux 2014, 279).

So führt der Knoten nicht zum Körper, sondern wiederum in Sprache. Die Verbindung zwischen dem Sprechen und dem Knoten unterstreicht Lacan: Sagen heißt Knoten machen (vgl. Lacan o. J.a, 30). Umgekehrt bringen auch die Knoten wie ein kleines Kind während des Spracherwerbs ein Gebrabbel (*lalangue*) hervor (vgl. Lacan o. J.a, 35). Schwindel, Schwindeln und Schwinden werden in einer solchen Sprache nicht unterschieden. Und Neologismen machen das Verständnis von etwas Gesagtem auch nicht leichter, weil auf kein Ausgangsverständnis zurück gegriffen werden kann. In Seminar XXII sind wir etwa mit Ausdrücken wie „ein-Ichen“ (Lacan o. J.a, 13) oder „esistoteln“ (Lacan o. J.a, 41) konfrontiert und mit vielen unübersetzbaren Ausdrücken, die es in der französischen Sprache nicht gibt. Ich verstehe Lacan dabei so, dass er eine materiale Seite von Sprache – wir könnten sagen: den Körper der Sprache – in Szene setzt.

4 Überblick?

Die Rückkehr zur Sprache, die sich in diesem kleinen Rundblick, der vom Körper seinen Ausgang genommen hat, nun einstellt, führt zu folgenden (vorläufigen) Annahmen über den Wert von Lacans Umgang mit der Knotenlehre in Seminar XXII:

9 In seinem Seminar XXIII untersucht Lacan am Beispiel von James Joyce alternative Knotenbildungen mit einem vierten Knoten (vgl. Lacan 2005). Vgl. bezüglich (den Konsequenzen) einer Differenzierung zwischen drei losen Ringen, die durch ein Sinthom gehalten werden, und zwei miteinander verbundenen Knoten samt einem dritten losen, die ebenfalls Halt durch einen vierten Ring gewinnen, Moncago (2017).

Lacan verwendet die Knotenlehre, um Analogien für den Körper (Sack, Röhre) zu (be)schreiben. Er stützt sich dabei auf topologische Konzepte wie die Brunn-sche Eigenschaft oder den Homöomorphismus. Gleichzeitig werden Knoten von ihm in geplätteter (unmöglicher) Form zur Illustration genutzt, um einzelne Konzepte (z.B. das Genießen) im Verhältnis zu seinen Kategorien Real, Symbolisch und Imaginär zu platzieren. Knoten bilden schließlich als Verknüpfungspunkte *hot spots* für strukturelle Fragestellungen, die Lacan in ihrer subjektiven Form als Zusammenfügung der drei Modalitäten real, symbolisch und imaginär schreiben kann. Der dabei entstehende (trägerische) Überblick kommt ohne Rückgriff auf medizinische Symptomkataloge aus.

Zu all dem bezieht sich Lacan auf die Knoten in einer Weise, die Widersprüchliches nicht ausschließt, sondern geradezu betont, wodurch ein Überblick vermieden wird. In seiner Annäherung an den Körper, in der er nicht nur den Körper des Subjekts, sondern auch den Anderen und den Knoten als Körper fasst, führt er seine HörerInnen regelmäßig an die Grenzen seiner Vergleiche und Konzepte. Auch die Engführung von *lalangue* und dem Körper dient dazu, ein Feld des Weder – Noch zu markieren, das klinisch von hoher Relevanz ist: weder Sprache, noch Körper. Er stiftet auf diese Weise innerhalb seiner Lehre jene Verwirrung, die das psychoanalytische Arbeiten hinsichtlich der Frage einer Trennbarkeit von Psyche und Körper ausmacht.

Literatur

- Bousseyroux, Michel (2014): Lacan le Borroméen, Paris.
- Freud, Sigmund (1923): Das Ich und das Es, GW XIII, 237-289.
- Freud, Sigmund (1926): Hemmung, Symptom und Angst, GW XIV, 111-205.
- Freud, Sigmund (1933): Neue Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XV.
- Gilson, Jean-Paul (1994): La Topologie de Lacan. Une articulation de la cure psychanalytique, Paris.
- Gilson, Jean-Paul (2004): The Square of the Subject, in: Ellie Ragland, Dragan Milovanovic (Hg.), Lacan: Topologically Speaking, New York, 268-281.
- Granont-Lafont, Jeanne (1986): La Topologie ordinaire de Jacques Lacan, Paris.

- Heinz, Rudolf (1995): Kann es ein „Psychoanalyse der Sachen“ (Sartre) geben?, in: *texte. psychoanalyse. ästhetik. kulturkritik*, 3, 7-19.
- Kadi, Ulrike (2015): Die Materialität des Unbewussten, in: Ulrike Kadi, Sabine Schlüter, Elisabeth Skale (Hg.), *Vom Unbewussten III-IV. Das Unbewusste im Symptom*, in *Kultur und Gesellschaft*, Wien 2015, 60-72.
- Lacan, Jacques (1975a): Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens, in: *ders., Schriften II*, Olten, Freiburg, 165-204.
- Lacan, Jacques (1975b): La troisième: Intervention au congress de Rome, in: *ders., Lettres de l'École freudienne*, 16, 177-203, siehe auch: <http://espace.freud.pagesperso-orange.fr/topos/psych/psyssem/troisiem.htm> (30.12.2015)
- Lacan, Jacques (2011): *Le Séminaire. Livre XIX. Ou pire. 1971-1972*, Paris.
- Lacan, Jacques (2002): *Le Séminaire. Livre XX. Encore. 1972-1973*, Paris.
- Lacan J (2005) *Le Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome, 1975-1976*, Paris.
- Lacan, Jacques (o.J.a): R.S.I. 1974-1975. Seminar XXII. Übersetzung, hg. v. Lacan-Archiv Bregenz als Arbeitsmaterialien 2.
- Lacan, Jacques (o.J.b): L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. 1976-1977. Seminar XXIV. Übersetzung, hg. v. Lacan-Archiv Bregenz als Arbeitsmaterialien 4.
- Moncayo, Raul (2017): *Lalangue, Sinthom, Jouissance, and Nomination. A Reading Companion and Commentary on Lacan's Seminar XXIII on the Sinthome*, London: Karnac.
- Vappereau, Jean-Michel (2004): The Hole of the Sinthome in the Embedding of the Topology of the Subject, in: Ellie Ragland, Dragan Milovanovic (Hg.), *Lacan: Topologically Speaking*, New York, 328-360.
- Wegener, Mai (2007): Psychoanalyse und Topologie in vier Anläufen, in: Stephan Günzel (Hg.), *Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften*, Bielefeld, 235-249.

Ästhetische Erfahrung und Knowing-How

Über die epistemische Qualität ästhetischer Erfahrung bei Maurice Merleau-Ponty

Iris Laner

Einleitung: Wissen und ästhetische Erfahrung

In vielen gegenwärtigen Debatten der philosophischen Ästhetik wird der Frage nachgegangen, inwiefern Kunstwerke Wissen generieren können bzw. ästhetische Erfahrungen epistemischen Gehalt haben. Muss ästhetisches Erfahren weniger auf puren Lustgewinn ausgerichtet verstanden werden denn als produktiver Beitrag zu unserer Erkenntnis? Gibt es eine Art von genuin durch ästhetische Praktiken erworbenem Wissen? Und wenn ja, welche Eigenschaften von ästhetischen Objekten können als Basis eines solchen Wissenserwerbs verstanden werden?

In den großteils im angloamerikanischen Kontext geführten Diskussionen ist es die Position des sogenannten „Kognitivismus“¹, die sich dafür ausspricht, dass ästhetische Erfahrungen Wissen generieren und dass ästhetische Praktiken daher als epistemische Praktiken in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt werden müssen. Die Untersuchungen konzentrieren sich dabei einerseits (1) auf den Inhalt ästhetischer Erfahrungen. Sind die Inhalte, die beispielsweise durch Romane, Tafelbilder, Filme oder Photographien transportiert werden, als epistemisch relevante Inhalte zu klassifizieren? Epistemisch relevant sind die Inhalte

1 David Bordwell gilt als Pionier der *aesthetic cognitivism* Bewegung. Mit seiner Studie zum Film (Bordwell 1985) ist er einer der Ersten, der sich explizit dem epistemischen Gehalt von Kunstwerken widmet. Nelson Goodman ist neben Bordwell ein weiterer Vertreter der kognitiven Wende in der angloamerikanischen Ästhetik. In *Ways of Worldmaking* schreibt er: „[T]he arts must be taken no less seriously than the sciences as modes of discovery, creation, and enlargement of knowledge in the broad sense of advancement of the understanding, and thus [...] the philosophy of art should be conceived as an integral part of metaphysics and epistemology.“ (Goodman 1978, 102)

Rezente Kognitivisten im Feld analytischer Ästhetik sind z. B. Hursthouse (1992), Lamarque/Stein (1998), Novitz (1998), Gaut (2003), John (2005) und Gibson (2008).

von Kunstwerken dann, wenn sie eine als wahr zu beschreibende Beziehung zur realen Welt aufweisen.² Ein Kunstwerk trägt diesem Verständnis nach dann zur Erkenntnis bei, wenn es wahre Aussagen über die Welt macht und nicht lediglich Beschreibungen einer fiktionalen Realität liefert. Ist dieser Bezug zur realen Welt gegeben, können Kunstwerke – auf inhaltlicher Ebene – auch zur Erweiterung unseres Wissens beitragen. Über die Eigenschaften, die Kunstwerken zugesprochen werden müssen, um für die Möglichkeit eines Erkenntnisgewinns zu plädieren, herrscht generell allerdings Uneinigkeit. Klar scheint lediglich, dass die Forderung nach einer als wahr zu bezeichnenden Beziehung zur realen Welt in einem gewissen Spannungsverhältnis zur Konzeption von Kunstwerken als Konstitution fiktionaler, d. h. gerade nicht realer Welten steht.³ Andererseits (2) wird neben den Inhalten daher auch immer wieder die Struktur von Kunstwerken und von denen diese konstituierenden ästhetischen Erfahrungen in den Blick genommen. Viele Autoren sprechen sich dafür aus, dass der epistemische Gehalt von Kunstwerken dahingehend bestimmt werden kann, dass ästhetische Erfahrungen unseren Erfahrungsraum erweitern und somit in einer strukturellen Hinsicht potentiell zum Erkenntnisgewinn beitragen. Die im Zuge ästhetischen Erfahrens generierten Erkenntnisse können dabei intellektueller (z. B. Goodman 1978), aber auch emotionaler (z. B. Carroll 1990) oder moralischer (z. B. Kieran 1996) Natur sein.

Im Folgenden möchte ich an einige der Fragen, die in der Kognitivismus-Anti-Kognitivismus-Debatte aufgeworfen werden, anknüpfen, gleichzeitig aber eine Reihe der konzeptuellen Voraussetzungen hinterfragen, auf die die Diskussionen gegründet sind. Vor allem werde ich den Wissensbegriff und das damit verbundene Verständnis des epistemischen (kognitiven) Gehalts kritisch beleuchten, der von vielen der AutorInnen im Diskurs weitgehend selbstverständlich benutzt wird. In diesem Text werde ich durch die gestellten Rückfragen zu zeigen

2 Gibson (2008) betont die Notwendigkeit, die philosophische Frage nach der kognitiven Dimension von Kunstwerken dahingehend zu formulieren, ob Kunstwerken ein kognitives Streben (*cognitive pursuit*) attribuiert werden kann.

3 Das hier formulierte Problem bestimmt zum Beispiel die sogenannte *paradox of fiction* Debatte, die allerdings das Hauptaugenmerk weniger auf die kognitiven Inhalte als auf die durch fiktionale Geschichten ausgelösten Emotionen legt (vgl. dazu Radford 1975; 1977; Walton 1978; Carroll 1990; Currie 1990).

versuchen, dass sich die Frage nach dem epistemischen Gehalt ästhetischen Erfahrens sowohl anders aufrollen als auch, in der Folge, anders beantworten lässt, als es weitläufig gemacht wird. Durch diese andere Antwort können fast alle der Einwände gegen eine Position, die sich für den Beitrag ästhetischer Erfahrung zu Wissen und Erkenntnis ausspricht, entkräftet werden. Maurice Merleau-Ponty wird mir mit seinen Überlegungen zur ästhetischen Erfahrung als Referenzautor dienen, der in seinen ästhetischen Schriften eine, wenn auch lediglich implizite, Theorie des epistemischen Gehalts von Kunstwerken entwickelt, die sich als fruchtbare Kontrastfolie zu den gegenwärtigen Diskussionen lesen lässt. Sein Zugang eignet sich daher, um eine Betrachtung des epistemischen Gehalts von Kunstwerken anzustellen, die einen Wissensbegriff einführt, der sich als Alternative zu dem sehr engmaschig gestrickten Wissen im kognitivistischen Diskurs verstehen lässt.

Mein Text gliedert sich in vier Schritte. Ich werde zunächst Merleau-Pontys Konzept der ästhetischen Erfahrung umreißen und die Entwicklung seiner ästhetischen Theorie von 1945 bis 1961 skizzieren (I). Danach werde ich mich seinem Verständnis von epistemischen Praktiken widmen, also die Frage zu beantworten versuchen, welcher Natur das Wissen sein kann, das wir aus unserem alltäglichen, wissenschaftlichen, aber auch aus unserem künstlerischen Tun schöpfen können (II). Um dieses Wissen genauerhin zu klassifizieren, werde ich anschließend auf den Unterschied zwischen theoretischem und praktischem Wissen, mit Gilbert Ryle gesprochen: Knowing-How und Knowing-That, zu sprechen kommen und Merleau-Pontys Zugang dahingehend charakterisieren, dass in einer Hierarchie verschiedener Weisen zu wissen das praktische Wissen an oberster Stelle steht. Jenes praktische Wissen, das im Zuge ästhetischen Erfahrens erworben werden kann, kann im letzten Aufsatz von Merleau-Ponty „Das Auge und der Geist“ dann sogar als das wissenschaftliche und philosophische Wissen übertreffend verständlich gemacht werden (III). Am Ende meiner Ausführungen werde ich das mit Rückgriff auf Merleau-Ponty entwickelte Verständnis vom epistemischen Gehalt von Kunstwerken schließlich mit den eingangs gestellten Fragen engführen und argumentieren, dass viele der Probleme, die die aktuellen Debatten bestimmen, mit einem alternativen Ansatz wie dem vorgestellten vermieden werden können.

Teil 1: Ästhetische Erfahrung bei Merleau-Ponty 1945-1961

Im Jahr 1945 entstehen zwei von Merleau-Pontys frühen zentralen Arbeiten zur Ästhetik: „Der Zweifel Cézannes“ und „Das Kino und die neue Psychologie“. Während der erste Text über Paul Cézanne ein frühes Zeugnis von Merleau-Pontys zeitlebens andauernder Faszination für den Maler, dessen Leben und Werk gibt und somit eine entscheidende Etappe auf seinem Denkweg vorzeichnet, ist der 1945 gehaltene Vortrag über das Kino vor allem aufschlussreich hinsichtlich der systematischen Position der Ästhetik im Rahmen der wahrnehmungsphänomenologischen Studien. Merleau-Pontys Philosophie der 1930er und 1940er Jahre ist generell durch ihre Fokussierung der Natur der Wahrnehmung geprägt. Wenn er sich der ästhetischen Erfahrung zuwendet, interessiert sich der Phänomenologe in dieser Zeit dementsprechend auch vornehmlich für die Natur ästhetischer Wahrnehmung sowie für die Rolle, die Kunstwerke spielen können in der Untersuchung eben dieser Natur. Die Rolle, die Kunstwerken – Tafelbildern ebenso wie Filmen – als produktiver Beitrag zu einer umfassenden Phänomenologie der Wahrnehmung zukommt, ist eine gewichtige. Der frühe Merleau-Ponty, der generell eine hohe Affinität zur empirischen Forschung hat und daher für seine phänomenologischen Analysen immer wieder Ergebnisse aus der Psychologie und Physiologie miteinbezieht, misst dem ästhetischen Erfahren denn sogar einen den Wissenschaften vergleichbaren Wert bei (vgl. z. B. Merleau-Ponty 2003a, 10; 15; 31).

Neben dieser Parallelisierung von Wissenschaft und Kunst, die aufschlussreich ist in Bezug auf den epistemischen Gehalt ästhetischer Erfahrung – ästhetische Erfahrung kann ähnlich der wissenschaftlichen Analyse als Basis für das Wissen über die Funktionsweise und Struktur der Wahrnehmung schaffen –, unterstreicht der frühe Merleau-Ponty jene Eigenart ästhetischen Erfahrens, das Erfahren selbst erfahrbar zu machen und somit, methodisch der Phänomenologie verwandt, eine direkte Schau des Wahrnehmens zu ermöglichen (vgl. Merleau-Ponty 2006, 47). Dieser reflexive Zug, der das Wahrnehmen auf das Wahrnehmen selbst zurückwirft und somit Wissen über das Wie der Wahrnehmung generieren kann, versteht sich aus dem Umstand, dass in einer ästhetischen Betrachtung kein externer Zweck bestimmend für das Erfahren ist, sondern der Blick sich unmittelbar auf das Erfahrungsgeschehen richten kann. In seiner Beschreibung von Cézannes künstlerischem Schaffen spricht Merleau-Ponty von

einem Antworten des Malers auf die erlebte Welt, welche sich im Bild spiegelt und dadurch der Erfahrung der Rezipierenden zugänglich wird (Merleau-Ponty 2003a, 281f.). Diese Antwort ist für Merleau-Ponty zunächst nicht deswegen von Interesse, weil sie uns bestimmte Informationen über Ereignisse oder Sachverhalte gibt, welche in einem Kunstwerk abgebildet sind. Ihre Bedeutung liegt vielmehr darin, dass sie eine bestimmte Weise wahrzunehmen offenbart, ein Wahrnehmen nämlich, welches frei und unverstellt ist, ein gewissermaßen reines Wahrnehmen, das nicht in ein ökonomisches Nutzenverhältnis involviert ist, sondern diesem diametral gegenübersteht.

Während sich der spätere Merleau-Ponty im Zuge einer Denkwende hin zu vornehmlich ontologischen Fragen mehr und mehr von einem konstruktiven Dialog mit den empirischen Wissenschaften löst, da er ihren Zugang generell als objektivierend und damit verstellend zurückweist, bekommt die ästhetische Erfahrung eine neue und weitaus zentralere Rolle zugewiesen: Zunächst beginnt sich Merleau-Ponty in den 1950er Jahren für strukturalistische Zusammenhänge und hierin für das Phänomen des künstlerischen Ausdrucks zu interessieren. (Merleau-Ponty 2007, 53-116 bzw. Merleau-Ponty 2003a, 111-175) Ästhetische Erfahrung ist in dieser Periode vor allem als eine Art von Erfahrung für seine Philosophie von Interesse, in der sich paradigmatisch Neues artikuliert. Als solche hat sie freilich epistemischen Gehalt und das wiederum nicht in genuin inhaltlicher Hinsicht, nicht indem sie über Neuheiten informiert, sondern indem sie strukturell einen Raum eröffnet, in dem sich Ausdruck zusprechen kann – definiert als das paradoxe Geschehen einer Artikulation von neuem Sinn, der sich aus bereits bekannten Elementen speist.⁴

Die strukturalistische Epoche wird schließlich von den dezidiert ontologischen Überlegungen der späteren 1950er und frühen 1960er Jahre abgelöst. Diese

⁴ „Kurz und gut, wir müssen den Ausdruck betrachten, bevor er ausgesprochen ist, jenen Hintergrund des Schweigens, der nicht aufhört, ihn zu umgeben, und ohne welchen er nichts aussagen würde, oder auch, wir müssen die Fäden des Schweigens bloßlegen, von denen er durchzogen ist. Für die schon erworbenen Ausdrücke gibt es einen direkten Sinn, der Punkt für Punkt etablierten Wendungen, Formen, Wörtern entspricht. Hier gibt es scheinbar keine Lücke, kein sprechendes Schweigen. Aber der Sinn der gerade entstehenden Ausdrücke kann nicht von dieser Art sein: Es ist ein lateraler oder indirekter Sinn, der zwischen den Wörtern laut wird[.]“ (Merleau-Ponty 2007, 63; 2003a, 121)

markieren auch den spannungsreichen Kulminationspunkt von Merleau-Pontys Phänomenologie, die mit seinem jähen Tod im Jahr 1961 einen abrupten Abschluss findet. Verbunden mit der „ontologischen Wende“ konzentriert sich Merleau-Pontys Interesse mehr und mehr auf eine adäquate Methodologie, die nicht mehr, wie im Rahmen der Phänomenologie der Wahrnehmung, nur eine Inblicknahme der Natur – der Funktionsweise und der Strukturen – des Erfahrens, sondern, viel genereller, eine Auseinandersetzung mit dem Sein erlaubt. Im fragmentarisch gebliebenen Letztwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* ist diese Suche nach einem dem Sein gerechten Zugang dokumentiert, auch wenn es keine letztendlich befriedigende Antwort auf die Frage gibt, wie der Philosoph eine ontologische Untersuchung in Angriff nehmen soll. Fest steht lediglich, dass das Sein nicht direkt analysiert und beschrieben werden kann; in der Philosophie scheint ein Umweg notwendig, um überhaupt über ontologische Fragen ins Gespräch zu kommen. In diesem Sinne charakterisiert Merleau-Ponty seine späte Phänomenologie als „indirekte“ oder „laterale“ Ontologie, manchmal sogar, in einem Vergleich mit der Theologie, als „negative“ Philosophie, die sich einem Gegenstand widmet, welcher nicht positiv fassbar ist (vgl. Merleau-Ponty 1986, 233).

Ein direkter Weg, mit dem Sein in Berührung zu kommen, scheint sich allerdings – so viel deutet Merleau-Ponty zumindest in „Das Auge und der Geist“ an – durch die Kunst zu eröffnen (Merleau-Ponty 2003a, 277ff.). Es ist daher nicht verwunderlich, dass das begeisterte Interesse für die Kunst in der Spätphilosophie nicht abnimmt. Einmal mehr ist es Cézanne, der in Merleau-Pontys letztem zu Lebzeiten veröffentlichten Aufsatz „Das Auge und der Geist“ zum Protagonisten erklärt wird. Die Rolle, die die ästhetische Erfahrung nunmehr aber in einem gewissen Spannungsverhältnis zur Philosophie zu spielen beginnt, ist eine gänzlich andere als diejenige, die Merleau-Ponty ihr in der zweiten Hälfte der 1940er Jahre zugesprochen hat. Der späte Merleau-Ponty sieht allein und ausschließlich die Kunst als geeignetes Mittel, um dem Sein auf die Spur zu kommen. Weder die Philosophie, noch die Wissenschaften, noch unser alltäglicher Umgang mit den Dingen stellen die Möglichkeit bereit, Wissen über das Sein zu erlangen. Allein die Kunst eröffnet einen Weg, um dieses ontologische Wissen zu erlangen. Dieses „Können der Kunst“ aber, so viel wird weiter unten noch eingehender erörtert werden, ist ein höchstgradig paradoxes Unterfangen. Durch die

Erfahrung von Kunstwerken, paradigmatisch von Cézannes Bildern, offenbart sich eine Ebene der Wahrnehmung, die direkt an das unverstellte und nicht von den Wissenschaften manipulierte (objektivierte) Sein rührt.

In dieser sehr knappen Darstellung einiger Wegmarken in Merleau-Pontys ästhetischem Denken zeigt sich bereits die starke Orientierung hin auf die wissensstiftende Funktion der Kunst. Während frühe Texte spannende Überlegungen zu den Parallelen von Wissenschaft und Kunst hinsichtlich ihrer Bedeutung für die phänomenologische Analyse der Wahrnehmung anstellen, betonen die späten Schriften den genuinen, weil unvergleichlichen epistemischen Wert ästhetischer Erfahrung.

Teil 2: Epistemische Praktiken – Wissen in Alltag, Wissenschaft und Kunst

Warum ist es nun aber allein die Kunst, die einen Zugang zum Sein legt und damit zum Dreh-Angelpunkt jedes ontologischen Wissens werden muss? Wodurch unterscheiden sich ästhetische Praktiken in ihrer wissensstiftenden Funktion von Alltagspraktiken oder den Praktiken der Wissenschaften?

Generell unterscheidet Merleau-Ponty verschiedene Formen von Praktiken, die für den Wissenserwerb von Bedeutung sind: Unser alltäglicher Umgang mit den Dingen kann Wissen schaffen – und tut dies meist in einer stillen, impliziten Weise – wie auch die Arbeit des Wissenschaftlers, der in Experimenten versucht, der Natur einer Sache auf die Spur zu kommen. Schließlich erweist sich eben auch das ästhetische Erfahren – sowohl auf Seiten des künstlerischen Arbeitens wie auch auf Seiten des Rezipierens – als potentielle Quelle des Wissens. Die Art und Weise, wie diese Praktiken jeweils Wissen schaffen und Erkenntnisse generieren, ist allerdings grundverschieden. Als Folge unterscheiden sich auch die Formen von Wissen, die sie hervorbringen.

In den frühen wahrnehmungsphänomenologischen Studien, die vor allem in den beiden zentralen Werken *Die Struktur des Verhaltens* und *Phänomenologie der Wahrnehmung* gebündelt sind, entwickelt Merleau-Ponty, wenn auch meist nicht ausdrücklich, eine sehr umfassende Theorie des Alltagswissen. In der Untersuchung von alltäglichen Handlungen fokussiert er die Dimension eines leiblich in-

karnierten Wissens, das die Basis unseres Zur-Welt-Seins darstellt. In und durch unsere Handlungen lernen wir, wie wir zu handeln haben. Diese zu einem Großteil praktisch zu nennende Dimension von Alltagswissen ist das Fundament jeder anderen und damit auch der theoretischeren Arten von Wissen. Alltagspraktiken zeichnen sich für Merleau-Ponty – im Unterschied zu ästhetischen Praktiken – durch Wiederholung aus. In unserem alltäglichen Dasein wiederholen wir die Art und Weise, Dinge zu tun, die sich in eben unserem Handeln selbst bewährt. Durch diese Wiederholung erwirbt der wiederholende Leib Wissen. Ein Wissen allerdings, welches nicht thematisch ist und welches auch selten beschrieben oder als Artikuliertes weitergegeben wird.⁵

Die wissenschaftliche Praxis – die Philosophie inklusive – stellt nun eine Praxis dar, die einen Teil des stummen Alltagswissens fassbar und damit vermittelbar macht.⁶ Während wir im alltäglichen Zur-Welt-Sein zum Beispiel ganz natürlich und ohne theoretische Grundlagen das Gehen gelernt haben, versuchen Anthropologen und Physiologen verständlich zu machen, wie sich das aufrechte Gehen entwickelt hat und wie es – rein mit Blick auf den Körperbau – überhaupt möglich ist. Um zu wissen, wie man geht, brauchen wir dieses wissenschaftliche Wissen nicht; daher sind wissenschaftliches Wissen und Alltagswissen auch – in gewisser Hinsicht zumindest – komplementär. Um theoretisch zu erfassen, wie sich das aufrechte Gehen entwickelt hat und durch welche körperlichen Attribute es ermöglicht wird, ist es notwendig, das Alltagswissen als stummes und implizites Wissen zu suspendieren und es – aus einer analysierenden Distanz heraus – thematisch zu machen. Nur durch einen solchen Schritt des objektivierenden Zurücktretens kann etwas, das wir im Tun zwar wissen, aber nicht artikulieren können, auch ein Gegenstand der Beschreibung und, weiter, wissenschaftlichen Analyse werden. Freilich ist die objektivierende Distanznahme etwas, das Merleau-Ponty, von Anfang seines Werks an, als problematisch einstuft. Denn seines

5 Alltagswissen ist insofern habituelles Wissen (vgl. dazu Merleau-Ponty 1966, 172-177; 182-184).

6 Merleau-Pontys Abhandlungen zur wissenschaftlichen Praxis finden sich im Frühwerk in *Das Primat der Wahrnehmung* (Merleau-Ponty 2003b) und in *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Merleau-Ponty 1966), im späteren Werk vor allem in den Vorlesungen zur *Natur* (Merleau-Ponty 2000) und in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Merleau-Ponty 1986).

Erachtens dürfen die Wissenschaften und, allen voran, die Phänomenologie den Bezug zum subjektiven Erleben nicht verlieren. Insofern muss das wissenschaftliche Wissen in der extremen Spielart des objektiven Wissens auch kritisch betrachtet werden.⁷

Während sich Alltagswissen und wissenschaftliches Wissen so komplementär zu verhalten scheinen, führt die ästhetische Praxis mit dem durch sie konstituierten Wissen eine zusätzliche Ebene ein. Sie dient nämlich – sowohl in den frühen wie auch in den späteren Überlegungen – als Korrektiv zu Alltags- und Wissenschaftswissen. Die ästhetische Praxis erlaubt es in gewisser Weise einen noch genaueren, weil kritischeren Blick auf die Welt zu werfen. Die kritische Dimension ästhetischer Praxis liegt dabei nicht in einer abstrakten Reflexion, sondern im Wahrnehmen selbst. In der ästhetischen Betrachtung nämlich wird der Unterschied zwischen dem alltäglichen, dem wissenschaftlichen und dem urtümlichen, von Merleau-Ponty als „primordial“ titulierten Erfahren thematisch. Damit wird in der ästhetischen Erfahrung sichtbar, was ansonsten unsichtbar bleibt (Merleau-Ponty 2003a, 284). Gerade durch die sinnliche Thematisierung dieses Unterschiedes zeichnet sich die ästhetische Praxis als Praxis der Befragens, des Hinterfragens und Infragestellens aus. Sie ermöglicht damit eine Weise des Wissens, die eine Alternative zum stummen, gelebten, subjektiven Wissen im Alltag und zum ausdrücklich gemachten, objektivierten, vermittelbaren Wissen in der Wissenschaft darstellt. Dieses Wissen ist nämlich gleichermaßen stumm, weil nicht sprachlich verobjektiviert, sondern sinnlich erfahren, und thematisch, weil durch die Betonung des Unterschiedes zwischen den verschiedenen Weisen des Wissens sinnlich direkt erfahrbar.

7 Eine solche Fokussierung auf die nicht-objektivierbaren Aspekte des Untersuchten gibt es laut Merleau-Ponty interessanterweise aber auch in manchen Spielarten der normalerweise stark objektivierend verfahrenen Naturwissenschaften, nämlich in der Quantenphysik. In der Beschreibung der Methode – und in der Betonung des methodischen Problembewusstseins – der Quantenphysiker zeigen sich daher sehr interessante Parallelen zu der Beschreibung der „Methode“ des Malers (vgl. dazu Laner 2015). Beide begegnen ihrer Welt nämlich fragend und nicht manipulierend-zurechtlegend, wie dies in den Wissenschaften Merleau-Ponty zu Folge so oft geschieht.

Teil 3: Knowing-How vs. Knowing-That – Der Erwerb von praktischem Wissen in der ästhetischen Erfahrung

Mit Rückgriff auf den von Gilbert Ryle etablierten Terminus kann die von Merleau-Ponty beschriebene genuine Form ästhetischen Wissens als sinnliches Bewusstsein von „Knowing-How“ gefasst werden. Mit Knowing-How wird eine praktische Dimension von Wissen definiert, die der theoretischen Dimension von Knowing-That gegenübergestellt wird (Ryle 1990, 28-32). Während Ryles Knowing-That jene Formen von Wissen umfasst, die mit Hilfe von Propositionen ausgedrückt werden können – wie beispielsweise das Wissen, dass Barack Obama der Präsident der Vereinigten Staaten war oder dass Wasser bei einer Temperatur unter 0 Grad Celsius gefriert –, verweist das Konzept des Knowing-How auf das praktische Wissen, das nicht sprachlich erfasst werden kann und eng an konkrete Handlungen rückgebunden ist. Ryle selbst nennt etwa das Knowing-How des Schachspielens oder des Spielens eines Instruments. Auch wenn es einen gewissen Anteil an theoretischem Wissen im Schachspielen oder Klavierspielen geben mag, kann die Fähigkeit, das Spiel in einer gekonnten Weise auszuüben, nicht auf ein reines Knowing-That zurückgeführt werden. Mit dem Hinweis auf diese Nichtreduzierbarkeit weist Ryle auf den engen Zusammenhang zwischen theoretischem und praktischem Wissen hin, ohne das eine auf das andere rückzugründen.

Der interessante Aspekt an Ryles Beschreibung von praktischem Wissen für die hier angestellten Überlegungen zum ästhetischen Wissen liegt nun darin, dass er einen der wesentlichen Unterschiede zwischen Knowing-How und Knowing-That dahingehend bestimmt, dass nur praktische Formen von Wissen sich qualitativ auszeichnen. Während theoretisches Wissen wohl kaum als „gut, effizient, oder adäquat“ beschrieben werden kann, impliziert praktisches Wissen doch eine Dimension des handelnden Involviertseins des/r Akteurs/in, welches eine solche Qualifizierung erlaubt. Auf Grund dieses verschieden starken Involviertseins kann man sehr wohl wissen, wie man etwas gut oder weniger gut, effizient oder umständlich, akkurat oder vage macht.

Zieht man diese Spezifik praktischen Wissens heran, kann man ästhetisches Wissen als qualifizierte Form von Wahrnehmen definieren, nämlich als das Wissen, wie man „urtümlich“ wahrnimmt. Merleau-Ponty bezeichnet dieses urtüm-

liche Wahrnehmen, das im ästhetische Erfahren gleichzeitig geübt und thematisch wird, als primordiales Erfahren. Wir lernen durch ästhetische Praktiken, so verstanden, nicht etwa das Wahrnehmen selbst, sondern durch „performing critically, that is, [...] trying to get things right“ (Ryle 1990, 29) lernen wir eine bestimmte Qualität von Wahrnehmen, nämlich ein als primordial ausgezeichnetes Wahrnehmen. Ästhetische Praktiken können insofern als kritische Praktiken verstanden werden, die es erlauben, einen Unterschied zwischen verschiedenen Weisen des Wahrnehmens zunächst überhaupt zu erfahren und auf Basis dieser Erfahrung schließlich auch reflexiv zu erörtern. Primordiales Wahrnehmen ist als unverstelltes Wahrnehmen qualifiziert, das sich responsiv auf die reine Gegebenheit von etwas richtet. Es ist, wie Merleau-Ponty hervorhebt, ein Schauen der Dinge selbst.

Schluss: Ästhetisches Wissen mit und nach Merleau-Ponty

Mit der Bestimmung ästhetischen Wissens als Knowing-How einer als primordial qualifizierten Form des Wahrnehmens und eines daran gebundenen Bewusstwerdens des Wahrnehmens möchte ich nun zum Schluss zu den eingangs in der angloamerikanischen Ästhetik diskursiv verorteten Fragen zurückkehren und diese mit den hier vorgestellten Überlegungen zu Merleau-Pontys Ästhetik in Zusammenhang bringen.

Die die aktuellen Diskussionen bestimmenden Fragen nach dem epistemischen Gehalt ästhetischen Erfahrens kreisen hauptsächlich um die Eigenschaften von Kunstwerken. So beschäftigen sich viele AutorInnen beispielsweise mit dem Problem, wie wir durch Objekte, die einen dezidiert rein abbildenden Bezug zur Wirklichkeit negieren, indem sie gerade darauf abzielen, eine fiktionale Welt zu schaffen, etwas Wahres über die Welt lernen können. Wie ist Wissen mit der Ontologie des Kunstwerks als etwas Nicht-Reales fingierendes Objekt in Einklang zu bringen? Klar scheint, wenn man versucht, die Frage auf den reinen Inhalt, der durch ein Kunstwerk ausgesagt wird – etwa die Darstellung Roms im Film *Der Gladiator* –, runterzubrechen, dem epistemischen Gehalt dieser Objekte zumindest mit Vorsicht begegnen muss. Die Intention von *Der Gladiator* ist schließlich keine historisch einwandfreie Darstellung jenes antiken Roms, in dem

die Geschichte angesiedelt ist. Von jeder historischen Abhandlungen können wir daher wahrscheinlich mehr über die Politik, die Gesellschaft und die Lebensverhältnisse im alten Rom lernen. Insofern scheint es nicht plausibel zu sein, sich auf die Vermittlung von Faktenwissen durch Kunstwerke zu konzentrieren, die nun mal nicht in erster Linie auf die Abbildung von Fakten abzielen, wenn man über die epistemische Dimension des Ästhetischen nachdenkt. Daher muss die Frage nach dem epistemischen Gehalt von Kunstwerken allgemeiner formuliert werden. Gibson (2008) formuliert diese Frage daher folgendermaßen: „Do artworks have cognitive pursuits?“ Mit der so gestellten Frage läuft man nicht Gefahr, allein über den (un)möglichen Bezug zwischen fiktionaler Welt des Kunstwerks und realer Welt der Lebenswirklichkeit zu debattieren. Man kann viel eher danach fragen, ob es zur Seinsweise des Kunstwerks gehört, so etwas wie „cognitive pursuits“ zu haben. Gibson formuliert seinen Zugang so:

„[T]he question of cognitivism is two-place: it not only calls on us to show that there is something we can learn from art; to be cognitivists about art we *further* have to show that what we claim to have learnt from an artwork is a point, insight, or truth, *that is to be found in the artwork itself*.“ (Gibson 2008, 576)

Die wesentliche Frage an diesem Punkt muss natürlich sein, wodurch sich solche „cognitive pursuits“ auszeichnen. Ganz grundsätzlich kann sie zunächst dahingehend beantwortet werden, dass ein „cognitive pursuit“ darin besteht, etwas aussagen zu wollen, das in einem – noch näher zu bestimmendem – wahren Verhältnis zur Welt steht. Das heißt, ein „cognitive pursuit“ von *Der Gladiator* könnte darin bestehen, etwas Wahres über das menschliche Verhältnis zu Gewalt auszusagen.

Die wichtigsten Einwände, die gegen den Kognitivismus vorgebracht werden, betreffen, wie bereits angedeutet, die durch Kunstwerke entworfene fiktionale Welt, die damit eng verbundene kreative Freiheit der kunstschaftenden Person, das nicht per definitionem proklamierte Verhältnis zur Wahrheit und den fehlenden investigativen Charakter ästhetischer Praktiken.

Versteht man ästhetische Praktiken mit Merleau-Ponty nun als responsive Erfahrungsformen und Kunstwerke entsprechend als Mittel der Reflexion eben dieser Erfahrung, erweist sich der Einwand gegen den Wirklichkeitsbezug von Kunstwerken schnell als nichtig. Denn wenn der Maler, wie Merleau-Ponty dies

beschreibt, auf die Gegebenheit der Dinge antwortet, indem er diese malt, so gibt er notwendigerweise ein wahres Zeugnis von der Welt. Freilich lässt sich dieses Zeugnis nicht in Worte fassen, weil es ein sinnliches Zeugnis ist, das sich in einer bestimmten Art und Weise wahrzunehmen ausdrückt. Auch die Kreativität der kunstschaftenden Person stellt damit kein Problem für eine Theorie von ästhetischem Wissen dar, weil sich die Freiheit des Malers nur vor dem Hintergrund seines responsiven Weltbezugs verstehen lässt. Das heißt, im Bild kann sich nur das Verhältnis des Malers zu der von ihm gesehenen Welt ausdrücken. Freiheit und Kreativität sind damit keine Faktoren, die den Maler von seiner Welt entfernen; im Gegenteil sind sie Mittel, sich anders mit der Welt auseinanderzusetzen. Dass der Maler vielleicht nicht dezidiert wahr zu sprechen (bzw. auszudrücken) intendiert und in diesem Sinne auch keine explizite epistemische Investigative verfolgt, kann als Problem ebenso mit dem responsiven Bezug zur Welt entkräftet werden. Auch wenn die kunstschaftende Person nicht „wahr“ oder „falsch“ spricht, gibt sie doch ein adäquates, weil authentisches Bild von einer Welt, die als wahrgenommene nicht anders als wahr sein kann.

Mit Merleau-Ponty kann so ein Zugang zum Thema des epistemischen Gehalts von Kunstwerken gewonnen werden, der sich nicht mit der ontologischen Dichotomie Realität versus Fiktion bzw. Sein versus Schein aufhält, sondern der sich der spezifischen Seinsweise des Kunstwerks als einem epistemischen Objekt, das insofern eine Aussage über die Welt trifft, als es in Antwort auf sie entstanden ist. Der Begriff des ästhetischen Wissens, der sich hieraus ergibt, nämlich der eines praktisch-leiblichen Wissens, ist vielleicht weniger griffig als jene, mit denen in den gängigen Debatten operiert wird; er erlaubt es dafür aber, die Phänomene des Kunstschaffens und des Kunstwahrnehmens als komplexe menschliche Praktiken verständlich zu machen, die wie andere Praktiken zu unserer (Neu-) Orientierung in der Welt beitragen.

Literatur

- Bordwell, David (1985): *Narration in the Fiction Film*, Madison.
 Carroll, Noel (1990): *The Philosophy of Horror. Or, Paradoxes of the Heart*, New York.
 Currie, Gregory (1990): *The Nature of Fiction*, Cambridge.

- Gaut, Berys (2003): Art and Knowledge, in: Jerrold Levinson (Hg.), *The Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford, 436-450.
- Gibson, John (2008): Cognitivism and the Arts, in: *Philosophy Compass*, 3 (4), 573-589.
- Goodman, Nelson (1978): *Ways of Worldmaking*, Indianapolis.
- Hursthouse, Rosalind (1992): Truth and Representation, in: Oswald Hanfling (Hg.), *Philosophical Aesthetics*, Oxford, 239-296.
- John, Eileen (2005): Art and Knowledge, in: Berys Gaut, Dominic McIver Lopes (Hg.), *The Routledge Companion to Aesthetics*, London, 417-429.
- Kieran, Matthew (1996): Art, Imagination, and the Cultivation of Morals, in: *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 54, 337-351.
- Lamarque, Peter/ Haugom Olsen Stein (1998): Truth, in: Michael Kelly (Hg.), *Encyclopedia of Aesthetics*, Vol. 4, New York, 406-415.
- Laner, Iris (2015): Science, Art, and Knowing-How. Merleau-Ponty on the Epistemic Qualities of “Experimental Practices”, in: *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, Vol. 7, 37-67.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. v. R. Boehm, Berlin.
- Merleau-Ponty, Maurice (1986): *Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen*, übers. v. R. Guiliani u. B. Waldenfels, hg. v. C. Lefort, München.
- Merleau-Ponty, Maurice (2000): *Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956-1960*, übers. v. M. Köller, hg. v. D. Séglard, München.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003a): *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, übers. v. H. W. Arndt, hg. v. C. Bermes, Hamburg.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003b): *Das Primat der Wahrnehmung*, hg. v. L. Wiesing, Frankfurt/M.
- Merleau-Ponty, Maurice (2006): *Causeries 1948. Radiovorträge*, hg. v. I. Knips, Köln.
- Merleau-Ponty, Maurice (2007): *Zeichen*, übers. v. B. Schmitz, hg. v. C. Bermes, Hamburg.
- Novitz, David (1998): Epistemology and Aesthetics, in: Michael Kelly (Hg.), *Encyclopedia of Aesthetics*, Vol. 2, New York, 120-123.
- Radford, Colin (1975): How Can We Be Moved by the Fate of Anna Karenina?, in: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplemental Vol. 49*, 67-80.
- Radford, Colin (1977): Tears and Fiction, in: *Philosophy*, 52, 208-213.
- Ryle, Gilbert (1990): *The Concept of Mind*, London.
- Walton, Kendall (1978): Fearing Fictions, in: *Journal of Philosophy*, 75 (1), 5-27.

Leib und Gefühl

Beiträge von Waldenfels zu einer Phänomenologie der Gefühle

Florian Schmidberger

Einleitung

Mein Beitrag setzt sich mit Fragestellungen aus dem Diskurs einer Philosophie der Gefühle auseinander: zum einen mit der Frage, wie der Leib an Gefühlen beteiligt ist, zum anderen, was es mit der Passivität von Gefühlen auf sich hat. Im Vordergrund der Auseinandersetzung steht Bernhard Waldenfels mit einigen Fragmenten zu einer Phänomenologie der Gefühle.

Dies mag den kundigen Leser zunächst irritieren: Warum gerade Waldenfels, wo er doch weder eine explizite Emotionstheorie hat, noch im aktuellen Diskurs gelesen wird? Ich ziehe Waldenfels deswegen für meine Beschäftigung mit dem Diskurs zu Gefühlen heran, weil er mit seiner Subjekttheorie, die sich um Fremdes, Anderes, Pathos und Responsivität formiert, eine fruchtbare Grundlage dafür bietet, den Widerfahrnischarakter von Gefühlen ausdifferenziert zu beleuchten. Sein Ansatz und seine Begriffe erlauben es zudem, dem Phänomen nachzugehen, dass uns Gefühle nicht nur widerfahren, sondern auch verletzen, wenn sich Widerfahrnis zum Vulnerablen steigert, wenn Pathos zur Pathologie wird. Diesen Aspekt an Gefühlen möchte ich mit Waldenfels erläutern. Die folgende Auseinandersetzung ist ein Baustein zu diesem übergreifenden (Dissertations-) Projekt.

Der Beitrag formiert sich um eine Wendung von Waldenfels aus dem Aufsatz „Der leibliche Sitz der Gefühle“ (2007b) und nimmt diese als Leitfaden für eine Spurensuche durch sein Werk. So geht es diesem um „eine phänomenologische Neubestimmung der Gefühle, die vom pathischen Charakter der Erfahrung ihren Ausgang nimmt und in der Leiblichkeit der Erfahrung ihre Nahrung findet“ (ebd. 161). Entsprechend sind Pathos und Leiblichkeit Schlüssel motive. Diese sollen entlang der folgenden Fragen ausgearbeitet und kritisch diskutiert werden:

Welchen Stellenwert hat der Leib bei Waldenfels in seiner Beschreibung von Gefühlen? Wie hat der Leib am pathischen Charakter der Gefühle teil?

Die Auseinandersetzung erfolgt in mehreren Teilen: Im ersten Teil (Kapitel 2) soll der Rahmen meiner Untersuchungen und damit mein Dissertationsprojekt kurz vorgestellt werden. Im zweiten Teil (Kapitel 3) gilt es, mit Waldenfels die Rolle des Leibes für die Gefühle auszuarbeiten. Der dritte Teil (Kapitel 4) geht der Frage nach, wie der Leib am pathischen Charakter Anteil hat.

Rahmen und Einbettung

Die Auseinandersetzung mit Waldenfels ist eingebettet in ein Dissertationsvorhaben, das den Titel trägt: *Patho-Logie. Zum pathischen Charakter der Gefühle. Eine Phänomenologie der Gefühle im Ausgang von Waldenfels*. Mit diesem Titel sind bereits drei zentrale Grundfeste des Projekts benannt, die ich kurz umreißen möchte:

(1) Die Wendung „Phänomenologie der Gefühle“ verortet das Vorhaben in der aktuellen Debatte einer „Philosophie der Gefühle“ und bezieht hierbei mit Waldenfels offenkundig eine phänomenologische Position. In dieser gegenwärtigen Debatte lassen sich zwei größere Diskurse umreißen, die unterschiedliche philosophische Projekte verfolgen: einerseits ein angelsächsisch geprägter Diskurs, andererseits ein phänomenologischer. Der erstere nimmt in der Debatte den größeren Raum ein, er hat seine Anfänge in den 1960er Jahren im angelsächsischen Raum (USA, GB), seit der Jahrtausendwende werden Gefühle auch im kontinentaleuropäischen Raum unter dem Titel einer „Philosophie der Gefühle“ breit diskutiert. Wichtige Bezugsautoren sind Ronald de Sousa, Martha Nussbaum, Peter Goldie. Das philosophische Projekt basiert auf Grundmotiven einer *philosophy of mind* und strebt danach, eine eigenständige philosophische Disziplin einer „Philosophie der Emotionen“ herauszuarbeiten, die sich mit einer einheitlichen Klasse von Phänomenen auseinandersetzt (vgl. Döring 2009, 22). Dieses philosophische Projekt weist ein ausgesprochen elaboriertes Fragefeld sowohl theoretischer, als auch praktischer Fragen zu Gefühlen auf. Es zeichnet sich ebenso dadurch aus, dass es in Probleme mit den Grundmotiven einer *philosophy of mind* verstrickt ist, die auf der Differenzierung des Mentalen in kognitive und

konative Zustände aufbaut (Gefühle als dritte Klasse, als Klasse „sui generis“; vgl. etwa: Döring 2009, 22; 24; 37; Slaby 2008, 128).

Im phänomenologischen Diskurs verhält es sich genau umgekehrt. Die diskutierten Bezugsautoren sind hierbei Husserl (als „Reibebaum“), Heidegger, Levinas, Richir, Henry, Marion, Waldenfels – sowie als Außenseiter Schmitz. Im Vordergrund dieser philosophischen Beschäftigung mit Gefühlen bzw. Affekten steht das Anliegen, Grundfragen und Grundmotive der Phänomenologie neu auszuarbeiten. Man wendet sich gegen die egologische Konstitution bei Husserl und versucht anstelle, wie den Begriff von Phänomen, Sinnbildung, Erfahrung, Selbstheit, Zeitstrukturen, die phänomenologische Methode selbst von den Affekten und ur-passiven Strukturen der Subjektivität her neu zu bestimmen. Die phänomenologischen Autoren legen in ihren Ausarbeitungen mehr Gewicht darauf, „zu einer Affektivität vorzudringen, die jedem einzelnen Affekt zugrunde liegt“ (Tengelyi 2007, 233), also auf Fragen der Konstitution. Anders als der erst genannte Diskurs besteht in dieser Auseinandersetzung mit Affekten aber nur ein geringes Interesse an einer eigenständigen Disziplin einer „Philosophie der Gefühle“. Dergleichen wie eine Individuationsfrage – durch welches Kriterium sich verschiedene Gefühle (etwa Zorn und Enttäuschung) voneinander unterscheiden – erhält hier keinen Raum.

Mein Vorhaben nimmt entlang des Vorbildes von Jan Slaby (2008) an beiden Diskursen Teil: Es ist mein Anliegen, in der Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Waldenfels' und Fragen der modernen Phänomenologie zu passiven Strukturen der Subjektivität Fragen aus dem Fragefeld einer elaborierten „Philosophie der Gefühle“ zu erörtern und damit phänomenologische Impulse in die Debatte einzubringen.

(2) Dass Bernhard Waldenfels der zentrale Bezugsautor für das Vorhaben ist, wurde bereits genannt. Ebenso wie der Grund, dass seine Subjektkonzeption, die sich um Pathos, Response, Fremdes und Anderes formiert, eine fruchtbare Grundlage für die Herausarbeitung des Widerfahrnischarakters und des Verletzenden an Gefühlen bietet. Das Vorhaben versteht sich dabei als „Spurensuche“ durch sein Werk, das seine zahlreichen Fragmente zu Gefühlen ausarbeitet und versucht, diese für die Diskussion zu den Gefühlen fruchtbar zu machen. Die zentralen Werke hierfür sind *Antwortregister* (2007a, fortan: AR), die Vorlesung zum *Leiblichen Selbst* (2000, fortan: LS) sowie *Bruchlinien der Erfahrung* (2002, fortan: BE).

(3) Im Fokus der Auseinandersetzung steht das Phänomen des Pathos, das als Widerfahrnis bzw. als Passivität par excellence verstanden werden kann. Waldenfels bestimmt das Pathos als: „Alles, was als etwas erscheint, ist [...] zu beschreiben [...] als etwas wovon wir getroffen, affiziert, gereizt, überrascht und auf gewisse Weise verletzt werden. Ereignisse, in denen dies geschieht, sind eben das, was ich als Pathos, als Widerfahrnis, als Af-fekt bezeichne“ (Waldenfels 2012, 72f.). Der „pathische Charakter an Gefühlen“ bezeichnet dabei den Zug, dass Gefühle über uns kommen, sich unserer Kontrolle entziehen und uns treffen. Bei Waldenfels ist der Begriff des Pathos so angelegt, dass er nicht nur ein „neutrales Getroffen-Werden“ bezeichnet, sondern auch dessen schmerzvolle Steigerung ins Verletzt-Werden. Den pathischen Charakter an Gefühlen zu betonen, bedeutet, eben diese Bandbreite an Gefühlen hervorzuheben. Hieraus leitet sich auch die Leitfrage des Vorhabens ab: *Wie widerfahren und verletzen uns Gefühle?*

Diese Schwerpunktsetzung sei mit zwei Argumenten begründet: Zum einen wird der Widerfahrnischarakter von Gefühlen bei einem Primat von Kognition, Intention, Proposition oder Evaluation nur nachrangig behandelt. Zum anderen erlaubt der Blick auf den pathischen Charakter der Gefühle, einen Zug an Gefühlen zu thematisieren, der im Diskurs ebenso nur peripher behandelt wird, mit dem wir aber in der alltäglichen Erfahrung sehr vertraut sind: dass uns Gefühle wie Angst, Scham, Neid, Enttäuschung, Trauer, etc. verletzen und beeinträchtigen.

Die Leitfrage differenziert sich nach drei Fragefeldern aus: ein erstes schließt an die Diskussion zu einer Rationalität der Gefühle und ihrer Angemessenheit bzw. Verständlichkeit an. Es geht um Fragen, in wie weit Rationalität, Verständlichkeit oder Angemessenheit von Gefühlen von Passivität bzw. „Sinnereignissen“ unterlaufen werden. Angesprochen wird hier, was in der gegenwärtigen Phänomenologie unter dem Begriff der „Sinnereignisse“ bzw. der „Sinnbildung“ (als Kontrastbegriff zur „Sinnegebung“) beschrieben wird (vgl. Gondek/Tengelyi 2011, 13).

Beim zweiten Fragefeld geht es um die Steigerung des Widerfahrnis' ins Verletzende, wie wir es aus Gefühlen der Angst, der Trauer oder der Scham kennen. Es geht um Fragen wie: Wie ereignet sich ein Verletzt-Werden durch Gefühle? Wie wirken affektive Verletzungen nach? Der dritte Fragekomplex thematisiert die leibliche Seite der Gefühle, die in der aktuellen Debatte unter dem Begriff der

„Phänomenalität“ von Gefühlen abgehandelt wird. Hier geht es um die Fragen: Wie fühlt es sich *leiblich* an, von Gefühlen verletzt zu werden?

Die Rolle des Leibes für Gefühle

Wie eingeleitet, sind Widerfahrnis (Pathos) und Leiblichkeit Schlüssel motive in den Fragmenten von Waldenfels zu einer Phänomenologie der Gefühle. Als Leitfragen stehen im Raum: Welchen Stellenwert hat der Leib bei Waldenfels in seiner Beschreibung von Gefühlen? Wie hat der Leib am pathischen Geschehen der Gefühle teil?

Ansatzpunkte für die erste Frage finden sich bei Waldenfels in seinem Werk *Antwortregister* (AR 466-477) sowie seiner Vorlesung *Das Leibliche Selbst* (LS 210-245). Hier findet sich die Position, wonach dem Leib ein *medialer Charakter* zukommt, er ist *Ausdruck, Realisierung, Inkarnation von Sinn*. Sein Ansatz ist aus der Abgrenzung bzw. im Kontrast zu einer cartesianischen Gegenposition zu verstehen.

So wendet sich Waldenfels gegen einen Cartesianismus, der von einem „*Dualismus* zweier selbstständiger Bereiche“ (LS 212) ausgeht. Demnach gliedert sich eine Person in die Bereiche des Inneren und des Äußeren (vgl. ebd. 212-217). Das Innere steht für das Psychische, die eigenen Erlebnisse und damit auch für subjektive Bedeutsamkeit, das Äußere für das Physische, die fremden Körpermechanismen, die ohne Bedeutsamkeit nach einem mechanistischen Naturverständnis ablaufen. Es kommt zu einer Dichotomie von Innen und Außen, Psychischem und Physischem, Eigenem und Fremden, beide Seiten stehen in einer Gegensätzlichkeit zueinander. Die Eigenerfahrung wird privilegiert, das eigene Innere ist einem im Zuge der Introspektion in exklusiver Weise zugänglich. Die Fremderfahrung bzw. die Erfahrung des Anderen ist lediglich durch Beobachtung zugänglich. Das Reich des eigenen Inneren bleibt dem anderen verschlossen, ebenso sehr wie das Innere des Gegenübers einem selbst verschlossen bleibt.

Für Gefühle bzw. den Ausdruck von Gefühlen durch den Leib – etwa wenn man im Zorn oder im Sich-Schämen rot wird – ergibt sich daraus: Der leibliche Ausdruck von Gefühlen ist das „Nachaußentreten dessen, was ich innerlich bereits habe“ (ebd. 222). Der leibliche Ausdruck hat eine sekundäre Rolle, das eigene Er-

leben von Gefühlen bleibt primär einem exklusiven Inneren vorbehalten. Am Gegenüber führt der angeführte Dualismus hingegen zur folgenden Beschreibung: Ist etwa meine Arbeitskollegin zornig, kann ich verschiedene Körpervorgänge an ihr beobachten – etwa, dass ihr Gesicht rot und ihre Mimik grimmig wird. Per Urteil bzw. Analogieschluss zu meinen eigenen Erfahrungen kann ich schließlich folgern, dass sie wütend ist: „der Zorn des Anderen erschließt sich mir per Analogieschluss.“ (ebd. 214) Es kommt zur Ein-Fühlung bzw. zur Projektion: „man verlegt in das Innere des Anderen, was man in sich selbst vorfindet“ (ebd. 15).

Waldenfels wendet sich gegen eine solche Dichotomisierung von Innen und Außen, Eigenem und Fremden, privilegiertem und nachrangigem Zugang zu den eigenen Gefühlen. Er bietet anstelle folgenden Beschreibungsansatz: „der Leib ist der sichtbare Ausdruck meiner selbst“ (ebd. 210). Der Leib ist Medium der Selbstdarstellung, „das Ausgedrückte *realisiert* sich im Ausdruck selbst, es inkarniert sich, es ist ein verkörperter Sinn und keine äußere Kundgabe“ (ebd. 224), „Sinn [wird] im Verhalten selbst verwirklicht“ (ebd. 229). Waldenfels veranschaulicht diese These mit Scheler anhand des Zorns. Wenn ich mich ärgere, weil ein Autofahrer mich beim Überqueren der Straße fast angefahren hätte, sind mein Erröten, eine aufgebrachte Stimme sowie die geballte Faust weder sekundär, noch die äußere Darstellung eines Sinngehaltes, sondern die Realisierung des Zornes selbst. „[D]ie Zornesgebärde *ist* die Realisierung des Zornes.“ (Ebd. 229) Waldenfels spricht in diesem Sinne auch von einer „*originäre[n] Einheit und Selbigkeit von ausdrückender Gebärde und ausgedrücktem Gefühl.*“ (AR 475) Auf diese Weises spielt sich der Zorn auch nicht exklusiv, verborgen und verschlossen in meinem Inneren ab, bevor er äußerlich Gestalt annimmt. Wenn Waldenfels, wie zuvor zitiert, schreibt, dass der Leib der „*sichtbare* Ausdruck meiner selbst“ (LS 210, meine Hervorhebung) ist, dann besagt dies konsequent auch, „dass Andere zu meinen Erlebnissen Zugang haben, ob ich den Zugang gewähre und erleichtere oder nicht“ (AR 477). Mein Zorn wird an meinem leiblichen Gebaren *für mein Gegenüber sichtbar, erlebbar und zugänglich*. Hierin finden sich zwei Motive, die für die Position von Waldenfels konstitutiv sind: eine *Verleiblichung* sowie eine *Entsubjektivierung* des Ausdrucks und der Gefühle (vgl. ebd. 475f.). Die erste Frage lässt sich von Waldenfels her also damit beantworten, dass der Leib sichtbarer, medialer Ausdruck von Gefühlen ist.

Anteil des Leibes am pathischen Charakter der Gefühle

Damit nun zur weiteren Frage: In welcher Weise nimmt der Leib am pathischen Geschehen der Gefühle Teil? – Im zweiten Kapitel aus den *Bruchlinien der Erfahrung* („Berührung aus der Ferne“) erarbeitet Waldenfels das Konzept eines „leiblichen Affektoriums“, das die pathische Kehrseite zum „leiblichen Responsorium“ aus dem *Antwortregister* bietet. Dieses Konzept verführt zur süßen Verheißung einer klaren Beantwortung der zweiten Frage. Schauen wir, ob es hält, was es verspricht.

Die Ausführungen aus den *Bruchlinien der Erfahrung* sind dabei zu lesen vor dem Hintergrund von *Antwortregister* (AR 463ff.) sowie dem *Leiblichen Selbst*. So erweisen sich die Untersuchungen zur Berührung als eine Fortführung des Ansatzes aus dem *Antwortregister*, bei dem die pathische Seite stärker gewichtet wird (vgl. BE 11) und „unter Betonung dessen, was sich vorweg in unseren Leib einzeichnet und entsprechende Antworten provoziert“ (ebd. 65).

In seinem Werk *Antwortregister* sowie den Vorlesungen zum *Leiblichen Selbst* wurde der Leib noch im Lichte einer „Responsiven Leiblichkeit“ erörtert: Leiblichkeit als „Verhaltens- und Erlebensweise [...], die immer schon auf fremde Ansprüche antwortet“ (LS 365). Das leibliche Verhalten wurde vordergründig als responsiv betrachtet und zu einem „Responsorium“ zusammengefügt, als „die Vielfalt und das Zusammenspiel leiblich-körperlicher Formen des Respondierens“ (AR 464).

In den *Bruchlinien der Erfahrung* wird das *leibliche Responsorium* untermalt von einem *leiblichen Affektorium*. Waldenfels entwickelt diesen „pathischen Untergrund“ exemplarisch im „Reich der leiblich verfassten Sinne“ (BE 64) anhand der leiblich-sinnlichen Berührung. Laut Waldenfels tritt die pathische Seite der sinnlichen Erfahrung „im Berühren auf prototypische Weise [hervor]“ (BE 90), außerdem zeigt sich für ihn von dort her, dass ihre Eigentümlichkeit auf alle anderen Sinne „ausstrahlt“. Diese „pathische Seite der sinnlichen Erfahrung“ (ebd. 90) kann verstanden werden als „leibliche Pathik, die in Gestalt eines leiblichen *Affektoriums* ebenfalls quer durch alle Sinnesfelder läuft“ (ebd.). Dieser Vorrang des Sinnlichen bzw. der Berührung im Tasten sei eigens hervorgehoben, zumal Waldenfels hier einen exklusiven Phänomenbereich bestimmt, an dem er das genannte Grundmotiv der Leiblichkeit entfaltet. Berührung ist zunächst

aufzufassen als „Sich-Berühren“ bzw. „Einander-Berühren“, als „wechselseitige Berührung“, als „Kontakt“ (ebd. 77f.). Für die Position von Waldenfels ist es entscheidend und bezeichnend, dass „das Angerührtwerden durch Anderes dem eigenen Anrühren vorausgeht“ (ebd. 80). Dass in der Berührung außerdem eine konstitutive Unberührbarkeit innewohnt, sei hier der Vollständigkeit halber nur angedeutet.

Das dergestalt ausgeführte Konzept Waldenfels' halte ich in mehrfacher Weise für problematisch und erachte es für die angeführte Frage als nicht weiterführend. Gemessen an seinen Ausführungen zum leiblichen Responsorium aus dem *Antwortregister* erreicht das leibliche Affektorium nicht dessen Ausdifferenziertheit und Blick für die Vielfalt leiblich-responsiver Bezüge. Dies aus dem einfachen Grund, dass das leibliche Affektorium für die vielfältigen leiblichen Bezüge der Berührung einen Vorrang einräumt, die von der taktilen Berührung her verstanden wird. Genauer gesagt: *das leibliche Responsorium bleibt für eine Formenvielfalt offen, das leibliche Affektorium verdichtet die Vielfalt auf die (taktile verstandene) Berührung.*

Die Begriffsverschiebung einer Berührung aus dem Reich des Tastens und des Taktilen in eine übertragene, metaphorische Bedeutung scheint mir ein weiteres Problem zu sein. So gewinnt er den Begriff des „Sichberührens“ (BE 79) am Tastsinn, an Billardkugeln oder an zwei benachbarten Häusern (ebd.). Schließlich erörtert er das „Berührungsgeschehen“ (ebd. 90), indem „wir von der ästhesiologischen zu einer noologischen Betrachtung übergehen“ (ebd.). Als Phänomene der Begriffsgewinnung dienen das „Berühren“ oder „Streifen“ einer Sache eines Erforschens oder einer Erkenntnis, das „Begreifen und Erfassen“ (ebd. 91). Wohl kann man hier von einer „Berührung“ sprechen, allerdings handelt es sich hier um eine andere Form der Berührung als es im Taktilen bzw. Haptischen der Fall ist.

Ein weiteres Problem am genannten Konzept ist die Unklarheit in den Formulierungen von Waldenfels, ob „das Angerührtwerden durch Unberührbares dem eigenen Anrühren *vorausgeht*“, oder ob „traditionell gesprochen“ „die Selbstaffektion *im Zuge* der Fremdaffektion auftritt und ihr nicht vorausgeht“ (ebd. 80, meine Hervorhebungen).

Das Konzept des leiblichen Affektoriums erweist sich für die gestellte Frage folglich als unbefriedigend. Fruchtbare und weiterführende ist demgegenüber Waldenfels' Konzept einer „Heterosomatik“. Dieser Zug bestimmt den Leib

(„Somatik“) vom Anderen („Hetero“) her (vgl. AR 478ff.; LS 372). Das leibliche Selbst wird von einem Anderen in Anspruch genommen, auf das es leiblich antwortet. Es ist die Auffassung eines Leibes, „der sich spürt, indem er etwas anderes und jemand anderen spürt, der in seiner Eigenwirksamkeit unaufhörlich fremden Einwirkungen ausgesetzt ist“ (Waldenfels 2007, 167). Der Leib hat am Geschehen von Anspruch und Antwort auf ein Fremdes Anteil. Das Widerfahrnis, das Pathos kann insofern auch als „*Allopathos, das vom anderen ausgeht*“ (Waldenfels 2012, 91) bestimmt werden. Waldenfels spricht im Zuge dessen auch von „Fremdaffektion“ (ebd. 85).

Beispiele für leibliche Fremdaffektionen sind etwa der Blick bzw. das Angeblickt-Werden sowie die Stimme oder das Angesprochen-Werden. Der erfahrbare Blick von jemand anders zeichnet sich dadurch aus, „dass ich mich gesehen fühle, *bevor* ich meinerseits den Anderen sehe als jemanden, der die Dinge und am Ende auch mich selbst sieht“ (ebd. 86, meine Hervorhebung). Selbiges gilt auch für das Angesprochen-Werden, dem eine Vorgängigkeit zukommt. Blick und Stimme „schließen mich selbst ein als jemanden, der sich als angeschaut und angedet erfährt. Dies besagt, dass ich mich selbst von anderswoher wahrnehme.“ (Ebd. 87)

An diesen Beispielen verdeutlicht sich die leiblich erfahrene Vorgängigkeit (pathisches Geschehen) eines Getroffen-Werdens durch Andere, auf das wir schließlich antworten, etwa in dem wir uns etwa freudvoll der Person zuwenden, wenn wir sie als jemanden erkennen, den wir schätzen. Dass wir uns als Person erblickt oder angesprochen fühlen, verdankt sich dann einer Quelle, die außer uns liegt und unseren Initiativen vorausgeht. Durch diesen „heterosomatischen“ Zug kann Waldenfels an der Leiblichkeit eine Verflochtenheit mit anderen aufweisen, die er im Anschluss an Merleau-Ponty „Zwischenleiblichkeit“ nennt, wonach „Eigenes und Fremdes ineinander verflochten sind, [...] jeder von uns in ein *Geflecht sozialer Beziehungen* eingelassen ist“ (ebd. 88). Der heterosomatische Zug hebt diesen *leiblichen Anfang bei und eine grundsätzliche Verwobenheit mit Anderem* hervor.

Das Antworten setzt hieran an: ich erwidere den Blick meines Kollegen, indem ich antwortend hinsehe. Dergestalt antworte ich leiblich entlang verschiedener Register auf die Ansprüche, die mir widerfahren, die außerhalb meiner ihren Anfang nehmen, sodass „ich mich selbst von anderswoher wahrnehme“ (ebd. 87)

bzw.: „Erfahrung, die einem Widerfahrnis entstammt, beginnt nicht bei sich selbst, im Eigenen, sondern anderswo, in der Fremde.“ (Waldenfels 2007, 166).

Dieser heterosomatische Bezug bietet einen Bezugspunkt für die Frage danach, wie der Leib am pathischen Charakter der Gefühle beteiligt ist: und zwar, indem der Leib entlang seiner verschiedenen Register auf Fremdes bezogen ist, das ihn in Anspruch nimmt und worauf er antwortet. Auf diese Weise ist der Leib in einem pathisch und responsiv.

Literatur

Döring, Sabine (2009): Philosophie der Gefühle, Frankfurt/M.

Gondek, Hans-Dieter/László Tengelyi (2011): Neue Phänomenologie in Frankreich, Berlin.

Gondek, Hans-Dieter/Tobias Nikolaus Klass/László Tengelyi (Hg.) (2011): *Phänomenologie der Sinnereignisse*, München.

Slaby, Jan (2008): Gefühl und Weltbezug. Die menschliche Affektivität im Kontext einer neo-existenzialistischen Konzeption von Personalität, Paderborn.

Tengelyi, László (2007): Selbstheit, Passivität und Affektivität bei Henry und Levinas, in: Michael Staudigl (Hg.), Ereignis und Affektivität. Zur Phänomenologie des sich bildenden Sinnes, Wien, 221-238.

Waldenfels, Bernhard (2007a): Antwortregister, Frankfurt/M.

Waldenfels, Bernhard (2002): Bruchlinien der Erfahrung, Frankfurt/M.

Waldenfels, Bernhard (2000): Das Leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, hg. v. R. Giuliani, Frankfurt/M.

Waldenfels, Bernhard (2007b): Der leibliche Sitz der Gefühle, in: Michael Staudigl (Hg.), Ereignis und Affektivität. Zur Phänomenologie des sich bildenden Sinnes, Wien, 161-176.

Waldenfels, Bernhard (2012): Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt/M.

Die Konstitution der ursprünglichen Zeitphänomene Husserl und die Aporien am Grunde des Bewusstseins¹

Philipp Schmidt

1. Die Bedeutung der Zeitanalysen für Husserls Phänomenologie

Der Analyse des Zeitbewusstseins hat Husserl während seiner gesamten philosophischen und akademischen Schaffensperiode umfassende Aufmerksamkeit gewidmet. Zumindest zwei wichtige Gründe dürften hierbei ausschlaggebend gewesen sein. Der erste Grund betrifft den Umstand, dass das Zeitbewusstsein jene ursprüngliche Form der Synthesis darstellt, „die alle sonstigen Bewußtseins-synthesen möglich macht“ (Hua I, 81) und somit die Grundstruktur ist, auf welcher jede nur denkbare Erfahrung beruht. Damit betreffen Husserls Zeitanalysen Zentrum und Peripherie des Bewusstseins gleichermaßen. Zwar hatte Husserl in *Ideen I* im Jahre 1913 noch behauptet, dass es sich bei den Fragen der Zeit um „eine völlig abgeschlossene Problemsphäre“ (Hua III/1, 182) handle, deren Herausforderungen er sich bereits zuvor in ausreichendem Maße gestellt und erfolgreich bewältigt habe (Hua III/1, 182 Fn.). Und auch wenn diese Darstellung dem Schichtenmodell der Erfahrung, wonach das Zeitbewusstsein die unterste Konstitutionsebene darstellt, entspricht, so ist die Bestimmung der Frage nach der Konstitution des Zeitbewusstseins als gesondertes Untersuchungsfeld missverständlich. Als unterster Konstitutionsgrund betrifft das Zeitbewusstsein nicht nur das Fundament des Bewusstseins und der Erfahrung, sondern zugleich die Phänomenologie in ihrem universalphilosophischen Anspruch, Grund aller echten Wissenschaft zu sein. Umso nachvollziehbarer erscheint es daher, wenn Husserl in den *Ideen I*, in denen er die Phänomenologie als Wissenschaft zu etablieren versucht, die Zeitprobleme als ausklammerbar und deren Behandlung gar als abgeschlossen gelten lassen möchte, was sich jedoch in Form seiner

¹ Der vorliegende Beitrag ist im Rahmen des FWF-Projekts „Bodytime“ (P 26110-G15) an der Karl-Franzens-Universität Graz entstanden.

umfassenden Auseinandersetzung mit jenen Fragen in den darauf folgenden Jahrzehnten – insbesondere in den *BM²* und den *C-Manuskripten* – relativiert.

Vor dem Hintergrund der immensen Wichtigkeit für die Phänomenologie im Allgemeinen kommt auch der zweite Grund für die ausgiebige Auseinandersetzung mit den Zeitfragen noch stärker zum Tragen: Die Analyse des Zeitbewusstseins bereitet ungemein viele Schwierigkeiten, die angesichts ihrer Bedeutung nicht einfach ausgeblendet werden können. Denn sie betrifft nicht nur die Seinsdimension Zeit, sondern damit zugleich Phänomene des Selbstbewusstseins, der Konstitution von Erfahrung im Allgemeinen und hiermit verbunden der Intentionalitätsstruktur. Das Schicksal der Zeitanalysen und jenes der Transzendentalphänomenologie scheinen auf diese Weise eng miteinander verknüpft zu sein. Und so lässt sich auch die ausgeprägte Auseinandersetzung mit der Konstitution der Zeit in der phänomenologischen Sekundärliteratur der letzten 15 Jahre erklären (z.B. Niel 2013; Zahavi 2011; 2010; 2005; 2004; Römer 2010; Seel 2010; de Warren 2009; Schnell 2007; Kortooms 2002; Rinofner-Kreidl 2002), die gerade auch deswegen eine hohe Brisanz hat, weil mit den zahlreichen Untersuchungen divergierende Positionen verbunden sind, die einen großen Diskursraum aufspannen.

In meinem Beitrag möchte ich mich der kritischen Würdigung der Zeitanalysen Husserls von Gerhard Seel widmen, der zwar einerseits die Meriten Husserls hervorhebt, andererseits aber eine phänomenologische „Erklärung“ der Zeitkonstitution für unmöglich hält und die Phänomenologie der Zeit Husserls mit nicht-phänomenologischen Beschreibungen zu ergänzen versucht. Im zweiten Abschnitt möchte ich einige Kernaspekte seiner Kritik an Husserl skizzieren und anschließend im dritten Abschnitt darlegen, warum diese nur teilweise zutrifft und die aus ihr gezogenen Schlussfolgerungen als problematisch anzusehen sind.

2 Bernauer Manuskripten (1917/1918) (Hua XXXIII).

2. Die Verdienste einer Phänomenologie der Zeit und „Husserls Scheitern“ nach Gerhard Seel

Seel attestiert der Phänomenologie des Zeitbewusstseins von Husserl ein Scheitern, das letztlich in der methodologischen Konfiguration der Phänomenologie begründet liege, insofern sie per definitionem die präphänomenalen Strukturen des Zeitbewusstseins nicht einholen könne. Dennoch hebt er die Verdienste Husserls hinsichtlich des Fortschritts in der Erklärung der Zeitphänomene – d. h. der Frage, wie Bewusstsein von Zeitlichem bzw. die zeitliche Strukturierung von Daten, möglich ist – hervor. So habe er, anders als Kant, die wichtige Einsicht geliefert, dass anhand des Ziehens einer Linie Zeitbewusstsein nicht ausreichend verständlich werden kann. Denn, mit der bloß sukzessiv dargestellten Mannigfaltigkeit von Punkten, die durch eine Synthesisleistung des Verstandes zusammengenommen werden, sei noch nicht erklärt, wie die einzelnen Momente der Linie als vergangen, gegenwärtig oder zukünftig gegeben sind. Mit anderen Worten: Ein zwar transitiv geordneter bloßer Ablauf von Einzelmomenten reicht noch nicht aus, um Zeitbewusstsein zu konstituieren. Verbunden damit ist in den Augen Seels ein zweites Verdienst Husserls, das in der Erkenntnis besteht, dass jenes Zusammenfassen von Daten selbst Zeit in Anspruch nimmt und somit eine zweite Zeitlichkeit theoretisch einzuholen ist. Als drittes Verdienst lobt Seel Husserl hierbei, dass dieser das Problem eines infiniten Regresses von Zeitstufen gesehen habe: Damit nämlich das verknüpfende Bewusstsein eine zeitliche Strukturierung von Daten vornehmen kann, muss es sich der eigenen zeitlichen Struktur bewusst sein. Dann aber stellt sich die Frage, ob hier wiederum eine noch tiefere Zeitebene, die dieses Bewusstsein möglich macht, anzunehmen wäre und so ad infinitum (vgl. Seel 2010, 53f.).

Nachdem Seel die Leistungen der Zeitanalysen Husserls im Allgemeinen beschrieben hat, rekonstruiert er die zentrale Vorgehensweise und Resultate der *ZB*³ und *BM*. Die *C-Manuskripte* bezieht Seel in seine Untersuchung nicht mit ein, weshalb sie auch in den folgenden Ausführungen ausgeklammert werden. Zwar werfen diese Manuskripte neues Licht auf die Probleme der Zeitkonstitution und halten einige neue Einsichten bereit. Allerdings gibt es Stimmen, in denen sich

3 *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917) (Hua X).

Zweifel daran kundtut, dass sich in diesen die aporetische Grundkonstellation einer Phänomenologie des letztkonstituierenden Grundes signifikant verändert habe (vgl. z. B. Römer 2010, 100). Von der Rekonstruktion Seels (2010, 54-76) möchte ich die folgenden Aspekte herausheben, in denen sich die Kritik Seels an Husserls Beschreibungen der Zeitphänomene manifestiert. Diese markiert den Ausgangspunkt für seinen eigenen Theorievorschlag.

Die *ZB* zielten auf die Klärung der Frage nach dem „Ursprung der Zeit“ (Hua X, 8) ab, wobei Husserl hervorhebt, dass hierbei nicht die „empirische Genesis“ von Zeitbewusstsein aus primären Empfindungsmaterial welcher Art auch immer gemeint ist. Vielmehr handle es sich um die Untersuchung des phänomenologischen Aufbaus der in den Erlebnissen gemeinten „objektiven Zeit“ (Hua X, 9-10), d. h. wie sich phänomenologisch Zeitbewusstsein konstituiert. In Hinsicht auf die spätere Begutachtung der Kritik Seels ist es wichtig zu berücksichtigen, dass diese „Ursprungsfrage aber auf die primitiven Gestaltungen des Zeitbewusstseins gerichtet (ist), in denen die primitiven Differenzen des Zeitlichen sich intuitiv und eigentlich als die originären Quellen aller auf Zeit bezüglichen Evidenzen konstituieren“ (Hua X, 9). Nach der methodischen „Ausschaltung der objektiven Zeit“, d. h. der alltäglichen Zeit, in der wir in natürlicher Einstellung leben, geht Husserl daran, in phänomenologischer Einstellung die Zeiterlebnisse auf ihren wesentlichen Gehalt hin zu untersuchen. Dabei beschreibt er das ursprüngliche und innere Zeitbewusstsein als „Zeitfeld“ (Hua X, 31), das durch die drei nicht-unabhängigen Momente Urimpression, Retention und Protention aufgespannt wird.

Ausgehend von dieser Analyse, in welcher er auch aufzeigt, dass Retention und Protention nicht mit Erinnerung und Erwartung gleichzusetzen sind, sondern diese als passive Leistungen des Bewusstseins erst ermöglichen, versucht er dann aufzuweisen, wie einzelnen Erlebnissen eine „absolute Zeitstelle“ (Hua X, 66) zukommt. Hierbei spielt die retentionale Modifikation, d. h. die kontinuierliche Entleerung anschaulicher Fülle der Urimpression bei gleichzeitigem retentionalen Bewahren des gemeinten Inhalts, die grundlegende Rolle. Das vergangene Jetzt ist nicht mehr anschaulich gegeben, aber sein Sinn bleibt in der kontinuierlichen retentionalen Modifikation als identisch bewahrt. Es ist dann der Grad der Modifikation, der die Zeitstelle in einer objektiven Zeitordnung bestimmt. Zwei gleichzeitige Urempfindungen sind ihrem Inhalt oder Materie nach verschieden,

es kommt ihnen aber die gleiche Zeitstelle zu, insofern sie zu einem bestimmten Zeitpunkt einmal gemeinsam auftraten. Wie erhält sich der Charakter ihrer Gleichzeitigkeit? Sie sind als gleichzeitig erinnerbar, weil sie den gleichen Grad an retentionaler Modifikation aufweisen. Zwei vom Inhalt her gleiche Urempfindungen dagegen müssen notwendig einen unterschiedlichen Grad der Modifikation haben, weil sie andernfalls zusammenfallen würden. Hierbei handelt es sich nach Husserl um „apriorische Zeitgesetze“, anhand deren die Konstitution der zeitlichen Ordnung und der Zeitstellen *im Grunde* deutlich werden soll (Hua X, 71).⁴

Seel ist mit dieser „Erklärung“ nicht einverstanden, obwohl er in den *BM* diesbezüglich Fortschritte sieht, nämlich insofern Husserl hier die Verflechtung von – der zuvor als Urimpression bezeichneten – Urpräsentation, Retention und Protention hervorhebt. Demnach ist jede Urpräsentation die Erfüllung einer vorherigen und retinierten Protention. Außerdem habe Husserl erst jetzt klar gesehen, dass Protention zukünftige Retentionen umfassen, wodurch allererst die aus Seels Sicht wichtige Zweidimensionalität des Zeitbewusstseins konstituiert wird. Letztlich ist für Seel die Erklärung aber vor allem deswegen nicht überzeugend, weil Husserl das Zeitbewusstsein und seine Konstitution anhand von „Zeitprädikaten“ beschrieb, was einer *petitio principii* gleichkäme (2010, 62, 79, 83). Mit dem Verweis auf die kontinuierliche retentionale Modifikation, dem Fließen des Bewusstseinsstromes, habe Husserl die Ausgangssituation für die Erklärung des Zeitbewusstseins verkannt. Denn, in der absoluten Gegenwart würde gar nichts fließen, vielmehr müsste ausgehend von einem „starrten Datensystem“ das Fließen allererst erklärt werden, d. h. wie aufgrund von statischen Daten ein Bewusstsein von Fließen überhaupt konstituiert werden kann (Seel 2010, 77). Ich werde diesen Punkt im Rahmen meines Kommentars zu Seels eigenem Theorievorschlag erneut aufgreifen.

Zunächst möchte ich noch in Kürze auf den zweiten wichtigen Aspekt eingehen, den Seel an Husserl kritisiert und der den phänomenologischen Status des konstituierenden Bewusstseins bzw. Subjektes betrifft. Wie Seel ausführt, hatte Husserl in den *ZB* den Begriff eines „Urbewusstseins“ in Anschlag gebracht, der den infiniten Regress von Konstitutionsstufen des Bewusstseins verhindern sollte.

⁴ Hierbei handelt es sich freilich um eine verkürzte Darstellung, welche der notwendigen Begrenzung des Beitrags geschuldet ist.

Demnach soll das Bewusstsein von einem gegebenen Etwas, z. B. einem Tondatum, sich selbst auch bewusst sein, jedoch auf eine andere, nämlich nicht-objektivierende Weise. Wäre das Bewusstsein von sich selbst ebenfalls ein auffassendes, objektives Bewusstsein, so müsste man wiederum ein leistendes Bewusstsein hierfür ansetzen, was einen infiniten Regress nach sich zöge. Es scheint daher für den Husserl der *ZB* sinnvoller, von einer nicht-gegenständlichen Urgegebenheit auszugehen. Wie Seel richtig anmerkt, widmet sich Husserl dagegen in den *BM* ausführlich der Frage, wie der leistende Bewusstseinspol sich seiner selbst bewusst ist. Falsch hingegen ist die Darstellung, wonach Husserl in den *ZB* angeblich „einen leistenden Bewusstseinspol in Ansatz brachte, der kein Selbstbewusstsein besitzt“ (Seel 2010, 70). Mit dem Begriff des „Urbewusstseins“ hatte Husserl vielmehr zum Ausdruck bringen wollen, dass das Selbstbewusstsein des Bewusstseins nicht-gegenständlich zu verstehen ist (vgl. Zahavi 2011; 2010; 2005). Zudem stellte gerade auch der Verweis auf das „Selbsterscheinen des Flusses“ (Hua X, 83) einen Fingerzeig auf die Möglichkeit der Vermeidung eines infiniten Regresses dar. Worin Seel aber recht behält, ist die Tatsache, dass Husserl in den *BM* verschiedene Lösungswege bezüglich der Frage einschlägt, „wie das Selbstbewusstsein des letztkonstituierenden Subjekts zu denken“ (Seel 2010, 70) ist. Bekanntermaßen handelt es sich bei diesen Manuskripten um verschiedene Versuche, die unsystematisch erfolgten und für Husserl nicht zufriedenstellend zu Ende gebracht werden konnten und hier nicht wiedergegeben werden können.⁵ Worauf es hierbei jedoch ankommt, ist der Umstand, dass er den Ansatz der *ZB*, wonach „das Erfassen des Urprozesses und seiner Phasen nicht intentionale Erlebnisse vor sich habe“ nun entschieden ablehnt, wenn er sagt: „Wer hier keinen Anstoß nimmt, der hat das Eigene der Intentionalität nicht verstanden.“ (Hua XXXIII, 225) Die Position, die Husserl dann in den *BM* Seel zufolge letztlich vertritt (2010, 71), nämlich dass der Urprozess „ein bloßer Prozess des Urentstehens und Abklingens ohne jede Auffassung bzw. Repräsentation“ (Hua XXXIII, 245) darstellt, kommt Seel zufolge letztlich einer „Bewusstseinsmythologie“ (2010, 75) gleich. Selbstbewusstsein ereignet sich demnach nämlich erst nachträglich in einer den Urprozess vergegenständlichen Reflexion, wodurch das fungierende Ich qua leistender Pol

5 Für eine übersichtliche Darstellung der drei verschiedenen von Husserl in Erwägung gezogenen Modelle siehe Kortooms 2002.

selbst nicht in den Blick kommen kann. Das nicht-gegenständliche, fungierende Ich als „Urstand für alle Gegenständlichkeit [...] ist das Namenlose über allem Fassbaren, (das) über allem nicht Stehende, nicht Schwebende, nicht Seiende, sondern ‚Fungierende‘“ (Hua XXXIII, 277f.).

Für Seel stellt dies eine Limitierung der Phänomenologie dar und er wirft Husserl vor, präphänomenale Strukturen wiederum bloß phänomenologisch zu beschreiben, wobei die präphänomenale Quelle des leistenden Ich-Pols und damit unmittelbar verknüpft die zeitigende Konstitutionsleistung niemals in adäquate Anschauung zu bringen ist (2010, 79). In der Tat kann eingeräumt werden, dass im Allgemeinen bei Husserl drei Theorieoptionen vorstellig zu werden scheinen, welche grobkörnig wie folgt zu beschreiben sind: (1) der Urprozess ist selbst bewusst, die ursprünglichen Zeitphänomene selbst Inhalt von Auffassungen; (2) der Urprozess wird erst nachträglich in der Reflexion bewusst und ist selbst frei von Auffassungen und Bewusstsein; (3) der Urprozess weist ein nicht-intentionales Selbstbewusstsein auf, d. h. es wird ein auffassungsfreies Bewusstsein in Anschlag gebracht. Die erste Option mündet in einen infiniten Regress, die zweite ist wesensmäßig unphänomenologisch, die dritte zwar plausibel, aber phänomenologisch nicht ausweisbar und scheinbar dem Wesen der Intentionalität widersprechend (vgl. Seel 2010, 70f.). Ich möchte es in diesem Rahmen dahingestellt lassen, ob damit jeglicher theoretischer Spielraum in Husserls Phänomenologie ausgeschöpft ist. Hier interessiere ich mich für die Konsequenzen, die aus den beschriebenen Aporien und Grenzen der Phänomenologie gezogen werden. Für Seel ist jene Diagnose nämlich der Ausgangspunkt für seinen eigenen Theorievorschlag, den ich nun skizzieren und kommentieren möchte.

3. Seels ergänzender Theorievorschlag und warum er mehr Probleme schafft als löst

Seels Ansatz lässt sich anhand der folgenden Komponenten leicht charakterisieren. Erstens geht er anders als Husserl nicht von dem phänomenologischen Tatbestand eines kontinuierlichen Quellens und Fließens immer neuer Jetzt-Momente und deren Absinken aus, sondern konstruiert mit der Absicht, den Grund dieses Fließens ausfindig machen zu können, das theoretische Ausgangsszenario einer

„absoluten Gegenwart“ (Seel 2010, 77). Diese sei durch „feststehende Daten“ gekennzeichnet, die quasi-räumlich gegeben seien und die anhand von bestimmten, herauszuarbeitenden Kriterien allererst zeitlich strukturiert werden müssten. Laut Seel, der sich hier Kantischer Denkmuster bedient, kann das die Sinnlichkeit alleine nicht leisten. Vielmehr müssten die starren Daten durch Leistungen des Verstandes hinsichtlich ihrer Zeitlichkeit interpretiert und geordnet werden (Seel 2010, 77f.). Seel verwendet zur Illustrierung ein Koordinatensystem, auf dem die Daten angeordnet sein sollen – was verwunderlich ist, wenn die Ordnung allererst vom Verstand hergestellt werden soll – und vom Verstand dann auf der Basis von Datenkonstellationen die Gegenwartslinie bestimmen soll (vgl. Seel 2010, 86). Er scheint dabei die von Husserl bekannten und von ihm ergänzten Diagramme auf befremdende Weise zu ontologisieren, indem er zu suggerieren scheint, dass der Verstand auf jene im Sinne eines Bilderrätsel starren würde und eine Linie zeichnen müsste. Als Kriterium für die Bestimmung des absoluten Gegenwartspunktes gilt Seel dann das Merkmal der Unentscheidbarkeit bezüglich der Frage, ob die letzte Protention erfüllt oder enttäuscht wurde. Gegenwart bestimmt sich demnach dadurch, dass nicht festgestellt werden kann, ob die zugehörige Protention erfüllt wird. Kann der Verstand dies nachprüfen, so muss dieser Punkt in der Vergangenheit liegen, weil die zugehörige Protention sich bereits erfüllt hat oder nicht, was sich dem Verstand in Form einer Wiedererinnerung erschließt. Die Leistung des Verstandes besteht demgemäß in dem Vergleich von verschiedenen Daten und dem Erfassen von „bestimmte[n] Konstellationen von Sinndesdaten *als* gegenwärtig, bestimmte andere *als* vergangen und bestimmte andere *als* zukünftig und ihre Aufeinanderfolge *als* Fluss“ (Seel 2010, 88).

Gegen dieses Bild ist Einiges einzuwenden. *Erstens* setzt Seel ganz offensichtlich den von Husserl beschriebenen Grad der retentionalen Modifikation voraus, auf dem die primäre Ordnung der Sinnesdaten beruht, noch bevor der Verstand seine Zeitkategorien – Seel spricht tatsächlich von „Kategorien“ (2010, 88) – anlegen soll und kann. Wird diese Struktur jedoch vorgefunden, so handelt es sich bereits um eine zeitliche Anordnung, die nicht erst durch den Verstand interpretiert werden müsste. *Zweitens* erscheint es aber auch problematisch anzunehmen, der Verstand könne ein reines unzeitliches Datentableau zu Gesichte bekommen. Gerade auch in den *BM* arbeitete Husserl heraus, dass Zeitlichkeit keine reine Form ist, die mit Daten zu füllen wäre, vielmehr hat jede Zeitigung schon immer

ihren Inhalt (vgl. Hua XXXIII, 282). Korrelativ lässt sich feststellen, dass auch die Rede von starren Daten irreführend ist, werden die verschiedenen Daten, die ja der Materie – z. B. ein Tondatum – nach identisch sind, doch gerade erst vor dem Hintergrund retentionaler Modifikationen vereinzelt. Wie könnten denn überhaupt verschiedene Phasen z. B. eines C-Tones als verschiedene Sinnesdaten vorliegen, wenn nicht durch ihre zeitliche Differenz? Es ist zwar verständlich, dass Seel das Fließen allererst in seinem Werden begreifen möchte, allerdings ist der Ausgang bei starren Daten weit spekulativer und erfahrungsferner als die von ihm bezeichnete „Bewusstseinsmythologie“ des sich dem phänomenologischen Blick entziehenden leistenden Ich-Pols, der zumindest im ständigen Quellen von neuen Jetzt-Punkten aufgespürt werden kann. Es steht außer Frage, dass dies Rätsel und Schwierigkeiten für die phänomenologische Theorie darstellen, aber es macht keinen Sinn, letztere durch die spekulative Instanzierung von Vernunftvermögen – Sinnlichkeit und Verstand – und die Opazität ihrer gemeinsamen Wurzel zu erweitern. Dies gilt umso mehr, als nämlich *drittens* durch den Ansatz von Seel im Wesentlichen keine wirkliche neue Theorieoption aufscheint. Recht betrachtet handelt es sich bei seinem Vorschlag um das oben beschriebene erste Modell, wonach die Verzeitlichung durch entsprechende Auffassung geschehen soll, wenngleich hier das auffassende Bewusstsein durch den interpretierenden Verstand substituiert wird. Aber auch diese Variante führt in einen unendlichen Regress, stellt sich doch die Frage, woher der Verstand denn diese Kriterien zur Beurteilung der Daten gewinnt. Lautet die Antwort, dass das nicht weiter ergründet werden kann, sondern einfach anzunehmen ist, dass der Verstand a priori über diese Zeitbegriffe verfügt, so macht sich Seel ebenso einer *petitio principii* schuldig – allerdings in spekulativerem Kleide. Denn hier werden nun mystische, weil völlig unbewusste Verstandestätigkeiten propagiert.

Weil damit jedoch im Kern nichts gewonnen ist, erscheint es mir sinnvoller, an der Erfahrung als ersten und letzten Maßstab festzuhalten. Was nämlich Husserl mit seinen phänomenologischen Erkundungen freigelegt hat, könnte gleichwohl auch ein echtes Rätsel sein, das weniger der phänomenologischen Methode anzulasten ist, als vielmehr dem Phänomen selbst. „Vielleicht ist es eben einfach so, dass es keine Bestimmung des Ursprungs der Zeit geben kann, die die Zeit nicht schon voraussetzt“, schreiben die Herausgeber Bernet und Lohmar in ihrer Einleitung zu den *BM* (Hua XXXIII; XLIV). Vielleicht gehört es gerade zum viel

bemühten Begriff eines Primats des Zeitbewusstseins, dass sich seine Unhintergebarkeit in Form des obigen Dilemmas ausdrückt. Und vielleicht ist das der Grund, warum jede erfahrungsorientierte Beschreibung nur beim Fließen beginnen kann, schlichtweg, weil sich vor diesem nichts präsentiert. Dass dabei das letzte Fundament nicht in den Blick kommt, tut der Geltung der phänomenologischen Deskription des Erfahrungsgeschehens keinen Abbruch, solange letztere nicht um spekulative Systemelemente ergänzt wird. Anders als z. B. gerade Kant ging es Husserl nicht um die Errichtung eines systematischen Lehrgebäudes, das einzustürzen droht, wenn die Fundamente nicht gesichert sind. Vielmehr begründen sich der wissenschaftliche Charakter und die philosophische Strenge der Phänomenologie in der ständigen Orientierung an der Anschauung. Wo diese – d. h. die Phänomenologie – an ihre Grenzen gerät, ist nicht Tor und Tür geöffnet für metaphysische Spekulationen, vielmehr wird eine Phänomenologie der Grenze und ihrer Bedeutung für die Konstitution der menschlichen Subjektivität erforderlich. Husserls Ausführungen zur Konstitution des Zeitbewusstseins leisten einen wertvollen Beitrag für eine solche.

Literatur

- Hua I (1950): Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hg. v. S. Strasser, Den Haag.
- Hua III (1976): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Bd. 1, hg. v. K. Schuhmann, Den Haag.
- Hua X (1966): Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), hg. v. R. Boehm, Den Haag.
- Hua XXXIII (2001): Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918), hg. v. R. Bernet u. D. Lohmar, Dordrecht.
- Kortooms, Toine (2002): Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness, Dordrecht.
- Niel, Luis (2013): The Phenomenologizing of Primal-Phenomenality: Husserl and the Boundaries of the Phenomenology of Time, in: Husserl Studies, 29, 211-230.

- Rinofner-Kreidl, Sonja (2002): Fathoming the Abyss of Time: Temporality and Intentionality in Husserl's Phenomenology, in: Anna-Teresa Tymieniecka (Hg.): *Phenomenology World-Wide. Foundations – Expanding Dynamics – Life-Engagements. A Guide for Research and Study*, Dordrecht, 134-146.
- Römer, Inga (2010): *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Dordrecht.
- Schnell, Alexander (2007): *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble.
- Seel, G. (2010): Husserls Probleme mit dem Zeitbewusstsein und warum er sie nicht löste, in: Manfred Frank, Niels Weidtmann (Hg.): *Husserl und die Philosophie des Geistes*, Frankfurt/M, 43-88.
- Warren, Nicolas de (2009): *Husserl and the Promise of Time. Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Cambridge.
- Zahavi, Dan (1999): *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston.
- Zahavi, Dan (2004): Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts, in: *Husserl Studies*, 20, 99-118.
- Zahavi, Dan (2005): *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge.
- Zahavi, Dan (2010). Inner (time-)consciousness, in: Dieter Lohmar, Ichiro Yamaguchi (Hg.): *On time – new contributions to the Husserlian phenomenology of time*, Dordrecht, 319-339.
- Zahavi, Dan (2011): Objects and Levels: Reflections on the Relation Between Time-Consciousness and Self-Consciousness, in: *Husserl Studies*, 27, 13-25.

Eine praktische Konzeption von Individualität als Korrektiv des romantischen Individualitätsverständnisses

Asmus Trautsch

In diesem Aufsatz möchte ich ein in unserer Lebenswelt dominantes Verständnis von Individualität und die mit ihm verbundenen Probleme diskutieren und eine praktische Konzeption vorstellen, die diese Probleme vermeidet.

1. Begriffsklärung: Ontische, qualitative und reflexive Individualität

Zur Eröffnung der anthropologischen und kulturellen Perspektive, auf die es mir hier im Besonderen ankommt, unterscheide ich ‚Individualität‘ begrifflich in drei Dimensionen, die aufeinander aufbauen, wobei gilt: Die Verwendung des Begriffs auf einer höheren Ebene setzt die Verwendbarkeit auch auf den unteren Ebenen voraus, jedoch nicht *vice versa*.

Ontische Individualität. Einerseits lässt sich Individualität als ontisches Faktum verstehen, das numerische Identifikation, also den epistemischen Bezug zu demselben Gegenstand, ermöglicht. Die ontische Individualität von Dingen, Lebewesen, Orten oder Ereignissen ist die Voraussetzung dafür, überhaupt einzelnes räumlich und zeitlich als Einzelnes identifizieren und sowohl von anderem Einzelnen als auch von Entitäten, die nicht ohne weiteres als Individuen zu begreifen sind, wie Mengen, amorphen Konglomerationen, physikalischen Kräften oder Energien unterscheiden zu können. Individualität in diesem Sinne bedeutet numerisch identifizierbare *Einzelheit*.

Qualitative Individualität. Auf einer zweiten, notwendigerweise differenzierten Ebene zeichnet die Individualität von Einzeldingen und -wesen diese in ihrer jeweiligen Beschaffenheit aus und *qualifiziert* sie mit spezifischen Attributen durch besondere Eigenschaften wie die DNA, das Aussehen oder das jeweils unterschiedliche Verhalten als besonders oder singular. Ein numerisch identisches

Individuum mit einer *qualitativen Individualität* hat also nicht mehr nur eine ontische Individualität als einzelnes, sondern ist konkret bestimmte Einzelheit, die sich auch von anderen Individuen derselben Art in spezifischen Eigenschaften unterscheidet.

Reflexive Individualität. Schließlich kann unter ‚Individualität‘ solch eine qualifizierte Form verstanden werden, die sich erst der reflexiv bewertenden und aktiv prägenden Beziehung von personalen Individuen zur Welt und zu sich selbst verdankt. Auf dieser Ebene, die die Fähigkeit zur bewussten Selbstreferenz notwendig voraussetzt, ist die Individualität eines Einzelwesens nicht bloß ein ihm von außen zuschreibbares Bündel von charakterisierenden Merkmalen, sondern sie *wird* zum *Ausdruck* einer bewussten Welt- und Selbstbeziehung des Individuums *als* gewordene Individualität.

Antwortet die erste begriffliche Dimensionen – die der ontischen Individualität – auf die Frage, *was* etwas oder jemand sei – nämlich ein mit sich identisches Individuelles –, antwortet die zweite begriffliche Dimension – die der qualitativen Individualität – auf die Frage, *wie* etwas oder jemand beschaffen ist – nämlich als eine so und so qualifizierte Individualität dieses Individuellen. Die dritte begriffliche Dimension – die der reflexiven Individualität – beantwortet schließlich die Frage, *wer* jemand sei, nämlich diese konkrete Person, die ihre Individualität als Selbstverhältnis formt und in einem geteilten sozialen Raum selbstreflexiver Individuen sichtbar werden lässt.¹ Die dritte begriffliche Dimension bedarf der kulturellen Existenz des sozialen Wesens Mensch, um sich auszudifferenzieren, symbolisch kommuniziert und anerkannt zu werden. Um diese Dimension von Individualität, die sich der ontischen Individualität bewusst ist und sich die qualitative Individualität reflexiv aneignet, die sie im Ausdruck steigert, soll es im Folgenden allein gehen.

1 Daraus folgt, dass Individuen auch schon die Fähigkeit haben müssen, eine Selbstidentifikation als Einzelne z.B. durch das Pronomen „ich“ vornehmen zu können. Die vorgeschlagenen Unterscheidungen sind heuristisch zu verstehen, es gibt bei jeder Bestimmung Grenzfälle und Probleme, siehe etwa das Sorites-Problem für die Individualität als numerischer Identität: Wie lange ist ein Haufen Steine der individuelle Haufen, wenn ich immer mehr Steine wegnehme und daraus einen zweiten Haufen bilde? Siehe etwa die Problemdiskussionen bei Lang (2008, 67ff.).

2. Ein dominantes Individualitätsverständnis der Moderne

Menschliche Kulturen, in denen Individuen ihre Individualität überhaupt nur zu einem entsprechend von anderen wahrgenommenen Ausdruck bringen und symbolisch kommunizieren können, unterscheiden sich unter anderem dadurch, wie sie diese menschliche Fähigkeit zur reflexiven Individualisierung bewerten, wie sie sie begrenzen, tolerieren, fördern bzw. systemisch hervorbringen. Nach der bis heute gängigen Standardauffassung ist es erst und nur die europäische bzw. westliche Moderne gewesen, die nach der sogenannten Erfindung des Individuums in der italienischen Renaissance dem Ausdruck individueller Selbstbeziehung einen ausgezeichneten Wert beigemessen hat. Auch wenn diese historische Kurzsichtigkeit seit einiger Zeit in verschiedenen Disziplinen korrigiert worden ist,² ist der spezifisch moderne Individualisierungsschub offensichtlich. Die historisch relevanten Faktoren für diesen Prozess sind vielfältig, zu ihnen zählen die Rezeption der Antike in der Renaissance, die Reformation, die Emanzipation des Bürgertums von der Aristokratie im 18. Jahrhundert oder die zunehmende Bedeutung der narrativen Künste für die Selbstverständigung der Gesellschaft.³ Seit dem 18. Jahrhundert muss man vor allem die fortschreitende rechtliche Sicherung selbstbestimmter Lebensformen und die zunehmende funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften als Voraussetzungen in Anschlag bringen. Nach Niklas Luhmann ist es zur Rolle von Individualität als selbstbestimmter Identitätsbildung des Einzelnen in Gegenstellung zur Gesellschaft gekommen, als sie im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts ihre stratifikatorische auf funktionale Differenzierung umstellte. Individuen mit ihrer besonderen Eigenart konnten nicht mehr in soziale Systeme, die soziale Identität sicherten, inkludiert werden. Folglich kam es zu einer Exklusionsindividualität, die sich nicht innerhalb, sondern *gegenüber* sozialen Systemen identifizierte. Individualisierung wurde somit

2 Insbesondere in den letzten Jahren hat die historische, altphilologische, mediävistische und kunsthistorische Forschung diese Auffassung so entkräftet, dass man sich über ihre Wiederholung nur wundern kann (vgl. dazu Trautsch 2014, Kap. 7.9.-7.10.).

3 Zu einigen Aspekten siehe Beck (1986), Boehm/Rudolph (1994), Eibl/Willems (1996), Sonntag (1999), Eberlein (2000), zu modernen philosophischen und soziologischen Theorien der Individualität und Individualisierung siehe Haverkamp/Frank (1988), Rudolph (1991), Gerhardt (2000), Kron/Horáček (2009).

zur sinnstiftenden und identitätssichernden Aufgabe für jeden Einzelnen, für die sich der rechtlich gesicherte und durch Anerkennungsverhältnisse geöffnete Freiraum in liberalen Gesellschaften mit zunehmender Sichtbarkeit zuvor unsichtbarer oder unterdrückter Unterscheidungsmerkmale erweitert hat. Diese kommen als Abweichungen von sozialen Erwartungen der Funktion einer sich weiter differenzierenden Individualität entgegen. Denn dass dem Individuum im Zuge zunehmender sozialer Differenzierung obliegt, „sich durch Bezug auf seine Individualität zu identifizieren, [...] kann nur heißen: durch Bezug auf das, was es von allen anderen unterscheidet.“ (Luhmann 1989, 215). Moderne Individualitätsbildung ist nach Luhmann also wesentlich als ein reflexives Anders-Werden, als ein Sich-Unterscheiden der Einzelnen zu verstehen. Voraussetzung für die Unterscheidung von anderen ist dabei stets eine schon im antiken Denken ausgezeichnete Fähigkeit zur Selbstreferenz, deren gesellschaftliche Bedeutung sich im 18. Jahrhundert verbreitet (Luhmann 1989, 173ff.).

Nach Undine Eberlein läuft dieses „romantische Individualitätskonzept der Moderne“, das die Ausprägung einer je besonderen Individualität auszeichnet, auf das Ideal der *Einzigartigkeit* von Individuen hinaus (Eberlein 2000). Es ruft die Einzelnen dazu auf, sich selbst zu einer Individualität zu formen, die sich idealiter von der aller anderen Individuen wahrnehmbar unterscheidet. Die normative Auszeichnung von Einzigartigkeit, die in den westlichen Gesellschaften weitgehend in Geltung ist, zeigt sich u.a. in unmissverständlich positiven Werturteilen unserer Alltagssprache. So ehrt man Personen, wenn man ihre Leistungen als „beispiellos“ oder „unnachahmlich“ kennzeichnet; das scholastische *individuum ineffabile est* klingt nach, wenn man einen Menschen aufgrund seiner Individualität als „einfach unbeschreiblich“ ausweist. Im Englischen gilt es als große Anerkennung, einer Person zu sagen, sie sei „very special“ oder am besten „unique“. Nach dem diesen Auszeichnungen zugrundeliegenden Konzept muss eine Individualität nicht nur den klassischen Merkmalen des Individuellen wie der Unteilbarkeit (*atomos/individuum*), der Ununterscheidbarkeit oder der begrifflichen Unfassbarkeit bzw. prädikativen Unterbestimmtheit gerecht werden (Lang 2008, 70-80), sondern auch die aufeinander verweisenden Begriffe der Unverwechselbarkeit, der Unersetzbarkeit und der Einzigartigkeit in einer für andere Personen erkennbaren Weise verwirklichen. Weniger Leibniz' Bestimmung der Individualität von Substanzen als *unterster Art (species infima)*, die nicht

weiter analysiert werden kann (Leibniz 1998, § 9; 1996, § 9; § 13; § 14), gilt das Interesse als der jeweils *einzig*en Art, die sich von jeder anderen *species singularis* bemerkbar abhebt.⁴

Was wäre hier das Gegenteil von Individualität? Für das reflexive bzw. qualitative Individualitätsverständnis liegt es in standardisierten, kollektivistischen, unauthentischen Lebensweisen und bloß reaktiven Subjektivierungen. Keine besondere Individualität zu sein, heißt von Vorgaben geformt, selbstlos, langweilig, angepasst, phantasielos oder unoriginell zu sein. Die Qualitäten des Individuellen als Einzigartigem bedürfen daher des Neuen bzw. Originellen, das schon begrifflich die Individualitätssteigerung derjenigen sichert, denen das Neue/Originelle genealogisch zugeschrieben werden kann. Das Neue kommt nämlich vor allem derjenigen zu, aus deren Kreativität es erwachsen ist. Das Modell dieses Individualitätsverständnisses ist daher seit dem Geniegedanken des Sturm und Drang, philosophisch begründet bei Nietzsche sowie bei Foucault und Rorty erneuert, das des einzigartigen Kunstwerks, das originell, unverwechselbar, einzigartig und daher unersetzbar ist. Die genealogische Beziehung auf seinen Schöpfer wird schon früh zu einer metonymischen, in der dieser selbst auch ohne Opus nach Art eines originellen Kunstprodukts sich selbst produziert.⁵

Die Formung der eigenen Individualität gelingt demnach, wenn die kontingente Einzigartigkeit in eine kulturell auffällige umgewandelt wird, und sie scheitert, wenn sie nicht als solche erkennbar wird. So heißt es beispielsweise 2007 in einem Statement eines New Yorker Redakteurs über Hipster, sie hätten „für

4 Dabei unterteilt sich diese romantische Individualitätskonzeption nochmals in diejenigen, die eine authentische, selbständig aus eigenen Gründen gewählte Individualität für erstrebenswert halten, und diejenigen, die eher auf ein dekonstruktives Spiel mit Identitäten setzen und Authentizität nicht für ein sinnvolles Konzept halten. Während Charles Taylor ein Ideal der neuzeitlichen Individualisierung ohne Authentizität im Sinne von selbstbestimmter Selbstverwirklichung nicht für denkbar hält (Taylor 1989; 1992), setzen poststrukturalistische Individualisierungen in der Nachfolge Michel Foucaults eher auf Experimente, Abweichungen, Spiele und auf Dekonstruktionen des Selbst. Zur damit nicht deckungsgleichen Unterscheidung von romantischer Individualisierung als mystischer Selbstfindung versus Selbstproduktion siehe Eberlein (2000, 26-61).

5 Zur frühen, den modernen Prozess der Exklusionsindividualität exemplifizierenden Rolle des individuellen Künstlers, der seine Individualisierung in individuellen Werken realisiert, siehe Willems (1995; 1996).

einen Moment einen authentischen neuen Look gelebt“, nun aber, wo „jeder 18- bis 34-Jährige ein ausgebleichtes GI-Joe-T-Shirt trägt“ und „mit ironischem Grinsen sonntags Bingo“ spielt, seien Hipster nur noch die „Kopie einer Kopie“ (Lorentzen, 33). Eine Kopie zweiter Ordnung muss dem romantischen Individualitätskonzept als noch etwas Schlimmeres erscheinen als eine Kopie erster Ordnung.

Trotz zunehmender konservativer Gegenströmungen und Angriffe von neozaristischer Warte halte ich es für wahrscheinlich, dass die Differenzierungsdynamik von Individualität aufgrund der modernen Ausdifferenzierung nicht nur in westlichen Demokratien – zumal durch eine sich informationstechnologisch global verbreitende Sichtbarkeit – sich weiter ausprägen wird. Diese Exklusionsindividualität und ihr romantisches Konzept sind allerdings mit zwei grundsätzlichen Problemen konfrontiert. Ich will sie kurz darstellen und ein ethisches Korrektiv des Konzepts vorschlagen, mit dem sich diese Probleme angehen lassen. Es steht nicht im Widerspruch zur beschriebenen Individualisierung, sondern versteht sie als ästhetische, die durch eine ihr gegenüber transparente praktische Individualitätskonstitution getragen wird.

3. Probleme und Einwände

(i) Prominent ist die ethische und politische Kritik am modernen Individualismus, die mal als konservative Klage über den Werteverfall in liberal-individualistischen Gesellschaften, mal als linke Kritik an der Konsumgesellschaft erscheint und theoriegeschichtlich in der kommunitaristischen Kritik am Liberalismus Prägnanz gewonnen hat (siehe Eberlein 2000, 185-243). Der Grundtenor ist die Kritik an der Vernachlässigung sozialer Teilhabe und moralischer bzw. politischer Verantwortung. Für Ernst Tugendhat ist diese Kritik auch als epistemischer Einwand zu verstehen: Denn „wer die Einzigartigkeit zum Problem macht und auf sie *abzielt*, bringt einen sachfremden Faktor in die Wahrheitsfrage“ (Tugendhat 1979, 290). Tugendhat meint damit offenbar, dass die Intention auf Einzigartigkeit zu keiner Antwort auf die Frage führen kann, was ein dem Individuum und moralischen Anforderungen angemessenes individuelles Selbstverständnis wäre. Nach Tugendhat, der sich hier auf Heidegger beruft, ist diese Kritik durch die

fragwürdige Abständigkeit zu den anderen begründet, also die Vernachlässigung der kooperativen Dimension der sozialen Existenz.

(ii) Rahel Jaeggi, die Tugendhat aufgreift, hat ihre Kritik am romantischen Individualitätskonzept durch die These begründet, dass sich die Einzigartigkeit eines Individuums „schlichtweg nicht direkt fassen, anstreben oder intendieren“ *lasse* (Jaeggi 2005, 247). Einzigartigkeit sollte also noch vor moralphilosophischen Erwägungen schon deshalb kein Ziel menschlicher Lebensführung sein, weil man sie gar nicht sinnvollerweise als Ziel setzen *kann*.

Weshalb aber kann man sich nicht sinnvollerweise um die Realisierung markanter Originalität bemühen? Ich möchte die Einwände Tugendhats und Jaeggis mit zwei Argumenten stützen, die eine Ironie der romantischen Individualisierung beschreiben (beide Argumente lassen sich als Erläuterung der Einwände (i) und (ii) verstehen):

1) *Das Überforderungsargument*: Es bedarf sozial etablierter Institutionen wie der olympischen Spiele, Literaturwettbewerbe oder Skatclubs, um kompetitiv gewonnene Einzigartigkeit wahrnehmbar zu machen. Diese Individualisierung, die dem archaischen Modell agonaler bzw. kompetitiver Gesellschaften folgt, ist strukturell konservativ, da sie die Skalierung bestätigt, indem sie sich ihr unterwirft. Sie ist eher geeignet, soziale Distinktionen zu erzeugen und zu befestigen, als eine unverwechselbare Individualität hervorzubringen. Vor allem aber sind die Ressourcen öffentlich wahrgenommener Vergleichsskalen der Zahl von Individuen nicht angemessen, sodass es eine Überforderung darstellt, jedem zuzumuten, durch den Modus der Abgrenzung zu anderen erkennbar einzigartig zu werden. Eine Evidenz für die Überforderung bietet das Phänomen der subkulturellen Abständigkeit, die Individualität meist über visuelle Identifizierungskriterien erzeugt, sodass sie nach einer gewissen Zeit für Beobachter aufgrund eines Zeitindex von Neuigkeitseffekten in Typik umkippt. So erscheinen die ersten Vertreter einer Subkultur zuweilen wie Inbegriffe einzigartiger Individualität, bis nach der oft raschen – und mittlerweile durch soziale Netzwerke und andere digitale Kommunikationsformen beschleunigten – Verbreitung des Phänomens diese Erscheinung ins Gegenteil umschlägt und nur noch Fälle eines bereits etablierten Typus erkannt werden („Kopie der Kopie“). Diese Dialektik ist den Differenzkulturen in ähnlicher Weise wie dem System der Mode eingeschrieben, die sich selbst immer wieder aufheben muss, um Originalität zu produzieren. Es ist

freilich aufgrund ökonomischer und sozialer Bedingungen nur wenigen möglich, mehr oder weniger dauerhaft als einzigartig zu erscheinen, indem sie durch permanente Neuorientierungen ihres Singularitätsbemühens jeder Gewöhnung und Erstarrung eines Prädikatenkatalogs ausweichen und somit gewissermaßen eine Individualität als Verwandlungsvirtuosen gewinnen (man kann hier an Metamorphosengenies wie David Bowie oder Madonna denken). Dadurch aber wird gelungene Individualisierung entweder zu einem Elitenphänomen oder auf überschaubare Gesellschaftssegmente bzw. Milieus begrenzt, in denen dann auf sie limitierte Erfolgskriterien (mediale) sichtbarer Singularitätseffekte gelten. Darin äußert sich das Scheitern der an alle Individuen gerichteten Forderung, einzigartig zu werden. Allenfalls fallen einige hier und da vorübergehend (oder immer wieder) als besonders auf. Einzigartigkeit qua gezielter Differenzproduktion kann nicht von allen erreicht werden. Der Dandy braucht die Gewöhnlichen, der hippste *dude* die weniger hippen *peers*.

II) *Das Heteronomieargument*: Indem ich mir meine erkennbare Einzigartigkeit zum Ziel setze, behandle ich alle Gehalte dieser Individualisierung als Mittel zu jenem Zweck. Damit sind intrinsische Zwecke und Werte oder moralische Verpflichtungen nicht Teil meiner bewussten Individualitätsformung. Die Beziehungen, Zwecke und Werte des Individuums werden vielmehr in den Dienst seiner Einzigartigkeitsgenese gestellt. Darin liegt, wenn eine Person ihre normativen Überzeugungen wählt, um anders als andere zu erscheinen, nicht nur ein moralisches Problem, sondern auch ein dialektisches: Denn die Intention auf Einzigartigkeit erfordert eine vorgängige Fremdbeobachtung, um in der Folge Differenz zu produzieren, die Individualität verbürgt. Aus dem Primat der Wahrnehmung von Selbstunterscheidungen anderer Personen, von denen sich die eigene Individualisierung als besonders abzugrenzen hat, folgt die *bloß reaktive Bestimmung* ihrer Gehalte. Das Subjekt unterteilt sich in die Selbständigkeit des Individualisierens und die heteronome Substanz seiner Individualisierung. Das kann entweder geschehen, indem es sich eine Nische sucht, etwa eine exzentrische, seltene Lebensform, oder indem es kompetitiv um eine herausragende Position auf Skalen kämpft, für die komparative, allgemein anerkannte Kriterien existieren (siehe I).

4. Eine praktische Konzeption von Individualität

Mein Vorschlag, eine praktische Konzeption von Individualität stark zu machen, läuft auf eine Unterscheidung zwischen ethischer Individualitätskonstitution und ästhetischer Individualisierung hinaus, die sich der Differenzproduktion in einem gemeinsamen (medialen) Wahrnehmungsraum der Gesellschaft verdankt. Das Streben nach ästhetischer Unverwechselbarkeit belebt die Lebenswelt durch eine sich steigernde Mannigfaltigkeit individueller Erscheinungen und Lebensformen. Sie ist kulturell unbedingt wünschenswert. Die Konzeption einer *ausschließlich* um ihre Originalität und Unverwechselbarkeit besorgten Individualität wirkt aber, wie die Einwände kenntlich machen sollen, gerade der Freiheit individueller Identitätsbildung entgegen, um die es der reflexiven Individualität doch geht. Mein Vorschlag einer die ästhetischen Differenzformen flankierenden und ethisch tragenden *praktischen* Konzeption sieht die Wertungen eines Individuums, die ihm als Quelle praktischer Gründe eine normative Orientierung bieten, als *primär* gegenüber der Herausbildung auffälliger Einzigartigkeit an: Indem eine Person sich normative Orientierungen – Wertungen, Prinzipien, Gründe und Interessen –, die ihm im Sozialisations- und Individualisierungsprozess entgegengebracht werden und sich ihr in der Lebensgeschichte öffnen, reflexiv zu eigen macht und durch neue Erfahrungen und praktische wie theoretische Überlegungen einerseits revidiert, andererseits verstärkt, in ihren Interdependenzen erkennt, abstuft und dadurch strukturiert, bildet sie eine Individualität aus, deren primäre Differenz in der *Unterscheidung von anderen Möglichkeiten ihrer selbst* liegt. Indem eine Person sich ihre wichtigsten evaluativen und normativen Einstellungen selbst gleichsam als *differentia specifica* bestimmt, steht ihr prinzipiell eine Individualitätsbildung offen, die nicht durch die tendenziell überfordernde Differenzwahrnehmung und die heteronome Bestimmung durch fortlaufende Gesten der Abweichung verengt wird.

Der Prozess der praktischen Individualisierung gelingt demnach dann, wenn ein Individuum eine primär *über* seine selbst erschlossenen und gewählten Weltbezüge bestimmte und nicht durch andere Möglichkeiten seiner selbst flexibel ersetzbare Individualität gewinnt. Man kann dann den alltagssprachlich vertrauten, von Harry Frankfurt im philosophischen Diskurs verankerten Begriff der „Identifikation mit etwas“ (Frankfurt 1987) als Ausdruck von praktischer Individualität

litätskonstitution deuten: Lina identifiziert sich mit p, heißt dann buchstäblich, dass sie die praktische Relevanz von p für ihr Leben zum Identifikationskriterium für ihre eigene Individualität *macht*.

Diese Praxis der Individualität – eine Praxis, die Individualität konstituiert, erhält und ausdifferenziert – ist offen für eine Dynamik, in der die Individualisierung auch immer partiell neu ausgerichtet werden kann, wenn sie sich *über* eine Änderung der praktisch leitenden Wertungen vollzieht. Sie ändert diese aber aus nicht „sachfremden“ Gründen (Tugendhat) der eigenen Individualitätssteigerung, sondern aus normativen Gründen, z. B. weil eine evaluative Präferenz den noch wichtigeren Wert des Zusammenlebens mit anderen gefährdet. Was hier nur angedeutet werden kann, ist die Annahme, dass die praktische Individualisierung für moralische Gründe und soziale Erwartungen prinzipiell sensitiv sein kann, ohne dadurch Individualität einzubüßen. Sie muss sich nicht aus Exklusion gegenüber anderen Personen, Rollen, Regeln, Systemen etc. speisen, weil die Gehalte der praktisch erschlossenen Individualität weder positiv noch negativ davon abhängig sind, ob bzw. wer und wie viele andere Personen sie als Kriterien des Sich-selbst-Wiedererkennens ebenfalls in Anspruch nehmen.

Praktisch nenne ich diese Individualitätskonzeption, weil jede Praxis, die Ausdruck tiefer normativer Orientierungen ist, Individualisierung *in actu* realisiert und ihren Prozess fortschreibt. Die bestimmenden Weltbeziehungen begründen auch vor anderen den Anspruch, als so und nicht anders sich bestimmende Individualität anerkannt zu werden. In diesem Blickwechsel von der Sorge um die sozial wahrgenommene Individualität als Bündel auffälliger Merkmale zur praktischen Individualisierung liegt ein Freiheitsgewinn. Und weil das Handeln, zumal in Konfliktsituationen, in denen sich die normativen Orientierungen bewähren, auch zum expressiven Phänomen wird, kann sich die Individualität anderen zeigen, ohne sich als originell erweisen zu müssen. Paradoxerweise wird die praktische Individualität dann besonders eindrücklich erkennbar, wenn die Sorge um Differenz für sie transparent bleibt. Die sozial wahrnehmbare Individualität ist aus Sicht der praktischen Individualitätskonzeption ein emergentes Phänomen, das in der Lebensführung als ihrem Medium gleichsam von selbst zur Erscheinung kommt.

Die Vorteile dieser Konzeption liegen demnach darin, die ironiegenerierende Intention auf Einzigartigkeit zu umgehen, ohne auf Individualisierung zu verzichten. Sie wird, meine ich, der normativen Rolle von Beziehungen für die In-

dividualitätsgenese und der Freiheit individueller Selbstbestimmung gerechter als die romantische Individualitätskonzeption. Zudem entgeht sie der Tendenz zur sozialen Einschränkung romantischer Individualisierung auf die Personen, die entsprechende Ressourcen der Selbstunterscheidung zur Verfügung haben. Man könnte vielleicht sagen, dass die Idee, Individualität als Ausdruck einer sich durch normative Selbstbindung von anderen Möglichkeiten seiner selbst unterscheidenden Praxis zu verstehen, die anthropologische Dimension des Individualitätsbegriffs aus der romantisch-modernen Verengung zurückgewinnt.

Literatur

- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M.
- Boehm, Gottfried/Enno Rudolph (Hg.) (1994): Individuum. Probleme der Individualität in Kunst, Philosophie und Wissenschaft, Stuttgart.
- Eberlein, Undine (2000): Einzigartigkeit. Das romantische Individualitätskonzept der Moderne, Frankfurt/M.
- Eibl Karl/Marianne Willems (Hg.) (1996): Individualität, in: Aufklärung, 9 (2), Hamburg.
- Frank, Manfred/Anselm Haverkamp (Hg.) (1988): Individualität, München.
- Frankfurt, Harry (1987): Identification and Wholeheartedness, in: Ferdinand David Schoeman (Hg.): Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology, Cambridge et al., 27-45.
- Gerhardt, Volker (2000): Individualität. Das Element der Welt, München.
- Jaeggi, Rahel (2005): Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems, Frankfurt/M.
- Kron, Thomas/Martin Horáček (2009): Individualisierung, Bielefeld.
- Lang, Heinwig (2008): Die Individualität der Dinge, Bielefeld.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1996): Metaphysische Abhandlung, in: ders., Philosophische Schriften, Bd. 1, hg. v. H. H. Holz, Frankfurt/M, 49-172.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1998): Monadologie, Stuttgart.
- Lorentzen, Christian (2012): Ich lag falsch. Nach Charles Bernstein, in: Mark Greif et al. (Hg.): Hipster. Eine transatlantische Diskussion, Berlin, 32-40.

- Luhmann, Niklas (1989): Individuum, Individualität, Individualismus, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3, Frankfurt/M, 149-258.
- Rudolph, Enno (1991): Odyssee des Individuums. Zur Geschichte eines vergessenen Problems, Stuttgart.
- Sonntag, Michael (1999): „Das Verborgene des Herzens“. Zur Geschichte der Individualität, Reinbek.
- Taylor, Charles (1989): Sources of the Self: The Making of Modern Identity. Cambridge.
- Taylor, Charles (1992): Ethics of Authenticity, Cambridge.
- Trautsch, Asmus (2014): Der Fall aus der Selbstbestimmung (Diss.), Humboldt-Universität zu Berlin.
- Tugendhat, Ernst (1979): Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt/M.
- Willem, Marianne (1995): Das Problem der Individualität als Herausforderung an die Semantik im Sturm und Drang, Tübingen.

Revisiting the Question of Humanism in Jean-Paul Sartre and Frantz Fanon¹

Erik M. Vogt

According to Robert Young, one has to strictly distinguish between Jean-Paul Sartre's Marxist-humanist attempt to inaugurate a "new humanism" that is to replace "the enlightened conception of the immutable nature of man" with a "historical humanism" grasping "man a product of himself and of his historical activity", and Frantz Fanon's truly "new humanism", for the latter supposedly dismisses not only the humanism of the Enlightenment *and* Sartre's historical humanism, but also has to be conceived of as a type of "theoretical anti-humanism" based upon the recognition that European humanism has been involved in the history of colonialism and racism; for this very reason, one cannot, *pace* Sartre, separate the issue of humanism from that of colonialism and racism (Young 1990, 121). Moreover, this identification of Fanon's thought with theoretical anti-humanism can also be found in Homi Bhaba's Thermidorian montage of a post-colonial Fanon that is characterized not only by the evacuation of militant thought and politics, but also by the construction of a consensual realm of multiple identities, whereby "the post-colonial emphasis on hybridity, intertextuality and 'third space' unbinds critical reflection and militant commitment from the limits of nation, community or class" (Hallward 2001, xiv). That is to say, Bhaba claims that, although Fanon's texts are still permeated by certain deplorable anachronisms – in this context, Bhaba mentions references to Hegel, Marx, Sartre, anti-colonialism, and humanism (Bhaba 1999, 190-192) –, they have to be read in terms of a post-colonial ethics of performativity that operates no longer in the allegedly simplistic framework of anti-colonial politics. In other words, the Manichean space of colonialism is transformed into a hybrid third space that, however, not only eternalizes the separations and antagonisms characterizing the Manichean space of colonialism, but also supersedes the time of anti-colonial revolt through a kind

1 Many of the ideas presented here are elaborated in great detail in (Vogt 2012).

of simultaneity that dissolves Fanon's dialectical conception of the movement of decolonization and insists on mimicry and performativity instead of continuing to pursue the political emancipation of both colonized and colonizer.

However, Young's and Bhaba's all too facile attempts at drawing a rigid distinction between Sartre and Fanon regarding the question of humanism have to be questioned. Apart from the fact that already several of Sartre's early texts are incompatible with humanism and perform even a trenchant critique of humanism, it can also be argued that Sartre's analysis of European bourgeois humanism renders evident that the latter cannot be understood without reference to its necessarily inherent racist and colonialist traits. It is precisely before this background of a colonially compromised and racist European humanism that both Sartre and Fanon take up again the issue of humanism by re-conceiving the question of the human in terms of what could be called "radical humanism" (Badiou 2007, 170). This radical humanism contains not only several arguments exhibiting an affinity with radical (theoretical) anti-humanism, but, more importantly, it also articulates the "emancipatory hypothesis" aimed at the production and affirmation of "generic humanity" – a generic humanity that, according to both Sartre and Fanon, can only be produced, if the project of re-thinking humanism takes as its point of departure the "exception", that is, that which "has no acceptable nature" (Badiou 2007, 177). What is more, Sartre's and Fanon's radical humanism distinguishes itself from European bourgeois humanism and from contemporary "animal humanism" – that is, from what must be characterized as humanism "without Ideas" (Badiou 2007, 175).

Sartre's early philosophical texts clearly exhibit traits that are largely incompatible with traditional humanist conceptions of the human. Without being able to provide here a detailed account of the thesis regarding Sartre's early anti-humanist philosophy, suffice to say that Sartre, in his *The Transcendence of the Ego*, develops a conception of (self-)consciousness that presents the latter as anonymous differential structure devoid of any self-identity in terms of individuality, personhood, or even subjectivity, and that, in his subsequent *Being and Nothingness*, he elaborates a conception of the subject that rejects any essentialist or substantialist determination of the human subject due to the latter's non-self-coinciding and differential infrastructure. Furthermore, both Sartre's *Anti-Semite and Jew* and "Black Orpheus" from the 1940s, as well as Fanon's *Black Skin, White Masks*

from the early 1950s, confront racism – in the form of both anti-Semitism and anti-black racism – with a thinking of equality and universality; for both Sartre and Fanon, the words “Jew” or “black” do not possess any identitarian or communitarian transcendence, according to which their respective fates would not be commensurable with the fates of others; they also do not bind Jews and blacks to an identitarian or communitarian alliance with a supposedly archetypal transcendence of the Other; rather, both warn that each and every introduction of identitarian and communitarian predicates can only lead to the worst, and both insist that each has to be counted without allowing the fetish of identity/difference the final say.

Sartre’s and Fanon’s respective productions of the universal must, however, not be misunderstood as a discourse of assimilation that would dissolve the always already existing infinity of differences into some abstract universality imposed from above; rather, both insist on the necessity of traversing different racial identities – a necessity that, moreover, presents itself differently for whites and blacks; for blacks have been subjected by colonial racism to discourses and practices of abnormality, whereas white racism is both mystifying and mystified. Both also claim that whites have to critically examine their own identity and that the abolition of racial differences is therefore not exclusively a cause for blacks, but also one for whites, since whites have been the agents and accomplices of a system of oppression in which racism, colonialism, and capitalism has intersected in a disastrous manner.

In this context, Fanon states that racial identity does not dictate one’s behavior and it does not possess special values, since “the Negro is not. Any more than the white man” (Fanon 1967, 231); rather, on both sides of the Manichean world one finds only human beings whose concern is to consist in ending the subjugation of the human being through the human being. Thus, Fanon’s and Sartre’s conceptions of the universal are based on an indifference towards differences; they aim at the consolidation of the universal in identities – a universal that must, however, not be identified with some neutral human substance or some common human essence, but that is rather owed to a generic notion of humanity. Again, neither Fanon nor Sartre deny that human groupings exhibit national, religious, ethnic, sexual, or social features, but these have to be understood as strictly contingent differences. Furthermore, since the universal is the coming-into-being of that

which does not yet exist, differences are that which every universal deposits. In short, the production of the universal is as such indifferent in relation to differences, it is the same for all; this same is, however, not that which is but that which comes or arrives. Consequently, the elements of Sartre's and Fanon's production of the universal are not the very identities already counted, but rather that which does not exist or is not counted; it carries within itself an impulse toward that within itself that will become the same for all. Thus, universality does not simply exist but is always to be created. The universal declared by Sartre and Fanon is addressed to the equality of all who are different, without ignoring existing differences; rather, these existing differences have to be traversed in terms of an attitude that can be described as tolerant indifference to differences, so that universality can be constructed and that the genericity of humanity can be unfolded immanently. In other words, differences or identities remain significant with regard to the construction of the universal, for they have to be implicated in the construction of the universal.

Sartre's and Fanon's production of the universal aiming at generic humanity is based upon the axiom, according to which there is only one world. How can one affirm this axiom in a world marked by colonial-capitalist Manichaeism, that is, in a world structured by the most rigid separations and divisions?

Fanon responds to this question by elaborating an emancipatory politics that, in *The Wretched of the Earth*, is articulated primarily via the agency of the people and of the nation. Regarding his notion of the people, one has to insist that it does not succumb to the populist temptation in that it does not represent an identitarian construction but rather exists as new reality (to come) only through emancipatory struggle; that is, the notion of the people must not be misread in terms of the populist opposition between some unified homogeneous people and some external enemy. Fanon's notion of the people does not possess any substantial identity, and no objective factors, no ethnic or cultural heritage or tradition, no racial essence and no historical mission can determine the people. Moreover, it designates a deliberative, emancipatory and inclusive process of collective self-determination that is not dependent upon some objective historical process or existing forms of authority and knowledge; thus, it cannot be conceived as simple, quasi automatic step in some objective dialectic; rather, it involves collective action and direct participation and is guided by a common, inclusive and egali-

tarian interest. Consequently, “people” designates, in Fanon, the articulation of completely inclusive, completely egalitarian principles that, although their declaration always occurs in specific situations, can be subtracted from these situations in that they do not rely on an identitarian conception of community or on identitarian criteria of belonging. According to Fanon, the nation constitutes initially the most effective vehicle for this articulation on a broad basis; since it is composed of all those who collectively decide to enforce the right to self-determination, the nation is not simply a reflection of social categories such as indigeneity, ethnicity, or race, but is formed in the emancipatory process and does not originate from some cultural essence, but rather from a common goal and from solidarity on the basis of a radical commitment for self-emancipation and self-government. Fanon’s national politics is not only a politics affirming the autonomy and the creative potential of the people; it is also a politics of the masses that is neither reducible to representative, administrative politics nor identical to a culturalization of politics; rather, it establishes a new political and social order challenging the allegedly fixed racial, ethnic, cultural, and nationalist identities by conferring on even the most local struggles a universal dimension, thereby opening them up toward generic humanity.

Fanon’s conception politics is sustained by what Badiou has called the “communist hypothesis”, that is, by the affirmation of communist invariants. These communist invariants are “an affirmation of absolute equality, an orientation to all of humanity, a commitment to the self-management of property held in common” (Pithouse 2011, 226). This “communist hypothesis” defines also Sartre’s understanding of politics. In this context, one could even claim that Fanon articulates his conception of politics via Sartre’s notion of the group-in-fusion, elaborated in *Critique of Dialectical Reason*. Recall some of the central features that, for Sartre, constitute the emancipatory and “communist” politics of the group-in-fusion: It does not entertain a transitive relation to history or society; the emergence of the group-in-fusion as collective political praxis cannot be derived from given historical or social situations; it also does not constitute a potential already existing in historical or social formations that is only to be actualized; it is not inscribed into historical or social reality and it is not an objective historical agent that would have to be transformed into a subjective force; rather, its emergence has to be elaborated at the level of its own structure. The group-in-fusion that

sets into work disorder, rupture and explosion is a deeply contingent event; it is *not* and at the same it is an excess with regard to the state of the situation; it is a revolt against serial alienation, against the proliferation of alterity, and it opens up a new episode of genuine humanity in terms of freedom, equality, and reciprocity; it generates generic humanity as performative event rupturing teleologies and causal chains; it marks a short-circuit between the singular and the universal and the possibility to transform impossibility into possibility. But this passage from impossibility to possibility is again contingent; it does not belong to the realm of scientific objectivity and requires the unforeseeable wager of an intervening collective subject. Finally, it carries its justification within itself insofar as it rejects normative criteria and the ascription of external a priori principles. As free medium of free human realization, the group-in-fusion produces the human being as free common individual and it renders possible for the Other his/her re-birth; it accomplishes dis-alienation without having recourse to some prior essence of the human; rather it describes a process of de-essencing of the human leading to a generic conception of the human and to a truly human world unfolding the equality of all.

In short, Sartre's group-in-fusion can be understood as instantiation of generic humanity and of radical humanism that, at the same time, entails an uncompromising critique of European bourgeois humanism in terms of the latter's inherently racist traits. European bourgeois humanism is to be identified as abstract violence and oppressive rule since it identifies the human being with the bourgeois against the "Other-than-man" (Sartre 2004, 720). Thus, "humanism is the counterpart of racism" (Sartre 2004, 752); it must be grasped as a practice of exclusion. European bourgeois humanism has been the production site for "monsters" assembled from a type of humanism pretending to be universal and from racist practices; thus, nothing is more consistent than racist European bourgeois humanism because Europeans have been able to make themselves into human beings only by producing monsters and slaves. What is more, Sartre's rejection of European bourgeois humanism does not differ, pace Young's claim, from Fanon's verdict regarding European humanism: "This Europe, which never stopped talking of man, which never stopped proclaiming its sole concern was man, we now know the price of suffering humanity has paid for every one of its spiritual victories" (Fanon 2004, 236). And: "When I look for man in European

lifestyles and technology I see a constant denial of man, an avalanche of murder” (Fanon 2004, 236).

This bloody history of European bourgeois humanism necessitates revisiting the question of the human, that is, the urgent task to “tense our muscles and our brains in a new direction” and to endeavor “to invent a man in full, something which Europe has been incapable of achieving” (Fanon 2004, 236). Fanon’s and Sartre’s radical humanism subtracts itself not only from all substantialist categories, but it also projects as its point of departure the monster, that is, the *Un-Wesen* of the human that does not have any “acceptable nature” (Badiou 2007, 177); moreover, it is precisely their exceptional conception of the human that grants both Sartre and Fanon the possibility of envisaging “generic humanity, as what stands beyond every right” (Badiou 2007, 177).

References

- Badiou, Alain (2007): *The Century*, Cambridge, Malden.
- Bhabha, Homi (1999): Remembering Fanon: Self, Psyche, and the Colonial Condition, in: Nigel Gibson (ed.), *Rethinking Fanon*, Amherst, 179-196.
- Fanon, Frantz (1967): *Black Skin, White Masks*, New York.
- Fanon, Frantz (2004): *The Wretched of the Earth*, New York.
- Hallward, Peter (2001): *Absolutely Postcolonial*, Manchester.
- Pithouse, Richard (2011): Fidelity to Fanon, in: Nigel Gibson (ed.), *Living Fanon: Global Perspectives*, New York, 225-234.
- Sartre, Jean-Paul (2004): *Critique of Dialectical Reason*, Vol. One, London, New York.
- Vogt, Erik (2012): *Jean-Paul Sartre und Frantz Fanon. Antirassismus – Antikolonialismus – Politiken der Emanzipation*, Wien, Berlin.
- Young, Robert (1990): *White Mythologies: Writing History and the West*, London.

3.

„Mensch sein“: Philosophische Anthropologie

Der *Homo oeconomicus* als Illusion eines „Menschenbildes“

Anmerkungen zur Bedeutung der philosophischen Anthropologie als Korrektiv der modernen Ökonomie

Ulrich Arnswald

Das Nachdenken über die Wesenseigentümlichkeiten des Menschen wird zunehmend zum Diskursgegenstand der modernen Ökonomie, die seit 1870 die *Homo oeconomicus*-Annahme zum Bestandteil ihrer Modelle erhoben hat (vgl. Manstetten 2004, 15). Der *Homo oeconomicus* als fiktiver Held der ökonomischen Prozesse und Gesetze der Neoklassik steht mittlerweile nicht mehr unangefochten im Raum.

Bekanntlich bezieht sich die methodische Hilfsfigur des *Homo oeconomicus* nicht auf einen existenten, sprich natürlichen Menschen, sondern nur auf das künstliche Konstrukt einer vermeintlich rational handelnden Person. Diesem künstlichen Menschenbild liegt keine Anthropologie im Sinne der Philosophischen Anthropologie als der Menschenkunde bzw. der Wissenschaft vom Menschen zugrunde, wie fälschlicherweise vielerorts gemeint wird, denn die Erfindung des *Homo oeconomicus* benennt diesen immer schon als reine Fiktion eines ausschließlich nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten handelnden Menschen. Dieser lässt sich nur von persönlichem Nutzen und Gewinn leiten und ist insofern eins mit dem Paradigma des ökonomischen Prinzips.

Diese Idee eines fiktiven Menschen und dessen vermeintlich wünschenswerten menschlichen Verhaltens in Form des geradezu unerbittlichen Durchsetzens des Eigeninteresses wird in der neoklassischen Ökonomie als *Homo oeconomicus*-Annahme nur im Rahmen wirtschaftlicher Vorgänge zurate gezogen. Zugleich ist aber das ökonomisch Vernünftige der Maßstab, an dem heutzutage die gesamte Lebensführung des modernen Menschen ausgerichtet ist, so dass dieser Prämisse mittlerweile über das Ökonomische hinaus eine fundamentale Bedeutung für die gesamte menschliche Lebensweise zukommt. Es ist offensichtlich, dass „[k]aum ein anderes erkenntnis- und handlungsleitendes Modell wie das

des Homo Oeconomicus [...] einen vergleichbaren politischen Einfluss [hat].“ (Falk 2003, 166).

Was soll der *Homo oeconomicus* als Verhaltensmodell aussagen?

Der *Homo oeconomicus* ist aber eigentlich im engeren Sinne nur eine Modellbetrachtung eines ausschließlich rational denkenden und nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten handelnden Menschen, die das individuelle Verhalten von Menschen bei Güterknappheit unter Streben nach größtmöglichem Nutzen erklären soll. Bei der Entscheidungsfindung muss dabei stets vom fiktiven Menschen in der Figur des *Homo oeconomicus* zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten gewählt werden. Diese Optionen werden einerseits durch Präferenzen, andererseits durch Restriktionen – überwiegend durch externe Kontingenzen – geprägt.

Restriktionen schränken dabei den Handlungsspielraum ein, Präferenzen erlauben hingegen den Eigennutz zu verfolgen und den vorhandenen Handlungsspielraum auszuschöpfen. Das Handeln selbst bezieht sich dabei auf die Wechselwirkung im Tausch. Die Maximierung des Tauschresultats strebt der *Homo oeconomicus* als Nutzenmaximierer rational in Bezug auf seine eigene Zielfunktion an. Idealerweise dient die Modellbetrachtung dazu, grundlegende Zusammenhänge der ökonomischen Theorie als große Linie nachzuzeichnen. Insofern lässt sich argumentieren, dass der *Homo oeconomicus* „als wenn auch nicht hinreichende, so doch zumindest notwendige Bedingung für die Entstehung einer eigenständigen Ökonomik verstanden werden“ (Kremser 2013, 219) kann.

Aus diesem Grund wird auch nicht das individuelle Verhalten von Wirtschaftsakteuren untersucht, sondern vielmehr nur heuristisch das typische Verhalten eines Wirtschaftsakteurs. Bereits diese Vorgehensweise macht deutlich, dass hier mit begrenztem Wissen weit reichende Aussagen über ein komplexes System angenommener aggregierter menschlicher Verhaltensweisen erfolgen, deren Interdependenzen und Interaktionen nicht vollständig durch die Fiktion des *Homo oeconomicus* erfasst sind. Daraus folgt, dass Schlussfolgerungen auf der Basis der Modellbetrachtung vom optimalen Ergebnis im Sinne der Nutzenmaximierung abweichen können.

Mittels der „heuristischen Fiktion“ der Verhaltensweisen der Menschen werden also nur Phänomene auf Makroebene erläutert. Die methodologische Funktion besteht darin, die Gewinn- bzw. Nutzenmaximierung als oberstes Ziel der Wirtschaftswissenschaften als plausibel durchzusetzen und „als grundlegendes Axiom infolge einer deduktiven Methodik“ (Kremser 2013, 219) zu verwenden. Dabei soll entweder mit einem gegebenen Ressourceneinsatz ein maximaler Zielwert oder ein gegebenes Ziel mit einem minimalen Einsatz an Ressourcen erreicht werden. Diese zugrunde gelegte Verhaltensweise deckt sich zugleich mit dem Begriff *Homo oeconomicus*, der aus dem Lateinischen kommend so viel wie „wirtschaftender Mensch“ bedeutet.

Der *Homo oeconomicus* beschreibt zwar keinen Menschen, zugleich aber dient er im Liberalismus als Vorbild, um Menschen nach ihm auszubilden und auszurichten. Das Leitbild des *Homo oeconomicus* hat daher nicht nur eine erläuternde, sondern auch eine formende Funktion. Oft wird dabei „das, was als das wirtschaftlich Vernünftige angenommen wird, [...] als ‚Sachzwang‘ aus der Diskussion um mögliche Problemlösungen herausgehalten“ (Stadermann 1987, 1). Es kann zweifelsohne auch keine Rede mehr davon sein, dass das Kalkül des Optimierens sich nur auf wirtschaftliche Zusammenhänge beziehen würde. Diese Verhaltensweise ist mittlerweile in allen Feldern menschlichen Handelns anzutreffen. Dies alles macht das Konzept in den Sozialwissenschaften umstritten.

Der *Homo oeconomicus* ist folglich durch verschiedene Eigenschaften geprägt: Er ist eigennutzorientiert, kennt nur ökonomische Ziele, reagiert auf Restriktionen, handelt uneingeschränkt rational und maximiert seinen Nutzen, hat feststehende Präferenzen und verfügt sowohl über die vollständige Kenntnis seiner Entscheidungsoptionen als auch über vollständige Marktinformationen, und ist zu guter Letzt über die Eigenschaften sämtlicher Güter im Bilde.

Kritik am *Homo oeconomicus*

Das *Homo oeconomicus*-Modell wird in vielerlei Hinsicht kritisiert. Zuerst einmal bleibt zu fragen, ob man ökonomische Vernunft als unabhängig von den handelnden Personen verstehen kann. Mit Hans-Joachim Stadermann gesprochen, kann man es auch als befremdend empfinden, „daß das Vernünftige als unabhän-

gig von den Eigentümern der Vernunft verstanden wird, so als wälte in der Wirtschaft eine *ihr* eigene und nicht der Menschen Vernunft.“ (Stadermann 1987, 1) Weiterhin wird direkte Kritik an den dem *Homo oeconomicus* zugrunde liegenden Annahmen geübt: Es wird u. a. die übertriebene Eigennutzannahme bezweifelt, die vom Individuum verlangt, sich ausschließlich auf die eigene Präferenzen zu fokussieren und möglichst maximal zu profitieren.

Dies scheint in zweierlei Weise nicht der Natur des Menschen zu entsprechen:

1. Es wird beim *Homo oeconomicus*-Modell angenommen, dass das Individuum seine persönlich festgelegten Präferenzen genau kennt und diese durchgängig konstant bleiben, da diese bekanntlich der Maßstab zur Beurteilung jeglicher Entscheidung sind. Dieser Umstand muss in Zweifel gezogen werden, zumal sich Menschen oftmals über ihren Eigennutz hinweg von Fairness, Solidarität und Empathie gegenüber ihren Mitmenschen anleiten lassen, die sie auf Profit verzichten lassen (vgl. Fehr/Schmidt 1999).
2. Die *Homo oeconomicus*-Annahme setzt voraus, dass jedes Individuum permanent alle Handlungsoptionen vor Augen hat und über vollständige Markt- und Güterinformationen verfügen muss, denn sonst kann es nicht nach seinen Vorlieben und Wünschen entscheiden und den eigenen Nutzen maximieren. Auch diese Befähigung des Einzelnen kann bezweifelt werden.

Ein weiterer Kritikpunkt ist die übertriebene Rationalitätsannahme, die diesen fiktiven Menschen als Idealtypus eines rational denkenden Menschen überhaupt erscheinen lassen. Oftmals wird daher der *Homo oeconomicus* als höchste menschliche Form der Rationalität persifliert oder als perfekte Entscheidungsmaschine, die absolut keine Fehler macht. Für reale Menschen gilt dies wohl kaum. Insofern ist die Kritik sicherlich nicht ganz von der Hand zu weisen, wobei das Modell dahingehend zu entschuldigen ist, dass es ja nur idealtypisch die Optimierung wirtschaftlicher Entscheidungsabläufe darstellen will, aus der wiederum wirtschaftliche Gesetzmäßigkeiten deduziert werden sollen.

Richtig ist aber zugleich, dass sich in den Wirtschaftswissenschaften „in den letzten 200 Jahren ein Menschenbild etabliert [hat], das von einer gespaltenen Persönlichkeit des Menschen ausgeht. Der Mensch, solange er außerhalb der wirtschaftlichen Sphäre agiert, wird als komplex und sein zukünftiges Verhalten als

unsicher angesehen. Sobald der Mensch jedoch am Wirtschaftsprozess teilnimmt, mutiert er – der vorherrschenden Meinung nach – zu einem komplett monokausal, nämlich nutzenoptimierend-rational handelnden ‚Cyborg‘ (Mirowski 2002), ohne eigenen Willen, vollkommen von der Notwendigkeit befreit, lernen zu müssen, und immer erfolgreich.“ (Hühn 2015, 75)

Neben der Frage der zweckrationalen Entscheidung stellt aber auch die Annahme der Eigenständigkeit des *Homo oeconomicus* bei seinen Entscheidungen ein Problem dar. Diese Annahme impliziert, dass dieser immer seinen Präferenzen nachgehen und die Präferenzen Anderer einfach missachten kann. Dieser Sachverhalt ist ein wenig realitätsfremd zur wirklichen Welt, in der die Präferenzen anderer Marktakteure oft eine Restriktion der eigenen Optionen darstellen.

Weiterhin werden die Informationskosten angemahnt, die beim *Homo oeconomicus* als Prämisse nicht ins Gewicht fallen, da er immer alle Informationen sowie genug Zeit besitzt, um rational und damit optimal zu entscheiden. In der Realität ist dies natürlich ebenso wenig der Fall. Akteure entscheiden sowohl unter Zeitdruck als auch auf der Basis von Informationsfilterungen sowie Erfahrungen aus der Vergangenheit oder anderen Informationskosten, ohne die Gewichtung dieser Aspekte im Kosten-Nutzen-Kalkül benennen zu können. Von einer Konstanz der Präferenzen kann dementsprechend ebenso kaum die Rede sein.

Kurzum: Es gibt nicht einen einzigen Aspekt, der den *Homo oeconomicus* prägenden Eigenschaften, der wissenschaftlich nicht in Zweifel gezogen wird. Ob die Eigennutzorientierung, die ausschließliche Konzentration auf ökonomische Ziele, das Reagieren auf Restriktionen, die uneingeschränkte rationale Nutzenmaximierung, die Konstanz der Präferenzen oder die Kenntnis aller Entscheidungsoptionen, die vollständige Marktinformation sowie die Kenntnis der Eigenschaften sämtlicher Güter, kein einziger Aspekt dieses Modells steht gegenwärtig nicht in der Kritik.

Diese Kritik hat sich in den letzten Jahren deutlich verschärft, seitdem verschiedene Forschungsarbeiten in diversen Feldern der Ökonomie (Entscheidungstheorie, experimentelle Ökonomie, behavioristische Ökonomie, Informationsökonomie, Wirtschaftspsychologie, Neuroeconomics etc.) diese Fehlannahmen des Modells empirisch nachgewiesen haben (vgl. Brzezicka/Wiśniewski 2014; Falk 2003; Gintis 2000; Schlicht 2003; Camerer/Loewenstein/Prelec 2005). Der *Homo oeconomicus* kann nicht länger als ein umfassendes Modell verstanden

werden, dafür sind seine Insuffizienzen zu maßgeblich und umfangreich. Dies ist indes nicht nur eine empirische Frage, ob die Menschen sich gemäß dem Modell verhalten (vgl. Falk 2003, 141), sondern auch eine Frage dessen, was „Mensch sein“ als wesentliche Determinante menschlichen Handelns in ökonomischen Entscheidungssituationen ausmacht.

Das *Homo Oeconomicus*-Modell in der Gegenwart

Der *Homo oeconomicus* ist dementsprechend bereits durch die in der Modellvorstellung unberechtigt und vereinfacht getätigten Annahmen unter Druck, die sich nicht länger mit den realistischen Erkenntnissen des tatsächlichen menschlichen Handelns in Übereinstimmung bringen lassen. Allein dieser Umstand würde die Erweiterung der *Als ob*-Konstruktion des *Homo oeconomicus* um soziale und emotionale Aspekte notwendig machen, um sein veraltetes Menschenbild zu relativieren.

Im Kern ist das Problem dieses Modells aber deutlich größer, denn die Fiktion des *Homo oeconomicus* abstrahiert nicht vom einzelnen Menschen. Daher kann die Fiktion weder eine Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch nehmen, noch das wahre Wesen der menschlichen Natur abbilden. Der *Homo oeconomicus* ist folgerichtig keineswegs ein Selbstbild des Menschen, wie oft fälschlich angenommen wird – wenn überhaupt wäre er nur als die Projektion des Menschenbildes eines zukünftigen Menschen denkbar, der dem Wunsch nach vollständiger Rationalität entsprechen würde. Mit seinen Annahmen berührt er zwar das Feld der philosophischen Anthropologie, ist aber zugleich kein Resultat dieser. Adam Smith war dies wohl bewusst, denn auch wenn der *Homo oeconomicus* seine Wurzeln dessen Werk verdankt, ging Smiths Menschenbild als auch Theorie weit über das Ökonomische hinaus und der Denker war nicht auf das Konzept eines solch verkürzten Menschenbildes angewiesen (vgl. Smith 2001; Smith 2010).

Der heutzutage in der ökonomischen Theorie virulente, stark vereinfachte hyperrationale Kunstmensch, den wir als *Homo oeconomicus* bezeichnen, der die zugegebenermaßen faszinierende Mechanik der eleganten Mathematik der ökonomischen Theorie bestimmt, wird neuerdings einerseits z.B. von der experimentellen Ökonomie, der Verhaltensökonomik usw. im Rahmen der Ökonomie

selbst infrage gestellt, andererseits erfolgt zugleich eine Hinterfragung des *Homo oeconomicus* von außen durch die Philosophie – hier insbesondere durch die ökonomische Anthropologie als Disziplin der Philosophischen Anthropologie.

Ein Rückgriff auf die Grundlagen der ökonomischen Anthropologie scheint nach den mannigfaltigen Wirtschaftskrisen der letzten Jahrzehnte geradezu unabdingbar zu sein; wobei sogleich einzuräumen ist, dass auch dieser Philosophievergleich nicht den natürlichen Menschen erfassen, sondern nur ein anthropologisches Konstrukt entwerfen kann. Denn streng genommen kann die Anthropologie gleichfalls nur auf die Wesenhaftigkeit der Menschen abstrahieren, diese aber nicht bestimmen. Insofern hat jede Anthropologie eine gewisse kognitive Unschärfe in sich, da sie nie mehr erkennen kann, als eine gute Abstraktion zulässt.

Dennoch scheint die ökonomische Anthropologie erfolgsversprechend zu sein, da sich der anthropologische Ansatz vielmehr der Grenzen der eigenen Methode bewusst ist, als dies beim *Homo oeconomicus*-Modell mit seinen artifiziellen Modellwelten der Fall ist – zumal die Betrachtung des Menschen mit den in der Welt vorzufindenden natürlichen Menschen korrespondiert, anstatt sich dem Wunschdenken eines fiktiven Menschen als streng zweckrationalen Akteur hinzugeben. In dieser Hinsicht wird die ökonomische Anthropologie der methodischen Reflexion auf die menschlichen Dinge (τα ἀνθρώπινα) vielmehr gerecht, als dies die moderne Wirtschaftstheorie *bis dato* vermag.

Ökonomische Anthropologie als möglicher Lösungsansatz

Die Tatsache, dass die Grundannahmen des individuellen Verhaltens im *Homo oeconomicus*-Modell den empirischen Ergebnissen diverser ökonomischer Teilgebiete und deren wissenschaftlichen Untersuchungen widersprechen, fordert eine Neufundierung des in der Lehre nach wie vor vorherrschenden ökonomischen Handlungsmodells des *Homo oeconomicus*. Dieser Modellansatz durchläuft gegenwärtig eine wissenschaftliche Krise im Kuhnschen Sinne, die dringend eine inhaltliche Neubestimmung der Prämissen des wirtschaftlich handelnden Menschen notwendig macht.

Der Wunsch nach einem Paradigmenwechsel hin zu einem anderen, realistischeren Bild des Menschen innerhalb der zu untersuchenden Wirtschaftsabläufe

entspricht zweifelsohne dem Interesse an einer noch zu erarbeitenden und zu begründenden Disziplin namens Ökonomische Anthropologie oder Wirtschaftsanthropologie. Das Menschenbild des *Homo oeconomicus* korrespondiert jedenfalls bekanntlich nicht länger mit den in den Wirtschaftsprozessen agierenden Menschen. Wie gezeigt, vermittelt das *Homo oeconomicus*-Modell „ein unzulässig verengtes Bild menschlichen Handelns [...], aus dem soziale Beziehungen und vor allem Impulse zu moralisch-kooperativen Handeln systematisch ausgeblendet [...] [sind]. Eine neue, explizit als solche ausgewiesene ökonomische Anthropologie zielt demgegenüber auf ein realistischeres und ganzheitliches Bild des wirtschaftenden Menschen. Das ist ein anspruchsvolles Unternehmen, denn der neue Blick auf den Menschen in der Wirtschaft soll – so die Hoffnung – auch zu einer anderen Konzeption der Wirtschaftswissenschaften führen.“ (Bohlken 2015, 57)

Die Anthropologie kann hierbei als eine Art Orientierungswissenschaft dienen. Eine zu begründende ökonomische Anthropologie könnte die ökonomischen und anthropologischen wissenschaftlichen Untersuchungen bündeln helfen und uns eine Grundlage zur Analyse der Ziele des wirtschaftlich handelnden Menschen ermöglichen. Zugleich könnte sie die Auswirkungen des ökonomischen Systems auf die Menschen bestimmen helfen und sich so für ethisch-normative Schlussfolgerungen offen zeigen.

Ziel einer neu zu begründenden ökonomischen Anthropologie müsste es daher sein, die wesentlichen Merkmale menschlicher Handlungen im Subsystem der Wirtschaft zu untersuchen. Diese Merkmale treten innerhalb einer spezifischen täglichen Praxis des Menschen auf und würden Präsuppositionen über den Menschen als wirtschaftendes Wesen ausarbeiten helfen. Eine etablierte ökonomische Anthropologie würde nicht nur einen eigenständigen Diskursrahmen ermöglichen, sondern zugleich die Grundlagen des wirtschaftlich handelnden Menschen erst transparent und kritikfähig machen. Weiterhin würde sie zu erfassen helfen, inwieweit wirtschaftliches Handeln das Ergebnis einer habitualisierten Lebensweise ist, die dem wirtschaftlichen Handeln des Menschen immer auch einen sozialen Sinn zumisst.

An dieser Stelle steht eine solche noch zu begründende ökonomische Anthropologie vor einer immensen Herausforderung, denn sie wird den empirisch feststellbaren *Homo cooperativus* mit dem zweckrationalen *Homo oeconomicus* in einen Ausgleich bringen müssen. Die systematische Integration des *Homo cooperativus*

in die ökonomische Modellierung wird eine maßgebliche Aufgabe für eine neue ökonomische Anthropologie sein. Eike Bohlken hebt zu Recht hervor, dass „[d]ie spezifische Leistung einer solchen Anthropologie der Wirtschaft [...] darin liegen [könnte], die gegenwärtige Ökonomik in einer systematischen Art und Weise an ein ganzheitliches Bild des Menschen rückzubinden.“ (Bohlken 2015, 72)

Das zukünftige Programm einer solchen Wirtschaftsanthropologie muss zwangsläufig interdisziplinär sein, denn eine solche Disziplin speist sich aus vielen Wissenschaften. Philosophie und Wirtschaft, Theologie, Soziologie und Psychologie machen eine anthropologische Reflexion der Ökonomie aus. Da eine solche ökonomische Anthropologie den eng gefassten Rahmen des *Homo oeconomicus* wird hinter sich lassen müssen, wird sie sich zukünftig in einem interdisziplinären Diskurs mit der Frage zu beschäftigen haben, wie die menschliche Handlungsweise eines wirtschaftlich handelnden Menschen sich darstellt.

Konklusion

In der Gegenwart nimmt das Modell des *Homo oeconomicus* noch überwiegend die Stellung eines Allgemeingültigkeit beanspruchenden Menschenbildes ein. *De facto* fungiert der Ansatz als eine Art imperatives Menschenbild, welches aber nur in Form des zweckrationalen Maximierens des Eigennutzens eine ganz bestimmte Form von Wettbewerbsökonomie ausweist, die aber nicht als eine anthropologische Konstante angesehen werden kann. Richtig ist, dass dabei „[d]as Modell [...] offenbar so plastisch [ist], dass es dazu einlädt, seine Parameter mit der Beschreibung menschlicher Züge zu verwechseln und es weit über den Bereich der Wirtschaftswissenschaften und der Wirtschaft hinaus auszudehnen.“ (Bohlken 2015, 62)

Die Handlungen von Politik und Unternehmen werden mittels ökonomischer Theorien und Handlungsvorschläge gelenkt. Es dürfte unstrittig sein, dass kaum ein anderes erkenntnis- und handlungsleitendes Modell wie das des *Homo oeconomicus* einen solchen Einfluss auf unsere täglichen soziopolitischen Entscheidungen ausübt. Wenn aber wesentliche Determinanten menschlichen Verhaltens sich im *Homo oeconomicus* nicht widerspiegeln, kann dies zu gravierenden Fehlentscheidungen führen.

Die Tatsache, dass aus einer solchen verengten Ausgangslage falsche Politikempfehlungen resultieren, ist nicht unerheblich. Eine Hinterfragung und Erweiterung des *Homo oeconomicus*-Ansatzes tut daher dringend not. Der Beitrag hat versucht zu skizzieren, warum hierzu eine neu zu begründende ökonomische Anthropologie einen Beitrag liefern können sollte.

Literatur

- Bohlken, Eike (2015): Wirtschaften nach dem Maß des Menschen – konstitutive Aspekte der Wirtschaftsanthropologie aus philosophischer Sicht, in: Claus Dierksmeier, Ulrich Hemel, Jürgen Manemann (Hg.), *Wirtschaftsanthropologie*, Baden-Baden, 57-73.
- Brzezicka, Justyna/Radosław Wiśniewski (2014): Homo Oeconomicus and Behavioral Economics, in: *Contemporary Economics*, 8, 353-364.
- Falk, Armin (2003): Homo Oeconomicus versus Homo Reciprans: Ansätze für ein neues Wirtschaftspolitisches Leitbild?, in: *Perspektiven der Wirtschaftspolitik*, 4, 141-172.
- Fehr, Ernst/Klaus M. Schmidt (1999): A Theory of Fairness, Competition, and Cooperation, in: *The Quarterly Journal of Economics*, 114, 817-868.
- Gintis, Herbert (2000): Beyond Homo economicus: Evidence from Experimental Economics, in: *Ecological Economics*, 35, 311-322.
- Hühn, Matthias (2015): Der Einfluss eines am Homo oeconomicus ausgerichteten Menschenbildes auf die Lehre in den Wirtschaftswissenschaften, in: Claus Dierksmeier, Ulrich Hemel, Jürgen Manemann (Hg.), *Wirtschaftsanthropologie*, Baden-Baden, 75-97.
- Kremser, Christian E. W. (2013): Die Historizität des Homo Oeconomicus. Ein Plädoyer für die Relativität dieses Menschenbildes, in: *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 14, 218-236.
- Manstetten, Reiner (2004): *Das Menschenbild der Ökonomie. Der homo oeconomicus und die Anthropologie von Adam Smith*, Freiburg, München.
- Schlicht, Ekkehard (2003): Der *homo oeconomicus* unter experimentellem Beschluß, in: Martin Held, Gisela Kubon-Gilke, Richard Sturn (Hg.), *Experimente in der Ökonomik*, Marburg, 291-313.

- Smith, Adam (2001): Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. Aus dem Englischen übertragen und mit einer umfassenden Würdigung des Gesamtwerkes herausgegeben von Horst Claus Recktenwald, München.
- Smith, Adam (2010): Theorie der ethischen Gefühle. Auf der Grundlage der Übersetzung von Walther Eckstein neu herausgegeben von Horst D. Brandt, Hamburg.
- Stadermann, Hans-Joachim (1987): Ökonomische Vernunft. Wirtschaftswissenschaftliche Erfahrung und Wirtschaftspolitik in der Geschichte, Tübingen.

Wohnen Tiere? Wohnen mit Tieren?

Die anthropologische Differenz am Beispiel des interspezifischen Wohnens

Mădălina Diaconu

Vor ein paar Jahren warb der Berliner Zoologische Garten mit dem Bild eines Krokodils, einer Giraffe und von zwei Elefanten auf einer Wiese mit dem Brandenburger Tor im Hintergrund. Der Bildtitel lautete: „We are all Berliners“. Die Ironie des Werbegags einmal beiseite gelassen: Lässt sich wirklich behaupten, dass Tiere eine Stadt bewohnen oder sind ihre Lebensräume vielmehr nur Biotope und Territorien? Das Phänomen Wohnen ist offenbar interpretationsbedürftig. Deshalb braucht es zuerst einer Definition des Wohnens, an der sich die weiteren Ausführungen orientieren können. Das Wohnen bezieht sich auf den freiwilligen und dauerhaften Aufenthalt in einem Raum und auf die tagtägliche Interaktion mit dem Raum und mit den sich in diesem befindenden Lebewesen, indem der Bewohner diesen Raum eingrenzt, errichtet, durch Hinterlassung von Spuren markiert, ihn nach seinen Bedürfnissen und Interessen einrichtet, gliedert und sich durch Gewohnheiten aneignet.

Für die Diskussion wurden an die Phänomenologie anknüpfende Auslegungen ausgewählt – nicht nur aufgrund des signifikanten Beitrags der Phänomenologie zum Thema Wohnen, sondern auch weil sie von der zeitgenössischen „Tierphilosophie“ widersprüchlich beurteilt wird: Während Markus Wild (2008) die Phänomenologie aufgrund ihres differentialistischen Paradigmas schlechthin ignoriert, rechnen Hans Werner Ingensiep und Heike Baranzke der Phänomenologie nahestehende Denker der Avantgarde der Tierphilosophie zu, die das Tier als Subjekt zu legitimieren versucht (Ingensiep, Baranzke 2008, 30ff.).

Levinas' Hund: Die „Menschlichkeit“ der Tiere?

In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* brachte Heidegger das Beispiel des Hundes, der mit „uns“ im Hause lebt, der aber nicht mit uns wohnt, weil die Tiere nicht *existieren* (Heidegger 1983, 308). Die Beziehung des Hundes zum Menschen besteht für Heidegger im Mitgehen bzw. Begleiten; der Hund bewegt sich mit uns, gleichsam ohne uns wahrzunehmen und ohne uns anzublicken, er frisst, doch kann er nicht mit uns essen, denn „unsere Welt“ ist explizit die Welt der Menschen und nicht die gemeinsame Welt der Menschen *und* der Tiere. Bei Heidegger ist die Relation so asymmetrisch wie sie nur zwischen Herr und Knecht, zwischen dem Herrchen und seinem Hund sein kann (Diaconu 2015, 237ff.). Gleichsam Welten entfernt ist diese Auffassung von Montaigne, bei dem sich das Ich und seine Katze die gemeinsame Welt des Spiels als gleichrangige Partner teilen (Montaigne 2002, 187).

Einem zweiten Hund begegnen wir in Levinas' *Nom d'un chien ou le droit naturel*, wo allerdings die moralische Dimension des Wohnens in den Vordergrund tritt. Levinas deutet hier die Haltung der Hunde, die die Flucht der Israeliten aus Ägypten nicht verhindern (Ex 11,7), dahingehend, dass die Hunde gleichsam Zeugnis von der Würde der Menschen ablegen, die auf den Befehl Gottes hören, und das lässt ihn ausrufen: „Une transcendance dans l'animal!“ (Lévinas 1995, 201). In diesem Abschnitt „bewohnen“ die Hunde Ägypten, während sich die Israeliten erst in das Land der Verheißungen begeben müssen.

Das Wohnen mit Tieren wird dann aber explizit bei Levinas' Erinnerung an seine Gefangenschaft in Deutschland. Die Einheimischen, die in der Nähe des Arbeitslagers als „freie“ Menschen wohnten, betrachteten die Insassen als eine „quasi-humanité, une bande de singes“ (ebd., 201). Ausgeschlossen aus der Welt sind die Gefangenen „enfermés dans leur espèce; malgré tout leur vocabulaire, êtres sans langage“ (ebd.). Unter den Umständen ihrer entwürdigenden und entmenschlichenden Behandlung – wie die Tiere – kommt die Bestätigung ihres Menschseins ausgerechnet von einem Streunerhund, der in einem zurückgezogenen Eck (*sauvage*) des Lagers überlebte (*vivotait*) und der für ein paar Wochen, bevor ihn die Wächter vertrieben, regelmäßig die Häftlinge bei der Rückkehr von ihrem Frondienst mit Freude empfing. Bobby, wie ihn die Gefangenen riefen, war ein „dernier kantien de l'Allemagne nazie, n'ayant pas le cerveau qu'il faut

pour universaliser les maximes de ses pulsions“, ein Nachfahre der ägyptischen Hunde (ebd., 202). Die Hierarchie zwischen Mensch und Tier wird gleichsam umgekehrt, indem sich ein Hund menschlicher als manche sog. „Menschen“ verhält; die Biologie kollidiert hier mit der Ethik.

Welche aber der drei genannten Gruppen wohnt hier im eigentlichen Sinne des Wortes? Sind es die Wächter und die Bewohner der Region, die frei sind, aber im Zeichen der blinden Gewalt leben? Sind es die Gefangenen, die als unfreie Sklaven behandelt werden? Oder vielleicht Bobby, ein Hund ohne feste Wohnstätte, der sich frei entscheidet, den Ort mit den „Bewohnern“ des Lagers zu teilen, der durch „Rituale“ eine emotionale Beziehung zu diesen entwickelt (und daher als „chien chéri“ und „ami“ bezeichnet wird) und der letztlich durch die Vertreibung aus dem Lager das zurückgewinnt, was aus der Perspektive der Gefangenen die Freiheit bedeutet? Im Grunde genommen wohnt keine dieser Kategorien im vollen Wortsinne und keine ist wirklich frei: Bobby ist nicht nur – mit Heidegger – „weltarm“, sondern auch ohne stabiles Domizil und ohne ein Herrchen; die Gefangenen wurden ihrer Freiheit beraubt; und schließlich sind ihre Unterdrücker Verbrecher gegen den Kant’schen absoluten Imperativ. Während die „freien Menschen“ mangelhaft wohnen, praktizieren die Gefangenen das Wohnen gezwungermaßen in Form des Mangels.

Die Paradoxe häufen sich. Seine „foi d’animal“ (ebd.) macht aus Bobby einen Rebellen, der die menschliche Ordnung missachtet, solange diese (wie im *Buch Exodus*) der göttlichen Ordnung widerspricht. In diesem Text, in dem ausgerechnet die Wächterhunde fehlen, erscheint der Hund nicht mehr unterwürfig, wie so häufig in Märchen und Sprüchen, sondern vielmehr als eine Art Held, der seine menschlichen Freunde frei wählt. Es ist seine eigene Initiative, mit den Menschen den Ort ihrer Gefangenschaft zu teilen, und es ist die Entscheidung der „Menschen“, den Hund zu vertreiben, weil er eine ungerechte Herrschaftsordnung in Frage gestellt hat und durch sein „humanitäres“ Verhalten zeitweilig die wahre Ordnung wiederhergestellt hat.

Wie ist es letztlich mit der Transzendenz des Tiers bestellt? In einem Interview beantwortet Levinas die Frage ambivalent, ob auch der Hund ein *visage* hat: „One cannot entirely refuse the face of an animal. It is via the face that one understands, for example, a dog. [...] We understand the animal, the face of an animal, in accordance with *Dasein*. The phenomenon of the face is not in its purest form

in the dog.“ (Lévinas 2004, 49) Von den Interviewern gezwungen, seine Position näher zu erklären, verfängt sich Levinas in weitere Schwierigkeiten: „I cannot say at what moment you have the right to be called ‚face‘. [...] I don't know if a snake has a face. I can't answer that question. A more specific analysis is needed.“ (ebd.) – wohlgemerkt, eine Untersuchung, die er niemals unternommen hat.

Wenn auch Levinas in *Nom d'un chien* die anthropologische Differenz relativiert, besteht dennoch die von Bobby wiederhergestellte Ordnung paradoxerweise in der unüberbrückbaren Differenz zwischen Mensch und Tier. Levinas weist ausdrücklich die naturalistische Angleichung von Mensch und Tier zurück, und das Verhalten des Hundes beweist à rebours, dass die Menschen auch dann Menschen bleiben, wenn sie als bloße Tiere handeln oder als solche behandelt werden.

Derridas Katze: Die zoologischen Differenzen

Auch Derrida geht in *Das Tier, das ich also bin* (2010) von einer zumindest der Beschreibung nach autobiographischen Episode aus, die allerdings in den Alltag eingebettet ist: Nach der Dusche sieht sich ein Mann von seiner Katze angeschaut und schämt sich seiner Nacktheit. Von Beginn an ist die Auswahl des Beispiels bemerkenswert, denn die Katze ist anders als ein Hund ein *Haustier* im strikten Sinne des Wortes und ist eher an ihren „Wohnsitz“ als an einen Menschen gebunden. Es handelt sich folglich in diesem Abschnitt um zwei Partner, die nicht bloß gleichzeitig und getrennt voneinander denselben Raum teilen, sondern beide sind wahrhaft Mitbewohner, indem sie in ihren Wohngewohnheiten miteinander interagieren. Die Katze ist ein gewöhnliches Haustier und trotzdem versetzt sie den Menschen in eine beunruhigende Lage, „by finding the *unheimlich* (uncanny) even where we feel most at home“ (Wood 2004, 132). Die Überlegenheit des Tieres gegenüber manchen Menschen in einem Ausnahmezustand bei Levinas wiederholt sich bei Derrida in einer unheimlichen Alltagssituation. Der nackte Mann (*horribile dictu*, der nackte Philosoph) schämt sich seiner Nacktheit und schämt sich nichtsdestoweniger wegen seiner absurden Scham vor einem Tier, das selbst die Scham nicht kennt. Die Katze schaut wiederum den Menschen in einem doppelten Sinne an: Sie blickt ihn an, bevor er es überhaupt bemerkt,

und übernimmt somit eigenmächtig die Initiative des Blicks, auf den der Mensch nur noch reagieren kann. Und ihr Blick ist ein Aufruf, um über das Wesen des Menschen und des Tiers zu reflektieren. Der Denker folgt dem Blick der Katze wie den Spuren eines Tiers, um herauszufinden, was oder wer eigentlich das Tier ist und um letztlich sich selbst zu finden: „l’animal que donc je suis“. „L’homme est après l’animal“ in einem dreifachen Sinne: im Sinne der Sequenz (das Tier bestand in der Geschichte der Arten schon vor dem Menschen), der Konsequenz (indem der Mensch erfährt, was das Tier ist, erfährt er auch, was er selbst in seiner Animalität ist) und der Verfolgung (das Denken als intentionale Suche, wobei das Bild des Denkens als Jagd seit Platon bekannt ist).

Die angeführte Passage veranlasst jedenfalls Derrida zu einer Fülle von Überlegungen über die anthropologische Differenz mit Bezug auf philosophische, theologische und allgemein kulturelle „Spuren“. Im Weiteren werde ich nur die relevantesten für das interspezifische Wohnen hervorheben. Der geheimnisvolle Blick der Katze zeigt das Tier zugleich als Nachbarn des Menschen, der dem Menschen am nächsten steht, und als seine Alterität. Die Katze ist kein Dasein, sondern ein „Da-vor-mir-sein“ („être-là, devant moi“, ebd., 30), in dessen Augen sich der Mensch nackt sieht und vor dem er sich schämt. Lässt sich daraus ein empathisches Verhältnis zum Tier erkennen? Was sieht überhaupt Derrida in den Augen seiner Katze? Und woher stammt die Scham, sofern der Mensch den Blick des Tiers nicht versteht, ein Blick, der ihm aber trotzdem zu verstehen gibt, dass er nackt ist? Der Mensch dominiert hier nicht mehr das Tier, er fürchtet sich auch nicht vor ihm, aber kommuniziert auch nicht mehr mit ihm „auf Augenhöhe“ wie Montaigne, als er mit seiner Katze spielte. Der Mensch ist in seiner Nacktheit dem Tier unterlegen, das niemals nackt sein kann, aber dieselbe Nacktheit markiert zugleich sein Menschsein. Denn der Mensch ist ein „nackter Affe“ nicht nur biologisch, wie bei Desmond Morris (1995), sondern auch als die einzige Art, die über die Natur hinausgeht und sich nackt fühlen kann.

Derrida beschäftigt hier jedoch kaum, warum sich der Mensch ausgerechnet vor seinem „Mitbewohner“ schämt, der immerhin kein „Fremder“ ist. Die Vertrautheit mit der eigenen Katze erreicht nie den Grad der Intimität und dennoch ist diese Scham nicht vergleichbar mit jener vor dem Partner oder vor den eigenen Kindern. Derridas Scham ist nicht die Scham Sartres, von einem Nachbarn bei dessen Blick durch ein Schlüsseloch ertappt zu werden, auch nicht die

Scham Adams nach dem Sündenfall, der sich vor Gott versteckt. Der Protagonist Derridas tut nichts Verpöntes und kann trotzdem nur unangemessen reagieren, sei es dass er sich seiner Katze *de face* zeigt (und dann schämt er sich und schämt sich seiner Scham oder, wenn er sich nicht schämt, schämt er sich, dass er sich nicht schämt und dass er schamlos „wie ein Tier“ geworden ist), sei es dass er seine Nacktheit absurderweise bedeckt, als ob die Katze ein Mensch wäre.

Die gleichzeitige Nähe und Fremdheit der Katze lässt das Haustier eine andere Art von Mitbewohner als ein Mensch sein. Der Blick des Tiers wird als Blick erkannt, aber bleibt zugleich unentzifferbar, wenn auch nicht absolut verschlossen. Derridas Warnung vor Versuchungen, uns entweder das Tier anthropomorphisierend anzueignen (Walt-Disneysierung) oder es als absolut unverständlich zu betrachten und daher zu ignorieren, gilt auch für das Wohnen mit Tieren: Einerseits haben die Tiere je nach Art eigene Bedürfnisse, die beim interspezifischen Wohnen mitberücksichtigt werden sollten, andererseits soll der Mensch nicht die Haustiere zu Herren im eigenen Haus werden lassen. Fragen nach einer artgerechten Haltung sind mit konkreten Anforderungen verbunden; Derrida geht es allerdings um erkenntnistheoretische Fragen. Während Ethologen die große Bandbreite der empathischen Kommunikation mit bestimmten Tierarten betonen, auch weil sie sich hauptsächlich um Erkenntnisgewinne bemühen, übertreibt Derrida die Fremdheit des Blicks seiner eigenen Katze, um die Fragwürdigkeit „des Tiers“ noch zu verschärfen. Und auch wenn er viele Angriffspunkte gegen die moderne Philosophie in der Auslegung des Tieres identifiziert, desertiert auch Derrida letztlich nicht in das Lager des „biologistischen Kontinuumismus“ (ebd., 56), sondern bekräftigt seinerseits die anthropologische Differenz. Es geht ihm letztlich nicht darum, die Grenzen zwischen Mensch und Tier zu verwischen oder zu bestreiten, sondern darum, „ihre Figuren zu vervielfältigen, die Linie eben dadurch zu verkomplizieren, zu verdicken, zu entlinearisieren, zu krümmen, zu teilen“ (ebd., 55). Vor allem besteht die „abgründige Grenze“ (ebd.) zwischen dem, der sich Mensch nennt, und dem, was dieser als Tier bezeichnet – eine Zäsur, von der, so Derrida, die Tiere selbst wissen –, nicht als ein Bruch mit zwei klaren Rändern, sondern dieser hat „blättrige Schichtungen“ und „plurale und mehrfach gefaltete Grenzen“ (ebd., 57). Die ungeheure Heterogenität der tierischen Lebensformen wird durch den Begriff Tier im Singular verdeckt; zwischen den Tierarten bestehen vielmehr unendliche Räume. Und diese Differen-

zierung erweist sich als fruchtbar auch in der Frage nach dem Wohnen der Tiere. Anstelle eines dichotomischen Denkens sind hier Abstufungen angesagt: So ist etwa eine Katze für den Menschen in einem höherem Maße (und naturgemäß auch anders) ein Haustier als etwa eine Spinne oder unerwünschte Blattläuse, und die Tiere auf einem Bauernhof wohnen eher mit den Menschen als die „Bewohner“ eines Zoos. Was Derrida eigentlich ablehnt, ist nicht die radikale anthropologische Differenz, sondern die pauschale Gegenüberstellung des Menschen und des Restes des Tierreichs mit Ausnahme des Menschen, als eine homogene Gruppe betrachtet. Am Ende bleibt dennoch die Frage bestehen, ob diese „abgründige“ anthropologische Differenz selbst den zoologischen Differenzen zwischen Arten (die selbst nach Derrida „unendlich“ sind) untergeordnet werden kann oder völlig anders ist.

Wohnen ohne Tiere?

Keiner der kurz kommentierten Texte thematisiert explizit das Wohnen der Tiere und das Wohnen mit Tieren, aber in ihrer Reihenfolge nähern sie sich zunehmend diesen Problemen an. Derrida geht diesbezüglich sogar so weit, dass er in Bezug auf Heidegger fragt, ob die Animalität nicht jedem Weltbegriff inhärent sei? Anders ausgedrückt: Stellt das „Mit-dem-Tier-sein“ nicht vielleicht eine Grundstruktur des In-der-Welt-Seins des Menschen dar, so dass die Vorstellung einer Welt ohne Tiere nicht einmal als eine methodische Fiktion möglich wäre, wie sie einst Descartes vorgeschlagen hatte? (Vgl. ebd., 122f.)

Eine solche Vorstellung widerspricht augenscheinlich der Alltagserfahrung. Ein Leben des Menschen ohne Tiere wäre bloß privat, „tierarm“ und m. E. zugleich „weltarm“. Auch der Veganismus gründet meistens gerade auf der Überzeugung von der Leidensfähigkeit der Tiere als einer Gemeinsamkeit mit den Menschen, doch bedeutet er keinen Verzicht auf ein Leben mit Tieren. Was das Wohnen in dem zu Beginn angeführten Sinne betrifft, so finden sich Merkmale des Wohnens zweifellos auch bei den sog. „höheren“ Tierarten. Der relativ dauerhafte und frei gewählte Aufenthalt in einem bestimmten Areal (wobei die Zeit auf die artspezifische Lebensdauer bezogen werden muss), währenddessen dieses Territorium „bewirtschaftet“ und nach eigenen Bedürfnissen modifiziert wird,

bis hin zum Bauen einer Wohnstätte und den „Ritualen“ zur Aneignung und regelmäßigen Markierung des Raums als „natürlicher Ort“, zu dem man zurückkehrt – all diese Merkmale teilen die Menschen mit den Tieren. Und umgekehrt zeigen mikrosoziologische Studien, dass die Territorialität auch dem Menschen nicht fremd ist und wie durch konkrete Strategien „Territorien des Selbst“ beansprucht, markiert und besetzt werden (Goffmann 1974).

Die Fragen, die sich ergeben, wenn das Wohnen auf Tiere ausgedehnt wird, bestehen nicht sosehr in der Differenz zum menschlichen Wohnen (die weiterhin aufrechterhalten wird), sondern betreffen eher die unterschiedliche Komplexität der Tierarten und die beschränkte Erfahrung der Menschen mit ihnen, in dem Sinne dass unser Einfühlungsvermögen schnell an seine Grenzen im Falle der niederen Arten und der Wildtiere stößt. Abgesehen davon stellt das Wohnen mit Tieren allgemein eine günstige Voraussetzung dar, damit wir uns in eine interspezifische Empathie einüben und Sensibilität für die Ähnlichkeiten, aber auch die Unterschiede zwischen Mensch und Tierarten entwickeln. Letzten Endes ermöglicht es das Wohnen mit Tieren, das „Wohnen“ des Menschen in einem existentiellen Sinne über die architektonische Gestaltung des Wohnraums hinaus „menschlicher“ zu gestalten.

Literatur

- Derrida, Jacques (2010): *Das Tier, das ich also bin*, übers. v. M. Sedlaczek, Wien.
- Diaconu, Mădălina (2015): *Von Hunden und Menschen. Zur anthropologischen Differenz bei Heidegger, Lévinas und Straus*, in: Thiemo Breyer, Thomas Fuchs, Alice Holzhey-Kunz (Hg.), Ludwig Binswanger und Erwin Straus. *Beiträge zur psychiatrischen Phänomenologie*, Freiburg, München, 235-265.
- Goffman, Erving (1974): *Territorien des Selbst*, in: ders., *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*, Frankfurt, 54-71.
- Heidegger, Martin (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik (GA 29/30)*, Frankfurt/M.
- Ingensiep, Hans Werner/Heike Baranzke (2008): *Das Tier*, Stuttgart.
- Lévinas, Emmanuel (1995): *Nom d'un chien ou le droit naturel*, in: ders., *Difficile liberté*, Paris, 199-202.
- Lévinas, Emmanuel (2004): *The Name of A Dog or Natural Rights*, in: Matthew

- Calarco, Peter Atterton (eds.), *Animal Philosophy. Essential Readings in Continental Thought*, London, 47-50.
- Montaigne, Michel de (2002): *Essais*, München.
- Morris, Desmond (1995): *Der nackte Affe*, München, Zürich.
- Wild, Markus (2008): *Tierphilosophie zur Einführung*, Hamburg.
- Wood, David. 2004. Thinking with Cats, in: Matthew Calarco, Peter Atterton (eds.), *Animal Philosophy. Essential Readings in Continental Thought*, London, 129-144.

Das scheinbar „Irrationale“, das uns zu Menschen macht

Jonathan Jancsary

Der Mensch ist im Laufe der Philosophiegeschichte unterschiedlich charakterisiert worden. Von der klassischen Definition als „animal rationale“ (Aristoteles) bis hin zum „homo oeconomicus“ (Vilfredo Pareto) gab und gibt es eine Vielzahl von Definitionen, die sich jeweils auf ein Merkmal des Menschen konzentrieren, welches dann als *das* Wesen des Menschen festgelegt wird. Im 21. Jahrhundert hält sich – trotz diverser Einwände von Nischenphilosophien – der Gedanke, dass der Mensch in erster Linie ein ökonomisches und ein „vernünftiges“¹ Wesen ist. Es wird zwar weder von der Philosophie noch von verschiedenen Einzelwissenschaften gelehrt, dass der Mensch Gefühle, Leidenschaften, irrationale Impulse und Instinkte hat, letztendlich aber sind diese für eine Wesensdefinition des Menschen unerheblich. Dies hängt nicht zuletzt mit der momentan vorherrschenden westlichen Konsensmeinung zusammen, die jedwede Handlung, die nicht auf eine maximale Ausnutzung einer Kosten-Nutzen-Rechnung abzielt, als „irrational“ verwirft. Es ist dies ein Urteil, das vernichtender nicht sein könnte, denn „irrational“ zu handeln bedeutet, schlecht und falsch zu handeln. Mithilfe der beiden Philosophen Henri Bergson und Ibn ‘Arabi soll in diesem Artikel aufgezeigt werden, inwiefern diese Sicht auf den Menschen zu kurz greift.

1. Die Kampfbegriffe „Rationalität“ und „Irrationalität“

Im Rahmen dieser kurzen Einleitung sind schon zwei essentielle Begriffe gefallen: zum einen jener der „Rationalität“ und zum anderen jener der „Irrationalität“. Es handelt sich dabei um zwei Termini, die sowohl im Alltag als auch

1 Dabei werden – wie auch später noch detaillierter beschrieben – die Begriffe des „Ökonomischen“ und des „Vernünftigen“ nahezu synonym verwendet.

in der Philosophie häufig gebraucht werden, und zwar meistens als unbewusste „Kampfbegriffe“, um eine Idee, eine Theorie oder eine Philosophie entweder zu loben („Das ist rational/vernünftig.“) oder abzuwerten („Das ist eine irrationale Argumentation.“).² Bei der Verwendung dieser beiden Begriffe scheint man somit häufig von der Annahme auszugehen, es gäbe eine fixe und vor allem klare Definition von „Rationalität“ an sich. Dies führt dazu, dass in der Regel die so genannte „szientistische“ Rationalität als die einzig wahre Rationalität bezeichnet wird. Damit ist Folgendes gemeint: Lediglich die von westlichen (natur)wissenschaftlichen Standards geprägte Rationalität ist gültig, da diese Standards ein Qualitätsmerkmal für jegliches Denken darstellen. Jene Form der Rationalität, die auf klassischer westlicher Logik, auf typischen Argumentationstheorien, auf experimenteller Nachvollziehbarkeit und auf intersubjektiver Überprüfbarkeit aufbaut, ist die einzig entscheidende. Sowohl alternative Zugangsweisen zu Phänomenen (zum Beispiel „Methoden“ wie die mystische Schau oder die intuitive Erkenntnis) als auch manche Phänomene an sich, die im Kern als „irrational“ gelten (zum Beispiel Gefühle oder spontane Impulse), werden als „irrational“ abgetan.³ Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass solche Methoden und auch die Phänomene an sich nicht mit der herkömmlichen szientistischen Rationalität beschrieben und / oder erklärt werden können. Konsequenterweise führt dies dazu, dass sie dann aus dem wissenschaftlichen Diskurs ausgeklammert und ausgeschlossen werden.

Der Begriff der „Rationalität“ kann aber auch differenzierter gefasst werden. So ist es möglich, eine Unterscheidung zwischen einem „engen“ und einem „weiten“ Begriff der Rationalität einzuführen. Der „enge“ Begriff ist der bereits besprochene szientistische. Dieser „enge“ Begriff der Rationalität bringt aber neben vielen Vorteilen auch den Nachteil mit sich, dass verschiedene Phänomene überhaupt nicht mehr in den Blick genommen werden (können). Wenn man aber die These vertritt, dass die Philosophie sich ganzheitlich mit unserer Welt beschäftigen soll, dann geht durch diesen „engen“ Ansatz der Rationalität dasjenige verloren, was einmalig, zufällig oder individuell ist. Wenn wir weiterhin

2 Vgl. Simon 1998, 81.

3 Vgl. dazu Gorsepath 1992, 63-64 u. Simon 1998, 84.

den so genannten Lebensphilosophinnen und Lebensphilosophen des 19. und 20. Jahrhunderts folgen, dann geht damit sogar etwas äußerst Essentielles verloren, nämlich das „Leben“ an sich:

„Das Leben bildet einen eigenen logischen Raum, in dem andere Regeln herrschen als im gegenständlichen Erkennen.“ (Fellmann 1993, 23; vgl. diesbezüglich auch Rücker 1976, 584)

Fellmann verweist hier im Sinne der lebensphilosophischen Tradition auf die Eigenständigkeit des Lebens und des Zu-kurz-Greifens der „engen“ Rationalität. Dies soll aber keinesfalls bedeuten, dass die szientistische Rationalität nutzlos oder überschätzt ist. Vielmehr soll betont werden, dass den lebendigen Formen der Welt und des Menschen nur dann begegnet werden kann, wenn eine andere Form der „Rationalität“ angewandt wird, und zwar eine „weitere“, und damit eine, die es möglich macht, auch solche Phänomene „wissenschaftlich“⁴ zu behandeln und in den herrschenden Diskurs einzugliedern. Das bedeutet, es braucht eine Form der Rationalität, die nicht in vollkommener subjektiver Willkür abdriftet, die aber dennoch den engen Rahmen der szientistischen Vernunft sprengt – ein gefährlicher Balanceakt ist somit erforderlich.

Die bereits erwähnten Philosophen Henri Bergson und Ibn ‘Arabi vertreten explizit die These, dass der lebendige Mensch nicht allein mithilfe szientistischer Rationalität erkennbar und erfassbar ist (und das gilt auch für das Universum). Deshalb haben sie versucht, Methoden zu finden, mit denen man jene Aspekte des Menschen und des Universums erforschen kann, die sich dieser „engen“ Rationalität entziehen.

4 Wie eine solche „wissenschaftliche“ Behandlung dieser Phänomene aussehen könnte, ist die große Frage, die sich unter anderem auch Henri Bergson und Ibn ‘Arabi stellen. Wenn man davon ausgeht, dass die Philosophie eine Wissenschaft ist und dass die Philosophie solch scheinbar „irrationale“ Phänomene betrachten soll, dann wird es notwendig, den derzeit starren Begriff der „Wissenschaftlichkeit“ ebenso zu öffnen wie jenen der „Rationalität“.

2. Henri Bergson und die Bedeutung von Energie und Intuition

Um klarer fassen zu können, wie Henri Bergson den Menschen (und damit auch das Universum) beschreibt, muss zunächst seine Metaphysik beziehungsweise Ontologie besprochen werden.

Henri Bergson argumentiert von einem ontologischen Prinzip namens „*élan vital*“ („Lebensschwungkraft“) aus. Für ihn *ist* das Universum (und damit auch der Mensch) von einer Energie (eben jener Schwungkraft) durchdrungen beziehungsweise das Universum selbst *ist* dieser energetische Prozess. Den „*élan vital*“ kann man sich als andauernde „Explosion“ einer „Granate“ (vgl. dazu auch Jankélévitch 2004, 34)⁵ vorstellen:

„Doch wir haben es hier mit einer Granate zu tun, die sofort in Stücke ge-
borsten ist, Stücke, die selbst eine Art Granate waren und die ihrerseits sofort
in Teile zersplitterten, welche wiederum zu zerbersten bestimmt waren und so
weiter und so fort, [...]“ (Bergson 2013a, 119)

Daraus folgen mehrere Schlüsse: (i) Das Universum muss als andauernder und dynamischer Prozess verstanden werden. Das führt dazu (ii), dass es keine Entitäten im Universum gibt, die starr und unveränderlich sind. Es gibt lediglich Unterschiede dahingehend, wie deutlich dieser konstante Wandel für uns Menschen erkennbar wird. Man muss sich das folgendermaßen vorstellen: Ein Stein wirkt starrer und fixer, weil er einen „Granatenteil“ darstellt, der mit wenig Energie aus der „Explosion“ herausgeschleudert wurde. Eine Pflanze ist mit einem größeren Teil dieser Lebensschwungkraft (= Energie) ausgestattet, deshalb kann man das Wachstum und den stetigen Wandel deutlicher erkennen. Dies führt zu (iii), nämlich der Conclusio: Wenn alles (ein / im) Prozess ist, dann kann die szientistische Rationalität kein einziges Phänomen jemals ganzheitlich erkennen, denn laut Bergson kann die „enge“ Form der Rationalität niemals Prozesse als Prozesse erfassen. Bergson geht vielmehr davon aus, dass die szientistische Rationalität

5 Die Kunstform der Analogie spielt in Bergsons Philosophie eine große Rolle, da er davon ausgeht, dass man nur mithilfe von sogenannten „flüssigen Begriffen“ (Bergson 2013a, z. B. 54) intuitive Einsichten darstellen kann.

Phänomene auf den Begriff bringt. Das wiederum bedeutet, dass etwas zum Erstarren gebracht und unbeweglich gemacht wird (vgl. diesbezüglich auch Bergson 2013b, 6; Kolakowski 1985, 36; Guerlac 2006, 41). Anders gesagt: Sobald man ein Phänomen mithilfe der wissenschaftlichen Rationalität einfängt und analysiert, geht der dem Phänomen wesenseigene dynamische Kern verloren.

Zwei Schlussfolgerungen, die aus dieser metaphysischen Konzeption erwachsen, sind dabei besonders relevant: (i) Wir können mithilfe der wissenschaftlich-rationalen Vernunft kein Phänomen vollständig erkennen. (ii) Daraus folgt, dass wir eine Methode der Erkenntnis benötigen, die Prozesse als Prozesse erfassen kann. Denn erst wenn wir über eine solche Methode verfügen, können wir auch das eigentliche Wesen des Menschen ganzheitlich(er) erkennen.

Bergson versucht eine solche Methode zu entwickeln und nennt sie schlicht *Intuition*. Diese in der Philosophiegeschichte oft gescholtene und unterschiedlich verwendete Methode nimmt bei Bergson folgende Bedeutung an:

„Dennoch gibt es eine Grundbedeutung: intuitiv denken heißt in der Dauer denken.“ (Bergson 2008, 46)

„Die Intuition erfasst also die Mannigfaltigkeit auf einmal, ohne den Umweg über das diskursive Verfahren des Verstandes. Sie ist auf diese Weise imstande, das Fließende in seinem Fließen zu erfassen.“ (Bollnow 1958, 51)

Wie aber kommt es zu solch einer Intuition? Bergson selbst tut sich mit einer präzisen Beschreibung eines intuitiven Erkennens schwer. Er spricht von Grenzzuständen und davon, dass sich bezüglich eines Problems oder eines Phänomens auf einmal Klarheit einstellt, und zwar nicht mithilfe bildhafter Sprache, sondern durch eine direkte Schau (vgl. Jordan 1912, 405; Margreiter 1997, 204-205). Bergson steht somit vor dem bekannten philosophischen Problem, dass eine solche Intuition ohne Bilder stattfindet, es aber ungeklärt ist, wie eine Erkenntnis ohne jegliche Bilder (Symbole) und ohne sprachliche Vermittlung geschehen kann. Bergson sieht dieses Problem, verweist aber lediglich darauf, dass eine solch bildlose Erkenntnis mithilfe einer so genannten Analogie (Metapher)⁶ wieder-

6 Siehe diesbezüglich auch Fußnote 5.

gegeben werden muss und kann. So ist seine Konzeption des „élan vital“, die er mit der „Explosion“ einer „Granate“ vergleicht, ein gutes Beispiel dafür (vgl. Bergson 2013b, 119).⁷

Wenn wir diese Methode der Intuition ernst nehmen und uns im Rahmen der Philosophie länger mit einer solchen These aufhalten beziehungsweise sie weiterentwickeln, dann folgt daraus, dass wir mithilfe der Intuition in der Lage sind, Seiten am Menschen zu entdecken, die der scientistisch-rationalen Vernunft verborgen bleiben. Solche Phänomene könnten zum Beispiel die Kreativität des Menschen, seine Freiheit, seine Gefühle etc. sein.

Mit Bergsons Ansatz wäre es somit möglich, in der Philosophie (und allgemein in den Wissenschaften) einen „engen“ und einen „weiten“ Begriff der Rationalität zusammenzuführen. Denn Bergson kritisiert keinesfalls die Naturwissenschaften als nutzlos, schließlich hat er sich auch lange selbst mit ihnen auseinander gesetzt und ihre Leistungen schätzen gelernt. Aber er versucht zu vermitteln, dass es gewisse Lebens- und Erfahrungsbereiche gibt, die wertvoll für das menschliche Leben und für die Philosophie sind, welche aber durch die scientistische Rationalität nicht erfasst beziehungsweise durch deren Methoden verstellt werden. Es ist deshalb notwendig, dass Intuition und Intellekt zusammenarbeiten, um die Welt und den Menschen ganzheitlich erkennen zu können.

3. Ibn ‘Arabi und die prozesshaften Emanationen Gottes

Der andalusische Philosoph Ibn ‘Arabi vertritt eine ähnliche Position wie Henri Bergson, denn auch Ibn ‘Arabi ist im Grunde genommen ein Vertreter einer Prozessontologie. Er geht davon aus, dass das Universum (und damit auch der

7 Es ist an dieser Stelle wichtig, kurz zu betonen, dass wir Menschen überhaupt über die Methode beziehungsweise Fähigkeit der „Intuition“ verfügen, weil wir uns evolutionär von Tieren weiterentwickelt haben. Der tierische „Instinkt“ ist für Bergson ein Paradebeispiel für eine Lebensweise beziehungsweise eine Methode, die es den Tieren erlaubt, den Prozess des Universums als Prozess wahrzunehmen. Wenn Tiere sprechen könnten und über einen bewussten Intellekt verfügen würden, dann könnten sie uns alle Geheimnisse des Universums verraten (vgl. Bergson 2013b, 191).

Mensch) durch konstant ablaufende Prozesse konstituiert ist, die mit den herkömmlichen Begriffen der szientistisch-rationalen Vernunft nicht erfassbar sind.

Bei Ibn 'Arabi hat diese Theorie jedoch andere Hintergründe. Denn im Gegensatz zu Bergson spricht er nicht von einer so genannten „Lebensschwungkraft“, sondern er konstruiert ein neuplatonisches System: Das einzig wirklich Existierende ist die so genannte „Einheit des Seins“ („*wahdat al wuhjud*“; vgl. bezüglich dieses Begriffes Chittick 1989, 79), die im weitesten Sinne mit „Gott“ identisch ist (vgl. weiterführend Ibn al 'Arabi 2005, 32; 118.33; 118.35). Alles andere, was uns im Universum begegnet, ist zum einen eine Emanation dieser „Einheit des Seins“ und zum anderen von dieser transzendentalen Quelle des Seins durchdrungen. Der ontologische Clou bei Ibn 'Arabi liegt aber nun darin, dass diese Emanationsschöpfung (man spricht hier davon, dass Gott das Universum mithilfe seines barmherzigen Atems erschaffen hat; vgl. dazu Schimmel 2008, 42; Ibn al 'Arabi 2005, 54; 427.21) eine kontinuierliche ist. Gott hat das Universum nicht als einmaligen Akt erschaffen, sondern er konstruiert es kontinuierlich, das heißt, alles ist in Bewegung und alles verändert sich ständig, auch wenn den Menschen das nicht bewusst ist (vgl. Corbin 1998, 200-201; Nasr 1964, 111-112). Erschwerend kommt hinzu, dass es sich auch bei der transzendentalen Quelle der Schöpfung (also Gott selbst) nicht um eine Entität handelt, die man mit herkömmlichen Mitteln szientistischer Rationalität erkennen könnte (vgl. Chittick 2012, 32).

In diesem Sinne vertritt Ibn 'Arabi eine ähnliche Theorie wie Bergson, denn gewisse Teile des Universums sind mithilfe der szientistisch-rationalen Vernunft erkennbar (niedrigstufige Emanationen), andere wiederum nicht. Laut Ian Almond kann man Ibn 'Arabis Argumentation diesbezüglich folgendermaßen zusammenfassen: Das Kernstück der Argumentation beruht darauf, dass die „Einheit des Seins“ (= Gott) grundsätzlich unwissbar, undenkbar, unattributierbar, et cetera ist. Deshalb kann die Vernunft weder Gott noch die Welt erfassen, denn: (a) Die Rationalität ist endlich, Gott aber nicht. (b) Das Universum wiederholt sich niemals (ständige Kreation), die szientistische Rationalität funktioniert aber nur bei sich wiederholbarem Allgemeinen. (c) Jedes Denken, das Gott nahekommen will, muss das Paradoxon fassen können, dass Gott gleichzeitig immanent (in allen weltlichen Entitäten vorhanden) und transzendent (außerhalb dieser Welt stehend) ist (vgl. Almond 2004).

Mithilfe dieser Überlegung stellt Ibn 'Arabi fest, dass die szientistisch-rationale Vernunft weder ausreichend ist, um die Prozesse innerhalb der Welt vollständig verstehen zu können (da sie Prozesse und Emanationen Gottes sind) noch um Gott nahekomen zu können, da dieser – neben verschiedener anderer Eigenschaften – auch eine paradoxe Gestalt inne hat.

Das wiederum bedeutet, dass Ibn 'Arabi nun vor derselben Problemstellung wie Henri Bergson steht, nämlich dass er neue Methoden braucht, um diese Prozesse zu erkennen. Wenn man das Erfassen der transzendentalen „Einheit des Seins“ (= Gott), das sich noch schwieriger gestaltet, beiseite lässt und man sich nur auf die Phänomene des Universums konzentriert, dann ergibt sich folgendes Bild: Der Mensch ist ein prozessuales Wesen, das eine Emanation Gottes darstellt. Aus diesem Grund können gewisse (Wesens-)Eigenschaften des Menschen nur verstanden werden, wenn man sich ihnen nicht mithilfe der szientistischen Rationalität nähert. Dazu gehören laut Ibn 'Arabi allem voran das Streben der Seele in Richtung spiritueller Sphären, die menschliche Kreativität und die Imagination. Um aber solche Phänomene verstehen zu können, benötigen wir neue Methoden.

So kann man ähnlich wie bei Bergson auch bei Ibn 'Arabi von einer „Intuition“ (vgl. dazu auch Iqbal 2013, 15-16; Jeffery-Street 2012, 103) oder von einem „direkten Erschauen“ sprechen (vgl. Knysh 2000, 311; Chittick 1989, 168).⁸ Diese Methoden sind ganz nah mit mystischen Erkenntnissen und Erfahrungen verknüpft und als Grenzerfahrungen flüchtige, direkte Einsichten in Wahrheiten. So schreibt Knysh:

„Rather it [das direkte Schauen] is an intuitive and sure grasping of the truth without the meditation of either the tradition or reason.“ (Knysh 2000, 313)

Eine weitere Methode von Ibn 'Arabi ist die so genannte „aktive Imagination“ („*khayālī*, *mithālī*“), denn die menschliche Fantasie ist keinesfalls nur reine (passive) Einbildung. Vielmehr vertritt Ibn 'Arabi die These – und er illus-

⁸ Ibn 'Arabi verwendet diesbezüglich verschiedenste arabische Begriffe, so zum Beispiel „*kashf*“ (den Schleier heben) oder „*dhawq*“ (direktes Schmecken) (vgl. z. B. Futūhāt II 298.17; zit. n. Chittick 1989, 328).

triert dies anhand von verschiedensten Visionen und Träumen (Ibn al ‘Arabi 1980, 121-122) –, dass der Mensch aus imaginären Bildern etwas Objektives über die transzendente Welt lernen kann: Denn nach Ibn ‘Arabi gibt es – passend zur ontologischen Konzeption – neben einer materiellen und einer spirituell-geistigen Ebene auch eine Welt der Imagination („*‘alam al-khayāl*“), in welcher sich die spirituelle und materielle Ebene treffen und verbinden. Auf solch einer Ebene sind Menschen in der Lage, innerhalb des bildlichen Denkens auf spirituelle Wahrheiten zu treffen:

„But the spiritual being is not like that; it does not possess an entrance into the World of the Visible except through appearing in imaginal form within the World of Imagination; [...]“ (Ibn al ‘Arabi 2005, 173; 42.18)

Im Gegensatz zu Bergson geht Ibn ‘Arabi also nicht nur von einer bilder- und symbollosen Intuition aus, um prozessuale Phänomene zu erfassen, sondern ein erster Einblick in den Prozess kann auch durch Bilder gewonnen werden. Nichtsdestotrotz ist diese Imagination lediglich ein erster Schritt hin zu einem echten Erkennen der Welt. Das „direkte Erschauen“, das bild- und symbollos erfolgt, ist die höhere und bedeutsamere Stufe.

Entscheidend ist allerdings auch hier, dass Ibn ‘Arabi – so wie Bergson – die szientistische Rationalität keinesfalls vollkommen ablehnt oder sie destruieren will. Ibn ‘Arabi betont lediglich, dass es ein fundamentaler Fehler ist, die facettenreiche Welt mit nur einer Methode – nämlich der klassischen Rationalität – erfassen zu wollen. Es muss das Ziel eines jeden Philosophen und einer jeden Philosophin sein, zu erkennen und zu verstehen, mit welchen Phänomenen man wie umzugehen hat:

„Each faculty in man has a playing field in which it roams and beyond which it should not step. If it goes beyond its field, it falls into error and makes mistakes and is described as having deviated from its straight way.“ (Futūhāt II 281.15; zit. n. Chittick 1989, 165)

4. Conclusio – der Mensch als facettenreiches Wesen

Es ist kaum anzunehmen, dass Bergsons und Ibn 'Arabis philosophische Konzepte im 21. Jahrhundert noch jemanden überzeugen. Man könnte meinen, diese beiden „Systeme“ hätten nichts mehr zu sagen und wären bestenfalls noch für die Philosophiehistorie von Interesse. Allerdings ist dies ein trügerischer Eindruck, denn Bergson und Ibn 'Arabi sind lediglich zwei Beispiele, die grundsätzliche Punkte zum Ausdruck bringen: (i) Die Philosophie ist nicht nur eine Naturwissenschaft beziehungsweise eine Einzelwissenschaft mit einem klaren und methodisch präzisen Auftrag. Vielmehr sollte die Philosophie es wagen, an die Grenzen der szientistischen Rationalität zu gehen und sich zumindest auch auf Dinge einzulassen, die schwer zu fassen sind – Phänomene wie Gefühle, Kreativität, Imagination, Intuition, etc. (ii) Auch das menschliche Wesen ist keinesfalls so einfach gestrickt, wie es manche Naturwissenschaften darstellen: Der Mensch ist Natur, der Mensch ist Tier, der Mensch ist Materialität. Aber der Mensch ist auch spirituell, er ist impulsiv, spontan und fantasievoll – und dies sind keine Nebensächlichkeiten, die nichts zum Wesen des Menschen beitragen. Vielmehr sind es essentielle Charakteristika des Mensch-Seins.

Auch wenn Bergsons und Ibn 'Arabis Texte nicht als objektive philosophische Wahrheiten gelesen werden, so können sie doch dazu dienen, versteckte und oftmals verlorene Seiten des Mensch-Seins erneut zu entdecken und diese wieder verstärkt in die philosophische Diskussion einzubringen.

Literatur

Almond, Ian (2004): *Sufism and Deconstruction. A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi*, London, New York.

Bergson, Henri (2008): *Denken und schöpferisches Werden*, Hamburg.

Bergson, Henri (2013a): *Philosophie der Dauer*, hg. v. G. Deleuze, Hamburg.

Bergson, Henri (2013b): *Schöpferische Evolution*, Hamburg.

Bollnow, Otto Friedrich (1958): *Die Lebensphilosophie*, Berlin, Göttingen, Heidelberg.

Chittick, William C. (1989): *Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. The Sufi Path of Knowledge*, New York.

- Chittick, William C. (2012): *Ibn 'Arabi: Erbe der Propheten*, Herrliberg.
- Corbin, Henry (1998): *Alone with the Alone – Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton.
- Fellmann, Ferdinand (1993): *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg.
- Gorsepath, S. (1992): III. Analytische Philosophie, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8: R-Sc, Darmstadt, 62-66.
- Guérac, Suzanne (2006): *Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson*, Ithaca.
- Ibn al 'Arabi, Muhyiddin (1980): *The Bezels of Wisdom*, New Jersey.
- Ibn al 'Arabi, Muhyiddin (2005): *The Meccan Revelations*, Vol. I, hg. v. M. Chodkiewicz, New York.
- Iqbal, Mohammad (Sir) (2013): *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi.
- Jeffery-Street, Isobel (2012): *Ibn 'Arabi and the Contemporary West. Beshara and the Ibn 'Arabi Society*, Sheffield, Oakville.
- Jankélévitch, Vladimir (2004): *Bergson lesen*, Wien.
- Jordan, Bruno (1912): Kant and Bergson, in: *The Monist*, 22 (3), 404-414.
- Knysh, Alexander (2000): *Islamic Mysticism. A Short History*, Leiden.
- Kolakowski, Leszek (1985): *Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph*, München, Zürich.
- Margreiter, Reinhard (1997): *Erfahrung und Mystik – Grenzen der Symbolisierung*, Berlin.
- Nasr, Seyyed Hossein (1964): *Three Muslim Sages: Avicenna – Suhrawardi – Ibn 'Arabi*, Cambridge.
- Schimmel, Annemarie (2008): *Sufismus – Eine Einführung in die islamische Mystik*, München.
- Rücker, S. (1976): Irrational, das Irrationale, Irrationalismus, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4: I-K, Darmstadt, 583-588.
- Simon, Lawrence H. (1998): Rationality and Cultural Relations, in: Edward Craig (Hg.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8: Questions - Sociobiology, 80-86.

„Wer bin ich?“ als „Wo bin ich?“
**Zur Tragfähigkeit der Horizontformel an der Schnittstelle
von philosophischer Anthropologie, Raumtheorie
und Technikphilosophie**

Janina Loh (geb. Sombetzki)

Einleitung

Im Folgenden soll an der Schnittstelle von philosophischer Anthropologie, Technikphilosophie und Raumtheorie die Frage diskutiert werden, inwiefern sich Mensch-Sein und menschliches Selbstverständnis über die Räume definieren lässt, in denen sich der Mensch aufhält. An der Schnittstelle von Anthropologie und Raumtheorie diskutiere ich die Tragfähigkeit des anthropologischen Topos der sogenannten „Horizontformel“ (Grawe et al. 1971-2007, 1072), die im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (HWPh) im Artikel „Mensch“ neben Alkmaion-Topos, Kompositionsformel und dem Mikrokosmos-/Makrokosmos-Ansatz als ein historisches Prinzip der philosophischen Anthropologie genannt wird. Im Rahmen der Horizontformel wird der Mensch nicht über ein oder mehrere Attribute definiert, „sondern durch die Sphären, in die er nach oben und unten hineinragt“ (ebd., 1073). Das Selbstverständnis des Menschen hat der Horizontformel zufolge unmittelbar etwas mit den Räumen und Sphären, in denen er sich bewegt, zu tun. Es wandelt sich in Abhängigkeit davon, wie wir den Raum um uns herum konzipieren.

An der Schnittstelle von Raumtheorie und Technikphilosophie lässt sich zeigen, dass der Mensch bis in die Gegenwart ausschließlich auf dem Planeten Erde beheimatet und eine räumliche Transzendenz höchstens gedanklich in Form einer spezifischen Jenseits-Vorstellung denkbar war. Dieses Konglomerat aus Erde, Jenseits und täglich erfahrenem Sinnzusammenhang – seit jeher Grundlage menschlicher Selbstdefinition – wurde in der Antike als Kosmos bezeichnet und seit der Spätantike als Welt. Noch an den mittelalterlichen Weltkarten, den sogenannten *mappae mundi* wie bspw. der *Ebstorfer Weltkarte*, lässt sich die

unmittelbare Verknüpfung von Mensch-Sein („Wer bin ich?“) und räumliche Verortung („Wo bin ich?“) nachvollziehen (Kwekkeboom/Schröder 2010, 32). Nun versprechen technologische Posthumanist*innen¹ dem Menschen einen neuen Daseinsraum: die Virtualität (in ihren zahlreichen Spielarten). Als zweiter Anwärtler auf einen neuen Daseinsraum des Menschen, der ebenfalls durch den technologischen Fortschritt des 20. Jahrhunderts in den Bereich menschlichen Strebens rückte, ist der Weltraum zu diskutieren, der, wie Joachim Fischer (2012) nachweist, innerhalb der philosophischen Anthropologie bislang wenig Beachtung gefunden hat. Hiermit zeigt sich die Besonderheit eines Forschungsvorhabens an der Schnittstelle von philosophischer Anthropologie, Raumtheorie und Technikphilosophie.

An der Schnittstelle von philosophischer Anthropologie und Technikphilosophie geben Virtualität und Weltraum der Frage nach dem Menschen neue Impulse. Am Beispiel des Weltraums ist zu erörtern, inwiefern extreme körperliche und psychische Beeinflussungen durch Anpassungsversuche für ein Leben im Weltraum und inwiefern der Verlust einer gemeinsamen Heimat auf dem Planeten Erde Einfluss auf das menschliche Selbstverständnis nehmen. Darüber hinaus setzen einige bekannte technologische Posthumanist*innen für ihre Hoffnungen auf ein Leben in der Virtualität den Körper vollständig aufs Spiel. Sie streben danach, durch die gänzliche Lösung von körperlichen Bedingtheiten den genuinen Menschen, den Menschen, wie er eigentlich ist bzw. wäre, wenn ihn die Natur nicht undankbar in einen sterblichen und gebrechlichen Körper gebannt hätte, in seiner geistig unsterblichen Identität virtuell endlich freilegen zu können.

Vor dem Hintergrund aktueller technologischer Entwicklungen wird nach den Konsequenzen der Horizontformel für etwaige Definitionen des Menschen gefragt und diese diskutiert: Welche Eigenschaften schreibt sich der Mensch über die Räume, in denen er sich aufhält, zu, und inwiefern sind die durch den technologischen Fortschritt entstandenen Räume – Weltraum und Virtualität – weiterführend für ein räumlich bedingtes Selbstverständnis des Menschen?

1 Pioniere auf diesem Gebiet sind der Robotiker Hans Moravec, der Physiker Frank Tipler, der IT-Unternehmer Ray Kurzweil und der KI-Forscher Marvin Minsky.

1. Schnittstelle philosophische Anthropologie und Raumtheorie

In dem Artikel „Mensch“ des HWPPh werden insgesamt vier „anthropologische Hauptstränge“ bzw. „topische Formeln“ (Grawe et al. 1971-2007, 1072) vorgestellt. Der Alkmaion-Topos definiert den Menschen über ein einzelnes Attribut. Alkmaion² hatte den Menschen erstmals anhand einer Kompetenz identifiziert und von den anderen Lebewesen differenziert: „Der Mensch unterscheidet sich von den übrigen *Geschöpfen* dadurch, daß er allein begreift, während die übrigen zwar wahrnehmen, aber nicht begreifen.“ (DK 24, B 1a) Doch ob der Mensch nun als das begreifende Wesen verstanden wird, als das Wesen, das versprechen kann (Nietzsche), als das handelnde Wesen (Gehlen), als Mängelwesen (Herder) oder als *zoon politikon* (Aristoteles) – diese Narrative oder „Definitionsessays“ (Blumenberg 2014, 511) müssen sich den Unvollständigkeitsvorwurf gefallen lassen und können nur schwer als Definitionen im eigentlichen Sinne überzeugen. Denn inwiefern kann eine einzige Fähigkeit oder Kompetenz – ganz gleich, um welche es sich dabei handelt – ernsthaft das menschliche Wesen in seiner Differenziertheit und Komplexität umfassend zum Ausdruck bringen?

Die Kompositionsformel – der zweite im HWPPh genannte anthropologische Topos – sucht den Menschen nicht nur über eine Eigenschaft, sondern über zwei oder mehrere Attribute zu erfassen und sieht sich (ähnlich wie der Alkmaion-Topos) dem Willkürvorwurf ausgesetzt, im Sinne von: Warum sollten nicht weitere Eigenschaften zum menschlichen Wesen gehören, sondern nur die in dem fraglichen Ansatz angenommenen? Der Mikrokosmos-Makrokosmos-Ansatz gibt an, dass der Mensch im Kleinen alles umgreift, was der Kosmos im Großen enthält. Im Rahmen dieses dritten anthropologischen Topos stellt sich die Frage, inwiefern überhaupt noch zwischen dem Menschen und allem anderen gehaltvoll zu differenzieren ist.

Die Horizontformel geht insofern anders als die drei zuvor genannten Topoi vor, als hier der Mensch weder über ein Attribut, über zwei oder mehrere bzw. schlicht über alle denkbaren Eigenschaften definiert wird, „sondern durch die Sphären, in die er nach oben und unten hineinragt“ (Grawe et al. 1971-2007, 1073). Sie geht auf Proklos zurück, ist noch bei Augustinus und Thomas von Aquin zu fin-

2 Spätes 6. oder frühes 5. Jahrhundert v. Chr., wird zu den Vorsokratikern gerechnet.

den, gerät dann allerdings nach Kant „in Vergessenheit“ (ebd.). Doch obwohl die philosophisch-anthropologische Reflexion die Horizontformel selten direkt in den Blick genommen hat, war das menschliche Selbstverständnis seit frühester Zeit über den Raum vermittelt, was im Folgenden in aller Knappheit an einigen Beispielen veranschaulicht werden soll:

Als Beispiel für den Mythos kann das mesopotamische *Gilgamesch-Epos*³ dienen. Hier wird der Wüstenraum mit dem Tierischen und Gefährlichen assoziiert und auch mit dem Eingang zur Unterwelt, also mit der Nähe zum Tod. Die Menschen, die sich in der Wüste aufhalten, haben einige tierische Eigenschaften, benehmen sich wie Tiere oder stellen keine ‚genuinen‘ Menschen dar, keine Menschen im eigentlichen Sinne (vgl. Enkidu). Menschen leben nur temporär in der Wüste, und wenn sie dort sind (wie z. B. Jäger und Hirten), müssen sie unter Anstrengungen ihr Mensch-Sein bewahren, indem sie typisch menschliche Praktiken und Tätigkeiten ausüben wie bspw. Bier trinken, Feuer machen, Brot essen, gesellig sein (Maul 2005: 1. und 2. Tafel).

Antike Denker*innen beschreiben den Menschen häufig als durch seinen aufrechten Gang in den Raum des Himmels hineinragend. Da der Himmel dank der Nähe zu den Göttern mit Vernunft assoziiert wird, schreibt man dem Menschen ebenfalls Vernunft zu. Umgekehrt zeichnet sich der Mensch über sein der Erde und dem Tierischen Verhaftet-Sein durch u. a. Körperlichkeit und Leidenschaften aus.⁴

Während der gut 1.500 Jahre, die wir grob zum Mittelalter rechnen, wird das Jenseits mit Unsterblichkeit assoziiert und das Diesseits mit Sterblichkeit. Der Mensch als Schöpfung Gottes ist sterblich; Unsterblichkeit erlangt er durch den Raum- bzw. Sphärenwechsel nach dem Tod, spätestens aber mit dem Jüngsten Gericht. Die berühmten mittelalterlichen *mappae mundi* wie die *Ebstorfer Weltkarte* oder die *Hereford Karte* definieren implizit einen Normbereich des menschlich Normalen darüber, dass sie ausschließlich Monstren, seltsame Völker und Heilige abbilden. ‚Den‘ Menschen sucht man auf den mittelalterlichen Weltkarten vergeblich, wohl aber kann man aus ihrem Studium negativ ein Men-

3 Ca. 2.400-1.800 v. Chr.; eines der frühesten schriftlichen Zeugnisse des Menschen.

4 Stellvertretend für viele soll hier zusammenfassend auf Bayertz (2014) verwiesen werden.

schenbild ableiten (vgl. George 1969; Glauser/Kiening 2007; Harley/Woodward 1987; Hoogvliet 1999; Kwekkeboom/Schröder 2010).

In der Neuzeit wird die Erde zunehmend als nach kausalen Gesetzmäßigkeiten bestimmter Raum des Körperlichen begriffen, das Transzendente und Jenseitige hingegen als Raum des Geistes. Und schließlich schafft sich der Mensch in der Gegenwart mit Weltraum und Virtualität zwei neue Daseinsräume, die er – ebenso wie alle zuvor genannten Sphären und Räume – mit bestimmten Attributen charakterisiert und sich diese zu- oder nicht zuschreibt. Darauf wird im nächsten Abschnitt näher eingegangen, um zu zeigen, inwiefern Raumtheorie und Technikphilosophie in die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen eingebunden sind.

2. Schnittstelle Raumtheorie und Technikphilosophie

Durch den technologischen Fortschritt sind mit dem 20. Jahrhundert zwei neue Daseinsräume in den Bereich menschlichen Strebens gerückt – der Weltraum und die Virtualität. Erde und Welt werden nicht nur bei Hannah Arendt als konstitutiv, als Bedingtheiten des tellurischen Wesens Mensch gesehen (Arendt 2010, 8-9). Bereits seit Beginn des 20. Jahrhunderts wird darüber nachgedacht, was ein Leben im Weltraum für den Menschen bedeuten würde. Insbesondere Nikolaj Berdijaev, dessen Aufsatz „Mensch und Technik“ erstmals 1933 erscheint, kann als einer der ersten Technikphilosoph*innen zitiert werden, der den Weltraum als neuen Daseinsraum des Menschen bzw. als eine Erweiterung seines bisherigen Lebensraums auf der Erde aufgefasst hat:

„Der Mensch vermag nicht an die Erde gefesselt zu bleiben und in der vollkommenen Abhängigkeit von ihr zu leben; er kann sich aber auch nicht ganz von der Erde losrennen und sich im Weltraum beheimaten. Irgendein Band wird den Menschen immer mit der Erde verbinden müssen; die Landwirtschaft wird nicht verschwinden, weil ohne sie der Mensch nicht existieren kann.“
(Berdijaev 1989, 27)

Doch auf die anthropologische Bedeutung der Erschließung neuer Räume und Sphären komme ich im folgenden Abschnitt zurück. An dieser Stelle gilt es zunächst zu zeigen, dass – aufbauend auf dem Hintergrund der These, dass (in Form der Horizontformel) die philosophisch-anthropologische Reflexion den Raum für die Erfassung des menschlichen Wesens seit jeher zumindest implizit im Blick hatte (wie im vorherigen Abschnitt expliziert) – sich unser Verständnis vom Raum durch den technologischen Fortschritt verändert und erweitert hat.

Ging es unter Fokussierung des Weltraums als neuer Daseinsraum des Menschen zunächst ‚nur‘ um eine Loslösung von den über den Raum des Planeten Erde vermittelten tellurischen Bedingtheiten des Menschen – wie bspw. die Art und Weise der menschlichen Ernährung, sein Stoffwechsel sowie der menschliche Sauerstoffbedarf (ich komme weiter unten darauf zurück) –, steht beim Raumwechsel in die Virtualität der Verlust der menschlichen Körperlichkeit per se und damit nach Meinung einiger technologisch-posthumanistischer Enthusiast*innen auch die Sterblichkeit des Menschen zur Disposition. Die Virtualität als schrittweises Verschmelzen des Menschen mit seiner digitalen Lebenswelt sowie das Hochladen des menschlichen Geistes auf ein Computer Interface wird für gewöhnlich (zumindest von einigen technologischen Posthumanist*innen) als Raum des Geistes gesehen und nicht als Raum des Körpers.⁵

Nachdem in diesem kurzen Abschnitt anhand der Beispiele von Weltraum und Virtualität aufgezeigt werden konnte, dass durch den technologischen Fortschritt neue Räume entstehen und für den Menschen erschlossen werden, die (vor dem Hintergrund des vorherigen Abschnitts) das menschliche Selbstverständnis beeinflussen, gilt es nun, über den Brückenschlag von der philosophischen Anthropologie zur Technikphilosophie die anthropologische Funktion dieser beiden technologisch konstituierten Räume aufzuzeigen, was über das Zitat von Berdijaev weiter oben bereits angedeutet werden konnte.

5 Stellvertretend für viele soll hier der aktuelle Ansatz des Technik- und Informationsphilosophen Luciano Floridi (2014) genannt werden.

3. Schnittstelle philosophische Anthropologie und Technikphilosophie

Vergleichbar der Wüste im *Gilgamesch-Epos* ist auch der Weltraum dem Menschen fremd. Er muss ihn sich zumindest in einem begrenzten Rahmen gefügig machen, um sein Mensch-Sein auch dort bewahren zu können. Der Mensch schafft sich in Raumschiffen und auf Raumstationen bedingt tellurische Räume bzw. Räume, in denen er sich unter gewohnt tellurischen Bedingungen für einen begrenzten Zeitraum aufhalten kann – ähnlich den Jägern und Hirten, die im *Gilgamesch-Epos* in Form von Lagern in der Wüste soziale und Lebenspraktiken für einen begrenzten Aufenthalt des Menschen in einem ihm grundsätzlich feindlichen Umfeld garantieren. Trotzdem bringt ein Aufenthalt im Weltraum krasse psychische und physische Veränderungen für den Menschen mit sich (vgl. Pattyn/Migeotte 2014, 70).⁶

Dem gegenüber existieren nur wenige ernsthafte Versuche, nicht den Raum an den Menschen, sondern den Menschen an den (Welt-)Raum anzupassen. So führen Manfred E. Clynes und Nathan S. Klines in ihrem berühmten Text „Cyborgs and Space“ (1960) das Konzept des Cyborgs ein, um zu veranschaulichen, inwiefern sich der Mensch biochemisch und physiologisch verändern müsse, um für die eigentlich menschenunwürdigen Bedingungen des Weltraums hinlänglich ausgerüstet zu sein:

„The task of adapting man’s body to any environment he may choose will be made easier by increased knowledge of homeostatic functioning [...]. In the past evolution brought about the altering of bodily functions to suit different environments. Starting as of now, it will be possible to achieve this to some degree **without alteration of heredity by suitable biochemical, physiological, and electronic modifications of man’s existing modus vivendi.** [...] If man attempts **partial adaptation to space conditions, instead of insisting on carrying his whole environment along with him,** a number of new possibilities appear.“ (Clynes/Klines, 29f.; die Hervorhebungen stammen von mir)

6 Auch das Projekt *Mars One*, das ab 2024 eine Besiedelung des Planeten Mars plant, indem dort rudimentäre Bedingungen wie auf dem Planeten Erde geschaffen werden, kann an dieser Stelle als aktuelles Beispiel genannt werden.

Einerseits (wenn auch hierzu weit weniger ernsthafte Überlegungen angestellt werden) passt sich also der Mensch technologisch an den Weltraum an, andererseits wird der Weltraum technologisch für die Bedingungen des Menschen umgeformt, bzw. werden innerhalb des Weltraums in Teil-Räumen wie Raumstationen und auf Raumschiffen begrenzt tellurische Bedingungen für den Menschen hergestellt.

Auch mit Blick auf den zweiten neuen Daseinsraum des Menschen – die Virtualität – zeigt sich diese technologische Anpassung von Mensch und Raum. Anders als an den Weltraum passt sich der Mensch durchaus an die Virtualität an – wenn dies auch zu sehr unterschiedlichen Ausmaßen passiert und prognostiziert wird. So erhoffen sich einige berühmte technologische Posthumanist*innen durch die gänzliche Lösung von körperlichen Bedingtheiten eine virtuelle Freilegung des genuinen Menschen in seiner geistig unsterblichen Identität, eine Freilegung des Menschen, wie er eigentlich ist bzw. wäre, wenn ihn die Natur nicht undankbar in das ‚Grab‘ eines sterblichen und gebrechlichen Körpers gesperrt hätte.

Doch selbst wenn die Aufgabe der Körperlichkeit und Sterblichkeit durch den Eintritt in die Virtualität in Form einer vollständigen Lösung des menschlichen Geistes vom Körper durch sein „Hochladen“ („Uploading“) auf ein Computer Interface (auch „Whole Brain Emulation“ genannt) nicht möglich sein wird, bringt unsere Digitalisierung bereits neue psychische und physische Herausforderungen mit sich. Mit Phänomenen wie Internet der Dinge, Big Data, Wearables, Avataren, Implantaten usw. lassen sich zahlreiche Beispiele für eine schrittweise Digitalisierung des Menschen und seine Verschmelzung mit dem virtuellen Raum über spezifische Technologien nennen (vgl. Auray 2014, 76; Boeing/Stieler 2014, 26-27; Hentschel 2014, 83.).

Mit diesen knappen Ausführungen konnte gezeigt werden, dass die neuen technologischen Daseinsräume des Menschen – Weltraum und Virtualität – in der Tat anthropologische Auswirkungen haben, also das menschliche Selbstverständnis bzw. etwaige Vorstellungen vom menschlichen Wesen beeinflussen.

Fazit und Kritik

Die Frage danach, inwiefern sich Mensch-Sein und menschliches Selbstverständnis über die Räume definieren lässt, in denen sich der Mensch aufhält, die hier an der Schnittstelle von philosophischer Anthropologie, Raumtheorie und Technikphilosophie diskutiert wurde, konnte über das Scharnier der Horizontformel in den Blick genommen werden. Die Horizontformel schlägt zwar – anders als die drei anderen im HWPh genannten anthropologischen Topoi – ein alternatives Vorgehen für die Erfassung des menschlichen Wesens vor. Jedoch scheint eine vollständige Erschließung des menschlichen Wesens über die Räume, in denen er sich bewegt, nicht möglich zu sein. Denn manche Eigenschaften, die sich der Mensch zuschreibt, und die für sein Selbstverständnis von Belang sind, sind nicht räumlich bedingt – wie bspw. die Möglichkeit zur Selbstgestaltung, zur Perfektibilität (Nikolaus von Kues, Giovanni Pico della Mirandola, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant und viele andere). Darüber hinaus gelangt man über die Horizontformel auch zu Eigenschaften, die weniger das menschliche Wesen betreffen, also die Attribute, die nur den Menschen auszeichnen und die ihn kategorial von anderen Wesen differenzieren, sondern vielmehr die menschliche Natur und damit Charakteristika, die der Mensch mit anderen Wesen teilt (wie bspw. seine Sterblichkeit und Körperlichkeit), die ihn also graduell von z. B. Tieren und Pflanzen unterscheiden und nicht kategorial.

Die Horizontformel reicht in ihrer Erklärungskraft also nicht weiter, als die anderen drei im Artikel „Mensch“ des HWPh genannten Topoi. In der Tat ist über die Horizontformel höchstens eine Teilerschließung des menschlichen Wesens und der menschlichen Natur vorzunehmen. Sie bedarf ggf. einer Ergänzung durch weitere Heuristiken und Erklärungsmechanismen. Darüber hinaus fußt sie selbst bereits auf einem impliziten Menschenbild, indem sie bereits annimmt, dass es ‚der‘ Mensch ist, der in bestimmte Räume und Sphären hineinragt, dem sie über dieses Vorgehen ja eigentlich erst spezifische Kompetenzen und Charakteristika zuzuschreiben beansprucht. Allerdings vermag die Horizontformel die Erkenntnisse der Phänomenologie (Leiblichkeit) und der Technikphilosophie und Roboterethik (*behavior based robotics*) sowie Philosophie des Geistes (*embodied cognition*) aus einer philosophisch-anthropologischen Sichtweise zu bekräftigen: Mensch-Sein ist räumlich vermittelt.

Literatur

- Arendt, Hannah (2010): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Zürich.
- Auray, Nicolas (2014): Der Mensch im Netz, in: *Spektrum der Wissenschaft*, 3, 76-83.
- Bayertz, Kurt (2014): *Der aufrechte Gang: Eine Geschichte des anthropologischen Denkens*, München, Zürich.
- Berdijaev, Nikolaj (1989): *Mensch und Technik. Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen*. Schriften zur Philosophie, hg. v. A. Sikojev, Mössingentalheim.
- Blumenberg, Hans (2014): *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M.
- Boeing, Niels/Wolfgang Stieler (2014): Willkommen in der Matrix, in: *Technology Review*, 10, <http://www.heise.de/tr/artikel/Willkommen-in-der-Matrix-2551024.html> (29.12.2015).
- Clynes, Manfred E./Nathan S. Klines (1995): *Cyborgs and Space*, in: Chris Hables Gray, Heidi Figueroa-Sarriera, Steven Mentor (Hg.), *The Cyborg Handbook*, New York, 29-33.
- Diels, Hermann (1966): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch, hg. v. W. Kranz, Dublin, Zürich.
- Fischer, Joachim (2003): Der Ort des Menschen im Kosmos. Zur Philosophie der Welt- raumfahrt, in: *Der blaue Reiter*, 5, 54-59.
- Floridi, Luciano (2014): *The 4th Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford.
- George, Wilma (1969): *Animals and Maps*, London.
- Glauser, Jürg/Christian Kiening (Hg.) (2007): *Text – Bild – Karte. Kartographien der Vormoderne*, Freiburg i. Br., Berlin, Wien.
- Grawe, Christian et al. (1971-2007): Mensch, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, 1059-1105.
- Harley, J. B./David Woodward (1987): *The History of Cartography, Vol. One. Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, Chicago, London.
- Hentschel, Joachim (2014): Avatare fürs Leben, in: *Wired*, November, <https://www.wired.de/artikel/wer-bin-ich-und-wenn-ja-wie-viel-megabyte-joachim-hentschel-uber-avatare-furs-leben> (29.12.2015).

- Hoogvliet, Margriet (1999): Hic nulli habitant propter leons et ursos et pardes et tigrides. Die Zoologie der *mappae mundi*, in: Ulrich Müller, Werner Wunderlich (Hg.), Dämonen, Monster, Fabelwesen, St. Gallen, 89-102.
- Kwekkeboom, Sarah/Angela Schröder (2010): Erfahrungsgrenzen – Grenzerfahrungen. Monster im Mittelalter, in: Kurt Röttgers, Monika Schmitz-Emans (Hg.), Monster, Essen, 28-35.
- Maul, Stefan M. (2005): Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert v. S. M. Maul. München.
- Pattyn, Nathalie/Pierre-François Migeotte (2014): Der Mensch im All, in: Spektrum der Wissenschaft, 3, 68-75.

Mensch sein – doch nach welchem Menschenbild?

Eckart Ruschmann

Der Innsbrucker Kongress stellte als Thema die Frage, was es besagt und impliziert, Mensch zu sein – mit dem Zusatz: „Fundament, Imperativ oder Floskel?“ Dem voraus liegt allerdings noch eine andere Frage, die sich zunächst stellt, nämlich, was unter ‚Mensch‘ überhaupt zu verstehen ist.

Die berühmte Kantische Form dieser Frage, nämlich „Was ist der Mensch“ lieferte den Titel für ein 2008 erschienenes Buch, in dem fast 80 Personen versuchen, eine Antwort auf diese Frage zu geben (Ganten et al. 2008). Die Autoren (vor allem Philosophen, Psychologen und Naturwissenschaftler) sind damit auf sehr unterschiedliche Weise umgegangen. Selbstverständlich hat niemand den Anspruch erhoben, eine „verbindliche“ Antwort darauf zu geben, einige gaben offen zu, dass sie mit der Frage eigentlich nicht wirklich etwas anfangen konnten bzw. sich zu einer Antwort nicht in der Lage sahen.

Ein Autor stellte die Frage selbst in Frage: Der Psychologe Wolfgang Prinz bemerkte, dass er als Empiriker keine „Was-ist“-Fragen stellt und sie deshalb auch nicht beantworten kann und will. Andererseits geht er davon aus, dass jeder theoretische Ansatz seinen Gegenstand (hier also „den Menschen“) zuvor erst einmal konstituieren muss, und diese Gegenstandskonstitution, so Prinz, kann „als implizite Antwort auf die *Was ist?*-Frage verstanden werden“ (Prinz 2008, 208).

Das bedeutet: die Antwort auf die Frage nach dem Menschen ist abhängig von dem jeweiligen Menschenbild. Dies soll der Titel akzentuieren: *Mensch sein – doch nach welchem Menschenbild?*

Für Prinz ist es durchaus selbstverständlich, dass innerhalb seiner eigenen Disziplin, der Psychologie, unterschiedliche Menschenbilder vertreten werden. Konkurrierende Ansätze hat es seit den Anfängen der Psychologie gegeben, besonders deutlich wurde das jedoch vor dem Hintergrund, dass die paradigmatische Auseinandersetzung in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts sehr stark auf unterschiedlichen Menschenbild-Annahmen beruhte – die Humanistische Psychologie (die sich selbst als „Dritte Kraft“ bezeichnete) grenzte ihr positives

Menschenbild scharf ab gegen die damals dominanten (miteinander konkurrierenden) anthropologischen Konzeptionen der behavioristischen Psychologie sowie der Psychoanalyse, zu dem Zeitpunkt noch die führende psychotherapeutische Richtung. Ende der 60er Jahre kam dann noch als „Vierte Kraft“ die Transpersonale Psychologie hinzu.

Dieses Thema wird in der Psychologie bis heute diskutiert und auch empirisch untersucht, etwa durch die Befragung von Psychologie-Studenten hinsichtlich ihres Menschenbildes, besonders durch den Freiburger Psychologen Jochen Fahrenberg (Internetseite mit Texten dazu: www.jochen-fahrenberg.de).

In der Philosophie wird das eher selten thematisiert. Auch bei diesem Kongress zum Thema „Mensch sein“ findet sich der Begriff des Menschenbildes kaum. Außer diesem Beitrag hat noch Michael Gabor Zichy (Salzburg) dieses Wort im Titel: „Was ist ein ‚Menschenbild‘“. In seiner Ankündigung weist er darauf hin, dass dieser Begriff im philosophischen Kontext kaum auftaucht, man findet ihn auch nicht in den einschlägigen Lexika.

Unterschiedliche Menschenbilder stehen in den wissenschaftlichen Disziplinen (und entsprechend auch bei den Individuen) in einem Konkurrenzverhältnis. Doch wer, so fragt Prinz, könnte die Aufgabe übernehmen, die impliziten ontologischen Voraussetzungen wissenschaftlicher Theorien explizit zu machen? „Die Wissenschaften selbst tun sich hier schwer;“ so Prinz, „sie sind gewissermaßen befangen.“ Und was ist mit der Philosophie? Prinz sieht deren Möglichkeiten eher kritisch: „Oft bieten sich Philosophen an, diesen Part zu übernehmen. Aber auch sie tun sich schwer, denn meist fehlt ihnen das Verständnis für die forschungspragmatische Funktion theoretischer Konzepte“ (Prinz 2008, 208).

Für die empirischen Wissenschaften vertraut Prinz darauf, dass durch die beschriebene Konkurrenz die „Forschungsproduktivität“ des jeweiligen Konzepts entscheidet. In der Psychologie hat das teilweise durchaus funktioniert, dennoch spielen auch hier Machtfragen, Einfluss und Prestige eine u. U. wichtigere Rolle als die „besseren“ Ergebnisse eines Forschungsprogramms mit einem veränderten Menschenbild. Das zeigt z. B. die fehlende Kassen-Anerkennung der Humanistischen Psychotherapien in Deutschland.

Für den akademischen Philosophen ist das noch unvergleichlich schwieriger, er hat wenig Gelegenheit, seine Theorien, sein Menschenbild, an konkreter Erfahrung (geschweige denn an wissenschaftlicher Empirie) zu messen.

Für mich als Philosophischer Praktiker und Berater ist die Situation anders, denn sowohl in meinen Seminaren zur „Eigenen Lebensphilosophie“ wie in der Einzelberatung ist von zentraler Bedeutung, die jeweils bei einer Person vorliegenden Theorien (Weltbild, Menschenbild, Gottesbild) auf die eigene Lebenspraxis zu beziehen und daran zu prüfen und gegebenenfalls im Dialog die Konzepte zu verändern, zu erweitern, zu vertiefen.

Das ist nun allerdings bei einem Wissenschaftler und seiner empirischen Arbeit keineswegs anders – gerade die erwähnte humanistische und kognitive Wende in der Psychologie nahm ihren Ausgang von diesen Gesichtspunkten und stützte sich dabei in wesentlichen Aspekten auf die philosophische Wissenschaftstheorie. So widmete z. B. Robert Hutterer in seiner Arbeit über „Das Paradigma der Humanistischen Psychologie“ ein ganzes Kapitel (5) diesem Thema: „Der philosophisch-anthropologische Kontext. Menschenbild und Selbstinterpretation des Menschen“ (Hutterer 1998, 115 ff.).

Hutterer beschreibt die große Bedeutung der zugrundeliegenden Menschenbilder so:

„Es gilt, das implizite Menschenbild, das die gesamte Forschung als Hintergrundraster beeinflusst, explizit zu formulieren und so der Kritik zugänglich zu machen. ... Ein Menschenbild hat einen *nicht-empirischen* Charakter. Es spiegelt die Werte und das Erkenntnisinteresse einer Wissenschaftlergemeinschaft und ist ein expliziter Hinweis auf die Voraussetzungshaftigkeit der Forschung. Es hat darüber hinaus erkenntnisleitende und heuristische Funktion, indem es das Problembewusstsein und die Fragerichtung bestimmt“ (Hutterer 1998, 125f.).

Diese ‚heuristische Funktion‘ scheint mir besonders wichtig, denn sie hat nicht nur aufdeckende, sondern auch *zudeckende*, verbergende Kraft und kann bestimmte Phänomene für ein Individuum – gleich ob Wissenschaftler oder nicht – quasi ‚unsichtbar‘ machen. Dazu schreibt Walter Herzog in seinem 1984 erschienenen einflussreichen Buch *Modell und Theorie in der Psychologie*: „Eine neue Sichtweise bedeutet oft gleichzeitig eine neue Art der Konstituierung psychischer Wirklichkeit. [...] Die einzige Möglichkeit, Modelle in Frage zu stellen, sind andere Modelle“ (Herzog 1984, 82).

Wissenschaftstheoretisch betrachtet stellen Menschenbilder also Hintergrundannahmen dar, weitgespannte Theorien, die stets eine weltanschauliche Fundierung haben. Sie sind empirisch nicht unmittelbar zu stützen oder zu widerlegen, sondern bieten vielmehr den Deutungsrahmen für erfahrungsmäßige Daten, im persönlichen wie im wissenschaftlichen Kontext (Empirie).

Das wird eher selten thematisiert, im wissenschaftlichen Diskurs bleiben in den Disziplinen, die mit dem Menschen zu tun haben, die eigenen anthropologischen Hintergrundannahmen der Wissenschaftler vielfach implizit.

Im Folgenden möchte ich versuchen, unterschiedliche Menschenbild-Annahmen zu rekonstruieren, die in der Philosophie im Grunde seit ihrem Beginn entwickelt und vertreten wurden, oft in sehr kontroverser Form.

Für unseren Kontext habe ich – etwas vereinfacht – drei mögliche Grundpositionen unterschieden. Ich möchte sie als alternative und insofern miteinander konkurrierende Sichtweisen auf den Menschen beschreiben. Jede dieser Sichtweisen ergibt andere Antworten auf die Frage nach dem „Mensch sein“.

1) Naturalistische (reduktionistische) Ansätze, die dem Menschen den Status eines Tieres mit besonderer kognitiver Ausstattung geben

Trotz einiger Unterschiede, was die Möglichkeit einer tatsächlichen Reduktion psychischer Inhalte auf Gehirnprozesse angeht, geht dieses Menschenbild grundsätzlich von der Annahme aus, dass Bewusstsein eine *Hervorbringung* des Gehirns ist und nicht mehr.

Thomas Metzinger, ein bekannter Vertreter eines solchen naturalistischen Menschenbildes, hat die wesentlichen Aspekte kurz folgendermaßen skizziert:

„Wir bewegen uns derzeit auf ein grundlegend neues Verständnis dessen zu, was es heißt, Mensch zu sein: Haben wir womöglich gar keine Willensfreiheit, wie manche Hirnforscher meinen? Gibt es keinen roten Faden im Selbst, keinen echten Ich-Kern, der den inneren Anker unserer Persönlichkeit ausmacht und über die Zeit hinweg stabil bleibt? Und wenn tatsächlich so etwas wie das neuronale Korrelat des Bewusstseins existiert, ist es nur noch schwer

vorstellbar, dass es Erfahrung, Denken und Gefühle auch noch nach dem Tod des zugehörigen Organismus geben könnte. Logisch bleibt es natürlich möglich, aber empirisch wird es immer weniger plausibel. Die unsterbliche Seele hätte dann für viele ausgedient. Wir müssen uns als radikal sterbliche Wesen betrachten“ (Metzinger 2006, 264).

Metzinger ist sich darüber im Klaren, dass vor dem Hintergrund eines solchen Menschenbildes Orientierungsprobleme auftreten können. Er selbst findet sein eigenes Menschenbild (für ihn „das neue Bild des Menschen“)

„mehr als ernüchternd, ja fast schon entwürdigend. Es zeigt uns als Wesen, die sich danach sehnen, unsterblich zu sein, aber schrittweise entdecken müssen, dass sie seelenlose Ego-Maschinen sind. Es gibt wirklich keinen Grund, die Evolution zu glorifizieren: Sie hat Milliarden unserer biologischen Vorfahren geopfert. Der Prozess hat uns Gefühle und Interessen verliehen, aber er nimmt keinerlei Rücksicht auf sie“ (ebd. 267).

Offensichtlich ist sich Metzinger nicht bewusst, dass er nicht von *dem Menschen* spricht, sondern dass er die ‚Befunde‘ oder ‚Daten‘, an denen er sich hier orientiert, vor dem Hintergrund seines persönlichen Menschen**bildes** deutet. Es sind jederzeit alternative Deutungen und Interpretationen möglich, sofern ein anderes Menschenbild zugrunde gelegt wird.

Zu dieser Vermischung von Erfahrungsdaten und Deutung hat sich der Berliner Philosoph und Wissenschaftstheoretiker Holm Tetens sehr klar geäußert:

„Bis zum heutigen Tag behaupten nicht wenige Philosophen immer wieder, als Naturalist sei man nur an den Ergebnissen der empirischen Wissenschaften orientiert und vermeide jede metaphysische Spekulation. Das ist so offenkundig falsch, dass man sich nur wundern kann, wie sehr diese Behauptung bei vielen Philosophen immer noch verfängt. Kein Resultat der empirischen Wissenschaften beweist den Naturalismus, auch kumulativ beweisen die einzelwissenschaftlichen Forschungsergebnisse insgesamt nicht die Richtigkeit des Naturalismus“ (Tetens 2013, 12).

2) Humanistische Ausrichtungen, die den Sonderstatus des Menschen betonen, oft mit starker Orientierung am Kultur- bzw. Personbegriff

Vertreter eines „ethischen Humanismus“, wie ich diese Position gerne bezeichne, empfinden den Naturalismus als eine extreme Sicht des Menschen und der Welt und kritisieren sie aus ihrer Position u. U. massiv.

Für den Münchener Philosophen Julian Nida-Rümelin stellt die naturalistische Position (neben dem religiösen Fundamentalismus) eine Bedrohung humanistischen Denkens dar,

„ein neuer, naturwissenschaftlich inspirierter Anti-Humanismus, der zunächst die Fähigkeit zu freier und verantwortlicher Entscheidung und damit die anthropologischen und moralischen Grundlagen einer humanen Rechtsordnung bestreitet“ (Nida-Rümelin 2008, 17).

Bei den Kritikern des Naturalismus wird allerdings oft nicht deutlich, welche konkreten Menschenbildannahmen von ihnen selbst vertreten werden. Was die „Inhalte“ des Menschseins angeht, wird oft vom Menschen als „kulturellem Wesen“ gesprochen, das (wie Tomasello mit einer bekannten Metapher beschreibt) auf den Schultern von Riesen steht und von daher – im Vergleich zum Tier – in sehr kurzer Zeit unglaubliche kulturelle Entwicklungsschritte vollziehen kann, die dann jedes Individuum stark prägen (Tomasello 2002, 19).

Auch der Organismusbegriff („Ganzheit“) wird gerne verwendet, wobei oft nicht deutlich wird, was damit genau gemeint ist. Ontologisch halten sich die Vertreter dieser Position eher zurück. So schreibt Nida-Rümelin zu diesem Punkt, dass der Humanismus zwar mit materialistischen (also stark reduktionistischen) Positionen in der Philosophie des Geistes unvereinbar ist. „Er ist dagegen“, so formuliert er, „vereinbar mit Kontinuitäts- und Emergenztheorien des Mentalen. Er ist nicht auf eine dualistische Metaphysik festgelegt“ (Nida-Rümelin 2008, 12).

Insofern nimmt diese Gruppe von Menschenbildern, mit der Ausrichtung an Kultur, Person und ethischem Humanismus, eine mittlere Position ein, die sich ontologisch mit der ersten oder auch der dritten Gruppe verbinden kann.

3) Ansätze, die den Menschen als ein mit ‚Geist‘ ausgestattetes Wesen betrachten, das sich insbesondere auch durch Bezogenheit auf Transzendenz vom Tier unterscheidet

Welche möglichen und heute gut vertretbaren Positionen gibt es in dieser Kategorie?

In der Äußerung von Nida-Rümelin wird deutlich, dass er als ‚Alternative‘ zum ontologischen Monismus nur den Dualismus kennt. Diese Position wird oft eher anthropologisch als ontologisch formuliert (ontologische Termini sind für die geistige, transzendente Dimension weitgehend abhandengekommen), und zwar mit den Begriffen Leib und Seele. Die Seele wird dann in der Regel als ‚immateriell‘ dem materiellen Körper gegenübergestellt, dadurch wird diese Position nicht besonders plausibel für eine mögliche vertiefende Deutung der Geist-Gehirn-Relation.

Tetens hat die möglichen Alternativen etwas weiter und offener formuliert. Er unterscheidet Idealismus, Dualismus und Pluralismus. Dabei betont er, dass auch der Naturalismus eine metaphysische Position darstellt, keine wissenschaftlich beweisbare. Deshalb muss sich der Naturalismus mit den anderen metaphysischen Positionen messen lassen – eben dem Idealismus, Dualismus und Pluralismus. „Und“, so schließt er diese Passage, „jede dieser drei grundsätzlichen Antworten auf die Frage nach der Wirklichkeit im Ganzen und der Stellung des Menschen in ihr lässt sich so vertreten, dass keine mit irgendeinem Resultat der Einzelwissenschaften in Konflikt gerät“ (Tetens 2013, 13).

Wie könnte nun diese „dritte Kategorie“ von Menschenbildern aussehen, in denen ‚Geist‘ mit einer transzendenten Dimension in Bezug gesetzt wird, und das in einer Sprache, die der heutigen Zeit angemessen ist? Ich möchte dabei von den vier Ebenen der älteren Philosophie ausgehen, und nicht nur von den beiden (Körper und Seele), auf die unser westliches Denken unter dem Einfluss der christlichen Theologie reduziert worden ist, also:

- Materie / Körper / Stoff
- Leben
- (mentales) Bewusstsein (Seele – *psychê*, engl. *mind*)
- „höheres“ Bewusstsein (Geist – *nûs* bzw. *pneuma*, lat. *spiritus*, engl. *spirit*)

Wenn wir die zweite Ebene anschauen, die des Lebens, dann fällt mir zunächst auf, wie sehr das Leben als ‚Lebenskraft‘ in der abendländischen Geistesgeschichte immer mehr in eine untergeordnete Rolle gedrängt worden ist. Die Pflanze hat für Aristoteles eine „Ernährungs-Seele“ als organisierende Kraft. Doch ganz verdrängt wurde diese Dimension in der abendländischen Kultur nicht und sie fand in der Neuzeit neue Aufmerksamkeit, gerade auch in der Medizin.

So wird im Menschenbild homöopathischer Ärzte nicht der physische Körper als das betrachtet, worauf das Medikament abzielt, sondern die Lebenskraft, die als organisierende, ordnende, erhaltende Kraft gesehen wird, worauf die homöopathischen Mittel mit ihren Hochpotenzen wirken (Ruschmann 2016).

Für Schulmediziner ist das ein Ärgernis, ihr Menschenbild kennt solche Wirkungen nicht, sie müssen deshalb eventuelle positive Wirkungen als Placebo-Effekte abtun.

Die dritte Ebene nun, die des Bewusstseins, lässt sich am besten darüber erschließen, mit welcher Hypothese jemand an das Problem von *Gehirn und Bewusstsein* herangeht. Der Naturalismus ist gezwungen, Bewusstseinsprozesse als ‚Hervorbringung‘ des Gehirns zu verstehen, sonst bricht das ganze Weltbild zusammen.

Der Münchener Philosoph Godehard Brüntrup hat sich dazu in einem Interview geäußert, in dem es auch um Nahtoderfahrungen ging (er selbst hat so eine Erfahrung gemacht). Er formulierte seine vorläufige und sehr vorsichtige Schlussfolgerung folgendermaßen:

„Wenn es wirklich möglich ist, dass Menschen intensive, verifizierbare Wahrnehmungen ihrer Umwelt haben, während das Gehirn praktisch nicht mehr arbeitet, für uns nicht mehr messbar, die Augen mit Pflastern geschlossen sind, in den Ohren Stöpsel stecken und der Kopf mit einer Decke bedeckt ist, [...] das Gehirn nicht mehr mit Sauerstoff versorgt wird, und sie gleichzeitig berichten, was in dem Raum gesprochen wird – wenn das wahr ist, stimmt unser Standard-Weltbild definitiv nicht“ (Brüntrup 2013, 62).

Solche Begebenheiten – die mehrfach gut dokumentiert wurden – legen nahe, dass die dritte hier vorgestellte Kategorie von Menschenbildern die größere Wahrscheinlichkeit hat, interpretatorisch mit dem adäquat umzugehen, was

unter „Menschsein“ zu verstehen ist, in der ganzen Spannbreite möglicher und beobachtbarer Phänomene. Es gibt auch noch eine Fülle anderer Phänomene (u. a. die sog. terminale Geistesklarheit), die es nahelegen, dass der kausale Zusammenhang von Gehirnprozessen zu Bewusstsein keine angemessene Theorie darstellt, sondern dass es sich um interaktive Prozesse handelt, wobei das Gehirn möglicherweise (so einige theoretische Ansätze) eine einschränkende und damit adaptive Funktion für das Bewusstsein hat.

Die einfachste Form der Hypothese, die dieses Menschenbild nahelegt, lautet somit in Bezug auf den Aspekt des Bewusstseins, zunächst ganz offen formuliert: Bewusstsein wird nicht vom Gehirn hervorgebracht, es gibt Bewusstseinstätigkeit auch, wenn das Gehirn nicht oder nicht mehr tätig ist.

Und die vierte Ebene, die geistig-spirituelle? Auch sie kommt in dem erwähnten Buch mit dem Titel „Was ist der Mensch?“ vor, allerdings bei den Philosophen eher andeutungsweise. So schreiben z.B. Oliver Müller und der Mitherausgeber Jan-Christoph Heilinger: „Der Mensch ist das Wesen der metaphysischen Sehnsucht. Der Mensch ist, wenn auch nicht unbedingt ein Gottfinder, so doch ein Gottsucher“ (Müller/Heilinger 2008, 196).

Der Beitrag einer indischen Germanistin beschreibt (mit Bezug auf den indischen Philosophen Sri Aurobindo) die komplementäre Bewegung „von oben nach unten“ folgendermaßen: „Zugleich ist von einer gleichzeitigen Involution des Urprinzips die Rede, indem das Urprinzip durch die Gestalt des Menschen sich selbst zu realisieren sucht“ (Jain 2008, 123).

Mich erinnert diese Passage an Aussagen von Max Scheler. Er formulierte in dem Text *Philosophische Weltanschauung* aus dem Jahr 1927: „Der Mensch ist der einzige Ort, in dem und durch den das Urseiende sich nicht nur selbst erfasst und erkennt, sondern er ist auch das Seiende, in dessen freier *Entscheidung* Gott sein bloßes Wesen zu *verwirklichen* und zu heiligen vermag“ (Scheler 1968, 15).

Mensch sein – doch nach welchem Menschenbild?

Für mich zeigt sich ein deutliches Ergebnis aus den bisher mitgeteilten Aspekten: Jeder einzelne Mensch kann und muss eigenverantwortlich entscheiden, welche Modellvorstellung vom Menschen er oder sie zugrunde legt. Die Wissenschaften helfen dabei nur sehr bedingt, weil gerade in populärwissenschaftlichen Publikationen renommierte Persönlichkeiten oft recht unreflektiert ihre eigene Welt-

anschauung, ihr Menschenbild, und die sich daraus ergebenden Deutungen mit der Darstellung empirischer Ergebnisse vermengen. In meinen Seminaren zur eigenen Lebensphilosophie weise ich auf diese „laienphilosophischen Grenzüberschreitungen“ von Wissenschaftlern hin und versuche die Sensibilität dafür zu erhöhen.

Noch ein letzter Aspekt: Dass ein jeweils erarbeitetes Menschenbild in besonderer Weise auch den Selbstbezug mit gestaltet, versteht sich aus unserem Kontext fast von selbst.

Der Mitherausgeber des erwähnten Sammelbandes *Was ist der Mensch*, Jan-Christoph Heilinger, hat das in seinem Abschlusstext so formuliert:

„Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang die These, dass der Mensch sich selbst definiert. Er wird das, was er ist, erst dadurch, dass er bestimmte Selbstbeschreibungen für sich als gültige akzeptiert. Wenn sich diese Selbstbeschreibungen ändern, ändert sich damit auch in einem realen Sinn, was der Mensch ist“ (Heilinger 2008, 287).

Vielleicht wird künftig auch in der Philosophie die bisher wenig beachtete Frage nach den Menschenbildern, insbesondere den implizit vorliegenden, stärker beachtet. Dann wird es auch möglich, metatheoretische Überlegungen zu den verschiedenen vertretenen Menschenbildern in Disziplinen wie etwa der Psychologie zu entwickeln und vielleicht ansatzweise verständlich zu machen, warum Phänomene wie die Nahtoderfahrungen oder terminale Geistesklarheit auf so extrem unterschiedliche Weise interpretiert und gedeutet werden. Gleichzeitig könnten diese Phänomene damit auch für den philosophischen Kontext nutzbar gemacht werden, was bisher noch eher selten der Fall ist.

Erinnern wir uns dabei daran, dass Menschenbilder als Modelle und Theorien nicht *richtig oder falsch* sein können, wohl aber mehr oder weniger angemessen, vertiefend oder verzerrend, und damit tatsächlich auch „besser“ oder „schlechter“ für den Umgang mit Phänomenen sowohl der empirischen Wissenschaften wie der konkreten, praktischen Lebenserfahrungen von Individuen, unter Einbezug auch der sogenannten „außergewöhnlichen Erfahrungen“.

Literatur

- Brüntrup, Godehard (2013): Philosophie ist Mystagogie. Ein Gespräch mit dem Münchner Jesuiten und Philosophen Godehard Brüntrup, in: Hohe Luft, 3, 58-62.
- Ganten, Detlev/et al. (Hg.) (2008): Was ist der Mensch, Berlin, New York.
- Heilinger, Jan-Christoph (2008): Nachdenken über den Menschen, in: Detlev Ganten et al. (Hg.), Was ist der Mensch, Berlin, New York, 283-289.
- Herzog, Walter (1984): Modell und Theorie in der Psychologie, Göttingen.
- Hutterer, Robert (1998): Das Paradigma der Humanistischen Psychologie, Wien.
- Jain, Siruti (2008): ... man is full of divine possibilities ..., in: Detlev Ganten et al. (Hg.), Was ist der Mensch, Berlin, New York, 123.
- Metzinger, Thomas (2006): Der Preis der Selbsterkenntnis, in: Carsten Könneker (Hg.), Wer erklärt den Menschen? Frankfurt/M, 264-273.
- Müller, Oliver/Jan-Christoph Heilinger (2008): Zehn Thesen zur „Natur des Menschen“, in: Detlev Ganten et al. (Hg.), Was ist der Mensch?, Berlin, New York, 190-196.
- Nagel, Thomas (2013): Geist und Kosmos, Berlin.
- Nida-Rümelin, Julian (2008): Humanismus, in: Detlev Ganten et al., Was ist der Mensch?, Berlin, New York, 11-18.
- Prinz, Wolfgang (2008): Schade, dass ein Buchstabe fehlt ..., in: Detlev Ganten et al. (Hg.), Was ist der Mensch, Berlin, New York, 206-208.
- Ruschmann, Eckart (2016): Lebenskraft - philosophisch gesehen. In: Allg. Homöopath. Zeitung, 261 (5), 4-10.
- Scheler, Max (1968): Philosophische Weltanschauung, Bern, München.
- Tetens, Holm (2013): Der Naturalismus: Das metaphysische Vorurteil unserer Zeit?, in: Information Philosophie, 3, 8-17.
- Tomasello, Michael (2002): Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition, Frankfurt/M.

Homo faber fabricatus?

Alternativen zur Vermessung des Menschen

Thomas Schmaus

„Homo faber fabricatus“ – mit dieser prägnanten, aber selten gebrauchten Bezeichnung (vgl. Rauscher 2000) lässt sich eine Ambivalenz zum Ausdruck bringen, die immer deutlicher zum Vorschein kommt. Sie besteht darin, dass der Mensch, der sich wesentlich als Techniker versteht (Homo faber), nicht nur als *Subjekt* der Technik tätig ist – indem er sich zu seinem eigenen Produkt macht (Homo fabricatus), erfährt er sich auch als technisches *Objekt*.

Basis dieser eigenartigen Reflexionsbewegung des Menschen ist seine Berechenbarkeit – er vermisst sich und kann sich auf dieser Grundlage zielgenau verändern, manipulieren und optimieren. Wenn also im Untertitel meines Beitrags von *Vermessung* die Rede ist, dann geschieht das zunächst wegen des Zusammenhangs von (Natur-)Wissenschaft und Technik. Das Selbstverständnis des Menschen als scheinbar grenzenloses Selbstoptimierungsprojekt verweist darüber hinaus auf eine weitere Bedeutung von Vermessung, nämlich Vermessenheit als Hybris. Schließlich klingt noch eine dritte Konnotation an: Sich zu vermessen kann auch heißen, das Maß zu verfehlen, sich zu „vertun“ und damit auf Abwege zu geraten. Angesichts dessen erscheint es sinnvoll, nach alternativen Wegen zu suchen.

Der vorliegende Beitrag skizziert also die Genese und Struktur eines einflussreichen Menschenbildes, erörtert seine Fragwürdigkeit und deutet mögliche Alternativen an. Will man dabei keine technikferne Utopie propagieren, muss man sich allerdings selbst fragen lassen, ob solche Alternativen nicht wiederum von technischer Art sein müssen, sich dann aber nicht hinreichend von dem unterscheiden, wovon sie sich abheben sollen. Walter Faber, der Erzähler und zugleich die Hauptfigur in Max Frischs Roman „Homo faber“ aus dem Jahr 1957, formuliert diesen Vorwurf so: „Wir leben technisch, der Mensch als Beherrscher der Natur, der Mensch als Ingenieur, und wer dagegen redet, der soll auch keine Brücke benutzen, die nicht die Natur gebaut hat.“ (Frisch 1962, 107)

Faber wendet sich damit an Menschen, die der modernen Technik kritisch gegenüberstehen – und er wendet sich gegen sie. Er baut ihnen gerade keine Brücke, sondern sucht ihnen den Boden unter den Füßen zu entziehen, das Fundament ihrer Kritik: Wer A sagt, muss auch A tun – keine Gegenrede ohne Gegenhandlung! So argumentiert ein Mensch der Tat und entblößt damit seinen Kritiker als einen, der nur leere Worte spricht. Faber geht aber noch weiter, wenn er anschließend die Folgerung zieht: „Dann müsste man schon konsequent sein und jeden Eingriff ablehnen“ (ebd.). Von Technikkritikern wird also eine ganz besondere Form der Handlung verlangt, nämlich eine Unterlassung: der Verzicht auf jeglichen Eingriff, um der Natur ihren Lauf zu lassen. Auf diese Weise würde man sich für Faber aber nicht nur der modernen Gesellschaft entziehen, die durch und durch technisch geprägt ist, sondern grundsätzlich sein Menschsein verleugnen und unmenschlich werden. Seines Erachtens ist der Mensch Techniker – und zwar *als* Mensch. Er ist von Natur aus technisch eingestellt. Er ist „Homo faber“ – wörtlich: Handwerker –, also einer, der etwas herstellt, anfertigt und kultiviert – im Gegensatz zu den nur natürlichen Lebewesen, den Tieren.

1. Homo faber

Der Begriff „Homo faber“ wurde 1928 von Max Scheler in die philosophische Anthropologie eingeführt, allerdings nicht, um sein eigenes Menschenbild zu benennen, sondern um damit Konzepte zu bezeichnen und zu kritisieren, die den Menschen primär von seiner *praktischen Intelligenz* her verstehen, welche – wenngleich weniger ausgeprägt – auch den Tieren zu Eigen sei (vgl. Scheler 2010, 27).

Ein nicht nur gradueller, sondern qualitativer Unterschied zwischen Tier und Mensch als Techniker lässt sich vor dem Hintergrund von Helmuth Plessners Anthropologie postulieren. Anders als das Tier, welches in seinem Lebensraum zentrisch positioniert sei, ganz im Hier und Jetzt aufgehe und damit identisch mit seiner Erlebnismitte lebe, könne sich der Mensch von seiner Erlebnismitte distanzieren und gewissermaßen von außen Bezug darauf nehmen. Er nimmt nach Plessner daher auch keine zentrische, sondern eine exzentrische Position ein (vgl. Plessner 1981, 360-365). Er ist beides: Er erlebt *und* reflektiert sein Erleben,

er ist Leib *und* hat einen Körper. Mit dieser exzentrischen Positionalität ist nun ein anthropologisches Gesetz verbunden, das Plessner als *natürliche Künstlichkeit* bezeichnet (vgl. ebd., 383-396). Der Mensch ist demzufolge ein Wesen, dessen Natur darin besteht, nicht bzw. nicht nur Natur zu sein oder nicht ungebrochen Natur zu sein, ein Wesen, dass reflektiert – denkend wie handelnd – und damit an seiner Natur arbeiten kann.

Dass der Mensch einer ist, der technisch tätig sein muss, um Mensch zu sein, geht noch deutlicher aus der Anthropologie Arnold Gehlens hervor. Dieser vertritt explizit die „Vorstellung eines Wesenszusammenhangs von Mensch und Technik“ (Gehlen 1961, 94). Letztere ist für ihn also ein Anthropinon, ein herausragendes Merkmal des Menschen, das ausgerechnet durch dessen Mangelhaftigkeit ermöglicht, ja ernötigt wird. Der Mensch ist für Gehlen nämlich – anders als das Tier – ein *Mängelwesen*. Aufgrund fehlender Instinkte und spezialisierter Organe sowie der damit zusammenhängenden Schutzlosigkeit gilt er ihm als „in jeder *natürlichen* Umwelt lebensunfähig“ (ebd.). Positiv gewendet ist der Mensch damit aber nicht festgelegt auf eine bestimmte Umwelt oder ökologische Nische, sondern aufgrund seiner *Weltoffenheit* frei, die Natur zurechtzuformen und zu kultivieren. Er hat sich nicht anzupassen – was ihm nicht passt, wird passend gemacht. Der Mensch ist für Gehlen also einerseits darauf angewiesen, seine natürlichen Defizite zu beseitigen. Er ist – eben deswegen – aber auch dazu in der Lage, dies zu tun, und zwar mithilfe künstlicher Mittel, durch Technik. Demzufolge hat die Technik primär Kompensationsfunktion: Sie ersetzt fehlende Organe, entlastet vorhandene, verstärkt oder überbietet sie. Die Überbietung von organischen Leistungen mit technischer Hilfe eröffnet uns aber auch Möglichkeiten, die weit über die bloße Behebung von Mängeln hinausgehen. Was könnte den Menschen auch davon abhalten weiterzumachen – weiter zu *machen* –, wenn er seine offensichtlichsten Schwächen überwunden hat? Es gibt nach Gehlen „gar keine natürlichen Grenzbedingungen menschlicher Lebensfähigkeit, sondern nur technische Grenzbedingungen“ (ebd., 48).

Homo faber ist der Mensch, insofern er sich technischer *Mittel* bedient, um seine *Zwecke* zu erreichen, die zunächst (und zumeist?) sein Überleben betreffen. Weil dieses aber von Anfang an nicht als nacktes, sondern als besseres (Über-) Leben erstrebt wird, ist nicht die Logik der Kompensation, sondern der Komparation das eigentliche *Movens* der „fabriziösen“ Hominisation. Das Denken,

welches diese Entwicklung vorantreibt, kann man als praktische Intelligenz, instrumentelle Vernunft oder Zweckrationalität bezeichnen, wenngleich freilich jeder dieser Begriffe unterschiedliche Deutungen evoziert. Festzuhalten ist hier lediglich, dass dieses Denken die Welt nicht nur betrachten, sondern verändern will. Es geht dem Homo faber nicht darum, etwas zu verstehen, sondern sich auf etwas zu verstehen, wie man sich eben auf sein Handwerk versteht. Auf die Machbarkeit kommt es an. „Ich mache, also bin ich“ – so könnte man plakativ diese instrumentelle Einstellung beschreiben.

2. Homo faber fabricatus

Innerhalb eines solchen (Selbst-)Verständnisses als Homo faber erscheint es nur folgerichtig, technische Eingriffe auch an der *eigenen Natur* vorzunehmen, wenn dafür das nötige Know-how zur Verfügung steht. Wenn man sich die aktuellen und in naher Zukunft zu erwartenden Fortschritte in den Bio-, Neuro- und Nanotechnologien vergegenwärtigt, spricht vieles dafür, dass wir diese Zeit bald erreicht haben. Heute schon prägen unseren Alltag die digitalen Technologien mit ihren vielfachen Schnittstellen von Mensch und Computer. Jeder, der will, kann sich innerhalb einer erweiterten Realität (*augmented reality*) mithilfe von Messgeräten und Smartphone-Apps dabei unterstützen lassen, etwas (Besseres) aus sich zu machen (*self-tracking, quantified self*).

Der Wunsch nach (*Selbst-*)*Optimierung* scheint das zentrale Motiv für diese und ähnliche technologischen Entwicklungen zu sein. Es ist ein Motiv, das dem Menschenbild des Homo faber inhärent ist, weswegen es nur konsequent ist, dass dieser sich zum Homo fabricatus macht; dass er seine Mängel nicht nur kompensiert, sondern überkompensiert, dass er sich noch weiter verbessert und seine Möglichkeiten erweitert (*human enhancement*). „Ich mache, also bin ich“ – das heißt konsequenterweise: „Ich mache etwas aus mir, ich mache mich, also bin ich.“ Der spanische Philosoph José Ortega y Gasset drückt dieses Selbstverständnis des Menschen als Selfmademan so aus:

„Der Mensch muß, ob er nun will oder nicht, sich selbst schaffen, sich selbst herstellen. Dieser letzte Ausdruck ist durchaus nicht unangebracht. Er unter-

streicht, daß der Mensch in der Wurzel seines Seins sich vor jeder andern Lage in der des Technikers befindet.“ (Ortega y Gasset 1949, 57)

Der Homo faber ist demnach also nicht nur Subjekt der Technik, das seine Welt gestaltet, sondern macht sich selbst zum Objekt der Technik, um an sich zu arbeiten, sich selbst herzustellen, sich zu verbessern und auf diese Weise selbst zu verwirklichen.

Die Dynamik der technikinduzierten Selbstoptimierung treibt aber nicht nur die *individuelle* menschliche Existenz zu zunehmenden Leistungssteigerungen, sondern ist auch von *generischer* Relevanz. Womöglich lässt sich auf diese Weise nämlich eines Tages die Gattungsgrenze überwinden und der Homo faber – durch sich selbst – auf eine neue Evolutionsstufe heben. Diese These vertritt der sogenannte Transhumanismus (vgl. Bostrom 2005), der in vielem abwegig erscheinen mag, aber als Utopie immerhin erhellend genug ist, um die gegenwärtigen Bemühungen des Homo faber fabricatus besser zu verstehen.

3. Emanzipation oder Entmündigung?

Wie ist nun aus anthropologisch-ethischer Perspektive diese Entwicklung des Homo faber zum Homo faber fabricatus zu beurteilen? Die eine der beiden Grundantworten auf diese Frage begreift die wachsenden Möglichkeiten der menschlichen Selbstoptimierung als Chance, um sich immer weiter von der *Conditio humana* zu *befreien*. Diese Möglichkeiten zu erweitern und zu verwirklichen stellt demnach ein emanzipatorisches Projekt dar, das die natürlichen Bedingtheiten und Limitationen des Menschen überwindet und damit einen ungeheuren Gestaltungsspielraum eröffnet. So postuliert der Transhumanismus das Loslösen des Menschen aus der Hand (lateinisch: *e manu cipere*) der Natur – es gelte nun, die Evolution selbst zu übernehmen, zu beschleunigen und (sich) nicht mehr dem Zufall zu überlassen.

Man muss nicht so weit gehen wie manche Transhumanisten, die sich zuletzt auch eine Aufhebung *der* menschlichen Begrenztheit schlechthin, nämlich der Sterblichkeit erhoffen (vgl. ebd., 4-7). Mithilfe von Medikamenten, chirurgischen oder biotechnologischen Eingriffen lässt sich schon heute die Konzentri-

on verbessern, die Gedächtnisleistung erhöhen, der Muskelaufbau beschleunigen, lassen sich Wachzustände ausweiten, können wir unseren Appetit zügeln, unsere Stimmung aufhellen und den Alterungsprozess wenigstens etwas verlangsamen. Was im beruflichen Umfeld lange als Nötigung empfunden wurde – möglichst effektiv zu funktionieren – wird heute zunehmend freiwillig in das Alltagsleben implementiert. Man erhofft sich damit eine Verbesserung der Lebensqualität und geht davon aus, diese zu erreichen, indem man die äußere und innere Natur autonom optimiert.

Gegen diese Emanzipations-Hypothese melden sich Kritiker zu Wort, welche die Befreiung nur als scheinbare zu entlarven versuchen, bringt sich der Mensch ihres Erachtens damit doch in eine zunehmende *Abhängigkeit* von der Technik. Diese führe zum einen dazu, dass bei technischem Versagen eine bislang nicht gekannte Hilflosigkeit des Menschen zutage trete. Eine andere Problematik entstehe gerade dann, wenn die technischen Prozesse reibungslos funktionierten und der Mensch sich voll und ganz auf die Bedingungen ausrichte, die dafür nötig seien. Die Reduktion auf das, was sich messen und quantifizieren lasse, schränke den Spielraum der menschlichen Selbstentfaltung auf das technisch Machbare ein. Dieser Spielraum erweitere sich zwar stetig, aber nur innerhalb des Instrumentellen, das als alleinige Handlungs- und Denkform verbleibe. Diese und ähnliche Einwände gegenüber den Entwicklungen zum Homo faber fabricatus finden sich in vielen Positionen, die sich an Martin Heideggers Technikkritik orientieren oder ihr nahestehen – auch unabhängig von deren seinsgeschichtlichen Implikationen (vgl. Heidegger 2006, 42-45).

Der vermessene Mensch erweist sich innerhalb dieser kritischen Sichtweise als berechenbar in allen Bedeutungen, die dieses Adjektiv beinhaltet. Er verhält sich selbst kalkulierend und berechnend, um seine Selbstoptimierung voranzutreiben, und wird zugleich zum berechenbaren und durchschaubaren Manipulationsobjekt für die ökonomischen und politischen Interessen Anderer. Schon heute kann man mithilfe von Smartphone-Applikationen Antworten auf Fragen bekommen, die man noch gar nicht gestellt hat, aber – so lässt es sich ausrechnen – sicherlich stellen würde oder die einem schlichtweg unterstellt und auf diese Weise internalisiert werden.

Führt die Selbstvermessung und -verbesserung des Menschen mithilfe der modernen Technik also nur scheinbar oder kurzfristig zu seiner Emanzipation, letzt-

lich aber zu seiner selbstverschuldeten Entmündigung? Oder anders formuliert: Wenn das Können zum Sollen wird – schlägt dann nicht die Freiheit von der Natur in eine womöglich noch viel größere Abhängigkeit von der Technik um?

Ich teile diese kritischen Anfragen und möchte sie um weitere Aspekte ergänzen, die in unserem Zusammenhang von Relevanz sind: Der Homo faber fabricatus ist im Grunde unzufrieden gestimmt. Er versteht sich als Mängelwesen und arbeitet ständig an Defiziten, deren Überwindung nur kurzzeitig zufriedenstellen kann, zeigen sich doch im Blick auf die Erweiterung seines Potentials oder im Vergleich mit anderen Exemplaren seiner Gattung, die bereits einen Schritt weiter sind, neue Defizite, die es baldmöglichst zu überwinden gilt. Er wird damit zum Getriebenen seiner selbst und hechelt seinem Ideal hinterher, das immer schon einen Schritt weiter und womöglich nie einzuholen ist.

4. Alternative Denk- und Handlungsweisen

Bei dem Modell des Homo faber handelt es sich also um ein reduktionistisches Menschenbild, das die Entwicklung zum Homo faber fabricatus impliziert, die aufgrund der zunehmenden Internalisierung dieses Menschenbildes und der rasanten technologischen Fortschritte gegenwärtig realisiert wird – so die Thesen, die ich in den ersten beiden Kapiteln meines Essays zu skizzieren und plausibilisieren versuchte. Damit die im dritten Kapitel diskutierte Ambivalenz von Emanzipation und Entmündigung sich künftig nicht in die Dystopie eines bloßen Homo fabricatus auflöst, gilt es meines Erachtens *Alternativen* auszumachen und zu fördern, die stark genug sind, diesen verhängnisvollen Tendenzen entgegenzuwirken.

Dazu reicht es nicht aus, auf die Verkürzungen des kritisierten Modells hinzuweisen und diesem ergänzende oder holistische Konzeptionen zur Seite oder entgegenzustellen. Wer das Menschenbild des Homo faber fabricatus verinnerlicht hat, ist in der Regel davon überzeugt, dass es „funktioniert“ und – oder wenigstens – „alternativlos“ ist. Alternativen müssen daher aus *Erfahrungen* erwachsen – und zwar aus solchen, die nicht nur aus dem Scheitern des fabrizierenden Denken und Tuns bestehen, was oft bloß zu Aporien und nicht zu Auswegen führt, sondern aus dem Gelingen von andersgearteten Prozessen. Alternativen zeigen sich dort, wo der menschliche Denk- und Handlungsspielraum aus der

Verengung befreit wird, in die sich viele Menschen (gegenseitig) gebracht haben – durch den vorrangigen bis ausschließlichen Gebrauch der instrumentellen Vernunft und das Grundmotiv der Selbstoptimierung, das in einer Grundstimmung der Unzufriedenheit wurzelt.

Der Homo faber fabricatus ist gefangen in der *Ambivalenz von Aktivität und Passivität*. Einerseits ist er ständig in Aktion, ein Macher durch und durch – andererseits erfährt er sich als jemand, mit dem etwas gemacht wird. Es gibt aber auch Erfahrungen, bei denen sich Menschen weder aktiv noch passiv erleben, sondern in einer Art Zwischenzustand. *Medium* heißt denn auch das Genus verbi der altgriechischen Sprache, mit dem solche Erfahrungsweisen beschrieben werden. Im Deutschen, das kein Äquivalent dafür kennt, verbalisiert man solche „medialen“ Erfahrungen am ehesten mit reflexiven Verben („sich einlassen auf“) oder durch Satzkonstruktionen, in denen „es“ als Subjekt fungiert („es gelingt mir“). Es geht um Erlebnisse, selbstvergessen in einer Tätigkeit aufzugehen und dabei in Fluss zu kommen, weswegen man auch von „Flow“-Erfahrungen sprechen kann (vgl. Schmaus 2013). Man ist also involviert, erfährt sich als Teil eines Prozesses, jedoch nicht als dessen Akteur und Kontrolleur – der Prozess vollzieht sich gleichsam *von selbst* (vgl. Elberfeld 2011). Es läuft einfach, es geschieht – aber auch nicht so, dass man sich dabei zum Objekt degradiert fühlt oder als passiver Mitläufer fungiert, vielmehr vollzieht man mit. Mithilfe der dichotomen Begriffspaare „Aktiv“ und „Passiv“ sowie „Subjekt“ und „Objekt“ lassen sich diese oft erfüllenden und beglückenden Erfahrungen nur unzureichend beschreiben. Sie entziehen sich aber auch der Machbarkeit, lassen sich nicht herstellen, sondern müssen sich ergeben. Als unberechenbare Phänomene können sie daher innerhalb der Denk- und Handlungsgrenzen des Homo faber fabricatus nicht oder nur als Surrogat zum Vorschein kommen.

Zum Abschluss meines Beitrages möchte ich mit dem *Urban Gardening* einen Denk- und Handlungsspielraum benennen, der mediale Erfahrungen ermöglicht oder gar provoziert. „Urban Gardening“ ist ein Sammelbegriff für Gartenformen, die zurzeit vor allem in Großstädten regen Zuspruch erhalten (vgl. Müller 2011). In ihnen kommt es zu Begegnungen mit der Natur, die analog zu schöpferischen und ästhetischen Prozessen in der Kunst sowie gnadenhaften Erfahrungen in Religion und Spiritualität alternative Denk- und Handlungsweisen hervorrufen können.

Was in diesem Zusammenhang das Urban Gardening so interessant macht, ist der Umstand, dass es sich dabei um einen Spielraum handelt, der innerhalb der technisierten Lebenswelt der Großstadt verortet ist, sich dieser bewusst nicht (technophob) verschließt, aber auch nicht (technophil) darin aufgeht, sondern als vergleichsweise junges Phänomen spielerisch und experimentell (noch) der Funktionalisierung widersteht. Urbane Gärten lassen sich nicht reduzieren auf die bloße Zweckdienlichkeit der Nahrungsbeschaffung oder des Erholungsgebietes. Wer in ihnen tätig ist, muss außerdem (wieder) lernen, mit Unsicherheiten jenseits des Berechenbaren umzugehen. Sich auf jahreszeitliche Rhythmen einzulassen, auf den richtigen Augenblick zu warten, etwas wachsen zu lassen und es dabei pflegend zu begleiten – diese medialen Modi, die dem durchgetakteten und getriebenen Leben des Homo faber fabricatus fremd sind, erweisen sich als konstitutiv für das Urban Gardening. Sie werden von vielen Beteiligten aber nicht als belastend und bindend empfunden, sondern als entlastend und verbindend, als „Re-Grounding“, als Bodenkontakt und Erdung also, durch die unmittelbare Erfahrung von Natur – in ihrer Verlässlichkeit, aber auch in ihrer Widerständigkeit – und die damit verbundene Möglichkeit, zumindest zeitweilig in etwas Wurzeln zu schlagen, das gegeben ist und nicht erst hergestellt werden muss.

Bei aller gebotenen Vorsicht vor Verklärung und Romantisierung – Beobachtungen wie diese stützen Hartmut Rosas These vom Bedürfnis des Menschen nach identitätsstiftenden *Resonanz Erfahrungen*, bei denen im Fall des Gartens die Natur „als ‚Antwortfolie‘ zur Selbsterfahrung, zur Orientierung in der Welt“ (Rosa 2014, 123) verhilft. Zwar ist Gehlen der Ansicht, auch das Fasziniertsein von Technik sei als Resonanzphänomen zu begreifen, durch welches wir „wortlos etwas von unserem eigenen Wesen“ (Gehlen 1961, 97) verstünden, meint damit aber den Menschen als zugreifenden Homo faber, nicht als ergriffenes weltverbundenes Wesen. Dort, wo der Homo faber handelt, da resoniert nichts in Rosas Sinn – da wird nur räsoniert im Sinne der instrumentellen Vernunft. Dagegen bildet sich im Gartengeschehen, wenn es denn gelingt, „eine nicht-instrumentelle und nicht-manipulative Resonanz- oder Korrespondenzbeziehung“ (Rosa 2014, 125) zwischen Mensch und Natur heraus, die im Urban Gardening auch den anderen Menschen mit einbezieht. Oft handelt es sich dabei nämlich um Gemeinschaftsgärten, die einen menschlicheren Umgang miteinander erfordern als die durch Entfremdung und Konkurrenz geprägte Optimierungsgesellschaft.

In einem Denk- und Handlungsspielraum wie dem urbanen Garten ist nicht Herstellung, sondern Gestaltung gefragt. Wird diesem Anspruch entsprochen, dann kommt es zu einem schöpferischen Prozess, bei dem man mitgestaltet, mitwächst und sich auf diese Weise auch selbst formt. Ob derart fragile Selbstgestaltungsprozesse freilich die Kraft haben, die heute dominierende Selbstoptimierungsdynamik zu beeinflussen, bleibt eine offene Frage, solange die Möglichkeit besteht, dass wir irgendwann gar nichts mehr vermissen werden, wenn wir vermessen werden.

Literatur

- Bostrom, Nick (2005): Transhumanist Values, in: Frederick Adams (Hg.), *Ethical Issues for the Twenty-First Century*, Charlottesville, 3-14.
- Elberfeld, Rolf (2011): Wie von selbst. Handlungsformen jenseits von Aktiv und Passiv, in: Melanie Hinz, Jens Roselt (Hg.), *Chaos und Konzept. Proben und Probieren im Theater*, Berlin, 208-221.
- Frisch, Max (1962): *Homo faber. Ein Bericht*, Frankfurt/M.
- Gehlen, Arnold (1961): *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek bei Hamburg.
- Heidegger, Martin (2006): Der Satz der Identität, in: ders., *Identität und Differenz (GA 11)*, Frankfurt/M, 31-50.
- Müller, Christa (Hg.) (2011): *Urban Gardening. Über die Rückkehr der Gärten in die Stadt*, München.
- Ortega y Gasset, José (1949): *Betrachtungen über die Technik*, übers. v. Fritz Schalk, Stuttgart.
- Plessner, Helmuth (1981): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Gesammelte Schriften, Bd. 4, Frankfurt/M.
- Rauscher, Josef (2000): *Homo faber fabricatus – Aspekte eines neuen Menschenbildes aus dem Geiste des Designs*, in: *Zeitschrift für alle – Interdisziplinäres Wissen und praktische Philosophie*, modifiziert: http://www.josef-rauscher.de/homo_faber_fabricatus.pdf (15.12.2015).

- Rosa, Hartmut (2014): Die Natur als Resonanzraum und als Quelle starker Wertungen, in: Gerald Hartung, Thomas Kirchhoff (Hg.), Welche Natur brauchen wir? Analyse einer anthropologischen Grundproblematik des 21. Jahrhunderts, Freiburg, München, 123-141.
- Scheler, Max (2010): Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn.
- Schmaus, Thomas (2013): Philosophie des Flow-Erlebens. Ein Zugang zum Denken Heinrich Rombachs, Stuttgart.

Mensch und Tätigkeit

Sozialanthropologische Betrachtungen der Arbeit

Simon Varga

Hinführung

Der Innsbrucker Kriminalpsychologe Thomas Müller hat in der TV-Sendung „Willkommen Österreich“ im April 2015 konstatiert, dass es heutzutage zu den „demütigendsten Dingen“ im Leben eines Menschen gehöre, keine Arbeit zu haben. Ähnlich problematisch, so Müller weiter, sei aber auch, wenn der Arbeitsplatz ein Ort der „Entleerung“ und kein Ort der „Erfüllung“ ist. Zwei Zugänge lassen sich anhand dieser Aussage deutlich machen, die für meinen Beitrag Orientierung geben sollen. Erstens geht es um das Verhältnis von Mensch und Tätigkeit im Allgemeinen, damit verbunden auch um die Frage nach Mensch und Erwerbsarbeit zur Lebenserhaltung aus ökonomischer Sichtweise im Speziellen. Zweitens geht es um den Zusammenhang von menschlicher Tätigkeit und dem, was gemeinhin als Selbstverwirklichung bzw. -erfüllung des Menschen bezeichnet wird, und das alles verbunden mit der Frage nach Tätigkeit und menschlicher Würde.

Als Tatsache erscheint es heute, dass der Verlust der Erwerbsarbeit den Verlust der Möglichkeit zur individuellen Lebensgestaltung in sämtlichen Bereichen des Lebens bedeutet und physische, ökonomische, soziale und gesellschaftliche Dimensionen einer fundamentalen Bedrohung aussetzt sowie auch auf das Selbstwertgefühl bzw. auf die psychologische Dimension des von Arbeitslosigkeit betroffenen Menschen Auswirkungen hat. Meine These ist, dass menschliche Tätigkeit im Allgemeinen, und menschliche Arbeit im Speziellen, aktuell aus zwei Perspektiven heraus betrachtet werden muss. Zum einen ist das die Perspektive der zumeist für die eigene Existenz unverzichtbaren Erwerbs- und Lohnarbeit, welche die primär ökonomischen Bedarfshaltungen des Menschen zumindest rudimentär abdeckt bzw. abdecken soll(te). Zum anderen ist dies die Perspektive der individuellen Tätigkeit des Menschen in Bezug auf eigene Interessen und Begabungen, die einer möglichen Sinnerfüllung des Lebens dienen können, zumal

„Würde“ und „Sinn“ heute zumeist nicht allein aus der Lohn- und Erwerbsarbeit heraus abgeleitet bzw. verwirklicht werden können.

Im ersten Abschnitt des Beitrags beziehe ich mich in aller Kürze auf antike Überlegungen zu „Mensch und Tätigkeit“ anhand von Hesiod und Aristoteles, die deutlich machen, dass Tätigkeit im Allgemeinen und Arbeit im Speziellen ein konstitutives sozialanthropologisches Motiv bilden. Im zweiten Abschnitt zeige ich skizzenhaft anhand von Karl Marx, Max Weber und Oskar Negt, dass in der Neuzeit insbesondere die Erwerbsarbeit zur (über-)lebenswichtigen Tätigkeit geworden ist, die durch die Gebundenheit an wirtschaftliche Prozesse und Entwicklungen jedoch in permanenter Veränderung begriffen ist. Diese kursorischen philosophiehistorischen Betrachtungen machen deutlich, dass „Mensch und Tätigkeit“ zum einen seit den nachvollziehbaren Anfängen des philosophischen Denkens in der Antike bis hinein in die Gegenwart immer wieder Gegenstand philosophischer Reflexion gewesen ist, und zum anderen, dass die Erwerbsarbeit heute eine vermeintlich unwiderrufliche Priorität im Leben eingenommen hat. Dieser Primat des Ökonomischen führt vielfach zu einer Trennung von Erwerbstätigkeit und Sinnerfüllung.

1. Antike Zugänge: Hesiod und Aristoteles

Bereits in der archaischen Philosophie Hesiods wird „Arbeit“ (altgriech.: *ergon*) als sozialanthropologisches Motiv ausgewiesen. Arbeit für die Lebenserhaltung und Tätigkeit zur Lebensgestaltung sind Hesiod zufolge unverzichtbare Bestandteile des menschlichen Lebens (vgl. Hesiod 1996, 307-316). Dieser Befund mag aus heutiger Perspektive auf den ersten Blick trivial wirken. Bei einer genaueren Betrachtung lässt sich allerdings deutlich machen, welche Überzeugung hinter dieser Ansicht steht. Der Mensch kann durch seine individuelle, selbstverantwortete Tätigkeit und durch seine eigene Initiative das Leben zumindest in einigen Belangen selbst gestalten. Das materielle und immaterielle Auskommen ist demnach nicht ausschließlich eine Sache des Zufalls oder des Glücks (bzw. in der Antike nicht nur eine Sache des Wohlwollens der Götter), sondern es ist zu einem guten Teil vom Menschen, seinem eigenen Engagement und der eigenen Tüchtigkeit mitabhängig und daher nicht ausschließlich soziologisch

oder theologisch determiniert. In Anbetracht des historischen Kontextes ist diese Perspektive Hesiods nicht gering zu schätzen. Sein Grundgedanke in Bezug auf das *ergon* des Menschen ist, dass das Glück des Menschen und der Zusammenhalt der politischen Gemeinschaft nicht in der schlechten *eris* oder in der *hybris* liegt, sondern in der guten *eris*, im individuellen Streben des Menschen nach Erhaltung, Fortkommen und in den fortlaufenden Bemühungen nach Verbesserung der Lebensbedingungen im Rahmen von Tätigkeit und Arbeit (vgl. Hesiod 1996, 12-27), durchaus auch im Sinne eines ökonomischen Wettbewerbs. Das alles jedoch, so Hesiod weiter, unter dem Dach der *dikê*, der Gerechtigkeit (vgl. Hesiod 1996, 214-231; 247-280).

Hesiod handelt meiner Ansicht nach in *Werke und Tage* nicht bloß über „redliche Arbeit“ (Schönberger 1996, 109) oder über die „Grundsätze einer Arbeitsmoral“ (Schmidt 1991, 203; ähnlich dazu Ercolani/Rossi 2011, 89), sondern, wenn auch in Sprache und Denken des Dichters, über die grundlegenden Dimensionen einer philosophischen bzw. politischen Anthropologie schlechthin, indem er die aus seiner Sicht wichtigsten Lebensbereiche und Lebensbeziehungen des Menschen benennt und rudimentär bespricht, dabei u.a. eben auch den Bereich von Tätigkeit und Arbeit. Hesiod macht klar, dass der Mensch durch den Mut zur Tätigkeit und durch vorausschauende Planung der Aktivitäten bzw. der Arbeit dazu in der Lage ist, sein Leben in vielerlei – wenn auch für Hesiod nicht in allen – Belangen selbst zu gestalten. Bemerkenswert ist zusätzlich, dass der Ausgangspunkt und gleichzeitig auch das Zentrum der hesiodischen Überlegungen nicht die Ordnung der politischen Gemeinschaft, die Polis oder die mythische Theologie ist, sondern der einzelne Mensch und dessen individuelle Tätigkeiten.

Bei Aristoteles sind die Überlegungen zum *ergon* ein wichtiger Bestandteil seiner gesamten praktischen Philosophie. *Ergon* steht hier jedoch nicht ausschließlich für Arbeit, in den seltensten Fällen gar für Erwerbs- oder Lohnarbeit, sondern zumeist für Leistung, Funktion bzw. Aufgabe. In *Nikomachische Ethik* I 6 fragt Aristoteles nach dem *ergon tou anthrôpou*, nach der spezifischen Funktion und der Aufgabe des Menschen, die diesem aufgrund seines Menschseins gewissermaßen automatisch, also von Natur aus, zukomme. Aristoteles ist davon überzeugt, dass dem Menschen eine solche spezifische Leistung zugesprochen werden muss, und er versucht das anhand eines Analogieschlusses deutlich zu machen

(vgl. Aristoteles 2006, I 6, 1097b 28-34). So wie ein Handwerker, ein Künstler, das Auge oder die Hand eine spezielle Funktion haben, so vermutet Aristoteles das auch beim Menschen an sich. Er gelangt zu der Ansicht, dass dieses *ergon* in einer speziellen Tätigkeit liegen muss, die nur dem Menschen zukommt. Aristoteles verortet diese Funktion in der tugendhaften Tätigkeit, im tugendhaften Leben (vgl. Aristoteles 2006, I 6, 1098a 16-19), das letztendlich die *eudaimonia*, die umfassende Glückseligkeit, ermöglicht.

Auch wenn das aristotelische *ergon*-Argument in seiner Plausibilität innerhalb der Aristoteles-Forschung nicht unumstritten ist (vgl. Wolf 2013, 40-45; Buddensiek 2014, 64), so lassen sich anhand dieses Begriffs – und mit einer Verbindung zu Hesiods Überlegungen zum *ergon* – zwei unterschiedliche Ebenen von Mensch und Tätigkeit sichtbar machen. Zum einen ist das der Bereich der Erwerbsarbeit im weiteren Sinne, den bereits Hesiod thematisiert hat, auch wenn diese Form der Tätigkeit dem klassischen antiken griechischen Denken, so z. B. bei Aristoteles, als unvorteilhaft erschien, zumal sich der Bürger eher um die Politik der Polis als um das Tagesgeschäft kümmern sollte – so zumindest die antike politische Theorie. Zum anderen wird ansatzweise mit Hesiod und in deutlicher Art und Weise mit Aristoteles klar, dass menschliche Tätigkeit und eine mögliche Sinnerfüllung des Lebens Hand in Hand gehen, da das gute und glückselige Leben nach Aristoteles in einem tätigen (und tugendhaften) Leben liegt. Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass der Mensch neben der zumeist unverzichtbaren Erwerbsarbeit für die Verwirklichung des glückseligen Lebens in letzter Konsequenz vor allem selbst tätig werden muss, auch außerhalb der Arbeit. Dieses Leben verlangt das individuelle Engagement und die Kenntnis von den eigenen Interessen und Begabungen über die Zeit der Arbeit hinaus. Auch diese zuletzt genannte individuelle Perspektive kennt die aristotelische praktische Philosophie, selbst wenn Aristoteles den Menschen untrennbar innerhalb der politischen Gemeinschaft, der *politikê koinonia*, verankert denkt.

2. Neuzeitliche Übergänge hin zu Karl Marx, Max Weber und Oskar Negt

Markante Umbrüche im Verständnis von „Mensch und Tätigkeit“ lassen sich insbesondere im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit ausfindig machen, die bis heute Auswirkungen unterschiedlichster Art haben und nach wie vor ihre Fortsetzung finden. So u.a. die schrittweise erfolgte Ablösung der mittelalterlichen Manufakturen durch die Industrie; der verstärkte Zuzug aus den ländlichen Gegenden in die Städte; die Entwicklungen rund um die Industrialisierung verbunden mit der Steigerung der Produktivität im Kontext mit Arbeitsteilung, Fließbandarbeit, Mechanisierung und Automatisierung; Massenproduktion, die auch Massenkonsum ermöglicht; stetige Rationalisierung der Arbeitswelt und der Arbeitsprozesse oder die Entwicklungen kapitalistischer Produktionsweisen im Gesamten – um nur einige Bereiche anzusprechen. Diese Entwicklungen haben das Verständnis von „Mensch und Tätigkeit“ fundamental verändert. Neue Anthropologien (z. B. Aristoteles „contra“ Thomas Hobbes), freie wissenschaftliche Forschung (z. B. in Bereichen der Medizin oder der Technik) und fortschreitende politische Veränderungen (z. B. im Verhältnis von Staat und Kirche) haben das ihre dazu beigetragen, dass es beginnend mit der Neuzeit zu vielen Umwälzungen und rasanterem Fortschritt in allen Lebensbereichen und -beziehungen gekommen ist.

Wohl kaum jemand hat diese Veränderungen, dabei insbesondere die kapitalistische Produktionsweise, so eingehend untersucht und einer grundlegenden Kritik unterzogen wie Karl Marx. Auch wenn viele Bereiche seines Denkens heute nicht mehr aktuell sind und oftmals nur noch als Vorlage für Karikaturen dienen (vgl. Ottmann 2008, 147-150), muss dennoch anerkannt werden, dass Marx die ökonomischen Veränderungen und die daraus entstehenden Folgen für das Leben des einzelnen Menschen nicht nur gesehen, sondern auch kritisch hinterfragt hat, wie auch immer dieses marxsche Denken in Wissenschaft und Forschung, in Gesellschaft und Politik heute bewertet werden mag. Eines der zentralen Themen bei Marx ist die von ihm so genannte Selbstentfremdung des Menschen, der vermeintliche völlige Verlust von Freiheit und Unabhängigkeit in sämtlichen Lebensbereichen, ausgelöst durch den Primat der Ökonomie innerhalb der Gesellschaft. Dieser Verlust könne nach Marx nur durch eine allgemeine Emanzipation des Menschen gegenüber den „knechtenden Verhältnissen“ in sämtlichen

Belangen rückgängig gemacht werden (vgl. Marx 1968a, 370; 1968b, 390). Der Begriff der Entfremdung erfasst für Marx in diesem Kontext zunächst „die banale Erfahrung“ (Ottmann 2008, 158), dass dem Menschen vertraute Sachen oder Personen fremd werden können und dass jeglicher verschränkende Bezug zwischen Menschen und Menschen oder zwischen Menschen und Tätigkeiten, und dabei insbesondere zwischen Mensch und Arbeit, verloren gehen kann.

In den Pariser Manuskripten unterscheidet Marx zwischen vier Arten der Entfremdung. Erstens wird die Entfremdung des arbeitenden Menschen von dem Produkt seiner Tätigkeit konstatiert. Der Arbeiter ist nicht Herr über das Ergebnis seiner Beschäftigungen. Das Arbeitsprodukt gehört nicht dem Schaffenden, sondern einem Anderen. Auf der einen Seite wird der Arbeiter zwar für dieses Schaffen – nach Marx jedoch nur geringfügig – entlohnt, auf der anderen Seite jedoch, so kritisiert er weiter, wird der Arbeiter durch dieses Tätigkeitsverhältnis in eine Abhängigkeit versetzt, die beim Arbeitnehmer Armut und beim Arbeitgeber Reichtum schafft (vgl. Marx 1968c, 513). Zweitens geht es um die Entfremdung des Menschen vom Arbeitsprozess selbst. Nach Marx ist der Arbeiter im Rahmen seiner Tätigkeit als Arbeiter zum Unglücklichsein gewissermaßen verurteilt (vgl. Marx 1968c, 514). Das wahre Wesen des Individuums kann im Rahmen dieser Art der Arbeit nicht verwirklicht werden. Frei und sich selbst bestimmend kann sich der Mensch daher nur dann fühlen, wenn er nicht arbeitet. Mit einem erarbeiteten bloßen Existenzminimum ist jedoch auch diese Zeit der Nichtarbeit einer Bedrohung ausgesetzt. Drittens ortet Marx die Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen. Weil die freie und bewusste Tätigkeit nicht möglich ist, ist auch das Gattungsleben des Menschen, verstanden als die Bearbeitung der Um- und Mitwelt, also auch der Gesellschaft, für den Arbeiter nicht möglich. Er ist von diesen (politischen) Gesellschaftsprozessen ausgeschlossen. Das führe unweigerlich zur Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen (vgl. Marx 1968c, 516), dabei auch von Gemeinschaft und Gesellschaft. Viertens münde das alles in der von Marx so genannten Entfremdung des Menschen vom Menschen, zumal die Arbeit des Menschen zum einen an sich entfremde und zum anderen nur am bloßen Überleben, keineswegs am guten Leben, orientiert sei. Die ersten beiden Ansätze von Marx sind ökonomische, die anderen zwei im weiteren Sinne auch anthropologische Bestimmungen. Wie diese Entfremdung auf sämtlichen Ebenen dem marxischen Verständnis nach aufgehoben

werden kann, ist innerhalb der Forschung nicht eindeutig geklärt (vgl. Ottmann 2008, 159-161). Festgehalten werden kann, dass Marx mit seiner Konstatierung der Selbstentfremdung wohl über das Ziel hinausgeschossen ist, zumal er jegliche Form von Praxis und Tätigkeit des Menschen – zumindest phasenweise – als Entfremdung oder Knechtung anzusehen scheint. Dennoch kann anhand von Marx' Thesen aufgezeigt werden, dass sich durch die revolutionierten Produktionsweisen, durch die Veränderungen im Arbeitsprozess für Arbeitgeber und -nehmer, neue Perspektiven und Verhältnisse der Erwerbsarbeit aufgetan haben, die sich in einem ersten Schritt erst etablieren und dann in einem zweiten Schritt auch verstanden werden mussten.

Eine dieser veränderten Perspektiven durch die neuzeitlichen Entwicklungen in Bezug auf Mensch und Arbeit hat Max Weber anhand seiner Überlegungen zur Hausgemeinschaft, die er vom antiken *oikos* aus herleitet, im ersten Halbband von *Wirtschaft und Gesellschaft* treffend festgehalten. Im Gegensatz zur Hausgemeinschaft der Antike, die Weber als „Wirtschaftsgemeinschaft“ und als „organisierte Bedarfsdeckung“ charakterisiert (Weber 1964, 277; 299), sei die moderne Hausgemeinschaft großteils nicht mehr Ort der gemeinsamen Produktion, sondern ausschließlich Ort des gemeinsamen Konsums. Hausgemeinschaft und Erwerbsarbeit, so Weber, haben sich örtlich geschieden (vgl. Weber 1964, 293f.). Das impliziert, dass die Hausgemeinschaft durch die Tätigkeiten außerhalb dieser Gemeinschaft, also im Sinne Webers außerhalb des Hauses, versorgt und gesichert werden muss. Die Tätigkeit, dabei vor allem die Erwerbs- und Lohnarbeit außerhalb des Hauses, sichert die Existenz der Hausgemeinschaft und der Familie. Je nach Einkommen und Verdienst kann durch diese organisierte Bedarfsdeckung die Haus- und Familiengemeinschaft konsumieren und dadurch versorgt werden.

Mit diesen Ansätzen von Marx und Weber im Hintergrund ist es durchaus nachvollziehbar, dass der deutsche Soziologe Oskar Negt in *Arbeit und menschliche Würde* den Zustand gegenwärtiger Arbeitslosigkeit als Gewaltakt am Menschen bezeichnet hat, als einen Anschlag auf die körperliche und seelisch-geistige Integrität des von Arbeitslosigkeit betroffenen Menschen. Vielfältige Formen der Selbstachtung und der sozialen Anerkennung seien, so Negt, heute unauflöslich mit der Erwerbsarbeit des einzelnen Menschen verbunden (Negt 2001, 10f.). Dieser Zustand ist dem Primat des Ökonomischen innerhalb der Gesellschaft

geschuldet. Derjenige, dem heute der Zugang zur Erwerbs- und Lohnarbeit temporär verwehrt ist oder gar dauerhaft verwehrt wird, ist einer fundamentalen existentiellen Bedrohung sämtlicher Lebensbereiche und -beziehungen ausgesetzt.

3. Unkommentierte Zusammenschau

Die vorgetragenen Skizzen, bei Hesiod beginnend bis hin zur Philosophie und zur Soziologie der Gegenwart, lassen sich weder in ihren grundlegenden Perspektiven noch in ihren Nuancen miteinander vergleichen. Jedoch können anhand dieser Überlegungen Entwicklungslinien nachgezeichnet werden, die dabei behilflich sind, „Mensch und Tätigkeit“ im Allgemeinen und „Mensch und Arbeit“ im Speziellen in Bezug auf die eingangs genannten Überlegungen schemenhaft zu beleuchten und zu unterscheiden. Dieser Beitrag soll als unkommentierte Zusammenschau verstanden werden. Alle darin angesprochenen Bereiche würden freilich eine jeweils genauere Untersuchung verlangen, die jedoch an dieser Stelle nicht geleistet werden kann. Zusammenfassend lassen sich nun folgende Punkte hervorheben:

(1) Der Primat des Ökonomischen dominiert aktuell sämtliche Lebensbereiche und viele Lebensbeziehungen des Menschen. Dieser stetige Prozess, von der „prinzipiellen Eigenbedarfsdeckung“ bis hin zur „Arbeitskraft bzw. -leistung als Ware“, wurde innerhalb der Philosophie immer wieder thematisiert, in eindringlicher Art und Weise bei Marx. (2) Diese Veränderungen brachten ebenso soziologische Verschiebungen mit sich, u.a. in Bezug auf das Leben des Menschen in Gemeinschaft, z. B. im Bereich der Familie und des Haushalts; von der Hausgemeinschaft als Ort der gemeinsamen Produktion hin zum Ort des gemeinsamen Konsums, wie es Weber aufgezeigt hat. (3) Der Verlust der Erwerbsarbeit bedeutet heute eine Bedrohung des physischen, sozialen und gesellschaftlichen Lebens für den betroffenen Menschen und hat darüber hinaus auch auf die Psyche des Menschen fundamentale Auswirkungen. Mit der Bestimmung der „Arbeitslosigkeit als Gewaltakt“ hat Negt dieses Entwicklungen wohl treffend charakterisiert bzw. benannt. (4) Anhand dieser philosophischen und soziologischen Bestimmungen lässt sich ableiten, dass Erwerbsarbeit zur Deckung des ökonomischen Bedarfs auf der einen Seite und Sinnerfüllung im Sinne einer Tätigkeit des Menschen

entsprechend seinen Interessen und etwaigen Begabungen auf der anderen Seite, in den seltensten Fällen Hand in Hand gehen bzw. deckungsgleich sind oder sein können. (5) Die antike Philosophie kennt neben der Arbeit im speziellen Sinne, so z. B. bei Hesiod, ebenso die Tätigkeit des Menschen in Bezug auf so etwas wie Selbstverwirklichung im weiteren Sinne, die zur Glückseligkeit führen kann, wie es u.a. das Modell des Aristoteles anhand der Bestimmungen des tugendhaften Lebens und der *eudaimonia*, die in enger Verbindung mit dem *eu zên*, dem guten und gelingenden Leben steht, zeigt.

Das Thema „Mensch und Tätigkeit“ ist mit diesen rudimentären Ansätzen zweifelsfrei weder umfassend noch ausreichend behandelt. Ein Aspekt jedoch lässt sich vor allem aus den Betrachtungen in Bezug auf die Antike herausgreifen. Die Differenzierung zwischen „leben“ und „gut leben“ hat auch heute noch Gültigkeit. Die Ökonomie kann ausschließlich das Leben an sich, verstanden als physische und ökonomische Existenz, ermöglichen. Für das gute und gelingende Leben steht in letzter Konsequenz der einzelne Mensch sich selbst gegenüber in der Pflicht, insbesondere über den Bereich der Lohn- und Erwerbsarbeit hinaus. Vor allem dann, wenn es darum geht, Tätigkeit und Sinnerfüllung miteinander in Verbindung zu bringen.

Literatur

- Aristoteles (2006): Nikomachische Ethik, übers. v. U. Wolf, Hamburg.
- Buddensiek, Friedemann (2014): Gegenstand und Verfahren von Aristoteles' praktischer Philosophie, in: Barbara Zehnpfenning (Hg.), Die „Politik“ des Aristoteles, Baden-Baden, 56-71.
- Ercolani, Andrea/Luigi Enrico Rossi (2011): Hesiod, in: Bernhard Zimmermann (Hg.), Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit, München, 78-123.
- Hesiod (1996): Werke und Tage, übers. v. O. Schönberger, Stuttgart.
- Marx, Karl (1839-1844): Zur Judenfrage, in: ders., Friedrich Engels, MEW, Bd. 1, Berlin, 1968a.
- Marx, Karl (1839-1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: ders., Friedrich Engels, MEW, Bd. 1, Berlin, 1968b.

Marx, Karl (1839-1844): Manuskripte, Schriften, Briefe bis 1844, MEW-E, Bd. 1, Berlin, 1968c.

Müller, Thomas (2015): Interview in der TV-Sendung „Willkommen Österreich“, Teil 3: <http://willkommen-oesterreich.tv/pl.php?plid=288#F288> (1.1.2017).

Negt, Oskar (2001): Arbeit und menschliche Würde, Göttingen.

Ottmann, Henning (2008): Geschichte des politischen Denkens, Bd. 3/3: Die Neuzeit. Die politischen Strömungen des 19. Jahrhunderts, Stuttgart.

Schmidt, Ernst Günther (1991): Hesiod. Theogonie, Werke und Tage, übers. v. A. v. Schirding, Einführung von Ernst Günther Schmidt, München.

Weber, Max (1964): Wirtschaft und Gesellschaft, Bd. 1, Köln, Berlin.

Wolf, Ursula (2013): Aristoteles' Nikomachische Ethik, Darmstadt.

Individualität durch Intersubjektivität

Zur Anthropologie einer Theorie der Anerkennung und ihren bildungsphilosophischen Konsequenzen

Leonhard Weiss

Vorbemerkung: „Bildungsphilosophie“

Keine pädagogische Theorie und Praxis ist ohne Bezug zur Frage nach dem Menschsein verstehbar. Denn, wie Eckhard Meinberg betont, ist das Menschenbild „unlösbarer Bestand unseres tagtäglichen Handelns, und es begleitet oder begründet das pädagogische Tun“ (Meinberg 1988, 10) – und zwar zunächst unabhängig von jeder wissenschaftlichen Reflexion bzw. dieser vorausgehend.

(Bildungs-)Philosophie kommt daher zum einen die kritische Aufgabe zu, Pädagogiken auf ihre anthropologischen Grundlagen hin zu untersuchen, zum anderen haben aber philosophische Antwortversuche auf die Frage nach dem Menschsein auch dahingehend Auswirkungen auf den bildungstheoretischen und pädagogischen Diskurs, als dass sich ausgehend von philosophisch-anthropologischen Überlegungen Anregungen für die Pädagogik formulieren lassen.

Im Sinne dieser angesprochenen zweiten Aufgabe bildungsphilosophischen Denkens soll im Folgenden untersucht werden, welche bildungstheoretischen Konsequenzen sich aus den in den vergangenen Jahrzehnten – vor allem im Rückgriff auf bei Fichte und Hegel zu findenden Überlegungen – entwickelten Ansätzen einer „Theorie der Anerkennung“ ergeben können.

Skizze einer Theorie der Anerkennung

Anerkennung und Freiheit

Es stellt eine wesentliche Voraussetzung wirklicher Freiheit dar, dass Menschen zu einem Verständnis ihrer selbst als freie Wesen gekommen sind. Frei kann nur sein, wer sich selbst als frei versteht. Wer diese Einsicht teilt, kann sich die Frage

stellen, *wie* Menschen zu einem Verständnis eigener Freiheit kommen. Anerkennungstheoretisch argumentierende Autoren verweisen an dieser Stelle darauf, dass wir dort zu einem entsprechenden Selbstbewusstsein kommen, wo wir uns von anderen als freie Wesen anerkannt erleben. Denn das Verständnis von uns selbst, welches uns andere Menschen entgegenbringen, hat entscheidenden Einfluss darauf, welches Verständnis wir von uns selbst haben. Dahinter steht eine für alle anerkennungstheoretischen Konzepte zentrale Einsicht, welche Michael Quante als „soziale Konstituiertheit des individuellen Selbstbewusstseins“ (vgl. Quante 2009, 93) prägnant gefasst hat. In Anerkennungsverhältnissen können Menschen zudem, so Axel Honneth, „stets etwas mehr über ihre besondere Identität erfahren“, indem sie von anderen als Wesen anerkannt werden, denen gewisse Eigenschaften und Fähigkeiten zugehörig sind. Diese ihnen von anderen entgegengebrachte Wertschätzung aufnehmend können Menschen, so Honneth weiter, zu einer immer „anspruchsvolleren Gestalt ihrer Individualität“ gelangen, sich also mittels einer Veränderung ihres Selbstverständnisses entwickeln (vgl. Honneth 1992, 31).

Im Blick auf die angesprochene Bedeutung eines entsprechenden Selbstverständnisses als Voraussetzung wirklicher Freiheit befände man sich allerdings in einem argumentativen Zirkel, würde man sagen, jemand müsse von einem anderen erst als frei anerkannt werden, damit er ein Bewusstsein eigener Freiheit haben könne, welches wiederum die Voraussetzung seiner Freiheit wäre. Wenn seine Freiheit nämlich das *Ergebnis* dieses Prozesses sein sollte, würde es sich bei der am Anfang stehenden Anerkennung seiner Freiheit durch den anderen doch um eine Form unbegründeter Anerkennung handeln. Bei Fichte taucht an dieser Stelle der Begriff der „Aufforderung“ auf: Menschen werden durch andere Menschen dazu „aufgefordert“, sich als freie Wesen zu betätigen und erleben in dieser Aufforderung die Anerkennung nicht notwendigerweise einer bereits existierenden Freiheit aber der Möglichkeit derselben und vor allem die Überzeugung, dass diese Freiheit etwas Anzustrebendes ist. Aus diesem Grund trägt für Fichte diese „Aufforderung zur Freiheit“ wesentlich dazu bei, dass sich Menschen zu freien Wesen entwickeln können – und ist damit von zentraler pädagogischer Bedeutung, denn „die Aufforderung zur freien Selbstthätigkeit ist das, was man Erziehung nennt“ (Fichte 1965, 39).

Die doppelte Negation

Doch es ist nicht nur die *einem Menschen entgegengebrachte* Anerkennung, welche entscheidenden Einfluss auf sein Selbstverständnis hat, sondern auch die *von ihm einem anderen entgegengebrachte* Anerkennung. Darauf weist besonders Hegel in seinen Ausführungen über „Herr und Knecht“ hin. Gehört es doch zu den Pointen seiner diesbezüglichen Überlegungen, dass dem vom unterworfenen „Knecht“ die Anerkennung seiner Autorität und Freiheit verlangenden „Herrn“ gerade diese Anerkennung notwendigerweise unzureichend sein muss, da er, solange er den Knecht nicht selbst anerkennt, nur die Anerkennung durch ein in seinen Augen „unwesentliches Bewusstsein“ erhält. Welchen „Wert“ eine erlebte Anerkennung also für jemanden hat, hängt davon ab, ob und wie er selbst den Anerkennungsgeber anerkennt.

Strukturell handelt es sich bei Anerkennungsverhältnissen um von einer Form doppelter Negation bestimmte Relationen: Wenn die Anerkennung durch andere eine Bedeutung für das Selbstbewusstsein eines Menschen und damit auch für seine Existenz als freies Wesen hat, dann ist 1.) zu diagnostizieren, dass dies genau diese Freiheit insofern negiert, als es sie abhängig von einem anderen macht. Ob ein Mensch Anerkennung erfährt, kann nicht er selbst bestimmen, sondern nur der Anerkennungsgeber. Weil aber Anerkennung nur möglich ist, wenn der Anerkennungsgeber frei ist (würde der Anerkennungsempfänger den Anerkennungsgeber zwingen können, ihn anzuerkennen, würde dies den Wert der Anerkennung entscheidend reduzieren), verlangt gerade die Freiheit des einen auch die Freiheit des anderen – obwohl damit scheinbar die Freiheit des einen negiert ist. Wird aber diese Notwendigkeit der Freiheit des anderen erkannt, dann wird 2.) die erste Negation der Freiheit des einen negiert, indem die Unabhängigkeit des anderen als Grundlage der eigenen Freiheit verstanden wird.

Letztlich, so macht Hegel deutlich, können Menschen erst in reziproken Anerkennungsverhältnissen zu einem echten Erleben ihrer selbst als Freie kommen – in Verhältnissen, die Hegel mit der Formulierung „sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend“ (Hegel 1986, 147) charakterisiert.

Aus diesem Grund kann meines Erachtens das, was Heikki Ikäheimo als Grundstruktur der Hegelschen Ausführungen im „Herr-Knecht-Kapitel“ diagnostiziert hat – dass der „Prozess des Anerkennens“ zu verstehen ist als „ein Fort-

schritt der Weisen und Grade, in dem Subjekte in der Lage sind, sich so zueinander zu verhalten, dass sie sich sowohl wechselseitig Unabhängigkeit gewähren, als sich auch im Anderen ihrer selbst bewusst sind“ (Ikäheimo 2014, 75) –, letztlich als Struktur *aller* Anerkennung entfaltenden Entwicklungsprozesse verstanden werden. Anerkennung lebt immer vom spannungsreichen Verhältnis zwischen der Bedeutung eines anderen für das Selbstbewusstsein eines Menschen und der Notwendigkeit der Freiheit des anderen. Anerkennungsrelationen inkludieren also Bindung und Unabhängigkeit der Beteiligten. Unterschiedliche Formen der Anerkennung können demnach u. a. dadurch unterschieden werden, welche Gewichtung diesen beiden Momenten der Anerkennungsrelation zukommt.

Bildungstheoretische Konsequenzen

Schon diese skizzenhaften Bemerkungen zu einigen anerkennungstheoretischen Grundgedanken lassen sichtbar werden, worin die Attraktivität und Bedeutung derartiger Konzepte gerade für bildungstheoretische Überlegungen liegen kann. Drei Gründe seien hier hervorgehoben:

(1) Anerkennungstheoretische Überlegungen weisen allgemein betrachtet auf die grundlegend relationale Verfasstheit aller pädagogischen Prozesse hin – eine Tatsache, die etwa noch für Bildungsphilosophen und -wissenschaftler der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (von Dilthey über Buber bis Nohl und Bollnow) zentrales Thema pädagogischer Überlegungen war, die aber in den letzten Jahren mit dem bildungswissenschaftlichen und bildungspolitischen Siegeszug empirischer, „evidenzbasierter“ Erziehungswissenschaft zunehmend aus dem Fokus des bildungswissenschaftlichen Diskurses verschwunden ist (vgl. Krautz/Schieren 2013).

(2) Die Einsicht in die Bedeutung von Anerkennungserlebnissen für die Entwicklung von Selbstbewusstsein aufnehmend stellt es ein zentrales Motiv einer „Pädagogik der Anerkennung“ dar, dass Wertschätzung vermittelnde Beziehungen zu jenem positiven Selbstverständnis eines Menschen beitragen, das für die aktive und selbständige Lebensgestaltung von entscheidender Bedeutung ist. Aus diesem Grund ist im Kontext einer „Pädagogik der Anerkennung“ die „Anerkennung der Individuen als Subjekte, als selbstbewusstseins- und selbstbestim-

mungsfähige Personen, [...] nicht nur Ziel, sondern auch Methode pädagogischen Handelns“ (Scherr 2002, 40).

(3) Wenn es tatsächlich, wie kurz angesprochen, strukturell verschiedene Anerkennungsformen gibt, können diese nicht nur – wie es etwa Honneth getan hat – daraufhin untersucht werden, auf welche Art und Weise sie zu einem entwickelten Selbstverständnis beitragen können, sondern es können die unterschiedlichen Anerkennungsformen auch in Bezug zur Individualentwicklung gesetzt werden. Unterschiedliche Anerkennungsformen können dabei an unterschiedlichen Orten dieser Entwicklung von unterschiedlicher Bedeutung sein. Darauf weist Krassimir Stojanov hin, wenn er betont, dass verschiedene Anerkennungsformen „ontogenetisch aufeinander aufbauen“ (Stojanov 2006, 127). Diesen Gedanken Stojanovs aufnehmend soll im weiteren Verlauf dieses Aufsatzes gezeigt werden, wie eine Darstellung des ontogenetischen Prozesses aussehen könnte, welche Anerkennungsformen als strukturgebende Elemente eben dieses Prozesses versteht, und was dies etwa für Fragen einer entwicklungs-dynamisch orientierten Erziehung bedeuten könnte. Auf diese Weise soll ein, wie mir scheint, bisher im bildungswissenschaftlichen Kontext weitgehend unbeachtetes konzeptionelles Potenzial einer „Theorie der Anerkennung“ für den pädagogischen Diskurs fruchtbar gemacht werden. Dass dies bisher kaum geschehen ist, hat aus meiner Sicht übrigens nicht nur damit zu tun, dass das Thema einer entwicklungs-dynamisch differenzierten Erziehung derzeit im bildungswissenschaftlichen Diskurs generell nicht sehr prominent behandelt wird, sondern auch damit, dass das am häufigsten rezipierte philosophische Modell differenter Anerkennungsformen die von Axel Honneth entwickelte Dreiheit von „Liebe“, „Recht“ und „Soziale Wertschätzung“ darstellt. Dabei handelt es sich um eine Systematik, die in vielen Hinsichten sehr überzeugend ist, die aber, wie mir scheint, manche Aspekte von Anerkennung nicht ausreichend berücksichtigt. Im Folgenden werde ich daher das von Honneth entwickelte Modell kurz darstellen, um daran anschließend eine mögliche Entwicklungslinie unterschiedlicher Anerkennungsformen zu skizzieren.

Unterschiedliche Anerkennungsformen

Honneth unterscheidet drei wesentliche Anerkennungsformen und untersucht den Einfluss dieser Formen auf das Selbstverständnis eines Menschen.

Liebe, Recht und soziale Wertschätzung

Unter den Begriff „Liebe“ subsumiert Honneth dabei alle Formen der Zuwendung zwischen Menschen, die von einem gefühlten Wunsch nach Vereinigung und Verbindung getragen sind und im Rahmen derer Menschen u. a. die Erfahrung machen können, von einem geliebten anderen auch als bedürftiges Wesen wahr- und angenommen zu werden. Dabei ist es für Liebe, wie für jede Form der Anerkennung, wesentlich, dass von Menschen einander entgegengebrachte Anerkennung sowohl eine Form der Bindung als auch das Erleben von Differenz erfordert. Honneth spricht dabei von einer fragilen Balance zwischen Symbiose und Selbstbehauptung (vgl. Honneth 1992, 157). Die in Liebesbeziehungen mögliche Form der Anerkennung trägt laut Honneth wesentlich dazu bei, dass Menschen „Selbstvertrauen“ entwickeln können.

Dagegen kann der in Rechtsverhältnissen erlebbare Respekt vor der grundsätzlichen Handlungsfähigkeit laut Honneth ganz entscheidend zur „Selbstachtung“ eines Menschen beitragen. Denn im Recht drückt sich die Achtung vor einem Menschen aus – unabhängig von seinen konkreten Leistungen und Fähigkeiten und unter Ausblendung dieser.

Die Anerkennung der individuellen Leistungen eines Menschen sieht Honneth in jenen intersubjektiven Praktiken verwirklicht, die er unter dem Begriff „Soziale Wertschätzung“ zusammenfasst. Dabei handelt es sich um jene Praktiken, in deren Rahmen Menschen Anerkennung entgegengebracht wird, weil sie konkrete Eigenschaften haben und Leistungen erbringen können, die für andere Menschen wertvoll sind. Die damit verbundene soziale Wertschätzung trägt laut Honneth wesentlich zur „Selbstschätzung“ eines Menschen bei.

Eine kritische Anmerkung zum Modell

Eine der Stärken des Honnethschen Entwurfs – gerade hinsichtlich einer bildungstheoretischen Rezeption – liegt zweifellos darin, dass Honneth intersubjektive Verhältnisse und soziale Praktiken auf ihre Bedeutung für das Selbstver-

ständnis von Individuen hin befragt. Trotzdem hat dieser Ansatz m. E. auch gewisse Schwächen – und diese sind u. a. die Ursache der geringen Rezeption dieses Konzeptes in Bezug auf pädagogische *Entwicklungsprozesse*. So berücksichtigt Honneth u. a. zu wenig, dass sich Anerkennungsformen auch hinsichtlich der die Anerkennung begründenden Motivation unterscheiden können. Deutlich wird dies besonders an der Anerkennungsform der „Wertschätzung“. Diese kann darauf beruhen, dass die konkreten Leistungen, die jemand in einer Gesellschaft erbringt, als für die anderen Individuen oder für die Gesellschaft „wertvoll“ anerkannt werden. Zu Recht weist Heikki Ikäheimo darauf hin, dass die „Soziale Wertschätzung“ auch rein „instrumentell“ sein kann (vgl. Ikäheimo 2014, 149ff.). Damit stellt sich die Frage, ob Honneth hier nicht eine Form der Anerkennung beschreibt, die dem Anerkennungsempfänger nicht um seiner selbst willen, sondern aufgrund seines Nutzens für den Anerkennungsgeber zukommt. Dieser Einwand liegt nahe, da Honneth die soziale Wertschätzung stark mit dem Bereich der arbeitsteiligen Gesellschaft verbindet. Zugleich weist Honneth in diesem Kontext aber dem Begriff „Solidarität“ eine wichtige Rolle zu und erläutert diese als Haltung „affektive[r] Anteilnahme an dem individuell Besonderen der anderen Person“ und als „Sorge“, „dass sich ihre mir fremden Eigenschaften zu entfalten vermögen“ (vgl. Honneth 1992, 210). Hier ist eine Diskrepanz diagnostizierbar zwischen der Anerkennung eines anderen aufgrund seiner besonderen Leistungen und Fähigkeiten und der Anerkennung eines anderen, welche die *Grundlage* dafür bietet, dass der andere diese Leistungen und Fähigkeiten *erbringen kann*, wobei diese möglicherweise in der Zukunft erbrachten Leistungen aber *nicht* die Begründung dafür sind, dem anderen diese Anerkennung entgegenzubringen. Diese zweite Form der Anerkennung ist nicht instrumentell, während es die erste möglicherweise schon ist.

Ein kurzer Blick zu Hegel

An dieser Stelle erscheint ein Rückgriff auf Hegels Theorie der Sittlichkeit sinnvoll. Hegel unterscheidet bekanntlich drei Sphären der Sittlichkeit: „Familie“, „Bürgerliche Gesellschaft“ und „Staat“. Offensichtlich bestehen Parallelen zwischen Honneths Dreieheit von „Liebe“, „Recht“ und „Wertschätzung“ und Hegels

Systematik – aber auch zumindest eine auffällige Differenz: Honneth verändert, so könnte man sagen, die Hegelsche Reihenfolge, indem er mit der Anerkennungsform „Wertschätzung“ das für diese zentrale Arbeitsleben an die dritte Stelle setzt und sie damit dem Recht, welches Honneth bemerkenswerterweise u. a. mithilfe eines Hegelschen Zitates über den „Staat“ erläutert (vgl. Honneth 1992, 175), nachfolgen lässt. Es ist daher interessant, hier einen kurzen Blick auf Hegels Charakterisierung der bürgerlichen Gesellschaft zu werfen, weil diese für Hegel jene Sphäre der Sittlichkeit darstellt, in deren Rahmen der Arbeitswelt entscheidende Bedeutung zukommt und weil die in Hegels Augen bestehende Problematik der bürgerlichen Gesellschaft u. a. mit dem Thema der instrumentellen Anerkennung zu tun hat. Für Hegel stellt die bürgerliche Gesellschaft jenen Bereich des Sozialen dar, in dessen Rahmen Menschen einander als Bedürfnisse und Interessen besitzende Wesen begegnen, die dadurch in eine Form des Austausches und der Arbeitsteilung treten. Für Hegel, der hier der klassischen Lehre der Ökonomie folgt, bildet der Egoismus die Grundlage des Systems der bürgerlichen Gesellschaft. Eine der interessanten Pointen Hegels an dieser Stelle ist aber, dass er zum einen betont, dieses System des wirtschaftlichen Austausches verlange aus sich heraus ein Rechtswesen, da es sonst nicht funktionieren könne, und zum anderen, dass diese Form der Beziehung zu anderen Menschen auch dazu führt, dass jeder, unabhängig etwa von nationalen Einschränkungen, als möglicher Arbeits- und Handelspartner anerkannt wird. D. h. laut Hegel führt der wirtschaftliche Austausch auch zum Bewusstsein eines Rechtes aller Menschen auf Teilhabe am Wirtschaftsprozess. Für Hegel gehört demnach ein wesentlicher Teil dessen, was Honneth als „Wertschätzung“ bezeichnet, ebenso in den Bereich der bürgerlichen Gesellschaft, wie Elemente des von Honneth als zweite Form der Anerkennung verstandenen „Rechts“. Beiden Phänomenen kommt im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft Bedeutung zu – beide können hier im instrumentellen Denken des Egoismus ein Fundament haben. Darüber hinaus beschreibt Hegel aber auch einen anderen Bereich des Sozialen, welcher letztlich auf der Erkenntnis beruht, dass der Mensch nur in einer Gemeinschaft mit anderen Menschen wirklich Mensch sein kann. Hegel bezeichnet diesen Bereich als „Staat“ und stellt ihn u. a. als jenen Raum der Entfaltung moderner Individualität dar, in dessen Rahmen die Individuen nicht nur wie in der bürgerlichen Gesellschaft ihre persönlichen Interessen verwirklichen, sondern auch

das Interesse des Allgemeinen anerkennen (vgl. Hegel 2000, 406f.). Es ist hier nicht der Platz, auf Hegels entsprechende Überlegungen weiter einzugehen. Wesentlich ist aber – gerade im Blick auf die pädagogische Rezeption eines Modells unterschiedlicher Anerkennungsformen –, dass Hegel auf die Notwendigkeit einer über die im Grunde nur instrumentelle Anerkennung der bürgerlichen Gesellschaft hinausgehende Form des Sozialen hinweist.

Ein Entwicklungsmodell

Von der Hegelschen Unterscheidung der Sphären der Sittlichkeit kann nun nochmals auf Ikäheimos Beschreibung des Prozesses der Anerkennung als „Fortschritt der Weisen und Grade, in dem Subjekte in der Lage sind, sich so zueinander zu verhalten, dass sie sich sowohl wechselseitig Unabhängigkeit gewähren, als sich auch im anderen ihrer selbst bewusst sind“ (Ikäheimo 2014, 75) zurückgegriffen werden. Dabei zeigt sich, dass die Familie, welche Hegel als „unmittelbare Substantialität“ und als eine auf Liebe beruhende Einheit ihrer Mitglieder versteht (vgl. Hegel 2000, 307), jener Bereich ist, in welchem die Identität stark, das Differenzbewusstsein jedoch eher gering ausgebildet ist. Deutlich größer ist der Grad der gegenseitig eingeräumten Unabhängigkeit etwa im Bereich der bürgerlichen Gesellschaft, in welcher sich die Individuen u. a. als Marktteilnehmer und Rechtspersonen anerkennen. Allerdings kann dies hier aufgrund instrumenteller Überlegungen der Fall sein. Instrumentelle Anerkennung verfehlt aber letztlich den Kern wirklicher Anerkennung. Wer den anderen nur anerkennt, *weil* er sich davon Nutzen erwartet, erkennt den anderen nur bedingt an – und muss daher auch die ihm vom anderen entgegengebrachte Anerkennung mit dieser ihren Wert reduzierenden Einschränkung versehen. Im Sinne eines entfalteten Begriffs gegenseitiger Anerkennung ist daher noch eine weitere Anerkennungsform notwendig, im Rahmen derer dem anderen um seiner selbst willen Unabhängigkeit gewährt wird – Unabhängigkeit, welche erst die Voraussetzung wirklicher Anerkennung bildet.

Es kann hier somit folgender Entwicklungsprozess unterschiedlicher Anerkennungsformen beschrieben werden:

- (1) Anerkennung, die jenen Menschen entgegengebracht wird, mit denen sich ein Mensch unmittelbar verbunden fühlt.
- (2) Anerkennung, die Menschen anderen Menschen entgegenbringen, weil sie etwa konkrete Erlebnisse geteilter Arbeit mit diesen anderen verbinden und sie die anderen daher als Partner im gemeinsamen Arbeitsprozess anerkennen. Wobei im Rahmen dessen auch die Erfahrung zu machen ist, dass dieser Prozess klare Regeln und Gesetze erfordern kann, welche die Teilnehmer in ihrem eigenen Interesse befolgen sollten.
- (3) Anerkennung, die allen Menschen dahingehend entgegengebracht wird, als dass sie als grundsätzlich anerkennungswürdig, weil zur Freiheit fähige Wesen, verstanden und damit als potenzielle Partner im gemeinsamen sozialen oder politischen Gestaltungsprozess anerkannt werden. Es geht hier also um eine Anerkennung des anderen um seiner selbst willen – während es unter 2. zumindest teilweise auch um eine Anerkennung des anderen aufgrund seiner Bedeutung für den Anerkennungsgeber geht. Aus diesem Grund verlangt die dritte Anerkennungsform im Vergleich zur zweiten gewissermaßen den Vollzug eines Perspektivenwechsels: von einer instrumentellen zu einer umfassenden Anerkennung.

Abschließende Bemerkungen

Auf diese Art und Weise differenzierte Anerkennungsformen können als ontogenetisch aufeinander aufbauende Momente verstanden werden. Dahingehende anerkennungstheoretische Überlegungen legen eine entwicklungs-dynamisch differenzierte Ausgestaltung der pädagogischen Beziehungen dergestalt nahe, als dass es im Zuge der Individualentwicklung zunächst um *Erlebnisse gefühlter Verbundenheit*, dann um *Erfahrungen konkreter gemeinsamer Arbeitsprozesse* und, darauf aufbauend, um eine *reflektierende Einholung der darin erlebten Anerkennung der anderen* geht. In diesem Sinne können anerkennungstheoretische Überlegungen interessante Anregungen für pädagogische Konzeptionen bieten.

Literatur

- Fichte, Johann Gottlieb (1965): Sämtliche Werke. Hg. v. I. H. Fichte. Reprint der Ausgabe Berlin 1845-1846, Berlin, New York.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Phänomenologie des Geistes, Werke, Bd. 3, Frankfurt/M.
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (2000): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke, Bd. 7, Frankfurt/M.
- Honneth, Axel (1994): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/M.
- Ikäheimo, Heikki (2014): Anerkennung, Berlin.
- Meinberg, Eckhard (1988): Das Menschenbild der modernen Erziehungswissenschaft, Darmstadt.
- Quante, Michael (2009): „Der reine Begriff des Anerkennens“. Überlegungen zur Grammatik der Anerkennungsrelation in Hegels *Phänomenologie des Geistes*, in: Hans-Christoph Schmidt am Busch, Christopher Zurn (Hg.), Anerkennung, Berlin, 91-106.
- Scherr, Albert (2002): Subjektbildung in Anerkennungsverhältnissen. Über „soziale Subjektivität“ und „gegenseitige Anerkennung“ als pädagogische Grundbegriffe, in: Benno Hafener, Peter Henkenborg, Albert Scherr (Hg.), Pädagogik der Anerkennung: Grundlagen, Konzepte, Praxisfelder, Schwalbach, 26-44.
- Krautz, Jochen/Jost Schieren (2013): Persönlichkeit und Beziehung als Grundlage der Pädagogik. Beiträge zur Pädagogik der Person, Weinheim, Basel.
- Stojanov, Krassimir (2006): Bildung und Anerkennung. Soziale Voraussetzungen von Selbst-Entwicklung und Welt-Erschließung, Wiesbaden.

4.

„Mensch sein“: Ethik und Rechtsphilosophie

Von Freiheit zu Verantwortung

Das ethische Wesen des Menschen

Sandro Gorgone

„Depuis Heidegger, la philosophie n’a plus envisagé thématiquement la liberté“ (Nancy 1988, 51).¹ Mit dieser deutlichen Behauptung greift Jean-Luc Nancy in seiner *L’expérience de la liberté* aus dem Jahr 1988 das strittige Erbe von Heideggers Auffassung der Freiheit auf, indem er sie als die Befreiung der Möglichkeit interpretiert, nach und mit Heidegger die Freiheit als Grundbestimmung des Menschenwesens neu zu denken.

Nach einer Untersuchung der fragwürdigen Rolle, die die Freiheit im Denken Heideggers spielt (§ 1), werde ich mich mit der ontologischen und politischen Behandlung dieses klassischen philosophischen Begriffs bei Nancy beschäftigen (§ 2) und dann die radikale ethische Wendung darstellen, welche das Thema Freiheit im Denken Emmanuel Lévinas’ durch den Vorrang der Verantwortung für den Anderen auf die Freiheit und die Zentralität der Begriffe von Heteronomie, Ausgesetztheit und Gastfreundschaft erfährt (§ 3). Das Ziel des Beitrags ist daher zu zeigen, erstens, dass man nur auf einem ethischen Niveau die Freiheit *eigentlich* erfahren kann und erst auf der Basis dieser Erfahrung eine Politisierung und ein theoretisches Verständnis der Freiheit möglich ist, die dann die Verwendung dieses Begriffs als Grundlage der Theorie der Menschenrechte ermöglicht; zweitens, dass die ethische Erfahrung der Freiheit keinen besonderen Vorzug des Individuums darstellt, sondern dass sie sich nur im Rahmen zwischenmenschlicher Beziehungen und als Verantwortung für den Anderen vollzieht.

1 [Seit Heidegger hat die Philosophie die Frage nach der Freiheit nicht mehr thematisch aufgegriffen].

Die Befreiung der Freiheit

Schon in Heideggers Denken kann man – wie Nancy bemerkt – einen Bruch in der Betrachtung des Themas Freiheit erkennen: Nachdem er die Freiheit als „die Grundfrage der Philosophie, in der sogar die Frage nach dem Sein verwurzelt ist“ (Heidegger 1994, 300) und die „Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seins von Seiendem, des Seinsverständnisses“ (ebd., 303) im Jahr 1930 charakterisiert hat, thematisiert er sie nicht mehr ausdrücklich. Wir finden uns nach Nancy noch im Schatten dieses Bruches, aber auch in dem von ihm freigelassenen Denkraum, in dem man ein neues Verständnis von Freiheit gewinnen kann. Trotz der mangelhaften Auseinandersetzung Heideggers mit diesem Thema bleibt aber auch bei ihm der denkerische Ruf dieses Grundworts immer unbezwingbar: Dieses Wort bewahrt einen mächtigen Appell an die menschliche Existenz und an die Endlichkeit, in der die Existenz sich ständig transzendiert.²

Der freie Appell an die Freiheit ist der Ruf der „immanenten Transzendenz“ der Endlichkeit des Daseins, oder besser, der Transzendenz als endliches, weltliches und existentielles Ausgesetzt-Sein des Daseins. Allein solches Ausgesetzt-Sein kann nämlich die Freiheit von der langen Tradition ihrer subjektivistischen und voluntaristischen Aneignung befreien und den Raum für eine – wie Nancy sagt – ursprüngliche „Großzügigkeit des Seins“ [*générosité de l'être*] (Nancy 1988, 190) eröffnen.

In *Sein und Zeit* ist die Freiheit nur das „*Freisein für* die Freiheit des Sichselbst-wählens und -ergreifens“ (Heidegger 2011, 188) und die „ausgezeichnete Befindlichkeit“, die die Freiheit freilässt, ist die Angst, indem sie „das Dasein *als Möglichsein*“ erschließt und „zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann“ (ebd.). Die Angst offenbart also im Da-

2 „Une charge d'histoire, et la tradition, c'est-à-dire la transmission d'un élan qui n'a jamais cessé de se jeter au travers de la nécessité, à corps et à cœur perdus, ou la transmission d'une voix qui n'a jamais cessé de dire qu'il est nécessaire de secouer l'*ananké*, ou bien encore que le destin ne confronte à rien d'autre qu'à la liberté, et la tradition, ainsi, d'une force d'appel et de joie qu'il est difficile de méconnaître, alors même qu'elle n'a pas cessé d'être mésusée ou abusée. [...] Il s'agit d'un appel à l'existence, et par conséquent aussi à la finitude dans laquelle elle transcende – et en raison de laquelle elle comporte aussi en elle-même, dans son être, la structure et la tonalité de l'appel: du libre appel à la liberté“ (Nancy 1988, 52-53).

sein sein ursprüngliches Wesen als Seinkönnen, d. h. als Existenz: sie „bringt das Dasein vor sein *Freisein für ...* (propensio in ...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist“ (ebd.). Die Freiheit enthüllt sich hier als *propensio*, d. h. als ‚notwendige‘, wenn auch am meisten verhüllte Neigung zum Möglichsein, weil das Dasein wesentlich Seinkönnen *ist*. An dieser Stelle taucht dann auch der bedeutende Zusammenhang zwischen Freiheit und Vereinzelung auf, der bei Nancy entscheidend wird: Die Angst kann die Freiheit/Neigung des Daseins nur offenbaren, indem sie sie vereinzelt und sie erschließt als „solus ipse“ in einem fast gnostischen Zustand von Unheimlichkeit und „Nicht-zu-hause-sein“.

Auch nach der klassischen Tradition des Liberalismus, ist es Heidegger nicht möglich, als mehrere frei zu sein; nur vereinzelt kann das Dasein der Flucht vor dem Unzu Hause und der Unheimlichkeit in die Verlorenheit des Mans widerstehen und sich selbst ‚eigentlich‘ als *unheimlich* begreifen. Schon an diesem Punkt können wir den Spannungsbogen erkennen, der den Kern des vorliegenden Beitrags darstellt, indem er das Denken Heideggers über die Freiheit von der „investierten Freiheit“ Lévinas unterscheidet und gleichzeitig damit verbindet: vom Unheimlichen sich selbst in seinem Möglichsein Überantwortetsein zu dem ebenso Unheimlichen des Anderen verantworten; schon jetzt kann man bemerken, dass es für beide um kein Wahl- oder Willensvermögen geht, sondern um ein radikal verstandenes *Antworten*.

Heidegger zielt darauf ab, eine ursprünglichere Bestimmung zu finden, als die klassische Konnotation der Freiheit als Spontaneität und Kausalität; die Interpretation der Freiheit als Kausalität bewegt sich in einem bestimmten Verständnis des Subjekts und des Grundes. Die Freiheit als innere (immanente) Transzendenz des Daseins ist aber keine Art des Grundes, sondern der Ursprung des Grundes überhaupt: die Freiheit ist „Freiheit zum Grunde“ (Heidegger 2004, 165). Sie ist, als ursprüngliche Einheit der verschiedenen Grundarten, der „Ab-grund“ des Daseins; sie stellt die ‚radikale Kontingenz‘ (Unbegründbarkeit) des Daseins (seine Geworfenheit) dar.

Die Transzendenz als Freiheit zum Grunde offenbart also die wesentliche Endlichkeit und die existentielle Unheimlichkeit des Daseins; und nur der Mensch, der ein solches Dasein verwirklicht, kann sich zum Anderen öffnen, indem er das

„Erwachen der Antwort des Mitdaseins“ (Heidegger 2004, 175) in sich reifen lässt, d. h. die Freiheit als ‚Antworten‘³ erfährt.

Nach den Dreißigerjahren reift in Heidegger, auch dank der entscheidenden Auseinandersetzung mit Nietzsche, die Überzeugung heran, dass Freiheit und Wille die zwei Grundlagen der metaphysischen Subjektivität sind und dass es keinen Platz für das Wort ‚Freiheit‘ im anfänglichen Denken des Seins geben kann. Aber die Verlassenheit dieser Freiheit eröffnet die Möglichkeit einer anderen Freiheit zu denken, und zwar die „Freiheit des Seins“: ab den Vierzigerjahren nimmt nämlich die Frage nach dem Freien und dem Offenen (die Lichtung) einen immer höheren Stellenwert ein. Wie Nancy bemerkt, bleibt etwas von der Freiheit, auch wenn stark verändert, bis zuletzt in der Mitte des Seinsdenkens (Nancy 1988, 60).

Im Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* wird das diesbezüglich entscheidende Verhältnis zwischen Freiheit und Wahrheit erläutert. Die Freiheit wird hier als das „Sein-lassen“ des Seienden in einer ganz anderen Bedeutung als dem kausalistischen Sinne verstanden: Das Seiende sein-lassen bedeutet „Sicheinlassen auf das Seiende“ (Heidegger, 2004, 188), d. h. radikal phänomenologisch gemeint, „Zurücktreten vor dem Seienden, damit dieses in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare“ (ebd., 188-189). Das Seiende sein-lassen bedeutet also sich der Unverborgenheit des Seienden auszusetzen.

Ursprünglicher als ihre positive oder negative Bestimmung ist die Freiheit existentielle Ausgesetztheit zur Entbergung des Seienden als solchem, in dem das Da des Daseins besteht. Die so verstandene Freiheit als Sein-lassen des Seienden und Ausgesetztheit seiner Entbergung verwirklicht das ursprünglichere Wesen der Wahrheit als *aletheia*. Die Freiheit wird nun zur Ausgesetztheit dem Geheimnis der Verbergung des Seins im Seienden gedacht, d.h. zum unheimlichen Wesen des Daseins selbst, denn „das Geheimnis (die Verbergung des Verborgenen) als ein solches das Da-sein des Menschen durchwaltet“ (Heidegger, 2004, 194).

Nancy fragt sich dann, ob Heidegger auf diese Weise die spezifische Faktizität der Freiheit nicht verliere. Die Frage bleibt offen, nicht nur weil bei Heidegger keine klare Trennung zwischen Theoretischem und Praktischem festgestellt werden kann, sondern weil in seinen Werken der Sprung aus dem Gebiet der tra-

3 In diese Richtung geht die Auslegung Heideggers von Caterina Resta (1998, 35-56).

ditionellen theoretischen Vernunft ständig thematisiert (siehe den Vorrang der Praxis in *Sein und Zeit*) wird und nur durch diesen Sprung die Freiheit ermöglicht wird.

Die Lichtung ist wahrscheinlich die letzte und endgültige Form, die die Freiheit im Denken Heideggers einnimmt; sie deutet auf das Freilassen hin, mittels welchem sich sowohl Raum als auch Zeit ereignen und sich die Anwesenheit des Seienden durchsetzen kann. In der Lichtung hallt der Appell der Freiheit als Befreiung und Verwahrung des Freien und des Wahren, aber auch als etwas, das dem Abgrund des Daseins und dem Geheimnis der Welt ausgesetzt ist, wider: das bedeutet, „einen freien Raum für die Freiheit zu bewahren: d. h. die Freiheit zu befreien, aus der Macht der Wahrheit zu befreien; seinen mächtigen und freudigen Appell erklingen zu lassen“ (Nancy 1988, 63).

Die gemeinsame Freiheit

Diese freigegebene Freiheit wird von Nancy als Ausgangspunkt für ein neues Denken der Gemeinschaft angenommen. Seine Absicht besteht darin, gegen das traditionelle Verständnis der Gemeinschaft als Teilen und Beteiligung einer Substanz oder einer Lebensform, die vom abgrundtiefen Charakter der Freiheit bedingte Auflösung aller kausativen und gründenden Verhältnisse als paradoxaler Grund der Gemeinschaft zu bestimmen. Die Erfahrung des Gemeinsamen wäre also gerade die Ausgesetztheit der Auflösung der Substantialität, der Subjektivität und des Grundes, aus welchem allein ein befreites Denken der Freiheit entstehen kann.

Die Erfahrung der Freiheit als Ausgesetztheit der Unbegründetheit wird nun zur Erfahrung überhaupt, d. h. zur *Erfahrung der Erfahrung* bestimmt. Hier *erfahren* bedeutet, nach Nancy, ein ursprüngliches Gründen in demselben Sinn, mit dem die Griechen die Gründung einer Stadt verstanden, d.h. nicht ein Fundament für den Bau legen, sondern in einem topographischen Sinn, den Raum der Gründung abzugrenzen. Eine solche Abgrenzung ist in sich keine architektonische oder produktive Tätigkeit, keine *poiesis*; sie *macht* nichts Substantielles, aber die Gründung ist gerade dieses Nichts, in dem sich eine Entscheidung ereignet, indem eine Grenze gezeichnet wird.

Diese Entscheidung ist Existenzentscheidung: von der ersten gezeichneten Grenze beginnt die Stadt zu existieren. In dieser Entscheidung, die – wie das Beispiel der Gründung der Stadt zeigt – nie willkürlich sein kann, liegt die Freiheit und das Erfahren selbst. Die Entscheidung der Freiheit entscheidet aber nicht zwischen zwei ontischen Möglichkeiten, sondern nimmt jeweils die Existenz *als* Möglichkeit an. Die Freiheit als Gründung ist also die Erfahrung der *endlichen* Transzendenz, d. h. der Ek-sistenz des endlichen Daseins, das die Grenze seiner Vereinzelung ständig erfährt, indem es das Nichts von Fundament erprobt und experimentiert.

Weder praktisch noch theoretisch gemeint, nimmt hier die Freiheit die Form einer transzendentalen Erfahrung, oder besser des Transzendentalen jeder Erfahrung an: In der tragischen Intensität des Ausbleibens des Grundes meines Selbst erprobe und erleide ich – im Sinne des lateinischen *experiri* – dass ich als singuläres In-der-Welt-sein und Mit-Dasein existiere: *ego experior, ergo existo*. Die Freiheit der Existenz drückt hier keine Wahl des Subjekts – wie z. B. bei Sartre – aus, sondern die Durchsetzung der eigenen Existenz als unheimliches Enteignet- und Geteilt-Sein.

Das Dasein ist dem Kommen eines Anderen⁴, einer Welt, eines Leibes, einer Sprache und einem anderen Dasein ausgesetzt: „Ausgesetzt-sein bedeutet, von der Freiheit der Existenz überrascht sein, d.h. dem Risiko der Existenz ausgeliefert zu sein, dem Risiko, nie der Begründung der „Überraschung“ der Existenz

4 Existieren bedeutet also „considérer son ‚soi-même‘ comme une ‚altérité‘, de telle manière qu’aucune essence, aucun sujet, aucun lieu, ne puissent présenter *cette altérité en soi*, comme le soi propre d’un autre, ou comme un ‚grand Autre‘, ou comme un être commun (vie ou substance). Mais l’altérité de l’existence n’arrive que comme ‚être ensemble‘. [...] L’altérité de l’existence consiste dans sa non-présence à soi. Ce qui a lieu de sa naissance à sa mort. Nous sommes *autres* – chacun pour l’autre et chacun pour soi – par la naissance et la mort qui exposent notre finitude ou qui nous exposent à la finitude. La *finitude* ne signifie pas que nous sommes non infinis [...], mais cela signifie que nous sommes *infiniment* finis, infiniment exposés à notre existence comme non-essence, infiniment exposé à l’altérité de notre propre ‚être‘ [...]. Nous commençons et finissons sans commencer ni finir: sans avoir un commencement et une fin qui soient *nôtres, mais*, mais en les ayant (ou en les étant) seulement comme autres, et à travers les autres. Mon commencement et ma fin sont précisément ce que je ne peux avoir comme miens, et que personne ne peut avoir comme sien“ (Nancy 1990, 258-259).

aneignen zu können“ (Nancy 1988, 123). Die Überraschung der Entbergung des Seienden stellt das Risiko der Existenz aber zugleich seine kostbarste Möglichkeit dar: nie werde ich meine eigene Geburt, meine eigenen Existenzakten, meinen eigenen Tod begreifen und aneignen können; aber dieses *nie* enthält in sich die Endlichkeit und zugleich die Unendlichkeit meiner Transzendenz, im Sinne der unendlichen Versuche des Menschen, seine Grenze zu überschreiten.

Die Existenz scheint, mit anderen Worten, trotz ihrer Vergänglichkeit und Unwiederholbarkeit ein unauslöschbares Antlitz anzunehmen. Mit einem Vers von Jorge Luis Borges aus dem Gedicht *La dicha* [das Glück] könnten wir sagen: „Todo sucede por primera vez, pero de un modo eterno“ [Alles geschieht das erste Mal, aber auf ewige Weise].

Daher kommt der entscheidende Zusammenhang zwischen Freiheit, Ausgesetztheit und Gemeinschaft: allein das Gemein-Sein⁵ offenbart dieses *Nie*, weil mir meine Geburt so wie mein Tod nur durch die Geburt und den Tod der Anderen anwesend sein können, für die wiederum ihre eigene Geburt bzw. ihr eigener Tod jeweils nicht anwesend und eigen sein kann: wir teilen uns also, was uns teilt [*Nous partageons ce qui nous partage*] (Nancy 1988, 123).

Eine solche Gemeinschaft besteht also nicht aus Individuen, sondern aus endlichen Singularitäten, die jeweils die unendliche Ausgesetztheit des eigenen Daseins der Alterität aufnehmen und mit den Anderen teilen. Das Gemein-Sein der Einzelnen in der Gemeinschaft ist gerade jenes Andere, welches sich niemals alle Mitglieder aneignen können, jener Überschuss, der jedes endliche Dasein durchzieht und zerreißt, indem es dem Abgrund seiner ursprünglichen Zersplitterung und Ohnmacht ausgesetzt ist. Wie nach Bataille, dem wichtigsten Gesprächspartner Nancys bei dieser Frage, ist die Gemeinschaft der Raum selbst des „Außen sich“, der *freien* Aufteilung der Singularität.

5 „L'être-in-commun signifie ceci: que l'être n'est rien que nous aurions comme une propriété commune, alors même que nous *sommes*, ou bien que l'être ne nous est commun que sur le mode d'*tre partagé*. [...] l'être *n'est que* partagé *entre* les existants et *en* existants [...]. Ainsi, nous est partagé cela qui nous partage: le retrait de l'être, qui est le retrait de la propriété de soi, et l'ouverture de l'existence comme existence“ (Nancy 1988, 95). Für eine Vertiefung dieses Aspekts des Denkens von Lévinas siehe: Borsato 1995, Kap. 4-5; Colette 2000; Casper 2014.

Die investierte Freiheit

Die vielfältige Bestimmung der Freiheit und besonders die zwei Charaktere der Ausgesetztheit und der Endlichkeit, die wir im Werk Nancys gesehen haben, haben mehrere Berührungstellen mit der von Lévinas entfalteten Frage nach der Freiheit.⁶

Gegen das für die Moderne typische Grundverhältnis zwischen Autonomie und Freiheit beansprucht Lévinas eine ursprünglichere *heteronome* Bestimmung der Freiheit und daher des Menschen.

Der Begriff von Autonomie, wie der Kantianismus paradigmatisch darstellt, drückt die Idee aus, dass der Mensch für sich selbst das Gesetz ist, d. h. dass die ethischen Anweisungen nicht dem Menschen von außen auferlegt sind, sondern vom Menschen selbst in Kraft seiner Vernunft entwickelt werden. Die Durchsetzung der Freiheit hat also die Errichtung einer freien und autonomen Subjektivität begleitet: der Mensch ist nur dann wirklich frei und nur dann wirklich Mensch, wenn er zum Gesetzgeber von sich selbst wird und Nichts und Niemandem unterworfen wird. In der gesamten philosophischen Tradition des Abendlandes wird die *Spontaneität* der Freiheit nie in Frage gestellt: Moral, Ethik und Politik sind kaum denkbar ohne die Freiheitsbezeugung eines selbständigen und selbstbewussten Subjekts, das frei von irgendwelchen äußeren Bindungen entscheiden kann.

Eine emblematische Veranschaulichung der Freiheit als ‚romantische‘ und nie völlig erfüllbare Sehnsucht nach der Selbstbestimmung finden wir in der Beschreibung Oswald Spenglers der Freiheit des faustischen Geistes, die sich schon in der Befreiung von der irdischen Schwerkraft ankündigt.

In den ersten Sätzen des zweiten Teils seines großartigen weltgeschichtlichen Gemäldes *Der Untergang des Abendlandes* (1919-1922) schreibt Spengler:

„Betrachte die Blumen am Abend, wenn in der sinkenden Sonne eine nach der andern sich schließt: etwas Unheimliches dringt dann auf dich ein, ein Gefühl von rätselhafter Angst vor diesem blinden, traumhaften, der Erde verbundenen

6 Für eine Vertiefung dieses Aspekts des Denkens von Lévinas siehe: Borsato 1995, Kap. 4-5; Colette 2000; Casper 2014.

Dasein. Der stumme Wald, die schweigenden Wiesen, jener Busch und diese Ranke regen sich nicht. Der Wind ist es, der mit ihnen spielt. Nur die kleine Mücke ist frei; sie tanzt noch im Abendlichte; sie bewegt sich, wohin sie will“ (Spengler 1922, II, 1).

Lévinas vollzieht in diesem Zusammenhang eine echte kopernikanische Wende. Er kritisiert die Autonomie der Freiheit (die Freiheit als Autonomie), die von Kant als die Grundlage der praktischen Vernunft und des moralischen Lebens angenommen wurde, indem er das Subjekt als Verwirklichung des Solipsismus (des Selben) radikal in Frage stellt: ein Subjekt, das sich als *autos* durchsetzt und selbst bestimmt und daher nichts anders und keinen Anderen [*autrui*] erblicken kann. Lévinas rückt die Autonomie und das Selbstbewusstsein in den Hintergrund, während er den Fokus auf die Heteronomie setzt, die er aber nicht als Abhängigkeit und Unfreiheit, sondern als echte Befreiung versteht.

Um die Heteronomie der Freiheit auszudrücken verwendet Lévinas den Begriff „geschöpfte Freiheit“, mittels welchem er eine Freiheit meinen will, die in sich keinen Grund und keinen Ursprung finden kann. Das Geschöpft-Sein des Subjekts stellt keinen theologischen Grund der Existenz dar, sondern es weist auf die Nicht-Ursprünglichkeit der menschlichen Freiheit, aber auch auf die ethische Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen als „letzte“ Struktur des Seins hin.

Das Antlitz des Anderen stellt die Autonomie der Macht des Subjekts und seine „rühmliche Spontaneität des Lebendigen“ (Lévinas 2002, 83) (das *conatus essendi*) radikal in Frage. Die Ethik beginnt gerade dann, wenn die Freiheit des Subjekts als *autos*, statt vom Versuch, sich zu rechtfertigen, sich als willkürlich und gewaltsam, als „Imperialismus des Selben“ (ebd., 86) erfährt. Eine solche „anarchische“ Freiheit ist keine der Existenz zugeteilte Verurteilung – wie Sartre behauptete – sondern sie ist die Existenz, die als Freiheit ‚investiert‘ wurde und Philosophieren bedeutet genau die Übertragung zu entdecken, die die Freiheit von der Willkür und der Autonomie befreit (vgl. Lévinas 2002, 83).

Die ethische Beziehung zu verwirklichen, d.h. den Anderen zu empfangen, bedeutet also *meine* Freiheit in Frage zu stellen (vgl. ebd., 339), aber auch sie zu befreien: Die (auch nur stumme) Anwesenheit des Anderen, die mir *unendlich* vorangeht, setzt sich der Freiheit nicht entgegen, sondern investiert sie und treibt den Menschen zur Gerechtigkeit.

Die Menschlichkeit des Subjekts besteht nach Lévinas nicht in seiner autonomen und autokratischen Macht, sondern in seiner an-archischen d. h. unbegründbaren Verantwortung.⁷ Diese Verantwortung ist nämlich kein ruhiger Akt eines guten Gewissens, kein Altruismus, sondern das widerwillige und schwierige Ergebnis der erschütternden Begegnung mit *autrui*. Vor dem Fremden, der Witwe und dem Waisenkind – die biblischen Figuren der Not leidenden Menschheit, in denen das Antlitz des Anderen sich nach Lévinas emblematisch inkarniert – fühlt sich das Subjekt berufen, antworten zu müssen,⁸ eine nie auf sich genommene Verantwortung zu tragen, die der eigenen Freiheit *vorangeht*, eine *Ungleichgültigkeit* zu erfahren, die aber die Differenz mit dem Anderen nicht angreift. Es gestaltet sich also eine „anarchische Intrige“ zwischen dem Selben und dem Anderen.

Wir stehen hier vor dem Paradox der Diachronie (oder wie auch Lévinas sagt, *Diakonie*) der Ethik; vor dem Paradox eines Gehorsams, der dem Hören des Befehls *vorangeht*. Die unheimliche – wieder kommt dieser entscheidende Charakter der Freiheit – Wirkung dieser Verantwortung, für die wir erwählt sind, besteht gerade darin, dass sie die wechselseitige Beziehung von Vertrautem und Fremdem, von Aneignung und Enteignung bestürzt: Das Subjekt wird vom Anderen *abgesetzt*, indem er der Berufung der Verantwortung *ausgesetzt* ist.

Die Ausgesetztheit des Subjekts zum Anderen nimmt also bei Lévinas die ethische Form der Gastfreundschaft und der Empfängnis an: bevor es frei ist, ist das Subjekt ein „Gast“ (vgl. Lévinas 2002, 334); ich *trage* in mir selbst den Anderen, ich lasse es zu, dass er in mich eindringt, sei er mein Verfolger oder mein unerwarteter Befreier, derjenige, der mich allein vom Imperialismus meiner eigenen Freiheit befreien kann.

Eingebung und Heteronomie sind schließlich die zwei Aspekte der durch die Verantwortung verklärten und befreiten menschlichen Freiheit. Sie kann also der *unendlichen* Transzendenz des Anderen entsprechen, allein wenn sie ihren Ursprung in der Verantwortung für das Andere erkennt, aber die Transzendenz

7 Zur Beziehung zwischen Verantwortung und Freiheit im Denken Lévinas‘ vgl. Baum 1994, 65-82; Casper 2009, 63-74.

8 Bernhard Waldenfels hat dazu von einer *éthique responsive* gesprochen (Waldenfels 1995, 322-345).

ist hier keine In-der-Welt-Sein des Daseins, sondern die Alterität des Anderen, oder – wie Lévinas selbst am Ende von *Autrement qu' être* sagt – der Anderen, die von Angesicht zu Angesicht vor uns stehen und uns zu antworten zwingen und uns auf diese Art und Weise ständig zur Gerechtigkeit auffordern.

Allein diese innere ethische Transzendenz, die offensichtlich aus der jüdischen Herkunft Lévinas' und der tragischen Erfahrung des Völkermords an die Juden stammt, aber eine strenge philosophische Gültigkeit verlangt, kann den Egozentrismus und jeden moralischen oder politischen Totalitarismus bannen. Zu diesem Zweck muss der klassische Humanismus der Freiheit und Würde des Menschen für sich in den Humanismus des *pour l'autre homme* verwandelt werden:⁹

„Man muß den Mensch zugleich von der Verantwortung her denken, die älter ist als der *conatus* der Substanz oder als die innere Identifikation; von der Verantwortung her, die genau diese Innerlichkeit stört, indem sie ständig von außen ruft; man muß den Menschen im Ausgang von Sichdenken, das sich gegen seinen Willen an den Platz aller stellt, als Stellvertreter für alle aufgrund seiner Un austauschbarkeit selbst; man muß den Menschen von der Bedingung oder Unbedingung des Geisels her denken – des Geisels für alle anderen, die genau als andere nicht derselben Gattung wie ich gehören, da ich für sie verantwortlich bin, ohne mich auf ihre Verantwortlichkeit mir gegenüber zu stützen [...], denn selbst für ihre Verantwortlichkeit bin ich, letzten Endes und von Anfang an, verantwortlich“ (Lévinas 2005, 110-111).

Der Humanismus des anderen Menschen setzt die Überwindung des Willens eines freien und autonomen Subjekts voraus und verwirklicht sich in der gegen natürlichen Veranlagung (Passivität) zum Anderen, so dass das Recht des Anderen sich durchsetzt, *vor dem* ich mein Recht geltend mache. Das Recht des Anderen erweist sich sogar als ontologische Voraussetzung der Forderung der Menschenrechte überhaupt.

9 „Les traits véritablement humains du 'moi' ne se dissocient pas de la responsabilité. Le moi advient à son humanité chaque fois qu'il laisse la responsabilité outrepasser les limites de sa liberté, chaque fois qu'il consent à ce que la nécessité et l'urgence de tendre la main à autrui remette à plus tard la satisfaction de son propre intérêt“ (Chalier 1993, 70).

In *Les droits de l'autre homme* (1988)¹⁰ wird die philosophische Neuigkeit der abendländischen modernen *Erfindung* der universellen Menschenrechte von Lévinas im grundlegenden Vorrang des „für-das-Andere“ (*pour l'autre*) der sozial-ethischen Beziehung, noch klarer ausgesprochen, in dem innerlichen „für-das-Fremde-sein“ der „Menschlichkeit des Menschen“ festgestellt. Das Menschenrecht hat seinen ursprünglicheren Sinn im Anderen (in *autrui*), im Recht des *anderen Menschen*.¹¹

Nur indem die Menschenrechte aus der oben erwähnten „anarchischen Intrige“ zwischen dem Selben und dem Anderen stammen, die den Kern des Subjekts ausmacht, können sie als Rechte des anderen Menschen auch als ‚meine‘ Pflichten, als grundsätzliche Menschenpflichten einer ontologisch verstandenen Brüderlichkeit von immer bleibenden fremden Einzelnen gelten. Die Epiphanie des nackten und stummen Antlitzes des Anderen, aus dem das Recht des anderen Menschen zu denken ist, ist die ethische und zugleich ontologische Heim-suchung und Beunruhigung des Identitätsprinzips; sie fördert eine umfassendere Verantwortung als jede Freiheit und enthüllt das Wesen des Menschen als Offenheit und Verletzlichkeit, Ausgesetztheit der Haut zur Beleidigung und zur Verwundung aber auch zur Berührung und zum Streicheln; es geht um eine radikale Passivität, um eine ursprünglichere Empfindsamkeit des Menschen, die eine besondere Art von Nähe zum Anderen bildet.

Lévinas versucht diesen innersten Kern des Menschlichen letztendlich mit dem biblischen hebräischen Begriff von *Rachamim* (Barmherzigkeit) zu erläutern, indem er seinen etymologischen Sinn von Ergriffenheit der mütterlichen Eingeweide hervorhebt, die aus der ‚unvorstellbaren‘ Entstehung (*ex nihilo*) eines neuen fremden Geschöpfes verursacht wird. *Rachamim* bezeichnet also die ursprüngliche, tiefe und unheimliche Verantwortung zum Anderen, die die Subjektivität in den überschüssigen Raum der Gastfreundschaft verwandelt bis zu einer Art entfremdenden Verklärung des leiblichen Herzens durch das Andere.

Erst in dieser paradoxalen „responsabilité sans liberté“ und nicht in dem theoretischen oder sozio-politischen Vollzug der Freiheit kann die menschliche Be-

10 Jetzt in Lévinas 1995.

11 Zur Frage nach den Menschenrechten bei Lévinas vgl. Fulco 2013.

ziehung einen echten ethischen Sinn gewinnen und die Menschlichkeit selbst des Menschen seinen eigenen Ort, sein *ethos*, finden.

Literatur

- Baum, Mylene (1994): *Responsabilité et liberté*, in: Michel Dupuis (Hg.), *Levinas en contrastes*, Bruxelles, 65-82.
- Borsato, Battista (1995): *L'alterità come etica. Una lettura di Emanuel Lévinas*, Bologna.
- Casper, Bernhard (2009): *Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens*, Paderborn.
- Casper, Bernhard (2014): *Grundfragen des Humanen. Studien zur Menschlichkeit des Menschen*, Paderborn.
- Chalier, Catherine (1993): *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Paris.
- Colette, Jacques (2000): *La liberté*, in: Jean-Luc Marion (Hg.), *Positivité et transcendance*, Paris, 239-258.
- Fulco, Rita (2013): *Essere insieme in un luogo. Etica, politica, diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Milano.
- Heidegger, Martin (1994): *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (SS 1930) (GA 31)*, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (2004): *Wegmarken (GA 9)*, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (2011): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Lévinas, Emmanuel (1995): *Altérité et transcendance*, Saint-Clément-la-Rivière.
- Lévinas, Emmanuel (2002): *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*, übers. v. W. N. Krewani, Freiburg, München.
- Lévinas, Emmanuel (2011): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. T. Wiemer, Freiburg, München.
- Lévinas, Emmanuel (2005): *Humanismus des anderen Menschen*, übers. v. L. Wenzler, Hamburg.
- Lévinas, Emmanuel (1995): *Altérité et transcendance*, Saint-Clément-la-Rivière.
- Nancy, Jean-Luc (1988): *L'expérience de la liberté*, Paris.
- Nancy, Jean-Luc (1990): *La communauté désœuvrée*, Paris.
- Resta, Caterina (1998): *La Terra del Mattino. Ethos, Logos e Physis nel pensiero di Martin Heidegger*, Milano.

S. Gorgone

Spengler, Oswald (1922): *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. II, München.

Waldenfels, Bernhard (1995): "Antwort der Verantwortung", in: ders., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M, 322-345.

Das Unvordenkliche denken

Das un-mögliche *Ethos* des Denkens bei Heidegger und Schelling

Sylvaine Gourdain

Ausgangspunkt meines Beitrags bildet die These, dass Heidegger ab Mitte der dreißiger Jahre sich darum bemüht, auf jegliche transzendente Dimension des Denkens zu verzichten, um eine neue Konzeption des Bezugs zwischen dem Menschen und dem, was ist, auszuarbeiten. Diese These werde ich im ersten Schritt meines Beitrags erläutern und dabei die Nähe mit dem späten Schelling aufzeigen. Im Anschluss daran lässt sich aufweisen, dass die Suche nach einer angemessenen und geeigneten Haltung des Menschen zur Welt, d. h. nach einem fundamentalen, nicht präskriptiven *Ethos*, eine grundlegende Konvergenz zwischen Heideggers und Schellings Denken repräsentiert. Diese Perspektive konstituiert den Schwerpunkt meines Beitrags und wird im zweiten Schritt in einer systematischen Hinsicht, jenseits der Wirkungsgeschichte, entwickelt. Dieses *Ethos* ist für beide Philosophen nichts anderes als die Aufgabe der Philosophie.

1. Zunächst möchte ich kurz darlegen, warum besonders für Heidegger, aber auch für den mittleren und späten Schelling, ein transzendentes Denken nicht mehr möglich ist.

Beide Philosophen machen uns darauf aufmerksam, dass wir uns immer schon in einer besonderen hermeneutischen Konstellation befinden, die wir weder gewollt noch gewählt haben. Durch unsere Existenz sind wir in ein Geschehen involviert, das uns vorhergeht und dennoch gleichzeitig in Anspruch nimmt. Gerade dieses „Ereignis“ nach Heideggers Terminologie, oder die „wahre Thatsache“ (Schelling 1830, 227), um Schellings Begriff wiederaufzunehmen, gilt es zu denken bzw. zu bedenken, obwohl das Denken gleichsam immer zu spät kommt. Das Denken kann sich also nicht mehr anmaßen, ein System zu errichten, das unseren Zugang zur Welt bedingen würde. Wenn man die Phänomenalität denken will, d. h. das, was sich zeigt, was erscheint, muss man jede Konzeption von Möglichkeitsbedingungen aufgeben. Die Phänomenalität ergibt sich aus einem

Wechselspiel zwischen mehreren Dimensionen, die sich nicht bloß auf das Denken oder das Subjekt einerseits und die Welt oder das Objekt andererseits reduzieren, sondern die ein komplexes Netz von Faktoren und Akteuren ergeben.

Schelling und Heidegger legen dabei den Akzent auf die Geschichtlichkeit: Alles, was sich uns zeigt, manifestiert oder offenbart, wird uns in einem zeit- und raumbundenen Kontext zugänglich und erscheint uns in einem sich wandelnden Licht, so dass wir den Anspruch auf Universalität und Absolutheit unseres Denkens aufgeben müssen. Der Ursprung des Denkens ist weder als die Handlung eines sich selbst setzenden Ichs (wie bei Fichte) noch als die Konstitutionsleistung des Bewusstseins eines Subjektes (wie bei Husserl) zu fassen, sondern als ein Geschehen, das in einem gewissen Kontext gleichursprünglich verschiedene Dimensionen miteinander ins Spiel bringt, und aus dem erst sich ein bestimmter Sinn von Sein herauskristallisiert. Deswegen handelt es sich bei diesem Geschehen keineswegs um eine einseitige, transzendente Ermöglichung von Phänomenen, die von außen bewirkt würde: Die sich ereignende Phänomenalität ist selbst das Mögliche ohne vorgegebene Bedingungen.

Die Phänomenalität geschieht also immer als die Dynamik einer Erzitterung, einer Schwingung zwischen diesen vielfältigen Dimensionen. Demnach beruht sie auf einer grundsätzlichen „Unvordenklichkeit“, d. h. einer Unverfügbarkeit und Unhintergebarkeit, die sich wesensgemäß unserem Denken immer entzieht. Bei Heidegger kann die Unvordenklichkeit mit seinem späten Konzept der „Lichtung“ in Zusammenhang gebracht werden. Die Lichtung lässt sich als der unscheinbare Raum, als „das freie Offene“ (Heidegger 2007, 81), beschreiben, das jedem Phänomen und jedem Denken die Möglichkeit seines Erscheinens gewährt. Obwohl die Lichtung „das Element, in dem es Sein sowohl wie Denken und ihre Zusammengehörigkeit erst gibt“ (Heidegger 2007, 85) ist, ist sie in der Geschichte der abendländischen Philosophie als das Ungedachte verdrängt und vergessen worden. Die Idee einer unverfügbaren Lichtung markiert demnach nach Heidegger das „Ende der Philosophie“ und „die Aufgabe des Denkens“ (vgl. Heidegger 2007), da es nun darum geht, ihrer Abgründigkeit in unserem Denken gerecht zu werden.

Schelling seinerseits erwähnt ein unvordenkliches Sein, das das reine Existieren benennen soll und das zu einer Unterscheidung zwischen zwei Teilen der Philosophie, einer negativen, reinrationalen Philosophie und einer positiven, ge-

schichtlichen Philosophie, führt. Erst die „geschichtliche Philosophie“ ist imstande, die Präsenz dieses Unvordenklichen in jedem Geschehen durchscheinen zu lassen und ihr somit Rechnung zu tragen. Dagegen vermag die reinrationale Philosophie selbst ihre eigene, unvordenkliche Existenz, die „so früh wir kommen, schon da ist“ (Schelling 1841/2, 341), nicht zu erfassen, da das Unvordenkliche sich nicht begrifflich-logisch beweisen lässt. Schelling weist folglich der positiven Philosophie die „Aufgabe“ (Schelling 1841/2, 337) zu, sich auf diese ursprüngliche Unverfügbarkeit zu besinnen.

Kurz zusammengefasst: Jedem Phänomen wohnt ein konstitutiver Entzug und eine irreduzible Verborgenheit inne, und gerade dieser Entzug und diese Verborgenheit gewähren – nicht bedingen – die Möglichkeit des Erscheinens, d. h. die Phänomenalität.

2. In dem Geschehen der Phänomenalität spielt der Mensch eine wichtige, jedoch nicht transzendente Rolle. Als das einzige denkende Seiende kann er und darf er sich in der Welt nicht so verhalten, als würde ihn das Geschehen der Welt gar nicht angehen. Diese besondere Beziehung zwischen dem Menschen und dem Seienden ist das genuine Kennzeichen für die menschliche Existenz, insofern diese sich gerade in der Spannung zwischen irreduzibler Faktizität und höchster Freiheit entfaltet. Einerseits ist nämlich der Mensch das einzige Seiende, das es vermag, „das Wunder aller Wunder: *daß* Seiendes *ist*“ (Heidegger 1976, 307) zu verstehen; in diesem Vermögen zu denken besteht seine größte Freiheit, weil es ihm die Möglichkeit gibt, eine ihm eigene Rolle in dieser Sinnkonstellation zu spielen, ohne bloß auf seine eigenen Grundbedürfnisse und Triebe angewiesen zu bleiben. Andererseits kann er über seine Existenz nicht verfügen, er ist immer in einer bestimmten Welt „geworfen“ und muss permanent gegen seine eigene Faktizität und Endlichkeit stoßen.

Es kommt uns als Menschen zu, in unserem Denken einen Raum für das Unverfügbare, das Verschlussene, den „nie aufgehende[n] Rest“ (Schelling 1809, 360) freizulassen. Diese Haltung des Denkens macht gerade ein fundamentales *Ethos* aus. Dabei geht es aber um keine Moral oder Ethik als Disziplin, die sich an festgesetzten Normen, Prinzipien und Regeln orientieren würde, denn dieses *Ethos* versucht, der Singularität jedes Geschehens gerecht zu werden. Es kann deswegen nicht durch vorausgesetzte Bedingungen erfüllt werden, sondern lässt sich – so meine These – in Anlehnung an Derridas „Quasi-Begriff“ (Derrida 1996, 46) als

ein *Ethos* des „Un-möglichen“ (vgl. Derrida 2001, 101) bezeichnen. Un-möglich heißt, dass es um eine radikale Möglichkeit geht, die ihre eigene Unmöglichkeit in sich mit einbezieht und verwindet, und von der man nur im Nachhinein sagen kann, ob sie sich ereignet hat oder nicht.

Dieses *Ethos* verlangt zunächst einen Neuanfang des Denkens, der sich durch einen Gestus der Selbstbescheidung charakterisiert. Heidegger sucht ein anderes Denken, das die Metaphysik „verwindet“, indem es sie auf sich beruhen lässt und deren Selbstbegründungsanspruch aufgibt. Dieses Denken ist somit „geringer als die Philosophie“ (Heidegger 2007, 74) und Heidegger erwähnt an vielen Stellen in Anlehnung an Meister Eckhart die „Armut“ dieses Denkens. Schelling seinerseits ist der erste, der in der transzendentalphilosophischen Selbstsetzung des Ichs die Anmaßung und die *Hybris* der Aneignungslogik eines in sich selbst eingeschlossenen Wissens denunziert. Dieses Wissen, das „bloß *von mir* ausgeht“ (Schelling 1969, 37), sieht Schelling in seiner paradigmatischen Form bei Fichte, dessen Tathandlung er als das „Princip des Sündenfalls“ (Schelling 1804, 43) brandmarkt, weil es ja in seinen Augen bedeutet, dass das Ich sich „an die Stelle, da Gott seyn sollte“ (Schelling 1809, 390), setzt.

Dagegen ist bei Schelling die Erfahrung der eigenen Grenze konstitutiv für jede der beiden philosophischen Methoden, aber jeweils in einer anderen Art und Weise. Die negative, reinrationale Philosophie wird mit ihrer eigenen Unzulänglichkeit konfrontiert, wenn die Vernunft entdeckt, dass sie sich selbst nicht gründen kann: In diesem Moment der Krisis muss sie erkennen, dass sie mit ihren Begriffen im Bereich der Potenzialität verbleibt. Der Vorteil der positiven Philosophie gegenüber der negativen besteht darin, dass sie mit dem unvordenklichen Sein, mit der Existenz selbst, und d. h. mit ihrem eigenen Abgrund anfängt, weil sie ihre eigene Kontingenz akzeptiert. Sie vermag es, sich auf der Basis der Unverfügbarkeit ihres eigenen Anfangs zu entwickeln, während die negative Philosophie als eine reinrationale in den Verstrickungen ihres Begründungs- und Selbstermächtigungsanspruchs gefangen bleibt. Darin erweist sich die positive Philosophie als „die eigentlich freie Philosophie“ (Schelling 1842/3, 132), womit deutlich wird, dass die Freiheit, die dem gesuchten *Ethos* entspricht, in sich diese grundsätzliche Erfahrung von Ohnmacht und Endlichkeit zu übernehmen hat. Freiheit besteht nicht mehr in einer Selbstbehauptung und Autonomie, sondern im Anerkennen der eigenen Machtlosigkeit.

Die Philosophie fängt also nicht mit ihrer Selbstsetzung an, sondern mit ihrer Depotenzierung und mit dem Lassen von sich selbst. Dies wird bei Schelling bereits in der *Erlanger Vorlesung* aus dem Jahr 1820/1821 thematisiert. „[H]ier gilt es, alles zu lassen“ (Schelling 1969, 17). In dieser „Selbstaufgegebenheit“ (Schelling 1969, 39) soll die Vernunft selbst auf den *Begriff* Gottes verzichten (vgl. Schelling 1842/3, 158), weil sie ihn als ihr Prinzip nicht mehr setzen kann. „Wer wahrhaft philosophiren will, muß aller Hoffnung, alles Verlangens, aller Sehnsucht los seyn, er muß nichts wollen, nichts wissen, sich ganz bloß und arm fühlen“ (Schelling 1969, 19). Der Anfang geschieht in der Form eines Abschieds und einer Scheidung von sich selbst. Nur durch einen Sprung, der einen radikalen Bruch, jedoch nicht in der Form einer Selbstüberbietung, darstellt, ist der Neuanfang zu erreichen. Das Subjekt des Wissens wird „außer sich gesetzt“ (Schelling 1969, 39) und dadurch von dem verhängnisvollen und tragischen Charakter des Wissenwollens befreit, da „der Mensch das, was er will, *durch* sein Wollen zunichtemacht“ (Schelling 1969, 51). Nur durch die Bewegung der Ekstase wird die rotatorische Struktur des Wissenwollens als Sichselbstwollen durchbrochen und so die „Geburtsstunde der Philosophie“ (Schelling 1969, 54) erreicht.

Auch bei Heidegger liegt dem Denken eine konstitutive Dimension des Lassens zugrunde. Ähnlich wie Schelling enthüllt Heidegger die sich widersprechende Struktur des Wollens des Nichtwollens, das gerade in seiner eigenen Dynamik das Intendierte verfehlt. Das Nichtwollen entspricht einer „Absage an das Wollen“ (Heidegger 1995, 51), die aber nicht willentlich sein darf, da jedes Streben nach einer Verneinung des Wollens unvermeidlich auf das Wollen zurückführt, sondern in der Form eines Lassens erfolgen soll. Dieses Lassen wird dann zu einem „Wachbleiben für die Gelassenheit“ (Heidegger 1995, 108).

Durch das Lassen und die Gelassenheit wird in beiden Fällen versucht, einen anderen Zugang zur Welt vorzubereiten, der der Vergegenständlichungs- und Aneignungslogik der Moderne entgeht, einer Logik, die in der „Machenschaft“ ihren Höhepunkt erreicht: Die Machenschaft bezeichnet nämlich nach Heidegger einen Zusammenhang, in dem jeder Gegenstand und jedes Phänomen verfügbar gemacht und schließlich instrumentalisiert werden.

Das Lassen ist doppelseitig zu verstehen, da es einerseits ein Lassen des Bisherigen bedeutet, d. h. den Verzicht auf jeden Herrschafts- und Absolutheits-

anspruch unseres Denkens, und andererseits ein Lassen des Kommenden, d. h. eine Offenheit gegenüber dem, was kommt, die keiner Passivität gleichkommt, sondern vielmehr eine Haltung der Vorsicht und der rücksichtsvollen Distanz impliziert. Diese Haltung ist somit einer wesentlichen Gefahr ausgesetzt: In dem Gestus des Lassens nimmt man das Risiko eines möglichen Scheiterns auf sich. Diese Negativität lässt sich nicht dialektisch wieder aufheben, denn sie ist selbst ein Ausdruck der grundsätzlichen Unverfügbarkeit, auf der unsere Existenz beruht, und sie bedeutet, dass der Mensch in dem Moment, in dem er alles lässt, diese Unverfügbarkeit gerade zulässt. In diesem Sinne wird der Mensch dazu aufgefordert, sich nicht an seiner Selbstheit festzuklammern, sondern im ekstatischen Außer-sich-gesetzt-werden sich der Alterität zu öffnen.

Insofern lässt sich dieses *Ethos* auch als ein *Ethos* der Liebe kennzeichnen, wie ich es nun entwickeln möchte. Bei Schelling kann die Liebe eine Hilfe für den Menschen sein, um in dem unstabilen Zentrum zwischen dem „tiefsten Abgrund“ und dem „höchsten Himmel“ (Schelling 1809, 363), in das er von Gott erschaffen worden ist, zu leben und seine grundlegende „Angst des Lebens“ (Schelling 1809, 381) zu lassen. So wie die Liebe den Vater zur Zeugung des Sohnes und somit zur Selbstoffenbarung bewegte und den Schöpfer zur Erschaffung der Kreatur brachte, so kann der Mensch allein durch die Liebe eine angemessene Existenz führen. So wie Gott sein eigenes Sein suspendierte, um es in der freien Entscheidung zur Schöpfung der Kreatur zu übermitteln, so wird der Mensch dazu aufgerufen, in seinem Leben auf seine zerstörerischen egoistischen Triebe zu verzichten, seine Selbstheit temporär auszuklammern, um sich dem Anderen in der Liebe zu öffnen, um es sein zu lassen, um es zu *wollen*. Als Gegenfigur zum Sichselbstwollen entwickelt Schelling in der Spätphilosophie eine andere Form des Wollens, ein Wollen des Anderen für den Anderen, das erst durch eine Selbstaufgegebenheit und eine Selbstgabe des Subjekts erreicht werden kann. Dieses Wollen der Alterität bedeutet gleichzeitig eine Befreiung von sich, eine Befreiung von dem Zwang, sich selbst behaupten zu müssen und eine Öffnung auf das Unbekannte und Unverfügbare des Anderen hin. Auch im Denken spielt die Liebe eine wesentliche Rolle: Erst durch diese liebende Öffnung gegenüber der Alterität kann – vielleicht – das Moment der Unverfügbarkeit entstehen, das uns hilft, uns der „Weisheit“ (vgl. Schelling 1809, 415), dem Ziel der Philosophie, anzunähern. Als eine solche Dezentrierung von sich kann die Liebe nur als eine Gabe emp-

fangen werden. Das Gelingen der Liebe ist unvorhersehbar, und sie kann auch zu einer Vernichtung von sich selbst und zu einer Verfehlung des Anderen führen, wenn sie misslingt. Die Liebe vollzieht sich immer als diese Gratwanderung zwischen einer Selbstgabe, in der das Subjekt sich in der Gabe gleichzeitig wiederfindet, und einem Selbstverlust, in dem das Subjekt nichts mehr geben kann, da es tatsächlich alles verloren hat.

Auch bei Heidegger spielt die Liebe eine entscheidende Rolle,¹ allerdings eher als die zugrundeliegende Dimension des Denkens, quasi als „Stimmung“ oder als „Element“, denn als eine persönliche Beziehung. In den *Feldweg-Gesprächen* heißt Denken: „auf das Offene der Gegnet sich einlassen“ (Heidegger 1995, 121). Diese so genannte „Gegnet“, die „sich eher zurückzieht, uns entgeht, als dass sie uns entgegenkommt“ (Heidegger 1995, 114) ist ein anderer Name für die Lichtung, diesen unscheinbaren, unvordenklichen Raum, der „alle Unterkunft erst gewährt“ (Heidegger 1995, 113). Unsere Aufgabe besteht darin, in der Lichtung den rechten Aufenthalt zu finden, um die Dinge in sich beruhen zu lassen. Hier findet eine Umkehrung statt, da der Mensch sich nicht mehr als autonomes Subjekt verhält, um von sich aus Philosophie zu betreiben, sondern sich im Gegenteil als der Empfänger eines Geschehens versteht, das sich in der Lichtung ereignet. Wie es der Weise im ersten *Feldweg-Gespräch* bemerkt, kommt das Wesen des Denkens nicht aus dem Denken her, sondern „aus dem Anderen seiner selbst“ (Heidegger 1995, 123), d. h. aus der Lichtung, die ihm den Sinnzusammenhang liefert, in dem es sich entfalten kann.

Der „rechte Aufenthalt“ in der Lichtung, das angemessene Wohnen darin entspricht einer ekstatischen Ausgesetztheit. In der „Ek-sistenz“ sind wir der Alterität ausgeliefert, wir können uns zu den Seienden verhalten, anstatt in der „Insistenz“ auf das Seiende zu „bestehen“ und zu „insistieren“. So bewahren wir in uns durch dieses Öffnen für die Alterität die grundsätzliche Beweglichkeit, aufgrund deren die Wandelbarkeit und Flexibilität der Unverborgenheit, die Irreduzibilität des Restes, d. h. die Erzitterung der Lichtung in unserem Denken empfangen werden kann. Für diese Haltung des Sicheinlassens auf die Lichtung,

1 Wenige Studien widmen sich dem Thema der Liebe bei Heidegger, obwohl es besonders in der späten Phase seines Denkens zu einem sehr wichtigen Motiv wird (vgl. Agamben 2003; Tömmel 2013).

d. h. für das Denken selbst, können wir nur dankbar sein, da sie eine Gabe ist, für die wir nur wach bleiben können, ohne sie bewirken zu können. Nun: „Das Danken ereignet sich in der Liebe“ (Heidegger 2013, 893), denn: „Liebe ist das Seinlassen in dem tieferen Sinn, demgemäß es das Wesen hervorruft“ (Heidegger 2000b, 563). Die Liebe bezeichnet demzufolge für Heidegger genauso wie für Schelling eine Öffnung zur Alterität, ein Seinlassen des Anderen, ein ekstatisches Wohnen in der Lichtung, und d. h. gerade das Verhältnis, das einen Raum für das Unverfügbare, Entzogene, Verborgene freilässt, um sich für die Wahrheit des Seyns, d. h. die Beweglichkeit der Lichtung, zu öffnen. „*Die Liebe: ist der anfängliche Bezug zur Wahr-heit des Seyns*“ (Heidegger 2013, 916). Für Heidegger soll das Denken selbst Liebe sein, denn die Liebe bezeichnet für ihn das Milieu, in dem der Mensch in der Nähe des Seyns, und d. h. in einem rechten Verhältnis zu den Dingen und zu den anderen Menschen, existieren kann. Im „Element der Liebe“ (Heidegger 2000a, 120) wohnend *vermag* erst der Mensch zu denken, d. h. den Sachen das Wesen zu schenken und die Lichtungsvergessenheit zu verwinden. Heidegger sah also in der Liebe eine Möglichkeit des rechten Aufenthalts des Menschen auf der Erde.

Vielleicht konnten diese Überlegungen durchklingen lassen, inwiefern dieses *Ethos* der Liebe als ein *Ethos* des Un-möglichen konzipiert werden kann, das somit weitergeht als jede transzendente Konzeption, die im Bereich der „Möglichmachung“ verbleibt. Dieses *Ethos* ist unvorhersehbar, nicht intentional, orientiert sich an keinem Horizont, es wird erst im Nachhinein und nur dadurch möglich, dass es seine eigene Unmöglichkeit in sich verwindet. Das *Ethos* der Liebe entspricht einer radikalen Offenheit, in der das einzige „Maß der Mitte“ „das Maßlose“ ist, wobei dieses immer in das „Maßlose“ der „Irre“ (Heidegger 2000a, 66f.) umschlagen kann. Das Un-mögliche verweist auf diese heikle Gratwanderung zwischen der höchsten Freiheit und der fatalsten Bindung, diese Gratwanderung, die, wenn sie sich – vielleicht – ereignet, ein gewandeltes Verhältnis des Menschen zur Welt eröffnet.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2003): La passion de la facticité, in: Giorgio Agamben, Valeria Piazza (Hg.), *L'ombre de l'amour: le concept d'amour chez Heidegger*, Paris, 9-60.
- Derrida, Jacques (2001): Une certaine possibilité impossible de dire l'événement, in: ders., *Dire l'événement, est-ce possible?*, Paris, 79-112.
- Derrida, Jacques (1996): *Résistances de la psychanalyse*, Paris.
- Heidegger, Martin (2013a): Zum Ereignis-Denken, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd 73.1, hg. v. P. Trawny, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (2007): Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 14, hg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt/M, 67-90.
- Heidegger, Martin (2000a): Das abendländische Gespräch. 1946/47-1948, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 75, hg. v. C. Ochwadt, Frankfurt/M, 57-196.
- Heidegger, Martin (2000b): Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 16, hg. v. H. Heidegger, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1995): *Ἀρχιβασιτή*, Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 77, hg. v. I. Schüßler, Frankfurt/M, 1-159.
- Heidegger, Martin (1976): Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 9, hg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt/M, 303-312.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Josef (1969): *Initia Philosophiae Universae*. Erlanger Vorlesung WS 1820/21, hg. v. H. Fuhrmans, Bonn.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Josef (1842/3): Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 13, hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart, Augsburg, 1856-1861, 1-174.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Josef (1841/2): Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 14, hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart, Augsburg, 1856-1861, 335-356.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Josef (1830): Darstellung des philosophischen Empirismus. Aus der Einleitung in die Philosophie, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 10, hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart, Augsburg, 1856-1861, 225-286.

Schelling, Friedrich Wilhelm Josef (1809): Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 7, hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart, Augsburg, 1856-1861, 331-416.

Schelling, Friedrich Wilhelm Josef (1804): Philosophie und Religion, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 6, hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart, Augsburg, 1856-1861, 11-70.

Tömmel, Tatjana Noemi (2013): Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt, Berlin.

Human Rights and Cultural Diversity

Some Criticisms of Alison Renteln's Theory of Cultural Defence

Cheikh Mbacke Gueye

Introduction

Human rights and culture entertain a complex relationship. While the former is considered by some (Poulter 1987) as the limiting factor of the latter, for others (Renteln 2004) the right to culture is nothing but a human right. In the legal debates about human rights, there is also a growing tendency to spell out the nature, importance, and mechanisms of protection of cultural rights as human rights (Meyer-Bisch 1993; Bidault 2009). These positions are articulated against the broader background of the issue about the universality and relativity of human rights.

The present paper is a contribution to this debate. I will mainly argue that we should always give priority to human rights over culture (Coleman 1996). I will defend my position that human rights should have priority over culture by raising three main criticisms against Renteln's theory of cultural defence which states that, because of the influence of culture in man's cognitive, intellectual, and moral worldviews, it is a requirement of justice that "cultural evidence be admitted into the courtroom" (Renteln 2004, 14). My criticisms of the cultural defence will take three forms. First, although Renteln argues that her theory is not a deterministic one, I argue that the kind of enculturation she defends is so deep and strong that it can hardly escape determinism; second, whereas Renteln provides arguments for the introduction of the cultural defence into the courtroom, I consider that such step would undermine the principle of justice as equality before the law. Third, I hold that Renteln's "strategy defence test" which aims at ensuring an appropriate use of cultural imperatives is not only impossible to justify, but also still open to abuses.

1. The Background:

On the Universality and Relativity of Human Rights

Let me begin by clarifying some key-terms. By human rights, I mean “rights that [...] are common to all human beings by virtue of their humanity (human-ness) and irrespective of their age, their skin colour, their gender, their citizenship or their social origin [...] Rights that, because of their natural and inalienable character cannot be denied or withdrawn; rights that no one can relinquish (voluntarily or by force).“ (Arndt 1981, 25) I mean by “*cultural diversity*” the “experiential fact that there exists in this world different cultures which hang to different moral codes and traditions and have different historical backgrounds.” Whereby it is to be emphasized that our use of “different” does not, *prima facie*, equate with “incommensurable”.

Human rights, as they have been laid down in the Universal Declaration of Human Rights (UDHR), have been contested in the name of cultural diversity. The first group to criticize the UDHR was the American Anthropological Association (1947) which pointed at its individualistic bias and its ignorance of the cultural and community belonging of the individual. The criticism of the “individualized” character of the UDHR has also been echoed by some Eastern and African scholars who claim that the catalogue of the UDHR does not pay attention to the obligations of the individual towards society which is an important marker in Eastern and African cultures.

Alison Renteln sees the problem of the universality of human rights in the history of Western thought, particularly in the conceptual devices of Immanuel Kant (categorical imperative) and John Rawls (original position) who attempt to strip the individual of his cultural and political heritage. Renteln (1998) argues that those preeminent Western thinkers have forgotten to take seriously into account the reality of moral diversity. The cultural insensitivity of human rights originates, according to Sudarkasa, from the lack of adequate attention that the West has paid to the “naturalness” of the extended family to Africans (Sudarkasa 1980, 44).

There is, however, an important number of scholars who question the “exclusively Western bias” of human rights preferring to demonstrate how the fundamental principles of the UDHR could also be accepted and appropriated by those non-Western traditions and cultures (Sen 1998; Diagne 2009; Suu Kyi 1991).

Nevertheless, beyond the prolific criticisms of human rights the question remains whether those criticisms do not themselves promote a “culturalization” of human rights that in the end will weaken human rights (Neier 1993) by infinitely extending them (Cranston 2001). This phenomenon of culturalization of human rights is to be seen in the theory of “cultural defence” elaborated by Alison Renteln some elements of which I will propose to criticize in the following section.

2. From Cultural Diversity to Legal Relativism: on “Cultural Defence”

The argument for a cultural defence starts with the following question: “Given that all individuals are psychologically predisposed to act in accordance with the norms and precepts of their culture, to what extent should the dominant system make allowances for this when conflicting customs give rise to legal actions?” Renteln’s answer: “It is my position that, at the very least, justice requires that cultural evidence be admitted into the courtroom.” (Renteln 2004, 14) In what follows I will elaborate on three main criticisms against Renteln’s cultural defence theory.

2.1. A Determinism With Another Name

Renteln’s cultural defence proposal makes us ask the following question: *Isn’t Renteln at the end not defending determinism, but just does not give it this name?*

In defence of Renteln, let me raise the following point: Enculturation, which is the premise of the argument of a cultural defence, does not promote a blind determinism. As Renteln puts it: “the values inculcated by a person’s culture strongly influence but does not determine his or her actions.” (Ibid., 13) Is her rejection of determinism compatible with her formal cultural defence?

Her defence against determinism is so vague that one does not know where she puts the cursor between culture’s influence on the individual and the individual’s sovereignty which is to be found in his free will (call it also free choice). Indeed, Renteln argues the following: “Even the most deliberately unconventional person is unable to escape his culture to any significant degree [...] Cultural influences are so deep that even the behaviour of the insane reflects them strongly.” (ibid., 12)

One may rightly ask, indeed, whether the individual not being able to escape his culture to any significant degree does not in fact point to a certain kind of determinism that just does not use the same name. For exactly in matters of human rights, decisive choices are met about fundamental questions that concern human life in general. It is of course difficult – if not impossible – to set the limit between culture and nature where “nature” refers here to the innate aptitudes of the individual, and culture to everything that is inherited, but I wonder what might be left to the individual’s sovereign sphere of choice or volition if it is his culture that influences the most significant issues.

Wanting rightly to avoid determinism, Renteln argues that “cultural conditioning predisposes individuals to act in certain ways.” (Ibid., 13) But, this deep and strong enculturation that Renteln embraces makes it also hard to find any place for personal responsibility. Yet, in no other example than in legal cases does personal responsibility gain a crucial importance. The very ideas of guilt and innocence are based on the premise of responsibility.

Renteln’s formal cultural defence posits a kind of responsibility that is by and large constituted through and is dissolved in culture. Litigants are not accountable as mature and responsible individuals, but rather as mere products of their culture. If, as Renteln puts it, man is not able to “escape his culture to any significant degree”, then “moral agency [will be] reduced to cultural puppetry” (Benhabib 2002, 89) This conception does not just point to a principled denial of personal responsibility and choice, but also its observance will ineluctably lead to abuses and ultimately end up installing chaos in society. “Life is not mere destiny” as Amartya Sen (2006, 39) rightfully reminds us of.

2.2. The Injustice of the Cultural Defence

Renteln’s plea for the introduction of the cultural defence to the courtroom does provide reasons why, but is silent about the goals of such an introduction and can lead to abuses on human dignity and integrity.

Renteln’s plea for a formal cultural defence is informed by the premise of enculturation. Leaving aside the issue about the nature of enculturation and its real significance in human life, it is legitimate to ask about the goals of a formal cultural defence. By calling for the introduction of culture into law, Renteln does

not provide an answer to the question she herself asks, namely, “Where does custom leave off and law begin?” (Ibid., 14) The intrusion of culture in legal affairs must not serve to justify or legalize sordid acts. If it is true that any legal system owes a lot to the cultural traditions and environment in which it is borne, it is advisable to work out sharp criteria under which cultural backgrounds have to be taken into consideration in matters of justice.

Furthermore, it is interesting to note that Renteln elaborates this with much precaution. For, she does mention that “*at the very least*, justice requires that cultural evidence be *admitted* into the courtroom.” (Ibid., 14) For Renteln, introducing the cultural evidence is the minimal measure one can require if one is motivated by the demands of justice. Is there something more that justice would require? At least Renteln seems to imply that.

Even though Renteln does set some limits to the use of the cultural defence – “irreparable physical harm to others and all sorts of threats of serious harm” (ibid., 19) – it remains hard to ethically justify some lenient judgements as in the case of *People v. Kimura*, in which a wife, learning of the infidelity of her husband, attempted *oyako-shinju* or parent-child suicide by killing her two children. The wife, who survived, got her charge of first-degree murder reduced to voluntary manslaughter. As Renteln points out: “though her attorney claimed that the favourable plea bargain relied on psychiatric testimony, commentators believe that cultural factors played a role in the process.” (Ibid., 25)

This case is among many other examples that show that the introduction of a formal cultural defence, even when based on good will, can result in sordid violations of human life and human dignity. There is no cultural concept, practice or tradition that should justify these violations; and cultural defence does not help to resolve this.

Renteln counterattacks by arguing that “this criticism misses the purpose of criminal law, which is to ensure just punishment for the defendant by focusing on the mental state of the defendant, or *mens rea*.” (Ibid., 196) I argue that a criticism of a cultural defence is compatible with a defence of *mens rea*. When human agency and responsibility are seriously taken into account, it is more reasonable to think of a just punishment along these lines than using culture as scapegoat. Furthermore, it is the case that those defendants are rather mature persons (not

children) from whom it should be expected. A certain awareness of their responsibility and an aptitude to taking sovereign decisions without any cultural influence whatsoever.

2.3. The Shortcomings of the “Strategy Defence Test”

The “strategy defence test” is difficult to justify; it is open to abuses, and does not satisfactorily answer the issue of justice (as equal treatment).

Renteln makes it clear that not all cases would have to benefit from the cultural defence. For the cases that do, she works out a “strategy defence test” whose use should ensure appropriate use of cultural imperatives. The strategy defence test should make sure that: 1) the litigant is a member of the ethnic group, 2) that the group has such a tradition and finally 3) that the litigant was influenced by the tradition when he or she acted? (Ibid., 207) Apart from the difficulty with proving the membership of a litigant to an ethnic group and the degree of influence that might be involved, it is to emphasize that these three criteria together would not be sufficient to *justify* the introduction of the cultural defence in legal affairs.

In fact I find the term “under-influence” quite inappropriate for at least three reasons: first, how do we prove that somebody is under cultural influence, and not just using culture as a pretext to get away from justice? Second, which criteria are to be used to classify different kinds of influences so that only some of them are worth taking into account, while others are not? Third, even if someone was under-influence of his culture, what role is left to personal choice and individual responsibility, when these latter constitute themselves the basis of trials and juridical cases? Although culture matters, it remains questionable to confer a blank check to culture. That is, there must be some limitations to the “exercise” of culture that have to be sought in the catalogue of primary and fundamental human rights.

Here I side with Sebastian Poulter who argues for the limitation of cultural rights through human rights: “if a cultural tradition violates a human right, the tradition should not be permitted; if not allowing a cultural tradition would violate a recognized human right, the tradition should be permitted.” (Ibid., 215) There should be a straight rejection of the cultural defence, when its introduction and practice violates a fundamental human right. Example: a cultural practice that would violate the sacrosanct right to life.

Renteln elaborates on several objections to Poulter's limitation of cultural rights through human rights. According to Renteln, Poulter "finesses the point that the right to culture is itself a human right", "assumes that international human rights standards are culturally neutral", and that "cultural rights are superseded by other rights." (Ibid., 216)

In response to Renteln's objections, I would argue that the core of human rights – right to life, right to integrity, right to be free – should serve as legitimate and rational limiting factors to cultural rights. Furthermore, I take it that fulfilling the requirement of justice means implementing equal treatment by focusing on a "de-culturalization" and "de-contextualisation" of human rights. In other words, the accent is to be put, not on the context of the emergence of human rights, but rather on their justification.

Conclusion

Renteln makes the following judgment about the philosophical discussion of cultural rights: "it is remarkable that philosophical discussions of cultural rights are extraordinarily negative, focusing mainly on the threat posed by such rights." (Renteln 2004, 17) In her plea for cultural rights, she continues: "[...] most human rights are automatically assumed to be valid. For instance, the right to life, the right against torture, and the right to free and periodic elections are considered self-evident. For some reason, the right to culture requires justification, though the others do not [...]." (Renteln 2004, 213)

If the right to culture requires justification, it is not that somewhere people are somehow plotting against culture; it is rather because the evocation of culture alone is insufficient to justify a practice, whereas the evocation of the sanctity of life is. If the right to culture needs an extra-justification, it is because there are so many things that can be put in the umbrella of culture, things that might sometimes be the exact opposite of human rights. Culture should not be an excuse. Although Renteln agrees with this, the implementation of a formal cultural defence would rather exacerbate this phenomenon. It is exactly because it could be an excuse that it should not have priority over human rights. To give priority to human rights over culture does not mean to undermine the importance of culture.

The challenge, in my view, is to find an appropriate way in which a bridge can be established between culture and human rights. Such an enterprise rests on transculturality, i. e., the “possibility that people or groups have to communicate critically on human rights, in order to look for common values and norms [horizontal movement] and develop concepts [vertical movement] that go beyond the empirical fact of cultural diversity.” (Dhouib et al. 2013, 193)

References

- American Anthropological Association (1947): Statement on Human Rights, in: *American Anthropologist*, New Series, 49 (4/1), 539-543.
- Arndt, Christina (1981): *Die Menschenrechte*, Hamburg.
- Benhabib, Seyla (2002): *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton.
- Bidault, Mylène (2009): *La protection internationale des droits culturels*, Bruxelles.
- Coleman, Doriane Lambelet (1996): Individualizing Justice Through Multiculturalism: The Liberals’ Dilemma, in: *Columbia Law Review*, 96 (5), 1093-1167.
- Cranston, Maurice (2001): Human Rights, Real and Supposed, in: Patrick Hayden (ed.), *The Philosophy of Human Rights*, St. Paul, 163-173.
- Dhouib, Sarhan/Walter Pfannkuche/Philippe Brunozzi (Hg.) (2013): *Transkulturalität der Menschenrechte. Arabische, chinesische und europäische Perspektiven*, Freiburg.
- Diagne, Souleymane Bachir (2009): Individual, Community, and Human Rights, in: *Transition*, 101, 8-15.
- Meyer-Bisch, Patrice (ed.) (1993): *Les droits culturels. Une catégorie sous-développée des droits de l’homme. Actes du VIIIe Colloque interdisciplinaire sur les droits de l’homme à l’Université de Fribourg*, Fribourg.
- Neier Aryeh (1993): Watching Rights, in: *The Nation*, 257 (1), July 5.
- Poulter, Sebastian (1987): Ethnic Minority Customs, English Law and Human Rights, in: *The International and Comparative Law Quarterly*, 36 (3), 589-615.
- Renteln Alison D. (2004): *The Cultural Defence*, Oxford.
- Renteln Alison D. (1998): The Concept of Human Rights, in: *Anthropos*, 83 (4/6), 343-364.

- Sudarkasa Niara (1980): African and Afro-American Family Structure: A Comparison, in: *Black Scholar*, 11, 37-60.
- Sen, Amartya (2006): *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, New York, London.
- Sen Amartya (1998): Human Rights and the Westernizing Illusion, in: *Harvard International Review*, 20 (3), 40-43.
- Suu Kyi Aung San (1991): Human Rights are Not Alien to Burma, in: *Time Magazine*, October 28, 46-47.

Is Discounting the Future Fair to Future Generations?

Ulrich Metschl

We discuss social discounting with regard to climate policies under the perspective of intergenerational fairness. The paper argues that discounting inadequately reflects the requirements for intergenerational justice but still may serve its purpose regarding sustainability. A lesson to be drawn is that the concept of intergenerational fairness is more demanding than hitherto expected. This conclusion could also shed some light on a recent debate between John E. Roemer and Partha Dasgupta on discounting and intergenerational fairness.

It is generally accepted that a sense for the future (as well as for the past) and a desire to make plans for one's future are essential elements of personhood. In this context, persons are typically taken as (human) individuals and the question may well be worth asking whether humankind, collectively, likewise exhibits a concern for its (collective) future and if so, in what sense. Available evidence from political decisions, or collective decision-making more generally, as well as the ubiquity of myopia even in personal decisions may nourish suspicions that humankind is not utterly gifted in planning beyond a generation's lifespan. Still, the need for collective decisions with consequences coming to maturity only in a future beyond the life-time of those who made the decision cannot be denied. This is true, in particular, with respect to decisions which are meant as a response to the threat of an imminent or ongoing global climate change whose expected consequences clearly mandate considerations of the well-being of future generations. This, in turn, leads immediately to questions of intergenerational fairness. In addition, it has been argued (Roemer 2011) that a solution to the problem of intergenerational justice is an essential requirement for the fixation of an intragenerational scheme of distribution of the costs and burdens of an effective climate regime. How then could the problem of intergenerational fairness with regard to global climate change be handled?

Intergenerational Well-Being and Social Discounting

A standard approach in dealing with distributional justice invokes social welfare functions. A social welfare function (swf) W is a function which maximizes the aggregate well-being U of a society whose members $1, \dots, n$ enjoy an individual well-being $u_i(x)$ in the social situation x . For the purpose of an intergenerational distribution individuals as members of a given society will be replaced by generations t_1, \dots, t_n (with t_1 as the present generation) and we may assume, somewhat artificially, that generations are non-overlapping and that each generation is represented by its average representative. The social situation x is an external factor and it may comprise, ultimately, everything that affects the well-being of individuals (generations) and is under the control of collective decision-making. Climate change may depend on a number of factors but those collective decisions aiming at mitigation (in contrast to adaptation) can be narrowed without too much loss of generality to decisions about the amount of greenhouse gas emissions. The underlying idea is basically that our atmosphere is a global commons, and hence a resource that can be used to dump 'atmospheric waste', i. e. emissions of greenhouse gases from fossil fuel combustion, changed land-use, or agricultural production. The share of this resource r allotted to generation t_i is accordingly r_i . The problem of specifying intergenerational fairness in climate policy then amounts, if only tentatively, to the exercise of maximizing the value for the intergenerational welfare function $W(u_1(r_1), \dots, u_n(r_n))$ under suitable constraints of equity.

One major consideration in this connection is the following: measures for abatement of global warming as well as adaptation policies will require significant investments. While the costs are to be borne mainly by the present generation t_1 , the benefits will accrue mostly to future generations. To the extent that a natural growth rate can be expected with the consequence that later generations generally are better off than their predecessors, it seems doubly unfair to let the present generation, being worst-off in terms of collective wealth accumulation, bear the burdens of climate change abatement whose benefits will only be reaped by future generations who are better off anyway. And this seems to be true even if it is conceded that the time for action is now and that the present generation is in

a key position with regard to an effective climate policy. Can this aspect be integrated within the suggested framework of intergenerational welfare functions?

A rather obvious suggestion is a discounted version of utilitarianism. The standard utilitarian welfare function can be specified as follows:

$$(1) \quad W(u_1(r_1), \dots, u_n(r_n)) := \sum_{i=1}^n u_i(r_i)$$

Besides the technical difficulty that this sum will be unbounded for an infinite sequence of generations (so that different patterns of distribution cannot be compared), the pure version of utilitarianism suffers from neglecting the asymmetry between generations which led to the considerations above. An improved version includes a discount factor that is meant to correct for the above-mentioned inequity between generations:

$$(2) \quad W(u_1(r_1), \dots, u_n(r_n)) = \sum_{i=1}^n \rho^{i-1} u_i(r_i)$$

with the discount factor ρ . The motivation for discounting is typically explained with reference to an interest rate on safe investments. Thus, for example, an assessment of investments for climate change abatement will be based on estimations on the future damages and losses presumably prevented by these investments.¹ The social desirability of these investments then clearly depends on the ‘opportunity costs’ of these investments, i. e. on a comparison with alternative investment opportunities. An investment in climate change abatement measures will be socially desirable only if the expected gain, calculated in terms of prevented damages, is at least as large as an investment of the capital with a safe return as, for example, US treasury bonds. The return on capital investment given a fixed interest rate is calculated by using an exponential function in the familiar way. With an initial capital C_0 and an (annual) interest rate of n percent the capital C_1 after one year is $C_0 + (C_0 \times n)/100 = C_0 \times (1 + \frac{n}{100})$, and more generally after t years

$$(3) \quad C_t = C_0 \times (1 + \frac{n}{100})^t$$

1 For the following see Gollier (2013), where the technical details omitted here can be found.

Given a fixed interest rate ρ , discounting then simply consists in the calculation of the present (net) value of some future stock of capital at time t , using the inverse of the interest rate. Of course, in practice much depends on the chosen interest rate or rather its inverse, i. e. the discount factor or discount rate respectively. To illustrate: the Fifth Assessment Report by the IPCC offers example that the present value of 100 Million USD in 100 years from now equals \$ 369,000 today at a discount rate of 1%, but is worth only \$ 1,152 at a discount rate of 7%. This clearly demonstrates the crucial role that the discount rate will play in public investment decisions generally and also specifically when it comes to measures against climate change.

However, the considerations so far are all set within the ordinary framework of cost-benefit analysis and are therefore not specifically addressing issues of intergenerational fairness. It can be argued to the contrary that deriving the discount rate from the interest rate on safe investment is inappropriate for purposes of intergenerational fairness for at least two reasons. First, the uncertainty of future developments in the face of climate change is insufficiently reflected in arbitrage arguments relying on safe investment opportunities for capital. Second, investment decisions in this sense are based exclusively on the perspective of the present generation and are most naturally understood as decisions this very generation is making for themselves. Future generations have no voice in the deliberations preparing these decisions. Furthermore, and this may be an additional reason why arbitrage arguments are unconvincing as an approach to intergenerational fairness, the interest rate for safe capital investments is an empirical matter and highly sensitive to uncertainty. This is not to deny that discounting is an essential tool for public investment planning, but the derivation of the social discount rate from opportunity cost considerations is unsatisfying for the purposes of clarifying intergenerational fairness. There is, however, an alternative approach to determine the social discount rate, one that has in fact become the preferred approach among climate economists. This alternative approach is due to F. P. Ramsey and his mathematical theory of saving (Ramsey 1928).

The Ramsey Rule

Ramsey attempted to derive a rule for a society's savings from two (folk-)psychological assumptions:

- because saving is from a purely economic perspective nothing but delayed consumption, any sacrifice in consumption should at least be compensated by the future gains arising from the sacrifice,
- any trade-off between present consumption and future consumption is subject to a certain degree of impatience, implying that consumption of a commodity a today is usually preferred to consumption of a tomorrow.

Ramsey explicitly pointed out that impatience regarding “enjoyments”, i. e. utilities cannot be justified as reasonable, stemming solely from a weakness of the imagination (Ramsey 1928, 543). In an intergenerational setting it appears even more unethical because impatience then works to the disadvantage of future generations. The first requirement is motivated by the quite plausible assumption that savings or investments should at least be wealth preserving, and a vaguely related thought is that an even distribution of wealth over time is to be preferred over an uneven distribution so that having \$ 2 today and \$ 2 tomorrow is better than \$ 3 today and \$ 1 tomorrow (inequality aversion). Impatience and inequality aversion are captured by two independent parameters, leading to Ramsey's rule

$$(3) \quad r = \delta + \gamma g$$

where r signifies the compound discount rate with components δ for the degree of impatience and γ for the relative inequality aversion over time weighted by the economic growth rate g . Despite its seeming simplicity Ramsey's rule is a remarkable achievement because it encapsulates as a crucial insight that a social discount rate must depend on two factors: the shape of the intergenerational welfare function on the one hand and the presumed growth rate for available resource bundles. It is therefore for good reasons that Ramsey's rule has become generally accepted as a fundamental element for the economics of climate change. Dasgupta aptly summarizes the two reasons mentioned above as follows:

“First, an additional unit of consumption tomorrow would be of less value than an additional unit of consumption today if society is impatient to enjoy the additional unit now. Therefore, impatience is a reason for discounting future costs and benefits at a positive rate. Second, considerations of justice and equality demand that consumption should be evenly spread across generations. So, if future generations are likely to be richer than us, there is a case for valuing an extra unit of their consumption less than an extra unit of our consumption, other things being equal. Rising consumption provides a second justification for discounting future consumption costs and benefits at a positive rate” (Dasgupta 2008, 145).

Some Objections

Still, and despite Dasgupta’s forceful defense, discounting the future in the face of global climate change is open to serious objections. First, economists widely disagree about the precise numbers to be used in actual calculations. Not only are estimations about the growth rate g notoriously unreliable,² there is also no consensus on the values for the rate of inequality aversion γ and the degree of impatience δ . Although there is a tendency to choose indeed for $\delta = 0\%$, in line with Ramsey’s remark that counting the “enjoyments” of later generations for less than ours cannot be ethically defended, some authors opt for a higher rate. Dasgupta, in accordance with his reasoning quoted above, argues for a rate of impatience of 0.1%, and Stern (in Stern 2007) also chooses 0.1% on the ground that there is a probability of 0.001 that humankind might become extinct within one year. But Broome’s conjecture that most economists disavow a positive rate for impatience (Broome 1994, 131) still seems correct. There is also almost no agreement among economists on the rate γ of intertemporal inequality aversion but it is at least uniformly accepted that such a positive rate $\gamma > 0$ should be accepted. When combined with uncertainties about the economic growth rate or the future availability of resources these disparities add up to a considerable de-

2 In earlier assessments the IPCC has been using the whole range between 1.6% and 8% for the expected growth rate.

gree of disharmony with regard to the social discount rate to be used in assessing policies meeting the challenge of climate change. Recommendations concerning individual investment decisions vary accordingly.

A more serious objection from a philosophical perspective is, however, that the whole approach seems flawed from the outset. If the aim is a conceptual clarification of intergenerational fairness then one may expect at a minimum that the interests and concerns of future generations are somehow reflected in the process of arranging compromises or trade-offs between the present and the future. This, however, is hardly the case. Equations (1) and (2) above suggested that we were in fact using individual utility functions for the individual generations. It is, however, quite doubtful that the present generation can properly anticipate how future generations generate well-being from the resources available to them. And if we can only speculate about the utility functions of future generations, it will do just as well to use only one uniform utility function, thereby simplifying (2) to

$$(5) \quad W(u(r_1), \dots, u(r_n)) = \sum_{i=1}^n \rho^{i-1} u(r_i)$$

and (5) is indeed the formulation of discounted utilitarianism deployed in almost all presentations of social discounting in connection with climate change. Why then is it problematic? The utility function u in (5) can be consistently understood only as the present's utility function, i. e. the utility function of the present generation. The present generation thereby becomes, as Roemer has rightly emphasized, a 'hegemon' (Roemer 2011, 6).³ But then it seems more natural to see discounting as part of the process of deliberation by which one generation makes plans for its own future instead of a mechanism by which a fair compromise is sought between different generations. Although resources and commodities available at future dates enter into the calculations of discounted utilitarianism, future generations themselves are perspicuously absent. The method of social discounting, in particular within a utilitarian framework, thus only inadequately reflects the conceptual requirements for specifying criteria for intergenerational fairness.

3 See however (Dasgupta 2011) for a fierce criticism of Roemer's exposition.

Conclusion

Despite these reservations, social discounting remains an important instrument in the concerned environmentalist's toolbox. Although it does not quite meet the demands of intergenerational fairness it may at least approximate that concern by the surrogate conception of sustainability. Sustainability, having been the buzzword of 1990s, can more appropriately be seen as the policy of one generation with an interest in its own future. If, in addition, it is realistically accepted that generations do in fact overlap then sustainability may even be the closest we get in understanding intergenerational fairness.

References

- Broome, John (1994): Discounting the Future, in: *Philosophy and Public Affairs*, 23, 128-156.
- Dasgupta, Partha (2008): Discounting climate change, in: *Journal of Risk and Uncertainty*, 37, 141-169.
- Dasgupta, Partha (2011): The Ethics of Intergenerational Distribution: Reply and Response to John E. Roemer, in: *Environmental and Resource Economics*, 50, 475-493.
- Gollier, Christian (2013): *Pricing the Planet's Future. The Economics of Discounting in an Uncertain World*, Princeton, New Jersey.
- IPCC Intergovernmental Panel on Climate Change (2014): *Fifth Assessment Report AR5*, <https://www.ipcc.ch/report/ar5/> (2015/12/31).
- Ramsey, Frank Plumpton (1928): A Mathematical Theory of Saving, in: *The Economic Journal*, 38, 543-559.
- Roemer, John E. (2011): The Ethics of Intertemporal Distribution in a Warming Planet, in: *Environmental and Resource Economics*, 48, 363-390.
- Stern, Nicholas (2007): *The Stern Review on the Economics of Climate Change*, Cambridge.

Schefflers menschliche Moral

Lukas Naegeli

Einerseits scheint die Moral manchmal sehr viel von uns zu verlangen. Es gibt plausible Moraltheorien, denen zufolge es unter Umständen moralisch geboten ist, das eigene Leben dem Wohl anderer unterzuordnen. Andererseits scheint es jedoch auch Grenzen dessen zu geben, was die Moral von Menschen fordern kann. Moralische Pflichten dürfen unser Leben etwa, wie viele meinen, nicht vollständig dominieren. Angesichts dieser Spannung ist es naheliegend, sich mit einem philosophischen Problem zu beschäftigen: mit dem Problem der moralischen Überforderung.

Zunächst ist deshalb zu klären, was in der Folge unter dem Überforderungsproblem verstanden werden soll (1.). Mit Samuel Schefflers Konzeption einer menschlichen Moral möchte ich dann in einem ersten Schritt einen vielversprechenden Lösungsvorschlag dazu einführen und erläutern (2.). Und in einem zweiten Schritt soll schließlich geprüft werden, woran es liegen könnte, dass Schefflers Ansatz trotzdem noch nicht zufriedenstellend zu sein scheint (3.).

Dabei verfolge ich ein doppeltes Ziel: Zum einen soll deutlich gemacht werden, wie Schefflers Vorschlag genau zu verstehen ist und was ihn attraktiv macht. Und zum anderen ist aufzuzeigen, welche Einwände die Verfechter einer menschlichen Moral zu gewärtigen haben und wie sie damit umgehen könnten. Entsprechend bin ich der Auffassung, dass Schefflers Lösungsansatz zum Überforderungsproblem zwar durchaus bedenkenswert ist, aber zumindest für sich genommen nicht überzeugt.

1. Das Problem der moralischen Überforderung

Worin besteht das Problem der moralischen Überforderung? Unter den vielen möglichen Erläuterungen dieses philosophischen Problems ist die folgende, wie ich meine, besonders aufschlussreich: Einerseits scheint es gute moralische Grün-

de zu geben, die für die Ausführung von Handlungen sprechen, die systematisch mit unseren individuellen Interessen konfliktieren und daher sehr anspruchsvoll anmuten. So ist es etwa *prima facie* moralisch besser, sich – wie es Singer, Unger und andere auch fordern (vgl. z. B. Singer 1972; Kagan 1989; Unger 1996) – für die Bekämpfung extremer Armut einzusetzen, als ins Theater zu gehen, Sport zu treiben oder über philosophische Fragen nachzudenken. Andererseits denken vermutlich viele, dass moralische Forderungen irgendwann zu anspruchsvoll werden. Wenn uns ein Moralprinzip beispielsweise dazu anhält, die Bedürfnisse anderer zur alleinigen Entscheidungsgrundlage zu machen und die eigenen Interessen bei der praktischen Deliberation vollständig außer Betracht zu lassen, dann scheint es die Grenzen dessen, was die Moral von Menschen fordern kann, nicht zu respektieren. Wir begehen *prima facie* keinen moralischen Fehler, wenn wir uns Becketts Stück *En attendant Godot* ansehen, zusammen Fußball spielen oder über die Frage nach dem Sinn des Lebens diskutieren.

Dieses allgegenwärtige Spannungsverhältnis lässt sich, wie es etwa Singers Teichanalogie verdeutlicht (siehe Singer 1972), leicht in einen klaren Widerspruch umwandeln. Auf der einen Seite scheint das bekannte Analogieargument nämlich zu zeigen, dass wir *moralisch falsch* handeln, wenn wir unser Erspartes zum Beispiel in eine Kongressreise nach Innsbruck statt in ein effizientes Hilfsprojekt investieren. So wie Singers Spaziergänger seine Kleidung ruinieren muss, um das ertrinkende Kind aus dem Teich zu ziehen, müssen wir auf die Kongressreise verzichten, um mit der eingesparten Geldsumme möglichst viele Menschenleben zu retten. Auf der anderen Seite dürften die meisten jedoch – unabhängig von solchen Überlegungen – der Auffassung sein, dass wir klarerweise *nicht moralisch falsch* handeln, wenn wir zu einem philosophischen Kongress reisen. Diebstähle, Banküberfälle oder Morde sind moralisch verboten, Kongressreisen dagegen, so die verbreitete Überzeugung, sind es nicht.

Entsprechend liegt es nahe, eine schwache und eine starke Spielart des Problems der moralischen Überforderung zu unterscheiden. Gemäß der *starken* Variante sehen wir uns nach kurzem Nachdenken mit für sich genommen plausiblen, aber unvereinbaren ethischen Ansichten konfrontiert. Vermutete moralische Pflichten kollidieren mit vermuteten moralischen Erlaubnissen. Was wir allem Anschein nach tun dürfen, scheint uns zugleich verboten zu sein. Gemäß der *schwachen* Variante ist demgegenüber keine genuine Inkonsistenz, sondern ledig-

lich eine gewisse Spannung zwischen zwei Überzeugungsklustern gegeben. Aussagen der Form „Es spricht moralisch gesehen mehr dafür, Handlung H_1 auszuführen als Handlung H_2 “ und „ H_1 ist moralisch besser als H_2 “ harmonisieren schlecht mit Aussagen der Form „Es ist moralisch zulässig, H_2 statt H_1 auszuführen“.

Gemeinsam ist den beiden Spielarten des Problems indes ihr Kerngehalt: Moralische Erwägungen drohen unser Leben so weit zu bestimmen, dass wir uns zumindest auf den ersten Blick dazu berechtigt wähnen, auf ihre Grenzen hinzuweisen und einen größeren ethischen Spielraum für persönliche Anliegen geltend zu machen. Ein paradigmatisches Beispiel dafür stellt die populäre Überforderungskritik am klassischen Utilitarismus dar, wonach dieser zu viel von uns verlangt, um eine plausible Moraltheorie zu sein (vgl. z. B. Hooker 2000; Mulgan 2001; Hooker 2009). Sollen solche Überlegungen allerdings einleuchten, müssen sie den Herausforderungen gerecht werden, die mit dem Problem der moralischen Überforderung einhergehen. Angesichts der schwachen Variante des Problems sollte deutlich werden, weshalb das beschriebene Spannungsverhältnis zwischen moralischen Gründen und moralischen Erlaubnissen entweder inexistent oder philosophisch akzeptabel ist. Und angesichts der starken Variante des Problems ist zu zeigen, wie sich der konstruierte Widerspruch zwischen moralischen Erlaubnissen und moralischen Pflichten auf überzeugende Weise auflösen lässt. Es ist, mit anderen Worten, ein Desiderat für den Umgang mit dem Überforderungsproblem, dass unterbreitete Lösungsvorschläge erklären können, warum sehr anspruchsvolle Forderungen entweder – trotz ihrer moralischen Anziehungskraft – *unangemessen anspruchsvoll* oder – trotz ihrer unattraktiven Höhe – *ethisch gerechtfertigt* sind.

2. Schefflers menschliche Moral

Lässt sich vielleicht, so ist nun zu fragen, unter Berufung auf das Ideal einer menschlichen Moral erfolgreich erklären, weshalb es vertretbar sein kann, Moraltheorien dafür zu kritisieren, dass sie übermäßig anspruchsvoll sind? Samuel Scheffler hat diesen Vorschlag in Reaktion auf das Überforderungsproblem entwickelt (siehe Scheffler 1986; Scheffler 1992; Scheffler 1995; Scheffler 2008). Moralische Forderungen können, wie er meint, nicht beliebig anspruchsvoll sein,

weil der moralische Standpunkt ein zutiefst *menschlicher* ist: Wer ihm Rechnung tragen möchte, der sollte nicht bloß berücksichtigen, dass aus einer unpersönlichen Perspektive alle Menschen gleich wertvoll sind, sondern auch beachten, dass uns unsere eigenen Interessen aus einer persönlichen Perspektive überproportional wichtig sind. Infolgedessen erklärt sich Scheffler zufolge, warum manche Moraltheorien als überfordernd einzuschätzen sind. Wenn eine Theorie die *persönliche* zugunsten der *unpersönlichen* Perspektive missachtet, dann konfligiert sie zu häufig mit dem Eigeninteresse von Handelnden, um eine wahrhaft menschliche Moral zum Ausdruck zu bringen, und wird dem moralischen Standpunkt daher nicht gerecht.

Doch wie hängen die These der menschlichen Moral einerseits und die Überlegungen zur Berücksichtigung unserer persönlichen Perspektive andererseits zusammen? Und wie soll die vorgeschlagene Erklärung für die Vertretbarkeit von Überforderungseinwänden genau funktionieren? Bevor danach gefragt werden kann, ob Schefflers Lösungsvorschlag überzeugend ist, sollte geklärt werden, wie er überhaupt zu verstehen ist.

Die Moral räumt, so behauptet Scheffler, zwei grundlegenden Gesichtspunkten einen gewissen Stellenwert ein:

- der unpersönlichen Perspektive, aus der alle Menschen gleich wertvoll erscheinen, und
- der persönlichen Perspektive, aus der uns unser eigenes Leben besonders wichtig ist.

„[M]orality [...] aims“, schreibt er etwa, „to accommodate not only the equal value or worth of all people, but also the individual moral agent’s naturally disproportionate concern with his or her own life and interests.“ (Scheffler 1992, 123) Moralische Normen spiegeln nicht nur den gleichen Wert anderer wider, sondern auch die überproportionale Wichtigkeit, die unsere eigenen Interessen für uns haben. Moraltheorien und -prinzipien sollten entsprechend ein Gleichgewicht schaffen zwischen unserer persönlichen und der unpersönlichen Perspektive.

Inwiefern aber ist die Moral dieser Auffassung zufolge eine *menschliche* Moral? Schefflers Moralverständnis verkörpert, wie er darlegt, aus zwei Gründen ein Ideal der Menschlichkeit (vgl. Scheffler 1992, 125f.). Erstens erfüllt die Moral gemäß seiner Ansicht eine *Bedingung der motivationalen Zugänglichkeit*: Sie ist uns

motivational zugänglich, weil sie – *qua* persönliche Perspektive – die besondere Bedeutung ernst nimmt, die unsere eigenen Anliegen für uns selbst haben. Ein moralisches Leben zu führen, stellt deshalb für normale Akteure zumindest unter einigermaßen günstigen Umständen eine realistische Möglichkeit dar: „[L]iving morally is a serious if not always easy option for normally constituted agents under reasonably favorable conditions.“ (Scheffler 1992, 125) Damit bleibt die Moral nach Scheffler insofern eine menschliche, als sie nicht übermäßig von den motivationalen Bedingungen abstrahiert, denen menschliches Handeln unterliegt. Es ist eine Moral für Normalsterbliche, eine Moral, an der sich gewöhnliche Menschen orientieren können (siehe auch Lichtenberg 2014).

Zweitens schafft Schefflers Moralverständnis zugleich Raum für eine *adäquate Erklärung sozialer Normen*: Weil die Moral – *qua* unpersönliche Perspektive – auch dem gleichen Wert aller Menschen Tribut zollt, lassen sich soziale Normen nicht allein im Wohl von Akteuren fundieren, sondern müssen unter Bezugnahme auf den Wert anderer erklärt werden. Wir sollten andere beispielsweise um ihrer selbst willen nicht schädigen und nicht bloß aufgrund unseres eigenen Wohlergehens. Damit bleibt die Moral insofern eine menschliche, als sie uns ein menschliches Verhältnis zu unseren Mitmenschen abverlangt. Wer anderen nämlich jeden Eigenwert abspricht, genügt den Ansprüchen einer verbreiteten normativen Auffassung darüber, was unter einem menschlichen Leben zu verstehen ist, nicht und gilt vielmehr als unmenschlich: „A person who denies the value of others, or who sees them as having value only insofar as they contribute to the satisfaction of his or her own aims, is less than human in this frankly normative but nevertheless entirely familiar sense.“ (Scheffler 1992, 126)

Schefflers Moral ist also in zweifacher Hinsicht eine menschliche: Zum einen zeichnet sie sich dadurch aus, dass sie an Handelnde *als gewöhnliche Menschen adressiert* ist, und zum anderen dadurch, dass sie *an die Menschlichkeit dieser Handelnden appelliert*. Ersteres verdankt sie ihrer Beachtung der persönlichen Perspektive, letzteres dagegen ihrer Beachtung der unpersönlichen Perspektive. Für das Problem der moralischen Überforderung bietet sich aufgrund dessen eine vielversprechende Lösung an (vgl. dazu auch Scheffler 1992, 130). Wenn der moralische Standpunkt tatsächlich ein menschlicher ist, dann scheint sich zu erklären, warum es vertretbar sein kann, Moraltheorien dafür zu kritisieren, dass sie entweder *übermäßig* oder *unzureichend* anspruchsvoll sind:

- Moraltheorien, welche die persönliche Perspektive ignorieren, geraten häufiger mit den Interessen von Akteuren in Konflikt, als es für eine menschliche Moral angemessen ist.
- Moraltheorien, welche die unpersönliche Perspektive ignorieren, geraten seltener mit den Interessen von Akteuren in Konflikt, als es für eine menschliche Moral angemessen ist.

Da die Moraltheorien der ersten Gruppe die Bedingung der motivationalen Zugänglichkeit nicht erfüllen und normalen Menschen keine Orientierung bieten können, sind sie Scheffler zufolge als *zu anspruchsvoll* einzuschätzen. Gemessen an den Standards eines Menschlichkeitsideals der Moral übersteigen ihre Forderungen die Obergrenze, die ihnen aufgrund der Respektabilität der persönlichen Perspektive gesetzt ist. In Anbetracht der besonderen Bedeutung, die unsere je eigenen Interessen für uns selbst haben, kann Handelnden nicht zugemutet werden, ihre eigenen Anliegen jederzeit genau gleich zu gewichten wie diejenigen aller anderen Menschen. Dass der klassische Utilitarismus deshalb zu denjenigen Theorien zu zählen ist, die einem *moralischen Überforderungseinwand* anheimfallen, liegt auf der Hand. Wenn Scheffler richtig liegt, dann fordern Utilitaristen zu viel von uns.

Demgegenüber müssen die Moraltheorien der zweiten Gruppe als *zu anspruchslos* kritisiert werden, weil sie keine adäquate Erklärung sozialer Normen zulassen und nicht an unsere Menschlichkeit appellieren. Ihre Forderungen unterschreiten das moralische Minimum, das ihnen die Respektabilität der unpersönlichen Perspektive vorgibt. In Anbetracht des gleichen Werts aller Menschen ist es angezeigt, eigene Anliegen bis zu einem gewissen Grad zugunsten anderer zurückzustellen. Ein ethischer Egoismus, dem zufolge es stets erlaubt ist, im eigenen Interesse zu handeln, muss entsprechend einen *moralischen Unterforderungseinwand* gewärtigen. Ethische Egoisten verlangen, falls Scheffler recht hat, zu wenig von uns.

Für die Moraltheorien beider Gruppen gilt indes, dass sie den wünschenswerten Ausgleich zwischen der persönlichen und der unpersönlichen Perspektive vermissen lassen und das Ideal einer menschlichen Moral verfehlen. Die gesuchte Erklärung dafür, dass gewisse Forderungen trotz ihrer moralischen Anziehungskraft *unangemessen anspruchsvoll* sind, liegt demnach, wie Scheffler meint, darin,

dass sie der persönlichen Perspektive von Handelnden zu wenig Beachtung schenken und infolgedessen keiner menschlichen Moral entspringen können. Mithin sollte deutlich werden, weshalb nicht aus sämtlichen moralischen Gründen auch moralische Verpflichtungen resultieren. Zwischen den Gründen der persönlichen und den Gründen der unpersönlichen Perspektive besteht eine Spannung, die nicht durchweg zugunsten der letzteren aufzulösen ist. Gibt man den ersteren den Vorzug, erteilt man Akteuren die moralische Erlaubnis, moralischen Gründen entgegen zu handeln.

Das Spannungsverhältnis, das gemäß der *schwachen* Variante des Überforderungsproblems zwischen Gründen und Erlaubnissen vorliegt, scheint daher philosophisch akzeptabel zu sein. Selbst wenn moralische Gründe dafür sprechen, etwas zu tun beziehungsweise zu unterlassen, ist die Annahme plausibel, dass es uns manchmal erlaubt ist, die entsprechende Handlung nicht auszuführen oder zu unterlassen. Eine menschliche Moral attestiert nicht nur unpersönlichen, sondern auch persönlichen Überlegungen einen Einfluss auf unsere moralischen Gesamturteile.

Desgleichen bietet sich für Scheffler eine Lösung des Überforderungsproblems in seiner *starken* Variante an: Seine Auffassung scheint sowohl erklären zu können, warum es zunächst attraktiv erscheint, sehr anspruchsvolle Pflichten anzunehmen, als auch dazu in der Lage sein zu erhellen, warum es letztlich gleichwohl unplausibel ist. Weil die Moral in seinen Augen unter anderem die unpersönliche Perspektive reflektiert, anerkennt Scheffler einerseits einen moralischen Gesichtspunkt, unter dem selbst überfordernde Pflichten adäquat wirken. Andererseits scheint seine Moralkonzeption aber die Zurückweisung äußerst anspruchsvoller Pflichten zu ermöglichen, da diese die persönliche Perspektive nicht angemessen reflektieren und deshalb dem moralischen Standpunkt insgesamt nicht gerecht werden.

3. Die Berufung auf das Ideal der Menschlichkeit in der Kritik

Vermag Schefflers Lösungsvorschlag für das Problem der moralischen Überforderung zu überzeugen? Verhilft seine Berufung auf das Ideal der Menschlichkeit tatsächlich zu einer erfolgreichen Erklärung dafür, dass gewisse moralische Forderungen übermäßig anspruchsvoll sind? Ich möchte in der Folge deutlich machen,

dass Schefflers Konzeption einer menschlichen Moral mindestens zwei grundlegenden Herausforderungen gegenübersteht, die bewältigt werden müssen, bevor das Überforderungsproblem als gelöst gelten kann. Sein Vorschlag bietet daher zwar einen vielversprechenden Lösungsansatz, ist aber für sich genommen noch nicht zufriedenstellend.

Die Moral ist für Scheffler, so habe ich argumentiert, insofern eine menschliche, als sie an gewöhnliche Menschen adressiert ist und zugleich an deren Menschlichkeit appelliert. Damit wendet er sich gegen ein verbreitetes Moralverständnis, dem zufolge uns der moralische Standpunkt eine radikale Form der *Selbst-Transzendenz* abverlangt, so dass wir jede besondere Bindung zu uns selbst überwinden und uns einer selbstlosen Sorge für alle hingeben müssen, um wahrhaft moralisch zu handeln (vgl. Scheffler 1992, 120). Stattdessen spricht es, wie er meint, für seine Ansicht, dass uns die Moral ihr zufolge eine wichtige Form der *persönlichen Integration* ermöglicht, indem sie unseren Respekt für den Wert anderer mit unserem Wunsch nach einem erfüllten Leben verbindet. Denn die Idee einer solchen Integration sei letztlich tiefer verwurzelt in unserem Denken über die Moral als die konkurrierende Idee der Selbst-Transzendenz und entspreche der dominanten Realität unserer moralischen Praxis besser (siehe Scheffler 1992, 124f.; 128f).

Demgegenüber sieht sich Schefflers Konzeption einer menschlichen Moral jedoch mit gewichtigen Einwänden konfrontiert. Erstens stellt sich die Frage, wie die persönliche Perspektive von Handelnden im Herzen der Moral liegen kann, wenn doch offensichtlich ist, dass wir in der Regel *moralisch besser* handeln, sobald wir unsere eigenen Interessen zurückstellen, um uns altruistisch für die Belange anderer einzusetzen. Wer sich wirklich, so könnte man argumentieren, auf die Moral einlässt, der abstrahiert von seiner persönlichen Perspektive und nimmt sich selbst nicht wichtiger als andere. Es ist die Idee der Selbst-Transzendenz, die enger verknüpft ist mit der Moral, und nicht die Idee der persönlichen Integration.

Was lässt sich darauf erwidern? Dieser Einwand droht einer *reductio ad absurdum* anheimzufallen: Wer ihn akzeptiert, muss sogar die unpersönliche Perspektive, aus welcher die Interessen aller gleich wichtig sind, aus dem Herzen der Moral verbannen. Wenn Handelnde nämlich davon absehen, ihre eigenen Interessen überhaupt in die ethische Waagschale zu werfen, um ausschließlich auf die Sor-

gen und Nöte anderer zu achten, dann handeln sie ebenfalls *moralisch besser* als diejenigen, die sich an der unpersönlichen Perspektive orientieren. Dies kann ein einfaches Beispiel veranschaulichen. Nehmen wir an, Amelie und Babette haben die Möglichkeit, anstelle von Charlotte ein kleines Übel auf sich zu nehmen, das für sie selbst schlimmer ist als für Charlotte. Amelie entscheidet sich gegen das Opfer, während die gutherzige Babette es sich verbietet, an das eigene Wohl zu denken und die unliebsame Handlungsoption wählt. Wer hat moralisch besser gehandelt? Ich meine, es ist Babette. Ihre selbstlose Tat verdient unser Lob. Hält man den obigen Einwand für triftig, muss man daher auch die unpersönliche Perspektive aus dem Herzen der Moral verbannen. Wer sich wirklich, so wäre man dann gezwungen zu sagen, auf die Moral einlässt, der abstrahiert sowohl von der persönlichen als auch von der unpersönlichen Perspektive und nimmt sich selbst nicht einmal gleich wichtig wie andere. Doch damit scheint man bei einer ziemlich absurden Behauptung angelangt zu sein, die den vorgebrachten Einwand in Verruf bringt.

Allerdings bleibt dabei unklar, inwiefern es überhaupt mit Schefflers Auffassung verträglich ist, altruistische Handlungen als moralisch vorzüglich zu bewerten (vgl. dazu auch Wolf 1995, 960; Scheffler 1995, 972f.). Wenn der moralische Standpunkt die persönliche Perspektive von Akteuren nämlich genauso miteinbezieht wie die unpersönliche, dann könnte man meinen, dass selbstloses Handeln unter dem Gesichtspunkt der Moral *schlechter* sein müsste als ein Verhalten, das eigenen Interessen ein gewisses Gewicht gibt. Altruisten scheinen schließlich mit der persönlichen Perspektive eine wesentliche Dimension dessen zu missachten, was in Schefflers Augen moralisch bedeutsam ist. Entsprechend steht er vor der Herausforderung, erklären zu können, warum die persönliche Perspektive zwar für die Bestimmung moralischer Pflichten von Belang ist, nicht jedoch für die Bestimmung der moralischen Güte von Handlungen.

Eine zweite Herausforderung, die sich im Anschluss an Überlegungen von Shelly Kagan aufdrängt (siehe Kagan 1984, 249f.; 1989, 19f.), ist dem Umstand geschuldet, dass Menschen nicht nur harmlose Anliegen haben können, sondern auch solche, die auf die Schädigung anderer Menschen ausgerichtet sind. Es gibt Akteure, die gerne Modellflugzeuge bauen oder ins Kino gehen, und es gibt Akteure, die dazu neigen, andere zu bestehlen oder auszurauben, um sich ein luxuriöses Leben leisten zu können. Schefflers Argumentation scheint beide Arten

von Anliegen zu stützen. Wenn die Moral auf die persönliche Perspektive von Handelnden Rücksicht nehmen sollte, dann muss sie Dieben und Räubern auf den ersten Blick genauso entgegenkommen wie Kinogängern und Modellflugzeugliebhabern. Dies ist aber äußerst unplausibel. Anderen Menschen aus purem Eigeninteresse zu schaden, scheint klarerweise moralisch verwerflich zu sein.

Für den Umgang mit diesem Problem sind zwei Fragen entscheidend: Müssen die Anhänger einer menschlichen Moral tatsächlich akzeptieren, dass man andere aus Eigennutz schädigen darf? Und liegt, falls die erste Frage zu bejahen ist, wirklich ein *Knock-down*-Argument gegen die Berufung auf das Ideal der Menschlichkeit vor? Ich gehe zuerst auf die erste und danach auf die zweite Frage ein. Es ist nicht ohne Weiteres klar, dass sich Scheffler darauf festlegt, dass es moralisch zulässig sein kann, andere aus Eigeninteresse zu schädigen. Gibt es nämlich deontologische Schranken, die gewisse Typen von Handlungen – wie Diebstähle, Raubüberfälle, Morde oder Folterungen – verbieten,¹ wird das Gewicht, das solchen Zielen aus der persönlichen Perspektive gewisser Akteure zukommt, womöglich von unabhängigen Gründen überwogen. Allerdings sollte Scheffler dann auch aufzeigen können, weshalb es vor dem Hintergrund seiner Moralkonzeption plausibel ist, von der Existenz deontologischer Schranken auszugehen.

Selbst wenn sich deontologische Schranken jedoch als unhaltbar erweisen, liegt mit Kagans Einwand kein *Knock-down*-Argument gegen die Berufung auf das Ideal der Menschlichkeit vor. Schefflers Vorschlag bleibt zumindest ein aussichtsreicher Lösungsansatz für das Überforderungsproblem. Denn unter der Voraussetzung, dass es – entgegen unserer alltagsmoralischen Überzeugungen – keine deontologischen Schranken gibt, müssen die theoretischen Konsequenzen seiner Argumentation nicht länger irritieren (vgl. auch Lawlor 2009, 53f.). Ist es beispielsweise moralisch zulässig, Reiche zu bestehlen, um das Geld Ärmern zu geben, sollte es nicht weiter erstaunen, wenn es einer armen Person auch

1 Vgl. Kagan 1989, 23f. und zum Begriff einer deontologischen Schranke z. B. Kagan 1989, 4: „The second broad feature of ordinary morality is that it lays down certain strict limits on our actions – forbidding various types of acts *even* if the best consequences overall could be achieved only by performing such an act. [...] let us call such limits *agent-centered constraints*, or more briefly, *constraints*.“ Was Kagan hier „constraints“ nennt, bezeichne ich als „deontologische Schranken“. Siehe dazu auch Scheffler 1994a, 80f.; Scheffler 1994b, 167f.

erlaubt ist, Reiche zu bestehen, um das Geld selbst zu behalten. Falls wir dem Ideal der Menschlichkeit einerseits eine gewisse Plausibilität zugestehen und andererseits nicht glauben, dass es deontologische Schranken gibt, haben wir keinen Grund, an solchen Fällen Anstoß zu nehmen. Fraglich ist einzig, ob sich Schefflers Menschlichkeitsideal völlig unabhängig von jeglichen Annahmen zu deontologischen Schranken diskutieren lässt. Deshalb obliegt es den Anhängern einer menschlichen Moral, das Verhältnis zwischen ihrer Lösung des Überforderungsproblems und ihren Ansichten zu deontologischen Schranken zu klären.

Schluss

Mit seiner menschlichen Moral entwickelt Scheffler einen vielversprechenden Lösungsvorschlag für das Problem der moralischen Überforderung. Wenn der moralische Standpunkt ein menschlicher ist, dann erklärt sich, warum moralische Forderungen nicht beliebig anspruchsvoll sein können. Moraltheorien, welche die persönliche Perspektive nicht ausreichend berücksichtigen, geraten häufiger mit den Interessen von Handelnden in Konflikt, als es für eine menschliche Moral angemessen ist, und sind aufgrund dessen als zu anspruchsvoll einzuschätzen.

Ob Schefflers Berufung auf das Ideal der Menschlichkeit letztlich zu einer erfolgreichen Erklärung dafür verhilft, dass gewisse moralische Forderungen übermäßig anspruchsvoll sind, hängt indes davon ab, ob sich die beiden Herausforderungen bewältigen lassen, mit denen sein Ansatz konfrontiert ist. Zum einen müssen Verfechter einer menschlichen Moral zeigen können, wie es möglich ist, dass die persönliche Perspektive im Herzen der Moral liegt, während altruistische Handlungen für gewöhnlich als moralisch gut bewertet werden. Und zum anderen müssen sie klären, inwiefern das Menschlichkeitsideal mit der Annahme deontologischer Schranken zusammenhängt.²

2 Für hilfreiche Anmerkungen oder Diskussionen zu einer früheren Fassung dieses Aufsatzes, der auf einem Kapitel meiner Masterarbeit basiert, bin ich Stefan Riedener, Peter Schaber, Hubert Schnüriger, Corinna Mieth, Holger Baumann und Marcel van Ackeren dankbar. Außerdem möchte ich mich für die Förderung durch den Forschungskredit der Universität Zürich, Verfügung Nr. FK-15-069, bedanken.

Literatur

- Hooker, Brad (2000): *Ideal Code, Real World. A Rule-consequentialist Theory of Morality*, Oxford, New York.
- Hooker, Brad (2009): *The Demandingness Objection*, in: Timothy Chappell (Hg.), *The Problem of Moral Demandingness. New Philosophical Essays*, Basingstoke, New York, 148-162.
- Kagan Shelly (1984): *Does Consequentialism Demand Too Much? Recent Work on the Limits of Obligation*, in: *Philosophy & Public Affairs*, 13, 239-254.
- Kagan Shelly (1989): *The Limits of Morality*, Oxford, New York.
- Lawlor, Rob (2009): *Shades of Goodness. Gradability, Demandingness and the Structure of Moral Theories*, Basingstoke, New York.
- Lichtenberg, Judith (2014): *Distant Strangers. Ethics, Psychology, and Global Poverty*, Cambridge, New York.
- Mulgan, Tim (2001): *The Demands of Consequentialism*, Oxford, New York.
- Scheffler, Samuel (1992): *Human Morality*, Oxford, New York.
- Scheffler, Samuel (1986): *Morality's Demands and Their Limits*, in: *The Journal of Philosophy*, 83, 531-537.
- Scheffler, Samuel (2008): *Potential Congruence*, in: Paul Bloomfield (Hg.), *Morality and Self-Interest*, Oxford, New York, 117-135.
- Scheffler, Samuel (1994b): *Prerogatives Without Restrictions*, in: ders., *The Rejection of Consequentialism. A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, Oxford, New York, 167-192.
- Scheffler, Samuel (1995): *Reply to Three Commentators*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, 963-975.
- Scheffler, Samuel (1994a): *The Rejection of Consequentialism. A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, Oxford, New York.
- Singer, Peter (1972): *Famine, Affluence, and Morality*, in: *Philosophy & Public Affairs*, 1, 229-243.
- Unger, Peter (1996): *Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence*, Oxford, New York.
- Wolf, Susan (1995): *Moral Judges and Human Ideals: A Discussion of Human Morality*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, 957-962.

„Gewalt beginnt, wo das Sprechen verstummt“ Zum Verhältnis von Sprache und Gewalt bei Hannah Arendt

Gerald Posselt

In den gegenwärtigen Debatten um sprachliche Gewalt und Verletzbarkeit, wie sie seit Anfang der 1990er Jahre intensiv geführt werden,¹ spielen Hannah Arendts Überlegungen zum Verhältnis von Macht und Gewalt sowie Sprechen und Handeln bestenfalls eine marginale oder kontrastive Rolle.² Dafür scheint es gute Gründe zu geben. Denn während aktuelle Positionen das komplexe Bedingungsverhältnis von Sprache und Gewalt unterstreichen und sich für die Frage interessieren, inwiefern es möglich ist, der Sprache und dem Sprechen selbst eine eigene Form der Gewaltsamkeit zuzusprechen, wie sie z. B. angesichts von Beleidigungen, Drohungen, diskriminierenden Sprechakten, Propaganda oder Hate Speech deutlich wird, scheint Arendt von einer strikten Trennung von Sprache und Gewalt auszugehen, wenn sie etwa in ihrem *Denktagebuch* festhält, dass „Gewalt beginnt, wo das Sprechen verstummt“ (Arendt 2002, 340).

Damit scheint Arendt das Begriffspaar Sprache und Gewalt auf den ersten Blick in das begriffliche System der abendländischen Philosophie einzuschreiben, das durch die binär hierarchisierten Oppositionen Kultur/Natur, Zivilisation/Barbarei, rational/irrational, Vernunft/Wahnsinn, Geist/Körper, sinnvoll/sinnlos, produktiv/zerstörend, beredt/stumm usw. konstituiert und aufrechterhalten wird. Folgt man der in diesem System implizierten Logik, dann steht der gewalt- und zwanglosen vernünftigen Rede die zerstörerische Kraft einer vernunft- und sinnlosen Gewalt gegenüber. Sprache könnte dann ebenso wenig Gewaltsamkeit zugesprochen werden, wie Gewalt Sinn und Bedeutung. In dieser Konzeption ist die Gewalt der Sprache nicht einfach nur äußerlich, sie ist ihr gewisserma-

1 Einschlägig ist hier vor allem Butler (1997). Einen guten Überblick zur Debatte liefern Herrmann, Krämer und Kuch (2007), Kuch und Herrmann (2010) sowie Posselt (2011).

2 In der umfassenden Anthologie von Kuch und Herrmann (2010), die über 20 Grundpositionen von Platon bis Judith Butler versammelt, findet sich kein eigener Beitrag zu Hannah Arendt.

ßen sogar diametral entgegengesetzt. Die Rede von einer „sprachlichen Gewalt“ wäre dann ebenso ein Oxymoron oder eine *contradictio in adiecto*, wie umgekehrt die Wendung „gewaltlose Sprache“ oder „gewaltlose Macht“ ein Pleonasmus (vgl. Arendt 1970, 57). Wenn Sprache dennoch, zumindest unter bestimmten Umständen, gewaltsam sein kann, was auch von Positionen, die eine Verschränkung von Sprache und Gewalt zurückweisen, nicht gänzlich in Abrede gestellt wird, so lediglich, insofern sie an einer physischen Gewalt partizipiert, die ihr selbst vorgängig ist, oder insofern die Grundlagen verständigungsorientierten Handelns untergraben und für rein strategische Zwecke instrumentalisiert werden – eine Auffassung, die nach Habermas auch Arendt zu vertreten scheint.³

Dagegen wäre zu fragen, ob sich – entgegen dem Anschein – in Arendts Überlegungen, die sie vor allem in *Vita activa* (1958) und in ihrem Essay *Macht und Gewalt* (1970) entwickelt, nicht auch Ansätze für eine Theorie sprachlicher Gewalt und Verletzbarkeit finden lassen. Dafür spricht nicht nur der Umstand, dass sich Arendt in ihren Arbeiten intensiv mit dem Verhältnis von Sprechen und Handeln sowie von Macht und Gewalt auseinandergesetzt hat. Es lässt sich darüber hinaus zeigen, dass Arendt ihre zentralen Begriffe des Sprechens und des Handelns – verstanden als die beiden ausgezeichneten menschlichen Grundtätigkeiten (Arendt 1958, 212) – überhaupt erst in Korrelation mit und in Abgrenzung von den Begriffen *Macht* und *Gewalt* gewinnt.⁴

Um diese Verschränkung von Sprechen und Handeln mit Macht und Gewalt in Arendts Konzeption aufzuweisen, werde ich in drei Schritten vorgehen: Ausgehend von der These, dass die begriffliche Differenzierung von *Macht* und *Gewalt* nicht nur konstitutiv für Arendts politische Theorie ist, sondern auch für ihr Verständnis von Sprechen und Handeln, werde ich in einem ersten Schritt zunächst Arendts Differenzierung von Macht und Gewalt herausarbeiten, um diese dann in einem zweiten Schritt mit den menschlichen Grundtätigkeiten des Sprechens und Handelns zu konturieren. Schließlich werde ich in einem dritten Schritt versuchen zu zeigen, inwiefern Arendts Überlegungen für eine Theorie sprachlicher Gewalt und Verletzbarkeit produktiv gemacht werden können.

³ Vgl. Habermas (1976) sowie hierzu kritisch Canovan (1983).

⁴ Zur Schwierigkeit eindeutiger Begriffsbestimmungen im Werk Arendts vgl. Volk (2013, 507).

Macht und Gewalt

Die begriffliche Differenzierung von Macht und Gewalt bildet ein zentrales Scharnier in Arendts politischer Theorie. Es ist nach Arendt ein zentrales Manko der klassischen politischen Theorie und Philosophie, dass sie Macht und Gewalt als ein und dasselbe Phänomen behandeln (vgl. Arendt 1970, 44). Entweder wird Gewalt als „die eklatanteste Manifestation von Macht“ betrachtet, als „aufs höchste gesteigerte Macht“ (Arendt 1970, 36), als ein Instrument der Herrschaft mit dem Ziel, „andere unter den eigenen Willen zu zwingen“ (Arendt 1970, 37), oder Macht wird umgekehrt als eingehegte und institutionalisierte Gewalt bestimmt (Arendt 1970, 39).

Gegen die Tendenz, Macht und Gewalt als eine Art Kontinuum zu betrachten, insistiert Arendt auf ihrer strikten begrifflichen Trennung. Gewalt ist nach Arendt ein Phänomen ganz eigener Art, das sich weder auf Macht reduzieren noch auf diese zurückführen lässt, obwohl sie bemerkenswerter Weise, wie Arendt selbst einräumen muss, „zumeist zusammen auf[treten]“ (Arendt 1970, 53). Trotz ihrer häufigen Koinzidenz gehören Macht und Gewalt unterschiedlichen Ordnungen an. Zwar kann Gewalt Macht vernichten; „sie ist [aber] gänzlich außerstande, Macht zu erzeugen“, was zugleich erklärt, dass sogenannte „nackte Gewalt“ gerade dort auftritt, „wo Macht verloren ist“ (Arendt 1970, 57; 55). Und während Gewalt auch von einem Einzelnen ausgeübt werden kann, sofern er nur über die entsprechenden Gewaltmittel verfügt, gibt es Macht nur dort, wo Menschen miteinander sprechen und handeln:

„*Macht* entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält.“ (Arendt 1970, 45)

Macht ist folglich ein Phänomen des Miteinander, das dem gemeinsamen Handeln entspringt und nur im Vollzug zwischen Menschen, aber niemals im einzelnen Individuum existiert: „Macht besitzt eigentlich niemand, sie entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald

sie sich wieder zerstreuen.“ (Arendt 1958, 252) Macht ist folglich „nicht etwas Unveränderliches, Meßbares, Verlässliches wie Kraft oder Stärke“, das der Einzelne „von Natur aus in gewissem Ausmaße besitzt und wirklich sein eigen nennen kann“ (Arendt 1958, 252), sondern immer ein „Machtpotential“, über das der Einzelne niemals wie über eine Ressource verfügt, sondern das ihm allenfalls verliehen worden ist. „Wenn wir von jemandem sagen, er ‚habe die Macht‘, heißt das in Wirklichkeit, daß er von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln.“ (Arendt 1970, 45) Diese Macht besteht jedoch nur so lange, wie die Gruppe besteht. Geht die Gruppe auseinander oder verliert der durch die Gruppe Ermächtigte die Unterstützung der einzelnen Mitglieder, so „vergeht auch ‚seine Macht‘“ (Arendt 1970, 45). Macht ist folglich flüchtig; sie existiert nur in dem Maße, als sie realisiert wird, d. h. überall dort, wo Menschen miteinander handeln und sprechen: „Wo Macht nicht realisiert wird, sondern als etwas behandelt wird, auf das man im Notfall zurückgreifen kann, geht sie zugrunde“ (Arendt 1958, 252).

Im Unterschied zum flüchtigen Charakter der Macht ist Gewalt instrumentell und kann in Form von Gewaltmitteln akkumuliert, aufgespeichert und monopolisiert werden, „um dann im Notfall intakt eingesetzt zu werden“ (Arendt 1958, 252). Während die Macht Selbstzweck ist, allen Zwecken und Zielen vorausliegt (vgl. Arendt 1970, 52), ist Gewalt immer zweckgerichtet: „Da Gewalt ihrem Wesen nach instrumental ist, ist sie in dem Maße rational, als sie wirklich dazu dient, den Zweck, der sie rechtfertigen muß, zu erreichen.“ (Arendt 1970, 78) Gewalt ist folglich keineswegs irrational oder gar der Rationalität entgegengesetzt. Gerade dort, wo es um das Verfolgen kurzfristiger Ziele geht, kann sich Gewalt als durchaus „rational, nämlich den Grundbedingungen menschlicher Existenz adäquat“ erweisen (Arendt 1970, 78), wie z. B. im Fall von Notwehr (Arendt 1970, 53) oder dort, wo sie dazu dient, „Mißstände zu dramatisieren und die öffentliche Aufmerksamkeit auf sie zu lenken“ (Arendt 1970, 78). Darüber hinaus hat die Gewalt mit der Macht gemeinsam, dass sie kein Naturphänomen ist (vgl. Arendt 1970, 82), sondern Teil des menschlichen Lebens ist, was sich auch daran zeigt, dass alles Herstellen und instrumentelle Handeln, durch das der Mensch sich allererst eine dauerhafte Welt erschafft, nach Arendt gewaltförmig ist (vgl. Arendt 1958, 165). Folglich lässt sich bei Arendt auch nicht umstandslos von einem rein negativen Gewaltbegriff sprechen, dem sie einem positiven Machtbegriff

entgegenstellen würde (vgl. hierzu ausführlich Volk 2013). Denn, wie gezeigt, kann Gewalt durchaus gerechtfertigt sein, wenn „sie kurzfristige Ziele verfolgt“ (Arendt 1970, 78), während umgekehrt „[u]ngeteilte und unkontrollierte Macht [...] eine Meinungsuniformität erzeugen [kann], die kaum weniger ‚zwingend‘ ist als gewalttätige Unterdrückung“ (Arendt 1970, 43).

Sprechen und Handeln

Wenn sich folglich Macht und Gewalt nicht einfach diametral gegenüberstehen, wie ist dann ihr Verhältnis zueinander sowie ihr Verhältnis zu Sprechen und Handeln genauer zu denken? Es ist nun entscheidend, dass Arendt ihre Bestimmung der menschlichen Grundtätigkeiten des Sprechens und Handelns wesentlich in Verbindung mit dem Begriffspaar Macht und Gewalt entwickelt. Damit weist Arendt nicht nur eine rein epistemologische Annäherung an das Problem der Sprache zurück, sondern unterstreicht zugleich die grundlegend politische Dimension der Sprache sowie die enge Verwobenheit von Sprechen und Handeln. Im griechischen Denken, so Arendt mit Blick auf Homer, werden Sprechen und Handeln noch als „gleich ursprünglich und einander ebenbürtig“, von „gleicher Art und gleichen Ranges“ gedacht:

„Und dies nicht nur, weil ja offenbar alles politische Handeln, sofern es sich nicht der Mittel der Gewalt bedient, sich durch Sprechen vollzieht, sondern auch in dem noch elementareren Sinne, daß nämlich das Finden des rechten Wortes im rechten Augenblick, ganz unabhängig von seinem Informations- oder Kommunikationsgehalt an andere Menschen, bereits Handeln ist. Stumm ist nur die Gewalt, und schon aus diesem Grunde kann die schiere Gewalt niemals Anspruch auf Größe machen.“ (Arendt 1958, 36)

Zwei Aspekte sind hier auffallend: Einerseits sind Sprechen und Handeln auf grundlegende und chiasmatische Weise miteinander verschränkt. Sie sind nicht einfach nur „gleich ursprünglich und einander ebenbürtig“; vielmehr vollzieht sich alles politische Handeln überhaupt nur durch Sprechen, während jedes Sprechen als Vollzug – ganz unabhängig von seinem propositionalen Gehalt –

selbst noch Handeln ist. Andererseits gewinnt Arendt diese Bestimmung nur, indem sie Sprechen und Handeln strikt von jeder Gewalt abgrenzt. Sprechen und Handeln sind nur so lange miteinander verbunden, solange sie von jeder Gewalt frei sind. Kennzeichnend für Sprechen und Handeln ist dabei ihre Vollzugsdimension: Nicht nur spielt sich „alles Handeln ausser dem gewalttätigen [...] als Sprechen ab“ (Arendt 2002, 340); Sprechen selbst als „das Finden des rechten Wortes im rechten Augenblick“ in der konkreten Gesprächssituation ist bereits Handeln, insofern es sich an einen anderen richtet. „Stumm ist nur die Gewalt“, was die Möglichkeit einer sprachlichen Gewalt oder einer gewaltsamen Sprache von vornherein auszuschließen scheint.

Damit stellt sich die Frage, wie die Stummheit der Gewalt letztlich genau zu verstehen ist. „Stummheit der Gewalt“ heißt sicherlich nicht, dass Gewalt blind oder irrational ist. Denn Gewalt ist nach Arendt, wie bereits gesagt, „in dem Maße rational, als sie wirklich dazu dient, den Zweck, der sie rechtfertigen muß, zu erreichen“ (Arendt 1970, 78). Und sie kann gerechtfertigt sein, insofern sie dazu dient, Missstände anzuprangern, die öffentliche Aufmerksamkeit zu erreichen oder Wut und Empörung Ausdruck zu verschaffen; kurz gesagt, überall dort, wo aufgrund der Sprachlosigkeit oder des Nicht-Gehört-Werdens der Akteure „nur der Gewaltakt, also ein wortloses Handeln, das keine Konsequenzen in Betracht zieht, der Situation gerecht werden kann“ (Arendt 1970, 64f.). Arendt bezieht sich hier konkret auf die Figur Billy Budd aus Herman Melvilles gleichnamigem Roman, der – aufgrund eines Sprachfehlers – auf die gegen ihn fälschlicherweise erhobenen Vorwürfe nur mit der Faust zu antworten vermag.⁵ Ebenso wenig heißt „Stummheit der Gewalt“, dass Gewalt nicht Teil der menschlichen Natur wäre. Weder gehört Gewalt – ebenso wie die Affekte Wut und Empörung, die sie häufig begleiten – zur animalischen Natur des Menschen noch ist sie eine Art Naturphänomen; vielmehr ist sie ein grundlegendes Kennzeichen des Mensch-

5 In der Tat kann Gewalt durchaus wirksam und sogar gewissermaßen „sprechend“ sein: denn „aus den Gewehrläufen kommt immer der wirksamste Befehl, der auf unverzüglichen, fraglosen Gehorsam rechnen kann“ (Arendt 1970, 54). Hier werden Sprechen und Handeln, mit Habermas gesprochen, nicht *illokutiv*, sondern *perlokutiv* gedacht, insofern sie darauf abzielen, „andere Subjekte zu einem erwünschten Verhalten bloß zu veranlassen“ (Habermas 1976, 231), weshalb auch nach Arendt „niemals [Macht] aus den Gewehrläufen kommt“ (Arendt 1970, 54).

seins, insofern nach Arendt „das deutlichste Zeichen der Entmenschlichung [...] gerade das Ausbleiben aller Reaktionen“ ist (Arendt 1970, 64). Wenn die Gewalt in diesen Fällen stumm ist, so nicht, weil sie nicht menschlich wäre, sondern allein deshalb, weil sie unfähig ist, „sich im Wort wirklich adäquat zu äußern“ (Arendt 1965, 20).

Stumm ist aber nicht nur die Gewalt, auch die Sprache selbst kann verstummen, wie Arendt am Beispiel der Sprache der Wissenschaften und der symbolischen Kalküle deutlich macht, die sie dem Sprechen und Handeln im öffentlichen Raum gegenüberstellt. „Stumm“ heißt hier nicht, dass wir es nicht mit artikulierten Lauten zu tun hätten. Stumm oder sprachlos ist die Sprache der WissenschaftlerInnen, insofern sie sich in einer Welt bewegen, „die der Sprache nicht mächtig ist“ und „in der die Sprache ihre Macht verloren hat“ (Arendt 1958, 12). Machtlos ist eine solche Sprache nicht so sehr, weil sie nicht in der Lage wäre, wirksame Sprechakte zu vollziehen, sondern insofern sich niemand in ihr offenbart und sie sich an niemanden richtet: „Denn was immer Menschen tun, erkennen, erfahren oder wissen, wird sinnvoll nur in dem Maß, in dem darüber gesprochen werden kann.“ (Arendt 1958, 12) Mit Macht haben wir es folglich nur dann zu tun, wenn Menschen, die nach Arendt nur im Plural existieren, handelnd und sprechend miteinander umgehen,

„wenn Worte und Taten untrennbar miteinander verflochten erscheinen, wo also Worte nicht leer und Taten nicht gewalttätig stumm sind, wo Worte nicht mißbraucht werden, um Absichten zu verschleiern, sondern um neue Bezüge zu etablieren und zu festigen, und damit neue Realitäten zu schaffen.“ (Arendt 1958, 252)

Auch hier wieder bildet der Gegensatz von Macht und Gewalt die Kontrastfolie zur Bestimmung von Sprechen und Handeln. Denn damit wir es mit realisierter Macht zu tun haben, müssen Sprechen und Handeln, Worte und Taten aufeinander bezogen und miteinander verflochten sein; nur dann entwickeln sie ihre Wirklichkeit enthüllende und Wirklichkeit schaffende sowie Bezüge stiftende und erhaltende Kraft. Fehlt diese Dimension, dann verlieren Sprechen und Handeln ihre Macht, während diese Machtlosigkeit zugleich in der Gefahr steht, in Gewalt umzuschlagen.

Dabei ist das, was die Sprache in Gewalt übergehen lässt, die letzte Vorstufe der Sprache vor der reinen Gewalt, nach Arendt weder das verletzende und beleidigende Wort noch die Drohung oder Schmähung noch die hasserfüllte, hetzende Rede oder Propaganda, sondern bemerkenswerterweise gerade die Sprache in ihrer scheinbar reinsten und neutralsten Form – als Logik, wie Arendt in ihrem *Denktagebuch* schreibt.

„Die *Logik* als das letzte Residuum des Sprechens führt in diese Stummheit, insofern sie bereits das Über des Redens verloren hat – zugleich mit dem Verlust des Anderen und des Selbst in der Verlassenheit. Logisches Denken führt daher immer in Gewalt. Logik spricht niemand an und redet über nichts. So bereitet sie die Gewalt vor.“ (Arendt 2002, 345)

Hätte man nach den vorausgehenden Überlegungen noch davon ausgehen können, dass Sprache und Gewalt zwei unterschiedlichen Ordnungen angehören, die nichts miteinander gemein haben, außer dass das Ende und Verstummen der einen den Beginn der anderen markiert, so legt Arendt nun nahe, dass die Sprache als Logik die Gewalt vorbereitet und präfiguriert. Ein solches Sprechen, wie es durch die Logik vorgezeichnet ist, ist nicht nur das letzte Residuum eines verstummenden Sprechens, sondern wird selbst zur Gewalt, weil es niemanden mehr anspricht und keinen gemeinsamen Gegenstand der Rede mehr kennt: Es ist ohne Adresse und Appell sowie ohne eine gemeinsame Welt. Damit beginnt Gewalt nicht nur dort, „wo das Sprechen verstummt“; vielmehr scheint Gewalt geradezu darauf abzuzielen, dem Sprechen und Handeln selbst ein Ende zu setzen, insofern, wie Arendt an gleicher Stelle schreibt, „[a]lle Mittel der Gewalt [...] Mittel [sind], die Sprache zu ersetzen oder überflüssig zu machen“ (Arendt 2002, 340).

Sprache und Gewalt

Damit ergeben sich zwei Möglichkeiten, das Verhältnis von Sprache und Gewalt bei Arendt weiter auszuloten: einerseits ausgehend von der Analyse der Logik und der Struktur der Sprache, denn vom Standpunkt der bloßen Information

aus betrachtet, ist Sprechen nichts anderes als „eine Art von Notbehelf [...], mit dem man sich nur so lange abfindet, als eine Zeichensprache nicht erfunden ist“ (Arendt 1958, 219); andererseits ausgehend von der Zerbrechlichkeit und Verletzlichkeit des Bezugsgewebes der menschlichen Angelegenheiten, das dort auseinanderzufallen droht, wo Sprechen und Handeln nicht mehr aufeinander bezogen sind. Diese Zerbrechlichkeit oder Verletzbarkeit betrifft dabei nicht nur das menschliche Bezugsgewebe, sondern auch die jeweils Sprechenden und Handelnden. Einerseits entzieht sich Sprechen und Handeln unserer vollständigen Kontrolle, da aufgrund der Bedingung der Pluralität kein Mensch die Folgen seines Sprechens und Handelns vollständig zu beherrschen vermag. Denn insofern das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, in das der Handelnde und Sprechende den eigenen Faden einschlägt, „allem einzelnen Handeln und Sprechen“ immer schon vorgängig ist, ist ein Handeln, in dem der Sprechende und Handelnde sein Ziel rein verwirklicht, niemals möglich (Arendt 1958, 226). Andererseits enthüllt sich im Handeln und Sprechen die Person, das Wer des Sprechens: „Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren“ (Arendt 1958, 219). Dabei geht die aufschlussgebende Qualität des Sprechens und Handelns zugleich mit einem spezifischen Risiko einher, „weil niemand weiß, wen er eigentlich offenbart, wenn er im Sprechen und Handeln sich selbst unwillkürlich offenbart“ (Arendt 1958, 220). Ist der Sprechende nicht bereit, dieses Risiko zu tragen, dann werden das „eigentliche Miteinander“ und der enthüllende Charakter der Rede zerstört und Handeln und Sprechen werden einfach zu Zweckmitteln: Handeln wird zur Gewalt und Sprechen zum „bloßen Gerede“, das „überhaupt über nichts mehr Aufschluß gibt, also dem eigentlichen Sinne des Sprechens geradezu zuwiderläuft“ (Arendt 1958, 221). Kurz gesagt, während die gewaltsame Rede streng genommen nichts mehr sagt und sich an niemanden mehr richtet, bedeutet sich im Miteinander-Sprechen und -Handeln zu offenbaren, das Risiko der eigenen Verletzbarkeit zu akzeptieren.

Zugleich besitzen Sprechen und Handeln nicht nur Offenbarungscharakter, sondern auch eine Entzugsdimension. Zwar enthüllt sich im Handeln und Sprechen die Person, das Wer des Sprechens bleibt dem Sprechenden selbst jedoch „immer verborgen“ und entzieht sich seiner Kontrolle: Keine Intention oder

„Absicht der Welt kann über es frei verfügen, ist es erst einmal in Erscheinung getreten“ (Arendt 1958, 219). Gerade aber „[d]as unverwechselbar einmalige des Wer-einer-ist, das sich so handgreiflich im Sprechen und Handeln manifestiert“, lässt sich nach Arendt nicht „eindeutig in Worte [...] fassen“ (Arendt 1958, 222). Dieses „Versagen der Sprache vor dem lebendigen Wesen der Person, das sich im Verlauf des Sprechens und Handelns dauernd zeigt“, schließt auch aus, dass wir die menschlichen Angelegenheiten je so handhaben können wie Sachen, „die uns wesentlich zur Verfügung stehen und über die wir dadurch verfügen, daß wir sie benennen“ (Arendt 1958, 223). Versucht man dagegen, dieses Unsagbare dennoch zu benennen, dann zerstört man, mit Judith Butler gesprochen, das, „was der Sprache gerade entzogen bleiben muß, wenn sie als lebendige Sache wirksam sein soll“ (Butler 1997, 21). Denn wenn es kein Unsagbares mehr gibt, wenn alles gesagt und in Worte gefasst werden kann und worden ist, dann gibt es auch keine Sprache mehr, dann wäre – mit Arendt gesprochen – weder Sprechen noch Handeln möglich.

Sprachliche Gewalt in dem hier skizzierten Sinne erweist sich folglich weniger als eine Gewalt durch oder eine Gewalt in der Sprache,⁶ sondern vielmehr als eine Gewalt gegen die Sprache selbst, d. h. gegen die Möglichkeit des Sprechens und des Handelns und damit auch gegen die Möglichkeit des Erscheinens und der Wortergreifung im öffentlichen Raum. Sprachlich wäre diese Gewalt darüber hinaus, insofern sie der Sprache und dem Sprechen nicht gänzlich fremd ist, wie Arendts Verweise auf die Logik und das bloße Gerede deutlich machen. Demgemäß wären Sprache und Gewalt weniger Gegensätze, sondern vielmehr in spezifischer Weise aufeinander bezogen. Das wichtigste Ergebnis aus den vorausgehenden Überlegungen zu Arendt ist jedoch vielleicht die Einsicht, dass sich weder ein angemessenes Verständnis von Sprechen und Handeln gewinnen lässt, ohne eine genaue Analyse des Verhältnisses von Macht und Gewalt, noch ein angemessenes Verständnis von Macht und Gewalt ohne eine eingehende Untersuchung des Verhältnisses von Sprechen und Handeln als den beiden menschlichen Grundtätigkeiten.

6 Vgl. zu dieser Unterscheidung die Einleitung in Herrmann, Krämer und Kuch (2007).

Literatur

- Arendt, Hannah (2002): Denktagebuch. 1950 bis 1973, hg. v. U. Ludz u. I. Nordmann, München.
- Arendt, Hannah (1958): Vita activa oder vom tätigen Leben, München, 2002.
- Arendt, Hannah (1965): Über die Revolution, München, 2011.
- Arendt, Hannah (1970): Macht und Gewalt, München, 1995.
- Butler, Judith (1997): Haß spricht. Zur Politik des Performativen, übers. v. K. Menke u. M. Krist, Frankfurt/M, 2006.
- Canovan, Margaret (1983): A case of distorted communication. A note on Habermas and Arendt, in: Garrath Williams (Hg.): Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers, Vol. III: The Human Condition, London, 2006, 275-285.
- Habermas, Jürgen (1976): Hannah Arendts Begriff der Macht, in: ders.: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/M, 1984, 229-248.
- Herrmann, Steffen K./Sybille Krämer/Hannes Kuch (Hg.) (2007): Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung, Bielefeld.
- Kuch, Hannes/ Steffen K. Herrmann (Hg.) (2010): Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler, Weilerswist.
- Posselt, Gerald (2011): Sprachliche Gewalt und Verletzbarkeit. Überlegungen zum aporetischen Verhältnis von Sprache und Gewalt, in: Alfred Schäfer/sChristiane Thompson (Hg.): Gewalt, Paderborn, 89-127.
- Volk, Christian (2013): Hannah Arendt und die Kritik der Macht, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 61, 505-258.

Simone de Beauvoirs Entwurf einer existentialistischen Altersethik

Wie müsste eine Gesellschaft beschaffen sein, damit ein
Mensch auch im Alter ein Mensch bleiben kann?

Esther Redolfi Widmann

Einleitung

Die Frage des Alters, was es bedeutet und impliziert „alt“ zu sein, berührt Philosophie, Gesellschaft und Politik. Dennoch vermag sich dieser in unserer scheinbar alterslosen Gesellschaft kaum jemand aufrichtig stellen zu wollen. Bis heute erregt Simone de Beauvoir mit ihrem in den Siebzigern erschienenen Essay *Das Alter* aus zweierlei Gründen die Gemüter. Zum einen zwingt sie den Leser, der Realität – dass dies unser aller Schicksal ist – in die Augen zu sehen, und zum anderen prangert sie den skandalösen sozialen und menschlichen Umgang mit alten Menschen an. Neben Fragen der Menschlichkeit und der Menschenwürde drängt sich – angesichts einer immer älter werdenden Weltbevölkerung, Angst einflößender Hiobsbotschaften über Pflegenotstand und Altersarmut sowie einer dramatisch ansteigenden Zahl von Alterssuiziden – die Notwendigkeit eines neuen Altersethikmodells auf. Der bejahrte Mensch nimmt sich, nach Simone de Beauvoirs existentialistischer Auffassung des Alters, bis zuletzt als eine sich auf die Zukunft werfende Transzendenz wahr, die sowohl durch biologisch-faktische als auch durch (umgehbaren bzw. vermeidbaren) gesellschaftlich-kontingente Bedingungen dazu verdammt ist, ein Dasein in einer nicht frei gewählten Immanenz fristen zu müssen. Die ethischen Grundsätze von Beauvoirs Altersphilosophie könnten zu einem rechtzeitigen An- bzw. Umdenken von unmittelbar Betroffenen und von Entscheidungsträgern beitragen und somit sowohl aus ökonomischer als auch aus humanitärer Sicht zu einem perspektivenreicheren, würdevolleren und folglich einem tolerierbareren Altern beitragen.

Simone de Beauvoirs *Das Alter*: Alter und Altern

In *Das Alter*, wie in all ihren Werken politischer, philosophischer oder literarischer Natur, war Simone de Beauvoir stets gewillt, ihre persönlichen Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen bzw. diese kritisch zu hinterfragen. Als Simone de Beauvoirs ihr Werk in Angriff nahm, bediente sie sich ihrer altbewährten Material-sammlungsmethode, die sie schon 1949 gewinnbringend für *Das andere Geschlecht* eingesetzt hatte. Sie sah Altersstatistiken ein, studierte gerontologische Abhandlungen, Tagebücher und Memoiren, die das Thema betrafen, sammelte Aussagen von Sozialarbeitern in Altersheimen und führte Gespräche mit den Betroffenen. Entstanden ist eine 750 Seiten starke Abhandlung, in der sie im ersten von zwei Hauptteilen eine Untersuchung des Alterns unter dem biologischen, ethnologischen, kulturellen und ökonomischen Aspekt vornimmt. Dennoch ist und bleibt *Das Alter* an erster Stelle ein philosophisches Werk, mit dem es Simone de Beauvoir gelungen ist, ihre existentialistischen Theorien für eine umsichtige und nach wie vor aktuelle Untersuchung von *Alter* und *Altern* einzusetzen.

Die begriffliche Unterscheidung, die für Beauvoirs Altersethikentwurf von entscheidender Bedeutung ist, betrifft das *Alter* bzw. das *Altern*. Simone de Beauvoirs Definition des Alters ist unmissverständlich. Sie bezeichnet das Alter als einen beklagenswerten Zustand, den die Gesellschaft den alten Menschen abnötigt (vgl. Beauvoir 2008a, 706). Derweilen sie unter dem Begriff des *Alterns* den unausweichlichen, grundlosen und unrealisierbaren Prozess, der die menschliche Existenz determiniert, versteht (vgl. Konnertz 2009, 90). Ein korrelierter Begriff, der zum besseren Verständnis des Alterns bzw. der Dynamik des Alterns beiträgt, ist der des *Anderen*. Dieser lässt nämlich den dialektischen Bezug zwischen dem Bewusstsein seiner selbst, dem *Für-sich-Sein*, und dem Sein in den Augen des Anderen, dem *Für-Andere-Sein*, wie folgt in Erscheinung treten: „Es ist der andere in mir, der alt geworden ist, das heißt jener, der ich für die anderen bin: Und dieser andere – bin ich.“ (Beauvoir 2008a, 364) Worauf diese Erfahrung zurückzuführen ist, erklärte Simone de Beauvoir, indem sie sich Sartres Kategorie des *Unrealisierbaren* bediente, demzufolge: „wir unmöglich [was wir für die anderen bedeuten] in der Art des *Für-sich-Seins* erleben [können]. Das Unrealisierbare ist «ein Sein in Entfernung, das alle meine Wahlen begrenzt und ihre Kehrseite ausmacht».“ (Beauvoir 2008a, 373). Besagtes zeigt deutlich,

wie sehr das *Für-Andere-Sein*, in diesem Fall des Bejahrten, von außen bzw. vom *Anderen* abhängig ist und bestimmt wird. Diese von Beauvoir festgestellte Ambiguität der menschlichen Situation – getrennt und zugleich abhängig, als Subjekt und Objekt –, die in der Abweichung des *Für-sich-Sein* vom *Für-Andere-Sein* in Erscheinung tritt, äußert sich in einem weiteren Zusammenhang, dem des Bejahrten zur Zeit. Für Simone de Beauvoir ist der zeitliche Prozess des Alterns einer der wesentlichen Bestandteile der menschlichen Situation. Dieses sich im ständigen Wandel befindende Verhältnis zur Zeit lässt – indem es die Vergangenheit, das was hinter uns liegt, anwachsen und erstarren lässt, und das, was vor uns liegt, die Zukunft, verringert und schließt – erneut die Doppelsinnigkeit der menschlichen Kondition zum Vorschein treten. Im zweiten Teil von *Das Alter*, den Beauvoir dem *In-der-Welt-Sein* des Bejahrten widmet, hat sie eine sorgsame Untersuchung der Gegenwart, der Vergangenheit und der Zukunft des bejahrten Menschen vorgenommen. Das eindeutige Ergebnis – so Beauvoir – ist die Vorliebe des Bejahrten für die Vergangenheit. Dieses Gefallenfinden an der Vergangenheit führt Beauvoir auf die Tatsache zurück, dass sich die Bejahrten der biologischen Bestimmung, und entsprechend der sich zunehmend verringern den Zukunft, bewusst geworden sind. Demzufolge sieht sich der alternde Mensch mit einer zweifachen Endlichkeit der menschlichen Realität konfrontiert:

„die eine ist eine bedingte und ergibt sich aus der Faktizität: Die Existenz hat ein Ende, das ihr von draußen gesetzt wird. Die andere ist eine ontologische Struktur des Für-sich. [...] Eine doppelte Gewissheit zwingt sich dem alten Menschen auf: Seine Jahre sind gezählt, und er wird sich selbst nicht entfliehen“ (Beauvoir 2008a, 491f.).

All dem soll und kann mit Lösungsansätzen, die sich aus Beauvoirs existentialistischem Alterethikentwurf ergeben, entgegengewirkt werden. Dadurch sollte es möglich sein, vom Alter als den „*notwendigen* Abschluss der menschlichen Existenz“ (Beauvoir 2008a, 706) hin zu einer Kultur humanen Alterns nicht nur zu hoffen, sondern gezielt darauf hinzuarbeiten.

Plädoyer für einer Kultur humanen Alterns: Simone de Beauvoirs Entwurf einer existentialistischen Altersethik

Fürwahr lassen sowohl Beauvoirs frühe existentialistisch-atheistische Positionen in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* als auch jene im Jahrzehnte später erschienenen *Das Alter*; Grundzüge einer Ethik bzw. einer Altersethik erkennen. Simone de Beauvoir hatte in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* deutlich ihre Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass der Existentialismus eine Ethik erst ermöglichen würde (vgl. Beauvoir 2007, 98f.). Was der Existentialismus aber keinesfalls dem Menschen bieten konnte und kann, dies soll an dieser Stelle vorweggenommen werden, war und ist der Trost einer Garantie, die nicht vom Menschen selbst herührt. Doch bevor denkbare Parallelen zwischen Beauvoirs ethischen Positionen aus obengenannten Essays und den aktuellen Anforderungen der Bejahrten – um praktische Möglichkeiten aufzuzeigen, wie es heute gelingen kann, einen ethisch vertretbaren Umgang mit den Bejahrten zu pflegen bzw. auf ein lebenswertes und würdiges Altern zu hoffen – erstellt werden, ist es ganz im existentialistischen Sinne erforderlich, eine bestimmte Voraussetzung – die der Aufrichtigkeit – zu erfüllen. Dies weil sich die menschliche Freiheit durch das Transzendieren der eigenen Situation auf ein frei gewähltes Ziel verwirklicht und der Mensch nur dann eine Rechtfertigung der eigenen Existenz erfährt, wenn er das Bedürfnis verspürt, diese überschreiten zu wollen (vgl. Beauvoir 2008b, 25f.). Sollte der Bejahrte also diesen Freiheitsdrang aus eigenem oder aus fremdem Verschulden nicht erfahren können oder wollen, bzw. sollte er seine biologischen Grenzen nicht anerkennen wollen und/oder sich über gesellschaftliche Hindernisse nicht hinwegsetzen können oder wollen, läuft er Gefahr, in der Immanenz, die sich in der Unaufrichtigkeit äußert, zu verweilen. Das unfreiwillige oder freiwillige immanente Ausharren würde zur Reduktion des Menschen – eines Subjektes – auf ein Objekt führen, denn:

„Auf die bloße Faktizität seines Daseins reduziert, in seiner Immanenz erstarrt, von seiner Zukunft getrennt, seiner Transzendenz und der Welt, die diese Transzendenz enthüllt, beraubt, scheint ein Mensch nicht mehr zu sein als eine Sache unter Sachen, die man aus der Gesamtheit der anderen Dinge entfernen

kann, ohne daß seine Abwesenheit irgendeine Spur auf der Erde hinterläßt“ (Beauvoir 2007, 147).

Weshalb das Verweilen in der Unaufrichtigkeit der Aufrichtigkeit vorgezogen wird, kann auf die allgemeine Einstellung zum Altern zurückgeführt werden. Diese wird ihrerseits maßgeblich vom Stellenwert der menschlichen Freiheit bzw. der Transzendenz und der Immanenz geprägt. Dabei spielen Beauvoirs zwei unterschiedliche Aspekte der Freiheit – der ontologische und der praktische – eine Rolle. Denn während die innere Bewegung der Freiheit – die ontologische – allen Menschen gemein ist, können äußere Bedingtheiten die praktische fördern oder behindern. Simone de Beauvoir hat in Bezug auf die Rechtfertigung der Existenz des Menschen immer wieder unmissverständlich zum Ausdruck gebracht, dass diese nur dann stattfindet, wenn seine Freiheit sich über die Situation hinaus ununterbrochen auf neue Ziele richten kann bzw. richtet. Auch deshalb spricht Beauvoir – und eben auch die Gesellschaft – der Immanenz, anders als der Transzendenz, eine vergleichsweise unbedeutende Rolle zu. In diesem Zusammenhang stehen die stark von den anderen existentialistischen Positionen sich abhebenden Theorien Beauvoirs, die den Fokus auf die Konkretheit der Situation des Bejahrten richten (vgl. Landweer/Newmark 2010, 159). Somit zieht Beauvoir in ihrer Bestimmung des *In-der-Welt-Seins* des Bejahrten, neben dem zuvor erwähnten *Sein für die Anderen*, die Zeit und die Endlichkeit der menschlichen Realität, auch äußere Bedingtheiten (wie den Körper, die Medizin, den gesellschaftlichen Stellenwert des Alters und des Todes und die Ökonomie) in Betracht. Sie war nämlich davon überzeugt, dass erwähnte Bedingtheiten im Prozess des Alterns, der durch psycho-physische Veränderungen gekennzeichnet ist, einen starken Einfluss ausüben.

Wie ich im anschließenden Teil erläutern werde, kann auf die Medizin, auf den gesellschaftlichen Stellenwert des Alters und des Todes sowie auf die Ökonomie durchaus mit einem Altersethikentwurf interveniert bzw. korrigierend eingegriffen werden, dahingegen auf die Faktizität bzw. auf die psycho-physische Entwicklung des Körpers sich die Möglichkeiten in Grenzen halten. Dies aus dem einfachen Grund, dass das Altern als biologisches Phänomen weder aus physiologischer noch auf psychologischer Sicht eine Chance bietet, dieses aufzuhalten oder gar zu umgehen. Denn trotz aller Versuche, ein Gegenmittel

zu finden, den physiologischen und psychologischen Verfall zu verlangsamen oder zu verhindern, ist es bislang nicht gelungen, ein Wundermittel zu entwickeln. Einer ständig wachsenden Anti-Aging-Hysterie zum Trotz ist und bleibt der Körper Faktizität, auf die der Mensch letztendlich nur einen geringen Einfluss nehmen kann. Demzufolge wäre es zielführender, so lässt sich Beauvoir interpretieren, dass sich die Menschen weniger vom Jugendwahn diktierten hoffnungslosen Versprechungen von seidenglatte Haut, nie endender Fitness, existentiell-schmerzfreier Zeit oder gar ewigem Leben in die Irre führen lassen, um sich umso mehr auf die Faktoren zu konzentrieren, die tatsächlich beeinflussbar sind. Diese stark voneinander abhängigen kontingenten Faktoren, die sich aufgrund ihrer Veränderbarkeit bzw. der möglichen Einflussnahme seitens des Menschen als Gegenstand einer beauvoirschen Altersethik eignen, sind demnach, wie bereits erwähnt, der Stellenwert der Medizin, des Alters, des Todes sowie die Ökonomie.

Zur Medizin. Simone de Beauvoir hat in ihrem Essay die medizinischen Entwicklungen das Altern betreffend verfolgt, um zu folgender Erkenntnis zu gelangen:

„In biologischer Hinsicht hat der Begriff Verfall einen klaren Sinn. Der Organismus verfällt, wenn seine Lebenschancen sich verringern. Zu allen Zeiten waren sich die Menschen der Unvermeidlichkeit dieser Veränderung bewusst. Die Antwort hing jeweils von der Vorstellung ab, die sich die Medizin insgesamt vom Leben machte“ (Beauvoir 2008a, 21).

Im Zuge ihrer Recherchen konnte sie schon in den Siebzigern klar erkennen, wie die Fortschritte der Medizin auch die Situation der Bejahrten durchdrungen hatten. Seitdem haben medizintechnische Errungenschaften dazu beigetragen, den Menschen auch dazu zu verleiten, das Altern – wie bereits von einigen Ärzten suggeriert wurde und wird – einer Krankheit gleichzusetzen (vgl. Beauvoir 2008a, 35f.). Beauvoir war damit aber überhaupt nicht einverstanden, denn für sie stand immer fest, dass: „die Krankheit ein Zwischenfall [ist]; das Alter hingegen ein Gesetz des Lebens“ (Beauvoir 2008a, 35f.). Ein erster Lösungsansatz könnte in unserer säkularisierten Gesellschaft das Anstreben einer stärkeren Zusammenarbeit von Medizin und Philosophie sein. Professor Elmar Waibl hatte klare

Worte für die Herausforderungen, die die aktuelle Gesellschaft an die Medizin stellt, gefunden:

„Säkularisierte Gesellschaften, in denen die irdische Lebenserfüllung im Vordergrund steht, werden (auf Grund der geringeren Leidens- und Todesakzeptanz) höhere Erwartungen an die Medizin stellen als jenseitsorientierte Gesellschaften, die das irdische Leben als unvermeidbares Jammertal ansehen, das der Mensch schicksalsergeben zu tragen hat. Die Frage ist freilich, inwieweit die Ausrichtung der Medizin selbst zu dieser gesellschaftlichen Grundorientierung beiträgt. Was hier Ursache ist und was Wirkung, ist schwer auseinanderzuhalten. [...] So kann diese geänderte Einstellung zum Tod als Startschuß für eine Medizin gesehen werden, die sich als Kriegserklärung an den Tod versteht. Umgekehrt waren es dann die Erfolge der naturwissenschaftlichen Medizin (bzw. ihre Versprechungen), welche das säkularisierte Selbstverständnis der Menschen weiter verstärken“ (Waibl 2004, 51).

Hier lässt sich deutlich erkennen, wie stark der Stellenwert der Medizin und des Todes ineinandergreifen.

Der Anerkennungsprozess von Altern und Tod als Gesetze des Lebens ist dennoch eine Aufgabe, die jeder Mensch, die Aufrichtigkeit seiner Situation auf sich nehmend, letztlich selbst bewältigen muss. Welche Rolle dabei der gesellschaftliche Stellenwert des Bejahrten, die zu seiner Gesamtsituation beiträgt, spielt, bleibt für Beauvoir ausschlaggebend, denn:

„Die altersbedingte Rückbildung eines Menschen vollzieht sich immer innerhalb einer Gesellschaft; sie hängt eng zusammen mit der Art dieser Gesellschaft und dem Platz, den die betreffende Person in ihr einnimmt. Selbst der wirtschaftliche Faktor kann nicht getrennt werden von den sozialen, politischen, ideologischen Überstrukturen, die ihn überlagern; absolut betrachtet ist auch der Lebensstandard nur ein Abstraktum; bei gleich bleibendem Vermögen gilt ein Mann in einer armen Gesellschaft als reich, in einer reichen Gesellschaft als arm. Um die Realität und die Bedeutung des Alters zu begreifen, ist es folglich unerlässlich, zu untersuchen, welchen Platz die Alten zugewiesen bekommen“ (Beauvoir 2008a, 46).

Obschon die psycho-physische Verfassung einen wesentlichen Bestandteil der Situation des bejahrten Menschen ausmacht, reicht diese dennoch nicht aus, um deren Lage zu erklären bzw. den ihnen zugewiesenen gesellschaftlichen Stellenwert zu rechtfertigen. Dies weil die Gesellschaft keine Spezies ist und sich somit die Sitten weder aus der Biologie ableiten lassen, noch Werte begründen. Es sind nämlich biologische Gegebenheiten, die Werte (wie die bereits erwähnte Medizin, der gesellschaftliche Stellenwert des Alters und des Todes sowie die Ökonomie) annehmen. Daraus geht hervor, dass die Situation, in der sich ein alter Mensch befindet bzw. die ihm zugewiesen wird, dadurch weder gerechtfertigt wird noch als Erklärung für die gesellschaftlichen Nachteile, allem voran ökonomischer Natur, die für ihn daraus entstehen, dienen kann.

Simone de Beauvoir hatte sich in *Das Alter* über die neo-ökonomischen Entwicklungen, die alten Menschen betreffend, kundig gemacht. Selbstverständlich darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden, dass Beauvoirs Untersuchung lediglich die Situation der Bejahrten in den 70ern berücksichtigen konnte. Dennoch lassen sich eindeutige Parallelen mit der Situation, in der sich aktuell eine viel zu hohe Anzahl von Bejahrten befindet, erkennen, denn Beauvoirs Kritik richtete sich nicht ohne Grund gegen die Konsumgesellschaft. Ihre Vorschläge – die Rentenbeträge, das Pensionsalter und den allgemeinen ökonomischen Aspekt des Ruhestandes betreffend – dürfen als dringender Appell an die Philosophie und an die Ökonomie, gemeinsam unter Berücksichtigung des humanen und des ökonomischen Faktors nach konkreten Antworten zu suchen, verstanden werden. Ein erster Lösungsansatz sollte unbedingt verhindern, dass der Bejahrte auf einen ökonomischen Faktor reduziert wird. Denn wie viele Alte sich eine Gesellschaft leisten kann, lässt sich keinesfalls mit der Angabe einer Zahl beantworten. Die wesentliche Frage ist und bleibt, unter welchen Bedingungen und wie und in welchem Maße jeder Einzelne dazu beitragen kann, dass ein Mensch auch im Alter ein Mensch bleiben kann.

Schlussworte

In Hinblick auf die eigene Situation könnten die Bejahrten, so Thomas Rentsch in *Philosophische Anthropologie und Ethik der späten Lebenszeit*, zum Abbau von Ängsten und einer höheren Akzeptanz der eigenen Situation beitragen, indem sie Folgendes beherzigen:

„Zweifellos bietet die späte Lebenszeit in mehrfacher Hinsicht Chancen für die Entwicklung moralischer, praktischer Einsichten, die in früheren Lebensphasen weniger leicht zu gewinnen sind. Endlichkeit, Negativität und Fragilität des Lebens sind deutlich erkennbar. [...] Die Chance zu solchen Einsichten ist keine Garantie, und ohne eigenes Zutun und Wollen, sich dem Endgültigwerden der eigenen Person zu stellen, kann auch das Alter verspielt und vertan werden wie alle Lebenszeiten“ (Rentsch 1992, 302f).

Rentschs Ideen lassen deutlich auf Beauvoirs ethische Grundsätze, nach denen der Mensch – in diesem Fall der bejahrte Mensch – der ist, zu dem er sich selbst gemacht hat bzw. macht, schließen. Erkennt dieser nämlich frühzeitig und aufrichtig die eigene Situation an, indem er seine Freiheit und die Doppelsinnigkeit seiner Existenz in Kauf nimmt, so kann es ihm durchaus gelingen, unter Berücksichtigung all der erwähnten Situationsgebundenheiten seiner Existenz bis zuletzt einen Sinn zu verleihen. Beauvoirs Aufruf, den sie an die Bejahrten richtet, ist, niemals aufzuhören an sich selbst zu arbeiten d. h. sich Ziele zu setzen und die situierte Freiheit so gut wie möglich einzusetzen bzw. zu nutzen, denn:

„wollen wir vermeiden, dass das Alter zu einer spöttischen Parodie unserer früheren Existenz wird, so gibt es nur ein einzige Lösung, nämlich weiterhin Ziele zu verfolgen, die unserem Leben einen Sinn verleihen: das hingebungs-volle Tätigsein für Einzelne, für Gruppen oder für eine Sache, Sozialarbeit, politische, geistige oder schöpferische Arbeit. Im Gegensatz zu den Empfehlungen der Moralisten muss man sich wünschen, auch im hohen Alter noch starke Leidenschaften zu haben, die es uns ersparen, dass wir uns nur mit uns selbst beschäftigen. Das Leben behält einen Wert, solange man durch Liebe, Freundschaft, Empörung oder Mitgefühl am Leben der anderen teilnimmt.

Dann bleiben auch Gründe, zu handeln oder zu sprechen. Es wird den Menschen oft geraten, sich auf ihr Alter <vorzubereiten>. Wenn es sich aber nur darum handelt, Geld auf die Seite zu legen, einen Alterssitz zu wählen oder Hobbys anzufangen, dann wird einem, wenn es so weit ist, wenig geholfen sein. Besser ist es, nicht zu viel ans Alter zu denken, sondern ein möglichst engagiertes und möglichst gerechtfertigtes Menschenleben zu leben, an dem man auch dann noch hängt, wenn jede Illusion verloren und die Lebenskraft geschwächt ist.“ (Beauvoir 2008a, 708f.)

Die ethischen Ansätze, die sich aus Beauvoirs Altersphilosophieentwurf ableiten lassen, könnten erfolgreich zu einem rechtzeitigen An- bzw. Umdenken von unmittelbar Betroffenen und von Entscheidungsträgern beitragen und somit sowohl aus medizinischer und ökonomischer als auch aus humanitärer Sicht zu einem perspektivenreicheren, würdevolleren und folglich einem tolerierbareren Altern beitragen. Die interdisziplinäre Zusammenarbeit von Philosophie, Medizin und Ökonomie stellt für alle Beteiligten eine gewinnbringende reelle Chance dar, gesellschaftliche Missstände – indem man ganz in Beauvoirs Sinne die Verschwörung des Schweigens bricht – zu ändern oder zumindest zu verbessern.

Literatur

- Beauvoir de, Simone (2007): Für eine Moral der Doppelsinnigkeit, in: dies., Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus, übers. v. A. Zeller, Hamburg.
- Beauvoir de, Simone (2008a): Das Alter, übers. v. A. A. Dünwald u. R. Henry, Hamburg.
- Beauvoir de, Simone (2008b): Das andere Geschlecht, übers. v. U. Aumüller, Hamburg.
- Konnertz, Ursula (2009): Alter und Geschlecht, in: Effi Böhlke (Hg.), Freiheit, Gleichheit, Geschwisterlichkeit. Beauvoir und die Befreiung der Frauen von männlicher Herrschaft, Berlin, 85-98.
- Landweer, Hilge/Catherine Newmark (2010): Erste Philosophie des Geschlechts. Simone de Beauvoir als existenzialistische Ethikerin, in: Stephanie Bung, Romana Weiershausen (Hg.): Querelles. Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung, Bd. 15: Simone de Beauvoir – Schreiben zwischen Theorie und Erzählung, Göttingen, 144-164.

- Rentsch, Thomas (1992): Philosophische Anthropologie und Ethik der späten Lebenszeit, in: Paul B. Baltes, Jürgen Mittelstraß (Hg.): Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung, Berlin, 283-304.
- Waibl, Elmar (2004): Grundriß der Medizinethik für Ärzte, Pflegeberufe und Laien, Münster.

Disjunktive Persistenzbedingungen und Menschlicher Tod

Christoph Schmidt-Petri

Einleitung

Wenn das Schiff des Theseus kontinuierlich instandgehalten wird, indem jedes Jahr einige Planken durch neue ersetzt werden, sodass letztlich nur neue Planken verbleiben, bleibt es jederzeit das Schiff des Theseus. Wenn es vollständig zerlegt wird, um die alten Planken penibel zu reinigen, bleibt es auch nach dem erneuten Zusammenbau der alten Planken sicherlich das Schiff des Theseus. Problematisch wird es erst, wenn die ausgetauschten Planken ersetzt *und* gereinigt werden und dann zu einem *zweiten* Schiff zusammengefügt werden. Welches dieser beiden Schiffe ist das Schiff des Theseus?

In diesem Beitrag möchte ich nach dieser kurzen Einleitung den unproblematischen Teil des vorstehenden Falls für die Debatte zu den transtemporalen Persistenzbedingungen von Menschen (bzw. Personen) nutzbar machen. Im dritten Abschnitt möchte ich skizzieren, welche Bedeutung diese Sicht auf menschliche Persistenz für die Frage hat, wann ein Mensch tot ist. Im vierten Abschnitt schließlich werde ich diskutieren, welche Konsequenzen mein Vorschlag für die Frage hat, was unser „menschliches Wesen“ oder unsere „Essenz“ ausmacht. Danach skizziere ich eine Schlussfolgerung.

Disjunktive Persistenz

Anscheinend gibt es für das Schiff des Theseus mindestens zwei Möglichkeiten, das gleiche Schiff zu verbleiben: mit ausschließlich neuen Planken und mit ausschließlich alten Planken. Beides ist möglich. Bei Menschen wird hingegen angenommen, dass sie für Persistenz *genau eine* Bedingung erfüllen müssen. Je nach Theorie ist das eine Variante der psychischen Kontinuität (PKT, z. B. Parfit 1984;

Shoemaker 1984) oder der biologischen Kontinuität (BKT, z. B. Olson 1999; Snowdon 2014).¹ Die Position, die ich hier vorstellen möchte, die ich aus naheliegenden Gründen „Disjunktivismus“ nennen möchte, stellt in einem gewissen Sinne einen Kompromiss zwischen diesen Theorien dar: Psychische Kontinuität und biologische Kontinuität sind beide individuell *hinreichend* für Persistenz, aber weder erstere noch letztere ist individuell *notwendig*. Dies bedeutet, dass es für Menschen (wie für Schiffe) verschiedene Möglichkeiten geben kann, weiterzuexistieren.² Ein Mensch existiert weiter, wenn sein Körper weiterlebt. Er existiert aber auch weiter, wenn seine psychischen Zustände nicht abbrechen. Im Normalfall sind beide Bedingungen erfüllt, aber es wäre ausreichend, wenn, wie in philosophischen Gedankenexperimenten, nur eine erfüllt wäre.³

Was spricht für diesen Ansatz? Der wichtigste Vorteil ist ein theoretischer: Der Disjunktivismus kann die typischen Beispiele beider Theoriefamilien akzeptieren und muss deren Plausibilität nicht leugnen. So kann der Disjunktivismus akzeptieren, dass es völlig richtig erscheint, wenn wir sagen, dass wir alle einmal Embryonen waren (was BKT, nicht aber PKT erklären kann, denn Embryonen haben noch keine Psyche), wir aber ebenfalls intuitiv der Meinung sind, dass wir mit unseren in einen fremden Körper transportierten Bewusstseinszuständen (wäre z. B. eine Hirntransplantation möglich) zumindest in einem gewissen Sinne durchaus weiterexistieren könnten (dies entspricht PKT, käme BKT zufolge aber unserem Tode gleich). Zwischen diesen Szenarien besteht für einen Disjunktivisten kein Widerspruch. Da sie nur Fälle illustrieren, in denen Persis-

1 Der „simple view“, dass Menschen wesentlich Seelen sind und nur kontingenterweise einen Körper haben, lasse ich hier außen vor. Im fünften Abschnitt wird erörtert, warum „Mensch“ hier etwas ungenau ist.

2 Natürlich können Überlegungen zum Schiff des Theseus eine Theorie persönlicher Identität nur begrenzt unterstützen.

3 Mit dem epistemologischen Disjunktivismus im Stile von Pritchard (2012) hat dieser Persistenz-Disjunktivismus inhaltlich keinen Zusammenhang. Die „disjunctive definition of death“ des US-amerikanischen *Uniform Definition of Death Act* ist gewissermaßen das Gegenteil dieser Theorie: Ihr zufolge ist ein Mensch tot, wenn er hirntot *oder* herz-kreislauf-tot ist (President’s Commission 1981). Der hier vertretene Disjunktivismus bezieht sich auf Persistenz, nicht auf den Tod; wie weiter unten erläutert wird, ist ihm zufolge ein Mensch tot, wenn er hirntot *und* herz-kreislauf-tot ist. Ähnliche Positionen werden in McMahan (2002, 435) diskutiert und insbesondere in Langford (2014) verteidigt.

tenz vorherrscht, zeigen sie und andere ähnliche einschlägige Beispiele nämlich nur, dass biologische bzw. psychische Kontinuität jeweils für Persistenz hinreichend ist – aber nicht, dass sie jeweils notwendig ist. Und rein logisch ist es natürlich möglich, dass mehrere Bedingungen hinreichend sind.

Die Beispiele, die für die BKT vorgebracht werden, sind offenbar mit den Beispielen, die für die PKT vorgebracht werden, durchaus kompatibel. Inkompatibel sind nur die jeweiligen Theorien, die vermeintlich durch diese Beispiele untermauert werden, denn es werden BKT und PKT so verstanden, als würden sie notwendige und hinreichende Bedingungen für Persistenz formulieren.

Andererseits ist es sicherlich unstrittig, dass wir auf gar keinen Fall weiterexistieren würden, wenn nicht zumindest etwas, unser Körper oder unser Geist, weiterhin aktiv wäre. Notwendig ist also, dass mindestens eine der beiden Bedingungen erfüllt ist.⁴

Prinzipiell problematisch sind „branch-line cases“, in denen aus einem Objekt mehrere Objekte (sogenannte „Konkurrenten“) hervorgehen. Wenn wir uns hier auf die Theoriefamilien PKT und BKT beschränken, sind „homogene“ und „heterogene“ Fälle zu unterscheiden. Bei homogenen Fällen bilden sich z. B. durch Duplikation aus einem Objekt, das bisher die BKT (bzw. die PKT) erfüllt hat, zwei Objekte, die beide die BKT (bzw. die PKT) erfüllen. Bei heterogenen Fällen bilden sich zwei Objekte, von denen aber nur eines die BKT und das andere die PKT erfüllen würde (z. B., wenn ein Gehirn mitsamt den psychischen Zuständen in einen neuen Körper transplantiert würde, der alte Körper jedoch ohne Gehirn weiterleben würde).

Bei homogenen Fällen müssen alle Theorien der Identität zusätzliche Überlegungen einbringen, um zu entscheiden, welcher der Konkurrenten als identisch mit dem Ursprungsobjekt gelten soll, auch der disjunktive. Er ist hier also vielleicht nicht in einer guten Lage, aber auch nicht in einer schlechteren als die alternativen Theorien.⁵ Bei heterogenen Fällen zeigt sich jedoch eine weitere Stärke des disjunktiven Ansatzes, denn nur er kann erklären, warum für beide Konkur-

4 Diese Intuition findet sich beispielsweise auch in Chiong (2005), der sie jedoch ganz anders deutet.

5 Der disjunktive Ansatz bietet hier eine metaphysische Alternative zur normativ aufgeladenen „doesn't matter“-Ansicht von Parfit (1984), deren Intuition – keiner der Konkurrenten ist „minderwertig“, nur weil zwei von ihnen existieren – aber aufgefangen wird.

renten immer eine Restplausibilität zu verbleiben scheint. Wenn sich Körper und Psyche trennen, scheint sowohl der Körper wie auch die Psyche wichtig für die Kontinuität zu sein, eine Entscheidung „zwischen Körper und Psyche“ fällt im besten Falle schwer und ist eigentlich kaum zu fällen. PKT und BKT müssten es hingegen als eindeutig ansehen, dass „der andere“ Konkurrent nicht die Existenz des ursprünglichen Menschen fortführt. Hier scheint das Pferd von hinten aufgezäumt zu werden.

Im Prinzip wird dies sogar explizit in der Struktur sogenannter „best candidate“-Theorien der Identität anerkannt:⁶ Es gibt zwar zwei grundsätzlich akzeptable Kandidaten für die Persistenz, aber nur einer von diesen Kandidaten kann „der beste“ Kandidat sein. Der weniger gute Kandidat ist nicht schlecht, eigentlich gut genug, und er wäre natürlich der beste, stünde der tatsächlich beste Kandidat nicht zur Verfügung. Aber es gibt eben einen besseren. Und es kann nur einen Kandidaten geben, der die Existenz fortführt, so die gängige Annahme.⁷

Eine weitere (verwandte) Stärke der disjunktivistischen Theorie ist, dass sie die weitverbreitete Intuition auffangen kann, dass wir, wenn es keinen Konkurrenten gibt – es also nur ein (fast) körperloses Bewusstsein oder einen bewussten Körper gibt (bzw. nur ein Schiff), zweifellos weiterexistieren würden. Weder PKT noch BKT leistet dies. Branch-line cases sind also für eine disjunktivistische Theorie insgesamt weniger problematisch als für PKT und BKT.

Menschlicher Tod

Eine Konsequenz dieser Theorie ist, dass unsere Existenz mit der Verschmelzung von Samen und Eizelle beginnt, da zu diesem Zeitpunkt unsere biologische Existenz beginnt. Sie ist erst beendet, wenn sowohl die biologische als auch die psychische Kontinuität abgebrochen ist. Normalerweise geschieht beides fast gleichzeitig, da bei typischen Todesfällen durch Organversagen Kreislaufstillstand und unwiderrufflicher Bewusstseinsverlust fast simultan eintreten bzw. ein zum Hirntod führendes Ereignis ebenfalls fast immer unmittelbar den Ausfall von Herz

⁶ Eine klassische Formulierung findet sich bei Nozick (1981).

⁷ Parfit (1984) lehnt diese Annahme bekanntlich ab.

und Kreislauf mit sich bringt. In Ausnahmefällen mag man jedoch einen plötzlichen Herzstillstand erleiden und dennoch das Bewusstsein nicht augenblicklich verlieren. Diese Menschen sind intuitiv noch am Leben, wenn sie unmittelbar nach dem Herzstillstand ihre letzten Worte sprechen (Chiong 2005). Ebenfalls (fast) unstrittig noch am Leben sind Menschen, die zwar unwiderrufflich ihr Bewusstsein verloren haben, deren Körper ansonsten aber noch funktioniert. Paradigmatisch für diese Kategorie sind Patienten mit appalischem Syndrom (English: permanent vegetative state, PVS), die fast gar keine externe Unterstützung ihrer sonstigen Lebensfunktionen benötigen (das klassische Beispiel ist Karen Ann Quinlan, die zehn Jahre in diesem Zustand verbrachte).

Kontroverser sind Fälle von Hirntoten. Diese haben nicht nur ihr Bewusstsein unwiderrufflich verloren, sondern benötigen auch erhebliche externe Unterstützung, nämlich künstliche Beatmung, damit ihre sonstigen Körperfunktionen aufrechterhalten werden können. Anders als Patienten im PVS würden Hirntote zwangsläufig einen Herz-Kreislauf-Stillstand erleiden, würde ihnen diese Unterstützung entzogen (mit ihr können aber auch sie durchaus längere Zeit weiterleben). Nach geltender Praxis und Gesetzeslage (u.a. in Österreich und Deutschland) sind hirntote Menschen tot, auch wenn sie sich von den (auch nach Gesetzeslage lebendigen) Menschen im PVS fast nur durch die künstliche Beatmung unterscheiden. Viele Menschen sind daher der kontroversen Meinung, dass auch hirntote Menschen noch leben, selbst wenn ihr Gehirn bereits abgestorben ist (z. B. Shewmon 2001).

Wie behandelt der Disjunktivismus Hirntote? Eindeutig muss er auch sie als Lebende begreifen. Eine der beiden hinreichenden Bedingungen – die biologische Kontinuität – ist schließlich noch erfüllt, wenn auch die andere – die psychische Kontinuität – es nicht mehr ist. Der Disjunktivismus ist, im Gegensatz zu den typischen „Hirntodkritikern“, damit jedoch nicht in der misslichen Lage, dass er die geistigen Zustände von Menschen als für ihre Existenz unwichtig ansehen muss, sich also nur auf ihre „tierischen“ Zustände konzentriert (um das Wortspiel von Olson (1999) aufzugreifen). Die psychischen Eigenschaften sind ebenso bedeutsam wie die biologischen, denn beide reichen für sich genommen schon aus, um die Existenz fortzuführen.

Ein Hirntoter wird damit nicht als ein grundsätzlich normaler Mensch begriffen, dem zwar die von vielen Menschen geschätzten psychischen Eigenschaften

fehlen, dessen wesentliche Eigenschaften aber unverändert fortbestehen, wie es die BKT sehen muss. Noch wird er als vollständig Toter begriffen, dessen wesentliche Eigenschaften, die psychischen, unwiderruflich verlorengegangen sind, deren organisches Trägermaterial aber noch künstlich belebt wird, wie es die PKT sehen muss. Der Disjunktivismus kann ohne Verrenkungen beschreiben, wie ein Teil der wesentlichen Eigenschaften verloren gegangen ist, ein anderer – individuell hinreichender – Teil aber wie bisher fortbesteht. Dies scheint mir den alltäglichen Intuitionen zum Status eines Hirntoten deutlich besser zu entsprechen.

Disjunktivismus und Essenz

Die „Essenz“ oder die wesentlichen Eigenschaften eines bestimmten Objekts werden häufig als entscheidend für die Beantwortung der Frage angesehen, ob das Objekt weiterhin existiert oder nicht. Sogenannte „akzidentelle“ Eigenschaften kann ein Objekt einbüßen, ohne dass es deswegen auch zwangsläufig insgesamt aufhören würde zu existieren. So könnte man einen zementgrauen Bungalow durchaus auch aschgrau streichen, da seine Fassadenfarbe nur eine akzidentelle Eigenschaft ist. Seine Eigenschaften hätten sich dann geändert, er wäre aber noch derselbe Bungalow. Als Bungalow würde er jedoch in einem gewissen Sinne aufhören zu existieren, würde man ihn aufstocken. Zum Wesen eines Bungalows gehört es nämlich, einstöckig zu sein; ein mehrstöckiges Haus kann kein Bungalow sein. Die ursprünglichen Mauern, Fenster und Türen könnten sogar weiterhin existieren, sie wären nach der Aufstockung jedoch nicht mehr Teil eines Bungalows.

Die Idee, dass wir Menschen ebenfalls wesentliche Eigenschaften haben, hat eine lange philosophische Tradition, die bis heute auch in völlig säkularen Theorien fortwirkt. So sagt z. B. Jeff McMahan:

„[...] for each kind of thing, there are essential properties without which a thing of that kind cannot exist. Thus a thing of a certain kind begins to exist only when all the essential properties of a thing of that kind have come to be present, and it ceases to exist when it ceases to be the case that all the essential properties are still present.“ (McMahan 2002, 436)

Für den Disjunktivismus sind, wie bereits ausgeführt, weder die psychischen noch die biologischen Eigenschaften eines Menschen in diesem Sinne essentiell. Ein Mensch ist also weder wesentlich „nur“ eine Person (wie die PKT behauptet), noch „nur“ ein menschliches Tier (wie die BKT behauptet). Wir sind normalerweise nur phasenweise Personen: Embryonen sind noch keine Personen, und Hirntote sind es nicht mehr. De facto gibt es bisher keine Umstände, unter denen wir nur phasenweise menschliche Wesen sind, da menschliche Gehirne für menschliches Bewusstsein beim derzeitigen Stand der Forschung noch erforderlich sind. Da der Disjunktivismus aber psychische Kontinuität als hinreichend für Persistenz ansieht, wären rein theoretisch Umstände vorstellbar, in denen unser Bewusstsein fortläuft, wir also fortexistieren, aber nicht an menschliche Organismen gebunden ist. Wir könnten also rein theoretisch auch nur phasenweise menschliche Organismen sein.

Als welche Art von Substanz sollten wir dann gelten? Da der Disjunktivismus immerhin davon ausgeht, dass das Bewusstsein oder der Organismus für unsere Persistenz weiterexistieren muss, ist er grundsätzlich mit der Idee kompatibel, dass wir wesentliche Eigenschaften haben, ohne die wir nicht existieren könnten. Dass dies zwei disjunkte Gruppen von Eigenschaften sein sollen, mag hingegen irritieren. Auch eine eingängige Bezeichnung, die mit „Mensch“ oder „Person“ vergleichbar wäre, gibt es bisher nicht.⁸ Dies ist jedoch kaum überraschend, da, wie gesagt, der Fall, in dem wir zwar Personen aber keine Menschen sind, bisher als Science Fiction anzusehen ist und in der Praxis das Fehlen eines passenden Konzepts in der Umgangssprache daher nicht problematisch war. Dieses Fehlen sollte also als terminologisches Problem begriffen werden, das metaphysisch unbedeutsam ist.

8 Wenn das eigentlich naheliegende „Mensch“ der BKT zugeschrieben wird, böte sich vielleicht „Mensch/Person“ an. Dies bringt meines Erachtens die Disjunktivität besser zum Ausdruck als Langfords (2014) Vorschlag, dass wir als „bio-psycho-continuer“ zu bezeichnen sind.

Schlussfolgerungen

Wenn die hier skizzierte These zu unseren transtemporalen Persistenzbedingungen zutrifft, hat dies weitreichende Folgen. Eine besonders wichtige ergibt sich aus der Tatsache, dass dem Disjunktivismus zufolge Menschen erst dann tot sind, wenn sie „als Mensch“ *und* „als Person“ tot sind, also wenn sie herz-kreislauf-tot *und* hirntot sind. Hirntote, die ja gerade nicht herz-kreislauf-tot sind, stünden somit als Organspender vermutlich nicht mehr zur Verfügung. Denn es ist eine allgemein anerkannte Regel, dass Organe nur toten Menschen entnommen werden dürfen. Diese sogenannte „Tote-Spender-Regel“ (Englisch: Dead Donour Rule) soll einerseits sicherstellen, dass Ärzte bei der Organentnahme die Organspender nicht töten, was aus vielerlei Gründen inakzeptabel erscheint. Andererseits erleichtert sie aber auch die Rekrutierung von potentiellen Organspendern, da diese mit der Gewissheit, dass ihnen nach ihrem Tod ohnehin kein Schaden mehr zugefügt werden kann, sich tendenziell eher für eine Organspende entscheiden dürften. Wenn die disjunktive Theorie der menschlichen Persistenzbedingungen akzeptiert wird, hirntote Menschen also nicht tot sind, kann die uns bekannte Transplantationsmedizin nur unter Aufgabe der Tote-Spender-Regel fortgeführt werden.

Literatur

- Chiong, Winston (2005): Brain Death Without Definitions, in: Hastings Center Report, 35, 20-30.
- Langford, Simon (2014): On What We Are and How We Persist, in: Pacific Philosophical Quarterly, 95, 356-371.
- McMahan, Jeff (2002): The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life, Oxford.
- Nozick, Robert (1981): Philosophical Explanations, Cambridge.
- Olson, Eric T. (1999): The Human Animal. Personal Identity Without Psychology, Oxford.
- Parfit, Derek (1984): Reasons and Persons, Oxford.

- President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research (1981): *Defining Death: Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death*, Washington.
- Pritchard, Duncan (2012): *Epistemological Disjunctivism*, Oxford.
- Shewmon, Alan (2001): *The Brain and Somatic Integration: Insights into the Standard Biological Rationale for Equating Brain Death with Death*, in: *Journal of Medicine and Philosophy*, 26, 457-478.
- Shoemaker, Sydney (1984): *Personal Identity: A Materialist's Account*, in: Sydney Shoemaker, Richard Swinburne (Hg.), *Personal Identity*, Oxford, 67-132.
- Snowdon, Paul (2014): *Persons, Animals, Ourselves*, Oxford.

Eine menschliche Moral?

Drei Ansätze zur Begründung eines moderaten Moralverständnisses

Hubert Schnüriger

Moralisch richtig zu handeln kann durchaus anspruchsvoll sein, indem es von der moralischen Akteurin unter Umständen fordert, auf die Realisierung ihrer nicht-moralischen Interessen zu verzichten. Dies wirft die metaethische Frage auf, wie anspruchsvoll moralisches Handeln als solches sein kann. Proponenten eines strengen Moralverständnisses gehen davon aus, dass den Forderungen der Moral keine grundsätzlichen internen Schranken gesetzt sind. Wie anspruchsvoll die moralischen Forderungen sind, hängt diesem Verständnis gemäß alleine von der jeweiligen Moraltheorie ab. Vertreter dieses Moralverständnisses können jedoch zugestehen, dass sich die Forderungen der Moral von außen beschränken lassen: Was moralisch richtig ist, muss nicht alles in allem richtig sein. Eine zentrale Herausforderung für dieses Moralverständnis stellt die Frage dar, ob es Kriterien gibt, nach denen sich der Konflikt zwischen Moral und Eigeninteresse begründet lösen lässt. Proponenten eines moderaten Moralverständnisses versuchen, diesen Konflikt aus einer moralinternen Perspektive zu lösen oder zumindest zu entschärfen. Sie gehen davon aus, dass die Moral immer schon in einer besonderen Weise Rücksicht auf die Eigeninteressen der moralischen Akteurin nimmt und insofern immer schon sicherstellt, dass ihre Forderungen nicht zu anspruchsvoll und damit überfordernd sind.¹ Moralische Forderungen müssen diesem Verständnis gemäß zumutbar sein (van Ackeren 2012, 231). Eine moderate Moral ist insofern menschlich, als sie eine durchschnittliche moralische Akteurin nicht überfordert. Das ist keine triviale Vorstellung. Moralisches Handeln muss einem breit ge-

1 Die Gegenüberstellung eines strengen und eines moderaten Moralverständnisses ist durch Scheffler (1992, 6 et passim) angeregt. Der Konflikt zwischen Moral und Eigeninteresse wird unter anderem oft auch als Konflikt zwischen Moral und Wohlergehen, moralischem und gutem Leben oder moralischen und prudentiellen Gründen eingeführt.

teilten und hier akzeptierten Verständnis gemäß wesentlich die Bedingung der Unparteilichkeit erfüllen. Vertreter eines moderaten Moralverständnisses müssen denn auch zeigen können, dass es mit dieser Bedingung der Unparteilichkeit vereinbar ist, die Forderungen der Moral mit besonderem Blick auf die Kosten für die moralische Akteurin zu beschränken.

Im Folgenden werden drei Ansätze zur Begründung eines moderaten Moralverständnisses diskutiert. Thomas Scanlon versucht aufzuzeigen, dass Unparteilichkeit in einer unproblematischen Weise Raum für parteiliches Handeln lässt. Thomas Nagel und Samuel Scheffler hingegen gehen davon aus, dass der moralische Standpunkt den persönlichen Standpunkt der moralischen Akteurin immer schon in einer besonderen Weise mitberücksichtigen muss. Unparteiliches moralisches Denken müsse und könne den persönlichen Standpunkt der moralischen Akteurin mit einem unpersönlichen objektiven Standpunkt vermitteln. Sie unterscheiden sich jedoch in der Durchführung dieses Programms wesentlich. Wie die Auseinandersetzung mit diesen drei Ansätzen zeigen wird, erweist sich das Projekt einer moderaten und insofern menschlichen Moral als keineswegs einfach zu realisieren.

Die aktuelle Diskussion der metaethischen Frage, wie anspruchsvoll Moral überhaupt sein darf, wurde wesentlich durch die moralische Herausforderung der globalen Armut angeregt. Diese Herausforderung und damit das Problem, wieviel gutgestellte Personen in wohlhabenden Ländern entfernt lebenden Personen schulden, die in großer Armut leben, stellt denn auch den impliziten Hintergrund der folgenden Ausführungen dar.

Die Vernünftigkeit eines Spielraums für parteiliche Entscheidungen

Einen vielversprechenden Ansatz für die Verteidigung eines moderaten Charakters der Moral stellen vertragstheoretische Theorien dar, da sie die moralische Akteurin als solche explizit im Rechtfertigungsprozess berücksichtigen. Tatsächlich argumentiert Thomas Scanlon in *What We Owe to Each Other*, dass sein Ansatz in Kontexten wie der globalen Armut höchstens moderate Kosten von der gutgestellten moralischen Akteurin verlange. In der folgenden Passage wird dies ersichtlich: „[...] if you are presented with a situation in which you can prevent

something very bad from happening, or alleviate someone's dire plight by making only a slight (or even moderate) sacrifice, then it would be wrong not to do so." (1998, 224, Anm. weggelassen) Das ist allerdings eine erstaunliche Aussage. Scanlon geht nämlich grundsätzlich davon aus, dass sich eine moralische Akteurin, die sich fragt, wie sie handeln soll, daran orientiert, welche Handlungen sie anderen gegenüber rechtfertigen kann:

„It [contractualism, H. S.] holds that an act is wrong if its performance under the circumstances would be disallowed by any set of principles for the general regulation of behaviour that no one could reasonably reject as a basis for informed, unforced general agreement.“ (1998, 153, Anm. weggelassen)

Das Kriterium der „vernünftigen Zurückweisbarkeit“ fragt nicht danach, ob die Prinzipien in rationaler Weise und damit mit Blick auf das eigene Interesse zurückgewiesen werden können. Es setzt vielmehr immer schon einen Abwägungsprozess zwischen den Belastungen voraus, die den jeweils Betroffenen durch die unterschiedlichen möglichen Prinzipien auferlegt würden (1998, 195). Dasjenige Prinzip gilt als gerechtfertigt, das von keiner potentiell betroffenen Person vernünftigerweise zurückgewiesen werden kann. Ein moderates Hilfsprinzip scheint nun aber gerade durch die in Armut Lebenden vernünftigerweise zurückgewiesen werden zu können, da ihre Belastungen durch dieses Prinzip im Verhältnis größer und damit gewichtiger sind als die Belastungen der Bessergestellten durch ein alternatives, anspruchsvolleres Hilfsprinzip (vgl. Ashford 2003, 292; 301).

Scanlon begründet den moderaten Charakter des Hilfsprinzips konkret damit, dass sich ein anspruchsvolleres Prinzip, das von einer moralischen Akteurin verlangt, in jeder Entscheidung ihren eigenen Interessen nicht mehr Gewicht einzuräumen als ähnlichen Interessen anderer vernünftigerweise zurückweisen lasse, da es von ihrem Standpunkt aus betrachtet zu „intrusiv“ sei (1998, 224). Der grundsätzliche Gedanke scheint zu sein, dass ein derart striktes Unparteilichkeitsprinzip unvernünftig wäre, da die Kosten seiner Anerkennung zu hoch wären, unabhängig von den relativen Belastungen und Vorteilen, die für konkrete Individuen durch das Prinzip entstehen würden. Eine moralische Akteurin, die jede einzelne Handlung daraufhin untersuchen müsste, ob es nicht eine Handlungsalternative gäbe, die aus unparteilicher Perspektive besser wäre, würde in

der Entwicklung und Verfolgung ihrer eigenen Interessen in einem Maße gehindert, das durch die auf dem Spiel stehenden relativen Belastungen und Vorteile nicht gerechtfertigt wäre (vgl. auch Cullity 2004, 150f.). Das unparteiliche Kriterium der vernünftigen Zurückweisbarkeit schafft so gemäß Scanlon einen Freiraum, der es erlaubt, nicht in jeder Entscheidung unparteilich zu entscheiden. Es ist denn auch argumentiert worden, dass ein kontraktualistischer Ansatz Scanlon'scher Prägung zurecht nur moderate Hilfspflichten begründe, weil moralischen Akteurinnen sonst die Möglichkeit genommen sei, ihr Leben autonom und in einer würdigen Weise zu gestalten (Kumar 2000, 276; 282ff.). Dies ist jedoch vorschnell.

Indem Scanlon offenbar voraussetzt, dass ein nicht-moderates Hilfsprinzip als ein strikt unparteiliches Hilfsprinzip zu verstehen ist, demgemäß die moralische Akteurin in jeder Entscheidungssituation von neuem abwägen muss, ob es nicht Interessen gibt, welche aus unparteilicher Sicht stärker zu gewichten wären als ihre eigenen, vermengt er den substantiellen Gehalt möglicher Hilfsprinzipien mit ihrer Rolle im praktischen Denken. Ein anspruchsvolles Hilfsprinzip implizierte nur dann, dass eine moralische Akteurin in jeder möglichen Entscheidungssituation das Gewicht der eigenen Interessen gegen das Gewicht der Interessen aller anderer abwägen müsste, wenn sich moralische Gründe für Handlungen immer auch explizit und permanent im praktischen Entscheidungsprozess spiegeln müssten. Das ist allerdings eine starke und wenig einsichtige Vorstellung. Einschlägige Handlungsgründe müssen sich nicht notwendigerweise in den einzelnen Entscheidungen spiegeln, die durch diese Gründe letztlich gefordert oder gerechtfertigt werden. Darauf haben Autoren wie Joseph Raz (1990, 178ff.) und Samuel Scheffler (1992, 31ff.) überzeugend hingewiesen.² Dieser allgemeine Einwand lässt sich mit Blick auf Hilfspflichten veranschaulichen. Eine moralische Akteurin, die eine Hilfspflicht akzeptiert, kann ihr nicht nur in unterschiedlicher Weise nachkommen, sondern wird das vernünftigerweise auch in einer nicht-episodischen Weise tun. Wer etwa eine Hilfspflicht mit Blick auf das Problem der Weltarmut akzeptiert, wird vernünftigerweise versuchen, sie in einer stabilen

2 Wenn die Anerkennung eines Prinzips implizierte, dass man es in jeder Entscheidungssituation berücksichtigen müsste, drohte übrigens auch ein moderates Prinzip wie Scanlon es vorschlägt diesem Einwand ausgesetzt zu sein.

Weise ins eigene Überlegen und Handeln zu integrieren und mit den eigenen umfassenden Interessen abzugleichen. Das impliziert gerade, dass eine Akteurin dieser Pflicht nicht so nachkommt, dass sie in jeder möglichen Entscheidungssituation eine Abwägung zwischen ihren eigenen Interessen und den Interessen anderer vornimmt.

Auch wenn Scanlons Begründung für ein moderates Hilfsprinzip nicht überzeugt, ist seine These eines unparteilich begründeten Spielraums für parteiliche Entscheidungen und Handlungen nicht widerlegt. Es scheint durchaus möglich, dass die Kosten der allgemeinen Annahme eines sehr anspruchsvollen Hilfsprinzips auf der Basis eines strikten Unparteilichkeitsprinzips den Nutzen, den allenfalls nur geringfügig Begünstigte hätten, nicht überwiegen. Diese Argumentation greift aber nicht angesichts des massiven Gefälles zwischen den in großer Armut Lebenden und den gutgestellten Personen in wohlhabenden Ländern.

Die Rücksicht auf die motivationale Komplexität

Thomas Nagel stimmt Scanlon darin zu, dass (Kantianische) Vertragstheorien den Forderungen der Moral durchaus Grenzen setzen. Er führt dies jedoch auf ein komplexes Zusammenspiel von persönlichen und unpersönlichen Standpunkten zurück (1991, 44). Systematisch entwickelt er die These vom moderaten Charakter der Moral allerdings unabhängig von einem vertragstheoretischen Rahmen. Grundsätzlich versteht Nagel moralisches Denken als einen dynamischen Prozess, durch den eine moralische Akteurin Objektivität Einfluss auf ihren Willen gewinnen lässt (1986, 3ff.; 139). Sie startet mit ihrem persönlichen Standpunkt, der ihre partikulare Identität ausdrückt. Von diesem Standpunkt kann sie jedoch abstrahieren und einen unpersönlichen oder objektiven Standpunkt gegenüber sich selber einnehmen. Aus dieser Perspektive nimmt sie sich als eine Person unter anderen in den Blick. Der moralische Standpunkt ist ein objektiver Standpunkt in diesem Sinne.³ Als die fundamentale Frage in der Ethik

3 Ob der moralische Standpunkt einfach als in diesem Sinne objektiver Standpunkt bestimmt werden kann oder ob es noch weiterer Qualifikationen bedarf, sei hier dahingestellt.

erweist sich denn auch nicht „Was soll ich tun?“, sondern „Was soll diese Person tun?“ (1986, 141). Die moralische Akteurin fragt so nach objektiven Gründen. Die entscheidende Frage ist nun, wie die beiden Standpunkte miteinander vermittelt werden. Es lassen sich zwei Hauptschritte unterscheiden.

Der erste Vermittlungsschritt baut auf der Unterscheidung zwischen zwei Arten von objektiven Gründen auf. Akteur-neutrale Gründe sind objektive Gründe, die für jedermann bestehen. Als paradigmatische Beispiele erwähnt Nagel Gründe, Schmerzen zu lindern. Schmerzen haben seines Erachtens insofern einen negativen akteur-neutralen Wert, als sie jedermann Grund geben, etwas gegen Schmerzen zu unternehmen – und nicht nur dem Individuum, das die Schmerzen empfindet. Akteur-relative Gründe schließen hingegen eine wesentliche Bezugnahme auf die Person ein, für die sie Gründe sind (1986, 152f.). Unter den verschiedenen Arten von akteur-relativen Gründen interessieren hier lediglich jene, die Nagel etwas irreführend als „Gründe der Autonomie“ bezeichnet. Solche Gründe ergeben sich aus der persönlichen Perspektive einer moralischen Akteurin mit ihren partikularen Zielen und Wünschen. Sie sind insofern objektiv, als Personen mit bestimmten Wünschen und Zielen auch entsprechende objektive Gründe haben, diese Wünsche oder Ziele zu realisieren. Daraus lässt sich aber nicht schließen, dass andere Personen Gründe haben, ihnen bei der Realisierung dieser Wünsche oder Ziele zu helfen. Nagel bleibt vage mit Blick auf die Frage, wie akteur-neutrale und akteur-relative Gründe gegeneinander abgewogen werden können. Das hängt seines Erachtens letztlich von der konkreten substantiellen Moraltheorie ab (1986, 173). Er legt allerdings nahe, dass diese Abwägung mit Blick auf das Problem globaler Armut in einer Weise ausfällt, die für gutgestellte Personen durchaus anspruchsvoll ist (1986, 189ff.).

Den moderaten Charakter der Moral begründet Nagel denn auch erst über den zweiten Vermittlungsschritt. Eine moralische Akteurin gibt als konkrete Person ihren persönlichen Standpunkt nicht auf. Entsprechend können der unpersönliche und der persönliche Standpunkt in Konflikt geraten. Nagel vertritt die Ansicht, dass dieser Konflikt selber von einem unpersönlichen, objektiven Standpunkt aus zu lösen sei, da moralisches Handeln immer eine vernünftige Handlungsoption darstellen müsse: „The idea is that certain demands on the ordinary individual – to overcome his own needs, commitments, and attachments in favor of impersonal claims that he can also recognize – are unreasonable in a way that

can be impersonally acknowledged.“ (1986, 203) Das impliziert aus Nagels Sicht, dass der Komplexität der motivationalen Verfasstheit einer durchschnittlichen moralischen Akteurin und damit den Schranken der menschlichen Natur Rechnung zu tragen sei (1986, 200f.; 1991, 21). Der moralischen Akteurin wird so ein Spielraum der Parteilichkeit eingeräumt.

Nagel sieht eine Stärke dieses Ansatzes darin, das Phänomen supererogatorischer Handlungen rekonstruieren zu können. Supererogatorische Handlungen werden als Handlungen verstanden, die „über die Pflicht hinausgehen“. Obwohl sie moralisch gut sind, ist ihre Unterlassung nicht falsch. „And those who undertake it nonetheless are praiseworthy for submitting themselves to the true strength of reasons that they could not reasonably be required to follow strictly, given the mixed character of human motives.“ (1986, 204) Eine moralische Akteurin kann diesem Ansatz gemäß über ihre Pflicht hinausgehen, indem sie auf der Basis von moralischen Forderungen handelt, bevor sie aus Rücksicht auf die Grenzen der Motivation durchschnittlicher Menschen abgeschwächt werden. Der moralischen Akteurin steht es moralisch gesehen frei, supererogatorisch zu handeln, weil die Grenzen moralischer Forderungen gerade nicht damit begründet werden, dass den Forderungen stärkere objektive Gründe gegenüberstehen (1986, 204).

Die zitierte Begründung dafür, weshalb supererogatorische Handlungen moralisch gut und sogar lobenswert sind, legt jedoch die Problematik von Nagels Ansatz offen: Er setzt voraus, dass eine moralische Akteurin nicht moralisch falsch handelt, wenn sie nicht entsprechend der wahren Kraft ihrer moralischen Gründe handelt. Es ist alles andere als evident, wie das zu verstehen ist. Die Grenzen moralischer Forderungen sind in dieser Form offensichtlich nicht durch den objektiven Wert der Güter, die die moralische Akteurin opfern müsste, bestimmt, sondern dadurch, dass die durchschnittliche moralische Akteurin zu schwach ist, ihnen nachzukommen, wie ihm von Scheffler (1992, 125) vorgeworfen wird. Tatsächlich greift Nagel auf eine Argumentation zurück, die üblicherweise genutzt wird, um falsches Handeln zu entschuldigen. Auf diese Weise kann er aber weder die innermoralischen Grenzen moralischer Forderungen plausibel begründen noch supererogatorisches Handeln als ein Handeln verteidigen, dessen Unterlassung nicht falsch ist.

Der Wert eines integrierten Lebens

Samuel Scheffler stellt dem Ansatz von Nagel einen Vorschlag entgegen, der den moderaten Charakter der Moral *cum grano salis* auf der Ebene des ersten Vermittlungsschrittes Nagels sicherstellen will. Er vertritt in *Human Morality* die These, dass eine moderate und damit menschliche Moral zwei Aussagen unmittelbare Bedeutung zumisst. Der ersten gemäß hat von einem unpersönlichen Standpunkt aus betrachtet jedes Leben denselben Wert, der zweiten gemäß besitzen die Interessen jeder Person für sie selber, und damit von einem persönlichen Standpunkt aus betrachtet, eine Bedeutung, die nicht im Verhältnis zu ihrer Bedeutung aus einer unpersönlichen Perspektive steht (1992, 122). Die Moral muss die beiden Aussagen in ein angemessenes Verhältnis setzen und der moralischen Akteurin so erlauben, ein integriertes Leben zu führen. Ein solcherart integriertes Leben verbindet Achtung für die Anderen mit einer naturgemäß größeren Sorge um sich und das eigene gute Leben. Durch die Vermittlung der beiden Standpunkte sollte ein moralisches Leben für eine durchschnittliche moralische Akteurin unter einigermaßen günstigen Umständen motivational zugänglich sein, auch wenn es keineswegs anspruchslos sein mag (1992, 124f.; 126). Wie die beiden Standpunkte genau gegeneinander abzuwägen sind, ist Gegenstand substantieller Moraltheorien (1992, 127).

Scheffler geht davon aus, dass sein Ansatz einer moderaten Moral dadurch gerechtfertigt ist, dass er besser mit anderen Vorstellungen und Werten zusammenpasst als die Alternative, die er über die ausschließliche Ausrichtung an einem unpersönlichen Standpunkt fasst (1992, 114). Interessanterweise stützt er diese These ähnlich wie Nagel wesentlich darüber ab, dass sein Ansatz supererogatorische Handlungen zu rekonstruieren erlaube. Eine Person, die supererogatorisch handle, verfolge ein Ideal der radikalen Selbsttranszendierung, indem sie sich am unpersönlichen Standpunkt orientiere (1992, 127). Diese Argumentation ist allerdings ebenfalls nicht unproblematisch. Scheffler begründet die Grenzen moralischer Forderungen mit dem Gut eines integrierten Lebens. Bei diesem Gut handelt es sich offenbar um ein moralisches Gut. Es ist denn auch gerade anders als im Ansatz von Nagel keineswegs klar, dass es der moralischen Akteurin frei steht, auf dieses Gut zu verzichten. Wer zu weit Richtung „Selbsttranszendierung“ geht, scheint einen moralischen Fehler zu begehen. Ob dem tatsächlich so ist, mag hier

dahingestellt sein. Angesichts der Tatsache, dass der Begriff der Supererogation grundsätzlich umstritten ist, muss es nicht notwendigerweise gegen Schefflers Ansatz sprechen, wenn sein Ansatz entgegen seiner Beteuerung keinen Raum für supererogatorisches Handeln ließe.

Schwerer wiegen zwei andere Vorbehalte. Scheffler betont zum einen die Übereinstimmung seines Ansatzes mit dem moralischen *Common Sense*, welcher der moralischen Akteurin erlaube, den eigenen Interessen ein unverhältnismäßig größeres Gewicht einzuräumen als ihnen aus einer unpersönlichen Perspektive zukomme. Das scheint mit Blick auf Hilfspflichten eine nicht unplausible Interpretation. Wenn es aber darum geht, Handlungen zu unterlassen, die anderen schaden, ist es weit weniger naheliegend anzunehmen, dass den eigenen Interessen mehr Gewicht als den Interessen anderer eingeräumt werden darf, im Gegenteil (Kagan 1984, 251). Eine moderate Moral, die zugleich mit dem moralischen *Common Sense* kompatibel zu sein beansprucht, muss zeigen können, wie diese Fälle angemessen und in einer begründeten Weise unterschieden werden können. Zum anderen ist unklar, ob Schefflers Ansatz tatsächlich zeigen kann, was er soll. Auch wenn der Vorstellung gefolgt wird, dass die Möglichkeit, ein integriertes Leben führen zu können, moralisch relevant ist, bleibt offen, wie dieses Gut gegen andere Güter abgewogen werden soll. Wieso soll die Einführung dieses Gutes selber und vor aller Abwägung bereits sicherstellen, dass die Forderungen der Moral moderat sind? Gezeigt hat Scheffler in erster Linie, dass ein strenges Moralverständnis mit einer spezifischen Form von moralischen Kosten für die moralische Akteurin einhergehen kann.

Fazit

Die kurze Diskussion von drei Versuchen, ein moderates Verständnis von Moral zu begründen, zeigt, dass dies kein einfaches Unterfangen ist. Am vielversprechendsten erscheint der Vorschlag von Samuel Scheffler. Er gibt der Vorstellung, dass die Perspektive der moralischen Akteurin in einer besonderen Weise moralisch zu berücksichtigen ist, Konturen, indem er die moralische Bedeutung eines integrierten Lebens betont. Seine metaethisch ansetzende These kann jedoch letztlich nur auf der Basis substantieller Überlegungen eingelöst werden. Offen

bleibt nämlich, welches Gewicht das moralische Gut eines integrierten Lebens im Vergleich mit anderen Gütern besitzt. Das Gut alleine kann den moderaten Charakter der Moral nicht garantieren. Mit einem entsprechenden Problem sehen sich im Übrigen auch andere, hier nicht diskutierte Ansätze zur Begründung eines moderaten Moralverständnisses wie etwa der ganz anders ansetzende Versuch von Cullity (2004) konfrontiert.

Literatur

- Ackeren, Marcel van (2012): Die Grenzen normativer Ethik. Die Moral Demandingness Objection als neues metaethisches Prinzip?, in: Alfred Dunshirn, Elisabeth Nemeth, Gerhard Unterthurner (Hg.): Crossing Borders – Grenzen (über)denken. Beiträge zum 9. Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, 223–233, https://phaidra.univie.ac.at/detail_object/o:128384, (09.01.2015).
- Ashford, Elizabeth (2003): The Demandingness of Scanlon's Contractualism, in: Ethics, 113, 273-302.
- Cullity, Garrett (2004): The Moral Demands of Affluence, Oxford.
- Kagan, Shelly (1984): Does Consequentialism Demand too Much? Recent Work on the Limits of Obligation, in: Philosophy & Public Affairs, 13 (3), 239-254.
- Kumar, Rahul (2000): Defending the Moral Moderate: Contractualism and Common Sense, in: Philosophy & Public Affairs, 28 (4), 275-309.
- Nagel, Thomas (1986): The View from Nowhere, New York.
- Nagel, Thomas (1991): Equality and Partiality, New York.
- Raz, Joseph (1990): Practical Reason and Norms, Princeton.
- Scanlon, Thomas (1998): What We Owe to Each Other, Cambridge.
- Scheffler, Samuel (1992): Human Morality, New York.

„Mensch ohne Identität“

Zum Begriff der Exteriorität bei Emmanuel Levinas

Sergej Seitz

1. Einleitung: Mensch ohne Identität?

Emmanuel Levinas' Art und Weise, die Frage danach, was es heißt, Mensch zu sein, ausgehend von einer Reflexion auf das ethische Aufgefordertsein durch den Anderen und gegen alle traditionellen Figuren der Selbstgründung, der Selbstpräsenz und der Autonomie erneut zu stellen, vermag ohne Zweifel auch heute noch das philosophische Selbstverständnis in produktiver Weise zu provozieren. Wie Ludwig Wenzler in seiner Einleitung zu Levinas' *Humanismus des anderen Menschen* festhält, stellt sich für Levinas die Aufgabe, traditionelle Bestimmungen der menschlichen Subjektivität zu konterkarieren, zuvorderst „angesichts der Unmenschlichkeit, zu der Menschen fähig sind und die sie einander insbesondere in diesem [dem 20.] Jahrhundert angetan haben“ (Wenzler 1989, vii). Wenn gerade das traditionelle Verständnis des Begriffs ‚Mensch‘ im Sinne einer gattungsmäßigen Einheit (mit der stets auch die Möglichkeit der Unterteilung in unterschiedliche Arten dieser Gattung einhergeht) an der Vorbereitung, der Aufrechterhaltung und der Rechtfertigung des Unmenschlichen mitbeteiligt war und ist, stellt sich – so der Gedanke hinter Levinas' Wendung von einem „Humanismus des anderen Menschen“ – die Aufgabe, das Menschliche jenseits von identitären und identifizierenden Gattungslogiken neu zu denken. Diese Aufgabe scheint gerade angesichts der gegenwärtigen politischen Problemlagen in Europa, mit einem ungebrochenen Widererstarken nationalistischer Strömungen und identitärer Einheitsphantasien, heute von besonderer Dringlichkeit zu sein. Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden Levinas' Versuch rekonstruiert werden, das Menschliche von jeder vermeintlich feststehenden und vorgegebenen (Gattungs)Identität abzugrenzen – Levinas spricht gar vom „Mensch[en] ohne Identität“ (Levinas 1972, 101). Dabei geht es ihm nicht bloß darum, den Menschen erneut als das „nicht festgestellte Thier“ (Nietzsche 1884, 125)

herauszustellen, sondern vielmehr darum, deutlich zu machen, dass ‚Mensch‘ vor jeder gattungsllogischen Zuschreibung einen wesentlich ethischen Sinn hat, den Levinas über seine immer wieder neu ansetzenden Analysen der Beziehung zum Anderen herauszuarbeiten sucht.

Die Frage nach dem ethischen Sinn des Menschseins lässt sich im Verlauf von Levinas' Werk – insbesondere im Übergang von *Totalität und Unendlichkeit* zu *Jenseits des Seins* – in ausgezeichneter Weise anhand des Begriffes der *Exteriorität* erläutern, da dieser gerade auf die Unmöglichkeit abstellt, die Beziehung zum Anderen identitätslogisch zu begreifen. Die Beschreibung des Anderen als Exteriorität, die je schon mit einem ethischen Anspruch an das Ich herantritt, steht im Fokus von *Totalität und Unendlichkeit*, das bekanntlich den Untertitel *Versuch über die Exteriorität* trägt. Trotz dieser privilegierten Stellung des Exterioritätsbegriffes findet er sich in der Literatur kaum jemals in dezidierter Weise thematisiert und wurde auch nicht in das *Vocabulaire de Levinas* (Calin/Sebbah 2011) aufgenommen, und dies obwohl er bereits in Jacques Derridas erstem Levinas-Aufsatz „Gewalt und Metaphysik“ (Derrida 1964) eine Schlüsselrolle spielt. Ziel meiner Ausführungen ist zu zeigen, dass sich aus einer Analyse des Verhältnisses von Alterität, Exteriorität und Menschheit bei Levinas ein Begriff der *Solidarität* gewinnen lässt, der gerade aufgrund seiner immanenten Zurückweisung aller traditionellen Motive des Gemeinsamen gegen gegenwärtig allerorten kursierende Vorstellungen partikularer Solidarität einer Gemeinschaft gegenüber ihren Mitgliedern aufgeboten werden kann – als eine radikale Solidarität, die dem Anderen gilt, mit dem mich keinerlei vorgängige Gemeinschaft zusammenschweißt.

2. Die Exteriorität des Anderen im Kontext von *Totalität und Unendlichkeit*: Mensch-Sein, vom Anderen her

Der Grundfigur des Levinas'schen Alteritätsdenkens zufolge konstituiert sich menschliche Subjektivität allererst im Konfrontiertsein mit Ansprüchen singulärer Anderer, die der Selbstpräsenz des Ich irreduzibel vorausgehen. Hinter diesem Gedanken steht Levinas' These, dass menschliches Handeln nicht dadurch expliziert werden kann, dass es über den Bezug auf zugrundeliegende Wesensmerk-

male verständlich gemacht wird, die diese Handlungsfähigkeit bedingen würden. Der Rückbezug auf derartige Merkmale würde, so Levinas' Argument, das menschliche Handeln als bloß abgeleitete Funktion eines zugrundeliegenden systematischen Sinnzusammenhangs, einer „Totalität“ ausweisen, wodurch gerade der spezifische Handlungscharakter des menschlichen Verhaltens aus dem Blick geriete. Anders gesagt, sobald wir das menschliche Verhalten als Resultate aus *race, milieu, temps* beschreiben, gerät der genuine Sinn von „handeln“ aus dem Blick. Als handelndem Subjekt kann dem Menschen, so Levinas' Überlegung, nur dann philosophisch Rechnung getragen werden, wenn gezeigt wird, dass die Bezugssysteme oder „Totalitäten“, die konventioneller Weise zur Explikation seines Verhaltens herangezogen werden (Kultur, Natur, Geschichte usw.), in einer konstitutiven Weise unabgeschlossen sind und überschritten werden durch etwas, das nicht in ihnen aufgehen kann, zu dem wir aber dennoch in spezifischer Weise in Beziehung stehen:

„Die Idee eines Seins, das die Geschichte überschreitet, macht Seiende möglich [...], die berufen sind, in ihrem Prozeß Rede und Antwort zu stehen, die also schon erwachsen sind; aber gerade darum sind sie Seiende, die reden können, statt ihre Zunge dem anonymen Wort der Geschichte zu leihen.“
(Levinas 1961, 23)

Was Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* als „Sein“ bezeichnet, das die „Geschichte überschreitet“ – wobei Geschichte im Hegel'schen Sinne eines abgeschlossenen Sinnsystems hier stellvertretend für die verschiedenen Totalitätsfiguren steht, die Levinas kritisch im Blick hat –, wird an dieser Stelle genauer als sprachliche Ordnung, als Ordnung der Rede begriffen.

Das Sprachliche stiftet für Levinas einen Bezug zum Anderen, der sich nicht in Totalitätsbezug umbiegen lässt, sondern mich vielmehr auf ein Jenseits aller Totalitäten verweist: „Die Sprache ist die Möglichkeit, unabhängig von jedem den Gesprächspartnern gemeinsamen Zeichensystem in Beziehung zu treten.“ (Levinas 1968, 287) Damit ist gemeint, dass die Sprache eine Beziehung zum Anderen ermöglicht, die sich von allen Beziehungen, die einzelne Teile eines Systems zueinander unterhalten, unterscheidet. Dahinter steht Levinas' sprachtheoretische Überlegung, der zufolge ein wesentliches Moment alles Sprachlichen in

seiner *Adressiertheit* liegt: Damit eine Rede überhaupt Rede über etwas sein kann, muss sie sich bereits – wenn auch unausgesprochen, wenn auch implizit – an *jemanden* richten:

„Diese Beziehung der Nähe [d. h. die Beziehung zum Anderen], dieser Kontakt, der nicht in noetisch-noematische Strukturen umgemünzt werden kann und der schon das Worin für alle Übertragung von Botschaften ist – um welche Botschaften es sich auch handele – ist die ursprüngliche Sprache, Sprache ohne Worte und Sätze, reine Kommunikation.“ (Levinas 1968, 280)

Dieses Verständnis von Sprache als dasjenige, was ursprünglich den Kontakt zum Anderen ohne jede Vereinigung des Selbst und des Anderen im Rahmen einer Totalität konstituiert, wird von Levinas gegen die Vorstellung der Menschheit als einer einheitlichen Gattung aufgeboten. Die Idee der menschlichen Gattung wäre schließlich, so Levinas' Überlegung, gerade eine derjenigen Totalitätsfiguren, die den genuinen Sinn menschlichen Handelns auf die interne Funktion eines Sinnsystems zurückführen:

„Das Wesen der Gesellschaft wird verfehlt, wenn man in ihr etwas sieht, was dem Genus ähnlich ist, das ähnliche Individuen zur Einheit zusammennimmt. [...] [D]ie menschliche Gemeinschaft, die durch die Sprache gestiftet wird – in der die Gesprächspartner absolut getrennt bleiben –, macht nicht die Einheit der Gattung aus.“ (Levinas 1961, 309)

Anstatt eine „Einheit der Gattung“ zu konstituieren, zerreißt das Sprachliche für die Menschen im Gegenteil vielmehr jede gattungslogische Einheitlichkeit und stiftet einen Bezug zur Andersheit des Anderen.¹ Absolut ist diese Andersheit insofern, als sie nicht komparativ durch einen Vergleich gemeinsamer Merkmale erschlossen werden kann:

1 Insofern liefert Levinas auch keine, stets exkludierende, Definition des Menschseins im klassischen Sinne, sondern das Menschliche wird im Sinne eines ethischen Aufgefordertseins apostrophiert, dessen Gehalt in jedem Angesprochensein stets aufs Neue zur Disposition steht.

„Der Andere ist nicht anders im Sinne einer relativen Andersheit, wie in einem Vergleich die Arten [...]; die Arten schließen sich gegenseitig aus, aber sie stehen noch in der Gemeinsamkeit einer Gattung [...]. Die Andersheit des Anderen hängt nicht von irgendeiner Qualität ab, die ihn von mir unterscheidet; denn eine Unterscheidung dieser Art würde zwischen uns gerade jene Gemeinsamkeit der Gattung voraussetzen, die die Andersheit schon vernichtet.“ (Levinas 1961, 277f.)

Wir können im Sinne von Levinas somit von einem ethisch handelnden Subjekt nur sprechen, wenn wir es aus dem sprachlichen Bezug zum radikal Anderen heraus verstehen. Um diese Bezugsweise zu erläutern, greift Levinas nun wesentlich auf den Begriff der Exteriorität zurück. In *Totalität und Unendlichkeit* lassen sich drei Referenzbereiche des Begriffs der Exteriorität unterscheiden (vgl. hierzu auch Caygill 2002, 116). Erstens spricht Levinas von einer Exteriorität der innerweltlichen Objekte, die dem Ich zu dessen Gebrauch dargeboten sind und somit im Zuge der Arbeit zu „Werken“ verarbeitet werden können (vgl. Levinas 1961, 184). Zweitens spricht Levinas auch in Bezug auf den Weltzusammenhang des Seienden – dem, was er das „Elementale“ nennt (vgl. Levinas 1961, 184-191) – von Exteriorität. Sowohl der Bezug zu innerweltlichen Objekten als auch das Konfrontiertsein mit dem Gesamtzusammenhang des innerweltlichen Seienden vermögen für Levinas jedoch nicht die radikale Alterität zum Ausdruck zu bringen, die sich im Bezug zum Anderen ereignet: „Die Exteriorität, die in der Sprache vorgezeichnet ist – die Beziehung mit dem anderen Menschen – hat keine Ähnlichkeit mit der Exteriorität eines Werkes; denn die objektive Exteriorität des Werkes liegt schon in der Welt, die von der Sprache, das heißt, von der Transzendenz, gestiftet wird.“ (Levinas 1961, 94; vgl. auch Gelhard 2005, 52f.)

Mit diesem wesentlich sprachlichen Verständnis von Alterität wendet sich Levinas einmal mehr gegen die Vorstellung, die Bestimmung der menschlichen Beziehung müsse von einer zugrundeliegenden Identität (etwa der Person) her bestimmt werden. Vielmehr verunmöglicht die radikale Exteriorität des Anderen jede strikte Identifizierung, wie Levinas mit Bezug auf eine eigentümlich transformierte religiöse Terminologie festhält: „Die Konversion der Seele zur Exteriorität oder zum absolut Anderen oder zum Unendlichen kann nicht aus der

Identität dieser Seele abgeleitet werden; denn sie ist nicht nach dem Maße dieser Seele.“ (Levinas 1961, 80)

Das sprachliche Angerufensein im Antlitz des Anderen, das menschliche Subjektivität als Bezogensein auf eine allen Totalitäten heterogene Exteriorität stiftet, diese „Rückkehr zum äußeren Sein“ (Levinas 1961, 266), konstituiert das Subjekt von allem Anfang an als ethisches: „Das Andere aber, das absolut anders ist – der Andere – begrenzt nicht die Freiheit des Selben. Indem der Andere die Freiheit zur Verantwortung ruft, setzt er sie ein und rechtfertigt sie.“ (Levinas 1961, 282) Freiheit wird also gerade nicht ursprünglich von der Autonomie her bestimmt, sondern vielmehr wird die Freiheit durch und durch heteronom als vom Anderen eingesetzte gedacht. Als Freiheit, die vom Anderen eingesetzt ist, ist das Subjekt je schon verantwortlich. Seine Freiheit verdankt sich gerade der ethischen Notwendigkeit, dem Anderen gerecht werden zu müssen: „Die Verantwortung kann nicht abgewiesen werden. Das Antlitz öffnet die ursprüngliche Rede, deren erstes Wort Verpflichtung ist“ (Levinas 1961, 289). Die Überlegung lautet hier, dass es Verantwortung und Verpflichtung in einem strengen Sinne nur gegenüber etwas geben kann, das nicht gänzlich zum Objekt meines Willens werden kann, sondern sich jedem Zugriff der Willkür konstitutiv entzieht. Insofern er alle intentionalen Vermögen und Kapazitäten übersteigt, liegt im Bezug zum Anderen „nicht eine Beziehung mit einem sehr großen Widerstand vor, sondern mit etwas absolut *Anderem* – der Widerstand dessen, was keinen Widerstand leistet – der ethische Widerstand“ (Levinas 1961, 286).

Der ethische Widerstand des Anderen besteht nicht darin, ein bestimmtes Kraftquantum gegen meine Vermögen aufzubieten, sondern darin, diese Vermögen selbst als ‚ungerechtfertigt‘ und gewaltsam auszuweisen. Levinas erläutert diese ‚ethische Infragestellung‘ mit dem Verweis auf die Unmöglichkeit, dem Anderen *als* Anderen mit noch so großer Gewalt, der Gewalt des Mordes, habhaft zu werden:

„Diese Unendlichkeit, die stärker ist als der Mord, widersteht uns schon in seinem Antlitz, ist sein Antlitz, ist der ursprüngliche *Ausdruck*, ist das erste Wort: ‚Du wirst keinen Mord begehen.‘ Das Unendliche paralyisiert das Vermögen durch seinen unendlichen Widerstand gegen den Mord.“ (Levinas 1961, 285)

Der Mord ist gerade eines derjenigen Grenzphänomene, an denen Levinas die Exteriorität des Anderen gegenüber totalisierenden Bezugnahmen auf eindringliche Weise verdeutlicht. Erst die ‚Unmöglichkeit des Mordes‘ – die Unerreichbarkeit des Anderen für meine Gewalt – vermag verständlich zu machen, warum die Gewalt gleichwohl *nur* dem Anderen gelten kann: „Der Mord übt Macht aus über das, was der Macht entkommt. [...] Die Andersheit, die sich im Antlitz ausdrückt, liefert die einzig mögliche ‚Materie‘ für die totale Negation. [...] Der Andere ist das einzige Seiende, das ich kann töten wollen.“ (Levinas 1961, 284) Diese gleichzeitige Unmöglichkeit des Mordes und die Versuchung, den Anderen zu töten, grenzt nach Levinas die Beziehung zum Anderen gegenüber dem Verhältnis zu Dingen ab, die sich unseren Vermögen zwar nicht widersetzen, die aber genau deswegen nicht zum Adressaten mörderischer Gewalt werden können. Der Andere zeichnet sich in diesem Sinne dadurch aus, dass er das einzige Wesen ist, das verdinglicht werden kann, und zwar genau deswegen, weil sein ethischer Widerstand sich jeder absoluten Verdinglichung widersetzt.

„In einer Beziehung sein, indem man sich aus dieser Beziehung ablöst, heißt sprechen.“ (Levinas 1961, 311) – Diese „Beziehung ohne Beziehung“, dieses ethische In-Beziehung-Sein ist für Levinas gerade die Situation der menschlichen Gemeinschaft, die sich nicht um eine wie auch immer geartete Identität gruppiert, sondern gerade Gemeinschaft derer ist, die in keinem identitätsstiftenden Merkmal übereinkommen. Diesem Verständnis von menschlicher Gemeinschaft, die gerade Gemeinschaft *in Exteriorität* ist, behält Levinas den Begriff der Brüderlichkeit vor:

„Der eigentliche Status des Menschlichen impliziert die Brüderlichkeit und die Idee der menschlichen Gattung. Diese Idee widerspricht radikal der Konzeption einer durch Ähnlichkeit vereinten Menschheit, sie widerspricht der Konzeption einer Menge verschiedener Familien [...], die kraft des Kampfes der Egoisten zu einer *civitas humana* gelangten.“ (Levinas 1961, 310)

Mit diesem dezidiert nicht-biologischen Begriff der Brüderlichkeit – oder wohl besser: der „Solidarität“ (vgl. zu den problematischen gendertheoretischen Implikationen dieser Levinas’schen Terminologie Gürtler 2001, 365) – hat Levinas nicht weniger im Blick als ein Verständnis der menschlichen Gemeinschaft als

ethischer, und das heißt: als in keiner Weise *ontologisch* zu begründender. Die menschliche Gemeinschaft gründet sich strenggenommen auf nichts – und zwar deswegen, weil das ontologische Motiv der Gründung dem Menschlichen per se unangemessen ist –; vielmehr findet sie sich vor jeder phantasmatischen „Gründung“ herausgefordert und hervorgebracht durch den Anspruch, dem exterioren Anderen gerecht werden zu müssen. So heißt es auch in *Jenseits des Seins*:

„Außer-biologisches Verwandtschaftsverhältnis, ‚gegen alle Logik‘. Nicht deshalb betrifft mich der Nächste, weil er als einer erkannt wäre, der zur selben Gattung gehörte wie ich. Er ist gerade Anderer. Die Gemeinschaft mit ihm beginnt in meiner Verpflichtung ihm gegenüber.“ (Levinas 1974, 194f.)

3. *Jenseits des Seins*:

Exteriorität und die Solidarität vom Anderen her

Die sachliche Veränderung des Levinas'schen Standpunkts in *Jenseits des Seins* im Vergleich zu *Totalität und Unendlichkeit* lässt sich so erläutern, dass Levinas in *Jenseits des Seins* Alterität nicht mehr als exteriore begreift, während der Begriff der Exteriorität in *Totalität und Unendlichkeit* noch den zentralen thematischen Fokus seiner Analysen bildet (vgl. Zeillinger 2010). So weist auch Andreas Gelhard mit Recht darauf hin, dass

„viele Passagen von *Totalität und Unendlichkeit* noch das Missverständnis [provokieren], der Andere betreffe die Subjektivität nicht in ihrer Grundstruktur selbst, sondern trete gleichsam in einem zweiten Schritt zu einem vollständig konstituierten Subjekt hinzu. Diesem Missverständnis begegnet Levinas in *Jenseits des Seins*, indem er die Subjektivität als ‚Verstrickung des Anderen im Selben [...]‘ bestimmt“ (Gelhard 2005, 87).

Sicherlich stimmt es darüber hinaus ebenfalls, dass der Begriff der Exteriorität in *Jenseits des Seins* zugunsten anderer Begriffe in den Hintergrund tritt, mit denen Levinas nun in eindringlicherer Weise geltend macht, dass Subjektivität als ethische wesentlich vom Aufgefordertsein durch den Anderen her zu denken ist,

und dass dieses Aufgefordertsein jeder Identitätsbildung vorausgeht (Begriffe wie Verstrickung, Geiselschaft, Besessenheit, Nähe usw.).

Vor diesem Hintergrund zeigt sich jedoch ebenfalls, dass bereits in *Totalität und Unendlichkeit* Exteriorität nicht als Exteriorität *gegenüber dem ethischen Subjekt* zu verstehen ist, also als einfache Äußerlichkeit des Anderen gegenüber einem vermeintlich seiner ethischen Aufforderung vorgängigen Ich. Der Begriff der Exteriorität bezeichnet in *Totalität und Unendlichkeit* folglich nicht die Exteriorität des Anderen gegenüber ‚mir‘, sondern vielmehr die Exteriorität des Anderen gegenüber der *Totalität* und ihren verschiedenen Figuren (darunter auch Figuren der ichlichen Aktivität wie Intentionalität, Bewusstsein, Thematisierung usw.). So heißt es denn auch in *Jenseits des Seins*:

„Von [der] Gestalt des Seins, das sich in der Gleichheit selbst besitzt – vom Sein im Sinne der *arché* – hebt sich die Besessenheit ab, die wir in der Nähe erkannt haben. [...] An dieser Exteriorität ist festzuhalten. Sie ist weder gegenständlich noch räumlich [...], sie ist vielmehr obsessionell, nicht-thematisierbar und [...] anarchisch.“ (Levinas 1974, 226)

Es ist also gerade die *Besessenheit*, also der Umstand, dass der Andere je schon und von allem Anfang ‚im Selben‘ war, die Levinas nunmehr als „Exteriorität“ verstanden wissen möchte, an der „festzuhalten“ ist. Anders formuliert: „Exterior“ ist der Andere gerade insofern, als er sich jeder Vermittlung über Allgemeines entzieht und das Subjekt gleichsam ‚direkt‘, ‚unvermittelt‘ in die Verantwortung nimmt. Damit bezieht sich die Exteriorität des Anderen gerade nicht auf die vermeintliche Äußerlichkeit des Anderen gegenüber dem bereits vorliegenden Subjekt, sondern vielmehr auf die Unmöglichkeit, die menschlichen Beziehungen auf ein vermittelndes Drittes zu gründen.

Im Anschluss an dieses Denken der Exteriorität als Besessenheit, als In-Besitz-Genommen-Sein vom Anderen, der jedem Zugriff vonseiten des Ich entzogen und damit radikal „äußerlich“ bleibt, reformuliert und radikalisiert Levinas in *Jenseits des Seins* den Gedanken der Brüderlichkeit oder Solidarität als ethischem Sinn des Menschlichen. Die ethische Entzüglichkeit und

„Unvergleichbarkeit [des Anderen] [...] ist weder die harmlose Beziehung des Wissens, in dem alles einander gleich wird, noch die Indifferenz der räumlichen Kontiguität. Sie ist eine Vorladung, die durch den Anderen an mich ergeht, eine Verantwortung für Menschen, die wir nicht einmal kennen.“ (Levinas 1974, 223)

Es ist nicht die zufällige partikuläre Gemeinschaft, in der ich mich finde, für die ich in ausgezeichneter Weise verantwortlich bin, und auch nicht die allgemeine Menschheit als Abstraktum, sondern sowohl die partikuläre Gemeinschaft als auch die allgemeine Menschheit müssen nach Levinas als Kondensationspunkte menschlicher Intersubjektivität begriffen werden, die selbst stets in der Forderung stehen, dem Anderen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Keine partikuläre Kultur und keine universale (Vernunft)Gemeinschaft vermag sich in diesem Sinne in sich selbst abzuschließen, sondern bleibt konstitutiv auf den Anderen hingeordnet, der jenseits jeder gattungsmäßigen Gemeinschaft den ‚exterioren‘ Kern alles Sozialen bildet. Anders formuliert: Nicht nur jede soziale Partikularität, sondern auch alles vermeintlich selbstgenügsame Universale stehen je in der Forderung, dem Anderen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen: „Niemand kann in sich selbst bleiben: die Menschlichkeit des Menschen, die Subjektivität, ist Verantwortung für den Anderen [...].“ (Levinas 1972, 100)

Wenn insofern das Menschliche wesentlich auf den Anderen hingeordnet ist und sich je schon ethisch als aufgefordert durch seinen Anspruch zu verstehen hat, dessen Unbedingtheit sich in keiner nachträglichen Inklusionsbewegung abschwächen lässt, so deutet dies in Richtung eines ‚alteritären Humanismus‘, der das Menschliche gerade nicht mehr in dem, was allen Menschen gemeinsam ist, verortet, sondern in dem, worauf das Menschliche konstitutiv verwiesen ist: auf die Verantwortung und Gerechtigkeit für den Anderen: „Die Unbedingung der Geisel ist nicht der Grenzfall der Solidarität, sondern die Bedingung jeglicher Solidarität.“ (Levinas 1974, 261) Solidarität kann somit, wie ich in Auseinandersetzung mit Levinas deutlich zu machen versucht habe, in einem alteritätsethischen Rahmen nicht mehr als Solidarität einer Gemeinschaft gegenüber ihren Mitgliedern oder auch als Solidarität der Gemeinschaft gegenüber Anderen, die ihr nicht angehören, gedacht werden, sondern muss als eine Bewegung verstanden werden, die ihren Ausgang beim Anderen nimmt und jede Selbstidentität

einer Gemeinschaft dadurch unterwandert, dass sie sie ethisch bereits in Anspruch nimmt. In diesem Sinne wäre ausgehend von Levinas' Denken einer „Brüderlichkeit oder Komplizenschaft ohne Grund“ (Levinas 1974, 306), d. h. einer Solidarität, die nicht auf ein irgendwie geartetes Gemeinsames zurückgeht, sondern gerade durch das Fehlen jedes Gemeinsamen allererst Solidarität mit dem Anderen und mit den Anderen innerweltlich möglich macht, eine Möglichkeit angedeutet, gerade auch *politische* Solidarität vom Primat der „Gründung, Verursprünghung, Deklaration oder Institution“ zu lösen (Critchley 2005, 73). Die rückhaltlose Anerkennung der Exteriorität des Anderen, die alle gattungsmäßige Zugehörigkeit aufsprengt, wäre dazu die erste Bedingung.

Literatur

- Calin, Rodolphe/François-David Sebbah (2002): *Le vocabulaire de Lévinas*, Paris.
- Critchley, Simon (2005): Fünf Probleme in Levinas' Sicht der Politik und die Skizze ihrer Lösung, in: Pascal Delhom, Alfred Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin, 61-74.
- Derrida, Jacques (1964): Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas', in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M, 1976, 121-235.
- Gelhard, Andreas (2005): *Levinas*, Leipzig.
- Gürtler, Sabine (2001): *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Levinas*, München.
- Levinas, Emmanuel (1961): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, 2008.
- Levinas, Emmanuel (1963): Die Spur des Anderen, in: ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg, 2012, 209-235.
- Levinas, Emmanuel (1968): Sprache und Nähe, in: ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg 2012, 260-294.
- Levinas, Emmanuel (1972): Ohne Identität, in: ders., *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg, 85-104.
- Levinas, Emmanuel (1974): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, 1992.

Wenzler, Ludwig (1989): Einleitung. Menschsein vom Anderen her, in: Emmanuel Levinas, Humanismus des anderen Menschen, Hamburg, vii–xxvii.

Zeillinger, Peter. 2010. „eins, zwei, viele...“ – oder: Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft. Der Einbruch des Anderen-im-Plural bei Levinas, in: Matthias Flatscher, Sophie Loidolt (Hg.), Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie, Würzburg, 225-247.

5.

**„Mensch sein“: Sprachphilosophie
und Philosophie des Geistes**

Husserls Analysen der Fremderfahrung und der Dingwahrnehmung

Eine Parallele?

Diego D'Angelo

Zweck dieses Textes ist es, Edmund Husserls Analysen der Fremderfahrung und der Dingwahrnehmung als teilweise parallele Erfahrungen aufzuzeigen, was bis heute in der Sekundärliteratur kaum Beachtung gefunden hat.¹ Die Parallele besteht vorwiegend darin, dass sowohl die Erfahrung des Anderen als auch die eines materiellen Dinges auf Anzeigestrukturen und auf Leiblichkeit basieren.

Der vorliegende Beitrag analysiert daher im Folgenden diese Analogie und weist zunächst (§ 1) eine phänomenologische Bedingung für die Fremderfahrung aus, nämlich dass der Leib des Anderen als ein System von Anzeigen seiner eigenen Innerlichkeit dient. Da Dingwahrnehmung auf eine ähnliche Verweisungsstruktur fundiert ist, wo die gesehene Seite eines Gegenstandes die momentan unsichtigen Seiten anzeigt,² wird die Parallele zwischen Dingwahrnehmung und Fremderfahrung zum Thema gemacht (§ 2). Aufgrund dieser Analysen lässt sich aber ein grundlegender phänomenologischer Unterschied zwischen Fremderfah-

1 Dieser Beitrag entspringt aus einigen Vorarbeiten zu meiner Dissertation, die unter dem Titel *Zeichenhorizonte. Semiotische Strukturen in Husserls Phänomenologie der Wahrnehmung* demnächst veröffentlicht wird. Der Begriff der „Anzeige“ muss im Folgenden operativ (vgl. Fink 1957) bleiben, da der Fokus auf die Parallelität von Dingwahrnehmung und Fremderfahrung gerichtet ist, und nicht auf eine tiefgehende Analyse ihrer intentionalen Leistungen.

2 Zur Rolle der Anzeige in der Dingwahrnehmung vgl. D'Angelo 2013. Das Wort „Anzeichen“ ist nicht gleichbedeutend mit „Anzeige“, sondern bezeichnet den anzeigenden Gegenstand bzw. Sachverhalt; Anzeige dagegen bezeichnet das Verhältnis zwischen zwei Gegenständen bzw. Sachverhalten: „Von den beiden dem Worte *Zeichen* anhängenden Begriffen betrachten wir vorerst den des Anzeichens. Das hier obwaltende Verhältnis nennen wir die Anzeige“ (Hua XIX/1, 31). Während Husserls Sprachgebrauch, vor allem in späteren Werken, diesen Unterschied nicht immer berücksichtigt, wird sich der vorliegende Beitrag an diese Differenzierung halten.

rung und Dingwahrnehmung feststellen (§ 3), nämlich dass in der Dingwahrnehmung das Angezeigte zur Selbstgegebenheit gebracht werden kann, im Falle der Fremderfahrung dies aber wesentlich unmöglich ist.

Als Ergebnis kann daher festgehalten werden, dass Dingwahrnehmung und Fremderfahrung zwar eine Parallele aufweisen, nämlich insofern als beide auf Anzeigestrukturen und Leiblichkeit basieren; andererseits aber differieren beide Erfahrungen in der Einholbarkeit des Angezeigten. Vielmehr basiert die Fremderfahrung auf der Dingwahrnehmung, und zwar nicht nur in dem Sinne, dass der Körper des Anderen zunächst als Ding aufgefasst werden muss, sondern eher insofern, als der Andere als Körper und als Leib semiotisch erfahren werden muss, um überhaupt als ein anderes Subjekt konstituiert werden zu können.

§1 Leib und Körper des Anderen als Anzeigen seiner Subjektivität

In der Apperzeption des Fremdleibes liegt Husserl zufolge „ein System erfahrungsmäßiger Anzeigen“ (Hua IV, 138 und 342), die ein Ichleben in dem Sinne indizieren, dass gewisse Erfahrungen (in diesem Fall die Erscheinung des Fremdleibes) gewisse andere Elemente indizieren, die nicht selbst gegeben sind. In diesem Sinne seien „auch Personen [...] umweltliche Kulturobjekte“ (Hua IV, 379), nämlich Anzeichen in dem Sinne, dass hier auf eine menschliche Subjektivität hingewiesen wird. Der systematische Stellenwert der Anzeige in der Konstitution der Fremderfahrung tritt deutlich in den *Ideen II* zu Tage:

„Ist aber ein Anfang des Verständnisses fremden Seelenlebens gegeben, so wirken verschiedene an sich unbestimmte appräsentierte Eindeutungen zusammen; es wird seelisches Sein verstanden, das für den Zuschauer leibliche Bewegungen in Kompräsenz mitgegeben hat, und zwar regelmäßig, die nun ihrerseits häufig neue Anzeichen werden, nämlich für die früher angezeigten oder erratenen seelischen Erlebnisse, und zwar in Fällen, wo diese nicht anderweitig angezeigt sind. So bildet sich allmählich ein System von Anzeichen aus, und es ist schließlich wirklich eine Analogie zwischen diesem Zeichensystem des Ausdrucks seelischer Vorkommnisse, und zwar der passiven und aktiven, und dem Zeichensystem der Sprache für den Ausdruck von Gedanken, ab-

gesehen davon, dass die Sprache selbst – als wirklich gesprochene – mit hierher gehört. Man könnte geradezu darauf ausgehen (und hat es ja auch schon versucht) systematisch den ‚Ausdruck‘ des Seelenlebens zu studieren und sozusagen die Grammatik dieses Ausdrucks herauszustellen.“ (Hua IV, 166)

Gerade dazu bemerkt Husserl in einem Beiblatt, das von L. Landgrebe in seinem als Grundlage für die *Ideen II* dienenden Typoskript nicht aufgenommen worden ist, dass die Menschenauffassung als „Einverstehen“ eben „zweifellos eine Beziehung der Anzeige“ ist, wo ein Dasein ein anderes Dasein anzeigt (Hua IV, 411). Der Leib des Anderen ist dem wahrnehmenden Subjekt nämlich „Durchgang (im ‚Ausdruck‘, in der Anzeige etc.) für das Verstehen des Ich dort, des Er“ (Hua IV, 347) und ohne Anzeichen könnte das Subjekt nicht wissen, dass der andere Leib ein anderes Ich ist. Wir haben nämlich bei der Fremderfahrung

„empirische Verbindungen der Assoziationen zwischen leiblichen Vorkommnissen und subjektiven Zuständlichkeiten und Akten, die, durch Einfühlung übertragen, fremde leibliche Vorkommnisse auffassbar machen als Anzeigen ähnlicher subjektiver Akte und Zustände. Der Leibkörper dort zeigt durch seine allgemeine Gestalt (in ihrer Ähnlichkeit mit meinem Leibkörper) und durch seine besonderen Äußerungen eine Subjektivität überhaupt und dann näher besondere Bestimmungen einer solchen an [...]. Aber auch sonst hat der Mensch dort gemäß meiner Einfühlung einen Erlebnis- und Aktbestand, der ein anderer ist als der meine, und dieser ist durch den fremden Leib und seine ausdrückenden Anzeigen angezeigt als Analogon meines eigenen Erlebens und Tuns.“ (Hua XIV, 85 und 96)

Diese Semiotik der Fremderfahrung, im Rahmen derer der fremde Leib als ein Anzeichen für sein Subjektsein genommen wird, beruht ihrerseits auf einer tieferen semiotischen Figur. Nicht nur ist der Leib des Anderen ein Anzeichen für seine Subjektivität, sondern auch sein Körper (worauf der Leib in der Eigenheitssphäre des Phänomenologen reduziert wird) indiziert meinen Leib.³ Die

3 Dieser doppelte Verweisungszusammenhang in der Konstitution des Anderen ist auch von Wieglerling (1984, 68-75) und Kühn (1998, 324-325) hervorgehoben worden.

Beschreibung der Erfahrung des Anderen als eines Leibes, der auf eine Innerlichkeit verweist, basiert genetisch-konstitutiv darauf, dass der fremde Körper sich als Leib konstituiert hat. Zu untersuchen ist also, wie es zustande kommt, dass der Körper zu einem anzeigenden Leib wird. Diese Erfahrung kann laut Husserl anhand der Struktur „etwas-erinnert-an-etwas“ phänomenologisch beschrieben werden. Bei der Ähnlichkeitsassoziation⁴ („Paarung“) zwischen meinem Leib und dem fremden Körper „handelt [es] sich um die Überschiebung in Form einer sich überschiebenden ‚Erinnerung‘; eines erinnert an das andere und trägt in der Weise einer Erinnerung die Züge des andern in sich – intentional“ (Hua XIV, 491). Das Erinnern-an findet zwischen der Erscheinung des Fremdkörpers und meinem Leib statt: „Sie [scil.: die Erscheinung fremden Körpers] erinnert an mein körperliches Aussehen, *wenn ich dort wäre*“ (Hua I, 147). Diese „Erinnerung“ per Analogie ist in der Tat die Möglichkeitsbedingung dafür, dass der Körper dort überhaupt in eine Paarung mit meinem Leib eintreten und somit den Sinn „Leib“ von meinem übernehmen kann. Der Fremdkörper indiziert somit „eine Abwandlung meines Ich“ (Hua XIV, 501), denn „er indiziert mir eine Modifikation von Erinnerung meiner selbst als konkreter Gegenwart (mit meinem Uroriginalen und sekundär Originalen)“ (Hua XV, 642). Der Körper dort drüben indiziert meinen Körper, der zugleich Leib ist, und damit startet eine Teleologie der Anzeige, die im Endeffekt zur angezeigten Subjektivität führt.

Das Verhältnis zwischen meinem Leib und dem fremden Körper bestimmt Husserl also als ein „[I]ndizieren“ (Hua XIV, 493) bzw. für die unterste Stufe der Einfühlung als eine „passiv-assoziative Indizierung“ (Hua XV, 166). Die fremde Subjektivität ist nämlich durch den Leib des Anderen in seiner Analogie mit meinem Leib „indiziert“. Das Ergebnis dieser Analysen ist somit, dass es zur Ermöglichung einer Einfühlung überhaupt notwendig ist, dass der Körper des Anderen als Anzeige für meinen Leib fungiert. Die Anzeige ist daher ein basales Moment jeder Einfühlung überhaupt.

„Das persönliche Sein, Leben, sich Verhalten, persönlich Tätigsein und Leiden etc. hat seine Expression, seinen Ausdruck. Aber die phänomenale Umwelt des Anderen und seine Innenleiblichkeit hat keinen Ausdruck, sondern

4 Zum Thema der Assoziation vgl. Holenstein (1972).

eine fundamentale und eigentümliche Weise der Anzeige, welche die Voraussetzung (Fundierung) ‚des Ausdrucks‘ ist. Erst muss der fremde Leib, und als Zentrum der fremden orientierten Umwelt, für mich da sein, damit sich in ihm etwas ausdrücken kann. In einem bloßen Ding kann sich nichts ausdrücken, sondern nur <in> einem Ding, dem ein ‚Leib‘ eingelegt ist und in dem in diesem Verstehen sich ein Ichliches weiter indiziert.“ (Hua XIII, 435-536)

Die Ähnlichkeit zwischen meinem Leib und dem Körper des Anderen motiviert nämlich laut Husserl „eine Anzeige eines ähnlichen Seelischen“, das „aber nicht angezeigt in einer Art Erinnerung oder Erwartung“ (Hua VIII, 135) ist, weil diese eine andere „Phase“ meines Ich implizieren würden, während da ein anderes Ich angezeigt wird.

Die Frage, die im Folgenden zur Diskussion gestellt wird, ist, ob die von Husserl betonte Parallele zwischen Fremderfahrung und Dingwahrnehmung dieser Rolle der Anzeige bei der Konstitution fremder Subjektivität Rechnung tragen kann. Dabei wird sich herausstellen, dass Anzeigezusammenhänge auch bei der Dingwahrnehmung zentral sind, beide Erfahrungsarten aber darin differieren, dass die Einholbarkeit des Angezeigten nur bei Gegenständen gewährleistet ist.

§2 Die Analogie zwischen Fremderfahrung und Dingwahrnehmung

In den *Umarbeitungen zur Sechsten Logischen Untersuchung* lässt sich eine der zeitlich früheren Beschreibungen der strukturellen Analogie zwischen Fremderfahrung und Dingwahrnehmung im Werk Husserls finden. Hier kommt Husserl kurz auf das Problem der Fremderfahrung zu sprechen und weist explizit durch seine Analysen darauf hin, dass diese Erfahrung Strukturähnlichkeiten mit der Wahrnehmung äußerer Gegenstände aufweist:

„Jedenfalls überzeugt man sich, dass es ebenso verkehrt ist, das Gegebenheitsbewusstsein, in dem ein Nebenmensch uns als leibhaftig, uns gegenüber und von uns ‚gesehen‘ erscheint, als ein mittelbares im Sinne eines Schlusses aufzufassen, als das Gegebenheitsbewusstsein der äußeren Wahrnehmung des

Tisches, den wir gerade sehen, als einen Schluss hinsichtlich der in diesem Sehen unsichtigen Rückseite, der unsichtigen Tischfüße usw.“ (Hua XX/2, 34)

Gerade die Betonung des phänomenologischen Befundes, dass weder die Rückseite eines Tisches noch die Subjektivität anderer Menschen irgendeiner Art von Schluss unterstehen, bringt die Analogie zwischen Dingwahrnehmung und Fremdwahrnehmung zustande. Es geht nämlich in beiden Fällen nicht um eine durch Denkschlüsse zu erklärende Beziehung zwischen Erscheinendem und Miterscheinendem. In beiden Fällen haben wir ein Erscheinendes, welches nicht in seiner Erscheinung aufgeht. Das Ding „Tisch“, das vor mir liegt, geht nicht in der Erscheinung seiner von mir aktuell gesehenen Seiten auf, und das Erscheinen eines anderen Menschen geht nicht in der einseitigen Erscheinung der Vorderseite seines Leibes auf.

Die Analogie-These scheint aber *prima facie* unplausibel, und zwar sowohl weil ein Mensch der alltäglichen Erfahrung gemäß kein Ding ist, als auch zweitens weil Husserls Ausführungen zu diesen beiden Themen eigentlich unterschiedliche phänomenologische Elemente aufweisen (einerseits raumzeitliche Orientierung, noetische-noematische Korrelation, Analyse von leiblichen Empfindungen und Kinästhesen, andererseits Paarung, Einfühlung usw.). Dennoch lässt sich zeigen, wie das Ergebnis der Reduktion auf die Eigenheitssphäre, die besonders klar in der fünften *Cartesianischen Meditation* zum Thema gemacht wird (Hua I, 124-130), gerade die Reduktion der Subjektivität und Leiblichkeit des Anderen auf einen bloßen Körper, also auf ein bloßes Ding, mit sich führt, indem das Eigentümliche ihrer Innerlichkeit eingeklammert wird. Somit ist ein erstes phänomenologisches Prinzip für das Verständnis der fremden Subjektivität gewonnen, nämlich dass die Fremderfahrung ausgehend von und in Analogie mit der Dingwahrnehmung beschrieben werden muss, da der reduzierte Körper des Anderen nichts anderes als ein in der Welt vorkommendes Ding ist.

Diesen Parallelismus zwischen der Wahrnehmung eines Gegenstandes und der Fremderfahrung betont Husserl in den Jahren nach der Verfassung der für die *Ideen II* als Grundlagen genommenen Texte wiederholte Male und an verschiedenen Stellen. In beiden Fällen geht es um eine Indikation von etwas auf etwas anderes: Einerseits indiziert der (Leib)Körper des Anderen seine Subjektivität, andererseits indiziert die gesehene Seite eines Gegenstandes seine in der

Aktualität unsichtbare Rückseite. Husserls Beschreibung der Fremderfahrung in Analogie zur Dingwahrnehmung bleibt aber insofern fragwürdig, als nicht genauer definiert wird, was unter „Indikation“ zu verstehen ist.⁵ Die leeren Intentionen, die solchen Indikationen zugrunde liegen, konstituieren nämlich sowohl die Fremderfahrung als auch die Dingwahrnehmung: „Ähnlich wie das Unsichtige eines Dinges durch die leeren Intentionen der Wahrnehmung mitbewusst wird, so wird das fremde Seelenleben, das direkter Wahrnehmung überhaupt unzugänglich ist, durch Einfühlung, und zumeist in leerer Weise, bewusst“ (Hua XI, 240). Die Erfahrung des Leibes eines Anderen ist also ebenso wie die Wahrnehmung äußerer Gegenstände durch leere Verweise begleitet, die die Innerlichkeit des Anderen, d. h. die Tatsache, dass er ein Bewusstsein ist so wie ich, indizieren. In der *Krisis* wird die sich bei der Konstitution der Intersubjektivität betätigende Assoziation als gleich wie jeder anderen Assoziation in jeder Apperzeption gesetzt (Hua VI, 306), und allgemein sind Apperzeption und Appräsentation eigentümliche Strukturen, die sowohl in der Ding- als auch in der Fremderfahrung vorkommen.

Dabei ist die fundamentale Funktion dessen, was gegeben ist, ein Durchgangsort für das nicht eigentlich selbst Wahrgenommene zu sein; das Nicht-gesehene ist vorgezeichnet durch das Selbstgegebene. Dass es so ist, zeigt sich auch in der fünften *Cartesischen Meditation*:

„Der Andere steht selbst ‚leibhaftig‘ vor uns da. Andererseits hindert diese Leibhaftigkeit nicht, dass wir ohne weiteres zugestehen, dass dabei eigentlich nicht das andere Ich selbst, nicht seine Erlebnisse, seine Erscheinungen selbst, nichts von dem, was seinem Eigenwesen selbst angehört, zu ursprünglicher Gegebenheit komme [...]. Es handelt sich um eine Art des Mitgegenwärtigmachens, eine Art ‚Appräsentation‘. Eine solche liegt schon in der äußeren Erfahrung vor, sofern die eigentlich gesehene Vorderseite eines Dinges stets und notwendig eine dingliche Rückseite appräsentiert, und ihr einen mehr oder minder bestimmten Gehalt vorzeichnet.“ (Hua I, 139)

5 In der Forschung hat der Begriff bis jetzt kaum Aufmerksamkeit erregt. Eine Ausnahme ist A. Pugliese (2009, 206-211).

Wir haben es also mit einer „Mittelbarkeit der Intentionalität“ zu tun, die ähnlich ist der Mittelbarkeit der Intentionalität im Falle äußerer Wahrnehmung von Gegenständen. Diese Parallele besteht darin, dass sowohl der Leibkörper des Anderen in seiner leibhaftigen Erscheinung, als auch das Ding in seiner leibhaftigen Erscheinung, nicht das volle Ding, nicht der volle Andere sind. Etwas bleibt in beiden Fällen unsichtig, d. h. für die unmittelbare Erfassung unerschlossen, und darauf weist das Erscheinende mit einer leeren Intention hin. Die (unvollkommene, aber tragfähige) Analogie von Fremderfahrung und Dingerfahrung beruht letztlich darauf, dass beide Erfahrungen phänomenologisch semiotische Verweisungsstrukturen aufweisen, wobei das Abwesende durch das Anwesende angezeigt wird. Der Körper des Anderen verweist also auf meinen Körper (der aber immer schon Leib ist) und gewinnt somit den Sinn „Leib“; in dieser zweiten Stufe der Konstitution verweist nochmals der Fremdleib auf meine Intentionalität; der Leib ist nämlich nicht nur Träger einer „gewissen“ Intentionalität, so wie mein Leib einer ist, sondern die getragene Intentionalität ist ähnlich wie meine eigene Intentionalität. „Der ‚Andere‘ verweist seinem konstituierten Sinne nach auf mich selbst“ (Hua I, 125), er ist nur dadurch ein Motiv für eine Bewusstseinszurechnung, dass sein Körper und sein Leib als Anzeige fungieren, ähnlich wie dies die Dinge tun.

§3 Der wesentliche Unterschied

Basiert also die Parallele zwischen Fremderfahrung und Dingwahrnehmung auf einer ähnlichen Verweisungsstruktur, so besteht dennoch zwischen beiden Modalitäten der Assoziation ein gewaltiger Unterschied, der die Rolle des Leibes betrifft. So hebt Husserl in den Texten zur *Ersten Philosophie* hervor, dass

„[...] der fremde Leibkörper zwar in meiner räumlichen Umwelt wahrgenommen [ist], und ganz ursprünglich wie der meine; nicht so jedoch das in ihm verleibte Psychische. Es ist nicht wirklich und eigentlich selbstgegeben, sondern nur appräsentativ mitgemeint. In dieser Hinsicht besteht Ähnlichkeit mit jener Antizipation, durch welche in jeder äußeren Wahrnehmung Mitwahrgenommenes, als selbst mit da Gemeintes, beschlossen ist; wie etwa

die unsichtige Rückseite eines gesehenen Dinges. Aber die Analogie ist keine volle; es ist Indikation, aber kein Vorgriff, der zum Selbstgriff werden könnte.“
(Hua VIII, 62-63)

In dieser Passage betont Husserl, dass die Wahrnehmung des Anderen ebenso wie die eines Gegenstandes durch „Indikation“ bewirkt ist, wobei der Unterschied darin besteht, dass das Indizierte keineswegs zur Selbstgegebenheit (zum „Selbstgriff“) gebracht werden kann⁶. Die Innerlichkeit eines anderen Menschen kann mir nie in ihrer originären Selbstgegebenheit gegeben sein, sondern eben nur durch Indikation, während die hintere Seite eines Dinges prinzipiell durch eine leibliche Bewegung eingeholt werden kann. Die Erscheinung fungiert hier als eine Anzeige für eine mögliche Bewegung; die nicht selbst präsente Rückseite des Dinges erscheint dadurch, dass sie leiblich einholbar ist – wenn ich dort wäre.

Obwohl nämlich beide Anzeigestrukturen auf den Leib des Subjektes verweisen, findet im Falle der Wahrnehmung äußerer Dinge eine *Bewährung* durch den Leib statt: In der Dingwahrnehmung kann das Angezeigte immer potentiell durch den Leib eingeholt werden. Darüber, dass dies bei der Fremderfahrung nicht der Fall ist, drückt sich Husserl klar aus: „[M]ein primordiales Ego [konstituiert] das für es andere Ego durch eine appräsentative Apperzeption [...], die ihrer Eigenart gemäß nie Erfüllung durch Präsentation fordert und zulässt“ (Hua I, 148). Gerade die Tatsache, dass die Erfüllung von der Perzeption selbst „gefordert“ ist, deutet darauf hin, dass hier die Fremderfahrung gegenüber der Dingwahrnehmung abgegrenzt wird, da es im letzteren Fall gerade um eine Forderung, um einen Anspruch darauf geht, das Angezeigte leiblich einzuholen: Diese Struktur, in welcher eine Art „Sollen“ von der Vorderseite auf die Rückseite geht, hat im Fall der Fremderfahrung keinen Platz. Die Verweise, die leeren Intentionen in der Wahrnehmung eines Dinges werden nämlich dadurch bewährt, d. h. erfüllt, dass der Leib eine Bewegung vollzieht und damit ermöglicht, dass die indizierte Seite des Dinges zur aktuellen Gegebenheit kommt. Wie ersichtlich, ist das bei der Fremderfahrung nicht der Fall, und zwar wesentlich: Die Intentionalität des Anderen kann durch keine leibliche Bewegung und Wahrnehmung zur Selbst-

⁶ Diese Argumentation taucht schon 1913-14 in den *Umarbeitungen* auf (Hua XX/2, 34-36).

gegebenheit gebracht werden; sie bleibt notwendig unerschlossen, bloß indiziert und mitpräsent.

Das Verständnis von Husserls Position hängt damit zusammen, in welchem Sinne die Subjektivität „mit gesehen“ wird und in welchem Sinne die Rückseite mit da ist. Gilt nach Husserl für „jede beliebige äußere Wahrnehmung“ (Hua I, 151), dass dieser das Gesehene übersteigende Überschuss da ist, so ist er verschieden konstituiert. Im Falle der Dingwahrnehmung ist die Rückseite dadurch angezeigt, dass die Vorderseite darauf hinweist, in dem Sinne, dass die Rückseite leiblich erreicht werden kann; im Falle der Fremderfahrung ist die fremde Subjektivität ebenso angezeigt, bedarf aber keiner Bewegung, um eingeholt zu werden, und ist konstitutiv uneinholbar. Im Falle der Dingwahrnehmung also haben wir es mit der Anzeige einer (Ver-)Möglichkeit zu tun; die Rückseite ist potentiell, aber nicht aktuell da. Im Falle der Fremderfahrung ist die angezeigte Subjektivität völlig aktuell, obwohl in den Schranken, in denen sie gegeben sein kann. Husserl bringt das auf den Punkt: „Die Erfahrung vom Andern ist nicht bloß Antizipation, sie erfüllt sich ja beständig. Aber nie ist die Erfüllung, und kann sie sein, wirklich wahrnehmungsmäßige Erfassung der fremden Subjektivität“ (Hua XIV, 489). Und noch pointierter:

„Im Wandel der Äußerlichkeit und schon im ganzen äußeren Aufbau des Gesamtleibes ‚drückt sich‘ eine Innerlichkeit aus. Freilich ist dieses Sich-ausdrücken besonderer Art; das Ausgedrückte ist mit seinem Korrelat in der Selbsterfahrung vom Leib präsentativ einig; aber nicht bloß im Nebeneinander sind sie zusammen da, sondern sie haben assoziative Einheit der Zusammengehörigkeit (durch beständige ‚Kontiguität‘). Ich brauche freilich nicht erst bei mir selbst einen Leerverweis von dem Außen in das Innen und dann eine nachkommende Erfüllung. Beides ist untrennbar eins und zusammen verwirklicht, kontinuierlich liegt der Äußerlichkeit die Innerlichkeit ‚zugrunde‘.“ (Hua XVI, 491)

Ist somit die Behauptung einer strukturellen Analogie zwischen Fremderfahrung und Dingwahrnehmung insofern naheliegend, als: 1. beiden Erfahrungen eine semiotische Struktur zugrunde liegt, und 2. diese Anzeigen prinzipiell den Leib des Wahrnehmenden (und seine Bewegungsmöglichkeiten) indizieren, so muss andererseits doch in Betracht gezogen werden, dass beide Strukturen darin unter-

schiedlich sind, dass das Angezeigte nur im Falle der Dingwahrnehmung leiblich eingeholt werden kann.

Primärliteratur

Die Werke Husserls werden nach dem in der Forschung gängigen Format zitiert, mit Angabe des jeweiligen Husserliana-Bandes (Den Haag, 1952-) in römischen Zahlen und die Seitenzahl in arabischen.

Sekundärliteratur

D'Angelo, Diego (2013): The Foundations of Alterity. Husserl on Referencing and Indicating, in: *Investigaciones Fenomenológicas*, 10, 53-71.

Fink, Eugen (1957): Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 11 (3), 321-337.

Holenstein, Elmar (1972): Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl, Den Haag.

Kühn, Rolf (1998): Husserls Begriff der Passivität: Zur Kritik der passiven Synthesis in der genetischen Phänomenologie, Freiburg, München.

Pugliese, Alice (2009): Unicità e relazione. Intersoggettività, genesi e io puro in Husserl, Mailand.

Wiegerling, Klaus (1984): Husserls Begriff der Potentialität: Eine Untersuchung über Sinn und Grenze der transzendentalen Phänomenologie als universaler Methode, Bonn.

Selbstbewusstsein als anthropologische Differenz?

Peter Kaiser

Dominik Perler und Markus Wild bemerken in der Einleitung des von ihnen 2005 herausgegebenen Sammelbandes *Der Geist der Tiere*, dass im deutschsprachigen Raum die Bedeutung der Tiere in der theoretischen Philosophie erst ansatzweise diskutiert worden sei (vgl. Perler/Wild 2005, 21). Im angelsächsischen und französischen Sprachraum hätten schon länger entsprechende Debatten zu erkenntnistheoretischen, sprachphilosophischen und kognitionswissenschaftlichen Fragestellungen, wie sie in der analytisch geprägten Philosophie des Geistes aufgeworfen werden, den ihnen gebührenden Platz eingenommen. Fragen zu Bewusstsein und Selbstbewusstsein von Tieren spielen dabei eine entscheidende Rolle.

In den letzten zehn Jahren hat sich diesbezüglich auch im deutschsprachigen Raum sehr viel getan. Ebenso wie die Tierethik seit Längerem als Subdisziplin der Angewandten Ethik etabliert ist, so hat auch das Interesse an theoretischer Tierphilosophie merklich zugenommen. Möchte man darüber hinausgehend einen gewagten historischen Bogen spannen, so kann es nicht nur erscheinen, dass „Tiere der Prüfstein für sämtliche Theorien des Geistes“ waren, wie Pierre Bayle schon Ende des 17. Jahrhunderts feststellte; „denn am Beispiel der Tiere zeigt sich, ob diese Theorien den konkreten Phänomenen gerecht werden.“ (Perler/Wild 2005, 28) Man könnte sogar versucht sein, noch grundsätzlicher zu formulieren: Wer über den Menschen nachdenkt, denkt auch über das Tier nach – und umgekehrt.

Durchzieht nicht die abendländische Philosophiegeschichte, die sich so gerne mit der Eule der Minerva schmückt, eine Spannung zwischen problematischen *Anthropozentrismen*, die unsere mannigfaltigen Mensch-Tier-Beziehungen samt ethischen Konsequenzen durchziehen und methodologisch kritisch-reflektierten *Anthropomorphismen* (vgl. Wild 2008, 72f)? Den Menschen „differentialistisch“ in prinzipieller *anthropologischer Differenz* zu allen Tieren zu positionieren oder „assimilationistisch“ von Gemeinsamkeiten und lediglich graduellen Unterschie-

den zwischen den Lebewesen auszugehen – als explanatorische Strategie ist das von ungebrochener Aktualität: von Chrysipps Hund über Montaigne und Descartes, über Kant und Schopenhauer bis zu Derridas Katze.

Oftmals ging es bei der anthropologischen Selbsterkenntnis primär um das Aufrechterhalten einer *normativen* anthropologischen Differenz. Schopenhauer polterte empört darüber in seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral* mit der ihm eigenen Wortgewalt:

„Nun mußten die von ihrem intellektuellen Gewissen geängstigten Philosophen suchen, die rationale Psychologie durch die empirische zu stützen und daher bemüht seyn, zwischen Mensch und Thier eine ungeheure Kluft, einen unermesslichen Abstand zu eröffnen, um, aller Evidenz zum Trotz, sie als von Grund aus verschieden darzustellen.“ (Schopenhauer 1977, 278f.)

Deutlich moderater formuliert, in der Sache jedoch ebenso unmissverständlich, verweist Markus Wild auf das zentrale philosophische Anliegen:

„Das philosophische Interesse besteht natürlich nicht darin, Besonderheiten einzelner Tierarten zu identifizieren. Es ist nichts Besonderes daran, besonders zu sein. [...] Das philosophische Interesse besteht [...] darin herauszufinden, was den Menschen von *allen* anderen Tieren unterscheidet. Worin besteht der Unterschied, der diese Unterscheidungen ermöglicht? Das ist die *anthropologische Differenz*.“ (Wild 2008, 27)

Denn das Mensch-Tier-Verhältnis ist in der Philosophie klassischerweise vom Verständnis des Menschen als „Tier *plus* X“ geprägt: als *zoon logon echon*, *animal rationale* et cetera (vgl. Wild 2008, 26). Und umgekehrt wurde und wird das Tier als „Mensch *minus* X“ konzipiert: *weltarm*, als etwas, dem ein entscheidendes X zum Status des Menschseins fehlt – sei es nun Vernunft, logisches Denken, Sprache, Kultur, Theory of Mind, ein Verständnis vom Tod oder bestimmte Formen des Bewusstseins, insbesondere Selbstbewusstsein. Selbstbewusstsein, verstanden als Bewusstsein, das ein Subjekt von sich selbst *als* von sich selbst hat, wurde häufig in Zusammenhang mit Sprach- und Handlungsfähigkeit als exklusives Vermögen von menschlichen autonomen Erfahrungssubjekten i. S. v. Personen konzipiert.

Ob und inwiefern die infrage stehenden Fähigkeiten und Vermögen – in Wahrheit niemals „dem“ Tier, sondern – bestimmten Tierarten bzw. Individuen bestimmter Spezies zugeschrieben werden können, hängt natürlich davon ab, welche Begriffe davon verwendet werden; sowohl in der Philosophie als auch in den empirischen Wissenschaften wie der kognitiven Ethologie: „Ob jemand den Tieren [Selbstbewusstsein] zuschreibt, hängt davon ab, welchen Begriff von [Selbstbewusstsein] er [oder sie] verwendet – bildlich gesprochen: wie tief oder hoch er [oder sie] die Messlatte ansetzt, die ein Tier überwinden muss.“ (Perler/Wild 2005, 27)¹

Ich mache keinen Hehl daraus, mich Positionen anzuschließen, die die Messlatte für Phänomene, die als Selbstbewusstsein charakterisiert werden können, möglichst tief ansetzen. Wie sich zeigen wird, wähle ich mit David DeGrazia und Dan Zahavi ausdrücklich einen assimilationistischen Zugang, Selbstbewusstsein als graduelles Phänomen verschiedener Formen und Stufen zu begreifen, und nicht als „Alles-oder-nichts“-Phänomen, wie es paradigmatisch dazu diente, die anthropologische Differenz ontologisch zu verfestigen und praktisch den Tieren im Allgemeinen einen lediglich schwächeren oder überhaupt keinen moralischen Status zuzuerkennen. DeGrazia, einer der bemerkenswertesten philosophischen Advokaten von Selbstbewusstsein bei Tieren, konstatiert in *Taking Animals Seriously*:

„[S]elf-awareness is not all-or-nothing but comes in degrees and in different forms. This conclusion is important because it opposes a long tradition of speaking and theorizing about self-awareness as if it were all-or-nothing. Often this thesis was used in the service of defending a thick ontological line between humans and other animals.“ (DeGrazia 1996, 182)

Doch ganz so schnell will der Sprung zu dieser Konklusion noch nicht gelingen.

Eine Minimaldefinition von Selbstbewusstsein meint das Bewusstsein, das ein Subjekt von sich selbst *als* von sich selbst hat. Damit ist zunächst noch nichts darüber gesagt, *wie* sich dieses Subjekt näher bestimmt erfahren muss: ob es z. B. ein unmittelbares Bewusstsein von sich als körperlichem Subjekt haben muss – oder ob es sich in einem dualistischen Sinn als introspektiv reflektierendes Subjekt

1 Im Zitat wurde „Sprache“ mit „Selbstbewusstsein“ ersetzt.

bloß in besonderer Relation zu einem bestimmten – seinem – Körper erfährt. So verstandenes Selbstbewusstsein ist noch keine bestimmte *Selbsterkenntnis* – und keine *Selbsterkennung*, wie sie beispielsweise mithilfe von Spiegeln ge- oder misslingen kann.

Was jedoch bereits die Minimaldefinition impliziert (Cassam 1997 folgend), ist, dass sich dieses selbstbewusste Subjekt als *ein und dasselbe* Subjekt verschiedenster Erfahrungen und Zustände bewusst sein können muss. Sich selbst *als* sich selbst zu erfahren, zu erleben – das beinhaltet ein Minimum an numerischer Identität. Es ist für Selbstbewusstsein notwendig, dass ein Lebewesen sich als mit sich identisch und als unterschieden von anderen Lebewesen und Objekten in seiner Umwelt erlebt: nicht nur *synchron*, als dem jeweiligen Moment verhaftetes Subjekt (was einer basalen Diskriminationsfähigkeit von Subjekt-Objekt, von Selbst und Welt entspräche), sondern auch *diachron*, über eine gewisse Zeitspanne hinweg.

Von „erfahren“ und „erleben“ spreche ich absichtlich in einem möglichst weiten, neutralen Sinn. So soll vermieden werden, sich von vornherein darauf festzulegen, das Subjekt müsse sich „verstehen“ und „begreifen“, einen „Begriff“ oder „Wissen von sich selbst“ haben. Schließlich zählt es zu den am kontroversesten diskutierten Fragen, ob und inwiefern eine derartige diachrone numerische Identität auch bei nichtbegrifflichen, nichtsprachlichen Lebewesen vorkommen kann; oder ob temporales Identitätsbewusstsein nur bei sprachbegabten, reflexionsfähigen Subjekten möglich ist, die über den Begriff eines Ichs oder Selbst verfügen – auch wenn dieses Identitätsbewusstsein unmittelbar, ohne Identifikationsleistung, in Zuständen, die *immun gegen Irrtum durch Fehlidentifikation* sind, vorliegen kann (vgl. Cassam 1997; Bermúdez 1998; Kaiser 2005).²

Entsprechend der tierphilosophisch vieldiskutierten Frage, inwiefern Denken von sprachlichen Fähigkeiten abhängt, präsentiert sich auch die Selbstbewusstseinsproblematik in Bezug auf nichtsprachliche Lebewesen als die Frage, ob Selbstbewusstsein ein sprachliches Phänomen ist. Manche AutorInnen erwecken

2 Insofern bereits die Charakterisierung von Selbstbewusstsein mithilfe des „verräterisch reflexiven“ *als* einen *expliziten* Selbstbezug zu implizieren scheint, den es nur auf begrifflich-sprachlicher Ebene geben könne, verweisen insbesondere phänomenologische Konzeptionen auf ein *implizites präreflexives* Selbstbewusstsein; das wiederum von AutorInnen wie Kristina Musholt (2015) als nicht hinreichend für Selbstbewusstsein kritisiert wird.

den Eindruck, anstelle des cartesianischen Leib-Seele-Dualismus' einem Dualismus von nichtsprachlichen, „irgendwie bewussten“ bzw. „lediglich zur Empfindung fähigen Wesen“ (Singer 1994, 104) auf der einen Seite *versus* sprach- und begriffsfähigen selbstbewussten Lebewesen auf der anderen Seite das Wort zu reden (Baker 2013).³ John McDowell etwa sagt in aller Deutlichkeit:

„Es ist die Spontanität des Verstandes, die Kraft des begrifflichen Denkens, die uns die Welt und das Selbst erkennen läßt. Lebewesen ohne begriffliche Fähigkeiten haben kein Selbstbewußtsein.“ (McDowell 2001, 141)

Im Gegensatz zu solch starken konzeptualistischen Positionen entwickeln PhilosophInnen wie José Luis Bermúdez Modelle nichtbegrifflichen Selbstbewusstseins. Sie sprechen von Erste-Person-Gedanken mit nichtbegrifflichen Gehalten, die wir Subjekten zuschreiben können, auch wenn diese selbst nicht über die Begriffe verfügen, die für uns notwendig wären, um den Gehalt dieser selbstbewussten Zustände anzugeben. Sowohl nichtsprachlichen Tieren als auch vorsprachlichen Kleinkindern könnten entsprechende Zustände zukommen.

„Animal behavior and the behavior of prelinguistic infants paradigmatically raise the problems for which, so I believe, theoretical appeal to states with non-conceptual contents is the only solution (or at least the best so far available).“ (Bermúdez 1998, 47)

Des Weiteren hat Bermúdez einen meines Erachtens stichhaltigen Zirkularitätsvorwurf gegen Positionen erhoben, die Selbstbewusstsein ausschließlich als begrifflich-sprachliches Phänomen betrachten und semantisch analysieren wollen:

„The point here is that the capacity for reflexive self-reference by means of the first-person pronoun *presupposes* the capacity to think thoughts with first-person contents, and hence cannot be deployed to explain that capacity. In other words, a degree of self-consciousness is required to master the use of the first-person pronoun.“ (Bermúdez 1998, 18)

3 Begriffliche und sprachliche Fähigkeiten werden hier *simpliciter* zusammen genommen.

Ich kann hier nicht näher auf Bermúdez' Modell nichtbegrifflicher Erste-Person-Gedanken eingehen und möchte stattdessen auf ein populär gewordenes Testmodell zu sprechen kommen, dessen Interpretationen einem weiteren Zirkularitätsvorwurf ausgesetzt sind.

Immer wieder wurde in den Selbstbewusstseinsdebatten der Spiegeltest diskutiert, der prominent vom Psychologen Gordon Gallup und seinen Teams durchgeführt wurde. Lynne Rudder Baker bemerkt dazu etwas schnippisch: „Almost twenty-five years ago, Gordon Gallup started a cottage industry of mirror experiments with primates and young humans.“ (Baker 2013, 46) Ist das Meistern der Tests durch Große Menschenaffen, Delfine, Elefanten und eine Elster tatsächlich ein taugliches Indiz für *selbstbewusste* Selbsterkennung – so dass sich die Tiere nicht nur faktisch auf sich selbst beziehen, wenn sie mit ihren Spiegelbildern konfrontiert werden, sondern selbstbewusst auf sich selbst *als* auf sich selbst?

Die meisten Tiere sowie Kleinkinder bis zum Alter von etwa 18 Monaten erkennen nicht, dass sie im Spiegel ihr eigenes Bild sehen. In Gallups Versuchen wurden u. a. Schimpansen, denen der Umgang mit Spiegeln beigebracht worden war, betäubt und an bestimmten Stellen am Kopf, die sie ohne Spiegel nicht sehen konnten, mit geruchloser Farbe markiert. Nach dem Erwachen verwendeten die Affen Spiegel. Den Umgang mit diesen Utensilien hatten sie zuvor längere Zeit erprobt. Die meisten Schimpansen betasteten nun ihre neuen roten Farbflecke, anstatt auf die Auffälligkeiten ihrer Spiegelbilder zu zeigen. Die Konfrontation mit dem Spiegel motivierte auf sich selbst gerichtete Handlungen. Dies schien die Annahme zu bestätigen, die Schimpansen hätten ihr Spiegelbild tatsächlich als eigenes Spiegelbild bzw. als eigene äußere Reflexion erkannt.

Ich möchte darauf hinweisen, dass das Spiegel-Setting – ein Verfahren, das der menschlichen visuellen Orientierung entsprechend auf den Sehsinn abhebt – eine beträchtliche Zahl von Tieren, die z. B. viel stärker olfaktorisch oder auditiv orientiert sind, von vornherein ausschließt. Aber zugestanden, es handelt sich im Falle der eben geschilderten Schimpansen tatsächlich um *selbstbewusste* Selbsterkennung. Das Meistern des Spiegeltests darf insofern als *hinreichend* für den Nachweis einer *bestimmten* Form von Selbstbewusstsein bei Subjekten bestimmter Spezies angesehen werden: „Self-awareness is the ability to become the object of your attention“ (Gallup/Anderson/Platek 2011, 81). Gallup & Co. verwenden somit ausdrücklich eine Definition von Selbstbewusstsein als Gegenstands-

bewusstsein. Und dies hat Konsequenzen für die explanatorische Tragweite der Tests.

Das Beobachtungsmodell des Spiegelszenarios kann nicht *notwendig* für das Vorhandensein des Phänomens Selbstbewusstseins schlechthin sein. Aufmerksame Selbstbeobachtung, die visuelle Identifikation mit dem eigenen Spiegelbild, setzt für ein Subjekt bereits voraus, über ein gewisses Bewusstsein von Eigenschaften und Zuständen zu verfügen, die es ihm ermöglichen, bestimmte Eigenschaften und Zustände *als* die eigenen zu identifizieren. Und dieses unmittelbare Bewusstsein von sich selbst kann nicht auf Identifikationsleistungen beruhen, wie sie ein Gegenstandsbewusstsein erfordert.

Nun lässt sich sehr schön aufzeigen, *welche* Form von grundlegendem, unmittelbarem Selbstbewusstsein beim Spiegeltest vorausgesetzt werden muss: Denn um sich selbst im Spiegel anhand seiner körperlichen Eigenschaften und synchronisierten Körperbewegungen als sich selbst zu erkennen, um eine neue Eigenschaft (den roten Farbleck) auf der Haut entdecken zu können, muss bereits ein Bewusstsein von körperlichen Eigenschaften und Bewegungszuständen als den eigenen gegeben sein. Es handelt sich also um ein unmittelbares *körperliches* Selbstbewusstsein, das auf Kinästhesie bzw. Propriozeption beruht und eine basale Form des Selbstbewusstseins bei Menschen und Tieren darstellt.

Leider ist unmittelbares körperliches Selbstbewusstsein in seiner Bedeutung für die Diskussion tierlichen Selbstbewusstseins relativ unbeachtet geblieben. Eine Ausnahme (neben Bermúdez) ist David DeGrazia, dessen überzeugende These lautet: Höhere Formen, soziales und introspektives/reflexives Selbstbewusstsein, setzen körperliches Selbstbewusstsein voraus; selbstbewusste *Agilität* geht mit *Agentivität* einher.⁴

„The most primitive type of self-awareness is *bodily self-awareness*, an awareness of one's own body as importantly different from the rest of the environment – as directly connected with certain feelings and subject to one's direct

4 Ein nicht zu unterschätzender „philosophischer Nebeneffekt“: Körperbewusstsein am Ursprung und als einfachste Form von Selbstbewusstsein schließt natürlich dualistische Konzeptionen aus, wonach der Körper erst in einem abgeleiteten Sinne eine Rolle spielt und sich selbstbewusste Subjekte bloß „in Begleitung“ ihrer Körper erfahren, erleben, begreifen oder verstehen könnten.

control. Because of bodily self-awareness, one does not eat oneself. And one pursues certain goals. Bodily self-awareness includes *proprioception*: an awareness of body parts, their position, their movement, and overall body position. It also involves various *sensations* that are informative about what is happening to the body [...] These forms of awareness are essential to any creature that can feel features of its body and environment and act appropriately in response. In sum, bodily self-awareness includes both an awareness of one's own bodily condition and an awareness of one's *agency*, of moving around and acting in the world. Somewhat radically, I suggest that most or all sentient animals have this type of self-awareness." (DeGrazia 2009, 201–202)

Das Schwanken zwischen „most“ und „all“, der Schritt von „den meisten“ zu „allen“ empfindungsfähigen Tieren, ist durchaus typisch für die Debatte. Schließlich soll es nicht nur um große charismatische Säugetiere und Rabenvögel als KandidatInnen für Selbstbewusstsein gehen. Weitgehend unkontroversiell wird Empfindungsfähigkeit (*sentience*) als basale Bewusstseinsform, als prototypische Form des *phänomenalen Bewusstseins* charakterisiert: u.a. bewusste propriozeptive Zustände und Körperempfindungen fühlen sich für ein Erlebnissubjekt *irgendwie an*. Es *ist irgendwie*, ein Subjekt mit entsprechenden bewussten Zuständen zu sein.

Umstritten ist es allerdings, Empfindungsfähigkeit nicht nur als einfaches phänomenales Bewusstsein, sondern auch als körperliches *Selbstbewusstsein* verstehen zu wollen; wofür DeGrazia „somewhat radically“ im oben zitierten Abschnitt plädiert. Er selbst bleibt umfassendere Analysen des körperlichen Selbstbewusstseins schuldig. Doch ließen sich diese insbesondere mit Blick auf *phänomenologische* Positionen ergänzen. Bedenkt man die unterschiedlichen philosophischen Traditionen, so handelt es sich dabei keinesfalls um eine bloß triviale Konvergenz. Ohne es selbst anzumerken, stimmt DeGrazia mit phänomenologischen Konzeptionen präreflexiven, nichtsprachlichen *leiblichen* bzw. körperlichen Selbstbewusstseins überein, wie sie u. a. von Dorothee Legrand (2011), Shaun Gallagher (2005) und Dan Zahavi (2005) in der gegenwärtigen Debatte ausdrücklich vertreten werden:

„[P]henomenologists would typically argue that it is legitimate to speak of a primitive form of self-experience or self-awareness whenever we are pheno-

menally conscious. This weak self-awareness does not exist apart from the ordinary conscious perception, feeling, or thought, as an additional mental act; it is not brought about by some kind of reflection or introspection, but it is rather an intrinsic feature of the experience.“ (Zahavi 2005, 197)

Kommt diese einfache Form des Selbstbewusstseins auch Tieren als Erlebnis- bzw. Erfahrungssubjekten zu? Zahavi fährt in einer bemerkenswerten Fußnote fort:

„If this is true, it has some rather obvious consequences for the attribution of both self and self-consciousness to animals. It is also obvious, of course, that there are higher and more complex forms of self-consciousness that most, if not all, nonhuman animals lack. As for the question of where to draw the line, i.e., whether it also makes sense to ascribe a sense of self to lower organisms such as birds, amphibians, fish, beetles, worms, etc., this is a question that I will leave for others to decide. All I will say is that *if* a certain organism is in possession of phenomenal consciousness, *then* it must also be in possession of both a primitive form of self-consciousness and a core self.“ (Zahavi 2005, 235f.)

Um es als Ausblick zu formulieren: Dieses *core self* bzw. minimale Selbst als *embodied self*, als leibliches Selbst verstanden, könnte, konsequenterweise phänomenologisch gedacht, zu weit reichenden Analysen der *Leiblichkeit von Tieren* führen. Und kognitionswissenschaftlich orientiert sollte dies bedeuten, Analysen des körperlichen Selbstbewusstseins nach Möglichkeit in kognitive Modelle derjenigen Tierespezies miteinzubeziehen, die prinzipiell KandidatInnen für bewusste, empfindungsfähige Lebewesen sind. Für die Tierphilosophie des Geistes im Allgemeinen eröffnet sich hier ein fruchtbares und noch relativ neues Forschungsfeld, das von genaueren phänomenologischen Untersuchungen zu präreflexivem Selbstbewusstsein, Leiblichkeit, Körperbild und Körperschema et cetera ebenso profitieren kann, wie von analytisch geprägten Untersuchungen à la Bermúdez und DeGrazia.

Oftmals stehen wir in der Tierphilosophie vor dem Problem, dass der Blick von einer Begrifflichkeit verstellt wird, die primär für menschliche – also höherstufige, begrifflich-sprachliche – Formen des Denkens und Selbst- / Bewusstseins entworfen wurde. Scheitern wir daran, allzu hochschwellige Konzepte, die für

den menschlichen Geist geeignet erscheinen, auf Tiere zu übertragen, so kann dies dazu beitragen, anthropologische Differenzen zu verfestigen – anstatt ein angemessenes, differenzierteres Begriffsrepertoire zu entwickeln. Was jedoch körperliches Selbstbewusstsein betrifft, so ist meines Erachtens Optimismus für zukünftige Forschungen angebracht: Wir dürfen uns diesbezüglich – gewissermaßen methodologisch dem kritischen Anthropomorphismus frönd – zuversichtlich an ursprünglich am Menschen orientierten Konzeptionen bedienen. Und die anthropologische Differenz in Bezug auf Selbstbewusstsein hebt sich auf dieser elementaren Ebene des körperlichen Selbstbewusstseins auf.

Literatur

- Baker, Lynne Rudder (2013): *Naturalism and the First-Person Perspective*, Oxford.
- Bermúdez, José Luis (1998): *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge.
- Cassam, Quassim (1997): *Self and World*, Oxford.
- DeGrazia, David (1996): *Taking animals seriously. Mental life and moral status*, Cambridge.
- DeGrazia, David (2009): *Self-awareness in animals*, in: Robert W. Lurz (Hg.), *The Philosophy of Animal Minds*, Cambridge, 201-217.
- Gallagher, Shaun (2005): *How the Body Shapes the Mind*, Oxford.
- Gallup, Gordon G., Jr./James R. Anderson/Steven M. Platek (2011): *Self-Recognition*, in: Shaun Gallagher (Hg.), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford, 80-110.
- Kaiser, Peter (2005): *Nicht nur in Begleitung meines Körpers. Untersuchungen zu körperlichem Selbstbewusstsein*, Frankfurt/M.
- Legrand, Dorothée (2011): *Phenomenological Dimensions of Bodily Self-Consciousness*, in: Shaun Gallagher (Hg.), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford, 204-227.
- McDowell, John (2001): *Geist und Welt*, übers. v. T. Blume, H. Bräuer, G. Klass, Frankfurt/M.
- Musholt, Kristina (2015): *Thinking about Oneself*, Cambridge.
- Perler, Dominik/Markus Wild (Hg.) (2005): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, Frankfurt/M.
- Schopenhauer, Arthur (1977): *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in: ders., *Zürcher Ausgabe*, Bd. 6, hg. v. Arthur Hübscher, 143-317.

Singer, Peter (1994): *Praktische Ethik*. Neuausgabe, übers. v. O. Bischoff, J.-C. Wolf, D. Klose, Stuttgart.

Wild, Markus (2008): *Tierphilosophie zur Einführung*, Hamburg.

Zahavi, Dan (2005): *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge.

Die Aussagekraft wirklichkeitsferner Gedankenexperimente für Theorien personaler Identität

Marc Andree Weber

1. Die Ausgangsfrage

Betrachten wir ein herkömmliches *Teletransportations-Szenario*:

Ich betrete einen Teletransporter. Ein Scanner erfasst und speichert die Anordnung aller Moleküle meines Körpers und zerstört diesen dabei. Die gespeicherte Information wird anschließend mit Lichtgeschwindigkeit zum Mars geschickt, wo aus neuen Molekülen eine Person zusammengesetzt wird, deren Körper von meinem nicht zu unterscheiden ist und deren Gedanken und Gefühle, Erinnerungen und geistige Fähigkeiten den meinen vollkommen gleichen. Insbesondere erinnert sich die neu zusammengesetzte Person auf dem Mars daran, vorhin einen Teletransporter betreten zu haben.

Betrachten wir außerdem eine gängige *Erweiterung* dieses Szenarios:

Der Scanner, der die Anordnung aller Moleküle meines Körpers erfasst, funktioniert nicht richtig: Mein Körper wird nicht zerstört, sondern nur irreparabel geschädigt. Man teilt mir mit, dass ich, auf der Erde, voraussichtlich noch ein oder zwei Tage weiterleben und dann an Herzversagen sterben werde. Das sei aber nicht weiter schlimm, da ich, auf dem Mars, ja gesund und fit sei und noch ein langes Leben vor mir habe.

Was können wir aus dem Teletransportations-Szenario, was aus seiner Erweiterung über personale Identität lernen?

Eine geläufige Antwort auf diese Frage lautet: nicht viel, da das Szenario zu wirklichkeitsfern sei. Wenn man diese Antwort etwas gehaltvoller formulieren will, kann man auf Quine verweisen, der einst anmerkte:

„In noch nie dagewesenen Szenarien zu suchen, was ‚logisch erforderlich‘ ist für die Gleichheit der Person, hieße anzunehmen, Worte hätten eine logische Kraft jenseits dessen, was unsere vergangenen Bedürfnisse in sie hineingelegt haben.“ (Quine 1972, 489f.; meine Übersetzung.)

Alltägliche Identitätszuschreibungen zwischen Personen decken Fälle ab, in denen ich zum Beispiel feststelle, dass die Person, der ich gestern in der Straßenbahn gegenüber saß, dieselbe ist wie die, der ich heute in der Bibliothek begegne; oder dass die Person, mit der ich mich beim Klassentreffen länger unterhalte, meine einstige heimliche Jugendliebe ist; oder dass dieselbe Person, die sich nach dem Aufwachen aus dem Koma nicht mehr an den Unfall erinnern kann, diesen durch zu schnelles Fahren verursacht hat. An Szenarien wie diesen hat sich unsere Verwendung des Begriffs der personalen Identität herausgebildet. Weil dagegen bisher keine Menschen teletransportiert wurden, kann es keinen gewachsenen Sprachgebrauch für solche Szenarien geben und damit keine zuverlässigen Intuitionen darüber, welche der involvierten Personen als identisch zu betrachten sind. Wirklichkeitsferne Szenarien sind dieser Argumentation zufolge deshalb nicht geeignet, uns ein Wissen um philosophische Zusammenhänge zu enthüllen, weil die begrifflichen Quellen, aus denen sich ein solches Wissen tränken könnte, nicht oder noch nicht sprudeln.

Gegen diese Argumentation hat Parfit (der in Parfit 1984, 199f., ein Teletransportations-Szenario wie das obige entwirft und anschließend eingehend bespricht) eingewandt:

„Diese Kritik könnte gerechtfertigt sein, falls wir beim Nachdenken über solche imaginierten Fälle nichts empfinden. Aber diese Fälle rufen in den meisten von uns starke Überzeugungen hervor. Und diese Überzeugungen handeln nicht von unseren Worten, sondern von uns selbst.“ (Parfit 1984, 200; meine Übersetzung.)

Obwohl es keinen gewachsenen Sprachgebrauch zu wirklichkeitsfernen Szenarien gibt, haben wir laut Parfit dennoch starke Überzeugungen bezüglich der korrekten Verwendungsweise des Begriffs der personalen Identität in diesen Szenarien, und damit, Parfit zufolge, Überzeugungen hinsichtlich personaler Identität selbst.

In diesem Sinne könnten wir also auf die Frage, was wir aus Teletransportations-Szenarien lernen können, antworten: Verschiedenes. So liegt es zum Beispiel im Fall der einfachen Teletransportation, bei der mein Körper durch den Scan-Vorgang sofort zerstört wird, nahe, die auf dem Mars synthetisierte Person als dieselbe zu betrachten, die auf der Erde den Teletransporter betrat, und zu folgern, dass unser Überleben nicht von der Identität unserer Materie selbst abhängt, sondern von der Identität der dieser Materie zugrunde liegenden Struktur. Denn die Person auf dem Mars wird ja aus neuer Materie zusammengesetzt und nicht aus denselben Molekülen, die durch den Scan-Vorgang durcheinander gebracht wurden.

Nimmt man die Erweiterung des Szenarios hinzu, so kann man darüber hinaus ein Argument entwickeln, demzufolge die Identität einer zu einem zukünftigen Zeitpunkt existierenden Person mit mir nicht allein davon abhängt, wie sich deren intrinsische Eigenschaften aus meinen ergeben. Denn während in beiden Fällen, bei sofortiger Zerstörung meines Körpers als auch bei bloß irreparabler Schädigung, kein Unterschied hinsichtlich der intrinsischen Eigenschaften der Mars-Person besteht, neigen wir nur im ersten, nicht aber im zweiten Fall dazu, diese als mit mir identisch anzusehen. Der Grund ist, dass es im zweiten Fall einen besseren Kandidaten für die Identifizierung mit mir gibt als die Mars-Person, nämlich mich auf der Erde. Mein wahrscheinliches baldiges Ableben ändert an dieser Situation nichts.

Speziell die Erweiterung des Szenarios legt außerdem nahe, dass Sterben in dem Wissen, dass man ein Duplikat hat, das weiterlebt, weniger schlimm ist als herkömmliches Sterben. Denn meine Einsichten und Erinnerungen, meine Gedanken und Gefühle werden fortleben; es wird jemanden geben, der sich mit derselben Fürsorge, die ich aufbringen könnte, um meine Frau und meine Kinder kümmert, ohne dass diese etwas vermissen werden; und auch meine philosophischen Arbeiten werden in genau meinem Sinne fortgeführt werden. All das ist sehr tröstlich.

Es soll in diesem Beitrag nun nicht darum gehen zu diskutieren, inwieweit diese verschiedenen am Teletransportations-Szenario gemachten Beobachtungen zutreffen oder welche Theorie personaler Identität sich daraus insgesamt ergeben würde. Auch um die Frage, ob die erste oder die zweite Antwort zutrifft, ob wir also aus dem Teletransportations-Szenario nicht viel oder doch einiges lernen

können, geht es mir nur vordergründig. Tatsächlich ziele ich in aller gebotenen Allgemeinheit auf die Frage, ob wirklichkeitsferne Gedankenexperimente für die wissenschaftliche und insbesondere die philosophische Theoriebildung generell von vernachlässigbarem Wert sind oder ob sie wichtige Erkenntnisse befördern können. Und um diese Frage angemessen beantworten zu können, ist es hilfreich, zunächst die generelle Struktur von Gedankenexperimenten zu beleuchten.

2. Zur Struktur von Gedankenexperimenten

Wir können, wenn wir uns Gedankenexperimente näher anschauen, zwei wichtige Beobachtungen machen. Wir können zunächst einmal beobachten, dass Gedankenexperimente *imaginierte Szenarien* wie etwa das obige Teletransportations-Szenario beinhalten¹ und dass sich bezüglich eines solchen Szenarios drei Arten von Fragen unterscheiden lassen (siehe Gendler 2000, 25):

1. Was wird im Szenario weiterhin passieren?
2. Wie lassen sich wesentliche Bestandteile des Szenarios angemessen beschreiben?
3. Wie sind wesentliche Bestandteile des Szenarios angemessen zu bewerten?

Bezüglich des Teletransportations-Szenarios können wir etwa für den Fall, dass gescannte Körper nicht unmittelbar zerstört werden, nach den wahrscheinlichen Auswirkungen für die gesellschaftliche Akzeptanz der Teletransportation fragen. Dies wäre eine Frage erster Art. Oder wir können fragen, ob wir bei der Darstellung des Teletransportations-Szenario die Person, die auf der Erde den Teletransporter betritt, mit der, die auf dem Mars synthetisiert wird, identifizieren und auf beide mit „ich“ Bezug nehmen sollten. Dies wäre eine Frage zweiter Art. Oder wir können die ethische oder die zweckrationale Bewertung der Teletransportation thematisieren und fragen, ob es moralisch vertretbar bzw. aus egoistischer Sicht sinnvoll ist, sich teletransportieren zu lassen. Dies wäre dann eine Frage dritter

1 Ich nenne diese Szenarien „imaginiert“ und nicht „imaginär“, weil „imaginär“ zu implizieren scheint, sie seien zwangsläufig unreal; ob die Szenarien tatsächlich realisiert sind, spielt jedoch keine Rolle.

Art. Ganz allgemein interessieren uns Fragen erster Art vor allem bei natur- oder gesellschaftswissenschaftlichen Gedankenexperimenten, Fragen zweiter Art zu meist bei Gedankenexperimenten in der theoretischen Philosophie und solche dritten Typs, wenn es um Ethik, Ästhetik oder auch das eigene Wohlergehen geht.

Aus unserer ersten Beobachtung ergibt sich, dass man Gedankenexperimenten eine *bivariate Struktur* zuschreiben kann: Ein Gedankenexperiment untergliedert sich in ein imaginiertes Szenario sowie in eine These über den weiteren Verlauf, die adäquate Beschreibung oder die adäquate Bewertung gewisser Züge des Szenarios. Gefolgert wird aus dieser These dann ein bestimmter nomologischer, begrifflicher oder evaluativer Zusammenhang.

Die zweite wichtige Beobachtung im Zusammenhang mit Gedankenexperimenten besteht in der Einsicht, dass Gedankenexperimente generell der Widerlegung *modaler Behauptungen* dienen, also solchen, die eine Möglichkeits- oder Notwendigkeitsthese stark machen. Dies kann man anhand ausführlicher Fallstudien einsehen (Sorensen 1992, Kapitel 6, beschreitet diesen Weg). Man kann sich aber auch überlegen, dass Behauptungen, die nicht zumindest implizit eine Notwendigkeit oder Möglichkeit zu etablieren suchen, solche über die konkrete Beschaffenheit der Welt sind. Die Feststellung der Wahrheitswerte solcher Behauptungen bedarf jedoch empirischer Beobachtung; *Gedankenexperimente* hingegen schöpfen gerade nicht aus dieser Art von Erkenntnisquelle und können daher nur auf modale Thesen zielen. (Das gilt nebenbei auch für Gedankenexperimente in den Naturwissenschaften, deren Ziel ja die Entdeckung von Naturgesetzen und damit das Erforschen der Sphären des naturgesetzlich Möglichen und Notwendigen ist.)

Unsere beiden Beobachtungen können wir verknüpfen, indem wir Gedankenexperimente als *modale Argumente mit zwei Prämissen* auffassen. Dabei wird in der ersten Prämisse die (metaphysische oder begriffliche) *Möglichkeit des imaginierten Szenarios* behauptet und in der zweiten unter der Voraussetzung, dass das Szenario vorliegt, die *Korrektheit einer speziellen Vorhersage, Beschreibung oder Bewertung*. In logischer Form:

$$(1) \Diamond \exists x_1 \dots \exists x_n S(x_1, \dots, x_n)$$

$$(2) \exists x_1 \dots \exists x_n S(x_1, \dots, x_n) \Box \rightarrow \forall x_1 \dots \forall x_n (S(x_1, \dots, x_n) \rightarrow B(x_1, \dots, x_n))$$

$$(3) \text{ Also: } \Diamond \exists x_1 \dots \exists x_n B(x_1, \dots, x_n)$$

In dieser logischen Form steht „ \diamond “ für die Wendung „Es ist möglich, dass ...“, und „ $\Box \rightarrow$ “ bezeichnet das kontrafaktische Konditional im Sinne von David Lewis. „S“ steht für ein imaginiertes Szenario, „B“ für eine spezielle Vorhersage, Beschreibung oder Bewertung. Die Individuenvariablen x_1, \dots, x_n nehmen die Stelle zentraler, im Szenario konkret gegebener Einzeldinge ein, also zum Beispiel von Personen oder Zeitpunkten. Über diese Einzeldinge wird existenzquantifiziert, weil nur relevant ist, ob es Gegenstände gibt, die in einer bestimmten Beziehung zueinander stehen könnten, und nicht, um welche speziellen Gegenstände es sich dabei handelt.

Wenn S etwa das Teletransportations-Szenario ohne Erweiterung ist und B eine Beschreibung, wonach die Person, die auf der Erde den Teletransporter betritt, mit der Person identisch ist, die auf dem Mars den Teletransporter verlässt, besagt (1), dass es möglich ist, dass es Personen a (auf der Erde) und b (auf dem Mars) derart gibt, dass b durch Teletransportation aus a entstanden ist. Die Hauptprämisse (2) besagt dann, dass für den Fall, dass es solche Personen gäbe, für zwei beliebige Personen, von denen die eine durch Erde/Mars-Teletransportation aus der anderen entstanden ist, gilt, dass die Person, die auf der Erde den Teletransporter betritt, mit der Person identisch ist, die auf dem Mars den Teletransporter verlässt. Die Konklusion (3) resümiert dann, dass es möglich ist, dass die Person, die auf der Erde den Teletransporter betritt, mit der Person identisch ist, die auf dem Mars den Teletransporter verlässt.

Ich werde an dieser Stelle hinsichtlich jener allgemeinen logischen Form von Gedankenexperimenten eine Reihe von Erläuterungen *nicht* vornehmen. Ich werde erstens nicht beweisen, dass Argumente dieser Form gültig sind. Ich werde zweitens nicht begründen, warum die zweite Prämisse genau die Form hat, die sie hat, und insbesondere in ihrer Formulierung ein kontrafaktisches Konditional verlangt und nicht zum Beispiel ein striktes Konditional im Lewis'schen Sinne (C. I. diesmal, nicht David). Ich werde drittens die verwandte logische Form, mit deren Hilfe man nicht Möglichkeits- sondern Unmöglichkeitsthesen aufstellt, nicht angeben. Und ich werde viertens nicht diskutieren, ob der Möglichkeitsoperator in (1) und (3) im Sinne metaphysischer oder im Sinne begrifflicher Möglichkeit zu interpretieren ist.

Für all diese Erläuterungen fehlen hier Platz und Notwendigkeit. Die Notwendigkeit fehlt zum einen, weil die logischen Details der Strukturanalyse von

Gedankenexperimenten für meine Untersuchung der Zuverlässigkeit wirklichkeitsferner Gedankenexperimente nicht von Belang sind. Und zum anderen kann ich, statt die Erläuterungen selbst vorzunehmen, einfach auf Literatur verweisen. Denn die logische Form (1)-(3) ist eine Verallgemeinerung der Form, die Williamson in Kapitel 6 von Williamson 2007 zur Analyse von Gettier-Fällen vorschlägt; ähnliche logische Formen finden sich außerdem etwa in Sorensen 1992, ebenfalls Kapitel 6, und Häggqvist 2009. Die Gültigkeit von (1)-(3) kann man dann anhand des analogen Beweises bei Williamson einsehen (Williamson 2007, 186f.). Zweitens expliziert Williamson auch die spezielle Form von (2) (Williamson 2007, 181-186; 195-204). Drittens gebe ich die entsprechende logische Form für Unmöglichkeitsthesen in Weber 2014, 34, an; ein Vorläufer hiervon findet sich in Sorensen 1992, 153. Und was viertens die Interpretation des Möglichkeitsoperators angeht, verfißt Williamson ein Verständnis im Sinne metaphysischer Möglichkeit (Williamson 2007, 205f.), während ich argumentiere, dass ein Verständnis im Sinne begrifflicher Möglichkeit deutlich sinnvoller ist (Weber 2014, 58-63).

All dies nur am Rande. Entscheidend ist hier, dass wir an der logischen Form (1)-(3) sehen können, welche Arten von Kritik an Gedankenexperimenten prinzipiell möglich sind.

3. Möglichkeiten einer Kritik wirklichkeitsferner Gedankenexperimente

Wenn also Gedankenexperimente Argumente der Form (1)-(3) sind, dann gibt es nur zwei Möglichkeiten, die durch sie jeweils aufgestellten Behauptungen zu bestreiten: Man muss entweder die Plausibilität der ersten oder die der zweiten Prämisse infrage stellen. (Da Argumente der Form (1)-(3) unter allen gängigen Voraussetzungen an modallogische Systeme gültig sind, ist es abwegig, die logische Folgerungsbeziehung anzugreifen.) Die Plausibilität der ersten Prämisse in Zweifel zu ziehen, ist allerdings selten aussichtsreich; in aller Regel sind die fraglichen Szenarien, egal wie wirklichkeitsfern sie daherkommen, zumindest metaphysisch und begrifflich möglich. (Als Beispiel für ein mutmaßlich unmögliches Szenario mag jener bekannte Zeitreise-Fall dienen, in dem jemand in die

Vergangenheit reist und dort seine eigene Mutter tötet, bevor die ihn zur Welt bringen kann. Aber Szenarien wie dieses liegen Gedankenexperimenten eher selten zugrunde.)

Eine Kritik an Gedankenexperimenten, auch wenn sie eine Kritik auf der Basis von Wirklichkeitsferne ist, sollte daher an der zweiten, der Hauptprämisse, ansetzen. Diese Kritik kann nun eine spezifische und eine allgemeine Form annehmen, wobei die allgemeine Form sich in eine gemäßigte und eine radikale Variante gliedert.

Zunächst zur spezifischen Kritik. Die hinsichtlich der Hauptprämisse behauptete Intuition, nämlich dass das gegebene Szenario auf eine bestimmte Weise weiterzudenken, zu beschreiben oder zu bewerten ist, sollte (unter anderem)

- (a) tatsächlich vorliegen,
- (b) beständig sein,
- (c) darstellungsinvariant sein,
- (d) nicht im Widerspruch zu anderen vergleichbar starken Intuitionen stehen.

All diese Punkte kann man nun bestreiten. Wenn die Hauptprämisse etwa besagt, dass, wenn einfache Teletransportationen realisiert wären, teletransportierte Personen mit ihren Originalen identisch seien, könnte man (mit jeweils unterschiedlicher Plausibilität) einwenden, dass (\neg a) man die Intuition, in einem solchen Szenario seien teletransportierte Person und Original zu identifizieren, schlicht nicht teile; dass (\neg b) diese Intuition schwächer werde oder sich gar verflüchtige, wenn man mehr beispielsweise über Logik und Metaphysik lerne; dass (\neg c) diese Intuition schwächer werde oder verschwinde, wenn man unwesentliche Details der Darstellung ändere, also zum Beispiel das Szenario nicht aus der Perspektive der ersten Person, sondern aus der der dritten schildere; oder dass (\neg d) wir bezüglich anderer Szenarien wie etwa der doppelten Teletransportation in der Erweiterung die ähnlich starke gegenteilige Intuition hätten, dass keine Identität bestehe zwischen teletransportierter Person und Original. All diese Einwände – und da die Liste (a)-(d) keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, lassen sich noch weitere dieser Art finden – orientieren sich an den speziellen Gegebenheiten eines *konkret gegebenen* Gedankenexperiments und müssen daher wieder aufs Neue überprüft werden, wenn man sich einem anderen Gedankenexperiment zuwendet. Ein guter Gedankenexperimentator sollte, nebenbei bemerkt, dafür

Sorge tragen, nur solche Gedankenexperimente zu entwerfen, die Intuitionen mit Eigenschaften wie (a)-(d) in uns hervorrufen.

Eine allgemeine Kritik an der Hauptprämisse geht nicht auf spezielle Züge eines bestimmten Gedankenexperiments ein, sondern richtet sich *pauschal gegen alle* Gedankenexperimente, die auf wirklichkeitsfernen imaginierten Szenarien beruhen (siehe Weber 2014, 152-154). In ihrer gemäßigten Variante fordert sie die Gewichtung unserer Intuitionen relativ zu dem Grad an Alltäglichkeit des Szenarios, bezüglich dem wir sie haben: Je näher ein Szenario tatsächlichen Gegebenheiten ist, umso stärker sollten wir unsere diesbezüglichen Intuitionen bei der wissenschaftlichen Theoriebildung berücksichtigen. Ein sinnvoller Begriff von personaler Identität beispielsweise müsste demnach in deutlich höherem Maße an unserer Redeweise über alltägliche Situationen orientiert sein als daran, wie wir hochtheoretische Szenarien mutmaßlich beschreiben würden.

Diese Ungleichgewichtung ist, der allgemeinen Kritik zufolge, gerechtfertigt, weil wir gut damit fahren, die Korrektheit unserer sprachlichen Praxis mehr oder weniger vorauszusetzen und diese Praxis auch dann nicht zu revidieren, wenn sie in sehr konstruierten Fällen an ihre Grenzen stößt. In diesen Fällen sollten wir, so die Kritik, statt in weitgehend unergiebigem Sprachrevisionismus zu verfallen, lieber lokal begrenzte Ausnahmeregelungen bemühen, die das Sprachganze, wie wir es kennen, intakt lassen.²

Die radikalere Variante dieser Kritik besagt nicht nur, dass wir unsere Intuitionen bezüglich wirklichkeitsferner Szenarien nicht allzu ernst nehmen *sollten*, sondern dass wir sie gar nicht ernst nehmen *können*. Denn, so das Argument, wir wissen nicht, wie wir über solche Szenarien reden würden, falls sie sich irgendwann einmal realisieren ließen. Es könnte ja zum Beispiel sein, dass sich für den Fall, dass Teletransportationen gang und gäbe würden, eine bestimmte Art und Weise der Identitätszuschreibung in Teletransportationsfällen herauskristallisieren würde, die unseren heutigen Intuitionen hinsichtlich solcher Identitätszuschreibungen nicht entspricht. Diese potenziellen zukünftigen sprachlichen Konventionen sind aber, so die radikale Kritik, höher zu gewichten als unsere heutige Redeweise über wirklichkeitsferne Szenarien, denn wenn wir, wie in der gemäßigten Variante der Kritik, die Korrektheit unserer aktuellen sprachlichen Praxis

2 Eine ähnliche Kritik findet sich in Johnston 1987 und Dennett 1994.

voraussetzen haben, dann liegt nahe, dass wir auch die Korrektheit einer eventuell davon abweichenden zukünftigen sprachlichen Praxis voraussetzen sollten. Und weil wir diese zukünftige sprachliche Praxis noch nicht kennen können, sind wir, ganz im Sinne der eingangs zitierten Quine-Stelle, außerstande, gehaltvolle Auskünfte über die korrekte Verwendung unserer Begriffe in wirklichkeitsfernen Szenarien zu geben.

Was ist von dieser allgemeinen Kritik zu halten? Zunächst einmal ist zu konstatieren, dass bei beiden Varianten die Begründung der Kritik darauf fußt, dass unsere aktuelle bzw. potentiell zukünftige Redeweise beibehalten werden soll und dass insbesondere das dieser Redeweise zugrunde liegende sprachliche Gerüst eine wesentliche Rolle bei der philosophischen Theoriebildung zu spielen hat. (Da bei der naturwissenschaftlichen Theoriebildung das sprachliche Gerüst deutlich weniger zentral ist, kommt der allgemeinen Kritik bei naturwissenschaftlichen Gedankenexperimenten eine entsprechend geringere Bedeutung zu.) Wir müssen uns daher bei der Bewertung der Plausibilität dieser Kritik fragen, ob wir – wie deskriptive Metaphysiker im Sinne Strawsons – philosophische Theorien bevorzugen, die mit unserem (aktuellen oder potenziell zukünftigen) vorthoretischen Denken und Sprechen gut zu vereinbaren sind. Solche Theorien haben allerdings den Nachteil, dass sie womöglich nur in der speziellen Zeit und Kultur, in der wir uns befinden, funktionieren; sie können obsolet werden, wenn sich technische oder gesellschaftliche Umwälzungen ereignen. Für den Fall etwa, dass Teletransportationen alltäglicher Bestandteil unseres Daseins würden, müssten wir dann unsere vorher unter bewusster Nichtberücksichtigung entsprechender Szenarien entwickelten Theorien revidieren.

Oder bevorzugen wir – wie revisionäre Metaphysiker – Theorien von allgemeinerer Gültigkeit? Diese haben größere explanative Kraft, erklären sie doch nicht nur die spezifischen Gegebenheiten der speziellen zivilisatorisch-kulturellen Situation, in der wir uns wiederfinden, sondern alle begrifflich oder metaphysisch möglichen Fälle. Auf der anderen Seite erfordern sie jedoch unter Umständen tiefgreifende Veränderungen unserer Denk- und Sprechgewohnheiten.

Genau dann, wenn wir Theorien der ersten Art favorisieren, können wir uns die allgemeine Kritik in einer ihrer beiden Varianten zu eigen machen und manche Gedankenexperimente allein aufgrund ihrer Wirklichkeitsferne ignorieren. Für den Fall, dass wir Theorien der zweiten Art bevorzugen, müssen wir somit

auch den Intuitionen, die wir bezüglich zum Beispiel der korrekten Beschreibung sehr wirklichkeitsferner imaginiertes Szenarios haben (und die solchen Anforderungen wie (a)-(d) genügen), nennenswerte epistemische Signifikanz zugestehen. Die theorientheoretische Gretchenfrage lautet also:

Bevorzugen wir Theorien von hoher Universalität und Explanativität oder Theorien von hoher Sprachkonservativität und Vertrautheit?

Vor allem von der Antwort auf diese Frage hängt ab, wie aussagekräftig wirklichkeitsferne Gedankenexperimente – auf dem Gebiet der personalen Identität und anderswo – tatsächlich sind.

Literatur

- Dennett, Daniel (1994): Get Real, in: *Philosophical Topics*, 22, 505-568.
- Gendler, Tamar (2000): *Thought Experiment. On the Powers and Limits of Imaginary Cases*, New York.
- Häggqvist, Sören (2009): A Model for Thought Experiments, in: *Canadian Journal of Philosophy*, 39, 55-76.
- Johnston, Mark (1987): Human Beings, in: *The Journal of Philosophy*, 84, 59-83.
- Parfit, Derek (1984): *Reasons and Persons*, Oxford.
- Quine, William Van Orman (1972): Review of Milton K. Munitz (Hg.), *Identity and Individuation*, in: *The Journal of Philosophy*, 69, 488-497.
- Sorensen, Roy (1992): *Thought Experiments*, Oxford.
- Weber, Marc Andree (2014): *Die Zerlegung des Ichs. Über die Grundlagen personaler Identität*, Münster.
- Williamson, Timothy (2007): *The Philosophy of Philosophy*, Oxford.

Ist das Selbst eine Illusion?

Eine Kritik an Thomas Metzingers Selbst-Modell-Theorie

Daniel Wehinger

1 Einleitung

Die Grundaussage von Thomas Metzingers Selbst-Modell-Theorie besteht darin, dass es nirgends in der Wirklichkeit jemals Selbste gegeben hat noch gibt. Er schreibt:

„No such things as selves exist in the world [...] At least for all conscious beings so far known to us, it is true that they neither *have* nor *are* a self [...] For all scientific and philosophical purposes, the notion of a self – as a theoretical entity – can safely be eliminated.“ (Metzinger 2003, 563)

Metzinger vertritt also einen *Eliminativismus* in Bezug auf das Selbst. Das Selbst ist für ihn eine theoretische Fiktion, der nichts in der Wirklichkeit entspricht. Sein Hauptwerk trägt demnach auch den passenden Titel *Being No One*, Niemand sein. Denn das Gefühl, *jemand*, ein bestimmtes Subjekt, zu sein, entspricht für Metzinger schlicht nicht der Realität.

Doch wenngleich er die Realität des Selbst von Grund auf negiert, gesteht Metzinger den Anschein, dass wir Selbste sind, uneingeschränkt zu. Das dem Anschein nach existierende Selbst nennt er dabei das „phänomenale Selbst“, und er betont, dass keiner von uns umhin kann, sich für ein solches Selbst zu halten. Wir haben, so meint Metzinger, die tiefe Überzeugung, Selbste zu sein. Und selbst wenn diese Überzeugung fundamental falsch ist, muss ihr Bestehen doch anerkannt und erklärt werden.

Eben dies setzt sich Metzinger mit seiner Selbst-Modell-Theorie zum Ziel. Der Anschein, ein Selbst zu sein, die Entstehung des phänomenalen Selbst, soll naturalistisch erklärt und so entmystifiziert werden. Es soll verständlich gemacht werden, warum wir so fest überzeugt sind, Selbste zu sein, warum wir so hart-

näckig an dieser Illusion festhalten. Die intuitive Kraft dieser Fiktion soll einsichtig gemacht werden.

Ich werde Metzingers Rekonstruktion des phänomenalen Selbst im Folgenden unter mehrfacher Rücksicht kritisieren und dadurch zeigen, dass es ihm letztlich nicht gelingt, den Anschein, dass wir Selbst sind, theoretisch einzuholen. Seine Theorie beruht auf Voraussetzungen, die ihren Prämissen entgegenstehen, und schlägt somit letztlich fehl.

2 Metzingers Begriff des Selbst

Bevor ich mich jedoch der inhaltlichen Auseinandersetzung mit Metzinger zuwende, soll geklärt werden, von welchem Begriff des Selbst dieser ausgeht. Was sind Selbst für ihn? – Dabei zeigt sich, dass Metzinger eine sehr starke Definition des Selbst voraussetzt, die bereits auf vielfache Weise in Frage gestellt werden kann. Selbst sind für ihn *substantielle Individuen* mit einer *Essenz*, wobei er Substantialität ohne nähere Erläuterung als Unabhängigkeit, Individualität als Unteilbarkeit und Essentialität als Unveränderlichkeit versteht (Metzinger 2003, 563).

Hier ist nun sogleich anzumerken, dass jedes der Attribute, die Metzinger zur Bestimmung des Selbst wählt – Unabhängigkeit, Unteilbarkeit und Unveränderlichkeit –, in der Geschichte der Metaphysik unzählige Diskussionen entfacht und Abhandlungen inspiriert hat. Metzingers Verwendung dieser Attribute ohne nähere Erklärungen erscheint somit zumindest problematisch. Angesichts der umfassenden Historie der verwendeten Konzepte, die ebenso lang ist wie die der Philosophie selbst, scheinen weitere Ausführungen dazu, was unter „Unabhängigkeit“, „Unteilbarkeit“ und „Unveränderlichkeit“ zu verstehen ist, vonnöten. „Substanz“, „Essenz“ und „Individuum“ sind allesamt metaphysisch höchst aufgeladene Begriffe, deren Bedeutung keineswegs eindeutig ist und es auch durch Metzingers Erläuterung anhand von „Unabhängigkeit“, „Unteilbarkeit“ und „Unveränderlichkeit“ nicht wird.

Es stellt sich außerdem die Frage, ob Selbst als substantielle Individuen mit Essenz überhaupt richtig charakterisiert sind. Selbst wenn wir Metzingers Charakterisierung von Substantialität, Individualität und Essentialität also als hinreichend klar annehmen, lässt sich dennoch in Zweifel ziehen, ob Metzingers

Definition des Selbst anhand dieser Begriffe zutreffend ist. So wendet sich etwa Zahavi, einer der führenden zeitgenössischen Verteidiger der Realität von Selbsten, explizit gegen Metzingers Selbst-Definition. Das Selbst, so meint er, muss keineswegs im Sinne Metzingers verstanden werden, als „a mysteriously unchanging essence, a process-independent ontological substance that could exist all by itself, i. e., in isolation from the rest of the world“ (Zahavi 2005, 8). Zur Stützung dieser Aussage verweist Zahavi auf die Vielfalt von Selbst-Konzepten in der Literatur. Strawson (2009, 18), ein weiterer wichtiger Fürsprecher des Selbst, unterscheidet etwa 33 verschiedene Konzepte des Selbst und betont gleichzeitig, dass diese Liste nicht vollständig ist. Metzingers Selbst-Konzeption kann demnach keineswegs Allgemeingültigkeit beanspruchen. Es gibt zahlreiche Philosophen, die an der Idee eines Selbst festhalten, ohne damit die Existenz unabhängiger, unteilbarer und unveränderlicher Entitäten im Sinne Metzingers verteidigen zu wollen.

3 Metzingers Selbst-Modell-Theorie

Nach dieser Kritik an Metzingers Begrifflichkeit komme ich nun zur eigentlichen inhaltlichen Kritik an seiner Theorie der Entstehung des phänomenalen Selbst. Den Schlüssel zu dieser Theorie stellt der Begriff der *mentalen Selbstrepräsentation* dar. In einer solchen mentalen Selbstrepräsentation repräsentiert ein informationsverarbeitendes System bestimmte seiner Eigenschaften für sich selbst. Das System erstellt also eine Repräsentation von sich. Doch es repräsentiert sich nicht als Ganzes, sondern bloß Teile von sich.

Mentale Selbstrepräsentation ist für Metzinger nun zwar notwendig, nicht jedoch hinreichend, damit *phenomenal selfhood* entsteht. Die Selbstrepräsentation des Systems, so meint er, erzeugt zunächst bloß den Anschein, dass da ein *System* ist, und nicht den Anschein eines *Selbst*:

„An active, dynamical ‚self-model,‘ upon closer inspection, is just a representation of the system; it is a *system-model*, and certainly not a self [...] A system-model simply is not a *self-model*. Any machine can do this, and, in fact, many machines do this today.“ (Metzinger 2003, 330)

Damit aus der Repräsentation seiner selbst nun für das System der Anschein der Existenz eines Selbst entsteht, muss Metzinger zufolge also eine weitere Bedingung hinzukommen. Und diese Bedingung ist die Bedingung der *Transparenz*: Das System muss sich *transparent* selbst repräsentieren, damit ein phänomenales Selbst, der Anschein eines Selbst, und nicht bloß der Anschein eines Systems, entsteht.

Was ist damit nun gemeint? – Transparent ist eine Repräsentation seiner selbst für das System Metzinger zufolge dann, wenn das System die Repräsentation nicht als solche, d. h. als Repräsentation, erkennt. Es muss die Repräsentation also für die Sache selbst halten, muss Erscheinung mit Wirklichkeit verwechseln, damit der Anschein eines Selbst entsteht. Fügt man diese Bedingung hinzu, so bringt die mentale Selbstrepräsentation des Systems Metzinger zufolge *mit Notwendigkeit* ein phänomenales Selbst hervor:

„If all other necessary and sufficient constraints for the emergence of phenomenal experience are satisfied by a given representational system, the addition of a transparent self-model will by necessity lead to the emergence of a phenomenal self.“ (Metzinger 2003, 336f.)

Transparente mentale Selbstrepräsentation führt laut Metzinger also notwendigerweise zu *phenomenal selfhood*.

4 Kritik

Dazu ist nun zu sagen, dass das System sich allem Anschein nach nicht bloß transparent selbst *repräsentieren* muss, damit der Anschein eines Selbst entsteht. Es muss sich vielmehr transparent *missrepräsentieren*, damit es zu diesem Anschein kommt. Denn selbst unter Hinzunahme der Transparenzbedingung scheint für das System zunächst nur der Eindruck zu entstehen, dass da eben ein *System* ist, und nicht bloß die *Repräsentation* eines Systems. Auch wenn das System die Repräsentation nicht als Repräsentation erkennt, sondern für die Sache selbst hält, ist diese Sache im Fall der Repräsentation seiner selbst durch das System eben das *System*. Und das System erfüllt nicht Metzingers Definition des Selbst. Es ist kein

substantielles Individuum mit Essenz. Nur wenn das System sich also misrepräsentiert, nur wenn es sich ganz falsch repräsentiert, als substantiell und so weiter, kann es folglich den Anschein erzeugen, dass da ein Selbst ist. Das System muss sich als substantielles Individuum mit Essenz wiedergeben, und folglich ganz anders, als es in Wirklichkeit ist, damit es zum Anschein eines Selbst kommt.

Selbst wenn man Metzingers Theorie auf diese Weise präzisiert, hat man *phenomenal selfhood* jedoch noch nicht hinreichend erklärt. Denn auch transparente mentale *Misrepräsentation* bringt für das System *prima facie* lediglich den Anschein hervor, *dass da ein Selbst ist*. Sie erzeugt den *drittpersonlichen* Eindruck, dass ein Selbst existiert. Das ist jedoch nicht das, was wir meinen, wenn wir davon sprechen, *uns selbst* als Selbst zu erfahren. Mit dem Verweis auf diese Selbsterfahrung möchten wir unsere *erstpersönliche* Überzeugung zum Ausdruck bringen, dass *wir selbst* Selbste sind. Will man *phenomenal selfhood* erklären, so muss letztlich diese Überzeugung, mitsamt ihrem *erstpersönlichen* Gehalt, eingefangen werden. Denn *phenomenal selfhood* ist nicht bloß der Anschein der Existenz eines Selbst, der Anschein von *jemandem* mit den Eigenschaften eines Selbst. Es ist vielmehr der Anschein, dass *ich* dieser Jemand, dass *ich* ein solches Selbst bin. Das sich selbst repräsentierende System muss sich für die Entstehung von *phenomenal selfhood* demnach nicht nur selbst misrepräsentieren. Es muss diese von ihm erstellte Misrepräsentation darüber hinaus auch für *sich selbst* halten. Das System muss sich mit dem von ihm kreierten Anschein eines Selbst verwechseln, muss meinen, *selbst* dieses erscheinende Selbst zu sein. Nur wenn dies geschieht, nur wenn das System also in dem Modell des Selbst, das es erzeugt hat, *sich selbst* sieht, haben wir *phenomenal selfhood* hinreichend erklärt. Der bloße Anschein, dass da ein Selbst ist, reicht dafür nicht aus. Dies gesteht auch Metzinger wiederholt zu. So schreibt er etwa:

„[...] as [the system] is not able to internally represent those models *as models* [...], it is not able to recognize its phenomenal ego [...] as a product of its own, ongoing internal representational dynamics, but ,confuses itself' with the content of this model.“ (Metzinger 2003, 279)

Das sich selbst repräsentierende System muss sich also mit seinem Repräsentationsinhalt verwechseln, damit *phenomenal selfhood* entsteht.

Damit scheint Metzingers Theorie des phänomenalen Selbst nun aber auf einer Prämisse zu beruhen, die sich als problematisch für diese Theorie herausstellt. Denn dass das System sich mit dem Inhalt seiner Repräsentation von sich verwechselt, setzt voraus, dass dieses System *Selbstbewusstsein* hat. Metzingers Rekonstruktionsversuch von *phenomenal selfhood* verlangt für sein Gelingen die Existenz eines Bewusstseins des Systems von sich selbst. Ohne dieses könnte das System nicht fälschlicherweise meinen, dass *es selbst* ein Selbst ist. Dazu ist es nur in der Lage, wenn es Selbstbewusstsein besitzt.

Dieses Selbstbewusstsein, das Metzinger auf Seiten des kognitiven Systems voraussetzt, lässt sich, wie ich in der abschließenden Argumentation meines Papers zeigen möchte, jedoch nicht anhand der Mittel, die ihm zur Verfügung stehen, rekonstruieren. Denn Selbstbewusstsein, so meine These, ist nicht auf systemische Selbstrepräsentation reduzierbar.

Zeigen lässt sich dies auf folgendem Weg: Selbstrepräsentation ist stets auch möglich ohne das Bewusstsein des Systems, dass es eben *sich selbst* repräsentiert. Denn dass das System eine Repräsentation von sich selbst erstellt, impliziert nicht, dass es sich in dieser Repräsentation auch selbst wiederfindet. Das System kann sich selbst repräsentieren ohne das Bewusstsein, es mit *sich selbst* zu tun zu haben. Aus der Konfrontation mit einer Selbstrepräsentation geht für das System schlicht nicht hervor, dass es sich um eine Repräsentation von *sich selbst* handelt. Um zu dieser Einsicht zu gelangen, muss das System vielmehr bereits über *Selbstbewusstsein* verfügen. Es muss sich *seiner selbst* bewusst sein, um die Repräsentation als Repräsentation von *sich selbst* zu verstehen. Nur ein selbstbewusstes System ist zu dieser Einsicht fähig.

Dieses Selbstbewusstsein des Systems, das also vorausgesetzt werden muss, damit das System seine Repräsentation von sich als solche erkennt, kann nun aber nicht selbst auf einer Selbstrepräsentation beruhen. Denn für jede solche Selbstrepräsentation müssen wir abermals die Frage stellen, wie das kognitive System zur Einsicht gelangt, dass es sich um eine Repräsentation *seiner selbst* handelt. Und diese Frage lässt sich allem Anschein nach nur beantworten, indem man wiederum *Selbstbewusstsein* auf Seiten des Systems voraussetzt. Nur wenn das System über ein solches Selbstbewusstsein verfügt, scheint es fähig, sich in einer beliebigen Selbstrepräsentation wiederzufinden. Die Einsicht des Systems, es mit einer Repräsentation *seiner selbst* zu tun zu haben, setzt in letzter

Konsequenz also ein Selbstbewusstsein voraus, das nicht in einer Selbstrepräsentation besteht.

Metzingers Selbst-Modell-Theorie beruht mit der Annahme eines Selbstbewusstseins auf Seiten des sich selbst repräsentierenden Systems also auf einer Voraussetzung, die sich anhand der theoretischen Mittel, die Metzinger zur Verfügung stehen, nicht einholen lässt. Denn Selbstbewusstsein ist nicht auf Selbstrepräsentation reduzierbar. Der Begriff der Selbstrepräsentation gibt schlicht nicht das her, was benötigt wird, um das Phänomen des Selbstbewusstseins zu modellieren. Und weil Metzinger kein anderes Instrument zur Reduktion von Selbstbewusstsein zur Verfügung stellt, erweist sich das von ihm vorausgesetzte Selbstbewusstsein für seine Theorie als grundsätzliches Problem. Der Eindruck, ein Selbst zu sein, erscheint letztlich unerklärt und Metzingers Eliminativismus unzureichend begründet.

Literatur

Metzinger, Thomas (2003): *Being No One*, Cambridge.

Strawson, Galen (2009): *Selves*, Oxford.

Zahavi, Dan (2005): „Being Someone“, in: *Psyche*, 11 (5), <http://journalpsyche.org/files/0xaad8.pdf> (16.11.2015).

6.

„Mensch sein“: Technikphilosophie

Die technische Selbstgestaltung des Menschen

Zur Unabdingbarkeit einer hermeneutischen Perspektive

Andreas Beinsteiner

Einleitung

Als Peter Sloterdijk 1999 in seiner berühmten „Elmauer Rede“ nach „Regeln für den Menschenpark“ (Sloterdijk 2001) fragte, richtete sich die Empörung – einem alten Muster folgend – gegen den Überbringer der Botschaft. Traditionell sind es ja bekanntlich die Boten, die belohnt oder aber bestraft werden gemäß den Nachrichten, die sie verkünden (vgl. Wenzel 1997, 97): In den Feuilletons wurde eifrig Sloterdijk angegriffen, als wären die Nietzscheanischen Züchtungsphantasien, die er zur Sprache gebracht hatte, allein seinem Philosophenhirn entsprungen. Dabei überbrachte sein Vortrag schlicht eine Botschaft, deren Unabweisbarkeit seither nur an Evidenz gewonnen hat: Die Praktiken menschlicher Selbstgestaltung haben eine entscheidende Transformation erfahren. An die Stelle von Selbstreflexion, Askese oder Bildung sind andere Verfahren getreten. Dabei handelt es sich, so muss hinzugefügt werden, nicht nur um die von Sloterdijk an dieser Stelle explizit angesprochene Menschenzüchtung, sondern um ein breit angelegtes Feld von Möglichkeiten genetischer Neuprogrammierung sowie technisch-invasiver bzw. pharmakologischer Eingriffe in den Körper, dessen Ausmaße heute mit Enhancement, Quantified Self und Transhumanismus erst erahnbar werden (vgl. Beinsteiner/Kohn 2016 sowie Liessmann 2016 für einen Überblick).

Es ist kein Zufall, dass im Zuge dieser Verschiebungen auch wirkmächtige theoretische Neukonzeptionen des Verhältnisses von Menschlichem und Nicht-menschlichem angetreten sind, nicht zuletzt mit dem Anspruch, im Herzen der kapitalistisch-militärischen Steigerungs- und Optimierungsprogramme alternative Logiken zu etablieren: insbesondere Donna Haraways Mythos der Cyborg, die sich angesichts der verschwimmenden Grenzen zwischen Mensch, Tier und Maschine lustvoll neuen Verbindungsmöglichkeiten hingibt (vgl. Haraway 1995, 33-72),

und Bruno Latours symmetrische Anthropologie, die menschliche Handlungsmacht stets nur im Kollektiv (vgl. etwa Latour 1998) mit Bakterien, Bodenwellen, Schusswaffen oder anderem Nichtmenschlichem gegeben sieht.

Die Provokation meines Beitrags wird darin bestehen, dass ich Latour und Haraway nicht, wie es gegenwärtig gerne und oft geschieht, als kritische Lektüreinstrumente für Phänomene der technisierten Selbstgestaltung des Menschen heranziehen werde, sondern sie stattdessen selbst als Symptome dieser Entwicklung – und zwar als paradigmatische Symptome – zu interpretieren versuche. Ob diese Ansätze tatsächlich eine Destabilisierung der technologisierten Optimierungsdynamik befördern können, erscheint mir nämlich fraglich: Wie ich versuchen werde zu zeigen, partizipieren die Konzepte einer diffus-hybriden *agency* zu sehr an der technowissenschaftlichen Grundhaltung; insbesondere am exklusiven Fokus auf die *causa efficiens*. Die Frage nach einer möglichen Offenheit oder aber teleologischen Geschlossenheit der Technisierung des Menschlichen lässt sich jedoch nicht stellen, ohne auch nach dem *Sinn* und dessen Offenheit oder Geschlossenheit zu fragen. Mein Beitrag argumentiert deshalb für die Unabdingbarkeit einer (techno)hermeneutischen Perspektive, die auch Sinnzusammenhänge in den Blick nimmt – jene, in die technische Artefakte eingebettet sind, sowie jene, die durch diese Artefakte selbst evoziert werden.

(Post-)Humanismus als Medieneffekt

Zunächst also zur Menschenpark-Debatte. Im Rückblick auf diese, so Konrad Paul Liessmann, zeige sich, „dass mit der aus falscher moralischer Besorgnis motivierten ideologischen Fehlleitung dieser Diskussion eine veritable Chance veran wurde, über das eigentliche Thema zu sprechen: Nach welchen Parametern konstruieren wir den Menschen und wie lassen sich diese Menschenbilder reflexiv wieder einholen?“ (Liessmann 2012, 47) Die Elmauer Rede, so möchte ich ergänzen, besaß den oft übersehenen Vorzug, diese Frage innerhalb eines Horizontes zu stellen, der bei Sloterdijks neueren Ausführungen zu den sogenannten Anthropotechniken am Leitfaden des Übens (Sloterdijk 2009) leider verloren gegangen ist. Dieser Horizont ist ein medienphilosophischer. Er fragt nach der Medialität, nach dem Milieu, in dem die Selbst-Herstellung des Menschen erfolgt.

Der Humanismus fällt nach Sloterdijk nämlich in eins mit der Schriftkultur. Er bezeichnet jene Phase der Geschichte, in der es die diversen Mediendispositive der alphabetischen Schrift waren, unter deren Herrschaft die Praktiken menschlicher Selbstgestaltung sich formierten. Humanismus, so Sloterdijk, „ist freundschaftstiftende Telekommunikation im Medium der Schrift. Was von den Tagen Ciceros an *humanitas* heißt, gehört im engsten und im weitesten Sinne zu den Folgen der Alphabetisierung.“ (Sloterdijk 2002, 302)

Diese Phase des mit der Schriftkultur koinzidierenden Humanismus wird gerahmt von Perioden der Züchtung, einer archaisch-präalphabetischen, in der die Sesshaftwerdung mit der simultanen Züchtung von Menschen, Haustieren und Nutzpflanzen einherging, und einer anthropotechnisch-postalphabetischen, in der sich die moderne Hochtechnologie auf den Menschen als einen neuen Gegenstand ihrer Eingriffe zurückwendet. Sloterdijk betont explizit diesen postalphabetischen Hintergrund des nunmehrigen Verendens des Humanismus. „Durch die mediale Etablierung der Massenkultur in der Ersten Welt 1918 (Rundfunk) und nach 1945 (Fernsehen) und mehr noch durch die aktuellen Vernetzungsrevolutionen ist die Koexistenz der Menschen in den aktuellen Gesellschaften auf neue Grundlagen gestellt worden. Diese sind, wie sich ohne Aufwand zeigen läßt, entschieden post-literarisch, post-epistolographisch und folglich post-humanistisch.“ (Sloterdijk 2002, 306f.) Sloterdijk beschwört die „aktuellen Verwilderungstendenzen beim Menschen“ (Sloterdijk 2002, 308), die „alltägliche Bestialisierung der Menschen in den Medien enthemmender Unterhaltung“ (Sloterdijk 2002, 309) angesichts derer die Bildungspraktiken des Humanismus sich als hoffnungslos und lächerlich erwiesen. „Vor allem aber ist die Frage, wie der Mensch zu einem wahren oder wirklichen Menschen werden könne, von hier an unausweichlich als eine Medienfrage gestellt, wenn wir unter Medien die [...] Mittel verstehen, durch deren Gebrauch sich die Menschen selbst bilden zu dem, was sie sein können und sein werden.“ (Sloterdijk 2002, 310f.) Es sei fraglich, ob „sich die Frage nach der Hegung und Formung des Menschen im Rahmen bloßer Züchtungs- und Erziehungstheorien“ überhaupt noch in kompetenter Weise stellen lasse (Sloterdijk 2002, 319).

Wie Karin Harrasser ausführt, gehe es Sloterdijk „nicht um eine Feier der technischen Transformierbarkeit des Leibes, sondern darum, im Horizont einer größeren Direktheit des Eingriffs in den Leib und gesteigerter technischer Mittel

den Humanismus mit den ihm eigenen Anthropotechniken neu zu begutachten.“ (Harrasser 2013, 86) Die humanistische Bildung als Weg menschlicher Selbstgestaltung verliere sich in dem dank der technischen Entwicklung immer weiter werdenden Feld der Anthropotechniken. Harrasser betont, dass Sloterdijk diesen Begriff nicht affirmativ verwende. Es gehe schlicht „um die Beobachtung eines Umschwungs zwischen ‚humanistischen Kulturtechniken‘ (des Schreibens, des Lesens als Selbstbildung) hin zu im engeren Sinn technologischen Maßnahmen im Verlauf einer langen Moderne.“ (Harrasser 2013, 86)

Eingriff, Herstellung, Medialität

In diesem Umschwung liegt eine Parallele zu jener Verschiebung im existential-epistemologischen Register, die Martin Heidegger in der Neuzeit und in intensiver Weise im technowissenschaftlichen Zeitalter beobachtet. Wissenschaft wandle sich von der *theoria* im Sinne des *Be-trachtens* hin zu einem *Trachten*, das an Wissen immer schon und immer nur in Hinblick auf Möglichkeiten des gestaltend-manipulierenden Eingriffs ins Wirkliche interessiert ist (vgl. Heidegger 2000, 49-52). Aufgrund dieses Trachtens nach Eingriffsmöglichkeiten, so Heidegger, kann Technik keineswegs einfach als angewandte Naturwissenschaft gefasst werden. Gerade umgekehrt sei es die Technik, die Ambition des bewirkenden Eingriffs, die der Naturwissenschaft vorangeht, in dem sie im Vorhinein die Richtung und Weite des wissenschaftlichen Erkenntnisinteresses festlegt (vgl. Heidegger 2000, 22-24). So wandle sich die Realität zur Wirklichkeit im Sinne eines „Gewirks von Ursache und Wirkung“ (Heidegger 2004, 318). Im technowissenschaftlichen Wirklichkeitszugriff nivellieren sich alle Bezüge zwischen Seiendem zu Wirkzusammenhängen im Sinne der *causa efficiens*. Nur das, wovon eine klar feststellbare, d. h. quantitativ-empirisch aufweisbare Wirkung ausgeht, vermag unter solchen Rahmenbedingungen den Anspruch zu erheben, wirklich zu sein.

Liegt hier tatsächlich eine Nivellierung vor, oder haben wir es bei dieser Verschiebung schlicht mit einem nicht ausweisbaren Postulat von Seiten Heideggers zu tun? In seinem Technik-Aufsatz erinnert Heidegger an die vier aristotelischen Ursachen, zu denen neben der Wirkursache auch die *causa materialis*, die *causa*

formalis und die *causa finalis* gehören. In die Herstellung einer Silberschale, so das herangezogene Beispiel, gehen neben der ins Wirkliche eingreifenden Verursachung durch den Silberschmied auch das Material (*hyle*), die Form, in die das Material gebracht wird (*eidos* bzw. *morphe*) und der Zweck der Schale (*telos*) ein (Heidegger 2000, 10f.). Heidegger versucht deutlich zu machen, dass das *Herstellen* den einheitlichen Horizont dieser erweiterten Ursachensystematik bildet. Die eigentliche Pointe besteht jedoch darin, dass diese griechische Metaphysik der Produktion bereits zur Vorgeschichte des technowissenschaftlichen Wirklichkeitszugriffs gehört: Sie steht nämlich selbst schon im Schatten der entscheidenden Nivellierung, die sich vollzogen hat, insofern das Herstellen auf das *Verfertigen* reduziert wird. Dem entgegen versucht Heidegger eine untergründige Begriffsweite des Herstellens im Sinne eines *Her-Stellens* (mit Bindestrich) bzw. *Her-vor-bringens* zu entfalten. Herstellen in diesem erweiterten Sinne bedeutet ins-Anwesen-bringen, zugänglich-machen (vgl. Heidegger 2000, 12-14). Die tatsächliche physische Verfertigung eines Hergestellten ist bloß eine Option in einem offenen Feld von Weisen des Anwesen-lassens. Ob ein Denken des Herstellens in diesem Sinne sich jemals zuvor faktisch-historisch vollzogen hat oder nicht, bleibt für Heidegger unerheblich. Worum es ihm geht, ist der Aufweis einer irreduziblen, geschichtlich variablen *Medialität*, die dem Menschen in jeweils spezifischer Weise Seiendes zugänglich macht. Pro-Duktion, Her-Stellung als Medialität beschränkt sich nicht auf den faktisch-bewirkenden Eingriff ins Wirkliche im Interesse einer Verfertigung, sie umfasst eine uneingrenzbar Vielfalt von Weisen des Zugänglichmachens (vgl. Beinsteiner 2017). Mit dieser geschichtlich sich wandelnden Medialität liefert Heidegger einen Rahmen, der sich auch für ein Denken verschiedener Modi der Herstellung des Menschen als anschlussfähig erweist. Die Frage, wie der Mensch hergestellt wird, erschließt sich nun in ihrer vollen Bandbreite als die Frage, wie der Mensch dem Menschen jeweils zugänglich bzw. zugänglich gemacht wird, und erweist sich somit auch als weiter als die Frage nach der Anthropotechnik. Eine an Heidegger orientierte Medialitätsgeschichte der Her-Stellung des Menschen konvergiert mit Sloterdijks mediengeschichtlicher Zuordnung des Humanismus zur Schriftkultur allerdings insofern, als sich nach Diagnose beider Autoren die Menschenherstellung im technowissenschaftlichen Zeitalter im Register eines eingreifend-bewirkenden Verfertigen vollzieht. Für Heidegger ist dies die logische Konsequenz daraus, dass dieses Zeit-

alter andere Weisen der Her-Stellung überhaupt nicht zu vernehmen vermag. Die Einschränkung des Wirklichen, Seienden und Relevanten auf das Bewirkbare, Bewirkende und Bewirkte steckt im Vorhinein den Spielraum des Verhaltens und der Verhältnisse im technowissenschaftlichen Zugänglichkeitsregime ab (zur Unterscheidung der Spielräume des Bewirkens von jenen der Zugänglichkeit vgl. Beinsteiner 2016).

Zur technowissenschaftlichen Immanenz von Agency

Was ich nun in aller Kürze aufzeigen möchte, ist, inwiefern die Ansätze von Bruno Latour und Donna Haraway diesem Zugänglichkeitsregime immanent bleiben, und so an die Sphäre gar nicht heranreichen, in der eine mögliche Subversion technisch-militärisch-kapitalistischer Steigerungslogiken denkbar wird. Das scheint mir nicht ganz irrelevant zu sein, insofern genau dies der erklärte Anspruch beider Autoren ist. Zu Latours deklarierten Zielen gehört es, „den Modernismus zu bekämpfen“ und „das Versteck ausfindig [zu] machen, in dem die Wissenschaft gefangengehalten wird, seit sie zu politischen Zwecken gekidnappt worden ist, die ich nicht teile.“ (Latour 2002, 260) Haraway strebt eine Neudefinition des Verhältnisses von Natur und Kultur an, gemäß welcher Natur „nicht mehr die Ressource für die Aneignung und Einverleibung“ durch Kultur (Haraway 1995, 35) sein soll – ein Anliegen, das sich erkennbar an Heideggers Diagnose des Gestells, also der Verfügbarmachung als des problematischen Aspekts moderner Technik orientiert.

Nach Latour ist die Moderne nichts anderes als die Fiktion einer Trennung des Menschlichen vom Nichtmenschlichen. In Wirklichkeit allerdings hätten wir es immer schon und nur mit Hybridwesen zu tun, mit Netzwerken menschlicher und nichtmenschlicher Akteure, die gemeinsam handeln. Ein unhandlich-schwerer Hotelschlüssel etwa handelt, insofern er den Hotelgast dazu bringt, dass dieser ihn an der Rezeption abgibt, wenn er das Hotel verlässt (Latour 1996, 53ff.). Eine Bodenwelle handelt, insofern sie den Hybrid Mensch-im-Auto zum Verlangsamten bringt (vgl. Latour 1998, 42f.). Der Akteur wütender-Mensch-mit-Waffe handelt anders, als die beiden Akteure wütender-Mensch und Waffe unabhängig voneinander handeln würden (Latour 1998, 31f.). Latours Begriff der Agency,

die menschlichen und nichtmenschlichen Akteuren gleichermaßen zukomme, ist nur möglich aufgrund seiner massiven Unschärfe: Er scheint ein emphatisch politisches Verständnis des Handelns wie etwa bei Hannah Arendt ebenso integrieren zu wollen wie schlichte physikalische Wirkvorgänge. Dies ist allerdings nicht anders möglich, als durch eine Nivellierung auf den kleinsten gemeinsamen Nenner, gemäß dem sich dann alles Handeln irgendwie als bewirkt-bewirkendes Geschehen fassen lässt.

Dieselbe Nivellierung bildet auch die Grundlage von Haraways Theorie: Die darin zentrale Einebnung der Unterscheidungen zwischen Mensch, Tier und Maschine gewinnt ihre Plausibilität gerade auf Basis der exklusiven Berücksichtigung solch nivellierter Agency. So lesen wir bei Haraway etwa: „Unsere Maschinen erscheinen auf verwirrende Weise quicklebendig – wir selbst dagegen aber beängstigend träge.“ (Haraway 1995, 37) Gerechtfertigt wird hier die Einebnung der Unterscheidung also damit, dass Maschinen auf dem exklusiven Feld der Agency zu engagierteren Spielern werden als wir selbst. Die Stoßrichtung für etwaige kritische Interventionen ist damit klar definiert: Auf wissenschaftstheoretischer Ebene fordert Haraway, dass „das Wissensobjekt als Akteur und Agent vorgestellt wird und nicht als Leinwand oder Grundlage oder Ressource“ (Haraway 1995, 93), ebenso gelte mit Hinblick auf feministische Fragestellungen: „[D]er Körper ist ein Agent und keine Ressource.“ (Haraway 1995, 95) Und vor allem: Das bislang theoretisch-konzeptuelle Unterfangen einer Dekonstruktion natürlich-organischer Identitäten lässt sich nur mehr praktisch-eingreifend, nämlich als faktischer Umbau von Organismen zu Cyborgs, realisieren.

Von der Agency zum Sinn

Bei Haraway wie bei Latour wird also, in völligem Einklang mit der technowissenschaftlichen Grundhaltung, das Wirkliche zum bewirkt-bewirkenden „Gewirk von Ursache und Wirkung“ reduziert. Menschliches wie nichtmenschliches Seiendes kommt ausschließlich als bewirkender Akteur in den Blick. Dies bleibt nicht ohne Folgen für die Reichweite und Stoßrichtung kritischer Interventionen, die auf einer solchen theoretischen Basis operieren:

Menschliches Verhalten ebnet sich ein zum Handeln, und dieses wiederum zum bewirkenden Eingriff. Dies ist in zweifacher Hinsicht problematisch: *Erstens* geraten andere Handlungsweisen, die sich nicht in einem nachweisbaren Bewirkten niederschlagen, aus dem Blick; völlig undenkbar bleibt auf diese Weise, dass sich menschliches Verhalten gar nicht erst als Handlung manifestieren muss, dass es *verhalten* bleiben kann, etwa in Situationen der Muße – und dass gerade hierin eine essentielle Ressource des Widerstands gegen Optimierungs- und Steigerungstendenzen liegen könnte.

Zweitens und grundsätzlicher wird so das genuine Spezifikum menschlichen Handelns ignoriert: dass nämlich unser Menschsein jeweils einem historisch variablen Zugänglichkeitsregime untersteht, aus dem erst der *Sinn* hervorgeht, der in seiner Vielfalt für jedes Handeln spezifisch menschlicher Weise maßgeblich ist. Der Akteur Mensch hat, entgegen Latours Symmetriepostulat, gegenüber allen nichtmenschlichen Aktanten die Eigenheit, in all seinem Verhalten auf diese Maßgeblichkeit eines spezifischen geschichtlich situierten Sinnzusammenhangs zu reagieren. Die Frage nach der Offenheit oder teleologischen Geschlossenheit von Praktiken menschlicher Selbsterstellung ist nichts anderes als die Frage nach der Variabilität oder Fixiertheit des Sinns, der diese Praktiken leitet. Hierin liegt nicht weniger als ein Kriterium menschlicher Freiheit in Zeiten von Optimierung und Technisierung. An diese entscheidende Ebene reicht das technowissenschaftliche Akteursparadigma nicht heran. Ebenso unsichtbar wie die menschliche Bezogenheit auf den Sinn wird ihm die *Involviertheit von Artefakten* in diesen Sinn, da letztere ebenfalls rein als Aktanten gefasst werden.

Auch diese Reduktion erweist sich in zweifacher Hinsicht als problematisch: *Erstens* kommt das Artefakt nur in den Blick, insofern es agiert, d. h. insofern es bewirkend ins Wirkliche eingreift. Das hat massive Effekte auf die Praktiken menschlicher Selbstgestaltung: Diese können sich nämlich nur mehr insofern auf Artefakte beziehen, als diese Artefakte eben bewirkend in den Menschen eingreifen: sei es durch Manipulation des Erbguts, durch Psychopharmaka, deren Wirkung technowissenschaftlich beglaubigt ist, oder schließlich durch die technischen Implantate von Cyborgs.

Paradigmatische Artefakte des Humanismus, wie etwa ein Buch, kommen – wenn überhaupt – allenfalls als Aktanten in Betracht, die bewirken, dass menschliche Akteure sich mit ihnen zum Hybrid Mensch-Buch zusammenschließen, der

dann ein bestimmtes Handlungsprogramm (Buch aufschlagen, lesen, umblättern, ...) realisiert. Dass eine Praxis wie das Lesen eines Buches mit einer massiven Verschiebung in der Weise, wie Realität zugänglich wird, und somit mit einer Neukonfiguration des Sinns, an dem sich der menschliche Akteur orientiert, einhergehen kann, bleibt unsichtbar. Ignoriert wird nämlich *zweitens*, dass *jedliches* Artefakt – ein Buch ebenso wie eine Quantified-Self-App – Zugänglichkeitsregime mitgestaltet und somit auch den Sinn, an dem menschliches Handeln sich orientiert, mitformt.

Günther Anders, einer der ersten Diagnostiker der technisierten Herstellung des Menschen, formuliert durchaus in Einklang mit seinem Lehrer Heidegger: „An die Stelle der ‚Theorie des Leibes‘ ist also eine ‚Praxis‘ getreten, eine [...] ‚Physiotechnik‘. Aber nicht eine ‚Physiotechnik‘ von der uns bekannten Art, also keine von der Art der Medizin; sondern eine revolutionäre, die darauf abzielt, das herrschende ‚System‘ der Physis als solches umzuwälzen und abzuschaffen und aus den ‚bestehenden Verhältnissen‘ des Leibes radikal neue Verhältnisse zu schaffen. ‚Es genügt nicht‘, könnte man nach berühmtem Muster ihr Motto formulieren, ‚den Leib zu interpretieren, man muß ihn auch verändern.‘ Und zwar täglich neu; und für jedes Gerät anders.“ (Anders 2002, 38)

In *seiner* Replik zur 11. Feuerbachthese von Marx, auf die Anders hier anspielt, betont Heidegger, dass jeder Plan zur Veränderung der Wirklichkeit – oder, so können wir ergänzen, zur Veränderung des Körpers – bereits auf einer Interpretation dieser Wirklichkeit oder dieses Körpers beruht (vgl. Neske/Kettering 1988, 22). Freilich nicht einer Interpretation, die wir uns als souveräne Subjekte nach Vorstellung des Humanismus aussuchen könnten, sondern einer Interpretation, die sich ergibt aus einem geschichtlich variablen und zutiefst von unseren Artefakten, Technologien und Medien geprägten Sinngefüge. Vor jeder konkreten – chirurgischen oder technischen – Operation, vor jeder Agency, liegt das *Mithandeln* von Technologien darin, dass sie den Sinn der Herstellung auf ihre Optionen ausrichten. Jedes neue Gadget stellt den Leib her – ins Vernehmen und Verstehen – als etwas, das den Möglichkeiten dieser Technologie angepasst werden will.

Deshalb ist es unzureichend, die Problematik der technischen Selbstgestaltung des Menschen theoretisch bewältigen zu wollen, indem wir ihn als teilsouverän Handelnden mit beschränkter Agency in einem symmetrischen Netzwerk

menschlicher und nichtmenschlicher Akteuren fassen. Die Relevanz der technischen Artefakte besteht nicht erst im technowissenschaftlich herbeigeführten Bewirken, im *efficere*, sondern zuvor schon in der Entfaltung jenes Sinnzusammenhangs, der allem Bewirkenwollen erst seine Richtung gibt. Die Frage, ob sich unsere technische Selbstgestaltung offen halten bzw. von der Teleologie der Optimierung entkoppeln lässt, lässt sich überhaupt erst stellen, wenn der Sinn in den Blick gerät, der diese Teleologie ins Werk setzt.

Literatur

- Anders, Günther (2002): Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München.
- Beinsteiner, Andreas (2016): Ontoludologie. Zum medial-agonalen Charakter von Phänomenalität nach Heidegger, in: Astrid Deuber-Mankowski, Reinhold Görling (Hg.), Denkweisen des Spiels, Wien (im Erscheinen).
- Beinsteiner, Andreas (2017): Sein als Medialität, in: Gerhard Thonhauser (Hg.), Perspektiven mit Heidegger, Freiburg i. Br. (im Erscheinen).
- Beinsteiner, Andreas/Tanja Kohn (Hg.) (2016): Körperphantasien. Technisierung – Optimierung – Transhumanismus, Innsbruck.
- Haraway, Donna (1995): Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt/M, New York.
- Harrasser, Karin (2013): Körper 2.0, Bielefeld.
- Heidegger, Martin (2000): Vorträge und Aufsätze, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (2004): Wegmarken, Frankfurt/M.
- Latour, Bruno (1996): Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften, Berlin.
- Latour, Bruno (1998): Über technische Vermittlung. Philosophie, Soziologie, Genealogie, in: Werner Rammert (Hg.), Technik und Sozialtheorie, Frankfurt/M, 29-81.
- Latour, Bruno (2002): Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft, Frankfurt/M.
- Neske, Günter/Emil Kettering (Hg.) (1988): Antwort. Martin Heidegger im Gespräch. Pfullingen.

- Liessmann, Konrad Paul (2012): Lob der Grenze. Kritik der politischen Unterscheidungskraft, Wien.
- Liessmann, Konrad Paul (Hg.) (2016): Neue Menschen! Bilden, optimieren, perfektionieren, Wien.
- Sloterdijk, Peter (2001): Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, in: ders. (Hg.), Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger, Frankfurt/M, 302-337.
- Sloterdijk, Peter (2009): Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik, Frankfurt/M.
- Wenzel, Horst (1997): Boten und Briefe. Zum Verhältnis körperlicher und nichtkörperlicher Nachrichtenträger, in: ders. (Hg.), Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter, Berlin, 86-105.

The Forgotten Rituals of Order

Remembering the First Aesthetic Technologies of Politics

James Garrison

Introduction

In terms of his greater phenomenological project, Bernard Stiegler calls for a reconsideration of *tekhnē* with regard to the meaning of being. Now, while my larger work takes a cue from Hannah Arendt's phenomenological approach to the inherently political nature of the world (Arendt 1998, 198-199) where being and appearance – *Sein* and *Schein* – converge, what is at issue here in this particular project is the constitutive *technology* that draws together being and appearance in public political society and the way in which this dynamic runs prior to and suffuses the process of subjectivation and the experience of subject life. The assertion set forth in this paper is that, despite the complexity of their works and their varying theoretical commitments, there is a convergence in how Bernard Stiegler and Lǐ Zéhòu 李泽厚 frame the issue of how finer techniques with a ritual basis lie at the root of human life (with whatever scope or definition) and how such techniques become covered over and lost with the passage of time. Though the idioms differ and perfect translation remains elusive, the conversation ultimately has great bearing on my larger project that of – something being lost and foreclosed in becoming a normative subject and the possibility of recovery through artful ritual technique.

The point to which Stiegler and Lǐ variously draw attention is that the cultural, traditional, political, human animal has always had an aesthetic bearing rooted in the ritualized organization of labor and material and that there are structural reasons why human subjects work ceaselessly to forget this. But is this forgetfulness a foreclosure? An *ur*-foreclosure? What would an *ur*-foreclosure be? How can this forgetfulness be understood not just as a mere memory lapse, but rather as a major constitutive feature of human culture in the singular and particular human cultures in the plural?

I. Stiegler and the Fault of Prometheus

Fire! Fire! Fire! This is what Prometheus brought. This is what defines humanity; this is what defines technology; this is what defines how the two are intertwined. We humans are human because we, having learned from Prometheus' transgressive gift, make fire – end of story.

If only things were so simple. Indeed, ironies abound with this myth. The story's origin is based on forgetfulness, on forgetfulness of how humanity is to be defined and how it is to survive, and that Prometheus' *other* gift is itself forgotten, the flame being so transfixing.

In the lay and lazy retelling of the myth, Prometheus, so full of hubris, snatches fire from the sun and brings it back to Earth for humans to enjoy, marking the birth of *Homo sapiens* as such.

However, as Bernard Stiegler deftly argues, this profoundly and very ironically misses the point of the Promethean myth. Consider what is recounted about the brother Epimetheus in Plato's *Protagoras*, particularly how he designs the world's animal species while forgetting to assign attributes to humanity:

“But Epimetheus was not very wise, and he absentmindedly used up all the powers and abilities on the nonreasoning animals; he was left with the human race, completely unequipped. While he was floundering about at a loss, Prometheus arrived to inspect the distribution and saw that while the other animals were well provided with everything, the human race was naked, unshod, unbedded, and unarmed, and it was already the day on which all of them, human beings included, were destined to emerge from the earth into the light. It was then that Prometheus, desperate to find some means of survival for the human race, stole from Hephaestus and Athena wisdom in the practical arts together with fire (without which this kind of wisdom is effectively useless) and gave them outright to the human race. The wisdom it acquired was for staying alive; wisdom for living together in society, political wisdom, it did not acquire, because that was in the keeping of Zeus. Prometheus no longer had free access to the high citadel that is the house of Zeus, and besides this, the guards there were terrifying. But he did sneak into the building that Athena and Hephaestus shared to practice their arts, and he stole from Hephaestus

the art of fire and from Athena her arts, and he gave them to the human race. And it is from this origin that the resources human beings needed to stay alive came into being. Later, the story goes, Prometheus was charged with theft, all on account of Epimetheus.” (Plato 1997, 320a-323d)

As Stiegler explains, Prometheus “makes no sense by itself,” since what matters is how the dyad with Epimetheus is marked by its dual layers of forgetting and too-late remembering (Stiegler 1994, 194). And so he insists on not approaching the question concerning technology in solely Promethean terms. A certain mode of Epimethean forgetfulness is key.

What does this mean for humanity though? Stiegler’s reading of the myth contends that “humans are the forgotten ones. Humans only occur through their being forgotten; they only appear in disappearing” (Ibid., 196).

Why focus on this particular creation mythology then? Why focus on this notion of forgetting and disappearing? Why and whence Prometheus?

For Stiegler the key point, independent of any particular Attic Greek allegory, is the vulnerability of humans, described in the Promethean myth in terms of a lack of survival traits. This compels technology. This impels technology as prosthesis. This propels technological prosthesis outward, humanizing nature, but also crucially naturalizing humanity, in the sense that Marx speaks about (Ibid., 151-152; 201; Marx 1968, 537-546). The nature of *tekhne*, originally disposed to survival, and ultimately the temporality of being toward death eventually sediments over time, which “bestows its identity upon the human individual: the accents of his speech, the style of his approach, the force of his gesture, the unity of his world” about (Stiegler 1994, 151). From this sedimentation, tradition grows. *Tekhnē* proliferates in technological traditions, which, being seduced by their own narratives, their own histories of progress, lead humans to start to care for a vulgar conception of time, leaving any sense of originary temporality forgotten – the accumulated faults leaving humans in de-fault of origin (Ibid., 263).

It is important to note here too, as Stiegler does, the need for both fire and the practical arts. This is crucial because for Stiegler the two emerge together in dyad where once again the key is a certain type of forgetfulness born of excessive care for technology as prosthetic and external – “Fire! Fire! Fire!” indeed.

Taking a broader view, Stiegler defines techniques (*tekhnē*) in terms of savoir-faire, skill, pointing to “politeness, elegance, and cuisine” as techniques, and observing that only with the latter is there the kind of overtly material “*productive*” technique that forms the traditional understanding of techniques where an artisan serves as the efficient cause of *poiēsis* (Ibid., 105-106; emphasis preserved from original text). The science of fire rather than the fine arts of logos, mythos, and cultural rites predominate in the common understanding of technology. And so, on yet another level, this leads humanity to a profound forgetfulness, a Promethean forgetfulness, where access to origins are lost, due to the basic nature of humanity’s technological prostheses being external, building up and sedimenting as tradition, which thereby generates an illusion of succession and an inauthentic sense of time.

For him, the only way to access authentic “originary temporality,” is through attention neither to humanity’s inner organic matter nor the world’s external inorganic matter as such. Stiegler, addressing what he sees as shortcomings in Heidegger’s account vis-à-vis the “dynamic of *organization*,” maintains that this occurs through techniques that themselves are the constitutive organon of the interior and exterior, of the who and the what, of the subject and the object, of the technician and the material *poiēsis* (Ibid., 151; 248–249; emphasis preserved from original text). With historical, cultural, and economical forces sedimenting and concealing the temporality of techniques, the interior/who/subject/technician/Aristotelian efficient cause becomes the star of a narrative where human subjects stand over objects and masters more and more banal technology at the expense of authentic technique (Ibid., 248-249).

And so he issues his call for “a politics of memory” which “would be nothing but a thinking of techniques (of the unthought, of the immemorial) that would take into consideration the *reflexivity* informing every orthothetic form [exact and putatively lossless forms of recording and inscription, e.g. digital data] insofar as it does nothing but call for reflection on the originary de-fault of origin” (Ibid., 262; 279).

Here, we have a concise, though dense, statement of Stiegler’s view, whereby the same forces that prompt Heidegger’s *Being and Time*, the loss of the question of the meaning of Being, are those that lead to the subject-who overshadowing the object-what, with the world differentiated and set apart in parentheses from

other egos who happen to meet inside it (Ibid., 257). In Stiegler's view something is lost when attention turns away from somewhat more subtle techniques like "politeness" and "elegance" and toward technical activities where the calculable element conceals "the *différance* that *Dasein* is" with it in fact being "*tekhne* that gives *différance*, that gives time" (Ibid., 227; 240). Stiegler holds that for humanity, "Tools are foresight – *promethes* is the foreseeing one," but lamentably such foresight only happens through an original forgetfulness, which in the myth is that of Epimetheus, and for Stiegler, this is what marks the human condition as well (Ibid., 263).

Even though the Promethean myth is somewhat culturally specific, Stiegler's point is that it is illustrative of a more thoroughgoing truth regarding the human condition, one that he approaches phenomenologically. So stepping outside of Europe's Hellenic heritage, it may not be surprising to see other thinkers grappling with the profound forgetfulness at the root of dynamics of organization in similar terms, albeit without this particular mythos.

II. Confucianism and Ritual

This is what happens with Confucianism, where a particular idea of ritual propriety (*lǐ* 礼) resonates with Stiegler's understanding of how the dynamic organization of human cultures unfolds through subtle techniques, and where the contemporary Confucian approach of Lǐ Zéhòu provides an alternate framework for thinking through the "politics of memory" advocated by Stiegler in terms of the ritual life of the collective *un*-consciousness. And so, here a basic exposition of the classical Confucian notion of ritual will serve to ground an examination of the contemporary work Lǐ Zéhòu in connection to Stiegler.

As for classical Confucianism, consider how leading comparative philosophers David Hall and Roger Ames read the early Chinese tradition, particularly as regards the figure of the sage. They argue that, the Confucian sage can be understood as having a particular skill and mastery of what Derrida goes on to call *différance*, the differentiation and deferral of meaning (Hall/Ames 1987, 292-293; Derrida 1968, 8-9; 12-13). Simply put, sages are creative when it comes to the techniques of ritual propriety or *lǐ* 礼. Now, Confucian philosophy has developed

largely on its own terms, *lǐ* being very much one of them, and it thus has its own vocabulary for dealing with many of these issues. So, to what does *lǐ* refer?

Lǐ means ritual propriety, broadly connoting everything from the subtly ritual-habitual to grandiose formalities (Ames/Rosemont 1998, 51). *Lǐ* is social grammar (Ibid., 51).

Lǐ, as Confucius puns, provides knowledge of where to stand (孔子 2004, §8.8; §16.13; §20.3). *Lǐ* coordinates the where and when of social comings and goings. *Lǐ* attends to gesture and comportment. *Lǐ* describes how the players and the audience each take their various places, and act just so at just the right time. *Lǐ* forms a pair with *yuè* 乐, music, or more precisely musical theatre, with connections to all arts (Ibid., §16.5; §17.11; Ames 2011, 74). *Lǐ* brings a convergence of bodily movement and moral excellence (孟子 1978, 410 [§7.79]). *Lǐ* is both a social grammar *and* a social choreography. *Lǐ* encompasses the ethical and the aesthetic nature of self and self-cultivation.

Lǐ speaks to how language stands in society. *Lǐ* connects the regulation of cultural expression and of society. *Lǐ* sets up codes of difference and deferral in the basic historical movement of discourse. *Lǐ* leads to a fondness for and skill at making distinctions, between leaders and subordinates, between the heavens and humanity, between the internal and the external (荀子 1999, §19.3). *Lǐ* addresses how meaning occurs through differentiation and deferral, anticipating Derrida. *Lǐ* points to how people parse the social field and live up (or down) to social role archetypes (孔子 2004, §13.3).

Lǐ describes the body that stands. *Lǐ* relates linguistically to *tǐ* 体, the corpus, with a sense surpassing simple physical matter, pointing to the dynamic, ongoing arrangement of bodies plural (Ames 2011, 109). *Lǐ* grounds self-cultivation. *Lǐ* addresses the role of ritual in physical growth, coordination, and habituation. *Lǐ* works in relational processes. *Lǐ*, whether read in the singular or in the plural, thus deals with both “individual” human bodies and common bodies politic.

Lǐ provides knowledge of when to make a stand. *Lǐ* conditions social relations. *Lǐ* establishes bounds and bidirectional demands between ruler and advisor, parent and child. *Lǐ* refers to a ritual-based sense of appropriateness, including knowing when and how to call out inappropriate failure to fulfill a name or role (孔子 2004, §12.11; 荀子 1999, §13.5; §19.3; §19.9). In sum, *lǐ* points to something very much like the Promethean practical arts as understood by Stiegler.

III. Lǐ Zéhòu on the Ritual Life of the Collective Unconscious

And it is here with the emergence of ritual *lǐ* that an element of myth operates in the early Chinese account and in the version that Lǐ Zéhòu advances. However, unlike with Prometheus, the Chinese version places the invention of ritual squarely within the human realm. There exists a long tradition within Confucianism ascribing the establishment of language, music, and social order to mytho-historical sages like the much-lauded Yáo 尧 (Ibid., §23.13). And so, contemporary Chinese philosopher Lǐ Zéhòu observes:

“Chinese sages transformed and rationalized the power of the shamans into rites and rituals and interpreted these powers as manifested in music and poetry to be constructive. Western scholars considered the powers of the muses attractive and powerful, but whimsical, and a threat to humans’ most treasured faculty: reason” (Li/Cauvel 2006, 26).

Thus, the practical arts, so overlooked in post-Promethean notions of *tekhne*, according to Stiegler, here take center stage. Working with the Confucian sage’s employment of ritual and bodily self-cultivation, Lǐ Zehou casts the sage as an exemplar figure for understanding the proliferation of the dual processes that Marx calls the humanization of nature and the naturalization of humanity, where, like Stiegler’s description, collective unconsciousness accrues and develops. Though Lǐ does not speak about forgetfulness per se, he ends up advancing something similar to, but with crucial divergences from, Stiegler’s account of forgetfulness.

Lǐ Zéhòu, here advancing a novel reading of the orthodox Confucian position taken by the classical sage Mencius, maintains that humans naturally excel at artifice, at the art and craft of building society and culture in the deployment of labor and material (孟子 1978, 292 [§6.2]; 李泽厚 1989, 75). He writes:

“For example, rhythm derives from basic laws extracted and homogenized by the productive activities of living [...] In short, the different formal structures, various proportions, balance, rhythm, and orders, which constitute the laws of formal beauty, were discovered, developed, and comprehended first by the labors of human beings as they made and used tools” (Ibid., 83.).

And it is in this regard that Lǐ sees labor and the organization of labor as primarily aesthetic, for as he writes, “Aesthetic experience arose first from daily labor. It is the feeling of form combining with a feeling of success, as the laboring skill harmonizes with the rhythms of nature” (Li/Cauvel 2006, 178).

Here Lǐ Zéhòu speaks of “subjectivity,” and this neologism speaks to the historical roots of subject life and the quasi-artful use of tools of like ritual to form the collective cultural psychology pervading human social life. Briefly, Lǐ uses Marx’s statements on the “humanization of nature” and the “naturalization of humanity” to explain how shamanistic art, music, and rituals were instruments for social cohesion in the early material economy of human survival (李泽厚 2001, 67-71; Marx 1968, 537-546).

Lǐ Zéhòu sees Confucianism as being particularly apt at describing and formalizing how the material history of these tools sediments in the cultural/psychological edifice of subject life, where with sedimentation he means that:

“[H]uman nature, which is a cultural psychological construction of uniquely human capabilities, was formed from the historical processes of using tools, social interactions, and the rituals of shamanism. What is human has been sedimented into individuals, the rational into the sensuous, and the social into the natural. Simultaneously, the humanizing of the animal sensory organs of primitive beings and the natural psychological structures acquired the qualities of human nature” (李泽厚 1989, 113; Id. 2001, 67-69).

And so, working in terms of the sedimentation of ritual, discursive, and bodily practice, Lǐ Zéhòu turns to Kant and Marx in reconsidering the Confucian framework of “being inspired by poetry, taking a stand with *lǐ* [rites], and finding perfection in music” to describe how tools like ritual artifice form humankind’s supra-biological body, thus allowing for labor on an object, on a “noumenal humanity” akin to “Jung’s collective unconsciousness,” to provide an aesthetically structured source of internal freedom (Ibid., 67-69; Li 1999, 174-175; 孔子 2004, §8.8; Jung 1976, 13-17).

And it is here that something like the language of forgetting enters the picture, albeit in terms of Jungian archetypes like Yáo or other sages. However, Lǐ sees these Jungian archetypes and the development of collective unconsciousness

primarily in terms of sedimentation, writing that “the unconscious does not refer to ‘dormant’ animal instinct, but to a kind of nonconscious condensation or sedimentation achieved through human effort” (李泽厚 2001, 148). And so, within this account a characteristically Confucian emphasis on body in ritual technique, superlatively manifest in the figure of the sage, shows how to turn this non-conscious sedimentation into a material resource.

This emphasis on bodily technique made possible by the resources within Confucianism extends Stiegler’s account of how the techniques that temporalize human life and lead to forgetfulness can be called into the service of memory, of remembering and recovering a more originary, authentic sense of technology. What emerges is a novel and Confucian-inspired approach to what Stiegler calls the politics of memory and a genuine point of convergence.

IV. Conclusion

Fire! Fire! Fire! That is supposed to be the representative avatar of technology and of human being – but no! Rather, both of these viewpoints show how the practical arts are *at least* as important. Perhaps more than the fire itself, the key is how we organize *around* fire; it is how we organize labor and material *over time* with care for human finitude; it is about how humanity collectively survives and how we recognize each other and ourselves individually within the broad sweep of human progress. It is the sedimented, ritualized dynamic of organization itself – this is how we thrive and what we forget with seeming necessity.

It is true that Lǐ Zéhòu appears to be a bit more optimistic here, with forgetfulness not being so problematic (though some element of forgetfulness occurs in the sedimentation of collective unconsciousness), and likewise that Stiegler’s analysis of the structure of forgetfulness vis-à-vis technical progress and historical sedimentation benefits from his phenomenological rigor. However, Lǐ Zéhòu perhaps is more attuned to the ritual nature of historical sedimentation, of how organization for survival consists in regularity and recurrence, and thus to how rhythms get established – these unconscious background rhythms being there for people to tap into consciously as sources of freedom and aesthetic pleasure. Read in this way, the seeming faith of Lǐ Zéhòu in the accessibility of sedimented

Jungian archetypes is perhaps not so problematic and indeed it may address a blind spot and a possible resource open to Stiegler. However, this does not nullify the still-remaining problem of specifically Promethean-Epimethean forgetfulness where reliance on technological crutches comes at the expense of more original and originary skills (i. e. smartphones acting as prostheses for human interaction and burying previous paradigms in the process), with Li's Zéhòu's Confucian reading of ritual and unconsciousness perhaps helping only obliquely with this concern.

With both the convergences and contrasts between Stiegler and Li in mind, it is clear that this conversation ultimately has great bearing on topics that should be important to all – the forgetting of the truly important techniques at the base of human culture and the possibility of remembering how to become more fully in touch with the sources of our humanity through artful ritual techniques.

References

- Ames, Roger T. (2011): *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, Honolulu.
- Ames, Roger T./Henry Jr. Rosemont (1998): Introduction, in: id., *The Analects of Confucius*, New York, 1-70.
- Arendt, Hannah (1998): *The Human Condition*, Chicago.
- Derrida, Jacques (1968): *la différance*, in: id., *Marges de la Philosophie*, Paris, 1972, 1-29.
- Hall, David L./Roger T. Ames (1987): *Thinking Through Confucius*, Albany.
- Jung, Carl Gustav (1976): *Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten*, in: id., *Gesammelte Werke*, Vol. 9.1, ed. by L. Jung-Merker a. E. Rüb, Zürich, 11-51.
- 孔子 (2004): *论语译注*, ed. by 金良年, Shanghai.
- 孟子 (1978): *孟子今註今譯*, ed. by 王雲五, Taipei.
- 李泽厚 (1989): *美学四讲*, Beijing.
- 李泽厚 (2001): *华夏美学*, Guilin.
- Li, Zehou (1999): Subjectivity and "Subjectality": A Response, in: *Philosophy East and West*, 49 (2), 174-183.
- Li, Zehou/Jane Cauvel (2006): *Four Discourses on Aesthetics*, Lanham.

- Marx, Karl (1968): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in: Marx, Karl/Friedrich Engels, *Werke*, Vol. 40, Berlin, 465-588.
- Plato (1997): Protagoras, in: id., *Complete Works*, ed. by J. Cooper, Indianapolis, 746-790.
- Stiegler, Bernard (1994): *La technique et le temps: La faute d'Epiméthée*, Paris.
- 荀子 (1999): *荀子 Xunzi*, Vol. 1 and 2, trans. by J. Knoblock and Z. Jue. Changsha.

Die Selbstdeutung des Menschen Zu Arnold Gehlens Resonanzphänomen und Ernst Kapps Organprojektion

Thomas Hainscho

Ich möchte im Folgenden den Begriff des Resonanzphänomens bei Arnold Gehlen untersuchen. Dafür gehe ich im ersten Abschnitt auf die Rolle von Kultur und Technik in Gehlens philosophischer Anthropologie ein und zeige, wie er Faszination durch Technik als Resonanzphänomen beschreibt. Danach wird im zweiten Abschnitt auf Fragen hingewiesen, die durch den Begriff des Resonanzphänomens aufgeworfen werden, und im dritten Abschnitt vorgeschlagen, diese Fragen mithilfe der Technikphilosophie von Ernst Kapp zu beantworten.

1. Kultur und Technik in der philosophischen Anthropologie von Arnold Gehlen

Das Ziel der philosophischen Anthropologie von Arnold Gehlen ist es, eine Erklärung des Menschen zu geben, ohne dabei auf ein Stufenschema zurückzugreifen oder Merkmale zu identifizieren, die dem Menschen zu- oder abgesprochen werden, um ihn von anderen Lebewesen zu unterscheiden. Damit soll erstens vermieden werden, dass der Mensch als ein Wesen verstanden wird, das sich selbst in einer Hierarchie über vermeintlich niedrigeren Lebewesen einstuft, und zweitens soll damit vermieden werden, dass empirische Beobachtungen von bestimmten Pflanzen, Tieren oder Menschen zu Problemen der Wesensbestimmung führen (beispielsweise die Bewegungsfähigkeit von Pflanzen oder das Sprachverhalten von Tieren oder Menschen im Koma).

Gehlen schlägt vor, die Unterscheidung von Mensch und Tier anhand eines „durchlaufenden Strukturgesetz[es]“ (DM, 19) zu vollziehen und beginnt damit, indem er den Menschen als Mängelwesen charakterisiert: Tiere verfügen über Instinkte sowie einen ihrer Umwelt angepassten Körperbau, Menschen hingegen

zeichnen sich zunächst nur durch mangelnden Instinkt sowie unausgeprägten, der Umwelt nicht angepassten Körperbau aus. Sie sind weltoffen, das heißt der Natur und besonders ihren Bedrohungen offen ausgeliefert. Ausgehend von dieser Anfangsbestimmung beschreibt Gehlen den Menschen als handelndes Wesen. Um zu überleben, müssen Menschen handeln. Menschliche Handlungen sind kein „Luxus, der auch unterbleiben könnte“ (DM, 30), sie sind notwendig, um sich vor der Umwelt zu schützen und um in ihr überhaupt überleben zu können. Die menschlichen Handlungen bestehen darin, die Natur sich und sich der Natur gemäß anzupassen, und können immer als Entlastung gegen eine Belastung verstanden werden. Das Strukturgesetz besteht so im Verhältnis zwischen den Belastungen der Umwelt und den entgegenwirkenden Entlastungen.

Durch seine Handlungen schafft der Mensch Kultur: „Der Inbegriff der von ihm ins Lebensdienliche umgearbeiteten Natur heißt *Kultur*, und die Kulturwelt ist die menschliche Welt“ (DM, 37). Gehlen weist in mehreren Schriften darauf hin, dass Technik die Entlastung par excellence ist. Für ihn ist „Technik [...] so alt wie der Mensch“ (STZ, 6) und Technikbegabung stellt eine Grundbedingung des Menschseins dar (vgl. VGT, 165): So weiß man etwa bei archäologischen Funden von humanoiden Skeletten dann mit Sicherheit, dass es sich um Menschen handelt, wenn belegt werden kann, dass die Bestatteten technisch begabt waren – etwa durch Spuren am Skelett oder durch Grabbeigaben, die auf Werkzeuggebrauch schließen lassen (vgl. STZ, 6; TSA, 151; MUT, 141).

Eine Schwierigkeit bei Gehlens Auffassung von Technik ist, dass er keine nähere Begriffsbestimmung gibt. Er bezeichnet Technik 1954 in *Das Vorurteil gegen die Technik* – neben ihrer Bedeutung, ein Sammelbegriff für Maschinen und Erfindungen zu sein – als „Fähigkeit [...], sich die Natur dienstbar zu machen, indem man ihre Eigenschaften und Gesetze ausnützt oder gegeneinander ausspielt“ (VGT, 165). Ein Jahr vorher, 1953, gab er diese Bestimmung bereits in *Mensch und Technik*, darin allerdings mit dem Zusatz, dass er darunter „Technik im allgemeinsten Sinne“ (MUT, 141) versteht. In *Der Begriff der Technik in entwicklungsgeschichtlicher Sicht* schreibt Gehlen 1962, dass jene Bestimmungen von Technik auf den Großen Brockhaus zurückgehen und stellt mit den Worten „dies wäre eine rein philologische Aufgabe“ (BTES, 170) voran, dass es ihm auch nicht um eine historische Begriffsdefinition der Technik geht.

In den 1960er-Jahren hat sich Gehlen weiter mit dem Begriff der Technik auseinandergesetzt und unterscheidet zwischen einem vorindustriell geprägten Verständnis und einem modernen, an Hans Freyer angelehnten Verständnis. Gemäß dem vorindustriellen Verständnis wird Technik in der Begabung sichtbar, dass sich Menschen Werkzeuge als dienliche Mittel für bestimmte Zwecke schaffen (vgl. AAT, 191). Gemäß dem modernen Verständnis schafft Technik ein abstraktes Können, das heißt durch Technik werden Möglichkeiten geschaffen, nach deren Wollen und Nutzen erst nach erfolgten technischen Umsetzungen gefragt wird. Technik wird – mit Günther Anders gesprochen – zum Subjekt der Bedürfnisse (vgl. Anders 1992, 39).

In den Technik-Schriften vor den 60er-Jahren sowie in *Der Mensch* vertritt Gehlen jedoch die Vorstellung von Technik als umgesetztes Entlastungsprinzip. Dabei wird das Herstellen von technischen Werkzeugen sowie deren Gebrauch als anfängliche Leistung der menschlichen Kultur angesehen. Durch sie ist es möglich, sich, handelnd, der Natur anzupassen sowie Natur eigenen Bedürfnissen entsprechend umzuarbeiten.

2. Technik als Resonanzphänomen verstehen

Unter diesen Begriff der Technik fallen nach Gehlen sowohl alle menschengeschichtlichen Kulturtechniken als auch Erfindungen vom archaischen Faustkeil bis hin zu kybernetischen Systemen (vgl. STZ, 15). Diesem breiten und heterogenen Begriffsumfang fügt Gehlen noch ein weiteres, überraschendes Element hinzu: frühkulturelle, religiöse beziehungsweise magische Praktiken (vgl. STZ, 14-15; TSA 154-155). Als Beispiele dafür werden etwa Wetter- und Fruchtbarkeitszauber genannt (vgl. STZ, 14), die eingesetzt wurden, um natürliche Phänomene zu beeinflussen. Insofern leisten frühkulturelle Rituale ebenso wie Technik einen Beitrag zur Kultur.

Wenn man Gehlen Glauben schenkt, dann ist die gewünschte Einflussnahme von Ritualen nicht beliebig, sondern Ausdruck des Bedürfnisses die „Gleichförmigkeit des Naturverlaufs sicherzustellen und den Rhythmus der Welt zu stabilisieren“ (STZ, 14). Nach Gehlen sei die Faszination an der Technik eigentlich

eine Faszination an den gleichmäßigen und stabilen Automatismen, die gleichermaßen bei magischen Ritualen und Technik auftreten. Diese Faszination kann weder auf intellektuelles noch instinktives Interesse zurückgeführt werden und ist nur durch „eine neue psychologische Kategorie“ (TSA, 156) zu erklären, die Gehlen als Resonanzphänomen bezeichnet. Er schreibt dazu in *Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie*: „diese Faszination ist ein *Resonanzphänomen*: Es muß eine Art des inneren Sinnes für das Eigenkonstitutionelle im Menschen geben, der auf das anspricht, was dieser Eigenkonstitution in der Außenwelt analog ist“ (TSA, 156). In diesem Text finden sich aber nur wenige und unklare Ausführungen dazu, was mit innerem Sinn genau gemeint ist. Gehlen schreibt, dass wir „begriffslos und wortlos etwas von unserem eigenen Wesen [verstehen]“ (TSA, 156), wenn wir einen „sinnvollen Automatismus“ (TSA, 156) wahrnehmen. In *Die Seele im technischen Zeitalter* schreibt er in diesem Zusammenhang: „Bedrängt von der Rätselhaftigkeit seines Daseins und seines eigenen Wesens ist der Mensch schlechthin darauf angewiesen, seine Selbstdeutung über ein Nicht-Ich heranzuholen, über ein Anderes-als-Menschliches“ (STZ, 16).

Was ist damit gemeint? Als Resonanz bezeichnet man in der Physik das Mitschwingen eines Körpers K bei Einwirkung von Kräften F mit ähnlicher Frequenz wie die Eigenfrequenz von K (vgl. Hildebrandt 1992, 916-917). Aus dieser physikalischen Bedeutung hat sich ein übertragender Gebrauch von Resonanz entwickelt mit dem man die Reaktion von etwas auf etwas bezeichnet. In dieser übertragenden Bedeutung beschreibt Resonanz einen Prozess mit folgenden Komponenten: (1) eine Ursache, (2) etwas, das auf die Ursache reagiert und (3) die Reaktion. So kann man etwa von positiver Resonanz sprechen, wenn am Ende eines Theaterstücks begeistert applaudiert wird. In der Regel ist es möglich, bei Resonanz von der Wirkung auf die Ursache zu schließen – es kann angenommen werden, dass das Theaterpublikum am Ende einer Aufführung applaudiert, weil den Besucherinnen und Besuchern das aufgeführte Stück gut gefallen hat. Bei Gehlen reagieren Menschen mit Faszination auf Automatismen in Umwelt oder Technik. Eine Klärung der Ursache bleibt dabei aber offen und in den untersuchten Texten lassen sich keine weiteren Anhaltspunkte dazu finden: „Innerer Sinn“ bleibt im Text als unklarer Begriff zurück. Hinweise auf das erwähnte „Eigenkonstitutionelle im Menschen“ in *Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie* oder die „Selbstdeutung über ein Nicht-Ich“ in *Die Seele im technischen*

Zeitalter oder eine Textstelle wie „[d]er ‚Gang‘ der Gestirne, der ‚Gang‘ der Maschine wäre kein oberflächlicher Vergleich, und uralte Symbole, wie das Meer für die Leidenschaft, wären von der Resonanz her einsichtige Selbstinterpretationen spezifisch menschlicher Wesenszüge“ (TSA, 156) lassen ahnen, dass das Resonanzphänomen eine Rolle in der menschlichen Selbstdeutung spielt, Gehlen gibt aber weder eine Beschreibung, wie, noch eine Erklärung, warum es sich dabei um Selbstdeutung handelt.

3. Das Resonanzphänomen verstehen: Ernst Kapps Organprojektion

Gehlen bleibt seinen Leserinnen und Lesern eine Antwort schuldig. Eine Erklärung des Resonanzphänomens kann jedoch mithilfe der Technikphilosophie von Ernst Kapp gegeben werden. Kapp gilt zwar als Begründer der Technikphilosophie, überhaupt als der „Schöpfer des Begriffs [Technikphilosophie]“ (Red. Historisches Wörterbuch der Philosophie 1998, 946), er ist heute aber ein weitgehend vergessener Philosoph. Seine – wenn auch geringe – Bekanntheit verdankt Kapp seinem letzten zu Lebzeiten veröffentlichten Werk *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten* aus dem Jahr 1877 und dem darin entwickelten Begriff der Organprojektion, der auch die Brücke zu Gehlen darstellt. Gehlen schreibt 1965 in *Anthropologische Ansicht der Technik* (AAT, 189), dass Kapp bereits auf ähnliche Zusammenhänge wie er hingewiesen habe, und ebenso Werner Sombart, Paul Alsborg und José Ortega y Gasset, die er auch in *Die Seele im technischen Zeitalter* als seine Bezugsquellen nennt (vgl. STZ, 6). Es ist also anzunehmen, dass Gehlen seine Ideen tatsächlich den drei genannten Denkern verdankt, ihm das Werk von Kapp aber bekannt war.

Auf den Bezug von Gehlen zu Kapp hinzuweisen, ist nicht neu (vgl. Hünig 2013, 214; Kornwachs 2013, 76). Kapp wird bei dieser interpretierenden Bezugnahme als theoretischer Vorläufer für das Konzept von Technik als Entlastungsprinzip dargestellt, bei dem bereits rund 70 Jahre vor Gehlen zu lesen ist, dass Technik den Menschen sowohl durch organische Verstärkung als auch organischen Ersatz entlastet. Harun Maye und Leander Scholz weisen in ihrem Vorwort zur 2015 herausgegebenen Neuauflage von Kapps *Grundlinien einer*

Philosophie der Technik erstmals darauf hin, dass es einen entscheidenden Unterschied zwischen Kapp und Gehlen – sowie anderen Vertreterinnen und Vertretern einer Prothesentheorie – gibt: Der Mensch ist nach Kapp kein Mängelwesen, sondern vollkommen ausgestattet und verlegt in seiner kulturellen Entwicklungsgeschichte seinen organischen Körper in technische Artefakte (vgl. Maye/Scholz 2015, XIV). Insofern wird auch eine Inkonsequenz bei Gehlen deutlich, wenn er einerseits die Zuschreibung von wesentlichen Eigenschaften ablehnt, um ein Stufenschema zu vermeiden und ein Strukturgesetz aufzustellen, aber andererseits den Menschen als organisch wesentlich mangelhaft bestimmt.

Kapp beginnt in seinen Ausführungen zur Organprojektion mit einer Bemerkung des deutschen Mediziners und Botanikers Carl Heinrich Schultz-Schultzenstein, der bei einer Diskussion über das Alter der Menschheit gesagt haben soll, „dass der Mensch überall, wo er auftrete, sich eine passende Lebenswelt erst erfinden und durch Kunst verschaffen müsse, sodass Wissenschaft und Kunst beim Menschen an die Stelle des Instinkts der Tiere trete [...]“ (Kapp 2015, 40). Davon ausgehend entwickelt Kapp seine These, dass Organe des menschlichen Körpers zum Vorbild für technische Werkzeuge genommen werden. Sein Organbegriff ist weit gefasst und schließt sowohl innere Organe als auch etwa Beine, Arme oder Zähne mit ein (vgl. Kapp 2015, 50ff.). Werkzeuge sind Organprojektionen und entstehen als Projektion von körpereigenen Organen zu körperfremden Gegenständen. Dieser Vorgang vollzieht sich laut Kapp unbewusst: „Es soll die innere, mehr in unbewusstem Finden als in beabsichtigtem Erfinden hervortretende Verwandtschaft des Werkzeugs, mit dem Organ betont und gezeigt werden, dass der Mensch in dem Werkzeug stets nur sich selbst produziert“ (Kapp 2015, 53-54).

Kapp begründet diese These mit dem Mythos eines Urmenschen, eines „angehendenen“ Menschen“ (ebd., 45), der „mit gorillamäßiger Kraft und Behändigkeit ausgestattet“ (ebd., 45), das heißt noch nahe am Tier war. Er schreibt, dass der Urmensch seine natürliche Veranlagung abgelegt hat und einhergehend mit der Entwicklung von Waffen und Werkzeugen zum Menschen wurde: Aus dem urmenschlichen Gebiss wurden menschliche Sprachorgane, aus einst krallenartigen Ausläufern wurden Hände mit Fingern und Nägeln, einst angeborene Verteidigungsmöglichkeiten verlagerten sich in technische Werkzeuge. Aus dem Urmenschen entwickelten sich so der Mensch und seine Werkzeuge (vgl. ebd., 46-47).

Nach Kapp ist es möglich, beim Gebrauch eines Werkzeugs, dessen organischen Ursprung zu erkennen, also die Projektion gedanklich umzukehren:

„Eine derartige Aufnahme dieses die Gesamtheit der Kulturmittel umfassenden Gebietes der Außenwelt ist ein tatsächliches Selbst**e**rkennnis der Menschennatur und wird durch den Akt der Zurücknahme des Abbildes aus dem Äußeren in das Innere zur – Selbst**e**rkennnis. [...] Denn der unbewusst dem organischen Vorbild nachgeformte Mechanismus dient seinerseits wieder nach rückwärts als Vorbild zur Erklärung und zum Verständnis des Organismus, dem es seinen Ursprung verdankt“ (Kapp 2015, 37; Kursivsetzung nach Kapp 1877, 26).

Das Prinzip der Organprojektion kann in mehrfacher Hinsicht kritisiert werden, erklärt jedoch einerseits die Entstehung von metaphorischen Bezeichnungen für Werkzeuge – so spricht man etwa von Faustkeil, von den Zähnen einer Säge, den Haaren eines Besens oder der Linse im Fernrohr – und andererseits können zwei Aspekte von Kapps Theorie berücksichtigt werden, um Gehlens Resonanzphänomen verständlich zu machen:

(1) Werkzeuge sind Organprojektionen. Nach Gehlen werden technische Artefakte als umgesetztes Entlastungsprinzip verstanden. Es ist Menschen möglich, Werkzeuge und andere Gegenstände zu erfinden, weil sie technikbegabt sind. Die Frage, von woher die Ideen für solche Artefakte kommen, stellt Gehlen nicht. Gemäß Kapp kann angenommen werden, dass der menschliche Körper Ursprung für technische Artefakte ist.

(2) Kapps Annahme, dass Werkzeuggebrauch zur Selbsterkenntnis führt, gibt den entscheidenden Hinweis für die Deutung des Resonanzphänomens. Nicht nur anhand des alltäglichen Sprachgebrauchs von Resonanz, auch anhand des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs kann deutlich gemacht werden, warum der Mensch die Ursache des Resonanzphänomens ist: Die menschliche Eigenkonstitution liegt im Technischen, weil Technik wesentlich durch den Menschen geschaffen und vom Menschen inspiriert ist. Überlegt man sich, unter welchen Umständen das Resonanzphänomen auftritt, so fallen Beispiele ein, wenn etwa erkannt wird, dass ein Gegenstand Werkzeug für den menschlichen Gebrauch sein kann oder wenn der Zweck erkannt wird, dessen sich Mensch und Werkzeug

gleichsam annehmen. Faszination an der Technik ist die Faszination des Menschen am Menschen, dessen Resonanz im Technikgebrauch in Erscheinung tritt.

Gehlen's philosophische Anthropologie erhält somit eine gewisse Ironie: Menschliche Selbsterkenntnis wird ermöglicht durch Werkzeuge, die sich der Mensch selbst geschaffen hat. In der Selbsterkenntnis ist der Mensch somit nicht nur Subjekt und Objekt, sondern zugleich auch Bedingung und Beschränkung der Möglichkeit von Selbsterkenntnis: Der Mensch kann nur erkennen, was er sich selbst zu erkennen vorgegeben hat.

Abkürzungen

- AAT: Gehlen (2004f).
BTES: Gehlen (2004e).
DM: Gehlen (1993).
MUT: Gehlen (2004b).
STZ: Gehlen (2004a).
TSA: Gehlen (2004c).
VGT: Gehlen (2004d).

Literatur

- Anders, Günther (1992): Über prometheische Scham, in: ders., *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1, *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, 21-95.
- Gehlen, Arnold (1993): *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe, Bd. 3, hg. v. K.-S. Rehberg, Frankfurt/M.
- Gehlen, Arnold (2004a): *Die Seele im technischen Zeitalter*. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, in: ders., *Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe*, Bd. 6, *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften*, hg. v. K.-S. Rehberg, Frankfurt/M, 1-137.
- Gehlen, Arnold (2004b): *Mensch und Technik*, in: ders., *Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe*, Bd. 6. *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften*, hg. v. K.-S. Rehberg, Frankfurt/M, 141-150.

- Gehlen, Arnold (2004c): Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie, in: ders., Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe, Bd. 6, Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften, hg. v. K.-S. Rehberg, Frankfurt/M, 151-163.
- Gehlen, Arnold (2004d): Das Vorurteil gegen die Technik, in: ders., Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe, Bd. 6, Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften, hg. v. K.-S. Rehberg, Frankfurt/M, 164-169.
- Gehlen, Arnold (2004e): Der Begriff der Technik in entwicklungsgeschichtlicher Sicht, in: ders., Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe, Bd. 6, Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften, hg. v. K.-S. Rehberg, Frankfurt/M, 170-179.
- Gehlen, Arnold (2004f): Anthropologische Ansicht der Technik, in: ders., Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe, Bd. 6, Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften, hg. v. K.-S. Rehberg, Frankfurt/M, 189-203.
- Hildebrandt, Helmut (1992): Resonanz, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8: R–Sc, Basel, Sp. 916-920.
- Huning, Alois (2013): Ernst Kapp: Grundlinien einer Philosophie der Technik, in: Christoph Hubig, Alois Huning, Günter Ropohl (Hg.), Nachdenken über Technik, Berlin, 214-217.
- Kapp, Ernst (1877): Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten, Braunschweig.
- Kapp, Ernst (2015): Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten, hg. v. H. Maye u. L. Scholz, Hamburg.
- Kornwachs, Klaus (2013): Philosophie der Technik: Eine Einführung, München.
- Maye, Harun/ Leander Scholz (2015): Einleitung, in: Ernst Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten, Hamburg, VII–L.
- Red. Historisches Wörterbuch der Philosophie (1998): Technik, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10: St–T, Basel, Sp. 940-952.

Gewissenserforschung an Drohnen

Herbert Hrachovec

Der „Vienna Summer of Logic“ 2014 (Vienna 2014) war für die internationale Forschergemeinschaft in formaler Logik und Künstlicher Intelligenz-Forschung ein Großereignis. Zum Programm gehörten auch Gespräche kontroversen Inhalts von öffentlichem Interesse. Eines von ihnen trug einen speziell provokanten Titel: „Drones with a guilty conscience: the ethics of Artificial Intelligence“. Die science-fiction-Pointe diente dazu, Aufmerksamkeit zu erwecken. Es fragt sich, ob man ihr einen belastbaren philosophischen Gehalt abgewinnen kann. Der folgende Beitrag nimmt die Provokation auf und versucht, sie in überschaubare Bahnen zu lenken. Nach der Exposition werden zwei Optionen vorgestellt, ihr die Spitze zu nehmen. Es folgt eine „Erinnerung“, welche die anscheinend brandneue Frage in einen historisch-philosophischen Kontext stellt. Zuletzt wird das Stichwort Gewissen aufgenommen und gefragt, was sich „gewissenhaft“ zu den Streitpunkten der exponierten Kontroverse sagen lässt.

Gegenüberstellung

Ein Titel, der Zusammenhänge zwischen Drohnen und Ethik statuiert, wird in der Regel so verstanden, dass der *Einsatz* von Drohnen, speziell durch Militärs, ethische Probleme aufwirft. Mit dieser Erwartung spielt die Ankündigung des Podiumsgesprächs. (Sie tritt noch nicht einmal als Frage auf.) Der mehrfach dokumentierte Umstand, dass Piloten der Fernsteuerung solcher Waffen wegen ihrer Tätigkeit von Gewissensbissen geplagt werden (Friedersdorf 2012; Abé 2012), wird auf den Kopf gestellt. Nicht dass die Opfer schuldig wären, doch immerhin so, dass die Täter schuldlos bleiben. Die Last der Tötung liegt bei den Drohnen. Wenn man den gebräuchlichen Unterschied zwischen Mensch und Maschine zum Ausgangspunkt nimmt, und die Provokation einklammert, kann man die Suggestion des Titels in zwei entgegengesetzte Richtungen verstehen. In einem

Sinn werden Apparaten humane Fähigkeiten zugeschrieben. Mosche Y. Vardi, einer der Kontrahenten des Gespräches, formuliert es so:

„It is thus imperative that the new generations of intelligent machines be not just efficient or functional but also ethical.“ (Chaudhuri/Vardi, 2014)

Die Gegenrichtung assimiliert Maschinen nicht dem Bereich der konventionellen Ethik, sondern verwirft dessen Selbstverständlichkeiten. Sie postuliert eine künstliche Moral.

„Artificial morality shifts some of the burdens for ethical behavior away from designers and users, onto the computer systems themselves.“ (Allen 2005, 149)

Die Künstliche Intelligenz-Forschung zielt darauf ab, algorithmisch gesteuerten Abläufen den Charakter von Intelligenz zuzusprechen, oder diese selbst, umgekehrt, als ein mögliches Ergebnis extra-humaner Steuerung zu erweisen. Parallel dazu oszilliert „Moral“ zwischen einer Verhaltensweise, die auch Robotern zugeschrieben werden kann, und einem Konstrukt, das eventuell menschliches Verhalten substituiert. Die beiden Denkrichtungen kommen darin überein, dass sie den qualitativen Unterschied zwischen den Gegensatzpolen aufheben. Ein kurzer Blick auf prominente Ansätze in der Wissenschaftsforschung und Philosophie belegt, dass sich der Anstoß nicht auf die gezielte Frivolität des Diskussionsthemas beschränkt.

Entdifferenzierungen

Umstritten, aber weithin wirksam, sind Bruno Latours Entwürfe multimodaler Vernetzungen zwischen „Akteuren“, die nicht unbedingt dem genus „homo sapiens“ angehören. Das Höhlengleichnis, das nach Latour für die scharfe Trennung zwischen einer Wissenselite und der zurückgebliebenen Bevölkerung steht (Latour 2002), dominiert die humanistische Tradition, in der materielle Hilfsmittel immer nur Zwischenstufen darstellen. Die Fesseln der Höhlenbewohner, die Lichtspiele im Dunkeln, und schließlich die Stufen ins Freie sind Requisiten

im Dienst eines höheren Zwecks. Latour entwirft ein anderes Modell, dessen ebenfalls mythologischen Charakter er nicht leugnet. In einem Kollektiv von Menschen und Nichtmenschen kann man sich einen dynamisch geschichteten Entwicklungsprozess vorstellen.

Als Frage an die platonische Bildwelt formuliert: Tragen die Stufen im Terrain nicht etwas Unentbehrliches zum intendierten Aufstieg bei? Ein Entkommen per Zauberstab oder Hubschrauber ist nicht vergleichbar. Latours plausible Rekonstruktion des evolutionären Zusammenwirkens zwischen humanen und extrahumanen Agenten beginnt mit sozialen Verhältnissen, in welche primitive Werkzeuge eingebettet sind, und setzt sich fort, indem die Stabilität und Plastizität der letzteren Handwerker dazu veranlasst, sie ihren – vom Werkzeug mitbestimmten – Zwecken anzupassen und zu Techniken der Bearbeitung der Umwelt zu machen. Die Komplexität der involvierten Faktoren schaukelt sich wechselweise auf, sodass auf der letzten von Latour entworfenen Stufe die politische Ökologie einer „technoscience“ gegenübersteht – aber auch korrespondiert.

„The key feature of this myth is that, at the final stage, the definitions we can make of humans and nonhumans should recapitulate all the earlier layers of history. The further we go, the less pure are the definitions of humans and nonhumans.“ (Latour 1999, 213)

Im Bann der sokratischen Erzählung ist ein solches Verschwimmen undenkbar. Latour spielt dagegen mit der Möglichkeit, die Kluft zwischen den beiden Seiten zu verflachen und letztlich vielleicht einzuebnen.

Das verantwortliche Handeln aus Vernunftgründen im mitmenschlichen Kontext, das als Kennzeichen moralischer Verhaltensweisen gilt, lässt sich versuchsweise auch in den Umgang mit Geräten einflechten. Vernunft kann als Beschreibungsterminus für Maschinen betrachtet werden, z. B. bei der Fehlerbehebung eines Computersystems. Die Analyse der Logfiles stützt sich darauf, dass seine Abläufe vernünftig nachvollziehbar sind. Umstritten ist natürlich, ob von einem solchen Fall auf *moralische* Begründungen extrapoliert werden kann. Diese Debatte dreht sich letztlich um den umstrittenen Dualismus zwischen zwei „Seinsweisen“. Ein folgenschwerer Schritt ist in diesem Zusammenhang die Unterwanderung der darin angelegten ontologischen Schematik. Martin Heidegger

hat in „Platons Lehre von der Wahrheit“ einen Gegenentwurf zur Verzahnung von Verstand und Technik vorgelegt. Hier sei nur – anschließend an Latour – daran erinnert, inwieweit diese Vorgangsweise bereits in „Sein und Zeit“ angelegt ist.

„Dasein“ ist, das gehört zu den grundlegenden Voraussetzungen des Buches, weder Subjekt, noch Bewusstsein. Es ist das Phänomen der Aufgeschlossenheit gegenüber einer Lebenswelt, welche ihm, genau genommen, nicht „gegenüber“ steht, sondern in welche es einbezogen und verwickelt ist.

„Das innerweltlich Seiende überhaupt ist auf Welt hin entworfen, das heißt auf ein Ganzes von Bedeutsamkeit, in deren Verweisungsbezügen das Besorgen als In-der-Welt-sein sich im vorhinein festgemacht hat.“ (Heidegger 1967, 201)

Latours evolutive Verschränkung gewinnt angesichts dieser Ortsbestimmungen einen systematischen Rückhalt. „In-der-Welt“ kann „etwas“ nur in Teilhabe an einem „Bewandtniszusammenhang“ sein, das liegt der Frage zuvor, ob es sich um eine sinngebende Instanz handelt, oder um eine Erscheinung, die Sinnentwürfe *trägt* und damit die Belastbarkeit solcher „Übergriffe“ gewährleistet. Diese Bestimmungen machen klar: Innerhalb eines pragmatisch konzipierten Weltzusammenhangs sprechen gute Gründe dafür, keine unüberwindlichen Schranken zwischen Werk tätigen, ihren „Werk taten“ und ihren Werkzeugen aufzubauen.

Die Entdifferenzierung, die aus Instanzen des platonischen Dualismus Teilnehmerinnen eines mehrdimensionalen Aushandlungsprozesses macht, soll noch anhand eines dritten Ansatzes beleuchtet werden. Intentionale Einstellungen gelten als Bedingungen für wertgeleitete Akte. Die Angleichung von Maschinenabläufen an Handlungen impliziert dann, in den Worten eines Vertreters der Maschinenethik, dass künftige Computersysteme

„as genuine moral agents [...] will act on *moral reasons*, which reasons will be *their* reasons, and that by virtue of their intentional states they will be able to recognize and value real beings as separate from them.“ (Powers 2013, 228)

Ludwig Wittgenstein hat den Status intentionaler Zuschreibungen von außerhalb eines agierenden Systems anhand eines einprägsamen Bildes diskutiert. An

genommen jeder Mensch sei mit einer Schachtel ausgestattet, in der sich ein „Käfer“ befindet. Alle nennen den Inhalt so, obwohl jeder nur den eigenen „Käfer“ kennt und niemand in die Schachtel eines Anderen schauen kann. Was ist unter solchen Umständen von Inhalt der Schachteln zu sagen?

Die Menschen würden versuchen, sich über etwas zu verständigen, das einer gemeinsamen Kontrolle unzugänglich ist. „Da könnte es ja sein, dass jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte.“ (Wittgenstein 2003, § 293). Per definitionem wäre das nicht zu überprüfen. Die Anwendung auf künstliche Moral liegt nahe. Die Kontrolle moralischer Einstellungen eines Gegenübers kann nicht zum Kern der Einstellungen dieses Wesens vordringen. Wir sehen uns gezwungen, einen anderen Weg zu gehen, wenn wir ihm Handlungsqualitäten zuschreiben. Mitmenschen werden Absichten zugeschrieben. Mechanischen Konstrukten gegenüber sind Individuen, so könnte man argumentieren, vergleichbar äußerlich. Wittgenstein verwirft die Zuschreibung von außen nicht, er gibt nur zu bedenken: „Aber wenn nun das Wort ‚Käfer‘ dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? – So wäre er nicht der der Bezeichnung des Dings.“ (Ebd.) Die Robustheit und Öffentlichkeit eines Gegenstandes kann Bewusstsein oder Wertempfinden nicht beanspruchen. Es ist ein Fehler, für solche Einstellungen jene gemeinschaftliche Gewährleistung zu erwarten, die für Handgreiflichkeiten gilt. Das schließt jedoch nicht aus, dass die skizzierte philosophische Grammatik einen passablen Gebrauch hat. Das ist Verhandlungsgegenstand wie die Verteilung der Akzente in Latours Netzwerk von Akteuren.

Erinnerungen

Die Selbstverständlichkeit, mit der davon ausgegangen wird, dass ausschließlich Menschen etwas wie „Gewissen“ haben, wird nicht nur durch zeitgenössische philosophische Entwürfe relativiert. Einschlägige Auseinandersetzungen fanden schon in der Antike statt. Plutarch berichtet von einem Disput:

„So als im Kampfspiel einer den Epitimus von Pharsalus unvorsätzlich mit dem Wurfspieß traf und tötete, habe er (sc. Perikles) mit Protagoras einen

ganzen Tag lang gestritten, ob nach der richtigen Ansicht der Wurfspieß, oder wer geworfen, oder wer den Kampf angeordnet habe, schuld an dem Unglück sei.“ (Plutarch, 36.3)

Die Praxis, Objekten, die in menschliche Ereigniszusammenhänge verwickelt werden, „Zurechnungsfähigkeit“ innerhalb des Rechtssystems zuzumessen, war in Athen institutionell im Prytaneum verankert. Die Jurisdiktion dieses Gerichtshofes erstreckte sich auf Dinge, die den Tod von Menschen verursachten, wie z.B. herabfallende Ziegel. Im Rahmen moderner Verantwortungsethik und der mit ihr einhergehenden Gesetzgebung ist eine solche Regelung (gelinde gesagt) befremdlich. Dachziegel sind nicht von der Art, absichtlich töten zu können. Dennoch lässt sich eine Erklärung für diese Gepflogenheit finden, welche die Rollen so verteilt, dass ein Schuldspruch möglich ist. Nach Athenischer Auffassung durfte die Frage nach der Verantwortung für einen solchen Todesfall nicht offen bleiben. Die Störung im Lebensablauf musste gebannt werden; die Schuld wurde auf den Gegenstand geschoben (Boegehold 1995, 50).

Bruno Latour entwirft ein Szenario, in dem das „Zweikammersystem“ von Natur und Gesellschaft durch ein Kollektiv ohne innere Segregation ersetzt wird.

„[...] we can start from nature, not in order to move towards the human element, but [...] to move *toward the multiplicity* of nature [...] something that might be called the *pluriverse* [...]“ (Latour 2004, 40)

Der damit heraufbeschworene Konflikt der Intuitionen wird greifbar, wenn man Gerichtsakten studiert, die uns aus dem Jahr 1522 überliefert sind. In Autun (Burgund) waren Ratten über den Gerstespeicher hergefallen. Einer Vorladung, bei Gericht zu erscheinen, leisteten die Tiere keine Folge. Sie wurden durch ihren von Amts wegen bestellten Anwalt unterstützt, der vorbrachte, dass sie als Kreaturen ohne festen Wohnsitz die Aufforderung nicht verlässlich erhalten hätten. Und zusätzlich sei ihnen, nach geltender Rechtslage, nicht zuzumuten, angesichts der drohenden Gefahr durch Katzen vor dem Tribunal zu erscheinen (Evans 1906; Girgen 2003). Aktanten können nach Latour vielgestaltig sein: „a storm, a worker, a gene, a slave, the unconscious, or a virus.“ (Latour 1988, 192)

In dieser Aufzählung fehlen maschinelle Systeme, doch es ist nicht einzusehen, warum nicht auch für sie das Erklärungsmuster gelten sollte, das Historikerinnen für die Tierprozesse des Mittelalters anbieten: eine Gemeinschaft konstruiert sich eine Rollenverteilung handlungsrelevanter Faktoren, die es ihr gestattet, prekäre Vorgänge (Schicksalschläge, die Rattenplage, ferngesteuerte Destruktion durch Drohnen) durch Schuldzuschreibung auszubalancieren.

gewissenhaft

Die Zuschreibung eines schlechten Gewissens an Drohnen klingt nach den Hinweisen der beiden vorhergehenden Abschnitte nicht mehr bloß befremdlich. Andererseits: Wenn intuitive „Selbstverständlichkeiten“ problematisiert werden, ist immer auch die Frage, wie weit das gehen kann. Sich ungewöhnliche Perspektiven zu erlauben bedeutet nicht, dass nichts mehr zusammenpasst. Sprachen sind flexibel genug, mit einem Ausdruck, bezogen auf wechselnde Verwendungskontexte, sowohl standardisierte, als auch experimentelle Bedeutungen zu verbinden. „verlässlich“, um einen handlungsrelevanten Terminus zu nennen, kann eine Kindersicherung oder eine Person sein. „Schuld“ kann dem Wetter oder der Nachbarin gegeben werden. Entsprechend sind wir umstandslos bereit, Flugkörper (in Romanen) mit moralischen Regungen auszustatten. Im sprachlichen Universum ist immer schon mehr erlaubt, als de facto effektive Kategoriensysteme zulassen. Bleibt die Frage, unter welchen Umständen prinzipielle Distinktionen dennoch vertretbar sind.

In keiner Nation mit neuzeitlichem Rechtssystem kann ein Wurfgeschoss wegen fahrlässiger Tötung, geschweige denn wegen Mordes, angeklagt werden. Ein Gerät kann, in diesem Verständnis, wie Menschen jemanden *töten*, nicht aber *morden* (Wie es einen Unfall entdecken oder herbeiführen, nicht aber bedauern kann). Die vorgeführte Begriffsgymnastik trifft in solchen Fällen auf stark verankerte Voreinstellungen, deren spielerische oder avantgardistische Suspendierung die Mitglieder der Sprachgemeinschaft nicht davon abhält, ihre Praxis nach den bewährten Mustern auszurichten. Das argumentiert der Pragmatismus gegen Metaphysik. Ihm wird von der Gegenseite vorgehalten, dass sich Theorie nicht

damit begnügen könne, Mehrheitsmeinungen zu favorisieren. Es sollte Platz für die Untersuchung sein, *aus welchen Gründen* und *unter welchen Umständen* die Festlegung erfolgt. Eine beispielhafte Szene dient zur Illustration.

Sie kaufen sich im Pariser Flughafen eine Flasche Mineralwasser, zahlen mit einem 5 €-Schein und erhalten das entsprechende Wechselgeld zurück. Hinterher stellen Sie fest, dass Sie eine Münze über 500 Chilenische Pesos in der Hand halten, die dem Euro zum Verwechseln ähnlich sieht, aber nur einen Bruchteil von ihm wert ist. Wie ist dieser Vorfall zu beschreiben? Als Irrtum oder Betrug? Ist jemand, wie sie selbst, der Ähnlichkeit aufgefressen, oder hat er sie gezielt dazu eingesetzt, Sie zu täuschen? Wie zu Wittgensteins „Käfer“ besitzen wir keinen Direktzugriff auf die Intentionalität des Gegenüber, dennoch verhindert diese Beschränkung den Versuch zur Entscheidungsfindung nicht. Zwei Faktoren spielen eine Rolle. Erstens ist der begriffliche Unterschied zwischen Irrtum und Betrug unerlässlich für eine einigermaßen funktionsfähige Sozietät und zweitens behelfen wir uns beim Gebrauch dieser Termini mit Indizien. Mögliche Fehleinschätzungen führen nicht dazu, dass wir die Distinktion ganz aufgeben oder uns, wenn alle Anzeichen in eine Richtung deuten, des Urteils enthalten.

Es geht um den Unterschied moralisch qualifizierbarer Handlungen von Missgeschicken. Ein Kriterium, das dabei eine Rolle spielt, sei herausgegriffen. Der Unterschied liegt darin, ob eine *Entschuldigung* angezeigt ist. Genauer gesagt: In einem solchen Sprechakt verständigen sich zwei Akteure darüber, dass etwas nicht nach Wunsch verlaufen ist, dass eine Seite dazu den Anlass gab, dass dieser Vorgang die Gegenseite negativ betroffen hat und – darauf kommt es an – dass die Aktion nicht unvermeidlich, sondern (im Licht einer im Nachhinein angestellten Überprüfung), bedauerlich ist. Schlechtes Gewissen beruht dann darauf, aus einer Reihe von Optionen eine gewählt zu haben, die den selbstgesetzten Verhaltensstandards nicht genügt. Eine Entschuldigung zu akzeptieren bedeutet, der Kontrahentin „abzunehmen“, dass sie ihre Disposition umstellt. Dafür gibt es keine wissenschaftlichen Gesetzen vergleichbare Sicherheit, dennoch lassen sich Menschen immer wieder darauf ein. Und Drohen?

Hier zeigt sich eine rekursive Schleife. Das Phänomen der Entschuldigung wurde herangezogen, um den Unterschied zwischen Handlung und Irrtum zu erfassen. Doch dieses Phänomen unterliegt denselben Bedenken. Weder können wir greifbar wissen, ob sich jemand bei einem Vorgang „etwas gedacht hat“, noch

gibt es eine Garantie, dass seine Entschuldigung „ehrlich gemeint ist“. Untrüglichen Zeichen“, auf die man sich bisweilen beruft, sind ein Oxymoron. Im Begriff eines stellvertretenden Zeichens liegt nämlich, dass es in die Irre führen kann. Eine erfolgreiche Entschuldigung verlangt, dass sich die Kontrahenten im Interim zwischen ihren Handlungsdispositiven einigen. Die Rekursion geht weiter: worin besteht „Einigung“? Auf dem Gebiet der Handlungsanalyse ist dem intentionalen Vokabular nicht zu entkommen. Zur Beschreibung von Akteuren setzen wir zwei gegenstrebige, und dennoch in Verbindung funktionale, Mittel ein, die Eigen- und Fremdperspektive. Die Überlegung läuft auf die Frage hinaus, ob in der Rede vom schlechten Gewissen Drohnen als Vertreter der Fremdperspektive auftreten können.

„Können“ folgt hier der Grammatik von Ausdrücken für Kommunikationsregeln in sozialen Kontexten. In der Sache des schlechten Gewissens ist das eine Endstation. An ihr muss eine idealtypisch projizierte Bedeutung „vor Ort“ spezifisch umgesetzt werden. Gefragt ist, ob Drohnen eine gewisse Rolle spielen können. Aus den zahlreichen Varianten sprachlicher Rollenspiele wird eines herausgenommen, nämlich die Beschädigung von Menschen durch Maschinen. Zwei Eckpunkte der Analyse solcher Begebenheiten wurden festgestellt: der Handlungsbegriff und die Möglichkeit der Entschuldigung. In Bezug auf sie sind Weichen zu stellen. Erstens ist anzugeben, ob ein intentionales Vokabular am Platz ist, und zweitens, ob der Sprechakt der Entschuldigung unter den erwähnten Umständen ein angemessenes Unterscheidungskriterium ist. Wer das Vokabular ablehnt, gerät in eine für den Naturalismus charakteristische Position: Die Instrumente, die ihm zur Verfügung stehen, passen nach seiner Vorgabe nicht darauf, was abgelehnt wird. Eine solche Weichenstellung beseitigt das Problem (Widersacher hängen für Naturalisten letztlich einem Aberglauben an). Bleibt zu klären, was es mit der Option Entschuldigung auf sich hat.

„Intelligent“ ist ein Terminus, dessen Reichweite in den Bereich von Lebewesen und Maschinenkonstruktionen reicht. In der Debatte über Ethik für Drohnen wird häufig auf die Künstliche Intelligenz-Forschung verwiesen. Der springende Punkt besteht darin, klarzustellen, ob in die zwischenmenschliche Aushandlung der Folgen persönlicher Verletzung als Beteiligte nicht nur die Konstrukteure von Maschinen, sondern Maschinen selbst eintreten können. Die Entscheidung bleibt der Leserin überlassen. Wer Maschinen mit Gewissensbissen für möglich

hält, sollte jedoch überlegen, ob diese exotisch klingende Annahme der verhandelten Sache dient. Wir sprechen nicht davon, dass Börsenkurse der Anlegerin böse wollen, auch wenn sie deren Ersparnisse vernichten. Von Menschen konstruierte, und damit kognitiv überformte, Automatismen greifen allenthalben in deren Leben ein. Beim Aufbau einer Begrifflichkeit für solche Interventionen sind vermutlich geeigneter Strategien zu finden, als Anleihen beim Umgang zwischen Personen.

Literatur

- Abé, Nicola (2012): *Dreams in Infrared: The Woes of an American Drone Operator*, in: *Der Spiegel*, 50, <http://www.spiegel.de/international/world/pain-continues-after-war-for-american-drone-pilot-a-872726.html> (28.12.2015).
- Allen, Colin/Iva Smit/Wendell Wallach (2005): *Artificial morality: Top-down, bottom-up, and hybrid approaches*, in: *Ethics and Information Technology*, 7, 149-155.
- Boegehold, Alan L. (1995): *The Lawcourts at Athens. Sites, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia*, *The Athenian Agora*, Vol. XXVIII, Princeton.
- Chaudhuri, Swarat/Moshe Y. Vardi (2014): *Full presentation: Reasoning about machine ethics*, <http://popl-obt-2014.cs.brown.edu/papers/ethics.pdf> (28.12.2015).
- Evans, Edward Payson (1906): *The Criminal Prosecution and Punishment of Animals*, London, <https://archive.org/details/criminalprosecut00evaniala> (28.12.2015).
- Friedersdorf, Conor (2012): *The Guilty Conscience of a Drone Pilot Who Killed a Child*, in: *The Atlantic*, 19 December, <http://www.theatlantic.com/politics/archive/2012/12/the-guilty-conscience-of-a-drone-pilot-who-killed-a-child/266453/> (28.12.2015).
- Girgen, Jen (2003): *The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals*, in: *Animal Law Review at Lewis & Clark Law School*, 9, 97-133.
- Heidegger, Martin (1967): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Latour, Bruno (1988): *The Pasteurization of France*, Cambridge.
- Latour, Bruno (1999): *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge.
- Latour, Bruno (2004): *Politics of Nature: How to Bring the Sciences Into Democracy*, Cambridge.

- Plutarch (1856): Doppelleben, 36.3, übers. v. J. G. Klaiber, Stuttgart.
- Powers, Thomas M. (2013): On the Moral Agency of Computers, in: *Topoi*, 32, 227-236.
- Vienna Summer of Logic (2014), <http://vsl2014.at/index.html> (28.12.2015).
- Wittgenstein, Ludwig (2003): *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M.

Der Mensch als „logische Maschine“?

Die Kybernetik und ihre Probleme

Kevin Liggieri

I. Einleitung

Die Hochphase der Kybernetik in den 1950-1970er Jahren gilt in der philosophischen Forschung als eine Zäsur im Denken, da die Kybernetik als sehr heterogene Wissensformation einen neuen Wahrnehmungs- und Denkstil prägte, der zum einen nicht nur auf den wissenschaftlichen Raum beschränkt blieb, und zum anderen interdisziplinäre Anschlusspunkte einer „Transformation des Humanen“ (Hörl/Hagner 2008) bereitstellte. Die Sonderstellung des Menschen, der cartesianische Dualismus sowie die Dichotomie von Mensch und Maschine werden in dieser von Norbert Wiener vertretenden „Universaldisziplin“ zugunsten einer – so Pias – „kognitivistische[n] ‚Menschenfassung‘ in logischen Schaltungen“ subvertiert (Pias 2004, 14; Liggieri 2016).

In Anbetracht dessen ist der epistemische Bruch, der mit der Kybernetik einhergeht, die Stellung des Menschen: Der Mensch steht der Maschine nicht mehr gegenüber, sondern gleich. Sein Denken und Handeln, sein Körper und seine biologischen Prozesse werden in bestimmter Weise „kybernetisiert“. Mit dem neuen Denken der Ordnung im Dispositiv von Sozial-, Bio- oder Wirtschaftskybernetik kommt daher auch ein neuer Menschentypus auf: Der Typ des kontrollierbaren sowie regulierbaren Menschen. Doch um dieses neue Menschenbild zu verstehen, muss man die Kybernetik in ihrem Entstehungskontext historisch wie systematisch betrachten. Dabei stehen neben der Einordnung auch die Ordnungsdiskurse im Mittelpunkt, die den Menschen als eine Art „ordnungslose[s] Rauschen“ (Foucault 1993, 33), wenn nicht beschränken und zensieren, so doch in ihre Ordnung mit integrieren wollen. Der Mensch steht somit im kybernetischen Diskurs nicht nur in Verbindung zur Maschine, sondern auch in einem dispositiven Netzwerk von Zufall, Ordnung, Berechenbarkeit und Effizienz. Schon das polyvalente Wort „Ordnung“ verweist im Deutschen auf Zustand und Prozess

zugleich und oszilliert damit „zwischen dem Faktum der Struktur und dem Geschehen der Zurichtung.“ (Sellhoff 2008, 63) Ordnung ist zweiseitig: zensierend und produzierend, restriktiv und kreativ. So tun wir zwar, um mit Foucault zu reden, den Dingen durch die Ordnung Gewalt an, da der „Gegenstand [...] nicht in der Vorhölle auf die Ordnung [wartet]“, die Ordnung allerdings konzipiert diesen auch erst (Foucault 1981, 68). Im gleichen Sinne konzipiert die „Ordnungswissenschaft“ Kybernetik ein neues (modernes) Menschenbild.

Im Folgenden soll ausgehend von diesem Hintergrund verschiedenen Problematisierungsdiskursen nachgegangen werden, die das Dispositiv der (Un-) Ordnung „Mensch“ betreffen: Inwieweit ist der „Factor Mensch“ vollkommen logisch berechenbar? Oder weist nicht vielleicht gerade die Kybernetik in ihrem Niedergang um 1980 exemplarisch auf ein Defizit der Übersetzung naturwissenschaftlich-technischer Messparameter auf den Menschen hin, und entwirft damit ein neues, unvorhersehbares Menschenbild auch unserer Gegenwart? Dieser epistemische, postkybernetische Wandel soll am Ende konzis mit der ergonomischen Technikwissenschaft in Verbindung gesetzt werden.

II.1 Was ist „Kybernetik“?

Norbert Wiener veröffentlichte 1948 sein Standardwerk zur *Control and Communication in the Animal and the Machine* und markiert damit die Geburtsstunde der wissenschaftlichen „Kybernetik“. „Kybernetik“ definiert Wiener als „das gesamte Gebiet der Steuerungs-, Regelungs- und Nachrichtentheorie sowohl bei Maschinen als auch bei Lebewesen [...]“. (Wiener 1968, 32) Kybernetiker der ersten Stunde, wie Wiener, Arturo Rosenblueth und Julian Bigelow hatten angeregt durch Behaviorismus und Regelungstechnik eine universelle Verhaltenstheorie vor Augen, in der Mensch, Tier und Maschine gleichen Steuerungs- und Rückkopplungseffekten unterliegen. In diesem Sinne waren die Kybernetiker nicht allein an Nachrichten- und Regelungstechnik sowie deren Bedeutung für Informatik, Biologie, Politik oder Ökonomie interessiert, sondern besonders an der „Reform des überlieferten Menschenbilds“; der Fokus lag demnach auf dem Nervensystem (Meyer-Drawe 2009, 19). Dadurch dass „Denken“ nicht mehr allein menschlichen Subjekten zugeordnet war (sondern eben auch Hochleistungsrechnern), hatte der Mensch ein weiteres Mal seine Souveränstellung verloren. Allerdings vollzieht sich die kybernetische „vierte Kränkung“ des Menschen, nach

Kopernikus, Darwin und Freud im erheblichen Maße auch bzw. gerade als neurologische Depotenzierung (vgl. Klaus 1957/2002). Der Mensch war nicht mehr alleiniger Handlungsträger, sondern nur noch *eine* „Formel“ im kybernetischen Regelkreis. Die oben angedeutete epistemische Zäsur trifft folglich den Kern vieler kybernetischer Ansätze, bei denen das Denken selbst auf der Grundlage einer mechanistischen Auffassung Betrachtung fand. Man kann konstatieren, dass das Denken in vielen kybernetischen Strömungen zu einer mathematischen Tatsache und damit auf die Rechenmaschine übertragbar wurde. Auch die daraus inspirierte Idee der „Denkmaschine“, die Louis Couffigal 1948 anregte, bot Raum für Spekulationen und Ideen. So schrieb Max Bense 1955 in seinem Vorwort zur deutschen Auflage von Couffigals *Denkmaschinen*: „Nicht die Erfindung der Atombombe ist das entscheidende technische Ereignis unserer Epoche, sondern die Konstruktion der großen mathematischen Maschinen, die man, vielleicht mit einiger Übertreibung, gelegentlich auch Denkmaschinen genannt hat.“ (Bense 1955, 7) Das Denken war bei diesem Übergang von arbeitsverrichtenden zu informationsprozessierenden Maschinen ein anderes geworden. Gotthard Günther verweist auf diesen Paradigmenwechsel, welchen die neue Technik evoziert, wenn er schreibt, dass der Mensch

„bisher in seiner technischen Entwicklung zwei grundverschiedene Ideen der Maschine konzipiert[e]. Die erste ist die klassisch-archimedische Maschine, deren Zweck ist, Arbeit zu produzieren. Neben diese ist die Idee der ‚zweiten‘ Maschine getreten, von der man nicht mehr Arbeit, sondern Information erwartet. Die ‚erste‘ Maschine ist in Analogie zum menschlichen Arm (und Hand) entworfen, von der zweiten wird erwartet, daß sie eine technische Reproduktion des menschlichen Gehirns darstellen soll. Denn nur das Gehirn verarbeitet Information.“ (Günther 1952/1976, 97)

Hier stehen sich zwei Maschinen- und Denkfiguren gegenüber, wobei die zweite Maschine von der Kybernetik, die die „allgemeine Theorie eines [...] nicht-archimedischen Mechanismus“ darstellt, verkörpert wird. (Ebd., 95) Ein neuer, grenzsubvertierender Maschinentypus zeigt sich in diesen Aussagen Günthers, in denen sich eine Idee der „Denkmaschine“ manifestiert und damit Natur und Materie, Mensch und Maschine analogisiert. Das Denken selbst wurde zum

„subjektlose[n] Prozess“ (Hörl 2008, 172). Dieses „neue“ Denken ohne Subjekte, oder besser ohne den Menschen und doch auf ihn zu kündigt ein neues Paradigma an, welches zum einen von Formalisierungstheorien geprägt ist, in denen man „den Menschen“ nicht mehr mit denken muss, und zum anderen von Theorien, die den Primat der Ordnung und Zufallseingrenzung präferieren.

Neben der berechenbaren Denkleistung ging auch eine Berechenbarkeit des Menschen einher. Zahl und Mensch überlappen und werden zusammen lesbar. Dieses führt zwangsläufig zu einer „celebralen Mathematik“ (Lem 1964, 163), in der Mensch und Maschine (so die Hoffnung vieler Kybernetiker) gleichmäßig kontrollierbar werden. Damit kulminiert Voraussagung mit Verordnung im Dispositiv „Kybernetik“. So verweist McCulloch 1955 in diesem Konzept einer verkörperten Mathematik, darauf, dass

„[a]lles, was wir über Organismen lernen, [...] uns nicht nur zu dem Schluß [führt], daß sie [die Gehirne, K. L.] analog sind zu Maschinen, sondern zu dem, daß sie Maschinen sind. Vom Menschen gemachte Maschinen sind keine Gehirne, aber Gehirne sind eine bisher kaum verstandene Art von Rechenmaschinen. Die Kybernetik hat geholfen, die Mauer zwischen der großen Welt der Physik und dem Ghetto des Geistes abzureißen.“ (McCulloch 1955/2000, S, 185)

In den kybernetischen Modellen schienen sich also Maschinen zielorientiert wie Menschen zu verhalten. Menschen konnten im Gegenzug durch Datenerhebung und Informationstheorie wie Maschinen beschrieben und „eingestellt“ werden. Der traditionelle Glaube an eine Subjekt-Objekt-Dichotomie ist, so proklamiert Günther, durch „die moderne Maschinentheorie und durch ihre jüngste Disziplin, die Kybernetik, widerlegt worden.“ (Günther 1980, 221) Subjekt oder besser Handlungsaktant ist nun auch die Maschine. Damit verändern sich aber zwangsläufig Maschine und Mensch. „Die Menschen, die in diesen Apparaten integriert sind“, so Bertaux 1963, „müssen zwangsläufig zu anderen Menschen werden. Sie passen nicht mehr zu dem bisherigen Begriff „Mensch“. Die Mutation der Menschheit ist eine zwangsläufige Begleiterscheinung des Auftretens der Apparate.“ (Bertaux 1963, 19) Die theoretische Erkenntnis des Humanen wird zur Praxis des Umgestaltens unter dem Zwang der Ordnung und Effizienz.

Zufall, Chaos und Kontingenz müssen in diesem Diskurs der Ordnung integriert werden und dürfen nicht als eigenständige Entitäten erhalten bleiben, da sie systemdestruierend wirken. Der Mensch als uncodiertes Rauschen, als nichtlineares System und stochastische Größe, wie Regelungstechniker postulieren, stört den reibungslosen Informationsprozess. Es wird deutlich, dass eine neue Frage der Funktionalität in den Vordergrund rückt und damit die anthropologische Frage (Was ist der Mensch?) ablöst.

II.2 (Un-)Logik des Lebendigen

Um die Kybernetik und ihren Ordnungswillen in einem größeren diskursiven Feld einzuordnen, muss man ihren Entstehungskontext historisch kennen. Wiener reagierte mit seiner „Kybernetik“ schon von Beginn an auf ein militärisches Problem: die Konstruktion effizienter Flugabwehrgeschütze, die durch Selbstorganisation die unterschiedlichen Geschwindigkeiten von Geschoss und feindlichem Flugobjekt aufeinander abstimmen. Das unkalkulierbare Verhalten des feindlichen Piloten soll antizipiert werden, um Trefferwahrscheinlichkeiten zu erhöhen. Fazit: Für eine ideale Ordnung ist der Mensch nur noch Störfaktor. Und als „gefährliches Rauschen“ muss er in geordnete Bahnen gelenkt, damit kontrolliert und diszipliniert werden. Die humane Entropie muss ihrer Gefahr entkleidet und folglich die aufkommende „Unordnung so [...] organisier[t] werden, daß das Unkontrollierbarste vermieden wird; [...].“ (Foucault 1993, 33) In diesem Sinne überrascht es wenig, dass für Wiener „die neuere Untersuchung der Automaten, ob aus Metall oder aus Fleisch [...] ein Zweig der Nachrichtentechnik [war], und ihre Hauptbegriffe [...] jene der Nachricht, Betrag der Störung oder ‚Rauschen‘ [sind].“ (Wiener 1968, 78ff) Die Kybernetik war demnach die Wissenschaft, die auf der Grundlage der Analogie eine Kommunikation zwischen zwei in der Tradition verschieden rezipierten Entitäten möglich machen wollte: Mensch und Maschine. Der Monismus, den die viele Kybernetiker vertraten, scheint für viele Praktiker – besonders der deutschen Technikwissenschaften – zu naiv, oder besser schlicht zu ineffizient. Der Mensch, und hierfür sollen im Folgenden Entwicklungen aus der deutschen anthropotechnischen Ergonomie ausgehend von den 1960er Jahren herangezogen werden, ist mit seinen Statuten und Prozessen eben nicht so berechenbar und „konstant“, wie ihn viele Kybernetiker gerne entwarfen. Da Mensch und Maschine jeweils andere Vor- und Nachteile

haben, müssen sie in einen vermittelnden Dialog, der jedoch beide Seiten als unterschiedlich in ihrer Gleichwertigkeit anerkennt, treten.

Das moderne Inter- und Surface als zu gestaltende Mensch-Maschine-Schnittstelle wurde durch diese Interaktion zwischen Mensch und Maschine wirkmächtig (Stadler 2015). Ordnung, Zuverlässigkeit und gelingende Kommunikation werden nicht mehr durch metaphorische Ähnlichkeitsrelationen generiert, sondern durch technische wie menschliche Anpassung aneinander, oder historisch mit der Gründung des Forschungsinstitutes für Anthropotechnik in Bonn von Rainer Bernotat Ende der 1960er Jahre. Wo die Kybernetik die Gleichwertigkeit proklamiert, sucht die Anthropotechnik als deutsche Seite der Ergonomie die Schnittstelle für zwei grundverschiedene Systemkomponenten.

Der chimärische Bereich der „Elektronengehirne“ galt demnach für Philosophie, Kunst und Science-Fiktion-Romane wohl mehr, als für die Technikwissenschaften der 1960er Jahre. Diese benötigten nicht nur Subjekte und Grenzen für eine sinnvolle Betriebsorganisation, sondern mussten auch beim Dialog des Mensch-Maschine-Systems, die verschiedenen Kommunikationspartner zur Effizienzsteigerung gegeneinander abgrenzen. Die Ordnungssysteme (und Modelle) ausgehend von der Kybernetik blieben zwar erhalten, modifizierten sich aber und nahmen teilweise andere Aggregatzustände an. Anthropotechnik kann daher teilweise als Krisendisziplin verstanden werden, die – obwohl sie Theorien und Modelle der Kybernetik verwendet – auf die Defizite und Unhaltbarkeiten der Universalwissenschaft Kybernetik in den ausgehenden 1960er Jahren reagierte. Schon Heinz von Diringshofen, als ein Begründer der Anthropotechnik, macht in seinem bilateralen Modell deutlich, dass der Mensch nicht schlicht rational integrierbar ist, da er Option und Problem gleichzeitig darstellt. Auf diese Weise ist er zwar in einem Mensch-Maschine-System „bisweilen das schwächste aber immer das wichtigste Glied“ (Diringshofen 1967, 122).

II.3 Zur Effizienz der Schnittstelle

Mensch und Maschine können und sollen interagieren. Jedoch können sie das nicht durch eine *verordnete* Gleichstellung, sondern nur durch eine *vermittelte* Schnittstelle: Das eben ist das produktive Thema, welches eine postkybernetische Ergonomie stark zu machen versucht. Die zentrale Frage, die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts immer mehr Gewicht annahm, scheint auch hier wieder durch:

Was sind Chancen und Grenzen des Menschen und der Maschine? Wofür muss der Mensch, wofür die Maschine eingesetzt werden? Der Mensch bekommt zwar keine Sonderstellung mehr zugesprochen, aber er wird als besonderer „Faktor“ im Regelkreis anerkannt. Diese anthropologische Besonderheit impliziert Freiheit, Erfahrung und Kreativität (im abgesteckten Rahmen). Mensch und Maschine sind produktiver, wenn sie nicht gleich sind, sondern sich in einer gegenseitigen Relation (eben vermittelnd durch Schnittstellen) ergänzen. Integration (in den Regelkreis) statt Identität (von Mensch und Maschine). Dieses hebt natürlich das Kontroll- und Ordnungsproblem nicht auf, verschiebt aber den Blick auf den Menschen. Vom Maschinentypus über einen Stör- und Rauschfaktor, zu einer Analyse des Menschen als „chaotisch“ und damit sogar kreativ. Mensch und Maschine übernehmen sich nicht gegenseitig, sondern interagieren *miteinander*, denn „[i]n allen Urteilen, die über die Maschine gefällt werden“, so Simondon,

„liegt eine implizite Humanisierung der Maschine, deren tiefe Quelle dieser Rollenwechsel ist; der Mensch hatte so sehr gelernt, technisches Wesen zu sein, dass er glaubt, das konkret gewordene technische Wesen schicke sich an, missbräuchlich die Rolle des Menschen zu spielen. [...] Es ist notwendig, dass das technische Objekt an sich erkannt wird, damit die Relation des Menschen zur Maschine stabil und gültig werden kann: Daher rührt die Notwendigkeit einer technischen Kultur“ (Simondon 2012, 75).

Diese Problematik zeigt sich historisch in der Entstehung und dem Wachstum der Disziplin „Anthropotechnik“ seit den 1960er Jahren, welches zeitlich etwa mit der Erfindung und Nutzung von Mikroprozessoren zusammenfällt. Anthropotechnik agiert dabei an der Schnittstelle zwischen Effizienzsteigerung, Akzeptanz technischer Artefakte und „Benutzungsfreundlichkeit“ (Kraiss 2010, 18).

Es geht bei dieser Ergonomie um 1960 nicht mehr um die oft von Literatur und Philosophie gefürchtete transhumane Subversion anthropologischer Grenzen, sondern ganz praktisch um größtmögliche Eindämmung des Unkontrollierbaren im Rahmen von Leistungs- und Effizienzsteigerung: Der Mensch ist im Bereich der technikwissenschaftlichen Anthropotechnik stets der Teil, der am wenigsten zu berechnen war und noch ist. Kontrolle ist dabei selbstredend das Ziel jedes perfekt laufenden, nicht nur kybernetischen, Systems, denn Chaos

kann nicht rationalisiert und damit funktionell ins System eingegliedert werden. Wobei das Problem – wie die Anthropotechnik erkennt – gerade darin liegt, dass in Medizin und Biologie (also Gebieten, die den Menschen als Untersuchungsobjekt haben) das Grundgesetz der Physik „normal = konstant“ nicht gilt (Rohmert 1987, 27). Abseits einer „übermäßige[n] Gleichsetzung“ (Simondon 2012, 44) von Mensch und Maschine oder gar eines Aufhebens des Humanen in der Technik generiert sich also, wie angedeutet, um 1960 eher ein heterogenes System, das Maschine wie Mensch als bedingt selbstständige Entitäten unter dem Zweck der Effizienz bestehen lässt. Die Perspektive auf den Menschen als Fehlerquelle verweist darüber hinaus und anders als viele kybernetische Ansätze auf ein „kreatives Potential“ (Hoyos 1989, 66) und somit auf einen gewissen Unbestimmtheitspielraum für die Möglichkeit, den Menschen als Problemfaktor anzuerkennen sowie vielleicht auf seine eigene Weise in den Regelkreis zu integrieren. So werden Mensch und Maschine auf dem Tableau der ergonomischen Anthropotechnik als kooperative „Partner“ betrachtet, wobei der Mensch den unbeherrschbaren und komplexeren Teil darstellt. Wieweit „Unbestimmtheit“ oder „Unvorhersehbarkeit“ zu einer ungeahnten Effizienzsteigerung (z. B. durch „induktive Urteilsprozesse“, „Flexibilität und Improvisation“ (Hoyos 1989, 68)) führen können, muss im Besonderen für arbeitswissenschaftliche Prozesse ausgelotet werden, kann jedoch hier nur als Möglichkeit angedeutet bleiben.

III. Integration statt Identität

In der vorgelegten Darstellung, die aufgrund der Kürze nur wenige Autoren zu Wort kommen ließ, zeigt sich, dass sich die Wahrnehmung der Kybernetik in den 1960/70er Jahren verändert hat. „Von einer Entlastung“, so Hagner, „war sie zu einer Belastung geworden, [...]“ (Hagner 2008, 67) Dieser Popularitätsverlust der Kybernetik lag wohl auch an dem ordnungstreuen Menschenbild, welches mit der Wirklichkeit anthropologischer und technikwissenschaftlicher Komplexität, wie gezeigt wurde, wenig zu tun hatte. Obwohl die Euphorie der Kybernetik enorm war, wie Batesons deutlich macht: „Ich glaube, die Kybernetik ist der größte Bissen aus der Frucht vom Baum der Erkenntnis, den die Menschheit in den letzten zweitausend Jahren zu sich genommen hat“ (Bateson 1985, 612), so

war es am Ende vielleicht der (zu) große Bissen, der wie beim Adamsapfel, im Hals stecken blieb. Den Menschen als einseitig rationales, vorhersagbares Wesen zu definieren wie zu fixieren und die Maschine als lebendigen Organismus (zumindest rhetorisch) zu konstruieren, wird beiden nicht gerecht. Chaos und Zufall sind folglich Anthropina. Daher kann der Zufall auch nicht durch eine naive Mathematisierung oder Analogisierung mit der Maschine behoben werden, sondern läuft über iterative Anpassung (Design) und Integration, die immer auch ein Wissen über Mensch wie Maschine sowie deren Grenzen voraussetzt.

Literatur

- Bateson, Gregory (1985): *Ökologie des Geistes*, Frankfurt/M.
- Bense, Max (1955): Vorwort, in: Louis Couffignal, *Denkmaschinen*, Stuttgart.
- Bertaux, Pierre (1963): *Maschine – Denkmaschine – Staatsmaschine*. Entwicklungstendenzen der modernen Industriegesellschaft, in: *Bergedorfer Protokolle*, Bd. 2: *Maschine – Denkmaschine - Staatsmaschine*, Hamburg, Berlin.
- Von Diringshofen, Heinz (1967): *Anthropotechnische Rationalisierung von Waffensystemen*, in: *Wehrtechnische Monatshefte*, 64, 113-122.
- Foucault, Michel (1991): *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt/M.
- Foucault, Michel (1981): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M.
- Galison, Peter (1997): *Die Ontologie des Feindes: Norbert Wiener und die Vision der Kybernetik*, in: Hans-Jörg Rheinberger, Michael Hagner, Bettina Wahrig-Schmidt (Hg.), *Räume des Wissens: Repräsentation, Codierung, Spur*, Berlin, 281-324.
- Günther, Gotthard (1952): *Kommentar*, in: ders. (Hg.), *Überwindung von Raum und Zeit. Phantastische Geschichten aus der Welt von Morgen*, Düsseldorf, Bad Salzig, 223-238.
- Günther, Gotthard (1952): *Die „zweite“ Maschine*, in: ders., *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, Bd. 1, Hamburg, 1976, 91-114.
- Günther, Gotthard (1980): *Maschinen, Seele, Weltgeschichte*, in: ders., *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, Bd. 3, Hamburg, 211-235.
- Hagner, Michael (2008): *Vom Aufstieg und Fall der Kybernetik als Universalwissenschaft*, in: Erich Hörl, Michael Hagner (Hg.), *Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, Frankfurt/M, 38-71.

- Hoyos, C. Graf (1987): Aufgaben einer Ingenieurpsychologie, in: Rainer Bernotat et al. (Hg.), Spektrum der Anthropotechnik. Beiträge zur Anpassung technischer Systeme an menschliche Leistungsbereiche, Meckenheim, 62-74.
- Hörl, Erich/Michael Hagner (Hg.) (2008): Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik, Frankfurt/M.
- Klaus, Georg (1957): Elektronengehirn contra Menschengehirn? Über die philosophischen und gesellschaftlichen Probleme der Kybernetik, in: Michael Eckardt (Hg.), Mensch-Maschine-Symbiose. Ausgewählte Schriften von Georg Klaus zur Konstruktionswissenschaft und Medientheorie, Weimar, 2002, 31-50. Zit. n. Hörl, Erich (2008): „Das kybernetische Bild des Denkens“, in: Erich Hörl, Michael Hagner (Hg.) (2008): Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik, Frankfurt/M, 163-195.
- Kraiss, Karl-Friedrich (2010): Anthropotechnik-Konzepte und Perspektiven, in: Jürgen Geisler et al. (Hg.), Mensch-Maschine-Systeme (Wissenschaftliches Kolloquium, Karlsruhe, 5. März 2009, Fraunhofer IITB), 14-26.
- Lem, Stanislaw (1964): Summa technologiae, Frankfurt/M, 1981.
- Liggieri, Kevin (2016): „Alles regeln, was regelbar ist“. Die Geburt der Kybernetik aus dem Geiste der Ordnung. Zur Problematisierung einer totalen Berechenbarkeit, in: Markus Wierschem et al. (Hg.), Patterns of (Dis-)Order, Wien, Münster (im Erscheinen).
- McCulloch, Warren (1955): Mysterium Iniquitatis des sündigen Menschen, der den Platz Gottes begehrt, in: ders., Verkörperungen des Geistes, Berlin, 2000, 179-186.
- Meyer-Drawe, Käte (2009): „Sich einschalten“. Anmerkungen zum Prozess der Selbststeuerung, in: Ute Lange et al. (Hg.), Steuerungsprobleme im Bildungssystem, Wiesbaden, 19-34.
- Pias, Claus (2004): Zeit der Kybernetik – Eine Einstimmung, in: ders. (Hg.), Cybernetics – Kybernetik. Die Macy-Konferenzen 1946-1953, Bd. 2, Essays und Dokumente, Berlin, Zürich, S. 9-41.
- Rieger, Stefan (2003): Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität, Frankfurt/M.
- Rohmert, Walther (1987): Die Anthropotechnik aus der Sicht der Arbeitswissenschaft, in: Bernotat et al. (Hrsg.), Spektrum der Anthropotechnik. Beiträge zur Anpassung technischer Systeme an menschliche Leistungsbereiche, Wachtberg-Werthhoven, 21-34.
- Sellhoff, Michael (2008): Die Ordnung des Diskurses, in: Clemens Kammler et al. (Hg.), Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart, Weimar, 62-68.

Simondon, Gilbert (2012): Die Existenzweise technischer Objekte, Berlin, Zürich.

Stadler, Max (2015): Der User, in: Alban Frei, Hannes Mangold (Hg.), Das Personal der Postmoderne. Inventur einer Epoche, Bielefeld, 75-90.

Wiener, Norbert (1968): Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine, Hamburg.

Die Bewertung von Human Enhancement und das schwierige Verhältnis zwischen Ethik und Anthropologie¹

Andreas Woyke

1. Was ist Human Enhancement?

Den Anglizismus Human Enhancement (HE) könnte man zunächst mit „Steigerung“ oder „Erhöhung menschlicher Fähigkeiten“ übersetzen und insofern auch auf so Vertrautes und Alltägliches wie Kaffeetrinken, Kosmetik, Sport oder Bildung beziehen (vgl. Ranisch et al. 2009). Demgegenüber geht es aber in einem spezifischen Sinne um die gezielte technologische Optimierung eines gesunden Menschen durch den Zugriff auf basale körperliche Strukturen und Funktionen (Genetik, Neurophysiologie, allgemeine Physiologie und Biochemie). Es geht also weder um Therapie noch um Prävention oder Kompensation, sondern explizit um eine Perfektionierung menschlicher Fähigkeiten: „[...] ‚human enhancement‘ is about boosting our capabilities beyond the species-typical or statistically-normal range of functioning for an individual [...].“ (Allhoff et al. 2009, 8). Mögliche Anwendungsbereiche sind eine technologische und evtl. radikale Verlängerung der Lebenszeit, eine Steigerung physischer Fähigkeiten, eine Aufhellung der Stimmung und Verbesserung von Persönlichkeitsmerkmalen, eine Steigerung kognitiver Fähigkeiten und eine Selektion bzw. „Zucht“ der besten Nachkommen (vgl. Bostrom et al. 2007). Wichtige Hintergründe sind der gesellschaftliche Trend zu Leistungs- und Effizienzdenken, eine zunehmende Orientierung der Forschung an ökonomischen Interessen und technologischen Visionen und ein allgemeiner Mangel an „kritischer Intelligenz“. Letzteres zeigt sich vor allem daran, dass es bei der ethischen Bewertung neuer Technologien hauptsächlich um ein Abwägen konkreter Chancen und Risiken geht, Einschränkungen auf bestimmte Perspektiven häufig nicht wahrgenommen werden und lebenswelt-

1 Vgl. Woyke 2012.

liche Standpunkte, Argumente der philosophischen Tradition oder klassische Positionen der Technikphilosophie, Anthropologie und Ethik weitgehend unberücksichtigt bleiben (vgl. Müller 2010, 9ff.). So verweisen etwa US-amerikanische Bioethiker in einer Expertise von 2008 darauf, dass es dem Menschen letztlich schon immer darum ging, seine Gehirnleistungen zu verbessern – sei es durch Ernährung, den Gebrauch von Drogen, Bildung oder Meditation – und dass es daher nur konsequent sei, heute gezielt sogenannte Neuro-Enhancer einzusetzen (vgl. Greely et al. 2008). Wenn es möglich wäre, Nebenwirkungen und gesundheitliche Risiken weitgehend einzuschränken, gäbe es keine grundlegenden Einwände gegen eine Liberalisierung von Neuro-Enhancern. Mögliche Einflüsse auf unser Selbstverständnis und unsere Bewertung menschlicher Leistungen werden nicht betrachtet. Deutsche Bioethiker begründen in einem Memorandum von 2009 die Liberalisierung von Neuro-Enhancern damit, dass in einem liberalen Rechtssystem strikte Verbote schwierig bzw. sogar unmöglich seien und dass ihr Einsatz zu mehr sozialer Gerechtigkeit führen könne (vgl. Galert et al. 2009). „Verbesserung“ wird hier also nur als individuelle Verbesserung verstanden, ohne darüber nachzudenken, ob und inwieweit die Forderung nach Verbesserung auf gesellschaftliche Zwänge zurückzuführen ist.

Erweiterte technologische Möglichkeiten konfrontieren uns mit der Frage, wie viel unserer Natürlichkeit wir zur Disposition stellen können und wollen, ohne dies als Gefährdung unserer Würde und unseres Selbstverständnisses zu erleben, die in den Debatten über HE sehr unterschiedlich beantwortet wird. Die vier idealtypischen Positionen des „Transhumanisten“, des „Konservativen“, des „Liberalen“ und des „Skeptikers“ (vgl. Woyke 2010) unterscheiden sich nicht grundsätzlich hinsichtlich ihrer Einschätzung der wissenschaftlich-technologischen Entwicklung, sondern hinsichtlich ihrer Menschen-, Welt- und Gesellschaftsbilder: Transhumanisten und liberale Ethiker betonen die Flexibilität der menschlichen Konstitution, konservative Ethiker und Vertreter einer skeptischen Haltung verweisen dagegen auf die Notwendigkeit einer Einbettung des Menschen in größere natürliche und kulturelle Zusammenhänge. Während die einen die individuelle Autonomie verteidigen, plädieren die anderen für staatliche Regulative und mehr Verantwortung im Blick auf kommende Generationen. Die einen sehen den Menschen vor allem als kreatives Wesen, die anderen zeichnen ihn gerade in seiner Unvollkommenheit besonders aus und fordern eine „Abkehr

von der Ethik der Perfektibilität“ (Jonas 2003, 299). An der Debatte über HE zeigt sich also einerseits besonders deutlich die Relevanz eines sinnvollen Verhältnisses zwischen Ethik und Anthropologie, andererseits macht es die Gegensätzlichkeit der verschiedenen Positionen äußerst schwierig bzw. sogar unmöglich, hier zu einem Konsens zu kommen. Im Folgenden möchte ich zum einen wichtige Einwände gegen Ansätze einer anthropologisch begründeten Ethik vorstellen und erläutern und zum anderen i. S. einer Gegenkritik auf Motive einer ganzheitlichen Anthropologie verweisen, die m. E. zumindest zu einer Vertiefung der Auseinandersetzung und einer Distanzierung von allzu einfachen Argumentationsmustern beitragen können.

2. Das Verhältnis zwischen Ethik und Anthropologie und das Problem der „Natur des Menschen“

Der philosophischen Ethik geht es seit ihrer Konstitution in der Antike um Begründungen für das moralisch richtige Handeln von Menschen, weshalb sie auf eine Klärung ihrer anthropologischen Grundlagen angewiesen ist. Ethik als Moralbegründung muss sich insofern darauf beziehen, wie der Mensch „tatsächlich“ ist, und sollte die Menschen weder überfordern, indem sie über bestehende Grenzen hinausgeht, noch unterfordern, indem sie die Möglichkeit von positiven Veränderungen verkennt. Wichtige Vorzüge einer anthropologisch begründeten Ethik sind ihr Anspruch auf Objektivität und ihr Egalitarismus, was etwa an der Formulierung allgemeiner Menschenrechte deutlich wird.² Während vormoderne Ethiken sich auf weitgehend verbindliche Vorstellungen über das Menschsein etwa hinsichtlich des Vernunftcharakters und der Gottesebenbildlichkeit be-

2 An der aktuellen Flüchtlings-Problematik zeigt sich sehr deutlich, dass es nicht ausreicht, den Schutz der Menschenrechte nationalstaatlich zu sichern, sondern dass jedem Menschen das Recht zukommt, Rechte zu haben, „das über alle [...] Rechte als Staatsbürger hinausgeht [...]“ (Arendt 1949, 409). Überlegungen zur Legitimation anthropologischer Ethikbegründungen können insofern nicht nur eine Grundlage für eine differenzierte Bewertung von HE und eine Kritik an transhumanistischen Visionen, sondern auch einen – bisher wenig bedachten – Hintergrund für eine philosophische Begründung „allgemeiner Menschenrechte“ liefern.

ziehen, sind Neuzeit und Moderne durch eine zunehmende Relativierung und Pluralisierung der Menschenbilder bestimmt. Der enge Zusammenhang zwischen Ethik und Anthropologie wird in der Folgezeit nicht geleugnet, er tritt allerdings in den Hintergrund und wird recht unterschiedlich bewertet. Neue Relevanz erlangt er insbesondere durch die wissenschaftlich-technologische Entwicklung: Die Ausweitung naturwissenschaftlicher Erklärungen auf den Bereich des Lebendigen und damit auch auf die Stellung des Menschen in der Natur fördert naturalistische Menschenbilder und führt zu einer Distanzierung von metaphysischen Moralbegründungen. Insbesondere die Erkenntnisse der Genetik und die mit ihnen verknüpften medizinischen Anwendungen – vor allem im Bereich der Reproduktionsmedizin – führen zu kontroversen Debatten über die Möglichkeiten und Grenzen eines technologischen Zugriffs auf die „menschliche Natur“.³

In Anlehnung an Mill kann man zwischen drei wichtigen Bedeutungen der „Natur des Menschen“ unterscheiden (vgl. Birnbacher 2009, 222ff.): Die tatsächlichen Beschaffenheiten und Verhaltensweisen des Menschen, seine biologische Natur und eine Charakterisierung durch Wesensmerkmale. Dabei kann die erste Bedeutung, die sich auf eine deskriptive Erfassung der faktischen Natur des Menschen bezieht, als Korrektiv gegenüber überzogenen moralischen Forderungen herangezogen werden. Die zweite Bedeutung wirft vor allem die Frage auf, ob und wie eine klare Trennung zwischen naturalen und kulturellen Aspekten möglich ist. Die dritte Bedeutung ist noch problematischer: „Nicht nur darüber, wie der Mensch sein sollte [...], sondern auch darüber, was der Mensch im Kern ist [...], existiert eine Pluralität von wechselseitig unvereinbaren Auffassungen.“

3 Paul Ramseys Ausdruck „*Fabricated Man*“ (1970) und Bezüge auf die narrativen Motive *test-tube babies*, *Homunkulus* und *Frankenstein* prägen die Auseinandersetzung mit neuen biomedizinischen Verfahren bis heute. Methoden wie in-vitro-Befruchtung, künstliche in-vivo-Befruchtung, Leihmutterchaft und Samenbanken haben sich mittlerweile allerdings etabliert und werden kaum noch mit einer Gefährdung der „menschlichen Natur“ verknüpft. Deshalb wurde es scharf kritisiert, als Sibylle Lewitscharoff in ihrem Vortrag zur Verleihung des Büchner-Preises 2014 Kinder, die durch künstliche Befruchtung gezeugt wurden, als „Halbwesen“ bezeichnete (Lewitscharoff 2014). Daraus sollte man aber nicht den Schluss ziehen, dass die sogenannte *wisdom of repugnance* (vgl. Kass 1997) auch bei basalen genetischen Eingriffen in die menschliche Konstitution oder bei Formen von HE durch Gewöhnungs- bzw. Normalisierungseffekte verschwinden wird und dass diese Entwicklungen *per se* als positiv zu bewerten sind.

(Birnbacher 2009, 224).⁴ In ihrer faktischen Bedeutung ist die menschliche Natur zur Begründung moralischer Normen schon deshalb ungeeignet, weil sich damit letztlich alles rechtfertigen lässt. Die Moral kann nicht einfach die faktische Natur des Menschen als Basis wählen, sondern muss darauf abzielen, sie weiterzuentwickeln. Mill bekräftigt diesen Anspruch, wenn er feststellt, „dass die Pflicht des Menschen bezüglich seiner eigenen Natur dieselbe ist wie seine Pflicht bezüglich der Natur aller übrigen Dinge, nämlich nicht ihr zu folgen, sondern sie zu verbessern.“ (Mill 1874, 53).⁵ Auch in ihrer biologischen Bedeutung ist die menschliche Natur kaum zur Begründung moralischer Normen geeignet, weil dies zu einer Abstraktion von allen Kultivierungsleistungen und einer Pervertierung der Funktion von Moral als Korrektiv unserer Instinkte führen würde. Eine Begründung moralischer Normen mit „Wesensmerkmalen“ schließlich ist zirkulär, weil „das Moralische“ bereits in die jeweilige Bestimmung des menschlichen „Wesens“ hineingesteckt würde. In den Debatten über HE wird der problematische Charakter einer Argumentation mit Wesensmerkmalen eindringlich deutlich: Während Transhumanisten und liberale Ethiker eine Tendenz zur Selbstvervollkommnung zum Wesenskern des Menschen rechnen und daraus ein Recht bzw. sogar eine Pflicht zur technologischen Verbesserung ableiten (vgl. Bostrom 2003, 4ff.; Gesang 2007, 108ff.), betonen konservative Ethiker und Vertreter einer skeptischen Haltung die Endlichkeit und Verwiesenheit des Menschen auf Gegebenes (vgl. Kass 2002; Sandel 2008).

Ein besonderer Wert der „Natur des Menschen“ lässt sich in abgeleiteter Hinsicht vor allem im Blick auf den Status der menschlichen Person und ihrer Freiheit begründen. So betont Kant in seiner seit 1775 gehaltenen Vorlesung über Ethik unsere Pflicht „dass das menschliche Gemüt den Körper erstlich diszipliniere und dann Vorsorge für ihn trage.“ (Kant 1990, 170). Da wir uns kein Leben ohne

4 Im Blick auf die Debatte über HE fällt es leicht, Birnbachers These zu bestätigen, obwohl sich auch hier Gemeinsamkeiten finden lassen. Bei anthropologischen Konzepten der philosophischen Tradition gelingt dies m. E. nur, wenn man sie auf einzelne Bestimmungen von Wesensmerkmalen verkürzt.

5 Mill ist ein bürgerlicher Denker des 19. Jhd., der sich für eine Ausweitung von Bildung und Demokratie eingesetzt hat, worauf sich auch seine Rede von einer „Pflicht zur Verbesserung“ bezieht. Es ist insofern zumindest zu einfach, hieraus eine Legitimierung einer technologischen Verbesserung der menschlichen Konstitution abzuleiten.

unseren Körper vorstellen können, ist unsere körperliche Natur eine Bedingung unseres Charakters als freie und sittliche Wesen und wir können daher nicht beliebig über sie verfügen, ohne diesen Charakter zu gefährden. Wenn die Würde der Person ein absoluter Wert ist (vgl. Kant 1785, 61), dann ist auch die körperliche Natur des Menschen als Bedingung dieser Würde wertvoll und schutzwürdig. Ähnlich argumentiert auch Habermas, wenn er die „Unantastbarkeit der Person“ mit „der Unverfügbarkeit des naturwüchsigen Modus ihrer leiblichen Verkörperung“ verknüpft (Habermas 2007, 41). Die gegenwärtigen und künftigen Möglichkeiten einer Manipulation des menschlichen Erbguts und einer technologischen Veränderung der menschlichen Konstitution bedrohen diesen Zusammenhang und könnten sich negativ auf unser Selbstverständnis als autonome, moralisch verantwortliche und rechtlich gleiche Personen auswirken. Die Beschaffenheit unseres Körpers kann daher nicht einfach Privatsache sein, sie bildet „eine Art Natur- und Kulturerbe“ und muss daher hinsichtlich ihrer Veränderung ein „Gegenstand öffentlicher Diskurse“ sein (Siep 2005, 161). Bayertz leitet hieraus zwei für die Bewertung von HE wichtige Folgerungen ab: Zum einen ergibt sich für die Manipulation der Natur anderer Menschen die Forderung, auch deren körperliche Integrität zu schützen. Zum anderen sind bewusste individuelle Manipulationen des eigenen Körpers als zulässig anzusehen, solange sie nicht zur Gefährdung anderer beitragen: „Wenn Personen in sich wertvoll sind, dann sind grundsätzlich auch die Bedürfnisse und Wünsche dieser Personen wertvoll und zu respektieren.“ (Bayertz 2009, 208).⁶

Ein inhärenter Wert der „menschlichen Natur“ lässt sich unterschiedlich begründen, aber alle Begründungen haben Schwächen: Der religiöse Ansatz, der die „Heiligkeit“ der menschlichen Natur betont, ist konsequent, aber in säkularen

⁶ Kants Betonung von „Pflichten gegen sich selbst“ (vgl. Kant 1797, 551ff.) liefert unter den Bedingungen einer liberalen Gesellschaft keinen verbindlichen Einwand mehr gegen technologische Eingriffe in die menschliche Konstitution und strikte Verbote gelten als unangemessener Paternalismus. Für Bayertz wäre es inkonsequent, nur das Eingehen individueller Risiken durch den Einsatz von HE-Techniken zu reglementieren, risikoreiches Verhalten in anderen Bereichen (Sport, Lebenswandel etc.) aber nicht zu reglementieren. Ein Problem besteht hier darin, dass eine allgemeine Liberalisierung von HE grundsätzliche Auswirkungen auf unser Selbstverständnis haben könnte, wofür es kein wirkliches Pendant innerhalb bisheriger Lebensformen gibt.

und durch einen Wertpluralismus bestimmten Gesellschaften nicht mehr konsensfähig. Der intuitionistische Ansatz verliert sich in der Pluralität divergenter Empfindungen und es ist fraglich, ob so überhaupt ein inhärenter Wert der „menschlichen Natur“ begründet werden kann.⁷ Die verschiedenen metaphysischen Ansätze basieren auf einem vormodernen Weltbild und widersprechen der Stellung von Freiheit und Autonomie in der modernen Welt.⁸ Der funktionalistische Ansatz, „dass nur die Anerkennung“ eines „inhärenten Wertes“ der äußeren und der menschlichen Natur „kategorische Handlungsbegrenzungen sichern könne“ (Bayertz 2009, 214), besitzt eine gewisse argumentative Stärke, ist aber letztlich nicht nur zirkulär, sondern unterliegt auch einem umgekehrten „naturalistischen Fehlschluss“, der vom Sollen aus das Sein schließt. Anthropologische Argumente, die der „menschlichen Natur“ einen abgeleiteten oder inhärenten Wert zuschreiben, liefern also keine verbindlichen Kriterien für die Bewertung von HE und der Umgang mit konkreten Formen unterliegt der individuellen Entscheidung. Einen „Wertewandel“ hält auch Bayertz *für möglich, er kann aber nicht rational erzwungen und so verbindlich gemacht werden.*

7 Bayertz' These, dass der Mensch schon immer nach Selbstverbesserung strebt und der Gebrauch von Erziehungs- und Moralisierungstechniken vor allem auf das Fehlen effektiver Technologien zurückzuführen sei, ist allerdings äußerst zweifelhaft. Die menschlichen Vorstellungen von Glück und Fortschritt unterliegen dem historischen Wandel und die enge Verknüpfung zwischen gesellschaftlichem und wissenschaftlich-technologischem Fortschritt ist das Produkt einer neuzeitlichen Programmatik. In vormodernen Kulturen bezieht sich „Selbstverbesserung“ nicht auf individuelle Wünsche, sondern auf das Motiv einer „Verähnlichung mit Gott“ und die Einbettung in eine übergreifende Ordnung innerhalb der dem Menschen gesetzten Grenzen.

8 Modernisierungsprozesse stärken die Autonomie des Einzelnen und führen zu einer Distanzierung von metaphysischen und theologischen Einordnungen. Dennoch steht fest, dass gerade die antiken Ansätze einer Verknüpfung zwischen Ethik und Anthropologie auch unter modernen Bedingungen wichtige Anregungen liefern und dass neuere naturwissenschaftliche Theorien und ihre philosophische Interpretation durchaus zu einer Restitution metaphysischer Entwürfe und einem holistischen Verständnis der Natur beitragen können (vgl. Woyke 2014).

3. Motive einer ganzheitlichen Anthropologie

Kritiker einer anthropologischen Ethikbegründung und ihres argumentativen Gebrauchs im Bezug auf HE verweisen auf die Vieldeutigkeit der „Natur des Menschen“ und leiten daraus die Untauglichkeit einer anthropologischen Begründung moralischer Normen ab. Im Sinne einer Gegenkritik gilt es darauf hinzuweisen, dass letztlich alle Entwürfe einer philosophischen Anthropologie sich auf eine ganzheitliche Beschreibung menschlicher Charakteristika beziehen und über eine bloß analytische Definition von Wesensmerkmalen hinausgehen: „Alle [...] Definitionen des Menschen sind verstiegene [...] Spekulationen, solange sie nicht auf unserer Erfahrung beruhen und in ihrer Bestätigung finden. Man kann den Menschen nur verstehen, wenn man sein Leben und sein Handeln versteht.“ (Cassirer 1944, 30). Der Mensch lässt sich weder auf seinen „Geist“ noch auf seine „biologische Natur“ reduzieren, er ist in natürliche Zusammenhänge eingebunden, geht aber als kulturelles und historisches Wesen darüber hinaus. Was der Mensch ist, lässt sich insofern nur funktional durch sein Wirken bestimmen, das es in seiner Vielfalt zu beschreiben und in der Reichhaltigkeit seiner Möglichkeiten zu explizieren gilt: „Das Eigentümliche des Menschen, das, was ihn wirklich auszeichnet, ist nicht seine metaphysische oder physische Natur, sondern sein Wirken. Dieses Wirken, das System menschlicher Tätigkeiten definiert und bestimmt die Sphäre des ‚Menschseins‘. Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft, Geschichte sind die Bestandteile, die verschiedenen Sektoren dieser Sphäre.“ (ebd., 110). Helmuth Plessner versucht entsprechend die Widersprüchlichkeit des Menschen durch Bestimmungen wie „Exzentrizität“ und „natürliche Künstlichkeit“ zu fassen (vgl. Plessner 1928, 288ff.). Eine philosophische Anthropologie muss den Menschen in seiner Vielfalt charakterisieren und sich jenseits der Dichotomie zwischen „Idealismus“ und „Naturalismus“ positionieren. Der Standort des Menschen in der Welt ist „utopisch“, d. h. er kann sich keinen verbindlichen Standort geben und muss sich konstruktiv mit diesem Widerspruch auseinandersetzen. Einen wesentlichen Zweck der philosophischen Anthropologie sieht Plessner daher darin, „das Können des Menschen durch grenzenlose Entschränkung des Wissens [...] einzuschränken, um zum Glauben an den Menschen wieder Platz zu bekommen.“ (Plessner 1937, 51).

Als eine zentrale Problematik bei den Debatten über HE erweist sich der Bezug auf unterschiedliche Menschenbilder, die man u. U. dadurch relativieren kann, dass man sich auf das bezieht, was dem menschlichen Leben in seiner Ganzheit förderlich bzw. abträglich ist. Dabei ist es entscheidend, sich auf größere Einbettungen zu beziehen und zu einfache Argumentationslinien zurückzuweisen. Letztlich alle bisherigen Technologien waren nicht auf Selbstverbesserung oder gar auf Selbsttranszendenz, sondern auf eine Verbesserung von Lebensbedingungen bezogen, gegenüber der jede tatsächliche technologische Veränderung von Körper und Geist wegen ihrer individuellen Beschränkung als ineffizient erscheint (vgl. Nordmann 2007, 37ff.).⁹ Das Verhältnis zwischen Ethik und Anthropologie bleibt strittig und starke Regulative mit verbindlichem Anspruch lassen sich in modernen Gesellschaften nicht mehr begründen. Wichtige Gesichtspunkte einer Bewertung wissenschaftlich-technologischer Entwicklungen und damit auch der künftigen Möglichkeiten von HE sind die Abwehr von einseitigen Ausrichtungen und das Bemühen um einen Erhalt von Alternativen. Der Schutz individueller Interessen und Orientierungen ist eine wichtige Zielsetzung liberaler und demokratischer Gesellschaften, er muss sich aber bei einem gesellschaftlich strittigen Thema auf die bestehende Pluralität und Verschiedenheit der Interessen beziehen. Der Umgang mit unterschiedlichen Formen von HE kann daher nicht allein Gegenstand individueller Entscheidungen sein, er muss ein Gegenstand gesellschaftlich-politischer Debatten sein und wie in konkreteren Bereichen bio- und medizinethischer Probleme auch – etwa bei der PID oder der Sterbehilfe – möglichst differenziert und im Blick auf mögliche grundsätzliche Auswirkungen bewertet und evtl. auch reglementiert werden. Die an dieser Stelle lediglich skizzierten Motive einer holistischen Anthropologie können m. E. einen wichtigen Beitrag für die Förderung einer ausgewogenen Perspektive leisten.

9 In dieser Perspektive kann man die Auffassung vertreten, dass es noch keine wirklich konkreten Beispiele für HE gibt und dass die gängig genannten Beispiele für moderate Formen von HE (Doping im Sport, Schönheits-Chirurgie, Smart Drugs; vgl. Khushf 2008, 206ff.) zwar mit Effekten der Verbesserung verbunden sind, aber sich immer noch auf begrenzte und verletzte Menschen beziehen, die in unterschiedlicher Weise an einer Verbesserung ihrer Lebensbedingungen interessiert sind.

Literatur

- Allhoff, Fritz et al. (2009): Ethics of Human Enhancement. 25 Questions & Answers. NSF-Report, http://www.humanenhance.com/NSF_report.pdf (14.09.2015).
- Arendt, Hanna (1949): Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in: Christoph Menke, Francesca Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Frankfurt/M, 2011, 394-410.
- Bayertz, Kurt (2009): Hat der Mensch eine ‚Natur‘? Und ist sie wertvoll?, in: Martin G. Weiß (Hg.) *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M, 191-218.
- Birnbacher, Dieter: Wieweit lassen sich moralische Normen mit der ‚Natur des Menschen‘ begründen?, in: Martin G. Weiß (Hg.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M, 219-239.
- Bostrom, Nick (2003): The Transhumanist FAQ. A General Introduction, <http://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> (14.09.2015).
- Cassirer, Ernst (1944): *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, übers. v. R. Kaiser, Hamburg, 2007.
- Galert, Thorsten et al. (2009): Das optimierte Gehirn. Ein Memorandum sieben führender Experten, https://www.wissenschaft-online.de/sixcms/media.php/976/Gehirn_und_Geist_Memorandum.pdf (14.09.2015).
- Gesang, Bernward (2007): *Perfektionierung des Menschen*, Berlin, New York.
- Greely, Henry et al. (2008): Towards responsible use of cognitive-enhancing drugs by the healthy, in: *Nature*, 456, 702-705.
- Habermas, Jürgen (2007): *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt/M.
- Jonas, Hans (1985): *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt/M, 2003.
- Kant, Immanuel (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. v. B. Kraft und D. Schönecker, Hamburg, 1999.
- Kant, Immanuel (1990): *Eine Vorlesung über Ethik*, hg. v. G. Gerhardt. Frankfurt/M.
- Kant, Immanuel (1797): *Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, Bd. VIII, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M, 1982.
- Kass, Leon R. (2002): *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, San Francisco.

- Kass, Leon R. (1998): The Wisdom of Repugnance, in: *The New Atlantis*, June 2 (1997), 17-26, <http://web.stanford.edu/~mvr2j/sfsu09/extra/Kass2.pdf> (16.09.2015).
- Khushf, George (2008): Stage Two Enhancements, in: Fabrice Jotterand (ed.), *Emerging Conceptual, Ethical and Policy Issues in Bionanotechnology*, New York, 203-218.
- Lewitscharoff, Sibylle (2014): Von der Machbarkeit. Die wissenschaftliche Bestimmung über Geburt und Tod, http://www.staatsschauspiel-dresden.de/download/18986/dresdner_rede_sibylle_lewitscharoff_final.pdf (16.09.2015).
- Mill, John Stuart (1874): ‚Natur‘, in: ders., *Drei Essays über Religion*, übers. v. E. Lehmann, hg. v. D. Birnbacher, Stuttgart, 1984, 9-62.
- Müller, Oliver (2010): *Zwischen Mensch und Maschine. Vom Glück und Unglück des Homo faber*, Frankfurt/M.
- Nordmann, Alfred (2007): If and then: A Critique of Speculative NanoEthics, in: *Nanoethics*, 1, 31-46.
- Plessner, Helmuth (1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, New York, 1975.
- Plessner, Helmuth (1937): Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie, in: Günter Dux et al. (Hg.), *Conditio humana. Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt/M, 2003, 33-51.
- Ramsey, Paul (1970): *Fabricated Man. The Ethics of Genetic Control*, New Haven, London.
- Ranisch, Robert/Julian Savulescu (2009): Ethik und Enhancement, in: Nikolaus Knoepffler, Julian Savulescu (Hg.), *Der neue Mensch? Enhancement und Genetik*, Freiburg, München, 21-53.
- Sandel, Michael J. (2008): Plädoyer gegen die Perfektion. Ethik im Zeitalter der genetischen Technik, übers. v. R. Teuwsen, mit einem Vorwort von Jürgen Habermas, Berlin.
- Siep, Ludwig (2005): Normative Aspekte des menschlichen Körpers, in: Kurt Bayertz (Hg.), *Die menschliche Natur. Welchen und wieviel Wert hat sie?*, Paderborn, 157-173.
- Woyke, Andreas (2010): Human Enhancement und seine Bewertung – eine kleine Skizze, in: Christopher Coenen et al. (Hg.), *Die Debatte über „Human Enhancement“ – Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen*, Bielefeld, 21-38.
- Woyke, Andreas (2012): Die „Verbesserung des Menschen“ im Blick auf das schwierige Verhältnis zwischen Ethik und Anthropologie, in: Patrick Grüneberg (Hg.), *Das*

modellierte Individuum. Biologische Modelle und ihre ethischen Implikationen, Bielefeld, 107-124.

Woyke, Andreas (2014): Grenzen des Naturalismus und die Interpretation naturwissenschaftlicher Theorien im Bezug auf die Begründung einer holistischen Naturphilosophie, in: Michael Quante (Hg.), XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie 2014, Münster, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6-12319379238> (18.09.2015).

7.

„Mensch sein“: Religionsphilosophie

Sokrates und Jesus – maßgebende Menschen?

Raul Heimann

Wie kaum zwei andere Persönlichkeiten prägten Sokrates und Jesus die Geschichte, das Selbstverständnis und nicht zuletzt das Menschenbild des Abendlandes. Jaspers bezeichnete sie neben Buddha und Konfuzius als „maßgebende Menschen“ (Jaspers 1981, 214). Wodurch waren sie maßgebend? Weder Sokrates noch Jesus haben schriftliche Werke hinterlassen, sie vertraten keine bestimmten philosophischen Positionen, ja sie lassen sich nicht einmal als Philosophen im wissenschaftlichen Sinn verstehen (Jaspers 1981, 225f.). Inwiefern sollten sie also für das heutige philosophische Nachdenken noch „maßgebend“ sein? Jaspers beantwortete diese Frage so: „Diese Menschen wurden maßgebend durch ihre Haltungen, Handlungen, Seinserfahrungen und Forderungen, auf die seither die philosophierenden Menschen ihren Blick richten, wenn sie in die Mitte ihrer Aufgaben gelangen“ (Jaspers 1981, 219). Sokrates und Jesus repräsentieren danach äußerste Möglichkeiten des Menschseins, die uns zum Thema werden, sobald wir beginnen, über die Fundamentalfragen des menschlichen Lebens nachzudenken.

Ich möchte im Folgenden der Frage nachgehen, worin diese äußerste Möglichkeit des Menschseins bestehen könnte und was Sokrates und Jesus noch heute zu maßgebenden Menschen machen könnte.¹ Die hier vertretene These ist, dass dieses Maßgebende, das in den beiden geschichtlichen Phänomenen auf unterschiedliche Weise erscheint, sich am ehesten durch den Begriff der Selbsttranszendenz systematisch fassen lässt. Unter Selbsttranszendenz soll hier zunächst ganz formal die Selbstüberschreitung des Menschen verstanden werden, genauer: die Selbstveränderung des Menschen über das Sein hinaus, das er in der Selbst-

1 Jaspers benennt folgende gemeinsame Aspekte der maßgebenden Menschen: 1. Soziologische Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft und Lebensform; 2. Die Erfahrung und Forderung eines radikalen Anderswerdens. 3. Die Forderung der Umwandlung des Hörenden. 4. Das Verhältnis zu Tod und Leiden als Grundtatbestand des Menschen. 5. Die Forderung der Feindesliebe. 6. Die Frage nach dem Ausweg aus Leiden und Tod. 7. Die Forderung nach einer inneren Wandelung (Jaspers 1981, 219f.).

reflexion vorfindet.² Durch eine vergleichende Betrachtung von Sokrates und Jesus werde ich deren Verständnis der Selbsttranszendenz schrittweise inhaltlich ausfüllen. Dabei möchte ich mich auf drei Bereiche konzentrieren, in denen die Selbsttranszendenz bei Sokrates und Jesus eine Rolle spielt: das Leben, die Lehre und das Denken.

Selbsttranszendenz im Leben von Sokrates und Jesus

Sokrates und Jesus haben die Menschen ihrer und späterer Zeit nicht allein durch ihre Worte beeindruckt, sondern vor allem durch ihre Taten und ihr Leben. Die Lebenswirklichkeit verbürgt die Authentizität und Glaubwürdigkeit ihrer Worte. Beide Persönlichkeiten wirken dadurch auch heute noch auf viele Menschen vorbildhaft, dass sie selbst das lebten, was sie von anderen forderten. Insbesondere in ihrem Verhältnis zum Tod als äußerste Grenze des Lebens zeigt sich, worum es in ihrem Leben ging.

Den besten Einblick in das Leben von Sokrates gewährt uns wohl Platons *Apologie*³. Darin verteidigt sich Sokrates gegen die Anklagen der Athener, indem er aus seinem Leben berichtet. Dieses verbrachte er im Wesentlichen auf dem Marktplatz in Gesprächen mit Athenern aller Schichten. In diesen Gesprächen versuchte er, seinen Mitbürgern nachzuweisen, dass sie die Weisheit, d. h. die Erkenntnis des Guten und Gerechten nicht haben (Platon Apol., 23b). Diese Befreiung vom Dünkel der Weisheit bewertet Sokrates als Gottesdienst, ja als die

2 Dieses Verständnis knüpft zumindest formal an die Selbsttranszendenz-Begriffe von Frankl (1975) und Joas (2004) an, die einen Bezug des Menschen auf etwas über ihn hinausgehendes bezeichnen und sich damit gegen den Subjektivismus richten. Die hier zu klärende Frage ist, ob sich der Mensch nach Sokrates und Jesus schon immer in diesem Bezug befindet oder diesen erst in höchster intellektueller und existentieller Anstrengung herstellen muss.

3 Die Quellenlage zum historischen Sokrates ist nicht eindeutig, da über ihn diverse z. T. einander widersprechende Augenzeugenberichte vorliegen (Aristophanes, Xenophanes, Platon). Im Folgenden dienen die Berichte Platons als Ausgangspunkt, da diese als die philosophisch gehaltvollsten gelten (Döring 1998, 156). Zur Diskussion der Authentizität der platonischen Sokrates-Darstellung siehe Patzer (1987, 1ff.).

größte Wohltat (Apol., 30a), insofern „eben dies das größte Gut für den Menschen ist, täglich über die Tugend sich zu unterhalten und über die andern Gegenstände, über welche ihr mich reden und mich selbst und andere prüfen hört“ (Apol., 38a). Aus den Prüfungen erwächst auch seine Haltung im bürgerlichen Leben. Im sog. Arginusen-Prozess und in der Leon-Affäre bewies er durch die Tat, dass er trotz akuter Lebensgefahr sich am Guten und Gerechten orientierte (Apol., 32a-e). Besonders deutlich wird Sokrates' Orientierung an etwas über das Leben Hinausgehendem in seinem Verhältnis zum Tod. Weder lässt er sich auf das Angebot ein, um der Verschonung seines Lebens willen auf seine Dialoge zu verzichten (Apol., 37a-e), noch erliegt er der Verführung, unerkannt aus der Todeszelle zu fliehen (vgl. Platon Kriton, 44bff.). Stets betont Sokrates, dass das richtige Leben mehr wert sei als das Überleben (z. B. Apol., 28b; 32a; 32d; 37b).

Ähnlich wie bei Sokrates, ist uns auch Jesu Leben nur durch Berichte Dritter zugänglich.⁴ Das Matthäus-Evangelium, das als eines der historisch genauesten Zeugnisse gilt, beschreibt Jesu Wirken im Wesentlichen als Predigten und Wunderheilungen (Theißen 1996, 126). Die Predigten kreisen vor allem um das Reich Gottes und die Bedingungen, die die Menschen dafür erfüllen müssen. Worin das Reich Gottes besteht, ist hier noch offen. Entscheidend ist, dass Jesus mit dieser Botschaft, dem Evangelium, nicht nur den Juden, sondern allen Menschen Erlösung bringen will (Mt. 20.28). Von dieser Intention her lassen sich auch die Wunderheilungen verstehen: Durch sie möchte Jesus alle Menschen zum Glauben an Gott bewegen und auf das Reich Gottes hin orientieren. Der unbedingte Gottesbezug Jesu tritt besonders eindrücklich im Verhältnis zum eigenen Tod hervor. Weder weicht er um seines Überlebens willen von seiner Botschaft ab, noch ergreift er die ihm gebotenen Möglichkeiten, sich der Verhaftung und Anklage zu entziehen (Mt. 26.53). In all seinem Todesleiden bleibt Jesus bedingungslos auf Gott bezogen (Mt. 27.46).

4 Zu den nachträglichen Berichten über Jesus zählen das Matthäus- (Mt.), Lukas- (Lk.), Markus- (Mk.) und Johannesevangelium (Joh.), sowie die Apokryphen. Im Folgenden soll vor allem auf die sog. Synoptiker (Mt., Lk., Mk.) zurückgegriffen werden, da deren Darstellungen in der historisch-kritischen Forschung als weitgehend authentisch und vergleichsweise wenig theologisch überformt gelten (Theißen 1996, 41).

Trotz weitgehender kultureller und geistiger Unterschiede zwischen Sokrates und Jesus⁵ lassen sich zwei entscheidende Parallelen feststellen. Beide verstehen ihre Lebenspraxis als einen Akt der universellen Nächstenliebe. Ob im Dialog und im bürgerlichen Leben oder in der Predigt und in Wunderheilungen – beide wollen ausnahmslos allen Menschen das Gute tun. Dieses Lebenserfüllende weist zugleich über das reine Selbsterhaltungsstreben hinaus. Für sie ist nicht das Gute um des Lebens willen da, sondern das Leben um des Guten willen. Ihr souveränes Verhältnis gegenüber dem eigenen Tod macht ihre existentielle Bindung an das Lebenstranszendente auch heute noch glaubhaft.

Selbsttranszendenz in der Lehre von Sokrates und Jesus

Das Leben und Sterben von Sokrates und Jesus ist nicht verstehbar ohne ein Verständnis desjenigen, worum willen sie gelebt haben und gestorben sind. Nicht zufällig verweisen sie in den Begründungen für ihre Handlungen immer wieder auf bestimmte Grundeinsichten. Versucht man jedoch, eine einheitliche Lehre von Sokrates oder Jesus herauszuarbeiten, stößt man schnell an Grenzen. Keiner von beiden hat eine Lehre verfasst und ihre Aussagen zu verschiedensten Themen lassen sich kaum zu einer kohärenten Theorie verbinden (vgl. Jaspers 1981, 225f.). Ich werde mich im Zusammenhang der Frage nach der Selbsttranszendenz auf das konzentrieren, was Sokrates und Jesus jeweils als das entscheidende, über das Allgemein-Menschliche hinausgehende kennzeichnen.

Als zentrale sokratische Einsicht gilt gemeinhin der Satz „Ich weiß, dass ich nichts weiß“. Was bedeutet dieser Satz? Denn die platonischen Texte bezeugen, dass Sokrates im Wesentlichen über alles damals zugängliche Wissen verfügte. Sein Nichtwissen bezieht sich auf die Fundamentalkategorien und Maßstäbe des menschlichen Lebens: das Gute und Schöne (*kalon kagathon*; Apol., 21d). In diesem Nichtwissen sieht Sokrates die „menschliche Weisheit“ (Apol., 23a). Wie ist diese Weisheit zu verstehen? Sie kann kein fehlendes Definitionswis-

5 So lebte Sokrates ca. 469-399 v. Chr. im kosmopolitischen Athen, Jesus ca. 0-32 n. Chr. in der römischen Provinz Galileia. Das Athen des Sokrates war polytheistisch geprägt, während das Judentum eine streng monotheistische Religion ist.

sen von den Tugenden sein, wie Aristoteles einst behauptete (z.B. Aristoteles Metaphysik, 987b), denn das Nichtwissen ist gerade das Ergebnis der kritischen Prüfung verschiedenster Definitionen, nicht deren Motiv. Eher lässt es sich als die Einsicht verstehen, dass die Begründung des Orientierungswissens, die Erkenntnis des Guten, nicht wiederum ein Wissen sein kann.⁶ Als Begründung dieser Einsicht verweist Sokrates auf seinen Tugenddialog (Apol., 38a). In diesem prüft er den Anspruch seiner Gesprächspartner zu wissen, was die Tugenden und das Gute sind. Die Prüfung zeigt jedes Mal, dass das als Definition vorgebrachte Tugendwissen widersprüchlich und damit unbegründet ist. Die sokratische Prüfung, die selbst kein Wissen ist, lässt sich somit als die Begründung der sokratischen Weisheit verstehen (vgl. Zehnpfennig 2001, 44).

Jesus fasst die Botschaft seiner Predigten in der Forderung zusammen: „Kehrt um,⁷ denn das Reich Gottes ist nah!“ (Mt 4.17). Worin bestehen Umkehr und Gottesreich? Einen Hinweis darauf geben die Seligpreisungen zu Beginn der „Bergpredigt“ im Matthäus-Evangelium. „Selig sind, die da arm im Geiste sind“ (Mt 5.3). Die Armut im Geiste erscheint als Bedingung der im Reich Gottes zu erwartenden Seligkeit. Wie lässt sich wiederum die Armut im Geiste verstehen? Zieht man eine weitere Seligpreisung hinzu „Selig sind, die hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit“, dann lässt sich die Armut im Geiste weniger als ein äußerlicher, ökonomischer Mangel, sondern vielmehr als ein innerlicher, existentieller Mangel an eigener Gerechtigkeit deuten.⁸ Die Einsicht in diesen Mangel wäre dann eben jene geforderte Umkehr. Kurz: Erst wenn der Mensch die Anmaßung aufgibt, selbst schon gerecht zu sein, kann er sich Gott annähern. Wie sieht für Jesus diese Annäherung aus? Immer wieder fordert Jesus von seinen Zuhörern die Nachfolge, d. h. die Umsetzung seiner Lehre (z. B. Mt. 7.24). Sofern sich überhaupt von einer Lehre im herkömmlichen Sinn sprechen lässt, findet sie sich in seinen

6 Ähnlich Zehnpfennig zur Platonischen Philosophie insgesamt: „Platonisches Philosophieren zielt nicht auf Wissen, sondern gebraucht Wissen als das Material, an dem sich Verstehen, an dem sich Erkennen vollziehen kann“ (Zehnpfennig 2001, 11).

7 „Kehrt um!“, gr. *metanoieite* (Denkt um! Ändert euren Sinn!).

8 Ratzinger betont beide Seiten der Armut: „Die Armut, von der da die Rede ist, ist nie ein bloß materielles Phänomen. [...] Andererseits ist die Armut, von der das geredet wird, nun doch auch keine bloß geistige Haltung“ (Ratzinger 2007, 106f.). Dabei hat er jedoch, wie er zugesteht, weniger die Botschaft Jesu als die soziale Funktion der Kirche im Blick.

Predigten, insbesondere in der „Feldpredigt“ (Lk 6.20-47) und der „Bergpredigt“ (Mt 5-7). Diese setzen sich, ähnlich wie die sokratischen Tugenddialoge, kritisch mit dem Anspruch der jüdischen Zeitgenossen auseinander, das richtige Verhältnis zu Gott schon zu haben. In seiner Kritik dieser Anmaßung zeigt Jesus immer wieder, dass der Mensch das richtige Gottesverhältnis nicht schon als Gottesgläubiger hat, sondern dass er es erst noch erreichen muss: „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit“ (Mt 6.33). Versteht man die Gottesuche als den Bezug jedes Gedankens und jeder Handlung auf Gott, dann lassen sich Jesu Predigten als Zeugnis der von ihm geforderten Annäherung an Gott verstehen.

Die Transzendenzverständnisse von Sokrates und Jesus weisen trotz unterschiedlicher Begrifflichkeiten bemerkenswerte Parallelen auf. Beide betonen die Notwendigkeit der Einsicht in einen fundamentalen Mangel des Menschen am Gutsein. Doch der Mensch muss seinen existentiellen Mangel auch überwinden. Die geforderte Selbsttranszendierung besteht nicht im Erwerb eines philosophischen Tugendwissens oder eines religiösen Offenbarungswissens, sondern in der je eigenen Suche nach der Begründung dieses Wissens. Die Weisheits- und Gottesuche führt über das bloße Wissen hinaus und verändert die gesamte Existenz des Suchenden. Angesichts der tiefgreifenden, lebensverändernden Folgen der Suche nach Transzendenz lässt sich vermuten, dass in dieser Suche schon die Selbsttranszendenz erreicht wird.

Der Weg zur Selbsttranszendenz bei Sokrates und Jesus

Für ein philosophisches Verständnis der Selbsttranszendenz erscheint es sinnvoll, nicht bei dieser Vermutung stehen zu bleiben. Vielmehr müsste geprüft werden, ob sich bei Sokrates und Jesus ein rational nachvollziehbarer Weg der Suche finden lässt, der einen gehaltvollen Begriff der Selbsttranszendenz ermöglicht. Eine systematische Analyse der logischen Entwicklung und des sachlichen Zusammenhangs der einzelnen Gedanken kann das zugrunde liegende Denken möglicherweise besser erfassen als eine isolierte Rekonstruktion von Einzelargumenten oder eine Analyse des historischen Umfeldes. Im Folgenden möchte ich mich auf einige wenige zentrale Zusammenhänge konzentrieren.

Bei Sokrates bietet sich im Zusammenhang der vorliegenden Frage der Tugenddialog *Euthyphron*⁹ an. In ihm fragt Sokrates den Priester Euthyphron nach dem Wesen der Frömmigkeit, d. h. nach dem richtigen Verhältnis zu Gott. Im Laufe des Dialogs gibt Euthyphron verschiedene Antworten, die allesamt von Sokrates widerlegt werden. Die Antworten und die Fragen durchlaufen dabei verschiedene Stufen und kommen zu unterschiedlichen Ergebnissen. In seiner ersten Antwort setzt Euthyphron die Frömmigkeit mit seinem eigenen, gegenwärtigen Verhalten gleich: „Das Fromme ist das, was ich jetzt tue, gegen einen Übeltäter nämlich gerichtlich vorzugehen“ (Platon Euth., 5d). Sokrates zeigt, dass dieses Verhalten eine mögliche Erscheinungsform des Frommen ist, nicht aber ihr Wesen (Euth., 6d-e). Euthyphron sieht sich darum genötigt, das seinem mehrdeutigen Verhalten zugrunde liegende Einheitsprinzip zu benennen: „Das Fromme sei das, was alle Götter lieben“ (Euth., 9e). Mittels komplizierter Überlegungen zur Frage, ob das Fromme fromm ist, weil es gottgeliebt ist, oder ob es gottgeliebt ist, weil es fromm ist, weist Sokrates nach, dass das subjektive Prinzip der Liebe eines übergeordneten Maßstabs bedarf (Euth., 9e-11b). Diesen Maßstab für die Subjektivität benennt Euthyphron auf der letzten Stufe: „Die Erkenntnis von Bitten und Geben an Götter“ (Euth., 14d). Sokrates widerlegt auch diese Definition, indem er zeigt, dass die Götter in ihrer Vollkommenheit nichts Gutes von den Menschen brauchen (Euth., 14e-15a). So wird deutlich, dass Euthyphron in seiner Definition das den Göttern zu gebende und von ihnen zu empfangende Gute wieder nach subjektivem Maß versteht. Die behauptete Erkenntnis des Guten und des Frommen hat er also nicht. Überblickt man das gesamte Dialoggeschehen, dann lassen sich bei Euthyphron und Sokrates zwei gegenläufige Denkbewegungen feststellen. Euthyphron geht von der Frömmigkeit des eigenen Verhaltens aus und macht schrittweise die Voraussetzungen dieser Annahme bewusst. Die letzte Voraussetzung ist die reine, selbstbezogene, d. h. transzendenzlose Subjektivität, die allerdings unvereinbar ist mit der beanspruchten Erkenntnis des Guten. Sokrates hingegen geht von dem eigenen Nichtwissen aus und prüft jede Definition am Maßstab der beanspruchten Erkenntnis. Insofern sich die Widerlegung der Definition als ein Scheitern an diesem Maßstab verstehen lässt,

9 Die anderen Tugenddialoge *Charmides* (Besonnenheit), *Laches* (Tapferkeit) und *Thrasymachos / Politeia I* (Gerechtigkeit) bieten sich strukturell ebenfalls für eine Analyse an.

liegt der Schluss nahe, dass bereits in der Widerlegung die Erkenntnis des Guten wirksam ist. Sokrates scheint die gesuchte Erkenntnis des Guten, d. h. die Selbsttranszendenz, in der Prüfung zu verwirklichen.

Bei der Analyse des Denkweges von Jesus bietet sich die „Bergpredigt“ des Matthäus-Evangeliums an. Sie ist die längste und gehaltvollste überlieferte Rede Jesu, in der es vor allem um das richtige Verhältnis des Menschen zu anderen, zu Gott und zu sich geht. Jesus setzt sich mit verschiedenen zeitgenössischen Auffassungen zu diesen Verhältnissen auseinander. Betrachtet man die Auffassungen und die Entgegnungen von Jesus jeweils in ihrem Zusammenhang, dann zeigen sich zwei zum Tugenddialog analoge Denkbewegungen. Jesus stellt zunächst die herkömmliche Überzeugung dar, die die Gerechtigkeit mit der Befolgung der überlieferten Gesetze gleichsetzt, z. B.: „Du sollst nicht töten“ (Mt. 5.21). Auch bei den anderen Gesetzen betont Jesus, dass es nicht auf das äußere Verhalten ankommt, sondern auf die richtige Gesinnung. Diese ist für Jesus die Nächstenliebe. Aber auch sie kann nach subjektivem Maß ausgelegt werden als: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen“ (Mt. 5.43). Jesus fordert hingegen eine universale Nächstenliebe, die auch die Feinde umfasst (Mt. 5.44). Damit orientiert sich Jesus an der nicht mehr nur subjektiven Vollkommenheit Gottes, der allen Menschen das Gute zukommen lässt (Mt. 5.45). Als Grundlage des herkömmlichen Gottesverständnisses benennt Jesus den Anspruch des Menschen, den Maßstab für Gut und Böse schon zu haben, der in jedem Werturteil implizit erhoben wird. Doch vor dem Gericht eben dieses Maßstabes zeigt sich, dass der Mensch nicht das ist, was er zu sein glaubt: „Was siehst du aber den Splitter in deines Bruders Auge und nimmst nicht wahr den Balken in deinem Auge?“ (Mt. 7.3). Um diesen Widerspruch von Anspruch und Wirklichkeit zu überwinden, fordert Jesus die Selbständerung des Menschen: „Du Heuchler, zieh zuerst den Balken aus deinem Auge“ (Mt. 7.5). Diese Selbständerung lässt sich als die geforderte Suche nach der Vollkommenheit Gottes verstehen, an deren Ende der Suchende den bisher nur behaupteten Maßstab tatsächlich erreichen kann, denn „Wer da sucht, der findet“ (Mt. 7.8). Die beiden Denkweisen innerhalb der „Bergpredigt“ stellen sich wie folgt dar. Das herkömmliche Denken wird von Jesus auf die Annahme zurückgeführt, dass der Mensch im Grunde schon gut ist. Diese Annahme erweist Jesus jedoch als eine Illusion durch den Verweis darauf, dass der Mensch seinem eigenen Anspruch nicht gerecht wird. Die jesuanischen

Entgegensetzungen scheinen also die stets beanspruchte, nie erreichte Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen. Dadurch wird diese transzendente Wirklichkeit für den Leser erfahrbar und nachvollziehbar.

Sokrates und Jesus scheinen trotz weitreichender sprachlicher und methodischer Differenzen einen analogen Denkweg einzuschlagen. In kritischer Auseinandersetzung mit dem Denken und Leben, das die Selbsttranszendenz für sich beansprucht, überschreiten sie schrittweise dessen Widersprüche und erreichen auf diesem Weg die gesuchte Selbsttranszendenz. Sie führen die herkömmlichen Überzeugungen bis zur letzten Voraussetzung zurück, um diese am Maßstab der beanspruchten Transzendenz zu messen und diese dadurch indirekt wirksam werden zu lassen. Dieser Weg ist auch heute noch für jeden rational nachvollziehbar, ob negativ anhand der sokratischen Widerlegung oder positiv anhand der jesuanischen Antithesen.

Ausblick

Abschließend möchte ich auf die anfängliche Frage zurückkommen: Was ist das für uns heute noch Maßgebende von Sokrates und Jesus? Es ist der radikale und unbedingte Transzendenzbezug, den sie nicht nur in ihren Reden gefordert, sondern auch in ihrer je eigenen Lebenspraxis vollzogen haben, ob als Weisheits- oder Gottessuche. An ihnen wird erfahrbar, was der Mensch sein kann, wenn er sich aus der Befangenheit in seinen subjektiven Ansprüchen löst. Sokrates und Jesus sind zwei herausragende historische Zeugnisse dafür, dass der Mensch tatsächlich fähig ist, die aus den unbegründeten Ansprüchen resultierenden Widersprüche seines Lebens zu überwinden. Insofern können beide auch dem heutigen Menschen Vorbilder für das praktische Leben und das theoretische Nachdenken sein. Entscheidend für die Philosophie ist jedoch, dass beide rational nachvollziehbare Wege zur Selbsttranszendenz gewiesen haben. Diese Wege ermöglichen auch dem heutigen Menschen ein Verständnis der Selbsttranszendenz als äußerste Möglichkeit des Menschseins. Die Fragen, ob sich der Mensch erst von der Möglichkeit zur Selbsttranszendenz her bestimmen lässt und was es für ihn bedeutet, wenn er von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch macht, kann hier nicht beantwortet werden. Aber sie deuten bereits an, dass der skizzierte Begriff der

Selbsttranszendenz neue Perspektiven für zentrale Fragestellungen der gegenwärtigen Anthropologie und Ethik eröffnet.

Literatur

- Aristoteles (2005): *Metaphysik*, übers. v. H. Bonitz, hg. v. U. Wolf, Hamburg.
- Die Bibel (1913): *Altes und Neues Testament*, übers. v. M. Luther, Stuttgart.
- Döring, Klaus (1998): Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen, in: *Die Philosophie der Antike, Überweg: Antike, Bd. 2/1*, hg. v. H. Flashar, Basel, 141-178.
- Frankl, Viktor (1975): *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, München.
- Jaspers, Karl (1981): *Die großen Philosophen, Bd. 1*, München.
- Joas, Hans (2004): *Braucht der Mensch Religion?*, Freiburg.
- Patzer, Andreas (Hg.) (1987): *Der historische Sokrates*, Darmstadt.
- Platon (2005): *Werke, gr.- dt.*, übers. v. F. Schleiermacher, hg. v. K. Eigler, Darmstadt.
- Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI. (2007): *Jesus von Nazareth, Freiburg i. Br.*
- Sandvoss, Ernst R. (2001): *Die Wahrheit wird euch frei machen. Sokrates und Jesus*, München.
- Theißen, Gerd/Annette Merz (1996): *Der historische Jesus*, Göttingen.
- Zehnpfennig, Barbara (2001): *Platon zur Einführung*, Hamburg.

Mensch-Sein im Spannungsfeld von Transzendenz und Immanenz

Sebastian Hüsck

Einleitung

„Der Mensch ist Geist“ (Kierkegaard 1971, 396), so definiert Søren Kierkegaard kurz und prägnant in seiner 1849 erschienenen Schrift *Die Krankheit zum Tode*. Unmittelbar anschließend präzisiert er als zentrales Charakteristikum des Menschseins dessen Synthesestructur: „Der Mensch ist eine Synthesis von Unendlichkeit und Endlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen [...]“ (ebd.). Der Geist, den Kierkegaard mit dem Selbst gleichsetzt, ist dabei das, was diese Synthese aus Unendlichkeit und Endlichkeit, Zeitlichem und Ewigem setzt. Insofern der Mensch nun, wesentlich bestimmt, Geist ist, bedeutet dies, dass der Mensch, in einem eigentlichen Sinne, Mensch nur und erst dann ist, wenn er die Immanenz überschreitet, indem er sich zum Unendlichen, zum Ewigen in Verbindung setzt. Diesseits der Transzendenz verfehlt der Mensch sich mithin selbst und es bleiben ihm allein Langeweile und Verzweiflung beziehungsweise die Ausblendung beider im *divertissement* im Sinne Pascals oder in der Poetisierung einer als defizitär erlebten Realität.¹

In expliziter Abgrenzung zum Kierkegaardschen Transzendenzpostulat stellt dem Albert Camus im *Mythos von Sisyphos* die Suche nach einer Existenzweise „à la mesure de l'homme“ (Camus 1996, 65) entgegen, die sich bemüht, ein erfülltes Menschsein rein immanent zu begründen, wobei Camus freilich, anders als Nietzsche, ein Transzendenz-*Bedürfnis* des Menschen nicht in Frage stellt. In seiner Konstruktion einer gelingenden Existenzweise verortet Camus dabei, wie als Spitze gegen Kierkegaard, das Glück genau dort, wo Kierkegaard die

1 Vgl. hierzu besonders Søren Kierkegaards *Tagebuch des Verführers* als Versuch einer vollständigen Poetisierung der Wirklichkeit (Kierkegaard 2005, 351-521). Vgl. auch Konrad Paul Liessmann (1991).

tiefste Form der Verzweiflung diagnostiziert, in dem bewussten Festhalten am Absurden.

Gerade aufgrund seiner konsequenten Zurückweisung jeder Transzendenzperspektive wurde Camus in jüngerer Zeit ganz besonders in Frankreich verbreitet als Denker von äußerster Aktualität betrachtet.² In gewissem Widerspruch zu dieser Betonung der Aktualität Camus' aufgrund seiner Bemühungen um eine rein immanente Existenzkonzeption steht die verbreitete Rede von einer „Rückkehr der Religion“³. Diese scheint sich sowohl als gesellschaftlicher Trend beobachten zu lassen,⁴ als auch in Form eines verstärkten Interesses an Transzendenzperspektiven in einer postmetaphysischen Konstellation in der zeitgenössischen Philosophie.⁵ Mithin ließe sich fragen, ob nicht Kierkegaard zumindest in dem Sinne der aktuellere Denker ist, dass er die Möglichkeit einer transzendenten Perspektive für die Selbstvergewisserung des Menschen als Sinnhorizont offenhält.

Im Folgenden möchte ich deshalb versuchen, einen konkreten zeitgenössischen philosophischen Ansatz in den Kontext des von Kierkegaard und Camus erzeugten Spannungsfeldes von transzendenter und immanenter Existenzbegründung zu stellen, um der Frage nachzugehen, ob Transzendenzperspektiven für das Mensch-Sein in der postmodernen Konstellation notwendig und inwiefern sie legitimierbar sind. Hierzu sollen mir die Reflexionen von Thomas Rentsch dienen, wie er sie in seinem Band mit dem schlichten und programmatischen Titel *Gott* (2005) entwickelt.

2 Das haben zahlreiche wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit seinem Werk besonders anlässlich seines 100. Geburtstages sehr deutlich gezeigt. Vgl. u. a. Michel Onfray (2011), Gay-Crosier et al. (2013), Gomes (2016).

3 So der Titel eines kleinen Bandes von Norbert Bolz und Esther Gisberger (2008) zu der Thematik.

4 Vgl. hierzu u. a. Bolz/Gisberger (2008), Graf (2004), Höhn (2007).

5 Vgl. als nicht repräsentative Auswahl zu der mittlerweile kaum mehr überschaubaren Literatur in diesem Bereich Vattimo/Derrida (2001), Vattimo (2002), Marion (2007), Swinburne (2004), Caputo/Scanlon (2007), Reder (2013). Selbst Habermas, der in seiner früheren Philosophie eine deutliche Distanz zur Religion gewahrt hat, wurde inzwischen mit einem „theological turn“ in Verbindung gebracht (vgl. Austin Harrington 2007, 45-61).

Søren Kierkegaard

Beginnen möchte ich mit einer kurzen Skizze des Kierkegaardschen Ansatzes, der gewissermaßen als „Grundbaustein“ meiner Überlegungen dienen soll, insofern er zum einen einige wichtige Aspekte der postmodernen Konstellation antizipiert, zum anderen anthropologische Annahmen vertritt, die mir im vorliegenden Kontext relevant erscheinen.

Wie eingangs betont, versteht Kierkegaard den Menschen als Geist. Der Geist ist wiederum das, was die Synthese aus Ewigkeit und Zeitlichkeit, aus Endlichkeit und Unendlichkeit, aus Freiheit und Notwendigkeit determiniert. Kierkegaard⁶ zufolge führt das falsche Setzen einer jeden dieser Synthesen zu Verzweiflung.⁷ Besonders interessant im vorliegenden Zusammenhang scheint mir darüber hinaus die diesen Reflexionen letztlich zugrundeliegende Auseinandersetzung Kierkegaards mit der ästhetischen Existenz zu sein, wie er sie in seiner Frühschrift *Entweder/Oder* entwickelt. Denn dort beschäftigt er sich eingehend und explizit mit den Möglichkeiten einer rein immanenten Existenzweise. Dies tut er perspektivisch, indem er zunächst einen Ästhetiker von seiner Lebenshaltung Zeugnis ablegen lässt, um diese Lebenshaltung anschließend aus ethischer Perspektive einordnen und kritisieren zu lassen. Auch in diesem Text macht Kierkegaard deutlich, dass die ästhetische Existenz als der Versuch gelingender Existenz zwangsläufig scheitert und in die Verzweiflung führt, denn, so lässt er den Ethiker im zweiten Teil von *Entweder/Oder* konstatieren, „nichts Endliches, nicht die ganze Welt vermag eines Menschen Seele zu befriedigen, die Verlangen nach dem Ewigen fühlt“ (Kierkegaard 2005, 758).

6 Ich werde im Folgenden von der besonderen Kierkegaardschen Methode der indirekten Mitteilung abstrahieren (vgl. hierzu Hüsch 2006; Schwab 2012a) und für die unter Pseudonym entwickelten philosophischen Positionen seinen Namen aufrufen, auch wenn hierdurch eine Reflexionsebene übersprungen wird, was insbesondere für die Deutung des ästhetischen Stadiums nicht unproblematisch ist. Aufgrund des begrenzten zur Verfügung stehenden Raumes und der Übersichtlichkeit der Argumentation scheint mir dies an dieser Stelle gerechtfertigt.

7 Die einzelnen Arten der Verzweiflung, die sich jeweils aus einer in einer dieser Hinsichten falsch gesetzten Synthese ergeben, werden von ihm in der Krankheit zum Tode ausdekliniert (vgl. Kierkegaard 1971, 413-462).

Insofern nun die ästhetische Existenz in einigen zentralen Aspekten die moderne westliche Lebensweise antizipiert, beziehungsweise umgekehrt die moderne Lebensweise wie eine trivialisierte Form der Kierkegaardschen ästhetischen Existenz gedeutet werden könnte,⁸ ist es selbstverständlich durchaus nicht unerheblich, dass Kierkegaard die ästhetische Existenz unhintergebar in Verzweiflung und Langeweile scheitern lässt, was er so begründet, dass der menschliche Geist im Ausmessen seiner Möglichkeiten eine Begrenztheit der Immanenz erfahre, mit der er sich nicht begnügen könne. Wie fundamental für Kierkegaard die Bedeutung der Transzendenz ist, zeigt eindringlich seine Analyse des Augenblicks in *Der Begriff Angst*. Ohne die Ewigkeit wird, so Kierkegaard, die Möglichkeit einer Gegenwart in einem eigentlichen Sinne vernichtet: „Der Augenblick“, so schreibt er,

„ist jenes Zweideutige, darin Zeit und Ewigkeit einander berühren. Und damit ist der Begriff der Zeitlichkeit gesetzt, allwo die Zeit fort und fort die Ewigkeit abriegelt und die Ewigkeit fort und fort die Zeit durchdringt. Erst jetzt erhält jene besprochene Einteilung ihre Bedeutung: die gegenwärtige Zeit, die vergangene Zeit, die zukünftige Zeit.“ (Kierkegaard 1971, 270-271)

Der entscheidende Reflexionsgang bei Kierkegaard in Bezug auf die Transzendenzproblematik ist im Grunde ein doppeltes Postulat: (1) dass menschliche Existenz, die auf die Immanenz beschränkt bleibt, verzweifelte Existenz ohne Gegenwart ist; und (2) dass es deshalb Aufgabe des Menschen ist, diese auf eine transzendente Perspektive hin zu überschreiten. Wichtig ist in diesem Kontext freilich, dass Kierkegaard in seiner Argumentation durchaus nicht der Versuchung metaphysischer Letztbegründungsversuche erliegt und in überkommenes metaphysisches Denken zurückfällt, sondern dass er sich im Grunde darauf beschränkt nachzuweisen, dass eine transzendente Perspektive für den Menschen insofern er Mensch ist, *existentiell* notwendig ist. Dabei überfordert Kierkegaard zur Einholung dieser Perspektive die Reichweite der menschlichen Vernunft insofern nicht, als die Transzendenz jenseits der rationalen Einholbarkeit angesiedelt ist – und von daher

8 Die sich zunehmend auf das „Interessante“ ausrichtet und, wie man mit Gerhard Schulze sagen könnte, aus der Existenz ein „Erlebnisprojekt“ (Schulze 1992, 13) macht.

aber auch nicht von der Vernunft abgewiesen werden kann.⁹ Das Kierkegaardsche Verfahren ist von daher Vorteil und Nachteil zugleich. Indem er die Transzendenz dem Bereich des positiv Wissbaren entzieht, wird sie zwar einerseits wissenschaftlich nicht widerlegbar, andererseits kann Kierkegaard aus philosophischer Perspektive nicht über das Postulat existentieller Notwendigkeit hinausgelangen. In jedem Falle rettet er damit jedoch zunächst einmal die *Möglichkeit* von Transzendenz über den Zusammenbruch der traditionellen Metaphysik hinweg in die Moderne, insofern sie in dieser Form von den szientifischen Erkenntnisgrenzen nicht betroffen ist. Auf die Frage der Anschlussfähigkeit werde ich später zurückkommen.

Albert Camus

Albert Camus' Position, so wie er sie im *Mythos von Sisyphos* entwickelt, kann, wie eingangs gesagt, bis zu einem gewissen Grad direkt auf Kierkegaard bezogen werden.¹⁰ So konstruiert Camus, ausgehend von der Erkenntnis des Absurden, ein vorderhand rein immanentes Lebensmodell. Zunächst befindet er sich mit der Einsicht in die absurden Strukturen der menschlichen Existenz noch im Einklang mit Kierkegaard. Wenn bei Kierkegaard von der Synthesestruktur des Menschen die Rede ist, so argumentiert Camus in analoger Weise, dass es der Geist und seine Sehnsucht nach dem Absoluten seien, die für das Aufbrechen des Absurden und damit für die Problematizität des Menschseins verantwortlich sind.¹¹

9 Kierkegaard platziert das Transzendenzbewusstsein, das bei ihm der Glaube an Gott ist, bewusst und konsequent jenseits des philosophisch Wissbaren, mit Wittgenstein zu sprechen, im Bereich des Mystischen und damit des Unsagbaren.

10 Im Sinne der Klarheit der Analyse werde ich mich im Folgenden allein auf die Transzendenzproblematik, so wie sie im *Mythos von Sisyphos* zum Tragen kommt, konzentrieren, in dem Bewusstsein, dass dies Camus nur mit Einschränkungen gerecht wird, insofern die Bezüge des Menschen zur Welt, die im *Mythos von Sisyphos* vor allem auf den Bruch zwischen dem denkenden Selbst und der Welt hinauslaufen, wie im Folgenden gezeigt wird, in seinem Gesamtwerk insgesamt vielschichtiger sind. So findet sich eine späte Tagebuchaufzeichnung Camus', in der er von „einem vollkommenen Augenblick“ spricht, in dem „alles gut“ ist (Camus 1989, 156).

11 Vgl. „Dieses Heimweh nach der Einheit, dieses Verlangen nach dem Absoluten enthüllt das wesentliche Agens des menschlichen Dramas“ (Camus 1998, 24).

Das Problem des Absurden ist mithin grundlegend mit dem Mensch-Sein, mit dem Geist-Sein des Menschen verbunden; und der Widerspruch zwischen einer Vernunft, die ein Bedürfnis nach Überschreiten der Immanenz hat und dem Zurückgeworfensein auf eine endliche Welt existiert nur für den Menschen insofern er Mensch ist. Denn, so präzisiert Camus:

„Wäre ich Baum unter Bäumen, Katze inmitten der Tiere, dann hätte dieses Leben einen Sinn oder dieses Problem hätte vielmehr keinen, denn ich wäre Teil dieser Welt. Ich wäre diese Welt, gegen die ich mich jetzt mit meinem ganzen Bewusstsein und meinem ganzen Anspruch auf Vertrautheit stemme.“
(Camus 1998, 70)

Das Absurde ist mithin, so Camus, zunächst „das einzige Band“ zwischen dem Bewusstsein und der Welt und „es bindet sie so fest, wie nur der Haß die Geschöpfe aneinander ketten kann“ (ebd., 28). Wie bei Kierkegaard ist es also der menschliche Geist, der die Welt für die Möglichkeit sinnhafter Erschließung erst öffnet, der genau damit aber die Problematizität des Sinnes generiert, insofern er auf das Universelle und Unbedingte geht und sich nicht mit dem Kontingenten begnügen kann.¹² Sein Weg trennt ihn allerdings genau an der Stelle von Kierkegaard, wo es gilt, aus dieser absurden Konstellation die philosophischen Konsequenzen zu ziehen: Er ist nicht bereit, Kierkegaards doppeltem Transzendenzpostulat zu folgen. Vielmehr besteht er auf dem Recht des Festhaltens an der Vernunft und an dem, was der Mensch mit ihrer Hilfe wissen kann; denn, so Camus, über einen Sinn, der die Welt transzendiert, kann die menschliche Vernunft nichts wissen: „Ich weiß nicht, ob diese Welt einen Sinn hat, der über sie hinausgeht. Aber ich weiß, daß ich diesen Sinn nicht kenne und daß ich ihn zunächst unmöglich erkennen kann“ (Camus 1998, 57).¹³ Und so versucht

12 Vgl. Camus 1998, 24: „Entdeckte das Denken im Wechselspiel der Erscheinungen ewige Beziehungen, die sie und das Denken selbst einem einzigen Prinzip unterordnen, dann könnten wir von einem Glück des Geistes sprechen, an dem gemessen der Mythos der Seligen nur ein lächerliches Surrogat wäre.“

13 An dieser Stelle sei auf einen Übersetzungsfehler hingewiesen, der genau die entscheidende Passage betrifft und der in der oben zitierten Passage korrigiert ist. Im Original heißt es im ersten Satz: „Je ne sais pas si ce monde a un sens qui *le dépasse*“ (Camus 2006, 75;

Camus, in einer Art „tragischem Heroismus“, wie es Wolfgang Jahnke (1982, 87) genannt hatte, in paradoxer Weise im Absurden zu verbleiben, das er aufrecht-erhalten muss, um dagegen aufbegehren zu können¹⁴ und er verortet den Sinn genau in diesem Festhalten am Absurden.

Interessant an der Camusschen Konzeption ist, dass er, wie angedeutet, die absurde Existenz damit genau dort als sinnhaft-erfüllt platziert, wo Kierkegaard die tiefste Verzweiflung verortet hatte, in einer Haltung, die durch das Bewusstsein der Absurdität gekennzeichnet ist, der es jedoch nicht gelingt, die Immanenz zu überschreiten, um sich mit dem Ewigen in Beziehung zu setzen. Bekanntlich unternimmt es Camus im abschließenden Kapitel seines Essays, allegorisch Absurdität und Glück zusammenzudenken – so dass ein strukturell analoges Bewusstsein dem einen zum Glück, dem anderen zur tiefsten Verzweiflung wird.¹⁵ Vor dem Hintergrund dieses Bezugs auf Kierkegaard wird auch deutlich, dass Camus nur vorderhand eine rein immanente Haltung durchhält, insofern die Haltung des Protests gegen ein absurdes Schicksal des Menschen letztlich gegen ein abwesendes Transzendentes gerichtet ist,¹⁶ dessen Abwesenheit beklagt wird. Die Position Camus' bindet sich gewissermaßen in paradoxer Art und Weise an das Transzendente, indem sie dessen für die Generierung jenes absurden Sinnes benötigt, den Camus aus der Revolte gewinnt. Wenn dies in seiner konzeptuellen Tragfähigkeit sicher nicht unproblematisch ist, so bleibt dennoch das Bemühen

meine Hervorhebung), was in der Übersetzung irrtümlich mit „Ich weiß nicht ob die Welt einen Sinn hat, der über *mich* hinausgeht“ (meine Hervorhebung) wiedergegeben ist.

14 Vgl. Camus 1998, 57-58: „Eben diese höhnische Vernunft setzt mich in Widerspruch zur ganzen Schöpfung. Ich kann sie nicht mit einem Federstrich abtun. Was ich für wahr halte, daran muß ich festhalten.“

15 Die Haltung Camus' entspricht dabei im Übrigen bis zu einem gewissen Grad der Haltung jener an der äußersten Grenze des Ästhetischen angesiedelten Existenz, die Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode* als „Trotz“ expliziert, den er folgendermaßen charakterisiert: „Denn hoffen auf die Möglichkeit der Hilfe hin, besonders denn in kraft des Absurden, daß alles möglich ist bei Gott, nein, das will [der Trotzige] nicht.“ (Kierkegaard 1971, 459) „Il reste, chez Camus, quelque chose de l'adolescent intransigent ou boudeur: il veut ,tout ou rien' [...] et ,répugne au mot ,accepter'“, wie Comte-Sponville (1997, 166) es interessanter- und treffenderweise ausdrückt. Diese Trothaltung kommt auch in der Proklamation Camus' zum Ausdruck: „Ich will entweder alles erklärt haben oder nichts“ (Camus 1998, 34).

16 Vgl. Arnaud Corbic 2003, 51: „Dieu est implicitement *présent comme absent*.“

bestehen, dem Menschen in der Aneignung des Schicksals eine sich auf die immanenten Möglichkeiten richtenden Existenz zu explizieren, auch wenn diese ihren paradoxen Sinn nur in ihrer Verwiesenheit auf die Transzendenz erhält.

Für den vorliegenden Kontext möchte ich in diesem Sinne etwas skizzenhaft Folgendes festhalten: In analoger Weise binden Kierkegaard und Camus das Mensch-sein an den Geist, der, ebenfalls in analoger Weise, von beiden mit einem „Transzendenzbedürfnis“ zusammengeht, dem Ewigkeitsbewusstsein bei Kierkegaard und der Sehnsucht nach dem Universellem bei Camus. Beide entwickeln ihre Positionen nicht zuletzt in Verbindung mit Erkenntnisgrenzreflexionen, das heißt, dass die Möglichkeiten und Grenzen des Erkenntnisvermögens der menschlichen Vernunft in entscheidender Weise in ihre Positionsbestimmungen eingehen, wobei sie die Grenzen ähnlich zu ziehen scheinen, jedoch unter umgekehrten Voraussetzungen: Bei Kierkegaard wird die Grenze der Vernunft zum Sprungbrett in die Transzendenz, Camus hingegen zieht aus der Begrenztheit der Vernunft den Schluss, bei dem von ihr erkennbaren stehen zu bleiben und bei dem, was ihr zugänglich ist. Das „Spannungsfeld“, von dem eingangs die Rede war, würde also auf der einen Seite die von Kierkegaard postulierte existentielle Notwendigkeit der Transzendenz haben, auf der anderen Seite die Camussche Haltung der kategorischen Zurückweisung jeden Überstiegs der Immanenz.

Thomas Rentsch

Im Folgenden möchte ich nun Reflexionen von Thomas Rentsch zu der Frage nach den Möglichkeiten einer sinnvollen Rede von Gott in das oben skizzierte Spannungsfeld stellen. Zwar geht der Fokus seiner Überlegungen tendenziell in eine andere Richtung, jedoch bieten sie nach meinem Dafürhalten interessante Perspektiven, die sich von ihrem Grundinteresse her sehr gut in diesen Kontext integrieren lassen und in Bezug auf die Frage nach der Aktualität der Transzendenzproblematik konstruktiv zu sein versprechen.

In seiner, wie gesagt, schlicht *Gott* genannten Studie, geht es Rentsch, wie er schreibt, zunächst einmal um eine „Standortbestimmung“ bzw. die Klärung des „Selbstverständnis[es] der Philosophie der Gegenwart“ (Rentsch 2005, VIII). Rentsch ist der Überzeugung, dass „[d]ie Dimension der traditionellen Gottes-

problematik, der Frage nach Gott“ auch weiterhin, das heißt, unter den Bedingungen der Postmoderne im 21. Jahrhundert, „mit der Frage nach einem authentischen Sinn unserer Existenz untrennbar verbunden“ (ebd. IX) ist. Das fundamentale Kriterium der Möglichkeit einer philosophischen Rede von Gott ist für Rentsch, dass sie nicht hinter den erreichten Erkenntnisstand zurückfallen darf: „Ein kritisches Philosophieren“, so Rentsch, „kann heute nicht mehr hinter die Ontologie- und Metaphysikkritik Kants, die Ontologiekritik Heideggers, die Sprachkritik Wittgensteins, sowie die Gesellschafts- und Ideologie- bzw. Kulturkritik Adornos zurückfallen“ (ebd.).

Entscheidend ist nicht zuletzt eine Klärung des Stellenwerts der Rede von Gott. Vor dem Hintergrund der Wittgensteinschen Sprachphilosophie betont Rentsch, dass Aussagen über Gott in ihrem Status nicht mit Aussagen über Gegenstände in der Welt verwechselt werden dürften, damit aber keineswegs notwendig sinnlos oder irrational werden müssten.¹⁷ Genauso wenig wie Gott könne die *Wirklichkeit* auf Tatsachenbehauptungen über Gegenstände reduziert werden: „Wirklichkeit ist die ganze, irreduzible Weltwirklichkeit, in deren Seins- und Sinnhorizont wir unsere Selbstverständnisse und Handlungsmöglichkeiten entdecken und entwerfen, um in Freiheit ein gutes und gelingendes Leben bewusst zu führen“ (ebd. 49). Aufbauend auf diesen Überlegungen präzisiert Rentsch:

„Begreifen wir als wirklich nicht krude Gegenständlichkeit: Steine, Atome, Dinge, szientifisch reduzierte Quantitäten, sondern begreifen wir das Wirkliche als die konkrete Lebenswirklichkeit, in der Menschen im höchsten Maße vernünftige, freie und Sinn erfahrende und entwerfende Wesen sind und sein können, dann ist uns Gott nirgends näher als in authentischer existentieller

17 Vgl. Rentsch 2005, 12: „Der Status der Rede von Gott kann nicht so bestimmt werden, dass einer uns bekannten, alltäglichen Welt I eine jenseitige Welt II räumlich-zeitlich-empirisch angestückt wird, eine Art Paralleluniversum. Wir können mit unserer Sprache, mit unserem Handel, mit unserem Denken und Erkennen die menschliche, endliche Welt nicht verlassen. Die Frage nach Gott und nach dem Status von Gott-Sätzen konfrontiert uns mit Grundfragen der Erkenntniskritik im Sinne Kants, die nach unserem eigenen, konstitutiv endlichen Wesen fragen. [...] Indem die Sätze von Gott reden, indizieren sie, dass sie diesen eminenten Status haben, dass sie gerade nicht als empirische Tatsachenbehauptungen verstanden werden können.“

und interexistentieller Praxis: wenn wir uns selbst transzendieren in Richtung auf authentische Sinn- und Geltungsansprüche in der gemeinsamen Wahrheitssuche, in Richtung auf Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Solidarität auch mit schwachen und hilfsbedürftigen Menschen. Die uns in diesen Richtungen erschlossene konkrete Lebenswirklichkeit lässt sich mit guten Gründen als die wahre, eigentliche Wirklichkeit bezeichnen, und somit Gott als *ens realissimum*.“ (Ebd. 91)

Damit ist ein Transzendenzpostulat eingeführt, das sich im Grunde schlicht und wesentlich auf unser In-der-Welt-Sein als solches stützt. Seine Argumentation baut dann auch konsequenterweise auf den Nachweis dreier unbestreitbarer Transzendenzphänomene auf, die zudem einzig insofern für uns erschließbar sind, als wir über Vernunft verfügen, die mithin gerade nicht widervernünftig sind, und zwar die Transzendenz des Seins, die Transzendenz des Selbst und die Transzendenz der Sprache. Diese expliziert Rentsch als die „uns vorgängige[n] Bedingung[en] der Möglichkeit und Wirklichkeit unserer humanen Welt“ (ebd., 67). Diese Transzendenzphänomene stellten zwar keine empirische Tatsachen dar, aber es handle sich doch um etwas grundsätzlich anderes als um simple Meinungen, Auffassungsweisen oder Perspektiven, denn, so Rentsch, „[o]hne diese absolute Transzendenz ist keine Immanenz möglich, wirklich oder nur denkbar“ (ebd. 78).

In seinem Postulat von der Einholbarkeit dieser Transzendenzphänomene durch die Vernunft ist ein ganz entscheidender Aspekt für Rentsch, die Begrenztheit des Vernunftbegriffs, wie er vom wissenschaftlich-funktionalistischen Denken vertreten wird, durchsichtig zu machen, um damit auch den Irrationalitätsverdacht der Rede von Gott zu widerlegen. So insistiert Rentsch darauf, dass Transzendenz als Phänomen „erkennbar, rational und universal“ (ebd. 99) sei und wehrt sich explizit gegen ein „reduktionistisches, um Vernunft und Transzendenz verkürztes, objektivistisch-szientistisches Weltverständnis“ (ebd. 108).¹⁸

Standen sich in den Positionen von Kierkegaard und Camus im Kontext der Transzendenzproblematik gerade die Preisgabe der Vernunft (Kierkegaard) und

18 Denn nur ein solches könne „die religiöse Rede von Gott als ‚fiktional‘ missverstehen. Wer begreift, dass die humane Welt aus ungeschuldetem Sinn lebt und besteht, der erkennt, dass diese Rede ins Zentrum der Welt zielt. Sie redet daher absolut und unbedingte.“ (ebd.).

das Festhalten an einer klaren Vernunft, die jegliche Erkenntnis, die über das Menschenleben hinausgeht ablehnt (Camus), gegenüber¹⁹ –, so nimmt Thomas Rentschs Versuch einer rationalen Einholung der Rede von Gott hier bis zu einem gewissen Grade eine Mittelstellung ein – die freilich nicht als *vermittelnd* verstanden werden kann, sondern aufgrund einer sowohl von Kierkegaard als auch von Camus abweichenden Vernunftkonzeption die aufgemachte Opposition unterläuft. In der Abgrenzung von den jeweiligen Positionen tritt die Besonderheit des Vernunftverständnisses von Rentsch am prägnantesten zutage. So macht Rentsch gegen Kierkegaard die Rationalität – zunächst nicht des Glaubens – sondern der Rede von Gott stark, indem er den Bereich der Transzendenz zumindest im Sinne einer Grenzreflexion der Vernunft zugänglich macht. Der Name „Gott“ wird gerade nicht mehr dem *credo quia absurdum* zugeordnet, sondern als Platzhalter dessen, was die „ekstatische Vernunft“ sich, wenn auch *ex negativo*, zugänglich macht.²⁰ Insofern Rentsch freilich Sinnhaftigkeit an Transzendenz bindet, rückt er bezüglich der Verortung im Spannungsfeld von Transzendenz und Immanenz nahe an Kierkegaard. Diese Nähe scheint auch an anderer – entscheidender –

19 Freilich ist Kierkegaard nicht prinzipiell als vernunftfeindlich zu stigmatisieren. Die Preisgabe der Vernunft spielt für Kierkegaard nur in Bezug auf die – selbstverständlich für ihn fundamentale – Frage der existentiellen Selbstbegründung im Glauben eine Rolle. Auf der anderen Seite hatte Kierkegaard durchaus ein großes Interesse auch an den Naturwissenschaften, wovon nicht zuletzt der folgende Tagebucheintrag zeugt: „Begeistert bin ich gewesen für die Naturwissenschaften und bin es noch; aber doch scheint es mir, daß ich sie nicht zu meinem Hauptstudium machen werde. Mich hat immer das Leben in Kraft von Vernunft und Freiheit am meisten interessiert; die Rätsel des Lebens zu klären und zu lösen, ist beständig mein Wunsch gewesen. Die vierzig Jahre in der Wüste, ehe ich das verheißen Land der Wissenschaften erreichte, kommen mir zu kostbar vor, und das um so mehr, als ich glaube, daß die Natur noch eine Seite der Betrachtung hat, wozu Einsicht in die Geheimnisse der Wissenschaft nicht gehört“ (Kierkegaard 1953, 41). Kierkegaard scheint hier tendenziell Pascal nahe zu stehen, indem er mit ihm die Leidenschaft und Faszination für die Vernunft teilt, jedoch der Überzeugung ist, dass die in einem existentiellen Sinne wichtigen Fragen jenseits des qua Vernunft Wissbaren angesiedelt sind.

20 Vgl. Rentsch, 2005, 208: „Die Vernunft gelangt durch kritische Selbstreflexion an ihre für sie sinnkonstitutiven Grenzen. Die praktische Einsicht in diese Grenzen führt zur ekstatischen Vernunft, die ihren Transzendenzbezug nicht bloß abspaltert und negiert, sondern kritisch-hermeneutisch und dialektisch einbegreift und praktisch zu verstehen sucht. Der Inbegriff dieser Einsicht ist das Wort Gott, verbunden mit der Rede vom Wunder, vom Unerklärlichen und vom Geheimnis als der Eröffnung von Sinn.“

Stelle durch, nämlich wenn Rentsch auf die existentielle Bedeutung des Transzendenzverhältnisses zu sprechen kommt. Denn diesbezüglich schreibt er:

„Aus diesem Grund sind auch authentische Bekehrungsprozesse so tiefgreifend und grundstürzend: Wenn wir in ein auf Gott, absoluten Sinn und das Wunder der Schöpfung gegründetes Selbstverständnis eintreten, dann wandelt sich das gesamte Welt- und Selbstverständnis. In gewisser Weise ist nichts mehr wie vorher.“ (Rentsch 2005, 113)

Diese Beschreibung des Erwachens des religiöse Sinnes erinnert auffallend an die Schilderung eines solchen Bekehrungsprozesses, wie ihn der Ethiker in *Entweder/Oder* als den einer authentischen Selbstwahl expliziert und in diesem Zusammenhang eine Aufladung des Immanenten mit Sinn durch das Ins-Verhältnis-Setzen zur Transzendenz beschreibt, was einer veritablen „Metamorphose“ (Kierkegaard 2005, 840) gleichkomme: „Alles“, so der Ethiker, „kommt wieder, jedoch verklärt“ (ebd.). Erst durch die Anbindung an die Transzendenz gewinne das Leben „Schönheit, Wahrheit, Sinn, Bestand“ (ebd.). Die Sinnlosigkeit und daraus resultierende Verzweiflung angesichts des Nichts und der Grundlosigkeit der ästhetischen Existenz wird mithin durch die absolute Selbstwahl zur Sinnhaftigkeit angesichts der Ewigkeit. Auch für die Kierkegaardsche Kategorie *par excellence*, den *Augenblick*, findet sich eine Analogie bei Rentsch:

„Wir überwinden ansatzweise ein der Endlichkeit und Vergänglichkeit unterworfenen Verständnis [und] öffnen uns den Sinnpotentialen der Transzendenz und haben so die Perspektive zeitüberlegenen, durch zeitliche Vergänglichkeit nicht tilgbaren Sinns wahrgenommen: Ewigkeit nicht als unendliche zeitliche Endlichkeit und Iteration, sondern als Hereinbruch *der Transzendenz in die Immanenz* [...].“ (Rentsch 2005, 113)²¹

21 Vgl. auch ebd., 113-114: „Es gehört konstitutiv mit zu diesem seltenen Sinnereignis, dass seine wahre Bedeutung unter Umständen nur in wenigen Augenblicken intensiv erfahren wird. In ihrem dauernden, den Alltag implizit tragenden Wirken ist die Gegenwart des Ewigen wiederum meist nur unbewusst gewiss.“

Bei Kierkegaard wiederum wird der Augenblick geschildert als ein Ereignis, in dem „Zeit und Ewigkeit“ einander berührten, im Augenblick, so Kierkegaard „[riegelt] die Zeit fort und fort die Ewigkeit ab [...] und die Ewigkeit [durchdringt] fort und fort die Zeit“ (Kierkegaard 1971, 270-271). Im Augenblick durchdringt gleichsam die Transzendenz die Immanenz und lädt in diesem Sinne letztere mit Sinn auf, jedoch verhindert die „Abriegelung“ der Ewigkeit durch die Zeit das Verfehlen der Synthese, die der Mensch ist, durch die Negierung des Zeitlichen.

Auf der anderen Seite scheint mir der Ansatz von Rentsch geeignet zu sein, ein grundlegendes Argument Camus' zu problematisieren. Wenn man bereit ist, dem Vernunftbegriff Rentschs zu folgen, so dass das Transzendenzphänomen nicht mehr, wie bei Kierkegaard, dem Sprung überantwortet werden muss, sondern in die rationale Sinnerschließbarkeit mit hineingenommen werden kann, dann ließe sich die Frage stellen, ob nicht Camus einen Vernunftbegriff zugrunde legt, der sich in unnötig limitierender Weise an empirisch-szientistischen Modellen orientiert und der im Grunde seinem eigenen Denken möglicherweise eher schlecht korrespondiert. So fokussiert Camus beispielsweise in seiner Argumentation gegen den philosophischen Selbstmord sehr stark auf die Opposition seines immanenten Vernunftbegriffs und denjenigen Philosophen, die die Grenzen der Vernunft unzulässig überschreiten. Wenn seine Kritik an einer in diesem Sinne spekulativen Metaphysik auch in Bezug auf die Tradition durchaus nachvollziehbar ist, so bieten die Reflexionen Rentschs eine Perspektive, die möglicherweise auch ein Sinnpotential zu erschließen erlauben würde, das die „Trotz“-Haltung des absurden Menschen überwindet, indem ein in diesem Sinne erweiterter Rationalitätsbegriff verhindern würde, rational erschließbare, die Immanenz durchdringende Transzendenzphänomene im Sinne Rentschs kategorisch auszublenzen. Mit Rentsch könnte man sogar noch einen Schritt weiter gehen und die Legitimität der Camus'schen Zurückweisung aller Transzendenzphänomene kritisieren, insofern diese eben auch die Zurückweisung des zwar Unverfügbaren aber im Sinne Rentschs als real Gewussten impliziert. Dies gilt umso mehr, als Camus schließlich selbst wiederholt darauf insistiert, sich an das zu halten, was gewiss ist und die von Rentsch geschilderten Phänomene durchaus auch im Camus'schen Sinne als gewiss bezeichnet und mithin als der Realität zugehörig betrachtet werden können.

Schluss

Zusammenfassend lässt sich zunächst einmal konstatieren, dass die Transzendenzproblematik für die Bestimmung dessen, was es heißt, Mensch zu sein, auch für eine aufgeklärte Vernunft noch immer eine grundlegende Rolle spielen kann. Wie Thomas Rentsch zeigt, kann das Thema keineswegs angesichts des Erkenntnisfortschritts – weder der Philosophie, noch und noch weniger der Wissenschaften – als „erledigt“ betrachtet werden. Das, was sich bei Kierkegaard als die fundamentalen Aspekte gelingender Selbstbegründung und gelingenden Existierens finden lässt – der über das unmittelbar Gegebene hinausgehende Anspruch des Menschen – und worin auch Camus mit Kierkegaard konform ging, ist auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht nur *ein* Aspekt dessen, was Mensch-Sein auszeichnet, sondern möglicherweise *der* Grundstein menschlicher Orientierungspraxis, die trotz der „Tendenz der westlichen wissenschaftlich-technischen Zivilisation zu naturalistischen, biologistischen, neurophilosophischen oder funktionalistischen Selbstdeutungen des Menschen“ der Aktualisierung bedarf, um nicht „diese Dimension endgültig preiszugeben und zu verlieren“ (Rentsch 2005, 19). Dabei zeigt Rentschs Ansatz in sehr expliziter Weise, was, mit anderer Stoßrichtung, bereits Kierkegaards Denken nicht an den Erkenntnisfortschritten der Wissenschaft scheitern ließ, dass nämlich die Rede von Gott sich nicht notwendig in Widerspruch stellt zu vernünftigem Denken, sondern dass die Frage nach Gott eine Frage ist, die, richtig verstanden, von den Wissenschaften weder gestellt wird, noch sinnvollerweise gestellt oder gar beantwortet werden kann. Anders als bei Kierkegaard erweist sich zudem, dass Transzendenz rational zugänglich gemacht werden kann, auch wenn dies in negativer Form geschehen muss. Hingegen ließe sich fragen, ob jener Sprung in den Glauben, den Kierkegaard postuliert und der im Widerspruch zu stehen scheint mit Rentschs Anspruch einer rationalen Rede von Transzendenz, tatsächlich auf dem von Rentsch vorgeschlagenen Wege überflüssig gemacht werden kann oder ob hier nicht schlicht unterschiedliche Dimensionen des Gottesbezugs zum Tragen kommen. Denn der Übergang vom Nachweis von Transzendenzphänomenen, für die man den Namen „Gott“ einsetzen kann (aber selbstverständlich auch nicht muss), zu dem, was man als „Glauben“ bezeichnet, bleibt der Vernunft jenseitig und für jenen Bekehrungsprozess, von dem bei Rentsch die Rede war,

scheint mithin eine Überschreitung der Grenzen der Vernunft unvermeidbar zu sein.²²

In Bezug auf Camus wiederum wird erkennbar, dass er sich, zumindest in Bezug auf den *Mythos von Sisyphos*, einerseits selbst positiver Anschlussmöglichkeiten an Transzendenz beraubt, indem er einen unnötig restriktiven Vernunftbegriff appliziert. Zum anderen kommt dort auch ein Gottesbild zum Ausdruck, das der Vielschichtigkeit einer vertiefenden Reflexion über Transzendenz nicht gerecht zu werden vermag, was mit Sicherheit zu einem erheblichen Teil der polemischen Stoßrichtung des Essays geschuldet ist und die ihn in anderen Schriften auszeichnende Offenheit für die Welt in problematischer Weite verengt, weshalb sich mir aus dieser Perspektive die Aktualität Camus' weniger aufzudrängen scheint.

In einer anderen Hinsicht hingegen scheint mir das Denken Camus' nach wie vor aktuell, die ihn allerdings wieder mit Kierkegaard, aber auch mit Rentsch, verbindet: In der Überzeugung, dass fundamentale Aspekte dessen, was es heißt Mensch zu sein, verloren gehen, wenn man sich nicht mehr mit der Abgründigkeit und der damit verbundenen Fülle desselben konfrontiert.

22 Auf die (moderne) Kluft zwischen philosophischer Reflexion und praktischer Lebensgestaltung, die hier eine Rolle spielt, weist sehr anschaulich Kierkegaard in seiner Schopenhauerlektüre hin. Vgl. die Übersetzung der Notizen Kierkegaards von Philipp Schwab (2012, 329-382). Übrigens verweist auch Schopenhauer selbst darauf, jedoch ohne dies als Inkonsequenz seines Denkens zu begreifen: „Denn auch hier zeigt sich der in unserer ganzen Betrachtung so wichtige und überall durchgreifende, bisher zu wenig beachtete, große Unterschied zwischen der intuitiven und der abstrakten Erkenntniß. Zwischen beiden ist eine weite Kluft, über welche, in Hinsicht auf die Erkenntniß des Wesens der Welt, allein die Philosophie führt. Intuitiv nämlich, oder *in concreto*, ist sich eigentlich jeder Mensch aller philosophischen Wahrheiten bewußt: sie aber in sein abstraktes Wissen, in die Reflexion zu bringen, ist das Geschäft des Philosophen, der weiter nichts soll noch kann. [...] Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglauben seyn, oder er kann umgekehrt ein Philosoph seyn: beides gilt gleich. Sein Thun allein beurkundet ihn als Heiligen. [...] Es ist daher so wenig nöthig, daß der Heilige ein Philosoph, als daß der Philosoph ein Heiliger sei: so wie es nicht nöthig ist, daß ein vollkommen schöner Mensch ein großer Bildhauer, oder daß ein großer Bildhauer auch selbst ein schöner Mensch sei. [...] Das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es so als reflektirtes Abbild in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieses und nichts anderes ist Philosophie“ (Schopenhauer 2005, 493-494).

Literatur

- Bolz, Norbert/Esther Girsberger (2008): Die Rückkehr der Religion, Zürich.
- Camus, Albert (1996 [1939]): Noces, suivi de l'Été, Paris.
- Camus, Albert (1998 [1942]): Der Mythos von Sisyphos, Hamburg.
- Camus, Albert (2006 [1942]): Le mythe de Sisyphé, Paris.
- Camus, Albert (1989): Carnets III, Paris.
- Caputo, John D./Michael J. Scanlon (2007): Transcendence And Beyond, Indianapolis.
- Compte-Sponville, André (1997): L'absurde dans le Mythe de Sisyphé, in: Anne-Marie Amiot, Jean-François Mattéi (Hg.), Albert Camus et la philosophie, Paris, 159-172.
- Corbic, Arnaud (2003): Camus. L'absurde, la révolte, l'amour, Paris.
- Gay-Crosier, Raymond (2013): Albert Camus, Paris.
- Gomes, Fernando (2015): (Re-)Lire Albert Camus, Paris.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004): Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München.
- Harrington, Austin (2007): Habermas' Theological Turn?, in: Journal for the Theory of Social Behaviour, 37 (1), 45-61.
- Höhn, Hans-Joachim (2007): Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, München.
- Hüsch, Sebastian (2006): Wer A sagt, muss auch B sagen?! Sören Kierkegaards Entweder/Oder und das Konzept der ‚indirekten Mitteilung‘, in: Conceptus, 89/90, 105-130.
- Jahnke, Wolfgang (1982): Existenzphilosophie, Berlin.
- Kierkegaard, Søren (1943): Entweder/Oder, Teil I und II, hg. v. H. Diem u. W. Rest, München, 2005.
- Kierkegaard, Søren (1844): Der Begriff Angst, in: ders., Werksausgabe, Bd. 1, hg. v. E. Hirsch u. H. Gerdes, Düsseldorf, 1971, 175-382.
- Kierkegaard, Søren (1849): Die Krankheit zum Tode, in: ders., Werksausgabe, Bd. 1, hg. v. E. Hirsch u. H. Gerdes, Düsseldorf, 1971, 383-522.
- Kierkegaard, Søren (1953): Die Tagebücher 1834-1855, hg. v. T. Haecker, München
- Liessmann, Konrad Paul (1991): Ästhetik der Verführung. Kierkegaards Konstruktion der Erotik aus dem Geiste der Kunst, Frankfurt/M.
- Marion, Jean-Luc (2007): The Impossible for Man – God, in: John D. Caputo, Michael J. Scanlon (Hg.), Transcendence And Beyond, Indiana, 17-43.
- Onfray, Michel (2011): L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus, Paris.

- Reder, Michael (2013): Religion in postsäkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie, Freiburg.
- Rentsch, Thomas (2005): Gott, Berlin.
- Schopenhauer, Arthur (1844): Die Welt als Wille und Vorstellung. Gesamtausgabe, hg. v. L. Lütkehaus, München, 2005.
- Schulze, Gerhard (1992): Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M.
- Schwab, Philipp (2012a): Der Rückstoß der Methode. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung, Berlin.
- Schwab, Philipp (2012b): Kierkegaards Journal-Aufzeichnungen zu Schopenhauer 1854, in: Niels Jørgen Cappelørn (Hg.), Schopenhauer – Kierkegaard. Von der Metaphysik des Willens zur Philosophie der Existenz, Berlin, 329-382.
- Swinburne, Richard (2004), The Existence of God, Oxford.
- Vattimo, Gianni/Jacques Derrida (1996): La religion, Paris.
- Vattimo, Gianni (2002): After Christianity, New York.

Anthropologische Implikationen des Friedensbegriffes bei Nicolaus Cusanus

Markus Moling

Das Werk *De Civitate Dei* des Augustinus und die Schrift *De Pace Fidei* von Nicolaus Cusanus reflektieren zu unterschiedlichen Zeitpunkten den Zusammenhang zwischen Gott, Frieden, Religion und Gewalt. Beide Schriften entstehen auf dem Hintergrund militärischer Konflikte. Im Jahre 410 sind es die Westgoten, die unter Alarich gewaltsam in die Stadt Rom eindringen, diese brandschatzen und zerstören. Im Jahre 1453 sind es die Türken, die unter Sultan Mehmet II. Ostrom erobern und unter den Opfern ein Blutbad anrichten.

Augustinus und Cusanus sehen sich jeweils herausgefordert, auf die Reaktionen ihrer Zeitgenossen zu reagieren. Augustinus antwortet in seinem Gottesstaat auf den Vorwurf, der christliche Gott sei verantwortlich für die Niederlage im Zentrum der *civitas romana*. Dabei überwindet er die heidnische Vorstellung, dass Krieg und Gewalt im Ursprung der Welt verankert liegen und geht von einem Urzustand des Friedens aus.

Cusanus steht nach dem Untergang von Konstantinopel einer Reihe von antimuslimischen Reaktionen und Schriften gegenüber. Unter diesen stechen jene des Kartäusermönches Ryckel hervor, der u. a. „Über den gegen die Türken zu führenden Krieg“ offen nachdenkt (Riedenauer 2007, 170). In *De Pace Fidei* versucht Cusanus Bedingungen aufzuzeigen, deren Erfüllung bleibenden, ewigen Frieden zwischen den Völkern und Religionen sichern soll.

In einem ersten Schritt versuche ich den Friedensbegriff beider Denker herauszuarbeiten. In einem zweiten Schritt verweise ich auf die anthropologischen Implikationen des Friedensbegriffes. Dabei versuche ich aufzuzeigen, worin sich der Ansatz des Nicolaus Cusanus von jenem des Augustinus unterscheidet.

1. Was ist Friede?

In seinem Gottesstaat definiert Augustinus Frieden als Ruhe der Ordnung (Augustinus *De Civ.* XIX, 13). Diese Ordnung ist eine Heilsordnung, die von Gott gestiftet wurde. Sie ist Ausdruck der Liebe Gottes. Sie zeichnet sich durch Ruhe aus. In dieser Ruhe findet der Mensch sein Glück.

Allerdings wurde diese Heils- und Liebesordnung durch den Sündenfall des Menschen empfindlich gestört. Der Krieg ist eine Folge der Sünde, er ist Ausdruck der Abwendung von und der Verdrehung der glücklich machenden Ordnung. Krieg ist Ausdruck der Selbstliebe und des egozentrischen Strebens des Menschen. Durch die Sünde als Ursprung für Kränkung, Argwohn, Feindschaft und eben Krieg (*De Civ.* XIX,5) wird der Friede zu einem unsicheren Gut.

In seinem Leben strebt der Mensch dennoch danach, diese Ordnung wieder herzustellen, um in Frieden leben zu können und dadurch Glück zu erlangen. So wie es niemanden gibt, der sich nicht freuen wollte, so gibt es niemanden, der nicht in Frieden leben will (*De Civ.* XIX 12, 1). Selbst Kriege sind nach Augustinus Ausdruck dieser Suche nach Frieden.

In *De Pace Fidei* direkt liefert uns Nicolaus Cusanus keine Definition des Friedensbegriffs. Doch wir werden fündig, wenn wir die Predigten des Kardinals sichten.¹ In der Predigt Nr. 168 definiert Cusanus den Frieden als Einheit der Herumliegenden (*circumferentis*) auf ein Zentrum hin. Der eigentliche Ort des Friedens ist das Zentrum. Von diesem Zentrum her geht eine einende Kraft aus. Diese übergeordnete Instanz ist die Möglichkeitsbedingung für ein friedliches Miteinander trotz aller Unterschiede.

Dieser Friedensbegriff liegt auch den Ausführungen von *De Pace Fidei* zu Grunde. Das Zentrum oder die Quelle des Friedens ist nach Cusanus Gott. Jerusalem wird in der Friedensschrift zu jenem Ort, von dem aus der von Gott gewollte Frieden ausgehen soll. Am Ende seines Werkes lässt Cusanus Gott selber

1 Cusanus: Predigt CLXVIII n. 6, Cusanus Portal: „Pax videtur unio circumferentis ad centrum, et locus pacis et quietis est centrum. Non potest pax videri nisi in coincidentia extremorum, et locus pacis est medium. Substantia non videtur neque in forma, quae dat esse, neque in materia subiectiva, sed in centru nexus quietis, pacis seu mediationis.“

den Befehl aussprechen, den ewigen Frieden zu befestigen, um damit den Schöpfer aller in Frieden zu loben.²

Gott ist als zentrale Friedenskraft Garant für die Einheit in der Vielheit. Die Vielheit aber trägt Konfliktpotential in sich. Dieses Konfliktpotential kann bis in den Krieg führen. Dies zeigt sich am Krieg der Türken gegen Byzanz, den Cusanus als Religionskrieg bewertet. Die eigentliche Ursache dieses Krieges liegt nicht in der Vielheit selbst, d. h. in den unterschiedlichen Religionen, denn die Vielheit ist letztlich von Gott gewollt. Die eigentliche Ursache für diesen Krieg ist dort zu suchen, wo die unterschiedlichen Gruppen das gemeinsame Ziel aus den Augen verloren haben. Dieses gemeinsame Ziel ist Gott. Zu oft haben die Menschen im Laufe ihrer Geschichte den unaussprechlichen und unerkennbaren Gott mit seinen Gesandten verwechselt und die Gewohnheit mit der Wahrheit vertauscht (Cusanus *De Pace Fidei* 4, 5, 25-6, 5). Die Vielfalt der Religionen, die sich gegenseitig bekämpfen, ist Ausdruck der Tatsache, dass die aller Vielheit vorgeordnete Einheit Gottes nicht mehr in den Blick genommen wird. Erst dann, wenn es gelingt, die unterschiedlichen Religionen erneut auf ihren gemeinsamen Ursprung, d. h. auf Gott als Friedensquelle auszurichten, kann bleibender Frieden wachsen.

2. Anthropologische Implikationen des Friedensbegriffes von Cusanus

Im Zentrum des augustinischen Friedensbegriffs steht der Ordnungsgedanke, der das christliche Altertum und das Mittelalter bestimmt. Der Mensch, der nach Frieden strebt, versucht diese Ordnung in den unterschiedlichen Bereichen seines Lebens zu verwirklichen. So gibt es einen Frieden zwischen den Teilen des Körpers, einen Frieden zwischen Seele und Leib, einen Frieden zwischen Gott und Mensch, einen Frieden zwischen den Bewohnern des Hauses und der Stadt.

2 Cusanus *De Pace fidei*, 62, 20-63, 1-5: „Et mandatum est per Regem regum ut sapientes redeant et ad unitatem veri cultus nationes inducant, et quod administratorii spiritus illos ducant et eis assistant et deinde cum plena omnium potestate in Iherusalem quasi ad centrum commune confluent et omnium nominibus unam fidem acceptant et super ipsa perpetuam pacem firment, ut in pace creator omnium laudetur in saecula benedictus. Amen.“

Nach Augustinus tritt die Ruhe der Ordnung dann ein, wenn die unterschiedlichen Dinge den ihnen zugedachten Platz einnehmen.³ Wird diese Ruhe der Ordnung beispielsweise durch einen Angriffskrieg gewaltsam gestört, dann ist es nach Augustinus legitim, unter bestimmten Umständen einen Verteidigungskrieg zu führen. Diesen Gedanken entfaltet er im Gottesstaat im Rahmen der Lehre des gerechten Krieges.

Bei Cusanus tritt die Lehre des gerechten Krieges völlig in den Hintergrund. Und darin zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zu Augustinus, der letztlich auch das Menschenbild des Kardinals betrifft.

Cusanus bricht das überlieferte Ordnungsdenken auf und entwirft eine wie oben dargelegt eigenständige, über Augustinus hinausweisende Antwort auf die Frage nach dem Wesen von Frieden. Diese Antwort hängt eng mit seinem Menschenbild zusammen. Der Mensch ist bei Cusanus die *copula universi*, das Bindeglied zwischen Welt und Gott, zwischen Vielheit und Einheit.⁴ Als vernünftiges, geistiges Wesen, erfasst der Mensch Gott als Einheit und Grund der gesamten Wirklichkeit.

Daneben erfährt der Mensch die Welt als Vielheit, ja er sieht sich gerade auch als Mensch unter Menschen der Vielheit von verschiedenen Anschauungen, Religionen und Völkern gegenüber. Die Vielheit, so wurde dargelegt, birgt Konfliktpotential in sich.

Doch diese Vielheit ist nicht in sich negativ, da sie erstens von Gott selber hervorgebracht worden ist und zweitens eine Einigung durch den Menschen ermöglicht.⁵ Jegliche Übereinkunft, jegliche Konkordanz, ist eine Übereinkunft von unterschiedlichen Positionen. Wie ist diese Einheit möglich? Diese Einheit ist möglich, wenn der Mensch das Handeln Gottes in seiner Welt abbildet und spiegelt. Und gerade dadurch wird es für Cusanus deutlich, was es heißt, *imago Dei* zu sein.

Friede ist in der Sichtweise des Kardinals jeweils neu durch den Menschen als Abbild Gottes, als kreatives Wesen von der Einheit, d. h. von Gott her zu erarbei-

3 Augustinus De Civ. XIX 13, 10-12: „[...] pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribunes dispositio.“

4 Coreth 1970, 11: „Im Zentrum dieser Welt sieht der Kusaner aber den Menschen. Es ist der Mikrokosmos, das einigende Band der Welt, *copula universi*.“

5 Cusanus De concordantia catholica, I, 1 n. 6, 4: „Omnis concordantia differentiarum est.“

ten und besteht in ihrer höchsten Form letztlich in der Einheit mit ihm.⁶ Friede ist nach Cusanus das „Ziel des tiefsten und höchsten menschlichen Strebens, ist Einheit mit Gott und mit allem, aber lebendig: als beglückendes Mitmachen im Spiegeln und Widerspiegeln, im Vergegenwärtigen des Unendlichen im Endlichen.“ (Riedenauer 2007, 164)

Wenn der Mensch Frieden fördert, dann nimmt er am Schöpfungswirken Gottes teil. An diesem Punkt wird deutlich, dass es bei Cusanus einen inneren Zusammenhang zwischen dem Gottesbild und dem Menschenbild gibt. Dieser Gedanke findet sich zwar schon bei Augustinus, der sich vom heidnischen Denken und dessen Mythologie absetzt, gewinnt bei Cusanus im Angesicht der Auseinandersetzung mit den Türken eine neue Bedeutung.

Durch den Verzicht auf die Lehre des gerechten Krieges wird bei Cusanus stärker als bei Augustinus deutlich, dass der Rückgriff auf Waffengewalt von Gott her nicht gerechtfertigt werden kann.

Wenn Waffengewalt als Frieden stiftendes Mittel ausfällt, dann gilt es neue Mittel zu suchen, die dem Menschen als vernünftigem Wesen entsprechen. Nach Cusanus ist dieses Mittel ein auf dem Wege des Dialogs mit Argumenten zu erreichender Konsens. Dieser Konsens ist nicht aufgezwungen, sondern ergibt sich aus der freien Zustimmung aller Beteiligten. Dieser Konsens hebt aber nicht jegliche Unterschiede auf, sondern lässt Vielheit in der Einheit bestehen, sodass Cusanus Paulus gegen Ende von *De Pace Fidei* sagen lässt: „Wo sich in der Art und Weise keine Einmütigkeit finden lässt, möge man den Nationen – unter Wahrung von Glauben und Frieden – ihre Andachtsübungen und Ausdruckformen lassen.“

Für Augustinus und das Mittelalter galt der Fürst, der *princeps*, als *iuxta auctoritas*, die über Krieg und Frieden zu entscheiden hatte. In dieser Sichtweise spiegelt der Monarch die göttliche Autorität.

In seinem Werk *De Pace Fidei*, schreibt Cusanus von der Schau eines himmlischen Konzils, das den ewigen Frieden zum Ziel hat.

„In einem kleineren Kreis von solchen Weisen (*paucorum sapientum*), die aus eigener Erfahrung mit den Verschiedenheiten, wie sie zwischen den Religionen über den Erdkreis hin herrschen, vertraut sind, ließe sich auch eine

6 Cusanus Predigt CLXVIII n. 6: „Unio deitatis cum humanitate est suprema pax.“

irgendwie realisierbare Übereinstimmung (*facilem quandam concordantiam*) finden, und so wäre im Religiösen ein ewiger Friede auf angemessenen und ehrlichen Wegen erreichbar.“⁷

Mit diesen Gedanken greift Cusanus weit in die Moderne voraus. Friede kann nicht einfach von oben herab verordnet oder aufgepflanzt werden, sondern hält nur, wenn er auch von allen mitgetragen, gewünscht, verstanden wird.

Dieser Gedanke, dass die Förderung des Friedens eine gemeinsame Aufgabe der Völker ist, findet sich im Denken der Aufklärung wieder vor allem in der Friedensschrift von Kant. Die Bedeutung einer den Völkern übergeordneten Friedensinstanz wird von Seiten der Kirche verstärkt erst mit dem II. Vatikanum in den Blick genommen. In *Gaudium et Spes*, Nr. 83, wird eine Übereinkunft aller Nationen und eine Weltautorität herbeigesehnt.⁸ Diese Vergleiche zeigen, wie modern Cusanus dachte.⁹

3. Kritische Würdigung der Position von Nicolaus Cusanus¹⁰

Ziel dieses Artikels war es, die anthropologischen Implikationen des Friedensbegriffs von Cusanus freizulegen. Die Friedensthematik berührt ein Grundthema der Philosophie des Brixner Kardinals, die er aus dem Neuplatonismus übernimmt. Es handelt sich dabei um die Spannung zwischen Einheit und Vielheit.

7 Cusanus: *De Pace fidei*. 1: „[...] ex qua elicuit quod paucorum sapientum omnium talium diversitatum quae in religionibus per orbem observantur peritia pollutum unam posse facilem quandam concordantiam reperiri, ac per eam in religione perpetuam pacem convenienti ac veraci medio constitui.“

8 „Weil außerdem dieselben Übel (wirtschaftlichen Ungleichheiten, Herrschsucht, Missachtung der Menschenwürde [...] auch in den Beziehungen unter den Völkern zu finden sind, müssen, will man sie überwinden oder verhüten und die zügellose Gewaltanwendung verhindern, die internationalen Institutionen besser und enger zusammenarbeiten und koordiniert werden; ebenso muss auf die Bildung neuer Organe für die Förderung des Friedens unermüdlich hingearbeitet werden.“

9 Flasch 2004, 64: „Ich nannte sie [die Ideen des ewigen Friedens und der Vernunftreligion] einen Meilenstein in der Geschichte der Toleranzidee.“

10 Siehe Moling 2014, 83-84.

Cusanus ist es wichtig, diese Spannung nicht aufzulösen, sondern im rechten Umgang damit einen Weg zur Überwindung von Krieg und Gewalt zwischen den Religionen zu finden. Der rechte Umgang mit der Vielheit der Religionen setzt einen Blick auf den gemeinsamen Ursprung voraus. Dieser Ursprung ist Gott selbst. Cusanus spricht sich vehement gegen die These aus, dass Gott Krieg und Gewalt hervorbringt und sieht in der göttlichen Dreifaltigkeit die Quelle des Friedens und den gemeinsamen Orientierungspunkt, um Konflikte zwischen den Völkern und Religionen dauerhaft zu überwinden. Damit verweist er auf den Zusammenhang zwischen dem Gottesbegriff und der Rechtfertigung von Gewalt in den Religionen. Von einem Gott her, der in sich selbst Frieden ist, lässt sich Gewalt nicht rechtfertigen.

Die gewaltsame Eroberung Konstantinopels durch die Türken und die Religionskriege überhaupt sind nicht nur Ausdruck einer Haltung, welche den Blick auf die gemeinsame, übergeordnete Einheit verloren hat, sondern auch Ausdruck einer Verzerrung oder gar Pervertierung des wahren Gottesbildes durch den Menschen. Cusanus fördert die Sichtweise eines dynamischen Weltgefüges, das der Mensch als *imago Dei* in besonderer Weise mitgestalten darf. Dadurch stärkt er die Sichtweise, dass der Mensch mitverantwortlich ist für den Lauf der Geschichte und für den Frieden in der Welt.

Er ebnet den Weg, eine Völker und Religionen übergreifende Autorität anzudenken, die den Frieden fördert. Der Dialog und nicht die Gewalt soll dabei als entscheidendes, den Frieden förderndes, den Konflikt lösendes Mittel eingesetzt werden. Cusanus kennt den Islam und den Koran. Er vermeidet in *De Pace Fidei* pauschale Verurteilungen und versucht auf mögliche Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen hinzuweisen. Dies ist bemerkenswert, entsteht das Werk ja auf dem Hintergrund der Bedrohung durch die Türken.

Trotz dieser interessanten und wertvollen Ansätze lässt sich die Frage nicht vermeiden, wie realistisch bzw. konkret umsetzbar diese Vorstellungen tatsächlich sind. Dazu folgende Überlegungen:

Die Geschichte und auch die Gegenwart zeigen auf, dass Kriege und Gewalt das Weltgeschehen weiterhin beeinflussen, und auch Cusanus selbst war Zeit seines Lebens in militärische Auseinandersetzungen verwickelt. Ein radikaler, auf vernünftigen Dialog ausgerichteter Pazifismus scheint faktisch schwer umsetzbar zu sein.

Die Überlegungen des Cusanus in *De Pace Fidei* setzen nicht nur einen schöpfungstheologischen Monotheismus als gemeinsame Basis der unterschiedlichen Religionen voraus, sondern sind stark von der christlichen Weltanschauung geprägt. Dies zeigt sich darin, dass Cusanus im Text Argumente entwickelt, die ein vernünftiges Zustimmung zu den Dogmen der Trinität und Inkarnation ermöglichen sollen.

Trotz dieser Einwände zeugt die Friedensschrift des Cusanus von einer geistigen Weite und ist Ausdruck des Übergangs des Mittelalters in die Neuzeit. Besonders deutlich wird dies am Menschenbild, welches der Friedensbegriff des Cusanus impliziert. Wenn der Mensch als Abbild des Friedensgottes aufgerufen ist, die Welt schöpferisch mitzugestalten, dann liegt es auch in der Verantwortung des Menschen Frieden zu stiften und zu schaffen, indem er sich immer wieder auf den gemeinsamen Ursprung, auf Gott besinnt.

Literatur

- Augustinus: *De civitate Dei*, Corpus Christianorum Series Latina XLVIII, Aureli Augustini opera, pars XIV, 2.
- Coreth, Emmerich (1970): Nikolaus von Kues, ein Denker an der Zeitenwende, in: Nikolaus Grass (Hg.), *Cusanus Gedächtnisschrift*, Innsbruck.
- Cusanus, Nicolaus: *De concordantia catholica*, Cusanus Portal: <http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php> (26.11.2014).
- Cusanus, Nicolaus: *De Pace fide*, Cusanus Portal: <http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php> (26.11.2014).
- Cusanus, Nicolaus: *Predigt CLXVIII n. 6*, Cusanus Portal: <http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php> (26.11.2014).
- Flasch, Kurt (2004): *Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay*, Stuttgart.
- Moling, Markus (2014): *Impulse für einen bleibenden Frieden – Überlegungen zum Friedensbegriff bei Nicolaus Cusanus*, in: Jörg Ernesti, Ulrich Fistill, Martin M. Lintner (Hg.), *Erben der Gewalt. Zum Umgang mit Unrecht, Leid und Krieg*. Brixner Theologisches Jahrbuch, 5, Brixen, 79-86.
- Riedenauer, Markus (2007): *Pluralität und Rationalität. Die Herausforderungen der Vernunft durch religiöse Vielfalt nach Nikolaus Cusanus*, Stuttgart.

Das Selbst vor dem Anderen

Kierkegaards Gotteserkenntnis

Klaus Viertbauer

Der folgende Beitrag versucht zu zeigen, dass Kierkegaard sein Selbstmodell in Form einer präreflexiven Bewusstseinsanalyse gestaltet, gemäß der sich das Selbst als abhängig erfährt, und dass er diese Abhängigkeit selbst theistisch ausdeutet, was an den Diskursen von Hamartologie, Offenbarungslehre und Christologie veranschaulicht wird. Gemäß diesem Zweischritt ist der vorliegende Aufsatz aufgebaut.¹

1. Kierkegaards Selbst

In seinem unpublizierten Aufsatz *Selbstsein und Bewußtsein* (1971) ordnet Dieter Henrich, wenngleich auch zögerlich, Kierkegaards Selbst den *egologischen*-Theorien zu:

„Die synthetische Verfassung des Bewußtseins konnte nicht mehr so verstanden werden, wie Kant sie – scharfzinnig und folgenreich – analysiert hatte: Als geordnete Mannigfaltigkeit, die dem Prozeß einer Zusammennahme unverbundener Elemente nach Regeln der Zusammensetzung entstammt. Jeder solcher Akt der Synthesis hält sich vielmehr in einem Bezugssystem, dessen Struktur wohl angegeben, gelegentlich auch in Entstehen erfahren werden kann, aber nicht als geregelte Erzeugung durch eine Aktivität, sondern im Gegenteil als ein Prozeß des Auftauchens bereits strukturierter Mannigfaltigkeit. [...] An diesem Umstand würde [...] das *egologische* Modell scheitern, das die Beziehung von Selbstsein und Bewußtsein beschreiben soll. Von niemanden

¹ Der vorliegende Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 6. Juni 2015 am Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie an der Universität Innsbruck hielt.

ist es ohne Zweideutigkeit vorgeschlagen worden. Aber man kann sagen, daß Kierkegaard ihm am nächsten kommt.“ (Henrich 1971, 7f.)

Diese Einschätzung von Dieter Henrich trifft m. E. nur bedingt zu. *Bedingt* deshalb, weil Kierkegaard in seiner Schrift *Die Krankheit zum Tode* (1849) gleich zwei Selbstbegriffe entwickelt. Der erste Selbstbegriff entspricht dem *egologischen*-Modell, wird aber in weiterer Folge als aporetisch widerlegt. Der zweite Selbstbegriff verfährt gemäß dem *nicht-egologischen*-Modell und ist folglich in der Lage, die Aporie des ersten Selbstbegriffs zu überwinden. Unter einem *egologischen*-Modell versteht man einen Subjektbegriff, der unmittelbar vom Indexikalbegriff („Ich“, „Selbst“ etc.) ausgeht, während ein *nicht-egologisches*-Modell bei der Analyse des dahinter stehenden Bewusstseins ansetzt (Frank 2015, 14 ff.). Kierkegaard, der zwei Selbstbegriffe entwickelt, zeigt, dass sein erster, der *egologische*-Selbstbegriff, sich in Aporien verfängt, weshalb er das *nicht-egologische*-Modell als Alternative einführt.

Kierkegaard zählt zunächst mit „Mensch“, „Geist“ und „Selbst“, drei unterschiedliche Termini zur Konstruktion von Subjektivität auf: „Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst?“ (Kierkegaard 1847, 8)

Der erste Eindruck, Kierkegaard bestimme die Begriffe von „Mensch“, „Geist“ und „Selbst“ als Synonyme, lässt sich durch einen genaueren, zweiten Blick nicht stützen. Die semantischen Nischen, die sich zwischen den Termini auftun, markieren dabei nicht die gemeinsame Referenzmarke auf die man sich bezieht, sondern die unterschiedlichen Einstiegspunkte. An dieser Stelle benötigt man ein älteres Fragment, um mit „Geist“ die erste Instanz in der Kierkegaard'schen Trinität näher auszuleuchten. Es handelt sich um den Text *De omnibus dubitandum est* (1843), in dem Kierkegaard den „Geist“ als die kognitive Fakultät des Menschen definiert, die in der Tradition für gewöhnlich unter dem Etikett „Vernunft“ inseriert. In den Fokus rückt dabei § 1, der mit der Frage „Wie die Existenz beschaffen sein muß, damit das Zweifeln möglich werde?“ betitelt ist. Kierkegaard behandelt die titelprägende Fragestellung an zwei antagonistischen Bewusstseinsformen, nämlich jenen der *Unmittelbarkeit* und der *Mittelbarkeit*.

„Die Unmittelbarkeit ist eben die Unbestimmtheit. In der Unmittelbarkeit ist keine Beziehung; denn sobald die Beziehung vorhanden ist, ist die Unmittelbarkeit aufgehoben [... , sodass gilt:] Unmittelbar ist [...] alles wahr, aber diese Wahrheit ist im nächsten Augenblick Unwahrheit.“ (Kierkegaard 1843b, 154)

Die unmittelbare Bewusstseinsform korrespondiert dabei der *Realität*, da diese weder in sensuell affizierter, noch begrifflich reflektierter Form vorliegt. Die mittelbare Bewusstseinsform hingegen korrespondiert der Sprache, da man dabei eine Instanz einzieht, die erst eine mediale Vermittlung gewährleistet. In Abgrenzung zum Begriff der Realität bedient Kierkegaard dafür den Terminus der *Idealität*. Erst in der Idealität liegt die Möglichkeit einer Kriteriologie vor, wie sie durch die Sprache repräsentiert wird. Denn die Idealität ermöglicht eine Reflexion, d.h. die Möglichkeit einer Verhältnisbildung. Diese weist aber keine *dichotomische*, sondern eine *trichotomische* Struktur auf. Mit den Worten Kierkegaards: „Denn wenn ich sage: ‚Ich werde mir dieses Sinneseindrucks bewußt‘, so sage ich eine Dreiheit.“ (Kierkegaard 1843b, 156)

Denn das Bewusstsein operiert stets mit der Reflexion, die einen Sinneseindruck nicht einfachhin erfasst, sondern diesen immer zugleich auch mit dessen Gegenteil konfrontiert. Diese Dichotomie erfasst nun der *Geist*. Die durch die Dichotomie eingezogene Differenz lässt sich als Interessensstruktur identifizieren. Dabei wird

„Interesse [...] ausdrücklich zweifach verstanden [... :] Als Beschreibung der notwendigen Beziehung von Realität und Idealität, die das Bewusstsein selber ist, [also] als Zwischen-Sein [... , aber] auch [in] Bezug auf einen Sich-Interessierenden, so wie Bewußtsein bzw. Geist in Bezug auf einen Dritten.“ (Schmidinger 1983, 215)

Zur Konstruktion des Selbst als eine abgeleitete Identität bevorzugen wir die zweite Bedeutung des Interesse-Begriffs. Denn wie man sich in den Dichotomien und damit jeweils zwischen den beiden einander exkludierenden Polen positioniert, markieren die konkreten Interessenskonstellationen. Das *Selbst* des Menschen lässt sich nunmehr in einem ersten Schritt als die Summe dieser Interessen identifizieren. Mit Kierkegaard gesprochen: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das

sich zu sich selbst verhält, oder ist das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.“ (Kierkegaard 1847, 8)

Das Selbst wird in Form eines Zirkelschlusses, als Akt einer radikalen Selbstbezüglichkeit, vorgestellt. Das eingangs als Selbstverhältnis identifizierte Selbst soll dabei in Form von *ad infinitum* laufenden Selbstreflexionen sich selbst erfassen. Ein solches Vorgehen entspricht allerdings einer aporetischen Begründungsform gemäß dem „Münchhausen-Trilemma“: Dabei strebt die Begründung entweder nach außen und steuert auf einen infiniten Regress zu, oder wendet sich nach innen und bildet somit einen logischen Zirkel aus, oder bricht drittens den Argumentationsgang in Form einer Dezision gänzlich ab (Albert 1969, 13). Folgt man diesem Selbstbegriff, so wird der Mensch als *Synthese* bestimmt: „Der Mensch ist eine Synthese [... und] eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen Zweien.“ (Kierkegaard 1847, 8)

Damit ist der erste Selbstbegriff umrissen. Es handelt sich um ein *egologisches*-Modell, da die Bestimmung des Subjekts nicht vom Bewusstseinsphänomen her einsetzt, sondern vom Indexikalbegriff des Selbst seinen Ausgang nimmt. Solange ich aber mit dem Indexikalbegriff beginne, verstricke ich mich entweder in *ad infinitum* laufende Verhältnisstrukturen oder ich breche den Reflexionsprozess in Form einer Dezision ab. Beide Auswege entsprechen Formen des „Münchhausen-Dilemmas“. Dieter Henrich schien diesen Selbstbegriff vor Augen zu haben, wenn er Kierkegaard zu den *egologischen*-Theorien zählt. Kierkegaard erkannte die Aporetik dieses Selbstmodells und konfrontierte es mit einem *nicht-egologischen* Gegenentwurf: „auf die Art betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst. [...] Denn] ein solches Verhältnis, das sich [positiv] zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß sich *entweder* selbst gesetzt haben *oder* durch ein Anderes gesetzt worden sein.“ (Kierkegaard 1847, 8)

Spätestens an dieser Stelle wird offenkundig, dass Kierkegaard mit unterschiedlichen Bedeutungen des Verhältnis-Begriffs (Frank 1991, 501ff.) arbeitet:

- 1) Verhältnis im Sinn einer Relation zwischen zwei Polen
- 2) Verhältnis im Sinn eines Zwischenseins, also als Ambiguität zwischen den beiden Polen
- 3) Verhältnis im Sinn eines Verhaltens zu seinem eigenen Grund

Kierkegaards Pointe besteht darin, dass die beiden ersten Verhältnisformen einem *egologischen*-Selbstbegriff korrespondieren und die dritte einem *nicht-egologischen*. So geht es bei den ersten beiden Verhältnissen um ein Selbstverhältnis und dessen Binnenstruktur. Ein Verhältnis konstituiert sich in der Regel aus zwei Polen, die, indem sie zueinander in Beziehung gesetzt werden, ein solches aufspannen. Die erste Verhältnisform nimmt das Verhältnis von den beiden Polen her in den Blick, die zweite setzt beim Zwischensein der besagten Pole an und die dritte Verhältnisform konfrontiert das Verhältnis mit dessen eigenem Grund. Damit transzendiert die dritte Verhältnisbestimmung die Elemente des Verhältnisses. Denn der Grund einer Sache lässt sich nicht mehr aus dessen Elementen ableiten.

Kierkegaard entscheidet sich offenkundig für die dritte, d.h. die *nicht-egologische*-Variante, wenn er am Ende der Passage den Selbstbegriff als ein „Sich-zu-sich-selbst-Verhalten“ gepaart mit einem „Es-selbst-sein-Wollen“ definiert, wobei sich das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzt, gründet. (Kierkegaard 1847, 10) Mit anderen Worten: Kierkegaards Selbst wird sich in dem Moment gewahr, in dem es vom Indexikalbegriff abweicht und sein Bewusstsein in den Blick nimmt. In diesem Bewusstsein erkennt es sich als ein Gesetztes an. Das Moment des Gesetzseins wird bei Kierkegaard hoch formell gestaltet. Er spricht von *dem Anderen* (wobei er das Neutrum verwendet, was *a priori* intersubjektive Deutungsversuche unterbindet) und charakterisiert dies als die das Selbst setzende Macht. Kierkegaards Pointe besteht im Umgang mit diesem Bewusstseinsdatum. Das ist aber eine Frage der Ethik, d.h. der reflexiven Ausrichtung einer Lebensform. In drei Prototypen unterscheidet Kierkegaard: ästhetische, ethische und religiöse Lebensform. In der religiösen Lebensform kommt es zu einer reflexiven Einholung der Beziehung von Selbst und Anderem. Anders formuliert: Der Mensch hinterfragt in der religiösen Lebensform seinen eigenen Grund und erkennt dabei, dass dieser nicht von ihm selbst stammen kann.

2. Das Selbst vor dem Anderen

Das Bewusstsein der eigenen Grundlosigkeit gepaart mit der Faktizität seines eigenen Daseins führt zu der existentiellen Spannung, in der sich der Mensch vorfindet. Religion ist laut Kierkegaard nun gerade die Lebensform, in der man

sich dieser Spannung stellt und sie selbst zum Thema erhebt. Vor diesem Hintergrund lassen sich Kierkegaards Überlegungen bündeln: Die existentielle Verfasstheit des Subjekts markiert dessen Zerrissenheit. Zum einen versucht sich der Mensch als Selbst über den „Geist“ zu bestimmen und verfängt sich – ganz den Aporien des *egologischen*-Modells folgend – dabei immer mehr in ins Leere laufende Reflexionsakte. Aber warum treibt einen der Geist in solche Aporien? Kierkegaard gibt eine zweifache Antwort: Philosophisch beantwortet er diesen Sachverhalt mit Verweis auf das *egologische*-Subjektmodell und dessen Aporien; theologisch beantwortet er diesen Sachverhalt mit Bezug auf seine Deutung der Erbsünde:

2.1. Hamartologie

Im Paradies herrscht ein unmittelbarer Bezug zwischen Mensch und Gott. Wie im Narrativ des jahwistischen Schöpfungsberichts (Gen 2,4b–3,24) beschrieben, aßen die Menschen jedoch verbotenerweise von der Frucht des Baumes, von dem sie nicht essen durften. Kierkegaard interpretiert diese Genesisperikope dahingehend, dass der Mensch, dadurch aus der Unmittelbarkeit mit Gott austrat und sich in ein Verhältnis zu seinem Schöpfer setzte. Ein Verhältnis wird nun – wie oben dargelegt – durch die anthropologische Konstante des „Geistes“ aufgespannt. Mit anderen Worten: Indem der Mensch das Verbot bricht und die Frucht vom Baum isst, verschiebt er von sich aus den Schwerpunkt von der Unmittelbarkeit mit Gott, zur Mittelbarkeit durch den Geist. Bekanntlich weiß der Mensch erst, nachdem er von der Frucht gekostet hat, was „gut und böse“ (Gen 3,23) ist. Dass er sich für seine Nacktheit schämt, führen die biblischen Autoren als Beispiel für das veränderte Verhältnis zwischen Mensch und Gott an. Dabei schreibt Gen 3 dem sich im Akt des Fruchtestens vollziehenden Spannungsbogen von „Nicht-Wisser“ zu „Wisser“ das noch fundamentalere Verhältnis von „Mensch“ und „Gott“ ein, wie Timothy Dalrymple hervorhebt: „Although the discourse explicitly addresses the epistemological relation between the knower and the known, it locates this in the more fundamental relation between the individual and God.“ (Dalrymple 2010, 24)

Diese Wendung vom Erkennen dessen, was „gut und böse“ ist, bringt eine Ganzheit zum Ausdruck, die als ein funktionales Sich-Verhalten verstanden werden will.

„Ein solches auf Förderliches und Abträgliches bezogenes Erkennen wiederum ist gemeint im Zusammenhang der Daseinsbewältigung. Durch ein solches Erkennen und Unterscheiden von Förderlichem und Abträglichem kann der Mensch seine Aufgaben bewältigen [... und] seine Aufgaben können ihm gelingen.“ (Westermann 1974, 329)

Fortan orientiert der Mensch sein Leben nach dem Allgemeinen und nicht länger nach dem Besonderen, das stets in Form des Einzelnen auftritt. Damit bringt der biblische Text nicht ein Fehlverhalten eines einzelnen Menschen zum Ausdruck, sondern schildert nochmals in der literarischen Form eines Mythos, eine grundsätzlich-menschliche Disposition: „Das auf Förderliches und Abträgliches bezogene Erkennen im Zusammenhang mit der Daseinsbewältigung hat eigentlich die Menschheit in ihrem Entstehen zum Subjekt [...und] nicht ein erstes Individuum zum Gegenstand.“ (Westermann 1974, 329)

Damit wird das Allgemeine als *conditio humana* bestimmt. Der Mensch richtet seine Handlungen gemäß dem Allgemeinen aus. Indem sich der Mensch allerdings auf das Allgemeine als Norm bezieht, wird sein Wille dazu unfrei. Der Begriff der Sünde markiert dabei den Akt des Heraustretens des Menschen aus der Einheit mit Gott:

„Sünde ist ein Grundbegriff der theologischen Anthropologie, insofern er die Weigerung des Menschen bezeichnet, Gottes guten Willen, wie er in Schöpfung und Heilsökonomie greifbar wird, zu bejahen und sich ihm zu öffnen. In der Mißachtung seines guten Willens wird Gott selbst mißachtet.“ (Werbick 2006, 1126)

Der Begriff der „Ersünde“ setzt sich aus zwei Kategorien zusammen, die sich grundsätzlich nicht vereinen lassen: Zum einem bezieht sich der Begriff mit „Erbe“ auf eine Kategorie der Natur, zum anderen greift er mit „Sünde“ auf eine moralische Kategorie zurück. Besagte Spannung löst Kierkegaard durch die Unterscheidung von *Sündigkeit* und *Sünde* auf: Die *Sündigkeit* steht für die Disposition, dass alle die unter die Gruppe „Mensch“ entfallen, allein durch ihren „Geist“ die Fähigkeit zur Sünde aufweisen. Die *Sünde* gibt an, ob nun ein ganz bestimmter Mensch in der Sünde steht, das bedeutet, dass er sündhaft geworden

ist. Mit anderen Worten: Zum einen versetzt die Erbsünde Adams die gesamte Menschheit in den Stand der *Sündigkeit*. Zum anderen ist es jener Einzelne selbst, der sich als Einzelner in den Stand der *Sünde* versetzt. So kommt nicht nur mit Adam, sondern auch mit jedem Einzelnen die Sünde in die Welt. Kierkegaard fasst diese Spannung mit folgendem Vergleich aus seiner Schrift *Der Begriff Angst* (1844) zusammen:

„Angst kann man vergleichen mit Schwindel. Der, dessen Auge es widerfährt in eine gähnende Tiefe niederzuschauen, er wird schwindlig. Aber was ist der Grund? Es ist ebensowohl sein Auge wie der Abgrund; denn falls er nicht herniedergestarrt hätte. Solchermaßen ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthesis setzen will, und die Freiheit nun niederschaut in ihre eigene Möglichkeit, und sodann die Endlichkeit packt sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zusammen.“
(Kierkegaard 1844b, 60f.)

Der *Abgrund* steht für die *Sündigkeit* und das *Auge* steht für die *Sünde*. Die Tradition neigte dazu das Problem der Erbsünde auf jenes der Sünde zu reduzieren. Dies wiederum lässt sich vergleichen mit dem *egologischen*- und dem *nicht-egologischen*-Selbstmodell. Das *egologische*-Selbst versucht selbst die Aporie aufzulösen und verstrickt sich gerade dadurch immer mehr in ihren Wirren. Das *nicht-egologische*-Selbst erkennt diesen Zusammenhang, stößt sich vom Geist ab und gründet sich durchsichtig in der Macht des ganz Anderen. Dadurch antizipiert das *nicht-egologische*-Selbst den paradiesischen Zustand der Gottesunmittelbarkeit.

2.2. Offenbarung

Wenn die Antizipation des paradiesischen Zustands in Form der Gottesunmittelbarkeit besteht, so droht die Gefahr, gerade dadurch die Grenzen der menschlichen Natur zu sprengen. Eine derartige Argumentation würde jedoch die gesamte Heilstheologie in Frage stellen. Kierkegaard erkennt diese Gefahr und steuert ihr entgegen: Indem er in *Religiosität A* und *Religiosität B* unterscheidet, gelingt es ihm dieses Problem zu entschärfen. Unter *Religiosität A* versteht Kierkegaard die Lebensform, die sich über die Aporien der ethischen Existenz bewusst wird

und sich in diesem Akt der Bewusstwerdung, die ja selbst noch durch den „Geist“ getragen wird, befindet. Dem gegenüber beschreibt *Religiosität B* eine Gottesunmittelbarkeit nach dem Sündenfall, die allerdings nur von Ausnahmefiguren, wie Abraham, Maria oder Jesus erreicht wurde. Kierkegaard verdeutlicht dies am Beispiel von Gen 22, der Erzählung über Abrahams Bereitschaft zur Opferung seines Sohnes Isaak, in seiner Schrift *Furcht und Zittern* (1843):

Der entscheidende Einsatzpunkt für Kierkegaard ist der Übergang von Vers 2 zu 3:

V 2: „Gott sprach: Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, Isaak, geh in das Land Morija und bring ihn dort auf einem der Berge, den ich dir nenne, als Brandopfer da“.

V 3: „Frühmorgens stand Abraham auf, sattelte seinen Esel, holte seine beiden Jungknechte und seinen Sohn Isaak, spaltete Holz zum Opfer und machte sich auf den Weg zu dem Ort, den ihm Gott genannt hatte“.

Die Dramaturgie dieser Perikope besteht darin, dass Vers 3 die Antwort Abrahams auf Gottes Weisung in Vers 2 beinhaltet. Die Darstellung von Abrahams Handlungen in Vers 3 wirken dabei völlig indifferent. In keiner Silbe drückt der biblische Text eine reflexive Bezugnahme von Abraham gegenüber Gottes Weisung aus. Abraham setzt sich somit zu Gott gerade *nicht* ins Verhältnis, sondern begegnet dessen Weisung mit radikaler Offenheit. Damit blendet Abraham die anthropologische Instanz aus, die jede Verhältnissetzung gewährleistet – den „Geist“. Dadurch ist Abraham nicht *Religiosität A*, sondern *Religiosität B* zuzuschreiben. Er gründet sich durchsichtig in Gott als dem ganz Anderen und tauscht die *Autonomie* gegen die *Theonomie*.

Ettore Rocca bemerkt, dass sich Kierkegaards Interpretation bis an den äußersten Rand der theologischen Anthropologie wagt:

„But then the analogy with Christ illuminates the very nature of Abraham: if Abraham is analogous to Christ, then he too will bear within himself the Christological problem (or something analogous to the Christological problem) in that he will be a human being and a non-human being, a human being and a superhuman being.“ (Rocca 2002, 249).

Anders formuliert: In Kierkegaards Abraham-Darstellung rückt dieser an die äußersten Grenzen dessen, was Menschsein bedeutet. Ein Wesen, das nach dem Sündenfall ohne Zugriff auf den „Geist“ eine existentiell derartig herausfordernde Situation bestreitet, sprengt die Grenzen der menschlichen Natur. Sein Verhalten ist *paradox*, d.h. es ist wider aller Erwartung. Ein derartiges Verhalten, das den „Geist“ negiert, lässt sich konsequenterweise auch nicht mehr kommunizieren. So darf das Schweigen von Abraham als programmatisch gedeutet werden.

„Abraham speaks, but he does not speak a human language and cannot make himself comprehensible to humans. This renders his words silent to human ears. In this difference of language, in this impossibility of *translation* between Abraham and human beings [...] lies the *absolute difference* between Abraham and human being. *Abraham's faith is mute*. It is a mouth that articulates without emitting sounds that are audible to the human ear. Faith is wordless.“ (Rocca 2002, 249)

Dies lässt sich noch weiter steigern. Denn in Jesus Christus wird die Menschheit schließlich nicht mit einem *paradoxen* Verhalten, sondern mit dem *Paradox* schlechthin konfrontiert.

2.3. Christologie

Die Menschwerdung Gottes sprengt den Rahmen des „Geistes“. Denn dass Gott Mensch wird, lässt sich ontologisch nicht mehr abbilden. Kierkegaard beschreibt das Theologumenon in seiner Schrift *Philosophische Brocken* (1844) zunächst in Form eines Märchens. Dabei geht es um einen König, der in ein Bettelmädchen verliebt ist. Es wäre für den König ein Leichtes, sich dieses Bettelmädchen anzueignen, indem er sie mit seiner Macht blendet oder sie gewaltsam zur Ehe zwingt. Auf diese Weise kann der König aber niemals herausfinden, ob das Bettelmädchen seine Liebe wirklich erwidert oder einfach nur durch seine königliche Aura hingerissen ist. Da greift der König zu einer List. Er verkleidet sich selbst als Bettler und wirbt auf diese Weise inkognito um die Liebe des Bettlermäddchens. Die Beziehung von König *zum* Mädchen stellt Kierkegaard nun der Beziehung von Gott *zum* Menschen gegenüber. Dabei zeigt sich der grundsätzliche Unterschied in der Konstruktion von *Lehrer* und *Heiland*. Denn Christi

„Knechtsgestalt ist kein bloßer Umhang wie der Bettlermantel des Königs [...], sondern ist seine wahre Gestalt; denn das ist der Liebe Unergründlichkeit, nicht zum Scherz, sondern im Ernst und in der Wahrheit, gleicher Art mit dem Geliebten zu werden.“ (Kierkegaard, 1844b, 29f.)

Der *Lehrer* (*qua* Sokrates) vermag zwar die Eigenschaft verändern und dabei den Menschen im Allgemeinen auf die Grenzen des Allgemeinen aufmerksam machen, aber nur der *Heiland* (*qua* Christus) kann hingegen das Wesen verändern und den Menschen neu schaffen. Der Lehrer geht davon aus, dass die Wahrheit im Lernenden liegt und er dem Lernenden nur zu dessen Erinnerung verhelfen muss.

„Alle Unterweisung beruht darauf, daß die Bedingung doch in allerletzter Hinsicht [bereits im Lernenden] vorhanden ist; fehlt diese, so vermag der Lehrer nichts; denn andernfalls muß er den Lernenden ja nicht umgestalten sondern ihn umschaffen, ehedenn er anfangt ihn zu lehren.“ (Kierkegaard 1844b, 12)

Die Reflexion auf das eigene Selbst führt allerdings dazu, dass der Verstand „in seiner paradoxen Leidenschaft [...] beständig gegen das Unbekannte [... stößt], das wohl da ist, aber eben unbekannt ist, und insofern nicht da ist“ (Olesen Larsen 1955, 133f.). So kann „der Verstand in seiner paradoxen Leidenschaft nicht weiter gelangen als an das Paradox als Grenze“ (Olesen Larsen 1955, 134).

„Wie kommt nun der Lernende zum Einverständnis mit diesem Paradox, denn wir sagen nicht, er soll das Paradox verstehen, sondern nur er solle verstehen, daß dies das Paradox ist? [...] Es geschieht, wenn der *Verstand* und das *Paradox* in dem Augenblick glücklich aufeinander stoßen, wenn der Verstand sich selbst beiseite schafft und das Paradox sich selbst hingibt; und das Dritte in welchem es geschieht (denn es geschieht ja nicht durch den Verstand, der verabschiedet ist, auch nicht durch das Paradox, welches sich hingibt [...]), ist jene glückliche Leidenschaft, der wir nunmehr einen Namen geben wollen, wenn es uns eben auch nicht auf den Namen ankommt. Wir wollen sie *Glauben* nennen.“ (Kierkegaard 1844b, 55f.)

Die Christologie ist bei Kierkegaard der Ort, an dem sich zeigt, was religiöser Glaube bedeutet. Im Verhältnis zu Christus als dem neuen Adam lässt sich der paradiesische Zustand der Gottesunmittelbarkeit antizipieren. In der Nachfolge Christi, dessen Wesen selbst als das Paradox schlechthin erscheint, drücken sich die Negation des eigenen „Geistes“ und die Öffnung für das ganz „Andere“ aus. Dieser Akt ist aber immer nur vorläufig und fragmentarisch. Der Mensch bei Kierkegaard ist und bleibt ein Sünder, der sich durch die Erbschuld im Stand der Sündigkeit befindet und sich durch den Geist selbst immer wieder in den Stand der Sünde versetzt. Somit fällt die Erkenntnis Gottes mit der Erkenntnis der Aporie des *egologischen*-Selbst in einen Punkt zusammen.

Anmerkung

Alle Bibelzitate folgen der ökumenischen Einheitsübersetzung von 1980.

Literatur

- Albert, Hans (1969): Traktat über kritische Vernunft, Tübingen.
- Bayer, Oswald (2003): Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen.
- Dalrymple, Timothy (2010): Adam and Eve: Human Being and Nothingness, in: Lee Barrett, Jon Stewart (Hg.), Kierkegaard and the Bible, Tome I: The Old Testament, Farnham, Burlington, 3-42.
- Frank, Manfred (2015): Präreflexive Subjektivität. Vier Vorlesungen, Stuttgart.
- Frank, Manfred (1991): Fragmente einer Geschichte der Selbstbewusstseins-Theorien von Kant bis Sartre, in: ders. (Hg.), Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt/M, 415-599.
- Henrich, Dieter (1971): Selbstsein und Bewusstsein, unpublizierter Aufsatz. (Nachdruck im e-journal *Philosophie der Psychologie* 2007, <http://www.jp.philo.at/texte/HenrichD1.pdf> (15.08.2015))
- Kierkegaard, Søren (1847): Die Krankheit zum Tode, in: ders., Gesammelte Werke, Abt. 24/25, hg. v. E. Hirsch et al., Düsseldorf, Köln 1957.

- Kierkegaard, Søren (1844a): Der Begriff Angst, in: ders., Gesammelte Werke, Abt. 11/12, hg. v. E. Hirsch et al., Düsseldorf, Köln 1965.
- Kierkegaard, Søren (1844b): Philosophische Brocken, in: ders., Gesammelte Werke, Abt. 10, hg. v. E. Hirsch et al., Düsseldorf, Köln 1967, 1-107.
- Kierkegaard, Søren (1843a): Furcht und Zittern, in: ders., Gesammelte Werke, Abt. 8, hg. v. E. Hirsch et al., Düsseldorf, Köln 1962.
- Kierkegaard, Søren (1843b): De omnibus dubitandum est, in: ders., Gesammelte Werke, Abt. 10, hg. v. E. Hirsch et al., Düsseldorf, Köln 1967, 109-164.
- Olesen Larsen, Kristoffer (1955): Zur Frage des Paradoxbegriffes in Philosophische Brocken und Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, in: Steffen Steffensen (Hg.), Symposium Kierkegaardianum, Kopenhagen, 130-147.
- Rocca, Ettore (2002): If Abraham is not a Human Being, in: Kierkegaard Yearbook 2002, ed. by N. J. Cappelørn, H. Deuser, J. Stewart, Berlin, New York, 247-258.
- Schmidinger, Heinrich (1983): Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards, Freiburg i. Br.
- Werbick, Jürgen (2006): Sünde, systematisch-theologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br., 1126ff.
- Westermann, Claus (1974): Genesis. 1. Teilband, Neukirchen.

8.

Allgemeine Sektionen

The Idealist Master Argument

Marian David

Metaphysical realism holds that much of the world is mind-independent and that truth is correspondence between thought and the world. Idealism is opposed to this. An important motivation driving idealism is an argument (or a family of arguments) to the effect that realism must inevitably succumb to global skepticism about the external world.

The core of the argument I have in mind is nicely displayed in the following passage from Kant, to be found in the *Jäsche Logic*:

„Truth, it is said, consists in the agreement of cognition with its object. In consequence of this mere nominal explanation, my cognition, to count as true, is supposed to agree with its object. Now I can compare the object with my cognition, however, only *by cognizing it*. Hence my cognition is supposed to confirm itself, which is far short from being sufficient for truth. For since the object is outside me, the cognition in me, all I can ever pass judgment on is whether my cognition of the object agrees with my cognition of the object. The ancients called such a circle in explanation a *diallelon*.“ (Kant 1800, Introduction VII).

Note that the passage covers only *the first stage* of the argument against realism: the ground is prepared, but the actual turn against realism is not executed (not yet). Kant brings up the correspondence theory of truth, and then questions the utility of correspondence as a *test* of truth (“my cognition, *to count as true* [*um als wahr zu gelten*], is supposed to agree with its object”); and he questions it radically: given that truth is correspondence with the world, we can’t have any knowledge of the external world. The import of the passage, as far as it goes, could be entirely skeptical.

However, the passage turns into an argument against realism, as soon as one adds to it the denial of skepticism, i. e., the premise that we *can* have knowledge

of the external world. The denial of skepticism, then, will be *the second stage* of the argument, delivering, by *modus tollens*, the rejection of realism as its conclusion. Note that the premise required for the turn against realism is *not* that we actually have knowledge of the external world. Since the first stage claims that, on the realist view, knowledge of the world would be impossible, all the second stage requires is: Knowledge of the world is possible. The argument thus takes the form of a transcendental argument against realism.

The second stage, executing the anti-realist turn, is of course crucial. Nevertheless, I will set it aside. The denial of skepticism is not where the action is in the debate between idealism and realism. That debate turns rather on the issues mooted in the first stage, especially on the distinctive theme of “comparing” cognition (thought, belief) with its object (reality).

As I see it, the argument evolved from two arguments originally due to Berkeley. The first was (roughly): Realism is incoherent, because one cannot conceive a thing that is unconceived – later condensed into the notorious formula: No object without a subject. The second was: Realism leads to skepticism, because only ideas can resemble/be compared with ideas. These two arguments, fused together and elaborated a bit, eventually give rise to what I call

The Idealist Master Argument (IMA):

We cannot step outside our own minds to *compare* our thoughts with mind-independent reality. Yet, on the realist correspondence view of truth, this is what we would have to do to gain knowledge of the world. We would have to *access* reality as it is *in itself*, to determine whether our thoughts correspond to it. Since all our access to the world is mediated by our cognition, this is impossible. Hence, on realism, knowledge of the world would be impossible. Since knowledge of the world is possible, realism must be wrong.

This is my formulation (with some terminology borrowed from Kant); it is a bit loose, which is deliberate. It is intended to capture a recurring theme in idealist thought. Actually, I tend to think that this theme is in fact the idealist *leitmotif* that it has been (and still is?) the strongest attractive force drawing people towards idealist positions, or making such positions seem tempting. I cannot argue for this here; I hope you find it sufficiently compelling to stay with me.

My aim in this talk is to identify the operative assumptions that enter into the first stage of the IMA. I won't have time to discuss them in much detail – that would be on the agenda of a much larger project. Here, I just want to identify some of the main points that need looking after and to comment on them briefly.

One main point that would need looking after concerns the relation between the thesis of mind-independence (i. e. the thesis that much of the world is mind-independent) and the correspondence theory of truth. Idealist arguments along the lines of the IMA typically treat mind-independence and correspondence-truth as a package deal (if they distinguish them at all). I think this is much too quick and probably mistaken. But I cannot go into this here. So I will follow the (questionable) tradition and continue to treat them as a package deal, and I will, following a related (questionable) tradition, continue to use the label “realism” for the (alleged) package deal.

Still focusing on what I called the first stage of the IMA, we can distinguish two parts within that stage of the argument:

- *Part A* says that there is something we cannot do, namely compare our thoughts with reality to ascertain a correspondence between our thoughts and reality.
- *Part B* says that we have to do it, on a realist correspondence account of truth, if we are to obtain knowledge of the world.

I will look at Part B first. The following line of reasoning seems to go into Part B: If truth is correspondence with reality, then, since knowledge requires truth, we have to know that our beliefs correspond with reality, if we are to know anything about reality.

A point of clarification. The intended claim here is not that I have to know the general proposition *that my beliefs correspond with reality*, in order to know anything about reality. The intended claim must be, rather, that with respect to any given belief of mine, I have to know *of that belief* that it corresponds with reality, in order for that belief to constitute a piece of knowledge. So, for example, given that truth is correspondence with reality, to know that my shirt is grey, I have to know of my belief that my shirt is grey that it corresponds with reality.

But how does knowledge of the nature of truth enter into a necessary condition for knowledge of such humdrum matters as the color of my shirt? There is

a double-move being made in the line of reasoning above. It starts, importantly, from the innocuous observation that knowledge requires truth (this brings truth into the picture), and then moves quickly, via Assumptions 1 and 2 (see below), to the lemma that, given realism, in order to know, one needs to know of one's belief that it corresponds with reality.

Assumption 1: S knows p, only if S knows of her belief p that it is true.

This is the first move. Note that it is not underwritten by the analysis of knowledge: "S knows p, only if (i) S believes p, (ii) p is true, (iii) ..." Knowledge does indeed require truth, but that only yields the requirement that your belief has to be true (the innocuous point again), it does not yield the requirement that you also have to know, or even believe, *that* your belief is true.

Three counter-considerations seem especially pertinent; I present them dogmatically. First, there are subjects (small children, higher animals) who know things without having the conceptual resources to form meta-beliefs about the truth of their own beliefs. Second, acquisition of information comes through perception and reasoning; even with respect to subjects who are clearly in a position to form meta-beliefs about the truth of their own beliefs, perception and reasoning do not normally deliver, and certainly do not have to deliver, such meta-beliefs. Third, the assumption intimates that knowledge about the world can be acquired only *via* inference from known premises about the truth of one's own beliefs. This is quite implausible. Perceptual knowledge never works that way. Inferential knowledge might, in certain cases, but usually does not. (Note that even when you acquire knowledge through an informant known by you to be reliable, the meta-premise in play would be that *her* professed belief is true, not that *your* belief is true.)

Assumption 2: If truth = correspondence with reality, then S knows of her belief p that it is true, only if S knows of her belief p that it corresponds with reality.

This is the second move. Assumption 1 functions to pave the way by bringing truth into the picture. Assumption 2 now aims to build on this and to bring in the realist account of the nature of truth. Of course, truth and its nature are in the picture: Since knowledge requires that your belief be true, it requires that

your belief correspond with reality, given the correspondence account of truth. But our argument is not satisfied with this innocuous point (though having it in the background may help lending some credibility to the argument). It wants to bring the nature of truth into the picture in an importantly different way: Assumptions 1 and 2 between them aim to put the nature of truth into the *content* of a knower's meta-belief.

Two main counter-considerations. First, the assumption commits an intentional fallacy, similar to: Since $a=b$, S knows that a is F, only if S knows that b is F. Only in this case the fallacy involves a property identity: Since being F = being G, S knows of x that it is F, only if S knows of x that it is G. Using this kind of reasoning, one might argue, fallaciously: Since water is H_2O , our ancestors knew that they were drinking water, only if they knew that they were drinking H_2O ; and since they didn't know they were drinking H_2O , they didn't know that they were drinking water.

Second, the assumption fails to distinguish a (proposed) definition of truth from a process or procedure by which one comes to know that something is true. A definition of the nature of truth, an advocate of the correspondence theory will insist, does not have to provide a procedure for coming to know, and the correspondence account of the nature of truth doesn't. One can come to know that a liquid is water from the way it looks and tastes (etc.), one does not have to go through its H_2O -nature, performing a chemical analysis. Similarly for truth. Though, admittedly, there is also a disanalogy, because going through the chemical analysis does provide one good way of coming to know that a liquid is water. How does one come to know of one's own belief p that it is true? Here is one good way. First you come to know p. Then you reflect (for some reason) on your own beliefs, coming to believe and know that you have the belief p, then you infer that your belief p is true, presupposing (exploiting, consciously?) your knowledge that p entails that p is true.

I have deliberately staved off the theme of *comparing* thought with reality, trying to get an idea about how much ground the IMA can cover without it. Now is the point where, it seems, comparing has to enter:

Assumption 3: S knows of her belief p that it corresponds with reality, only if S has compared her belief p with reality.

Conclusion: If truth = correspondence with reality, S knows p, only if S has compared her belief p with reality.

An initial point countering Assumption 3. Given that one can know of one's belief p that it is true in the manner described above, one can know of one's belief p that it corresponds with reality by knowing that one's belief p is true and knowing the correspondence account of truth, without having to compare one's belief p with reality.

Consider the consequent of the Conclusion: S knows p , only if S has compared her belief p with reality. As a general condition on knowledge, this should strike you as very strange. Much (most) acquisition of information does not proceed by comparing beliefs one already has with anything. Perceptual processes and inference processes do not proceed by comparing beliefs one already has, they proceed by forming beliefs which, under the right conditions, then constitute pieces of knowledge. Talk of "comparing" drops out of the picture when one thinks of how perception and inference based on perception lead to the formation of beliefs: For the most part, it is just a bad metaphor.

Yet, Part B of the IMA nevertheless claims that realism, because it takes truth to be correspondence, is committed to the view that one knows, only if one has compared one's belief with reality. The reason for this claim being Assumptions 1 and 2, which harbor an intensional fallacy, the failure to distinguish definitions from descriptions of knowledge-acquisition processes, and an ill-motivated meta-knowledge requirement on knowledge.

However, the picture of knowing by comparing is not entirely wrong. Sometimes, it seems, we do compare, namely when we *check* the accuracy of beliefs we already have, when we *test* our beliefs or theories. Part B of the IMA then treats all coming to know as checking, all knowing as having checked. This is wrong, even if there are cases where one does know by checking one's beliefs – even if there are many such cases: their numbers are still small compared to the massive amount of cases where one acquires knowledge without checking.

I turn now briefly to the other part of the IMA, Part A. Remember it said that we cannot do what Part B said we have to do, namely compare our beliefs with reality (to ascertain their correspondence with reality).

Part A of the IMA focuses on comparing cognition (beliefs) with reality (facts, things and their properties). But its central claim seems to apply to comparing anything with anything: Beliefs with facts, facts with facts, things with things, beliefs with beliefs (cognitions with cognitions).

The central claim made by Part A is: We can never compare X with Y, we can only compare our cognition of X with our cognition of Y.

If taken seriously, the claim would generate an infinite regress, for obviously my *cognition of X* and my *cognition of Y* will themselves be new items, X and Y, which, according to the claim, I can compare only by comparing my cognitions of these cognitions, and so on. The claim has to be restricted. The intended restriction must be to items that are not themselves cognitions, that is X and Y must not be cognitions. The IMA assumes, apparently, that we *can* compare our cognitions.

Let us grant the following claim for the sake of argument (keeping in mind that X and Y are not cognitions): I can compare my cognition of X with Y only by employing a further cognition, namely a cognition of Y.

Even if this claim is true, it does not show that what I am comparing thereby is merely my cognition of X with my cognition of Y. But this is the claim the IMA would need. Where does it come from? The situation is a bit odd. The above claim tells me that I can do one thing, A, only by doing another thing, B. And because of just this, I am supposed to buy the strong conclusion that I cannot really do A after all, that I can merely do A*, which is different from A, and which is not what is wanted or needed. Shouldn't I think, rather, that I *can* do A, and conclude from the claim above that the way to do it, apparently is *by* doing B?

Reference

Kant, Immanuel (1800): *The Jäsche Logic*, in: J. Michael Young (ed.), *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Lectures on Logic*, Cambridge, 1992.

Das Schrödinger-Glas. Sind Dispositionen Eigenschaften?

Stephan M. Fischer

Die dispositionalistische Auffassung von Naturgesetzen fasst Dispositionen als (kausale) Eigenschaften auf. Ich stelle hier ein physikalisches System vor, dem mit derselben Berechtigung eine bestimmte Disposition zugeschrieben werden kann, als auch die entgegengesetzte Disposition. Ich werde zeigen, dass es sich im dargestellten Fall weder um Finks, noch um Maskierungen, Gegengifte oder Nachahmungen handelt. Die Diskussion über *opposing dispositions* ist eng mit *intrinsic finks* verbunden, hier handelt es sich jedoch nicht um einen solchen Fall. Die konditionale Analyse gerät auch in ihrer reformierten Version in Schwierigkeiten und schließlich muss die Auffassung von Dispositionen als Eigenschaften zurückgewiesen werden. Dadurch wird der kausalen Theorie von Eigenschaften, insofern sie Dispositionen als dispositionale Eigenschaften als Grundlage ihrer Auffassung von Naturgesetzen versteht, die Grundlage entzogen.

In der aktuellen Debatte über die Natur von Naturgesetzen stimmt vernehmlich die *dispositionalistische Auffassung von Gesetzen* mit ein (Bartels 2000; Bird 2005; 2007; Esfeld 2008; Mumford 2004). Diese Auffassung ist auf das Engste mit einer nicht-humeschen Theorie der *Eigenschaften* verknüpft. Den kategorialen Eigenschaften der humeschen Metaphysik wird eine kausale Theorie der Eigenschaften entgegengestellt.

In der Metaphysik kausaler Eigenschaften werden die fundamentalen physikalischen Eigenschaften so konzipiert, dass sie von selbst die Wirkung hervorbringen, die sie hervorbringen können (Esfeld 2008). Naturgesetze beschreiben dann genau das, was Objekte aufgrund ihrer Eigenschaften bewirken können und sind – weil die „Identität der Eigenschaften in dem aufgeht, was sie bewirken können“ – in allen möglichen Welten gleich, mithin metaphysisch notwendig. Hervorgehoben werden die Vorzüge gegenüber der Regularitätstheorie (*systems approach*) (Esfeld 2011), da die Metaphysik kausaler Eigenschaften eine „klare Antwort [darauf] hat, wie sich eine nomische Regularität von einer zufälligen un-

terscheiden lässt“ (Bird 2005), genauso wie gegenüber der Theorie kontingenter nomischer Notwendigkeit (*universals approach*) (Armstrong 1983; Tooley 1977), da die dispositionalistische Auffassung „erklärt, wie es kommt, dass nomische Notwendigkeit die entsprechenden Allaussagen impliziert“ (Bird 2005).

In der Metaphysik kausaler Eigenschaften geben die Eigenschaften durch die Kausalrelationen, in denen sie stehen, zu erkennen, was sie sind. In bestimmten Kausalrelationen zu stehen, ist essenziell für Eigenschaften genau dann, wenn sie Dispositionen sind. Daher nimmt diese Metaphysik als grundlegend an, dass Eigenschaften Dispositionen sind und Dispositionen kausale Eigenschaften (vgl. Shoemaker 1980; Ellis/Lierse 1994; Mumford 1998) – *Dispositionen* und *Eigenschaften* stehen also in innigster Beziehung zueinander, die relevanten Eigenschaften eines physikalischen Gegenstandes sind dispositionale Eigenschaften.

Die Analyse von Dispositionszuschreibungen oder Dispositionsprädikaten hat sich bekanntermaßen als außerordentlich schwierig erwiesen. Auf Details dieser Schwierigkeiten will ich hier zunächst nicht weiter eingehen, sondern nur auf zwei Annahmen hinweisen, die alle Dispositionalisten teilen:

- Dispositionen sind Eigenschaften;
- Dispositionen sind durch ihren Stimulus und ihre Manifestation charakterisiert.

Besonders der zweite Punkt war und ist Gegenstand intensiver Untersuchungen. Die sogenannte *einfache konditionale Analyse*, die auf dem kontrafaktischen Konditional beruht (Lewis 1973), galt lange als Mittel der Wahl, aber mit *Finks* (Martin 1994), *Gegengiften* (Bird 1998) oder *Maskierungen und Nachahmungen* (Johnston 1992) wurde eine reformierte konditionale Analyse erzwungen (Lewis 1997). Diese Debatte hält an; in jedem Falle kann man sagen, wenn Finks, Maskierungen, Nachahmungen, Gegengifte oder Zauberer die Annahme von Punkt 2 oben erschüttern, kommt man in ziemliche Schwierigkeiten, zu wissen, was mit Dispositionen eigentlich gemeint ist.

Ich will nun im Folgenden ein System vorstellen, das nicht auf Finks, *Maskierung* oder ein *Gegengift* zurückgreift, sondern auf eine *intrinsische Eigenschaft* seiner molekularen Struktur. Dennoch bringt es uns bezüglich des Punktes 2 in erhebliche Schwierigkeiten. Als Folge kommt erschwerend hinzu, dass auch Punkt 1 in Frage gerät: Sind Dispositionen überhaupt Eigenschaften? Zusam-

mengenommen bringt dies aber die kausale Theorie von Eigenschaften, die dispositionale Eigenschaften als Grundlage der Auffassung von Naturgesetzen versteht, in erhebliche Schwierigkeiten.

Das Schrödinger-Glas

Wir betrachten folgenden fiktiven Gegenstand. Ein Glas, in dessen Molekularstruktur M ein radioaktives Atom ψ eingebaut sei. Die Wahrscheinlichkeit für ψ zu zerfallen sei exakt 50%.¹ Genauer, für jeden beliebigen Zeitpunkt t besteht eine Wahrscheinlichkeit von $\frac{1}{2}$, dass ψ nicht zerfallen ist, genauso beträgt die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{2}$, dass es gerade zu t zerfällt, in welchem Falle wir es dann ψ^Z nennen wollen. Das Atom ψ habe folgenden Einfluss auf die Molekularstruktur und damit unser Glas:

- Atom ψ sei *nicht* zerfallen (M also $M\psi$): Das Glas zerbricht bei einem Hammerschlag *nicht*.
- Atom ψ sei zerfallen (M also $M\psi^Z$): Das Glas zerbricht bei einem Hammerschlag.

Die Frage, die uns im Weiteren beschäftigen soll, ist nun: Welche Disposition – unter den ‚Klassikern‘ *zerbrechlich* und *unzerbrechlich* – hat Schrödingers Glas, oder welche kann diesem Glas berechtigterweise zugesprochen werden?

1 Für ein einzelnes instabiles Atom lässt sich nicht berechnen, wann es zerfallen wird. Lebensdauer oder beispielsweise Halbwertszeiten sind statistische Größen sehr großer Ensembles. Allerdings lässt sich die Wahrscheinlichkeit für ein Atom zu zerfallen mit Halbwertszeiten korrelieren. Innerhalb der ersten Halbwertszeit beträgt sie 50%, innerhalb der zweiten Halbwertszeit $50\% + 25\% = 75\%$ und so fort. Für ein Atom, wie z.B. Tellur ^{128}Te mit einer Halbwertszeit von 7×10^{24} Jahren, liegt für die gesamte Zeit der Existenz des Universums die Zerfallswahrscheinlichkeit also bei 50%.

Die Dispositionen des Glases

Beginnen wir damit, die dispositionelle Struktur des Schrödinger-Glases zu analysieren, indem wir das Glas in einen Messapparat einbringen, der einen etwaigen radioaktiven Zerfall $\psi \rightarrow \psi^Z$ feststellen kann – wir wissen also, ob das Atom zerfallen ist oder nicht.

Fall 1. Der Zerfall wurde gemessen, ψ ist also in den Zustand ψ^Z übergegangen. Da ein radioaktives Atom nur einmal zerfällt, ist der Zustand ψ^Z , von diesem Zeitpunkt an, der festgelegte und unveränderliche Zustand des Glases mit der Struktur $M\psi^Z$. Setzen wir das Glas nun zu einem Zeitpunkt t_H (nach der Messung) einem Hammerschlag aus. Nach den Voraussetzungen gilt,

wenn wir mit dem Hammer gegen das Glas schlugen, zerbräche es.

Für die Darstellung der Asymmetrien reicht diese einfache konditionale Form vollkommen aus, auch wenn man die Einwände dagegen im Kopf behält. Auf eine Formulierung als reformierte konditionale Analyse werde ich weiter unten noch genauer eingehen. Es scheint also, als ob wir berechtigter Weise in diesem Fall sagen können, *das Glas sei zerbrechlich*.

Fall 2. Es wurde kein Zerfall gemessen, die Struktur des Glases ist also $M\psi$. Analog zum obigen Fall lautet die Analyse,

wenn wir mit einem Hammer gegen das Glas schlugen, zerbräche es nicht,

und es scheint, dass wir die Disposition zuschreiben könnten, das Glas sei unzerbrechlich. Genau diese Analyse ist aber *falsch*. Sozusagen seit Herstellung des Glases wird es auch messtechnisch ‚überwacht‘. Da kein Zerfall gemessen wurde, *wissen* wir, dass sich das Atom im Zustand ψ befindet. In diesem Zustand *ist* das Glas, nach Festlegung, nicht zu zerbrechen. Nichtsdestotrotz ist das entsprechende Konditional – würde das Glas gestoßen, so würde es nicht zerbrechen – *nicht wahr*. Unter allen möglichen Welten, die nahe genug liegen – in denen dieselben Naturgesetze gelten – gibt es auch solche, in denen ψ *im Moment des Stoßes* in ψ^Z übergeht, und das Glas würde zerbrechen. Zu jedem beliebigen Zeitpunkt t , insbesondere auch zum Zeitpunkt t_H , kann das Atom mit 50-prozentiger Wahrscheinlichkeit in den Zustand ψ^Z übergehen, und in genau diesem Falle zerbricht das Glas eben doch.

Sehen wir uns eine weitere Asymmetrie an, wenn wir vom Moment des Stoßes und der *Manifestation* einer Disposition ausgehen:

- Fall 1a. Wir schlagen mit einem Hammer auf das Glas, und es zerbricht. Es scheint gerechtfertigt, in diesem Fall zu sagen, das Glas *war zerbrechlich*.
- Fall 2a. Wir schlagen mit einem Hammer gegen das Glas, und es zerbricht nicht. Nun scheint es gerechtfertigt zu sagen, das Glas *war unzerbrechlich*.

In diesem Falle, selbst wenn man die Asymmetrie in den ersten beiden Fällen intuitiv anerkennt, denn es wird auf das Vorliegen zukünftiger Gegebenheiten verwiesen, scheint die Intuition hier sehr stark auf die Berechtigung der beiden Aussagen in 1a und 2a hinzuweisen. Immerhin handelt es sich jetzt um retrodiktische Aussagen, und es scheint hinreichend kontraintuitiv, wenn das Glas nicht zerbricht, nicht auch sagen zu können, es sei – zum Zeitpunkt des Schlages – unzerbrechlich gewesen. Selbiges gilt im anderen Fall. Es erschiene nicht plausibel, wenn das Glas bei einem Schlag zerbricht, man aber nicht berechtigt wäre zu sagen, das Glas war zum Zeitpunkt des Schlages zerbrechlich.

Dennoch, die Asymmetrie besteht auch hier. Im Fall 2a kann der Effekt, gegen das Glas zu schlagen, ohne es zu zerbrechen, nur dann eintreten, wenn das Atom nicht zerfallen ist. Da das Atom von Anfang an in die Struktur des Glases eingebaut ist, als einzelnes radioaktives Atom aber auch nur einmal zerfallen kann, und es nach Voraussetzung in 2a nicht zerfallen ist, kann es auch für alle Zeiten vor dem Hammerschlag nicht zerfallen sein. Daher ist die Aussage gerechtfertigt, *wenn* Fall 2a eintritt, zu sagen, das Glas war während seiner gesamten Lebensdauer unzerbrechlich.

Im Fall, dass das Glas beim Stoß zerbricht, können wir jedoch keinesfalls analog (retrodiktisch) darauf schließen, dass für alle Zeitpunkte vor dem Stoß bereits ψ^Z vorlag. Irgendwann muss ja der Übergang von ψ zu ψ^Z stattgefunden haben, möglicherweise auch gerade zum Zeitpunkt des Schlages, möglicherweise schon lange vorher. Wenn das Glas also zerbricht, kann nicht geschlossen werden, dass es – analog zu Fall 2a – für alle Zeitpunkte vor t_H zerbrechlich war.

Man beachte auch, dass es keinesfalls gerechtfertigt ist, von der Tatsache, dass unser Glas beim ersten Stoß *nicht* zerbrochen ist, also (Fall 2a) von t_0 bis t_H tatsächlich unzerbrechlich *war*, auf eine bestehende Disposition „ist unzerbrechlich“ bezüglich eines weiteren zukünftigen Stoßes zu schließen.

Wir sehen, selbst wenn das Schrödinger Glas einer permanenten Messung unterworfen ist, wir also *bis zum Zeitpunkt des Stoßes perfekt über die Molekular-*

struktur informiert sind, dass dieses Wissen nicht unbedingt dazu berechtigt, dem Glas eine entsprechende Disposition zuzuschreiben. Die Situation möglicher Dispositionszuschreibungen wird ersichtlich noch schwieriger, wenn wir nicht permanent messen, also zu $t < t_H$ *nicht* wissen, ob $M\psi$ oder $M\psi^Z$ vorliegt.

Ohne Messung gilt zu jedem beliebigen Zeitpunkt t entweder ψ oder ψ^Z mit jeweiliger Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{2}$. Ist es also zu irgendeinem Zeitpunkt gerechtfertigt zu sagen, das Glas sei zerbrechlich? Ich weiß, wenn ich mit dem Hammer gegen das Glas schlage, wird es zu 50% zerbrechen. Genau mit derselben Wahrscheinlichkeit jedoch zerbricht es nicht. Worauf sollte ich wetten? Vielleicht sollte man dem Glas keine der beiden Dispositionen zuschreiben. Wenn es denn also bricht, hatte es vorher dennoch *nicht* die Disposition zerbrechlich zu sein? Oder sollte man besser *beide* Dispositionen gleichberechtigt zuschreiben? In diesem Fall schreiben wir also dem Gegenstand zugleich zwei entgegengesetzte Dispositionen zu.

Diese Debatte über *opposing dispositions* ist eng verknüpft mit sogenannten *intrinsic finks* (Choi 2012; 2013; Everett 2009; Clarke 2010). Aus dieser Perspektive könnte man den Einwand erheben, es sei gar nicht so viel Neues am Schrödinger-Glas, denn es handele sich nur um ein ausgefuchstes Beispiel für einen solchen intrinsic fink. Es handelt sich jedoch nicht um eine finkische Disposition. Um dies zu zeigen, betrachten wir die Idee eines Finks.

Eine schöne Formulierung bietet David Lewis: „eine Disposition, die umgehend verschwände, wenn sie auf die Probe gestellt würde, nennt man finkisch“.² (Lewis 1997) In der Reihe D: ‚haben einer Disposition‘ – A: ‚eintreten der Auslösebedingung‘ – M: ‚Manifestation‘ tritt der Fink genau bei A in Aktion und verändert D so, dass nicht-D.

Dies ist nun aber gerade nicht unsere Situation im Hinblick auf das Schrödinger-Glas. Angenommen, es hätte die Disposition ‚zerbrechlich‘, aber im Moment des Hammerschlages t_H würde diese, auf die Probe gestellte, Disposition verschwinden. Sie verschwände, weil $M\psi$, also war immer ψ , also hatte das Glas

2 Man beachte folgende Parallelität zwischen den Formulierungen: ‚Wenn man mit dem Hammer auf das Glas schlägt, würde es zerbrechen‘ und ‚Wenn die Disposition, die auf die Probe gestellt würde, verschwände die Disposition umgehend‘. Die Lewissche Formulierung formuliert also sozusagen eine Meta-Disposition einer Disposition. Der Begriff „finkisch“ scheint also ein meta-dispositionaler Begriff zu sein.

nie die Disposition ‚zerbrechlich‘. Wäre umgekehrt die Disposition ‚unzerbrechlich‘, also $M\psi$, verschwände aber im Moment t_H weil $M\psi^Z$, dann wäre ψ^Z zu t_H eine rein zufällige Koinzidenz. Mit genau der gleichen Wahrscheinlichkeit hätte zu t_H auch nicht- $M\psi^Z$ auftreten können.

Dies verweist auf den eigentlichen Grund, weshalb es sich hier nicht um eine finkische Disposition handeln kann: ψ oder ψ^Z , respektive $M\psi$ oder $M\psi^Z$, hängen mit dem Zeitpunkt t_H und damit A – also dem Moment, zu dem die finkische Disposition ‚auf die Probe gestellt wird‘ – in überhaupt keiner Weise zusammen.

Aus diesem Grund gelingt hier auch nicht eine reformierte Analyse entgegengesetzter Dispositionen à la Lewis, in denen „selbstverständlich eine der beiden gegensätzlichen Dispositionen finkisch sein muss [...] und auf einer zusammengesetzten Disposition beruht“. Auch die reformierte konditionale Analyse selbst, von Lewis als „unschöner Bandwurmsatz“ bezeichnet, greift hier nicht. Der Bandwurmsatz:

„Ein Gegenstand x ist genau dann zu t disponiert, auf Stimulus s Reaktion r zu zeigen, wenn für eine intrinsische Eigenschaft B, die x zu t hat, und für einen Zeitpunkt t' nach t gilt: wenn x zu t einem Stimulus s ausgesetzt wäre *und die Eigenschaft B bis t' beibehalten würde*, dann wären s und x's Haben von B zusammen eine x-vollständige Ursache dafür, dass x Reaktion r zeigt.“ (Lewis 1997, Hervorhebung von mir)

Der hervorgehobene Teilsatz soll das Eingreifen eines Finks verhindern. Im Fall des Schrödinger-Glases greift aber kein Fink ein. Hier ist es der zukünftige Weltverlauf von t_H bis t', der unveränderlich festgehalten werden müsste. Für den Zustand $M\psi$ heißt das nichts weiter, als dass $M\psi$ sich zwischen t_H und t' nicht ändern darf, also ψ nicht in ψ^Z übergehen. Die ‚Welt‘ aus zwei möglichen Zuständen $\{\psi, \psi^Z\}$ muss also zwischen t_H und t' unverändert weiter verlaufen. Wir *wissen* aber bezüglich Schrödingers Glas, d. i. bezüglich dieser Welt, dass sie sich gerade dadurch charakterisiert, dass sie zu jedem Zeitpunkt t* mit $t_H < t^* < t'$ mit der gleichen Wahrscheinlichkeit so bleibt oder auch nicht. Lewis reformierte Analyse anzuwenden heißt also nichts anderes, als zu sagen:

- Das Schrödinger-Glas hat die Disposition D, wenn die Welt so bleibt, *wobei wir wissen*,
- die Welt bleibt so oder auch nicht.
- Für die Dispositionszuschreibung heißt das dann nichts anderes, als: das Glas ist zu t_H disponiert zu ... oder auch nicht.
- Oder: wenn die Welt so wäre, dass es kein Schrödinger-Glas gäbe, wäre dieses (nicht-Schrödinger-)Glas disponiert zu ...

Mit anderen Worten, diese reformierte Analyse ‚rettet‘ die konditionale Analyse für genau diejenigen möglichen Welten, in denen es kein Schrödinger-Glas gibt. Für die Frage, welche Dispositionen aber einem solchen Glas zugesprochen werden können, ist diese Lösung natürlich unbefriedigend.

Welche Möglichkeiten, dem Glas Dispositionen (sinnvoll) zuzuschreiben, bleiben dann? Wann immer wir uns dazu durchringen, dem Schrödinger-Glas eine bestimmte Disposition zuzusprechen, so ist die Zuschreibung der entgegengesetzten Disposition *in genau dem gleichen Maße berechtigt*. Zwischen der Berechtigung einer dispositionellen Zuschreibung und der Berechtigung der Zuschreibung der gegenteiligen Disposition kann nicht mehr entschieden werden. Müssen wir daraus schließen, das Glas habe *keine* der beiden Dispositionen? Oder sollten wir sagen, es habe *beide*?

Auf die Absonderlichkeiten im ersten Fall (keine Disposition) habe ich oben bereits hingewiesen. Selbst wenn ein Schrödinger-Glas bei t_H zerbricht, müssten wir sagen, es *war* nicht zerbrechlich. Nicht zerbrechlich zu sein und unter Umständen doch zu zerbrechen, ist aber nun sicherlich nicht die Art von Zusammenhang zwischen Dispositionszuschreibung und Manifestation, die wir suchen.

Bleibt also die Zuschreibung beider Dispositionen und damit die unangenehme Situation, einem physikalischen Gegenstand zur gleichen Zeit zwei entgegengesetzte Dispositionen mit gleicher Berechtigung zuzuschreiben. Die Unannehmlichkeiten einer solchen Zuschreibung werden dann akut, wenn *Dispositionen Eigenschaften sind*. Dies erzwingt dann die Behauptung, es gibt Eigenschaften, die einem Gegenstand zukommen und zugleich nicht zukommen können, oder: Ein Gegenstand kann bestimmte Eigenschaften zugleich haben und nicht haben. Wohl keine Philosophin würde solcherart „Eigenschaften“ tatsächlich als Eigenschaften verstanden wissen wollen.

Als eine möglicherweise hilfreiche Interpretation mag die statistische erscheinen. Immerhin ‚erzeugt‘ die $50/50$ Wahrscheinlichkeit das Problem. Würden also zu τ_H gegen unendlich viele Schrödinger-Gläser einem Hammerschlag ausgesetzt, so zerbräche genau die Hälfte. Konsequenz dieser Interpretation ist aber wiederum, dem *einzelnen* Glas eben *keine* festgelegte Disposition zuzuschreiben – in Analogie zur Quantenphysik sozusagen ‚bis zur Messung‘ zu τ_H – und dies führt wieder zu den Problemen im Falle ‚keine Disposition‘.³

Die zweite Interpretationsvariante wäre, von einer *Superposition* der (entgegengesetzten) Dispositionen zu sprechen. Diese Interpretation sagt Folgendes: Ein physikalischer Gegenstand hat eine Reihe bestimmter intrinsischer Eigenschaften. Die ‚intrinsische Summe‘ legt ein Spektrum *möglicher Reaktionen* des Gegenstandes auf eine angenommene Auslösebedingung fest. Wollen wir nun die Disposition eines Gegenstandes festlegen, so beziehen wir uns damit auf die Superposition dieser möglichen Reaktionen. Zwischen Gruppen intrinsischer Eigenschaften und einzelnen dispositionellen Reaktionen besteht ein kausaler Zusammenhang – dieser muss jedoch nicht in jedem Falle zwischen dem Gesamtumfang intrinsischer Eigenschaften und einem Element des Spektrums möglicher Reaktionen (eindeutig) bestehen.

Ist das Spektrum *eingeschränkt* – also besteht es insbesondere nur aus einer möglichen Reaktion – oder spricht alle unsere Erfahrung für eine solche Abbildung der Summe intrinsischer Eigenschaften auf eine und nur eine Reaktion, so sind wir berechtigt, von einer bestimmten Disposition des Gegenstandes zu sprechen. Ist das Spektrum nicht eingeschränkt – und im unangenehmsten Fall gleichverteilt – so superponieren die Dispositionen.

Im ersteren Fall – nur einer möglichen Reaktion beziehungsweise einer eindeutigen Abbildung – ist es verführerisch, von diesem Zusammenhang als einer *Eigenschaft* des Gegenstandes zu sprechen, aber falsch; und falsch deshalb, weil Dispositionen *keine Eigenschaften sind*, sondern Spektren *möglicher Reaktionen*.

Kann also eine Eigenschaft oder eine Gruppe von Eigenschaften das Spektrum möglicher Reaktionen festlegen und ist dieser Zusammenhang ein kausaler,

3 Im Übrigen wäre sehr genau nachzuprüfen, inwieweit die Analogie zur Quantenphysik trägt, insofern es im Falle makroskopischer Gläser erheblich schwieriger wird, die grundlegende Position *ununterscheidbarer Teilchen* aufrecht zu erhalten.

so gilt es zu klären, wie und weshalb Eigenschaften das können sowie welcher Zusammenhang mit Naturgesetzen besteht, aber die Antwort, Eigenschaften könnten es, *weil sie Dispositionen sind*, ist offenbar übereilt.

Literatur

- Armstrong, David (1983): *What is a Law of Nature?* Cambridge.
- Bartels, Andreas (2000): The idea which we call power. *Naturgesetze und Dispositionen*, in: *Philosophia Naturalis*, 37, 255-268.
- Bird, Alexander (1998): Dispositions and Antidotes, in: *The Philosophical Quarterly*, 48, 227-234.
- Bird, Alexander (2005): The Dispositionists Conception of Laws, in: *Foundations of Science*, 10, 353-370.
- Bird, Alexander (2007): *Nature's Metaphysics. Laws and Properties*, Oxford.
- Choi, Sungho (2012): Intrinsic Finks and Dispositional/Categorical Distinctions, in: *Noûs*, 46, 289-325.
- Choi, Sungho (2013): Can Opposing Dispositions be Co-Instantiated?, in: *Erkenntnis*, 78 (1), 161-182.
- Clarke, Randolph (2010): Opposing Powers, in: *Philosophical Studies*, 149, 153-160.
- Ellis, Brian/Caroline Lierse (1994): Dispositional Essentialism, in: *Australasian Journal of Philosophy*, 72, 27-45.
- Esfeld, Michael (2008): *Naturphilosophie als Metaphysik der Natur*, Frankfurt/M.
- Esfeld, Michael (2011): Wozu Dispositionen?, in: Carl Friedrich Gethmann (Hg.): *Lebenswelt und Wissenschaft. Deutsches Jahrbuch Philosophie 2*, Hamburg.
- Everett, Anthony (2009): Intrinsic Finks, Masks, and Mimics, in: *Erkenntnis*, 71, 191-203.
- Johnston, Mark (1992): How to Speak of the Colors, in: *Philosophical Studies*, 68, 221-263.
- Lewis, David (1973): *Counterfactuals*, Cambridge.
- Lewis, David (1983): New Work for a Theory of Universals, in: *Australasian Journal for Philosophy*, 61, 343-377.
- Lewis, David (1994): Humean Supervenience Debugged, in: *Mind*, 103, 473-490.
- Lewis, David (1997): Finkish Dispositions, in: *The Philosophical Quarterly*, 47, 143-158.
- Martin, Charles Burton (1994): Dispositions and Conditionals, in: *The Philosophical Quarterly*, 44, 1-8.

Mumford, Stephen (1998): *Dispositions*, Oxford.

Mumford, Stephen (2004): *Laws in Nature*, New York.

Shoemaker, Sydney (1980): *Causality and Properties*, in: Peter van Inwagen (Hg.), *Time and Cause*, Dordrecht.

Tooley, Michael (1977): *The Nature of Laws*, in: *Canadian Journal of Philosophy*, 7, 667-698.

On what is Wrong with Modal Empiricism

Dirk Franken

Modal Empiricism is a position in modal epistemology. In terms of possible worlds it can be put as follows:

Some propositions that are true in all metaphysically possible worlds are such that we do *not* know *a priori* whether they are true or false.

(I take the talk of propositions and *a priori* knowledge to be legitimate and sufficiently well understood.) The phrase “metaphysically possible” is to be read as referring to possibility *simpliciter*. The opposite position is *modal rationalism*:

All propositions that are true in all metaphysically possible worlds are such that we *do* know *a priori* whether they are true or false.

Both positions have counterparts in modal metaphysics. The counterpart of modal empiricism is *modal dualism*:

The space of conceptually possible worlds exceeds the space of metaphysically possible worlds.

The counterpart of modal rationalism is *modal monism*:

The space of conceptually possible worlds *coincides with* the space of metaphysically possible worlds.

The logical connections are not hard to see. Going over some irrelevant subtleties I assume that we know *a priori* whether a proposition is true (false) iff it is true (false) in all conceptually possible worlds. Given this, the following biconditionals hold:

Modal rationalism \leftrightarrow modal monism.

Modal empiricism \leftrightarrow modal dualism.

The most important argument *for* modal empiricism comes from the well-known fact that there are sentences that are necessarily true, but nonetheless not knowable *a priori*. A representative example of such a sentence is the following:

(S1) “Water = H₂O”.

I take for granted the following facts about (S1): (i) (S1) is *necessarily true*, that is, there is no metaphysically possible world in which something is water without being H₂O. (ii) Our knowledge that (S1) is true (and, hence, our knowledge that (S1) is necessarily true) is *a posteriori* knowledge. We know this only because someone once investigated the chemical composition of water.

The conjunction of these facts is often taken as a strong evidence for modal empiricism because the latter provides a natural and straightforward explanation of both conjuncts. According to this explanation, (S1) is *necessarily true* [fact (i)] because it expresses a proposition that is true in all metaphysically possible worlds and our knowledge that (S1) is true is *a posteriori* knowledge [fact (ii)] because this proposition is such that we do *not* know *a priori* that it is true (this is why someone had to investigate the chemical composition of water). Indeed, I assume that this is more than one argument among others for modal empiricism. Modal empiricism stands and falls with this interpretation of examples like (S1). This is because for modal empiricism to be true there have to be some sentences that express propositions that are such that we do *not* know *a priori* whether they are true or false; and since we can take it for granted that there are no better candidates for such sentences than those discussed in the literature of which (S1) is a representative example there will be no reason left to believe in modal empiricism if it can be shown that such sentences do not express propositions of the relevant kinds.

In what follows I will argue that this is indeed the case. As a first step it needs to be shown that the modal empiricist interpretation is not without alternative. Even if (i) and (ii) are taken for granted, there is a way to avoid the modal empiricist interpretation of (S1): One just has to deny that the *a posteriori* knowledge at issue is knowledge of the truth (or the necessary truth) of the proposition expressed by (S1). That is, one has to deny that what we find out by investigating the chemical composition of water is that the proposition expressed by (S1) is true (or necessarily true). Sure, at first glance, it might seem silly to deny that. Is not this the only way to make sense of the fact that we have to investigate water

to find out that (S1) is true? It is not. To see this, one first has to realize that there is room between understanding a sentence (in the sense of being a competent speaker of this sentence) and knowing which proposition is expressed by this sentence. The propositions expressed by sentences are just the truth-conditions of these sentences (i.e. the conditions that need to be met in every metaphysically possible world for the sentences to be necessarily true). There are fairly uncontroversial examples of sentences that can be understood in the relevant sense without knowledge of their truth-conditions. Take the following sentence:

(S2) "Your trousers are burning."

Certainly, all English speakers understand this sentence in the sense specified above. Nonetheless, it could very well happen that one of them does not know the truth-conditions of a token of (S2). This is because the truth-conditions of a token of (S2) depend on a contingent fact about the actual world, namely who is the addressee of the token in its context of use. So, understanding a sentence is not the same as knowing its truth conditions.

Once this is realized, it becomes apparent that there is more than one possible explanation of the fact that a token of a sentence that we understand is not knowable *a priori*. The first explanation is entailed in the modal empiricist interpretation of (S1): The proposition expressed is such that we do not know *a priori* whether it is true. It assumes that even if one knows the truth-conditions of the sentence, further empirical investigation is needed to find out that it is true. The second explanation, however, is that *one's knowledge of the proposition expressed by the relevant sentence is a posteriori*. That is, even though one understands the sentence further empirical investigation is needed to find out which proposition is expressed. Contrary to the first explanation, this explanation is compatible with modal rationalism (i.e. the falseness of modal empiricism), for it is compatible with the possibility that the proposition expressed is such that we *are* in the position to know *a priori* that it is true.

To be sure, that the second explanation is compatible with the falseness of modal empiricism does not mean that it is *incompatible* with modal empiricism. So, to make a conclusive point against modal empiricism two things need to be shown: that the first explanation – the explanation entailed in the modal empiricist interpretation of (S1) – is untenable and that the second explanation

is indeed incompatible with modal empiricism. In the remainder of the paper I will argue for these two points. To this end, let me first introduce a convenient way of speaking. If we know what the truth-conditions of a sentence are, but not whether they are met, I will say that we *know the proposition (truth-conditions) expressed by the sentence*. If we do not only know what the truth-conditions of a sentence are, but also that they are met, I will say that we *know of the proposition (truth-conditions) expressed by the sentence that it is true (met)*. The two explanations can now be put as two possible answers to the question: What do we come to know by investigating the chemical composition of water?

Answer 1: By investigating the chemical composition of water we come to know *of* the truth-conditions of “Water = H₂O” that they are met. (We do not just come to know *the* truth-conditions of “Water = H₂O”.)

Answer 2: By investigating the chemical composition of water we come to know *the* truth-conditions of “Water = H₂O”. (But we do not come to know *of* the truth-conditions of “Water = H₂O” that they are met.)

Here are two simple arguments for the two points at issue. The first shows that answer 1 is untenable because it contradicts certain epistemological and semantic facts. The second shows that answer 2 is incompatible with modal dualism and, hence, with modal empiricism.

Argument 1:

(P1)1 The truth conditions of “Water = H₂O” are the same as the truth conditions of “H₂O = H₂O.” (*semantic fact*)

(P2)1 We know of the truth conditions of “H₂O = H₂O” *a priori* that they are met. (*epistemological fact*)

(C)1 We know of the truth conditions of “Water = H₂O” *a priori* that they are met. (*from (P1)1 and (P2)1*)

(C)1 is incompatible with answer 1. Hence, on pain of contradicting semantic or epistemological facts, answer 1 is untenable.

Argument 2:

(P1)2 We know of the truth conditions of “Water = H₂O” *a priori* that they are met. (*from answer 2*)

(P2)2 If we know of the truth conditions of “Water = H₂O” *a priori* that they are met, these truth conditions are met in all conceptually possible worlds. (*epistemological fact*)

(C)2 The truth conditions of “Water = H₂O” are met in all conceptually possible worlds. (*from (P1)2 and (P2)2*)

(C)2 contradicts modal dualism and since modal empiricism is true iff modal dualism is true, modal empiricism is incompatible with answer 2.

Since answer 1 and answer 2 exhaust the array of possible answers to the question at issue, these arguments, if successful, show that modal empiricism is untenable. But are they successful? In what follows I try to extract what I take to be the two most promising objections from the writings of modal empiricists.

Objection 1

The first objection is not so much an objection to one of the arguments as an objection to the setting they are placed in. The objection denies the possibility of answer 2 in the first place. That is, it denies that the fact that we have to investigate the chemical composition of water to find out whether the sentence (S1) is true can have another explanation than the explanation appealed to by answer 1 – namely that by investigating the chemical composition of water we come to know of the truth-conditions of “Water = H₂O” that they are met. This seems to be the assumption behind the following passage by Scott Soames:

“[...] we know apriori that various properties and relations are essential to anything that has them. This means that certain propositions which predicate these properties and relations of objects are such that we know apriori that if they are true, then they are necessarily true. *Still, finding out whether they are true requires empirical investigation*” (Soames, 2006, 289-290; my italics).

But what reasons could there be to make this assumption? There might be general worries regarding the distinction between understanding a sentence and knowing its truth-conditions. I take it, however, that the example (S2) suffices to undermine these worries. A more serious reason may be the intuition that by e.g. investigating the chemical composition of water we do more than just finding out under which conditions it would be true. It is rather that we (also) find out *that* the sentence is true.

Here is my reply: The intuition is understandable, but mistaken. It can be explained precisely by the fact that, once we know the truth conditions of (S1), no further *empirical* investigation is needed to find out that it is true. The fact that our knowledge *of* the truth conditions that they are met is *a priori* gives us the impression that by investigating the chemical composition of water we already find out that the sentence is true. But this is an illusion. It is just that what remains to be found out to find out this can be done *a priori* and is, in addition to that, rather trivial.

In this connection it is instructive to have a look on a *contingently* true or false sentence:

(S3) "There is water on Mars."

Here the distinction at issue is apparent. Even given the relevant linguistic competence, it would be impossible to find out whether (S3) is true if one had not found out that the watery stuff on earth has the chemical composition H₂O. For, as long as we do not know this, we do not know what to look for on Mars in order to find out whether the sentence is true, which is to say: we do not know the truth conditions of (S3). (Looking for some watery stuff is not enough, to be sure. For, to be water the watery stuff has to have the right chemical composition.)

Objection 2

The second objection is more serious. It calls into question the validity of the first argument. That is, it denies that the conjunction of the fact that the truth conditions of "Water = H₂O" are the same as the truth conditions of "H₂O = H₂O" [(P1)1] and the fact that we know of the truth conditions of "H₂O = H₂O" *a priori* that they are met [(P2)1] implies that we know of the truth conditions of

“Water = H₂O” *a priori* that they are met [(C)1]. The assumption motivating this denial is that whether we know *a priori* of the truth conditions of a sentence that they are met, depends on how these truth conditions are given to us. The truth conditions of “H₂O = H₂O” may be given to us in a way such that we do know *a priori* of them that they are met. But this does not mean that the same holds for the way the truth conditions of “Water = H₂O” are given to us.

Penelope Mackie puts forward an argument along these lines using the following sentence as an example:

(H*) “Hesperus = Phosphorus”.

She states:

“We may [...] agree that in order to advance [...] knowledge of what *C*-proposition (H*) expresses [what truth conditions (H*) has; D.F.] one must have [...] knowledge, obtainable only *a posteriori*, of *which* things actually play the evening star and morning star roles. *But I see no relevant sense of ‘knowing which thing’ in which this additional knowledge must include the information that these roles are played by the same thing in the actual world.* So it appears that someone could know what *C*-proposition (H*) expresses [what truth conditions (H*) has; D.F.], and yet require further *a posteriori* information in order to be able to tell that (H*) is true.” (Mackie 2002, 232-233)

To put this somewhat more systematically, Mackie claims that there is a sense of the phrase “knowing which object” such that the following claims come out true:

- (a) One knows which object Phosphorus is and which object Hesperus is.
- (b) Thereby, one knows the truth conditions of (H*).
- (c) But one is *not* in the position to know *a priori* that Phosphorus is Hesperus, that is, that the truth conditions of (H*) are met.

Proponents of objection 2 assume that something analogous is true of (S1) and other examples of sentences that are necessary, but *a posteriori*. The claim would then be that there is a sense of the phrase “knowing which stuff / substance” such that the following claims come out true:

- (a) One knows which stuff water is and which stuff H₂O is.
- (b) Thereby, one knows the truth conditions of (S1).
- (c) But one is *not* in the position to know *a priori* that water = H₂O, that is, that the truth conditions of (S1) are met.

The possibility to apply Mackie's argument to (S1) might well be doubted. After all, (S1) contains natural kind terms while (H*) contains proper names. However, I will not attack the objection at this point. I will rather reply to Mackie's argument at its own ground. I will try to show that the claims (a) – (c) are incompatible. More precisely, I will try to show that while (a) is compatible with both (b) and (c), (b) is *not* compatible with (c). Here is the conjunction of (b) and (c): We know the truth conditions of (H*) [(b)] and we are not in the position to know *a priori* that Phosphorus is Hesperus, that is, that the truth conditions of (H*) are met [(c)]. Besides that, we should take the following for granted: If we know the truth conditions of a sentence and if these truth conditions are met in every *conceptually* possible world, we *are* in the position to know *a priori* that they are met. Given this, everyone accepting the above conjunction is committed to accept that there is at least one conceptually possible world in which the truth conditions of (H*) are *not* met. That is, one is committed to believe in a conceptually possible world that meets the following conditions:

- (i) In it Hesperus is not identical with Phosphorus and
- (ii) knowing the truth conditions of (H*) is not sufficient to be in a position to rule it out *a priori*.

Now the crucial question is: What might such a world look like? Apparently, the only candidates are worlds that fulfill descriptions along the following lines:

W: The star given in mode M1 is \neq the star given in mode M2.

Such a world, however, fails to meet condition (i). It is not a world in which Hesperus is not identical with Phosphorus. This is for the well-known reason that being given in a certain mode is not sufficient to be Hesperus or Phosphorus respectively. Someone who takes W to be a world in which the truth conditions of (H*) are met *does therefore not know the truth conditions of (H*)*. So, we can conclude that there just is no conceptually possible world in which the truth

conditions of (H*) are *not* met. And since proponents of Mackie's objection are committed to assume that there is such a world the objection has thereby been shown to fail.

References

- Garcia-Carpintero, Manuel/Josep Macià (2006), *Two-Dimensional Semantics*, Oxford, New York.
- Mackie, Penelope (2002): Deep Contingency and Necessary a Posteriori Truth, in: *Analysis*, 62 (3), 225-236.
- Soames, Scott (2006): Kripke, the Necessary a Posteriori, and the Two-Dimensionalist Heresy, in: Manuel Garcia-Carpintero, Josep Macià (eds.), *Two-Dimensional Semantics*, Oxford, New York, 272-292.

Erkenntnisleitende Metaphern

Georg Friedrich

Wenn Physiker davon sprechen, dass sich unsere Sonne eines entfernten Tages in einen roten Riesen und noch viel später in einen weißen Zwerg verwandeln wird, so kommt man schwerlich umhin, nach der exakten Bedeutung dieser Aussage zu fragen. Wenn Psychologen leger erklären, dass Erinnerungen im Gehirn gespeichert werden, oder dass die bestimmende Charakteristik des menschlichen Bewusstsein darin besteht, so wie auch Computer Informationen zu verarbeiten, möchte man doch irgendwie wissen, was eigentlich gemeint ist. Eine wörtliche Interpretation würde eine ganze Reihe an schwierigen Fragen nach sich ziehen: Was sind weiße Zwerge? Können Informationen auf biologischem Material gespeichert werden, so wie man Weizen in einem Kornspeicher lagert bzw. so wie Daten auf einer Festplatte gespeichert werden? Die bessere Alternative scheint zu sein, danach zu suchen, was Physiker oder Psychologen eigentlich sagen wollen, ihnen also gewissermaßen zu unterstellen, dass sie sich in vereinfachender und irreführender Weise ausdrücken.

Damit muss man aber erklären, wie die zuvor genannten Aussagen interpretiert werden können und welcher Art die nicht-wörtlichen Aussagen sind. Von allen Arten der nicht-wörtlichen Rede, die man in Rhetorik und Sprachwissenschaft kennt, scheint die Metapher am besten dafür geeignet zu sein (andere Tropen wie Ironie, Synekdoche oder Metonymie scheiden aus verschiedenen Gründen aus). Physiker sprechen zwar nicht von der Schwarzes-Loch-Metapher oder der Urknall-Metapher und auch Chemiker sprechen nicht von der Kohlenwasserstoffketten-Metapher, doch immerhin sprechen Psychologen selbst von der Computer-Metapher. Auch Wissenschaftstheoretiker vertreten die Auffassung, dass einige naturwissenschaftliche Beschreibungen metaphorisch zu verstehen sind:

„Es gibt eine wichtige Art von Metaphern, die eine Rolle bei der Entwicklung und Artikulation von Theorien in relativ reifen Wissenschaften spielen. [...] Diejenigen, die diese Metaphern verwenden, sind in der Regel nicht in der

Lage, die relevanten Aspekte der Ähnlichkeit oder Analogie genau anzugeben.“
(Boyd 1980, 482; Übersetzung von mir.)

Boyd versucht zu erklären, wie metaphorische Ausdrücke in naturwissenschaftlichen Theorien ihre Bedeutung erlangen. Beachtenswert ist, *dass Metaphern schon bei der Entstehung von Theorien eine wichtige Rolle spielen*. In der hier angeführten Passage wird zudem die zentrale Problematik der Verwendung von Metaphern im wissenschaftlichen Diskurs angesprochen: Man verwendet Metaphern ohne eigentlich genau zu wissen, was diese bedeuten. Und diese Situation wäre für den wissenschaftlichen Diskurs höchst unbefriedigend, die Metapher wäre ein „Ausdruck des Nicht-Verstehens. Sie [wäre] das sprachliche Gegenstück eines für die menschliche Art typischen *je ne sais quoi*“ (Konersmann 2014, 23).

Wir verwenden und verstehen Metaphern. An diese Tatsache anknüpfend möchte ich einige Überlegungen dazu anstellen, warum wir Metaphern verwenden und wie wir Metaphern verstehen. Ergibt sich durch die Verwendung von Metaphern irgendein Vorteil? Gibt es einen epistemologischen Wert der Metapher? Mit anderen Worten: Leistet die Metapher einen Beitrag zum Erkenntnisprozess, der durch eine wörtliche Ausdrucksweise nicht oder nur mit erheblich größerem Aufwand erreicht werden könnte? Wenn Metaphern einen Beitrag zum Erkenntnisprozess leisten, dann möchte ich von *erkenntnisleitenden Metaphern* sprechen.

Ein roter Faden durch die Welt der Metapher

Die natürliche Sprache ist mit metaphorischen Ausdrücken durchsetzt, eine ausschließlich wörtliche Redeweise ist weder im Alltag noch in der Wissenschaft vorstellbar.

Bei Aristoteles findet man die Bestimmung der Metapher als elliptischen Vergleich, das heißt, wenn Romeo sagt, dass Julia seine Sonne ist, sagt er eigentlich, dass Julia *wie* die Sonne ist. Die Vergleichstheorie geht, wie auch andere Substitutionstheorien, davon aus, dass sich eine Metapher durch eine wörtliche Aussage ersetzen lässt. Wenn man nun darauf hinweist, dass Romeo wahrscheinlich nicht sagen wollte, dass Julia eine 6000 Kelvin heiße Wasserstoffkugel ist, sieht man,

dass die Vergleichstheorie der Metapher das Erklärungsproblem nur verlagert. Anstatt zu erklären, was „Sonne“ im ursprünglichen Satz bedeutet, muss man erklären, in welchem Sinn Julia *wie* die Sonne ist. Diese Theorie lässt sich auch nicht verbessern, wenn man annimmt, dass Romeo gesagt hat, dass Julia in irgendeinem nicht-wörtlichen Sinn wie die Sonne ist (Searle 1980).

Die heute verbreitetste Theorie der Metapher ist die Interaktionstheorie (Black 1983; 1983a): Eine Metapher setzt zwei „Gegenstände“ zueinander in Beziehung, den wörtlichen Rahmen und den metaphorischen Fokus. Indem die Metapher einige Charakteristiken des wörtlichen Rahmens (Sekundärgegenstand) auf den metaphorischen Fokus (Primärgegenstand) bezieht, lässt sie letzteren in neuem Licht erscheinen. Die Charakteristiken des wörtlichen Rahmens (Implikationszusammenhang) bestehen aus Alltagswissen über den wörtlichen Rahmen. Metaphern zeigen also Ähnlichkeiten zwischen den beiden Gegenständen auf oder erzeugen diese sogar. In der mäßig starken Metapher „Mir scheint, die Zeit ist ein Cadillac ohne Bremsen“ werden die Bilder der Schnelligkeit und der Unkontrollierbarkeit einer ungebremsten Autofahrt auf den metaphorischen Fokus Zeit übertragen. Der Sprecher bedient sich der Metapher, da er mehr mitteilen kann als mit einer wörtlichen Äußerung; es werden auch Emotionen transportiert und Assoziationen hervorgerufen, die in einer wörtlichen Äußerung nicht im selben Maß enthalten sein können. Was hier wie ein Vorteil der metaphorischen Redeweise aussieht, ist im wissenschaftlichen Kontext ein Nachteil. Die Erschließung der vom Sprecher einer metaphorischen Äußerung beabsichtigten Bedeutung ist alles andere als einfach und klar. Eine klare, verständliche und nachvollziehbare Ausdrucksweise ist aber ein grundlegendes Desiderat aller wissenschaftlichen Disziplinen.

Ist von Raumschiffen, Handschuhen oder Tischbeinen die Rede, so wird wahrscheinlich auch ein kompetenter Sprecher nicht immer bemerken, dass diese Begriffe metaphorischen Ursprungs sind, mit denen einst eine Lücke im Wortschatz geschlossen wurde (Katachrese). Auch die „Lücke im Wortschatz“ ist eine Metapher, sie ist etwas weniger verblasst als die zuvor genannten Beispiele. Und schließlich wäre die Cadillac-Metapher als aktive und kreative Metapher anzusehen. Es ist eine Frage des Grades, wie aktiv oder verblasst eine Metapher ist.

Ich möchte nur solche Metaphern als *Metaphern im eigentlichen Sinne* verstehen, die noch nicht lexikalisiert wurden. Lexikalisierte Metaphern sind keine echten Metaphern mehr, sie sind Ausdrücke metaphorischen Ursprungs.

Licht am Ende des Tunnels

Vielfach dienen Metaphern als Beispiele, die fast jegliche Metaphorik verloren haben: „Der Mensch ist ein Wolf“, „Sally ist ein Eisblock“ oder „Kein Mensch ist eine Insel“. Die Betrachtung dieser Beispiele würde philosophisch nicht ergiebiger sein als die Betrachtung der Ausdrücke „Tischbein“, „Baumkrone“ oder „Warteschlange“; konventionalisierte Metaphern, die allenfalls etymologisch interessant sind. Bei konventionalisierten Metaphern wird ein Teil der Interpretationsarbeit, die ein erster Rezipient leisten müsste, schon zuvor von der Sprechergemeinschaft geleistet, wodurch ein Teil der Metaphorik verloren geht. Metaphern nutzen sich durch Gebrauch ab. Je häufiger ein metaphorischer Ausdruck verwendet wird, umso schneller verliert dieser seine Metaphorik.

Die Betrachtung von nicht konventionalisierten Metaphern ermöglicht es, Interpretationsmöglichkeiten in Erwägung zu ziehen, die für konventionalisierte Metaphern nicht mehr zur Verfügung stehen. Eine Interpretationsstrategie ist beispielsweise die Interpretation durch einen Bezug zu einer Grundmetapher (Lakoff/Johnson 2011). Die Cadillac-Metapher ist zwar neu und kreativ, sie ist aber vergleichsweise einfach zu interpretieren, da sie sich unter die Grundmetapher „Zeit ist Raum“ einordnen lässt. Wir verwenden viele Metaphern, die ihren Ursprung in der Gleichsetzung von Raum und Zeit haben: „die Zeit steht still“, „ein Zeitraum von drei Wochen“, „die Struktur der Zeit“, „die Zeit messen“ oder schlicht „Zeitpunkt“ (Lakoff/Johnson 2011, 81). Wenn wir Metaphern interpretieren, nehmen wir die Grundmetapher zu Hilfe. Die Interpretation der Cadillac-Metapher außerhalb der Grundmetapher „Zeit ist Raum“ ist kaum möglich.

Für ein Verständnis des Erkenntniswertes von Metaphern ist es nicht ausreichend, aktive (lebende) und konventionalisierte (tote) Metaphern zu unterscheiden. Interessant für das Verständnis des Erkenntniswertes von Metaphern sind vor allem *starke Metaphern*, das sind neue Metaphern, die in hohem Maße kreativ sind. Damit ist nicht gemeint, dass man den Erkenntniswert von Metaphern anhand von möglichst dunklen und unverständlichen Metaphern wie „Vierseitigkeit trinkt Aufschub“ oder „Sally ist eine Primzahl zwischen 17 und 23“ (Searle 1980, 83, Ü. v. m.) untersuchen sollte. Für den epistemologischen Wert von Metaphern liegen extreme Fälle der Dunkelheit genauso am Rande wie lexikalisierte Metaphern.

Ein Beispiel für die Interpretation einer starken Metapher. Um einen Kontext zu bekommen, muss man wenig mehr wissen, als dass der Autor Sänger und Liedermacher ist. Damit versteht man die metaphorische Aussage. In dieser Art starke Metaphern sind „kognitive Instrumente“ (Black 1983a, 409), die Ähnlichkeiten hervorheben und diese auch schaffen.

„Der Mann mit dem grauen Anzug nimmt einen schmutzigen Kalender aus der Tasche und schreit: „Wer hat mir den Monat April gestohlen?“ (Sabina 1988, Ü. v. m.)

Hier wird erst am Ende klar, dass es sich um eine Metapher handelt; Monate können nicht wörtlich gestohlen werden. Damit wird der Mann mit dem grauen Anzug zu einer traurigen Gestalt, die sich an eine Reihe von Betrübniß hervorruhende Erlebnisse erinnert (den schmutzigen Kalender) und sich die Frage stellt, wie es eigentlich dazu kommen konnte.

Eine nutzbringende Analyse der Funktionsweise und des Erkenntniswerts von Metaphern gelingt mit starken Metaphern. Metaphorisch gesprochen: Man sollte sich ein Stück in die Dunkelheit hineinwagen, bis man das Licht am Ende des Tunnel sieht, dem man folgen kann.

Theorien sind Gebäude, einige Theorien sind auf Sand gebaut und leicht zu Fall zu bringen

Viele Begriffe der Naturwissenschaft sind Metaphern oder Begriffe metaphorischen Ursprungs. Richard Boyd unterscheidet theoriekonstituierende Metaphern und nicht-theoriekonstituierende Metaphern (Boyd 1980). Eine nicht-theoriekonstituierende Metapher kann vollständig eliminiert werden, das heißt, das, was durch die Metapher zum Ausdruck gebracht wird, kann auch wörtlich gesagt werden. Wenn jemand von Kraftfeldern spricht, so denkt er dabei an Dinge, die mit Maisfeldern nur eine entfernte Ähnlichkeit aufweisen. Wurmlöcher sind Besonderheiten in der Struktur des Raumes und kaum mit den Löchern vergleichbar, die Würmer in einen Apfel fressen. Die Metapher dient hier bloß dazu, eine Theorie anschaulich vorstellbar und erklärbar zu machen, es könnte

aber jederzeit anstatt der Metapher ein mathematisches Modell zur Beschreibung der Phänomene verwendet werden. Eine theoriekonstituierende Metapher kann nicht eliminiert werden, sie ist ein integrativer Bestandteil einer wissenschaftlichen Theorie. In der Psychologie spielt die Computer-Metapher eine wichtige Rolle, die aus der metaphorischen Vorstellung hervorgeht, die das menschliche Gedächtnis als Speicher, das Gehirn als Computer oder Gedanken als Information beschreibt (Boyd 1980). Der Kerngedanke dieser Metapher besteht darin, das Gehirn als informationsverarbeitenden Mechanismus zu sehen. Die Computer-Metapher wird wörtlich interpretiert und aus einer metaphorischen Beschreibung der Wirklichkeit werden direkt Schlussfolgerungen gezogen.

Nach Boyd (1980) dienen Metaphern dazu, die Referenz von Begriffen festzulegen, deren Bedeutung man nicht mithilfe einer exakten Definition angibt. Boyd nimmt Anleihen bei Saul Kripke (1981) und Hillary Putnam; die Referenz der Begriffe „Schwarzes Loch“, „Elektronenwolke“, „Sprache des Gehirns“ etc. wird wie im Rahmen der kausalen Theorie der Referenz durch einen ursprünglichen Taufakt festgelegt. Über eine Kausalkette, die ihren Ursprung im namensgebenden Taufakt hat, wird die Referenz von einem Sprecher zum nächsten weitergegeben.

In wissenschaftlichen Theorien geht es nicht primär darum, den Namen eines Einzeldings festzulegen, sondern darum, die Bedeutung eines Begriffs, der ein Phänomen beschreiben soll, zu etablieren. Es ist nicht das Gleiche, die Referenz eines Eigennamens (der einen raumzeitlichen und sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand bezeichnet) festzulegen und die Referenz eines Begriffs wie „elektrisches Feld“ als Beschreibung eines Phänomens festzulegen. Darum steht am Ende von Boyds Betrachtung etwas, was er *epistemischen Zugang* nennt, den man kurz folgendermaßen charakterisieren könnte: Wissenschaftler, die Experten auf ihrem Gebiet sind, wissen, was die Begriffe bedeuten, die sie verwenden.

Dadurch ist das Problem der theoriekonstituierenden Metaphern keineswegs gelöst: Wissen nur Experten, worauf sich die Begriffe der von ihnen erstellten Theorien beziehen? Man muss ebenso fragen, ob Metaphern die Erkenntnis bloß illustrieren oder ob die Erkenntnis von Metaphern strukturiert wird (de Man 1983, 417). Im Fall einer nicht-theoriekonstituierenden Metapher ist es plausibel anzunehmen, dass der Referent der Metapher gefunden werden kann, und zwar einfach indem man angibt, was die Metapher wörtlich bedeutet. Im Fall

der theoriekonstituierenden Metaphern ist das nicht möglich. Denn wie kann es sein, dass man einen Begriff verwendet, ohne genau anzugeben, was dieser nicht ersetzbare Begriff bedeutet, gleichzeitig aber behauptet, dass der Begriff einen eindeutigen Referenten hat? Theoriekonstituierende Metaphern strukturieren die Erkenntnis. Die Metapher ist die Basis, auf deren Grundlage Schlüsse über die Gegenstände der Theorie gezogen werden. Und sogar nicht-theoriekonstituierende Metaphern können einen Beitrag im Erkenntnisprozess leisten, nämlich dann, wenn anhand der Metapher Überlegungen angestellt werden. Auch nicht-theoriekonstituierende Metaphern, wie die des Bohrschen Atommodells, erleichtern den Zugang zur wissenschaftlichen Theorie. So ist es beispielsweise nur mithilfe des Bohrschen Atommodells möglich, die Schrödingergleichung für komplexe Atome und Moleküle anzuschreiben (Kuhn 1980, 538). Daraus könnte man schließen, dass die Aussagen der Theorie über das Modell sprechen, nicht über die Wirklichkeit selbst (Kuhn 1980, 538), was eben die erkenntnisleitende Funktion der Metapher belegt.

Metaphern sind Abkürzungen, Umwege erweitern die Ortskenntnisse

In ungefähr 7,4 Milliarden Jahren wird die Leuchtkraft der Sonne einen Wert von 8.700×10^{26} Watt erreichen, ihr Durchmesser wird dann 230 Millionen Kilometer betragen, die Oberflächentemperatur der Sonne wird im Bereich von etwa 4.000 Kelvin angesiedelt sein, womit sie zu einem Stern der Spektralklasse K oder M werden wird. Kurz: Die Sonne wird sich gegen Ende ihres Lebens in einen Roten Riesen verwandeln. Diese Veränderungen werden auch auf der Erde nicht unbemerkt bleiben, denn obwohl der Bahnradius der Erde aufgrund der geringeren Anziehungskraft der Sonne um rund 40% zunehmen wird, wird die Oberflächentemperatur so weit steigen, dass sich die Erdoberfläche in ein Lavameer verwandeln wird; der Blick in den Himmel wird sich insofern verändern, als die Sonne einen beträchtlichen Teil des dann nicht mehr blauen Himmels einnehmen wird. Soviel zu den unerfreulichen Aussichten. Die Frage ist, inwiefern die detaillierten Informationen einen höheren Erkenntniswert haben als die kurze metaphorische Beschreibung. In welcher Beziehung stehen die beiden Beschreibungen? Sind die beiden Beschreibungen gleichbedeutend?

Die detaillierte Beschreibung der Zukunft der Sonne enthält eine Menge an Informationen und es ist zumindest zweifelhaft, ob diese Informationen im Ausdruck „Roter Riese“ enthalten sein können. Ich bin der Meinung, dass die Metapher *aufschlussreicher* sein kann als die exakte physikalische Beschreibung. Wenn ich erfahre, dass ein Stern einen Durchmesser von 230 Millionen Kilometer hat, kann ich mir nichts darunter vorstellen. Dies liegt nur bedingt daran, dass ich nicht besonders viel von Sternen weiß, sondern daran, dass die menschliche Fähigkeit, derart hohe Zahlen zu erfassen, begrenzt ist. Ein Astrophysiker wüsste zwar, dass der Sonnendurchmesser gegenwärtig nur ein Hundertste des Durchmessers des zukünftigen Roten Riesen ist, und ebenso dass der Erddurchmesser nur ein Hundertste des gegenwärtigen Sonnendurchmessers ausmacht, doch eine Vorstellung davon, wie viel dies eigentlich ist, hätte auch er nicht.

Was die Bewertung der wörtlichen und der metaphorischen Beschreibung betrifft, so gibt es dennoch einen wesentlichen Unterschied zwischen Astrophysiker und Laien. Einem Laien mögen 4.000 Kelvin sehr viel erscheinen, zumal sich eine angenehme Oberflächentemperatur der Erde im Bereich von 300 Kelvin bewegt, der Astrophysiker weiß, dass 4.000 Kelvin Oberflächentemperatur für einen Stern eher kalt ist; der Laie weiß die erhaltenen Informationen nicht richtig einzuordnen. Hier beginnt sich der epistemologische Wert der Metapher abzuzeichnen. Für jemanden, der nichts Genaueres über die physikalischen Eigenschaften der Sonne weiß, hat die Metapher einen höheren Erkenntniswert als die exakte physikalische Beschreibung. Die Rote-Riese-Metapher ist der kurze Weg zur Erkenntnis, sie führt schneller zum Ziel als eine wörtliche Beschreibung, man sieht jedoch nicht, was längs des eigentlichen Weges liegt. Mithilfe der Metapher gelangt man zu einer ersten und ungefähren Vorstellung dessen, worüber gesprochen wird. Komplexe Sachverhalte werden einfach strukturiert und anschaulich dargestellt, neues Wissen kann leichter erworben werden (Moser 2004, 331). Ist die Rote-Riese-Metapher einmal etabliert, so kann das zugrundeliegende metaphorische Denkmodell leicht auf andere Metaphern angewandt werden. Aus der Information, dass Saiph im Sternbild Orion ein Blauer Riese ist, schließe ich nun, dass Saiph ein für Sterne großes Objekt ist, das bläuliches Licht aussendet; ich muss dabei nichts über konkrete Größen von Sternen oder Spektralklassen wissen und kann mir trotzdem eine anschauliche Vorstellung von der Beschaffenheit von Saiph machen.

Für den Astrophysiker ist die Metapher des Roten Riesen und des Weißen Zwergs nicht mehr als eine abkürzende Redeweise, sie ist keine theoriekonstituierende Metapher, denn er kann genau angeben, welche physikalischen Eigenschaften ein Stern haben muss, damit man ihn als Roten Riesen bezeichnen kann.

Sobald man sich der Metapher bedient hat, kann man auch die Umwege des Erkenntnisprozesses gehen. Dann kann man die Metapher hinter sich lassen und zur exakten physikalischen Beschreibung übergehen. Metaphern funktionieren hier ähnlich wie Bilder, sie verschaffen einen schnellen Überblick über den dargestellten Gegenstand, sie können einen komplexen Sachverhalt in einfacher Weise darstellen, doch sie können nicht in gleicher Weise exakt sein.

Erkenntnisleitende Metaphern

Ich glaube, dass man in doppeltem Sinn von erkenntnisleitenden Metaphern sprechen kann. Dazu muss man den Erkenntniswert von Metaphern für Laien und den Erkenntniswert von Metaphern für Experten unterscheiden.

Nicht-theoriekonstituierende Metaphern sind erkenntnisleitend, wenn sie dazu gebraucht werden, jemandem einen für ihn unbekanntem Begriff verständlich zu machen. Ebenso, wenn ein neuer Begriff in eine bestehende wissenschaftliche Theorie eingeführt werden soll; dies immer im Sinne einer Weitergabe von Wissen. Metaphern leiten hier die Erkenntnis insofern, als sie über einen Bild-Effekt der Metapher einen überblicksartigen und schnellen Zugang zu einem neuen Themenbereich bieten. Man erschließt sich den Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung anhand einer Metapher. Erst im Folgenden geht man zur wörtlichen Bedeutung der metaphorischen Aussagen über. Empirische Untersuchungen (Moser 2004, 333) legen die Vermutung nahe, dass Metaphern eine besondere motivationale Kraft besitzen, die bei der Vermittlung von Wissen eingesetzt werden kann. Man nähert sich sowohl alltäglichem als auch wissenschaftlichem Wissen leichter über eine Metapher.

Theoriekonstituierende Metaphern sind in einem viel stärkeren Sinn erkenntnisleitend. Diese Metaphern bilden einen wesentlichen Bestandteil von wissenschaftlichen Theorien, sie sind die Grundlage wissenschaftlicher Modelle und haben sowohl im Zuge der Entstehung als auch bei der Erklärung wissenschaft-

licher Theorien eine zentrale Stellung. Da die betreffende Theorie nicht ohne theoriekonstituierende Metaphern formuliert werden kann, sind diese auch ein Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Literatur

- Black, Max (1983): Die Metapher, in: Anselm Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt, 55-79.
- Black, Max (1983a): Mehr über die Metapher, in: Anselm Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt, 379-413.
- Boyd, Richard (1980): Metaphor and Theory Change: What Is „Metaphor“ a Metaphor For?, in: Andrew Ortony (Hg.), Metaphor and Thought, Cambridge, 481-532.
- de Man, Paul (1983): Epistemologie der Metapher, in: Anselm Haverkamp (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt, 414-437.
- Haverkamp, Anselm (Hg.) (1983): Theorie der Metapher, Darmstadt.
- Konersmann, Ralf (2013): Metaphor, Image and Hypotyposis, in: Arthur Cols et al. (Hg.): Metaphors in Modern and Contemporary Philosophy, Brüssel.
- Kripke, Saul A. (1981): Name und Notwendigkeit, Frankfurt/M.
- Kuhn, Thomas S. (1980): Metaphor in Science, in: Andrew Ortony (Hg.), Metaphor and Thought, Cambridge, 533-542.
- Lakoff, George/Mark Johnson (2011): Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern, Heidelberg.
- Moser, Karin Sabrina (2004): Metaphernanalyse als Wissenmanagement-Methode, in: dies., Psychologie des Wissensmanagements. Perspektiven, Theorien und Methoden, Göttingen, 329-339.
- Ortony, Andrew (Hg.) (1980): Metaphor and Thought, Cambridge.
- Sabina, Joaquín (1988): ¿Quién me ha robado el mes de abril?, in: El hombre del traje gris.
- Searle, John R. (1980): Metaphor, in: Andrew Ortony (Hg.), Metaphor and Thought, Cambridge, 83-111.
- Searle, John R. (1983): Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt/M.

Domänenspezifisches Kompetenzmodell für den Philosophieunterricht in der gymnasialen Oberstufe

Eine philosophiedidaktische Rekonstruktion

Paul Georg Geiß

In Österreich und Deutschland steht die Curriculumsentwicklung der Sekundarstufe II seit den 2000er Jahren im Zeichen der kompetenzorientierten Unterrichts- und Fachdidaktik. Im Anschluss an internationale Schulleistungsstudien wie PISA (Programme for International Student Assessment) oder TIMSS (Trends in International Mathematics and Science Study) wurde in der Bildungspolitik verstärkt die Frage diskutiert, über welche Kenntnisse und Fähigkeiten Schüler als Absolventen unserer Bildungseinrichtungen verfügen sollen. Die damit verknüpfte fachdidaktische Diskussion hat das Unterrichtsfach Philosophie in der gymnasialen Oberstufe jedoch in unterschiedlicher Weise erfasst. Die Kompetenzorientierung ist etwa im Schweizer Philosophieunterricht noch wenig explizit verankert, und es entstanden bisher nur lernzielorientierte Lehrpläne, die sich stark an den Fachinhalten orientieren (Mombelli-Matthys 2011). Im wenig geführten österreichischen philosophiedidaktischen Diskurs wurde hingegen der weite, nicht domänenspezifische Kompetenzbegriff vertreten (Lahmer 2012) und kritisiert (Cavallar 2011, 3-7), wie er von Anita Rösch in ihrer Dissertation zur empirischen Erforschung des Philosophie- und Ethikunterrichts (Rösch 2009) entwickelt wurde (vgl. Geiß 2015, 83-81). Nur in Deutschland wurde die Kompetenzorientierung von Philosophiedidaktikern breit diskutiert.

Die Kompetenzorientierung als allgemeinpädagogisches Konzept wurde in der deutschsprachigen Philosophiedidaktik bereits 2001 domänenspezifisch im Sinne von fachspezifischen methodischen Grundkompetenzen von Johannes Rohbeck entwickelt (Rohbeck 2001). In der Folge spezifizierten namhafte Philosophiedidaktiker eine „ethisch-philosophische Basiskompetenz“ durch Beiträge in den Bereichen der philosophischen Orientierungs-, Urteils- und Methodenkompetenz (Rohbeck 2004; Martens 2005). Der kompetenzorientierte Philosophieunterricht spiegelt sich einerseits in fachspezifischen Kompetenzmodellen

(Gefert 2008) wider, fand andererseits auch in kompetenzorientierten Lehrplänen (Henke/Rolf 2013) und Prüfungsordnungen wie den Einheitlichen Prüfungsanforderungen in der Abiturprüfung Philosophie (EPA) seinen Niederschlag. In der inzwischen über zehnjährigen Diskussion über die Kompetenzorientierung scheint ein breiter philosophiedidaktischer Grundkonsens darin zu bestehen, dass unter Kompetenzen

„fachspezifische Fähigkeiten zu verstehen [sind], mit deren Hilfe jemand philosophieren kann. Sie lassen sich mit Ekkehard Martens als fünf Methoden begreifen, als sechs [korr.] gemäß Johannes Rohbeck oder als Dreiheit in der Struktur der Einheitlichen Prüfungsanforderungen in der Abiturprüfung (EPA) Philosophie von 2006. Gemein ist all diesen Modellen, dass es sich mindestens um die Fähigkeiten, wahrzunehmen, zu verstehen und zu deuten, zu argumentieren und zu urteilen handelt.“ (Fröhlich 2011, 72)

Philosophiedidaktiker haben daher Studien, wie jene von Anita Rösch über den kompetenzorientierten Ethik- und Philosophieunterricht in Deutschland sehr kritisch kommentiert, da dieser ein weiter additiver Kompetenzbegriff zugrunde liegt und das komplexe Kompetenzmodell historisch-vergleichend durch eine Lehrplananalyse und durch eine empirische Expertenbefragung abgeleitet wurde (Tichy 2010, 221-229).

Die *Münsteraner Erklärung zum Philosophie- und Ethikunterricht* von 2010 hinterfragte diese Engführung des Kompetenzbegriffs im Kontext von empirisch überprüfbareren Kompetenzmodellen und Bildungsstandards kritisch und weist darauf hin, dass für den Philosophie- und Ethikunterricht

„darüber hinaus solche Kompetenzen von Bedeutung [sind], die es dem Individuum ermöglichen, Urteilsfähigkeit und Orientierungsvermögen zu gewinnen, konsistente und kritisch reflektierte Werthaltungen zu entwickeln und dadurch die eigene Persönlichkeit auszubilden“ (Deutsche Gesellschaft für Philosophie 2010).

Denn der kompetenzorientierte Philosophieunterricht definierte sich über die Inhalte und Methoden philosophisch-ethischer Bildung.

Der fachdidaktische Grundkonsens scheint nun darin zu liegen, dass ein domänenspezifischer Kompetenzbegriff für den Philosophieunterricht zu entwickeln ist und dass das *Wahrnehmen und Verstehen*, das *Analysieren und Kritisieren*, *Begründen und Argumentieren* elementare philosophische Fertigkeiten, die von Schülern bereits im Alltag praktiziert und im daran anknüpfenden Unterricht auch fachmethodisch angeleitet als philosophische Grundkompetenzen geschult werden können (Rohbeck 2010, 62-63). Der kompetenzorientierte Philosophieunterricht legt daher den Blick darauf, dass „Schüler am Ende eines Bildungsabschnittes besser *philosophieren* können sollen“ (Meyer 2015, 111).

Trotz und infolge einer langjährigen philosophiedidaktischen Diskussion blieb eine gewisse Skepsis gegenüber der Kompetenzorientierung bestehen (Roeger 2016). Es wurde folglich auch nur das Kompetenzmodell der EPA nachträglich in einem Aufsatz philosophiedidaktisch begründet (Gefert 2008, 2011).

Die Kritik an der Kompetenzorientierung nahm oft nicht zur Kenntnis, dass Kompetenzmodelle nicht nur für Bildungsstandards oder Maturitätsprüfungen entwickelt werden können, sondern dass Kompetenzmodelle auch für den Philosophieunterricht selbst zu entwickeln und philosophiedidaktisch zu begründen sind, da sie die Unterrichtsziele bündeln und auch – über den Bereich des Messbaren hinaus – die didaktischen Möglichkeiten für philosophische Bildungsprozesse aufzeigen. Ein solches fachspezifisches Kompetenzmodell für den Philosophieunterricht liegt noch nicht vor und wird im folgenden Beitrag skizziert (vgl. Geiß 2016). Dabei wird in Rückgriff auf den Kompetenzbegriff von Weinert ein domänenspezifisches Kompetenzmodell aus den wichtigsten philosophiedidaktischen Theorieansätzen von Wulff D. Rehfus, Ekkehard Martens und Johannes Rohbeck rekonstruiert.

Bildungs- und identitätstheoretischer Ansatz (Rehfus)

Als Fachleiter für Philosophie am Studienseminar Düsseldorf und späterer Direktor des Annette-von-Droste-Hülshoff-Gymnasiums (1994-2010) war Wulff Rehfus bestens mit der Theorie und Praxis des Philosophieunterrichts in der Sekundarstufe II (7.-9. Klasse Oberstufe) vertraut. Rehfus geht als Hegelianer vom philosophischen Grundverständnis aus, dass die Philosophie eine „unversehrte,

substanziell abgeschlossene“ Wissenschaft sei, die sich auf die „überkommenen und gegenwärtigen Problemstellungen, -lösungen und Methoden, die an der Universität im Fachbereich ‚Philosophie‘ diskutiert werden“, bezieht (Rehfus 1986, 37). Seiner Ansicht nach besteht das Ziel des Philosophieunterrichts darin, das Selbstbewusstsein (Identität) und die Persönlichkeitsbildung (*Paideia*) der Schüler vor allem an philosophischen Texten zu formen, die das objektive philosophische Wissen und das differenzierteste philosophische Problembewusstsein repräsentieren. Die Aufgabe des Philosophielehrers besteht daher darin, die Probleme der Fachphilosophen zu den Problemen der Schüler zu machen. Die Kunst der Philosophiedidaktik besteht darin, den Schülern möglichst umfassend philosophische Antworten von paradigmatisch bedeutenden Philosophen zu vermitteln, wie es sich in der Geschichte der antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophie zeigte, um dadurch das unreflektierte Alltagsbewusstsein zu überwinden. Erst durch die „Hinführung der Schüler zu Inhalten und Methoden der [Fach-]Philosophie“ wird ihr Denken für Metaphysik und methodischen Zweifel, den beiden Polen des europäischen Selbstverständnisses geöffnet (Rehfus 1986, 55).

Rehfus lehnt die lernzielorientierte Unterrichtstheorie ab, die den „Primat von Bereitschaften und Fähigkeiten (Kompetenzen/Qualifikationen, Dispositionen) gegenüber Inhalten“ fordert (Rehfus 1980, 158). Er stellt fest, dass sich in der Pädagogik ein funktionales Denken festgesetzt hat, das Lernziele in Hinblick auf den praktischen Nutzen festlegt und „Kompetenz“ als „Fähigkeit, die erworben werden soll, um ‚Welt‘ zu bewältigen“ bestimmt (Rehfus 1980, 159). Rehfus lehnt einen solchen Kompetenzbegriff und den behaupteten Primat allgemeindidaktischer Kompetenzen vor dem Inhalt ab, weil die Begründung der Auswahl von Fertigkeiten und Inhalten für den Unterricht ein normativ-theoretisches Problem der jeweiligen Fachdidaktik ist und nicht induktiv-empirisch im Sinne von festgestellten Unterrichtspraktiken erfolgen kann (Rehfus 1980, 161-162).

Wenn auch Rehfus für seinen eigenen Fachdidaktikansatz den weit verstandenen „Kompetenzbegriff“ ablehnt, so bestimmt er domänenspezifisch die philosophische *Reflexion* als methodische Grundkompetenz des Philosophieunterrichts, welcher die Persönlichkeitsentwicklung und die philosophische Bildung der Schüler im Sinne der Konstitution von „selbstbewusster Ich-Identität“ ermöglichen soll. Nach Rehfus konstituiert sich die selbstbewusste Ich-Identität der

Schüler in der inhaltlichen Rekonstruktion des bisher philosophisch Gedachten. Die kontinuierliche angeleitete Auseinandersetzung mit philosophischen Texten führt einerseits zum Aufbau der philosophischen *Sachkompetenz* als Philosophie-Wissen durch die „Konstituierung des Unterrichtsgegenstandes zu begrifflichen Erkenntnisgegenständen und deren Formation in einem Satzsystem“. Dies geschieht, wenn das philosophische Problemverständnis und die Beiträge von Philosophen zur Problemlösung in argumentativ-philosophischen Texten rekonstruiert und aufeinander bezogen werden (Rehfus 1980, 183). Andererseits wird auch die *Fachmethodenkompetenz* im Umgang mit philosophischen Texten geschult, indem die Schüler in den Texten den „Ansatz des Vorgehens bei der Konstituierung des Erkenntnisgegenstandes“ erkennen und wissenschaftsspezifisch beschreiben lernen (Rehfus 1980, 181).

Für die Entwicklung dieser allgemein-philosophischen *Reflexionskompetenz* beschrieb Rehfus im Umgang mit argumentativen und nicht argumentativen Texten die Methode der Problemreflexion und entwickelte dafür ein mehrstufiges Verfahren der philosophischen Interpretation von Texten, die Antworten auf die in der Eröffnungsphase einer Unterrichtssequenz entstandenen philosophischen Fragen der Schüler liefern (Rehfus 1980, 125-136; vgl. Tiedemann 2012, 26-38). Um die Schulung der philosophischen *Reflexionskompetenz* methodisch anzuleiten und zu ermitteln entwickelte Rehfus auch ein siebenstufiges Unterrichtsmodell, in dem er eine Problemeröffnungsphase von der Problembearbeitungsphase (vor allem mit Textarbeit) und den Reflexions- und Transferphasen unterschied (Rehfus 1980, 180-185).

Sowohl in der philosophiedidaktischen Anleitung des Unterrichtsmodells wie auch in jener der philosophischen Textanalyse wird sichtbar, dass bei Rehfus die grundlegende Reflexionskompetenz des Philosophieunterrichts sowohl die *Methodenkompetenz* (Methode der Problemreflexion, der Textanalyse) wie auch die *Sachkompetenz* (philosophiegeschichtliches Wissen, Verständnis der Grundprobleme der Philosophie) umfasst. Da die Problemreflexion nur dann erfolgreich „Ich-Identität“ zu begründen und differenzieren vermag, wenn Schüler in der Problemeröffnungsphase einer Unterrichtssequenz philosophische Fragen zu stellen beginnen und philosophisches Problembewusstsein entwickeln, ist bei Rehfus mit der philosophischen Problemreflexion unmittelbar auch die philosophische *Fragekompetenz* verknüpft.

Der Rehfus-Ansatz war sehr einflussreich und hat sehr stark Philosophielehrbücher mit philosophischen Quellentexten inspiriert (Aßmann 2010).

Dialogisch-pragmatischer Ansatz (Martens)

Für Ekkehard Martens, der von 1978 bis 2009 in Hamburg die erste Philosophiedidaktikprofessur im deutschsprachigen Raum innehatte, gehört die Didaktik als „Prozess des gemeinsamen, argumentativen Lehren und Lernens“ konstitutiv zur Philosophie dazu (Martens 2003, 15-18). Eine Philosophie als „Tatbestand“ (Objekt-Bezug) lässt sich nicht ohne „Philosophieren als Tätigkeit“ (Subjekt-Bezug) verstehen und weiterentwickeln (Martens 2003, 15), wobei er dieses Philosophieren neben dem Schreiben, Lesen, Rechnen als die „vierte elementare Kulturtechnik“ des Menschen bestimmt (Martens 2003, 30-32). In seiner Studie zur Methodik des Ethik- und Philosophieunterrichts versucht Martens aufgrund des Studiums der griechischen Philosophie (Sokrates, Platon und Aristoteles) und der wichtigsten Strömungen der Gegenwartsphilosophie den Nachweis zu erbringen, dass alle bekannten und verwendeten philosophischen Methoden auf fünf aufeinander bezogene Denkmethode zurückgeführt werden können: die *phänomenologische*, die *hermeneutische*, *analytische*, *dialektische* und *spekulative* Methode.

Im Sinne eines von Martens vertretenen Graduierungsmodells der Philosophie (Martens 2003, 20-24), welches das Zweiklassenmodell einer elitären Fachphilosophie und einer trivialen Populärphilosophie überwinden möchte und allen Menschen die Fähigkeit attestiert philosophische Fragen zu stellen und plausible Antworten zu finden, können die elementaren Formen des philosophischen Denkens an den Fachmethoden der Philosophie in unterschiedlichem Ausmaß geschult werden. Was das Alltagsdenken graduell vom philosophischen Denken unterscheidet, ist der „reflektierte Gebrauch einer umfassenden *Methodenkompetenz*“ (Martens 2003, 55). Die Verwendung dieser verschiedenen Methoden erfolgt dabei vernetzt, sodass jede einzelne Methode auch jeweils andere als Teilmomente in sich aufweist.

Martens selbst äußerte sich zur aufkommenden Kompetenzpädagogik, der er eine Kompetenzorientierung ohne Vermittlung von Inhalten unterstellt, skeptisch gegenübersteht.

tisch-zurückhaltend und hat zu diesem Thema auch wenig veröffentlicht. Der domänenspezifische Kompetenzbegriff ist jedoch bereits in seiner „Methodik des Philosophie- und Ethikunterrichts“ fachdidaktisch gut abgeleitet und verankert, ohne auf die Kompetenzpädagogik Bezug zu nehmen. Dies wird sichtbar, wenn er prägnant feststellt:

„Das theoretische Wissen und praktische Können der philosophischen Denkmethode lässt sich auch als philosophische Reflexionskompetenz bezeichnen. Die ethische Reflexionskompetenz ist eine spezifische Art der philosophischen Reflexionskompetenz, insofern sie sich, wie etwa bei Sokrates und in der „Nikomachischen Ethik“ des Aristoteles, inhaltlich auf Fragen der Moral bezieht und ein moralisches, im Ergebnis nicht vorweg bestimmbares Urteilen und Handeln oder Selbstsein zum Ziel hat.“ (Martens 2003, 58).

Kompetenzen sind daher – ganz im Sinne von Weinert – fachspezifische Fertigkeiten, die sowohl ein theoretisches Wissen und ein praktisches Können umfassen und die auch mit volitionalen und affektiven Einstellungen zum Philosophieren verknüpft sind. Martens bezeichnet die grundlegende Methodenkompetenz des Faches als *philosophische Reflexionskompetenz*. Wenn sich diese Reflexionskompetenz auf Fragen der Moral bezieht, kann sie als *ethische Reflexionskompetenz* bezeichnet werden. Von daher lassen sich analog zu den fünf Grundmethoden des Philosophierens fünf methodische Grundkompetenzen (*phänomenologisch, hermeneutisch, analytisch, dialektisch* und *spekulativ*) unterscheiden, die durch die entsprechenden philosophischen Arbeits- und Unterrichtsmethoden im Zusammenklang mit allgemeinen Unterrichtsformen (Lehrervortrag, Gruppenarbeit, Referat, etc.) und den Medien des Philosophierens (Text, Bild, Gespräch, etc.) vermittelt werden.

Philosophische Arbeitsmethoden sind daher die spezifischen Anwendungen der Denkmethode im Lehren, Lernen und Üben im Unterricht und schulen die entsprechenden Fertigkeiten bei Schülern. Mit Ausnahme der phänomenologischen Unterrichtsmethoden hat Martens die Verwendung der anderen vier Unterrichtsmethoden in Hinblick auf die dadurch ermöglichten Fertigkeiten („etwas wahrnehmen können“, „jemanden verstehen können“, „Argumente und Begriffe klären können“, etc.) detailliert systematisiert und kompetenzorientiert

beschrieben (Martens 2003, 96-144). Martens hat daher ein sehr umfassendes, unterrichtsanleitendes domänenspezifisches Kompetenzmodell geliefert, ohne es so bezeichnet zu haben. Es ist allerdings sehr stark auf die philosophische *Methodenkompetenz* fokussiert, die jedoch auch erst durch ein entsprechendes philosophisches Fragen und Problembewusstsein (*Fragekompetenz*) entwickelt werden kann (Martens 2005, 14-15). Martens selbst sieht die philosophische Problemkonstituierung als Folge von „unmittelbaren oder antizipierten Brucherfahrungen eingespielter Interpretations- und Orientierungsmuster“. Als wahrzunehmendes „Phänomen“ ordnet er es allerdings der phänomenologischen Methodenkompetenz zu (Martens 2003, 101-103).

Abduktiv-transformationsorientierte Philosophiedidaktik (Rohbeck)

Auch Johannes Rohbeck, von 1993 bis 2015 Professor für Praktische Philosophie und Didaktik der Philosophie an der Technischen Universität Dresden ist aufgrund seiner mehr als zehnjährigen Tätigkeit als Deutsch- und Philosophielehrer an einem Berliner Gymnasium mit den Anforderungen an den Philosophieunterricht in der Sekundarstufe II bestens vertraut. Sein Konzept der Philosophiedidaktik geht weder von der Philosophie als akademisches Fach (Rehfus), noch von der dialogischen Praxis des Philosophierens aus, sondern plädiert für einen dritten Vermittlungstyp zwischen Philosophie und Unterricht, der beide Bereiche klar trennt, „da eine professionelle Philosophiedidaktik gegenüber den anderen philosophischen Disziplinen autonome Entfaltungsspielräume benötigt“ (Rohbeck 2010, 12). Diese Vermittlung zwischen beiden Bereichen soll durch eine didaktische „Transformation“ erfolgen, die weder mit der bloßen didaktischen *Reduktion* von Fachinhalten auf ein für Schüler verständliches Maß, noch mit der „*Abbilddidaktik*“ eines objektiven Fachkanons für Unterricht zu verwechseln ist, sondern auf dem Verfahren der Abduktion beruht.

Diese abduktive Transformation zeigt sich im Durchforsten der akademischen Philosophie nach didaktisch und unterrichtspraktisch relevanten Problemen und Methoden, mit denen gewünschte Lernziele erreicht und zu entsprechenden Kompetenzen vermittelt werden können. In dieser Transformation spielen die Inhalte und die unterschiedlich akzentuierten Methoden des Philoso-

phierens, wie sie für verschiedene Denkrichtungen oder Paradigmen der Gegenwartsphilosophie charakteristisch sind, eine entscheidende Rolle. Die Leitidee dieser Transformation besteht darin, die Denkrichtungen der Philosophie (*Analytische Philosophie, Konstruktivismus, Phänomenologie, Dialektik, Hermeneutik* und *Dekonstruktion*) in philosophische Unterrichtsmethoden zu transformieren (Rohbeck 2010, 51-52).

Durch diese Transformation von allgemeinen und besonderen Methoden des Philosophierens – letztere sind mit den Denkrichtungen verwoben – zu Unterrichtsmethoden können nach Rohbeck unter Einsatz der Medien des Philosophierens (Sprechen, Lesen, Schreiben) sechs domänenspezifische Grundkompetenzen (*Analysieren, Reflektieren, Wahrnehmen/Beobachten, Widersprechen/Kritisieren, Verstehen* und *Dekonstruieren/Modifizieren*) geschult werden, die jeweils der dominanten Methode einer Denkrichtung der Gegenwartsphilosophie zugeordnet sind (Rohbeck 2010, 51-104). Diese philosophischen Grundkompetenzen gehören zur lebensweltlichen und fachphilosophischen Praxis und lassen sich auf Verfahren und Methoden zurückführen, die den Schülern auch aus der Alltagspraxis und aus den Unterrichtsfächern bekannt sind. An philosophischen Texten lässt sich dann studieren, wie diese elementaren Methoden verallgemeinert, systematisiert und reflektiert werden (Rohbeck 2010, 94-95).

Rohbeck stellt allerdings auch fest, dass diese „*allgemeinen Methoden des Philosophierens*“ unterschiedlich akzentuiert als „*besondere Methoden des Philosophierens*“ in den Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie Verwendung finden. Der philosophische Kompetenzerwerb ist daher auch hinsichtlich der sechs Denkrichtungen der Gegenwartsphilosophie zu differenzieren, da die für den Unterricht transformierten Grundmethoden des Philosophierens durch das jeweilige philosophische Paradigma (Denkrichtung) eine spezifische Färbung erlangen, die die entsprechende Grundkompetenz unterschiedlich modifizieren. Daraus erschließt sich für Rohbeck heuristisch eine Klassifikation von 36 Kompetenzen, die sich aus den sechs unterschiedlichen Ausprägungen der jeweiligen Grundkompetenz ergibt (Rohbeck 2010, 100-101). Im Unterricht werden zwar einerseits die sechs philosophischen Grundkompetenzen geschult, jedoch erfolgt dies immer in Hinblick auf Materialien, die einer jeweiligen Denkrichtung zugeordnet sind und durch ein spezifisches Methoden- und Problemverständnis geprägt sind (Rohbeck 2010, 102-104). Angesichts der Dominanz der philosophi-

schen Denkrichtungen bei der didaktischen Transformation von philosophischen Erkenntnismethoden zu Unterrichtsmethoden könnte Rohbecks Didaktikansatz als *paradigmenorientiert* bezeichnet werden.

Für den kompetenzorientierten Philosophieunterricht impliziert diese *abduktiv-transformationsorientierte* Didaktik, dass Philosophielehrende nicht nur Methoden und Inhalte der von ihnen vertretenen Richtung im Unterricht vermitteln, sondern Arbeitsmethoden und Themen möglichst unterschiedlicher Denkrichtungen für den Kompetenzerwerb auswählen sollen.

Bei den *methodischen Grundkompetenzen* ist eine interessante Konvergenz zu den fünf Grundmethoden von Martens festzustellen, da Rohbeck ähnliche Grundmethoden des Philosophierens aus den Richtungen der Gegenwartsphilosophie ableitet. Neben der lebensweltlichen Orientierung des Philosophieunterrichts scheint es daher eine weitgehende Übereinstimmung zu geben, dass die meisten fachspezifischen Methoden des Philosophierens auf fünf bis sechs Grundmethoden zurückgeführt werden können, die als transformierte oder didaktisch reduzierte Arbeits- und Unterrichtsmethoden den Erwerb einer entsprechend philosophischen *Methodenkompetenz* ermöglichen.

Domänenspezifisches philosophisches Kompetenzmodell

Die Rekonstruktion der fachdidaktischen Ansätze von Rehfus, Martens und Rohbeck in Hinblick auf den domänenspezifischen Kompetenzbegriff von Weinert hat trotz der unterschiedlichen Philosophieverständnisse und Philosophiedidaktikkonzepte eine relative Übereinstimmung über die philosophische *Reflexion* als philosophische Grund- oder Basiskompetenz ergeben, die Rohbeck und Martens primär als philosophische *Methodenkompetenz* ausweisen:

Die Rekonstruktion der Kompetenzorientierung in Rehfus' *bildungstheoretisch-identitätstheoretischen* Philosophiedidaktik machte drei stärker differenzierte aufeinander bezogene fachspezifische Kompetenzbereiche sichtbar: die *Fragekompetenz*, die durch die Problem-Eröffnungsphase und Assoziationsphase der Lernorganisation geschult wird, die durch die Methoden der Problemreflexion und der Textanalyse vermittelte *Methodenkompetenz* und die *Sachkompetenz*. Letztere entwickelt sich durch die Aneignung von philosophiegeschichtlichem Wissen,

durch das Verständnis für Grundprobleme der Philosophie durch die Kenntnis der philosophiegeschichtlichen Genese philosophischer Probleme.

Der Streit zwischen Martens und Rehfus über die Ziele des Philosophieunterrichts („Philosophieren-Lernen“ versus „Philosophie-Lernen“) zeigt sich im Kontext der Kompetenzorientierung als eine Auseinandersetzung über die Frage, wie die *Sach-* und *Methodenkompetenz* im Philosophieunterricht didaktisch aufeinander zu beziehen sind. Während Rehfus die autonome Urteilsfähigkeit der Schüler über Grundprobleme und Antworten aus der Philosophiegeschichte und der für diese signifikanten philosophischen Texte anleiten wollte, sind die Klassiker der Philosophiegeschichte für Martens willkommen, jedoch nicht notwendige Gesprächspartner bei der Ausbildung dieser umfassenden domänenspezifischen *Reflexionskompetenz*. Martens selbst weist andererseits auf die Wichtigkeit der Schulung der *Sachkompetenz* hin, wenn er feststellt,

„dass Philosophieren als Kulturtechnik neben dem formalen Wissen und Können auch untrennbar bereits eine inhaltliche Materialkunde mitenthält. Wer etwas, eine Situation oder ein Problem, genauer zu beschreiben versucht, sollte auch Beobachtungen und Deutungen anderer Personen, Zeiten und Kulturen kennen und einbeziehen“ (Martens 2005, 17).

Ohne ein solches Traditionswissen entsteht die Gefahr einer kommunikativ-dialogischen „Selbstbespiegelung“, die nur wenig differenzierte Antwortmöglichkeiten auf philosophische Fragestellungen hervorbringt.

Die Rekonstruktion der Fachdidaktikansätze brachte auch eine weitgehende Übereinstimmung über die Bedeutung der *Fragekompetenz* zum Vorschein. Methodisch angeleitetes Philosophieren vollzieht sich auf der Grundlage von lebensweltlich verankerten philosophischen Frage- und Problemstellungen, welche erst den Gegenstand der Philosophie konstituieren (Rehfus), durch brüchig gewordene Selbstverständnisse und Erfahrungen entstehen (Martens) oder passend ausgewählte Texte aus der Vorratskammer der Philosophiegeschichte aktualisiert werden können (Rohbeck 2010, 43-44). Wenn Martens die Philosophie als einen „problemorientierten Verständigungsprozess“ versteht, dann bezieht er sich auf ein Grundprinzip des sokratischen Philosophierens und der Vermittlung von Philosophie selbst. Markus Tiedemann hat jüngst in einem sogenannten drei-

stufigen „Kaffeefiltermodell“ gezeigt, wie die Problemorientierung in der Problemeröffnungsphase einer Unterrichtssequenz initiiert werden kann (Tiedemann 2012, 33-34).

Philosophiedidaktisch lässt sich noch ein vierter Kompetenzbereich identifizieren, den Rohbeck in seiner Einleitung zum dritten Tagungsband des Forums für die Didaktik der Philosophie und Ethik als philosophische *Urteils- und Orientierungskompetenz* bezeichnete (Rohbeck 2004). Mit der *Orientierungskompetenz* meint Rohbeck angesichts der exponentiellen Zunahme und Kurzlebigkeit von Wissen die Fertigkeit, Informationen, die durch die neuen Informations- und Kommunikationstechniken, vermittelt werden, „als persönliches Wissen anzueignen“ (Rohbeck 2004, 8). Diese Form der kulturellen Synthese heißt traditionell Bildung, die der Philosophieunterricht als Bildungsfach vermittelt. Volker Steenblock erläutert in seinem Beitrag, wie durch die Verbreitung einer „sinnhervorbringenden und sinnvermittelnden“ Philosophiekultur jeder Einzelne befähigt werden könnte „an den kulturellen Errungenschaften des Menschen zu partizipieren und sie mitzugestalten.“ (Steenblock 2004, 39-40). Diese „Orientierung durch Philosophieren“ war auch das Thema der Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Fachverbandes Philosophie (Rolf 2007).

Mit *Urteilskompetenz* meint Rohbeck andererseits die Fähigkeit sich „methodisches Wissen anzueignen, mit dessen Hilfe ethische Probleme lösbar oder zumindest klarer erkennbar sind.“ (Rohbeck 2004, 8) Diese Kompetenz ermöglicht auch, am öffentlichen Diskurs über Fragen der Lebensführung, der politischen Ordnung oder der Verantwortung der Wissenschaften teilzunehmen. Die *ethische Urteilskompetenz* als Spezialfall der philosophischen Urteilsvermögen ist durch die Didaktik des Ethikunterrichts gut beschrieben und durch verschiedene Urteilsbildungsmodelle erfasst (Martens 2003, 59-60; Pfeifer 2001, 25-30; Dietrich 2004, 65-96). Die philosophische Urteils- und Orientierungskompetenz kann auch an politisch-gesellschaftlichen (Reichenbach 2007, 63-77) oder ästhetischen Urteilen (Pieper 2007, 27-41) geschult werden. Da das philosophische Urteilen immer spezifische Lebensbezüge erfasst und sich auf das Konkrete in der Welt bezieht, ermöglicht es auch die Selbst- und Weltorientierung des Einzelnen. Aus diesem Grunde scheint angemessen zu sein, die *Urteilskompetenz* mit der allgemein-philosophischen *Orientierungskompetenz* zu einem Kompetenzbereich zusammenzufassen. Diese Urteils- und Orientierungskompetenz entwickelt sich

in Verschränkung mit den Methodenkompetenzen des Fachs und ermöglicht die Initiierung philosophischer Bildungsprozesse (Vgl. Geiss 2017).

Domänenspezifisches Kompetenzmodell für den Philosophieunterricht

Durch die philosophiedidaktische Ableitung von vier domänenspezifischen Kompetenzbereichen (*Frage-, Methoden-, Urteils- und Orientierungs-, Sachkompetenz*) ist es nun möglich, die domänenspezifische Kompetenzmodelle für den Philosophieunterricht in der Sekundarstufe II zu explizieren. Die *Inhaltsdimension* wird dabei durch die Lehrpläne konkretisiert. Die *Anforderungsdimension* wird in den zu vermittelnden und zu prüfenden Niveaus kognitiver Lernziele bestimmt:

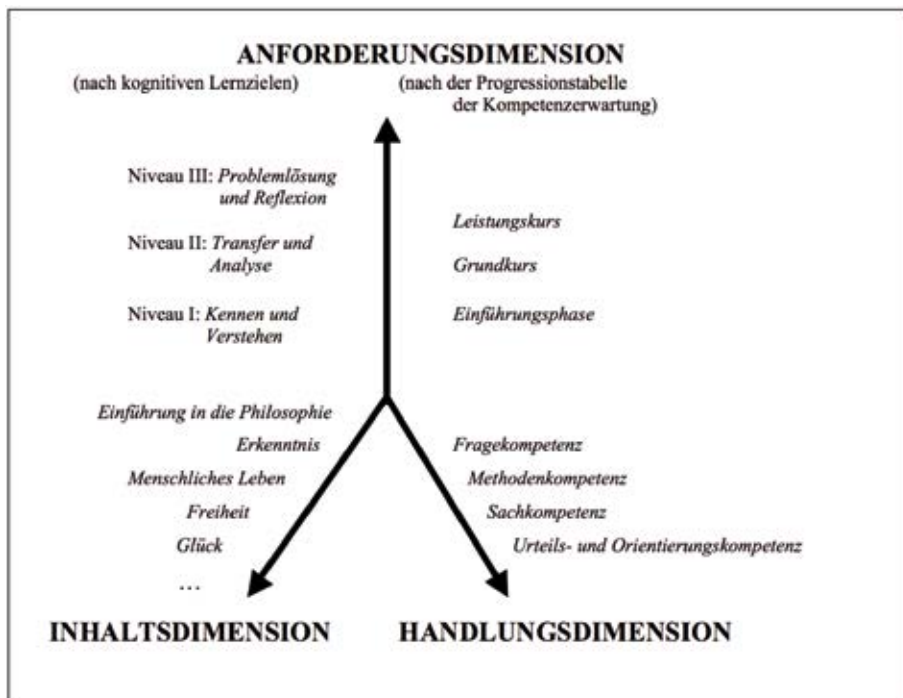


Abbildung 1: Kompetenzmodell für den Philosophieunterricht

Im Bereich der Methodenkompetenz ist diese Spezifizierung des Kompetenzmodells stärker am Fünf-Finger-Modell von Martens (2003, 96-144) ausgerichtet, da seine didaktische Reduktion der Methoden des Philosophierens auf fünf Grundmethoden besser den gymnasialen Unterrichtsanforderungen entspricht. Die Vermittlung der damit verbundenen Methodenkompetenzen des Philosophierens lassen sich auch gut mit Rehfus' Modell der Unterrichtsorganisation in Hinblick auf philosophische Themenbereiche verknüpfen (Rehfus 1980, 181-184).

Nicht alle dieser Teilkompetenzen – wie etwa die Orientierungskompetenz – sind im kurzfristigen schulischen Kontext direkt überprüfbar oder können in einem 15- bis 30-minütigen Prüfungsgespräch im Rahmen von Maturitätsprüfungen beurteilt werden. Sie wurden dennoch ins Kompetenzmodell aufgenommen, da ihre Vermittlung als basale Grundkompetenz, die auch philosophisch relevante motivationale, volitionale und soziale Haltungen umfasst (Geiß 2017), ein allgemeines Ziel des Philosophieunterrichts darstellt und philosophische Bildung ermöglicht.

Tabelle 1: Handlungsdimension des philosophischen Kompetenzmodells

PHILOSOPHISCHE FRAGEKOMPETENZ: philosophische Fragen stellen und philosophische Probleme ermitteln
philosophische Fragen stellen und ermitteln
<ul style="list-style-type: none"> – aus brüchigen Alltagserfahrungen philosophische Fragen ermitteln – aus präsentativem und diskursivem Material philosophische Fragen generieren – bei der Anwendung einer philosophischen Arbeitsmethode Fragen zu einem philosophischen Problem formulieren
philosophische Probleme erkennen/erläutern
<ul style="list-style-type: none"> – anhand von Alltagserfahrungen/Alltagsmeinungen – im Kontext von philosophischen Denkmodellen und Fragestellungen – an diskursivem philosophischen Material – an präsentativem Material (literarischen Texten, Zeitungsartikeln, Interviews, an Bildern, in Alltagssituationen, in Redewendungen, etc.)

PHILOSOPHISCHE METHODENKOMPETENZ: Arbeits- und Erkenntnismethoden der Philosophie verstehen und anwenden
<p>Phänomene beschreiben (<i>phänomenologische</i> Methodenkompetenz)</p>
<ul style="list-style-type: none"> – lebensweltliche Erfahrungen beschreiben ohne sie zugleich zu deuten – Phänomene sichern (konkrete oder anschauliche Beispiele beschreiben) – eigene Sinndeutungen (Wertungen, Gefühle Hoffnungen) mit dem Phänomen feststellen, etc. – leibgebundene Erfahrungen wahrnehmen (z.B.: Auswirkung technischer Geräte auf sich selbst beschreiben, etc.) – Erwartungshorizont von Wahrnehmungen bewusst machen („verzögerte Wahrnehmung“, Perspektivenwechsel, Verlangsamung oder Dehnung eines Ereignisses, „Abschattung“ einzelner Aspekte eines Phänomens)
<p>Verstehen und Interpretieren (<i>hermeneutische</i> Methodenkompetenz)</p>
<ul style="list-style-type: none"> – eigenes Vorverständnis zu einer philosophischen Frage oder einem Begriff/Problem erläutern – fremdes Vorverständnis zu einer philosophischen Frage oder zu einem Begriff/Problem erfassen (z.B. durch Befragung der Eltern, Umfrage in der Schule, etc.) – philosophische Texte hermeneutisch verstehen (Vorentwurf mit Erwartungshaltung anfertigen und diesen mit dem ausgearbeiteten Textverständnis vergleichen) – Hauptaussage (Hauptthesen) aus diskursivem und präsentativem Material ermitteln – gedankliche Abfolge in diskursiven Texten ermitteln – allgemeinere Inhalte (Prinzipien, Werte) aus lebensweltlichen Erfahrungen abstrahieren – metaphorische Texte (Parabeln, Gleichnisse, Fabeln, Aphorismen) deuten – philosophische Ansätze und Denkmodelle kriteriengeleitet rekonstruieren – Texte produktionsorientiert verstehen (Textlücken ausfüllen, Texte visualisieren, etc.)
<p>Analysieren und Prüfen (<i>analytische</i> Methodenkompetenz)</p>

<ul style="list-style-type: none">– philosophische Begriffsfelder analysieren (Oberbegriffe und spezifische Differenzen finden, Substanzielles vom Akzidenziellen unterscheiden)– zentrale Begriffe in philosophischen Texten in Hinblick auf Voraussetzungen, implizite Bedeutung oder Widersprüche untersuchen
<ul style="list-style-type: none">– philosophisch-argumentative Texte analysieren (Hauptthesen finden, stützende Argumente identifizieren, Argumentationsstruktur aufzeigen)– Überprüfung der Gültigkeit von Argumenten / der Plausibilität von Prämissen– beschreibende, vorschreibende und bewertende Äußerungen differenzieren– eine philosophische Position erkennen– Argumentationen mit speziellen Verfahren (Toulmin-Schema, Syllogismus, etc.) prüfen– objektive, subjektive und intersubjektive Perspektiven einnehmen und prüfen (Beobachter-, Akteur- und Teilnehmerperspektive)
<p>Argumentieren und Widerlegen (<i>dialektische Methodenkompetenz</i>)</p>
<ul style="list-style-type: none">– eine eigene Position (These) zu vorgegebenen philosophischen Fragen und Problemen beziehen und begründen– eine Gegenposition (Antithese) zu einer vorgegebenen Position beschreiben (Gegenargumente zur vorhandenen Position finden, Argumente für die Gegenposition formulieren)– eine philosophische Argumentation kritisieren (Gegenmodelle finden, etc.)– ein philosophisches Problem erörtern (d. h. Position und Gegenposition(en) darstellen und begründen)– sich mit Denkwidersprüchen auseinandersetzen (Paradoxien, Aporien, Antinomien, Dilemmata)
<p>Philosophische Probleme und Standpunkte kreativ darstellen (<i>Spekulative Methodenkompetenz</i>)</p>
<ul style="list-style-type: none">– Fragen durch ausgedachte Gedankenexperimente und Fallbeispiele prüfen– einen philosophisch-argumentativen Essay schreiben (z.B.: im Rahmen diskursive Texte verfassen (argumentativer Essay, sokratischer Dialog)– ein philosophisches Problem literarisch bearbeiten (Gedicht, innerer Monolog, Kurzgeschichte, Märchen, Theaterstück, etc.)

<ul style="list-style-type: none"> – ein philosophisches Lese- und Arbeitstagebuch führen – philosophische Positionen theatralisch darstellen (Standbild, szenischer Dialog etc.)
<p>PHILOSOPHISCHE SACHKOMPETENZ: philosophische Antworten verständlich darstellen und vernetzen</p>
<p>philosophische Antworten und Methoden der Philosophie verständlich darstellen und erläutern</p>
<ul style="list-style-type: none"> – philosophische Antworten (Denkmodelle, Positionen, Argumentationen) verständlich diskursiv in eigenen Worten strukturiert darstellen und die eigene interpretatorische Leistung transparent machen – philosophische Antworten (Positionen, Denkmodelle, Argumentationen) an Phänomen erläutern – philosophische Antworten (Positionen, Denkmodelle, Argumentationen) präsentativ (bildlich, szenisch, literarisch, etc.) darstellen – Methoden der Philosophie erläutern
<p>philosophische Begriffe sachgemäß verwenden</p>
<ul style="list-style-type: none"> – philosophische Begriffe in phänomenbezogenen und theoretischen Kontexten sachgemäß verwenden – fachphilosophische und alltagssprachliche Verwendung von Begriffen differenzieren – begriffliche Unterscheidungen in argumentativen Kontexten erläutern
<p>philosophische Antworten vernetzen</p>
<ul style="list-style-type: none"> – Alltagsphänomene mit Hilfe philosophischer Theoreme / Konzepte erläutern – Philosoph/innen den Denkrichtungen der Gegenwartsphilosophie und vergangenen philosophischen Schulen zuordnen – philosophische Fragen, Probleme und Antworten philosophiegeschichtlich richtig einordnen – philosophische Fragen, Probleme und Antworten den philosophischen Disziplinen richtig zuordnen – gedankliche Bezüge zwischen philosophischen Ansätzen herstellen
<p>philosophische Antworten und Deutungsansätze (Theorien, Konzepte) prüfen</p>

<ul style="list-style-type: none">– hinsichtlich der Reichweite und den Anwendungsbedingungen– hinsichtlich impliziter und expliziter Voraussetzungen
PHILOSOPHISCHE URTEILS- und ORIENTIERUNGSKOMPETENZ:
philosophische Antworten (Denkmodelle, Ansätze, Argumentationen) philosophisch beurteilen
<ul style="list-style-type: none">– die Plausibilität und Kohärenz einer philosophischen Antwort als Lösung eines philosophischen Problems beurteilen– eine philosophische Antwort hinsichtlich der ethisch-gesellschaftlichen Implikationen beurteilen
begründet und differenziert Phänomene philosophisch beurteilen (ethisch, politisch, ästhetisch, etc.)
<ul style="list-style-type: none">– an Fallbeispielen ethisch urteilen (Normenkonflikte, ethische Dilemmata)– politisch-gesellschaftlich urteilen (Verteilungskonflikte, Unrecht, Strafen, etc.)– ästhetisch urteilen (über die Existenz und Qualität eines Kunstwerkes)
sich übergreifend an Bildungsgütern der Philosophiekultur orientieren
<ul style="list-style-type: none">– technisch-medial übermittelte Informationen als persönliches Wissen aneignen– angeeignete philosophische Antworten für die eigene Lebensführung nutzbar machen– an den kulturellen Errungenschaften des Menschen teilnehmen und diese mitgestalten– verantwortbare Handlungsperspektiven entwickeln, daran das eigene Leben orientieren und diskursive Rechenschaft darüber geben– Achtsamkeit und Respekt gegenüber ethisch-kultureller Differenz und anderer begründeter Perspektiven entwickeln

Literatur

- Aßmann, Lothar et al. (2010): Zugänge zur Philosophie 1 und 2, Berlin.
- Cavallar, Georg (2011): Die Kompetenzorientierung in der Philosophiedidaktik, in: *Wissenschaftliche Nachrichten*, 140 (1), 3-7.
- Deutsche Gesellschaft für Philosophie (2010): Münsteraner Erklärung zum Philosophie- und Ethikunterricht, in: *Mitteilungen des Fachverbandes Philosophie*, 50, 15-16, http://fv-philosophie.de/hp/dat/Mitt_2010_hp.pdf (16.4.2014).
- Dietrich, Julia (2004) Grundzüge ethischer Urteilsbildung, in: Johannes Rohbeck (Hg.), *Ethisch-philosophische Basiskompetenz*, Dresden, 65-96.
- Fröhlich, Michael (2011): Kompetenzorientierter Philosophieunterricht, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik*, 33 (1), 72-76.
- Gefert, Christian (2011): Kompetenzentwicklung in philosophischen Bildungsprozessen, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik*, 33 (2), 100-103.
- Gefert, Christian (2008): Kompetenzen und Standards in philosophischen Bildungsprozessen, in: *Information Philosophie*, 36 (5), 40-44.
- Geiß, Paul Georg (2015), Kompetenzorientiertes mündliche Reifeprüfung in Österreich im Fachbereich Philosophie, in: *Zeitschrift für Didaktik für Philosophie und Ethik*, 37 (1), 73-81.
- Geiß, Paul Georg (2016): *Kompetenzorientierte Philosophiedidaktik. Problem- und fachmethodenorientiertes Unterrichten und Prüfen in der gymnasialen Oberstufe in Philosophie*, Klagenfurt. (= Univ. Diss.)
- Geiß, Paul Georg (2017): *Das Domänenspezifische in der kompetenzorientierten Psychologie- und Philosophiedidaktik am Beispiel der Experimentellen Philosophie*. In: Dietrich, Julia, Rohbeck, Johannes, Brand, Cordula (Hg.): *Experimente. Ansätze zu einer kritisch-reflexiven empirischen Forschung in der Didaktik der Philosophie und Ethik*. Dresden. Thelem (= *Jahrbuch für Didaktik der Philosophie und Ethik* 2016), in Erscheinung.
- Henke, Roland W./Bernd Rolf (2013): Kompetenzorientiert Unterrichten. Der neue Kernlehrplan Philosophie in NRW, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik*, 35 (3), 69-75.
- Lahmer, Karl (2011): *Kompetenzen in PuP – Diskussionsgrundlage, Version 2*, <http://pup.eduhi.at/bundesarge/?Aktuelles> (04.08.2012)

- Martens, Ekkehard (2003): Methodik des Ethik- und Philosophie-Unterrichts. Philosophieren als elementare Kulturtechnik, Hannover.
- Martens, Ekkehard (2005): Philosophische Methodenkompetenz – von Kindheit an, in: Mitteilungen des Fachverbandes Philosophie, 45, 14-18.
- Meyer, Kristen (2015): Kompetenzorientierung, in: Julian Nida-Rümelin, Irina Spiegel, Markus Tiedemann (Hg.), Handbuch Philosophie und Ethik 1: Didaktik und Methodik. Paderborn, 104-113.
- Mombelli-Matthys, Dominik (2011): Schwerpunktfach Philosophie/Pädagogik/Psychologie (PPP) – Genese, Implementierung und Status quo eines neuen Unterrichtsfachs an Schweizer Gymnasien, Bern. (= Univ. Diss.)
- Pieper, Annemarie (2007): Schön ist, was gefällt – Ästhetische Orientierung, in: Bernd Rolf, Klaus Draken, Gabriele Münnix (Hrsg.), Orientierung durch Philosophieren: Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Fachverbands Philosophie e.V., Münster, 27-41.
- Pfeifer, Volker (2001): Kohärentismus und ethisches Argumentieren, in: Johannes Rohbeck, (Hg.), Philosophische Denkrichtungen, Dresden, 25-30.
- Rehfus, Wulff D. (1980): Didaktik der Philosophie. Grundlage und Praxis, Düsseldorf.
- Rehfus, Wulff D. (1986): Kritik der Kommunikationsdidaktik und unterrichtspraktischer Leitfaden, Stuttgart.
- Reichenbach, Roland (2007): Demokratische Erziehung oder politische Bildung, in: Bernd Rolf, Klaus Draken, Gabriele Münnix (Hrsg.), Orientierung durch Philosophieren: Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Fachverbands Philosophie e.V., Münster, 63-77.
- Roeger, Carsten: Philosophieunterricht zwischen Kompetenz und philosophischer Bildung. Barbara Budrich 2016.
- Rohbeck, Johannes (2001): Philosophische Kompetenzen, in: Zeitschrift für Didaktik für Philosophie und Ethik, 23 (2), 84-96.
- Rohbeck, Johannes (2004) (Hg.): Ethisch-philosophische Basiskompetenz. Jahrbuch der Didaktik der Philosophie und Ethik, Dresden.
- Rohbeck, Johannes (2010): Didaktik der Philosophie und Ethik, Dresden.
- Rolf, Bernd/Klaus Draken/Gabriele Münnix (2007) (Hg.): Orientierung durch Philosophieren: Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Fachverbands Philosophie e.V., Münster.

- Rösch, Anita (2009): Kompetenzorientierung im Philosophie- und Ethikunterricht. Entwicklung eines Kompetenzmodells für die Fächergruppe Philosophie, Zürich, Berlin.
- Steenblock, Volker (1999): Theorie der kulturellen Bildung, Fink.
- Steenblock, Volker (2004): Kulturphilosophie – Philosophiekultur oder Wie populär soll, darf und kann Philosophische Bildung sein?, in: Johannes Rohbeck (Hg.): Ethisch-philosophische Basiskompetenz. Jahrbuch der Didaktik der Philosophie und Ethik, Dresden, 11-39.
- Tichy, Matthias (2012): Eine Zweideutigkeit des Kompetenzbegriffs und deren Bedeutung für die Philosophie, in: Zeitschrift für die Didaktik der Philosophie und Ethik, 34 (3), 221-229.
- Tiedemann, Markus (2012): Das Prinzip der Problemorientierung und seine Konsequenzen für den Philosophie- und Ethikunterricht, in: Mitteilungen des Fachverbandes Philosophie, 52, 26-38.

Normativität und Thick Aesthetic Concepts

Kai-Uwe Hoffmann

*Thick aesthetic concepts*¹, wie *anmutig*, *grazil* oder *virtuos*, zeichnen sich entsprechend der Standardtheorie dadurch aus, dass sie aus einer deskriptiven und einer evaluativen Komponente bestehen. In Abschnitt (I) der anschließenden Untersuchung steht Sibleys Bestimmung der Normativität im Kontext seiner Version von *thick aesthetic concepts* im Mittelpunkt. Abschnitt (II) setzt sich mit Zangwills Rekurs auf die Theorie der Implikatur sowie mit den eingeforderten normativen Ansprüchen auseinander. In Abschnitt (III) wird eine Skizze erarbeitet, aus der hervorgeht, welche kontextuellen Erwägungen dem Auswahlprozess von *thick aesthetic concepts* vorausgehen und inwiefern diese mit normativen Ansprüchen verknüpft sind. Auf dieser Grundlage kann eine Alternative zum Implikaturen-Modell angeboten werden.

(I) Sibley über Normativität und Bedeutung

Sibley nimmt in seinem Aufsatz *Particularity, Art, and Evaluation* (1974/2001) eine dreifache begriffliche Einteilung auf dem Gebiet der Ästhetik vor: (1) *solely evaluative terms* (rein evaluative Begriffe). (2) *descriptive merit-terms* (rein deskriptive Begriffe) und (3) *evaluation-added property terms* – das ist die von Sibley verwendete Bezeichnung für *thick aesthetic concepts*. Gäbe es nun tatsächlich Begriffe der Kategorie (3), so müsse man nach Sibley eine Regel ihres Gebrauchs annehmen. Diese Regel rekuriert eigentlich auf zwei normative Ansprüche und zwar erstens auf den deskriptiven Gebrauch, d.i. das Indizieren, dass einem bestimmten Gegenstand eine bestimmte Eigenschaft P zukommt. Die zweite Anwendungsregel bestünde darin, dass der Sprecher seine Einstellung in Form ei-

1 Im Folgenden wird durchgängig die Terminologie *thick aesthetic concepts* verwendet, obgleich Sibley und Zangwill auf jeweils andere Begrifflichkeiten rekurrieren.

ner Wertschätzung oder einer Nichtwertschätzung in Bezug auf die Qualität P zum Ausdruck bringt. Wer den Gebrauch von Begriffen wie *graceful*, *elegant* oder *garish* erlernt, würde zugleich erfahren, dass die korrekte Begriffsanwendung an beide Komponenten gebunden ist und sich das Anwendungsgebiet auf den Bereich der Ästhetik erstreckt. Sibley macht deutlich, dass er die Existenz einer solchen Begriffsklasse nicht ernsthaft anzweifeln könne. Worin besteht nach Sibley die Normativität der Komponenten? In Bezug auf das deskriptive Element wartet Sibley mit folgender Erläuterung auf: Wenn ein *merit-term* P (wie *anmutig*) auf die Eigenschaft x angewendet wird, dann muss es noch etwas anderes geben, das in Bezug auf x wahr ist. Es müssen determinierende Eigenschaften vorliegen, die es beispielsweise ermöglichen, einen Gegenstand als *anmutig* auszuzeichnen und in der Folge zu bewerten. Es genügt aber nicht in Anschlag zu bringen, dass eine gezeichnete Linie auf einem Bild z. B. als *geschwungen* gekennzeichnet werden kann, sondern es muss eine ganz bestimmte, partikulare Form des Geschwungenseins vorliegen. Der Test, ob eine bestimmte Linie tatsächlich als *anmutig* bestimmt werden kann, ist nach Sibley „an open question to be decided by inspection“ (Sibley 1974/2001, 97). An der Trennlinie zwischen Ethik und Ästhetik wird besonders deutlich, was Sibley damit meint. Während Wahrheitskonditionalität bei moralischen *thick concepts* genau deshalb möglich ist, weil bestimmte Beschreibungen von Tatsachen über X angemessen sind, woraus „X ist P“ folgt, handelt es sich in der Ästhetik um bestimmte Eigenschaften, aus denen sich folgern lässt, dass „x ist P“. In der Ästhetik sind die bestimmten Eigenschaften eines Objekts wie die eines Baumes oder eines Gesichtsprofiles Tatsachen, die darüber entscheiden, ob ein Begriff richtig angewendet wird. Dabei gilt es, sich nicht von Beschreibungen anderer Personen leiten zu lassen, sondern direkt auf das ästhetische Objekt zu schauen und dann zu entscheiden. Aber es genügt nicht nur, eine bestimmte Tatsache wahrzunehmen. Es ist zudem insbesondere erforderlich, das Partikulare einer Tatsache wahrzunehmen. Nach Sibley haben wir es demnach mit zwei wahrzunehmenden Tatsachen zu tun, und zwar (a) der Eigenschaft (geschwungen) und (b) in einer bestimmten Weise geschwungen (anmutig). Betrachtet man Sibleys Äußerung, dass bei der Begriffsanwendung von *thick aesthetic concepts* eine Regel des Gebrauchs vorliegt genauer, so wird deutlich, dass sich um eine ganze Reihe von Regeln handelt. Hierzu gehören zusammenfassend: (1) Verwende den Begriff sowohl deskriptiv als auch evaluativ. (2)

Die Anwendungsregeln der deskriptiven Komponente werden folgendermaßen konkretisiert: (2a) Solche Begriffe werden korrekt angewendet, wenn mindestens eine weitere bestimmende Eigenschaft Q vorliegt. (2b) Diese muss wahrgenommen werden können. (2c) Zudem ist die partikuläre Weise P des Auftretens dieser Eigenschaften wahrzunehmen. Wenn Q und P als Tatsachen vorliegen, wahrgenommen werden und (2d) nicht über das Zeugnis Dritter vermittelt worden sind, dann ist die Aussage „x ist P“ wahr. Was Sibley hier erörtert, sind normative Korrektheitsbedingungen ästhetischer Urteile mit *thick aesthetic concepts*.

(II) Zangwills Perspektivierung

Zangwill beschäftigt sich in seinem Aufsatz *The Beautiful, the Dainty, and the Dumpy* insbesondere mit der Fragestellung, ob *thick aesthetic concepts* intrinsisch evaluativ sind und mithin die Evaluation als Teil der Bedeutung zu gelten habe. Damit ist die Debatte um die Möglichkeit der Trennung beider Komponenten verbunden, der Zangwill durch eine alternative Lösungsstrategie aus dem Wege zu gehen versucht. Diese besteht darin zu behaupten, „that these substantive descriptions have *no evaluative content whatsoever*“ (Zangwill 1995, 322). Evaluation ist demnach keine bedeutungsgenerierende begriffliche Komponente. Die Wertung falle hingegen in den Bereich der konversationellen Implikaturen: „So evaluation is not part of the *content* or *sense* of the judgement. Instead, we infer that the person making the judgement also makes the evaluative judgement from the use of the language in a context.“ (Zangwill 1995, 322) Zangwill greift diesbezüglich auf einen Ansatz von Paul Grice zurück, wonach Implikaturen der Konversation vollständig aufhebbar seien. Was folgt daraus für Zangwills Konzeption der Normativität ästhetischer Urteile mit Bezug auf *thick aesthetic concepts*? In dem Aufsatz *Aesthetic Realism I* 2005 diskutiert Zangwill in einem anderen Kontext das Problem der Normativität ästhetischer Urteile. Bereits Hume habe die Notwendigkeit von Normen in seinem Aufsatz *Of the Standard of Taste* eingesehen, wiewohl nicht mit einer überzeugenden Strategie aufwarten können. Dies gelte auch für die Ansätze von Kant, Scruton und Blackburn. Nach Zangwill besteht die Quelle der Normativität ästhetischer Urteile darin, dass sie realistischen repräsentationalen Gehalt besitzen, denn dieser gewährleistet, dass ein Urteil korrekter

ist als ein konkurrierendes. Dieser normative Anspruch sollte für Zangwill gerade in Bezug auf die Anwendung von *thick aesthetic concepts* in ästhetischen Urteilen gelten, denn folgendes Erklärungsmuster wird in Anschlag gebracht: „Ästhetische Erfahrung repräsentiert ästhetische Zustände, Situationen oder Tatsachen. In der ästhetischen Erfahrung wird die Welt repräsentiert als besitze sie genuine ästhetische Eigenschaften. Wir, beispielsweise die Hörer, nehmen Klänge so wahr, dass sie tatsächlich ästhetische Eigenschaften wie *passion*, *poignancy*, *anger*, *elegance* oder *beauty* darstellen. Dies treffe vor allem auf *thick aesthetic concepts* zu. Sie zeichnen metaphysisch basale ästhetische Eigenschaften aus. Für Zangwill ist klar, dies sind „properties in the world“ (Zangwill 2013, 206). Wenn nun nach Zangwill ästhetische Tatsachen bzw. Eigenschaften die Quelle der Normativität darstellen, die evaluative Komponente – ausgelagert in den Bereich der Implikaturen – dazu hingegen keinen Beitrag leistet, dann fallen Evaluationen in den Bereich des Nicht-Normativen. Wie begründet er, dass in Bezug auf *thick aesthetic concepts* der evaluative Anteil des jeweiligen Begriffs keine Komponente darstellt, die etwas zur Bedeutung beiträgt? Er versucht das Problem mit Hilfe eines *open-question*-Arguments zu lösen. Sollte es in jedem vorstellbaren Fall eine offene Frage bleiben bzw. nicht eindeutig festlegbar sein, ob etwas mit einer substantiellen ästhetischen Eigenschaft, die eine Repräsentation durch *thick concepts* erfährt, als ästhetisch gut oder schlecht bezeichnet wird, dann ließe sich daraus folgern, dass die Wertung nicht in einer intrinsischen Weise zum Begriff gehört, sondern in den Bereich einer Implikatur fällt, die aus dem Kontext erschlossen werden kann. In Paragraph (x) (vgl. Zangwill 1995, 324) wird jedoch festgestellt, dass sich auf diese Weise das Problem nicht komplett auflösen lässt, denn es bestehe nicht die Möglichkeit eines vollständigen Nachweises der Nichtexistenz intrinsisch evaluativer Begriffe. Obwohl dies zunächst enttäuschend sein mag, bleibt Zangwill optimistisch und bietet einen anderen Ausweg an. Demnach ist die Frage, ob Evaluation in den hier diskutierten Fällen intrinsisch ist, vernachlässigbar. Dies deshalb, weil die Funktion von *thick aesthetic concepts* darin bestehe, zwischen nicht-ästhetischen Eigenschaften und *thin aesthetic concepts*, die als rein evaluativ ausgezeichnet werden, zu vermitteln. Im Rahmen seines Modells der *determination view* entwickelt Zangwill zwei Weisen der Vermittlung. Entweder die Begriffe besitzen evaluativen Gehalt und sind somit intrinsisch, dann ist die Bestimmung analytisch. Ist sie hingegen nicht intrinsisch, dann ist die Bestim-

mung nicht-analytisch. Betrachtet man die Argumentation im Detail, so wird deutlich, dass Zangwill hier ein Ausweichmanöver fährt, das eigentlich schädlich ist für seine ursprüngliche Strategie, welcher zufolge das *open-question*-Argument der Beweis dafür sein sollte, dass die Evaluation nicht Teil des Normativen in Bezug auf die Bedeutung ist und in den Bereich der Implikaturen fällt. Zangwill gibt damit eigentlich zu, dass es tatsächlich Fälle gibt, bei denen keine Implikatur vorliegt und somit die Evaluation ein intrinsischer Faktor ist. Zuvor hatte er hingegen behauptet, es gäbe keinen evaluativen Bedeutungsanteil „whatsoever“ (vgl. Zangwill 1995, 322). Die eigentliche Frage ist jedoch, warum das Implikaturen-Modell für Zangwill und in der Folge auch für Levinson so außerordentlich interessant ist. Ich vermute, es ist folgender Punkt: Nach Grice kann die Implikatur suspendiert werden, ohne semantische Anomalien zu erzeugen. Dies würde dann gleichfalls für die Evaluation gelten. Damit reagiert Zangwill auf bestimmte *thick aesthetic concepts*, bei denen nicht zwingend eine Form der Evaluation folgt. In der Forschung wird dieses Problem als evaluative Flexibilität bezeichnet. Levinson, der eigentlich unter Beweis stellen will, dass es überhaupt keine intrinsischen Fälle gibt, bringt folgendes Beispiel in Anschlag:

„Grace would seem to be aesthetically contraindicated in an expressionist painting or sculpture of the mass executions at Babi Yar. If so, then even gracefulness may not be, *tout court*, a *pro tanto* merit in works of art, and the positive evaluative overtones of its attribution to a work may be only a matter of conversational implication.“ (Levinson 2001/2006, 318, Anm. 13)

Die Idee, Evaluation im Gegenstandsbereich der Implikaturen zu verorten, hat jedoch Konsequenzen für die Theorie der Bedeutung. Grice unterscheidet konventionelle von konversationellen Implikaturen (vgl. Grice 1989, 25). Zangwill und Levinson favorisieren die zweite Version für ihren Ansatz, womit die Evaluation keine bedeutungsgenerierende Funktion besitzt und aus dem Bereich des Konventionellen bzw. Normativen ausgeschlossen wird.² Ich behaupte hingegen,

2 Nicht allein aus diesem Grund ist ein Rekurs auf Implikaturen problematisch. Der theoretische Ansatz von Grice wurde vielfach in Frage gestellt. Vgl. hierzu beispielsweise die Arbeiten von Davis (1998), Lepore und Stone (2015), Pinker (2007) sowie Saul (2010).

dass auch die Evaluation an Normen gebunden ist und in bestimmten Fällen Bedeutung generiert; dies bei gleichzeitiger Anerkennung des Phänomens der evaluativen Flexibilität.

(III) Normativität und *thick aesthetic concepts*

Ich werde im Folgenden in Bezug auf die Anwendung von *thick aesthetic concepts* drei Thesen verteidigen: (i) Realistischer repräsentationaler Gehalt ist nicht die Quelle von Normativität, jedenfalls nicht, wenn unter Normativität *Korrektheit* mit Rekurs auf ästhetische Eigenschaften verstanden wird. (ii) An die Stelle von *Korrektheit* muss im Kontext der hier diskutierten Begriffe der Terminus der *Angemessenheit* treten. (iii) Von der Auslagerung der Evaluation in den Bereich der konversationellen Implikaturen kann abgesehen werden, wenn Normativität aus der Perspektive der kontextuellen Erwägungen betrachtet wird. Dabei werde ich jene Erwägungen in den Blick nehmen, die bei der Auswahl von *thick aesthetic concepts* eine konstitutive Rolle spielen. Es gilt ferner die Frage zu klären, welche Normen bei der Auswahl solcher Begriffe zur Anwendung kommen. Diesbezüglich erhebe ich jedoch keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Es handelt sich deshalb vielmehr um eine in Thesen formulierte Skizze.

(1) In den Debatten um die Normativität von Bedeutung und begrifflichen Gehalt steht ein Aspekt besonders im Mittelpunkt. Dies ist der Status von Korrektheitsbedingungen. Sie geben grob gesagt an, unter welchen Bedingungen ein Begriff anzuwenden ist.³ Im Kontext der Anwendung von *thick aesthetic concepts* wie Sibley und Zangwill strenge Korrektheitsbedingungen zu verlangen, ist jedoch problematisch. Ob ein Begriff wie *anmutig* richtig oder falsch prädiziert worden ist, ist eine Frage des Kontextes und der mit der Begriffsanwendung einhergehenden Intention. Auch wenn diese geklärt sind, bleibt es dennoch in gewisser Weise vage, ob ein Begriff als korrekt

Diesbezüglich müsste noch geprüft werden, inwiefern die markierten Schwierigkeiten auch bei einem Rekurs auf Grice im Kontext von *thick aesthetic concepts* auftreten.

3 Boghossian (1989), Blackburn (1984, 281) und Miller (1998, 281) vertreten beispielsweise die Position, dass Korrektheitsbedingungen normative Ansprüche darstellen.

oder korrekter angewendet ausgelegt wird. Ich favorisiere deshalb in diesem Zusammenhang den Begriff der *Angemessenheit*. Die Anwendung unterliegt kontextuellen Angemessenheitsbedingungen, die normativen Charakter besitzen.

- (2) *Thick aesthetic concepts* werden genau dann angemessen verwendet, wenn mindestens folgende kontextuelle Erwägungen in den Blick genommen werden: (i) Informationen über Empfänger/Zielgruppe: (ia) Anspruchsniveau (z.B. wissenschaftlich oder unwissenschaftlich), (ib) voraussetzbares Wissen/mögliches Kontextwissen, (ii) Form der Äußerung: (iia) Konversation (öffentlich oder nichtöffentlich), (iib) Textform (z. B.: Rezension, Kritik), (iic) verwendete Medien (z. B.: Zeitung, Internet, Fernsehen; regional/überregional), (iii) mögliche Anwendungsfelder der Deskription: (iiia) Handlungen, (iiib) Landschaften, (iiic) Haltungen oder Charaktere von Personen, (iiid) Architektur, (iv) mögliche Formen der Evaluation: (iva) positiv, (ivb) negativ, (ivc) keine Evaluation, (ivd) Suspendierung der Evaluationsform/Meinungsänderung, (v) Zweck der Äußerung (z.B.: Überzeugung oder Beschreibung), (vi) Gegenstand der ästhetischen Untersuchung: (via) künstlerische Aufführungen (z.B. Theater, Ballett), (vib) musikalische Aufführungen (z. B. Oper, Operette, Konzert), (vic) Malerei, (vid) Bildhauerei.

- (3) Diesen Kategorien kommt vor dem Hintergrund der Begriffsauswahl eine zentrale Funktion zu.

Beispiel: Ein Kunstkritiker, der ein Ballettstück in einer überregionalen Zeitschrift mit gehobenem intellektuellen Anspruch kritisieren will, wird auf ein hohes sprachliches, wenngleich nicht wissenschaftliches Niveau, rekurren, eine dem ästhetischen Untersuchungsfeld angemessene Terminologie verwenden, Wissen über Textsorten mitbringen, die Absicht haben, den Leser von einer Einschätzung des Stückes überzeugen zu wollen, darüber informiert sein, welche Möglichkeiten der Evaluation auf begrifflicher Ebene vorliegen und über Wissen darüber verfügen, worauf *thick aesthetic concepts* angewendet werden können.

- (4) Mit den kontextuellen Erwägungen gehen normative Ansprüche einher.

Beispiele: (I) Verwende ein sprachliches Niveau, das der Zielgruppe gerecht wird. (II) Achte darauf, dass beim Verfassen von Texten nicht wie bei Konversationen die Möglichkeit gegeben ist, auf einer nichtsprachlichen Ebene

zu kommunizieren. (III) Passe die Form der Äußerung an das Medium oder an die Textsorte an. (IV) Beachte drei Modi und zwei Zusatzregeln bei der Anwendung von *thick aesthetic concepts*: Mit solchen Begriffe kann entweder (i) eine positive oder (ii) eine negative Wertung einhergehen. Es gibt Fälle, bei denen solche Begriffe (iii) rein deskriptiv verwendet werden. (ZRI) *Thick aesthetic concepts* sind in evaluativer Hinsicht flexibel. (Bezeichnet man beispielsweise das Spiel eines Violinisten K als *virtuos*, dann kann damit auf die technische Raffinesse verwiesen werden. Ein technisch hervorragendes Spiel kann aber auch als gefühllos und in diesem Sinne negativ eingestuft werden.) (ZRii) Einer der drei Modi (i), (ii) oder (iii) muss notwendigerweise zur Anwendung kommen. (IV) Entscheide, ob etwas beschrieben oder die Zielgruppe von einer Ansicht überzeugt werden soll, denn bei Überzeugungsprozessen müssen die verwendeten *thick aesthetic concepts* auch eine evaluative Funktion aufweisen. (V) Beachte den Zweck der Untersuchung. (VI) Verwende Begriffe, die dem Gegenstand der Untersuchung angemessen sind.

- (5) Kontextuelle Erwägungen haben intentionalen Charakter, weil eine absichtsvolle Entscheidung getroffen werden muss.

Beispiel: Hat man die Absicht, eine ästhetische Handlung einer Schauspielerin, die in einem Theaterstück auftritt, im Kontext einer Theaterkritik für ein fachliches Internetportal zu evaluieren und bringt in diesem Kontext *thick aesthetic concepts* zur Anwendung, dann entscheidet man sich dafür, beispielsweise keine Landschaft zu beschreiben, die auf einem Ölgemälde in einer Galerie betrachtet werden kann.

- (6) Die kontextuellen Erwägungen und die damit einhergehenden Normen gehen der Begriffsverwendung voraus und sind somit als konstitutiv zu bestimmen.

- (7) Auf der konsequentiellen Ebene kommen zwei sozial-normative *constraints* zur Anwendung:

Regel der Lizenzierung: Verwende den Begriff nur dann, wenn er den kontextuellen Erwägungen und den damit einhergehenden Normen angemessen ist.

Regel der Sanktionierung: Der Verstoß gegen diese Bedingung hat bestimmte Formen von Sanktionierung zur Folge.

Beispiel: Verfasst der Kritiker die oben angesprochene Rezension in der Terminologie einer sachlichen Bauanleitung und verletzt somit die Normen, die Textsorten zu Grunde liegen, dann wird er höchstwahrscheinlich damit sank-

tioniert werden, dass die Rezension nicht zur Publikation angenommen wird. Orientiert sich die Rezension hingegen an diesen grundlegenden Normen, dann kann die Rezension angenommen werden. Der Rezensent wird in diesem Fall lizenziert.

- (8) Unter Voraussetzung dieses Modells ist man nicht gezwungen, zu der Frage Stellung zu nehmen, ob Evaluation intrinsisch in *thick aesthetic concepts* angelegt ist oder zu diesem in einem extrinsischen Verhältnis wie die Implikatur steht. Aus der Perspektive einer Untersuchung der Normativität in Bezug auf die vorliegende Begriffsklasse wird deutlich, dass die Auswahl *angemessener* Begriffe in Abhängigkeit des jeweiligen Kontextes bestimmten Regeln folgt. Deskription und Evaluation fallen deshalb – neben anderen Kategorien – in den Gegenstandsbereich des Normativen.

Vor diesem Hintergrund ist die Unterscheidung intrinsisch/extrinsisch überflüssig und man ist nicht den vielen Problemen ausgesetzt, die durch die Anwendung des Implikaturen-Modells gegeben sind.

- (9) Wenn Evaluation in den Bereich des Normativen fällt, dann ist sie häufig ein bedeutungsgenerierender Bestandteil. Es gibt jedoch Fälle, bei denen Begriffe wie *anmutig* oder *grazil* rein deskriptiv verwendet werden. Dies ist abhängig von Kontext und Intention. Bei deskriptiver Verwendung wird kein Beitrag zur Generierung von Bedeutung geleistet.

(IV) Nachwort

Akzeptiert man die Anwendungsregeln von *thick aesthetic concepts*, die Sibley aufgestellt hat, dann ist man darauf verpflichtet zu akzeptieren, dass die Evaluation Teil des Normativen ist. Aus Zangwills Perspektive ist dies genau deshalb problematisch, weil man dann eine Antwort darauf geben muss, ob Deskription und Evaluation als Komponenten voneinander isoliert werden können oder nicht. Zangwills Ausweg aus dieser Problematik besteht in der Alternative, Evaluation in den Bereich der konversationellen Implikaturen zu verbannen. Es stellt sich jedoch heraus, dass Zangwill nicht in der Lage ist und eigentlich auch nicht beabsichtigt, für alle möglichen Fälle unter Beweis zu stellen, dass die evaluative Komponente nicht Teil der Bedeutung.

Der hier skizzierte Lösungsansatz geht im Gegensatz zu Sibley nicht davon aus, dass deskriptive und evaluative Komponenten hinreichen, um korrekte Begriffsanwendung im vorliegenden Kontext erklären zu können. Zudem wird die Frage der Isolation als unerheblich erachtet. Erst der Rekurs auf kontextuelle Erwägungen und den damit einhergehenden Normen kann hingegen erklären, welche Prozesse der Anwendung von *thick aesthetic concepts* vorausgehen. Damit ist jedoch zugleich gezeigt, dass diese weit über deskriptive und evaluative Erwägungen hinausgehen. Kontextuelle Erwägungen schließen einerseits Deskription und Evaluation ein. Andererseits fallen sie insgesamt in den Gegenstandsbereich des Normativen, weil sie an bestimmte Regeln gebunden sind, welche die Begriffsanwendung bestimmen. Ein solcher Erklärungsansatz hat zugleich Konsequenzen für die Theorie der Bedeutung von *thick aesthetic concepts*. Ob Evaluation Teil der Bedeutung ist, ist abhängig vom Kontext und von der Intention des Begriffsanwendenden. Evaluation ist eine variable Komponente, für oder gegen welche man sich in Abhängigkeit vom Kontext entscheiden kann.

Literatur

- Boghossian, Paul (1989): The Rule-Following Considerations, in: *Mind*, 98, 507-549.
- Blackburn, Simon (1984): The Individual Strikes Back, in: *Synthese*, 58, 281-301.
- Davis, Wayne A. (1998): *Implicature: Intention, Convention, and Principle in the Failure of Gricean Theory*, Cambridge.
- Grice, Paul (1989): Logic and Conversation, in: ders.: *Studies in the Way of Words*, Cambridge, London, 22-40.
- Lepore, Ernie/Matthew Stone (2015): *Imagination and Convention: Distinguishing Grammar and Inference in Language*, Oxford.
- Levinson, Jerrold (2001/2006): Aesthetic Properties, Evaluative Force, and Differences of Sensibility, in: ders.: *Contemplating Art*, Oxford, 2006, 315-335.
- Miller, Alex (1998): *Philosophy of Language*, Montreal, Kingston.
- Pinker, Steven (2007): The Evolutionary Social Psychology of Off-record Indirect Speech Acts, in: *Intercultural Pragmatics*, Bd. 4, 437-461.

- Saul, Jennifer (2010): Speaker-meaning, Conversational Implicature and Calculability, in: Klaus Petrus (Hg.), *Meaning and Analysis: New Essays on Grice*, Houndmills, 170-183.
- Sibley, Frank (1974/2001): Particularity, Art, and Evaluation, in: John Benson, Betty Redfern, Jeremy Roxbee Cox (Hg.), *Approach to Aesthetics*, Oxford, 88-103.
- Zangwill, Nick (1995): The Beautiful, the Dainty, and the Dumpy, in: *British Journal of Aesthetics*, 35 (4), 317-329.
- Zangwill, Nick (2005): Aesthetic Realism I, in: Jerrold Levinson (Hg.), *The Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford, 63-79.
- Zangwill, Nick (2013): Moral Metaphor and Thick Concepts: What Moral Philosophy Can Learn from Aesthetics, in: Simon Kirchin (Hg.), *Thick Concepts*, Oxford, 197-209.

Prospects for a “Practise of Teaching Philosophy”¹

Helge Kminek

In this article I intend to begin to sketch a concept and approach which I, provisionally, introduce with the title of the “Practice of Teaching Philosophy”.

I. The Situation of Teaching Philosophy and Empirical Research

In German-speaking areas a variety of different models for teaching philosophy exist. What is generally noticeable with these approaches is that they are not developed from the everyday practice of philosophy lessons. These approaches aren't interested in reconstructing models from everyday practice, but first develop models for practice, after which the participants, in this case teachers, can act upon them.

Trying to develop a theory from either of these approaches is in my view not promising. They approach exclusively from the perspective of the *mental consciousness-structures* of the teacher, which by means of the selected model should be developed. This doesn't seem to me to be promising since the individual development of the consciousness-structure of the teacher, and alongside of this the development of the norms constructed within these, is not enough to change practices. The condition of the possibility to do this, and for such a development to be viewed as a success, is to develop an understanding of the structural problems of the practice, which means here of philosophy lessons. My thesis is that this approach opposes itself to the present state of affairs.

Discussing structural problems of the practice can be placed under the title “central structural contradictions and paradoxes [in this sense – H.K.] which actors must deal with” (Böhme 2008, 141). The central specific structural problem – next to further general pedagogic structural problems – which stands be-

1 Translated by Frederick Myles.

fore the teacher is that philosophy should be seen as both philosophizing, thinking about problems, and approaching the classics of philosophy. Steenblock sees no opposition here:

“Each, who occupies themselves with or teaches philosophy lessons, soon finds that between the interest in philosophy as a developmental good with its own worth (»which the great philosophers learn to know«) and the individual’s orientation-needs, there is no opposition. Rather, the teachers themselves and other participants in the seminars and courses always already bring with them the expectation of both.” (Steenblock 2007, 31)

Yet even if there should prove no opposition in the experience of the participants, this does not mean that in the lessons there is no opposition of paradoxical demands. How should the study of texts be broken up, for the stand-alone study of excerpts? How should the work of individual philosophers be broken up, for the study of their classical texts? Or should, in the lessons, only textual analysis or only independent philosophizing be carried out? In this last case, then not only would the dual expectations that Steenblock notes be disappointed, but the claim made with the introduction of the subject would be denied.

To discover the structural problems, with a goal to reconstructing them, and for how teachers can react to, get around, and concretely arrange responses to these problems, empirical research is necessary. In the last few years an empirical research landscape in the area of teaching philosophy has developed. These approaches have, in my view, often missed the subject area that their theories aim at, which should be the first condition of research, and are moreover often methodologically unsatisfying. In this space I cannot, however, offer a critique of these approaches.

The approach of the “Practise of Teaching Philosophy” (*Philosophiedidaktik der Praxis*) (PdP) requires a research methodology which neither one-sidedly psychologizes nor one-sidedly sociologizes. At this point the methodology of *Objective Hermeneutics* is to be formally introduced. Also and further to this, it is to be assumed that in the individual and social usages of speech, the psychological and the social find themselves mediated through one another.

II. The Concrete Work of the Research

I recorded everyday philosophy lessons using a tape-recorder. These records will be in the following transcribed, and in the course of this they shall be anonymized.

Following these transcripts comes the interpretation, a logical reconstruction methodologically aligned with objective hermeneutics. Neither the presently used methodology nor the method of objective hermeneutics can here be either laid out or discussed (cf. Oevermann et al. 2014).

III. Expected Results

The PdP aims, on the basis of and following the analysis, not only to develop expertise and produce productive results for each respective specific case. It assumes further to develop manners and ways teaching can react to the structural problems in each individual lesson, within its own specific context, and to develop this into a series of generalizable types. *In the long term*, knowledge can be expected to be extended in two areas.

Firstly: Knowledge is expected to be gained concerning the different types of reactions by teachers to the central structural problem of philosophy lessons. This knowledge and the transmission of it to (budding) teachers is still not a *sufficient* ground to guide the actions of philosophy teachers. From the perspective of the PdP a condition of *necessity* is required in its development of understanding.

Secondly: On the basis of a reconstruction from empirics it becomes possible to construct subject-specific didactic models. With this model developed from the practice, the normative discourse of the teaching of that subject can be enriched. This would put the discussion of the particular subject’s didactics onto an empirical basis, and serve as a correction in discussions on the norms of that discourse.

IV. Further Prospects

In the long-term the research can be extended in two directions. First to examine is how school-students react to lesson methods, how they respond to these and if

there are typical difficulties in engagement, and how these come about. Knowledge regarding how students engage with didactic discourses is to be considered. Secondly, the research would be rounded by (if necessary long-term) interviews with students taking place. It would be worth pursuing questions, if the initial answers were “yes”, as to how philosophy lessons in the students’ views lead their developmental processes, and whether objective evidence of this can be found in their developmental processes and what follows (cf. Koller 2012).

V. Excerpt from a Case Analysis: A Lesson in Kant

In this small space I cannot set out a full case analysis. For this reason, readers who are not familiar with case analyses in the area in general, nor in the particular area of objective hermeneutics, may be skeptical and have objections. Being conscious of this, nevertheless I shall demonstrate the method by means of an example.

Even if the excerpt is not in-itself sufficient, with it the fundamental structure of the lesson can be made clear and represented.

VI. The Context and the Purpose of the Lesson

The case study is based on an hour long lesson in Austria. In Austria philosophy is taught in the schoolyear when the *Matura* is taken. The age of the students is therefore around eighteen years old.

VII. Retrospective of the Last Lesson

“Teacher: [...], We have in the last lesson dealt with the Enlightenment of Kant.”²

2 Line 119f. This and the following line numbers refer to the (German) transcript. After registering with Apaek (www.apaek.de), this is fully viewable under the following address: www.apaek.uni-frankfurt.de/02738.

The teacher begins the lesson by suggesting inclusivity in the course, first of all using the word “we”. Secondly they recall the content of the previous lesson. This reminder is foreshortened. It is unclear, due to this shortening, what the object of this lesson was. What could it have been?

First Option: The course was concerned with the epoch of the Enlightenment? Then this would be as though the teacher said the Enlightenment belonged to Kant. This would be factually false.

Second Option: Alternatively, was it with the enlightenment of Kant himself? This could only be remarked from his writings, which in part require more examination and exploration, largely escaping immediate understanding. With this option any concrete reference to content (by the teacher with their opening words) would be explained as irrelevant, because nothing in Kant’s work could be directly pointed to.

Third Option: The course has been concerned with Kant’s work *In Answer to the Question: What is Enlightenment?* (Kant 1977) The reference to the “Enlightenment” would be the short-form of the title of the work. With this option “Enlightenment” would be a self-explanatory keyword. Thus it would be for the students to immediately connect “Enlightenment” with Kant’s text. This would correspond to an expectation for advanced philosophy students, who through references to the *Three Critiques* would immediately know which works of Kant’s were meant. This, however, for students who have just begun in the area of philosophy, is implausible. By means of the teacher’s speech-act it is implied that the students would already be so advanced in their encounters with the history of philosophy that this short reference would already be sufficient.

Fourth (and last) Option: The teacher’s purpose is not for a direct engagement with the previous lesson – the previous options can also be read in light of this possibility. The reference is an example of a didactic foreshortening, the speech act only a means for another purpose.

These four variants already suggest that in the further course of the lesson the actual speech acts and items put forward will not be connected to the factual content of the topic.

What could have been discussed at this point is that Kant’s text *In Answer to the Question: What is Enlightenment?* was the object of the previous lesson. That this was in the previous lesson *dealt with*. Strongly, this can mean that this was the

thing the lesson was devoted to, that had concentration paid to it. The students had had an intellectual encounter with this work, they had become involved with it. Or; the subject was dealt with in the sense that the students were given something to do in regard to it. In this sense the students would not have been directly intellectually involved with the thing, rather they would have had a work programme to deal with. They had something to do.

“Teacher: [...] *And* I’ve given you, um (...) a task” (Line 120f.)

What is not said by the teacher is that the task given to the students is to introduce them to the Kant text. It is unclear from this how the work on Kant and the task are connected.

If the conjunction “and” were not stressed, then this speech act would act as a reminder that a task was given by the teacher to do with the Enlightenment of Kant. The purpose and the claim then would have been that by means of the task the text would and could have been opened up. The conjunction would in this hypothetical case show the connection of the task and the subject. By means of the stress the conjunction is especially marked. What is the meaning of this stress?

By means of the stress it is denied that working with Kant’s text itself is already a task, it is rather implied that this text must be in a sense removed from the reader. By means of the stress the still unknown requirements of Kant’s text are neither taken up nor unlocked. From this point it is implied that in the further course of the lesson Kant’s text will no longer be the focus, but rather the focus will be on the task and its requirements.

VIII. Raised Claims

“Teacher: You should [...] critically examine, if the Enlightenment school – (.) really fulfills the thoughts, which are in the schoolbook in the second marked paragraph [...].” (Line 121-129)

The students “should”. Freely following Kant, this can be understood as showing that by means of the school’s compulsory task the freedom of the students can be cultivated. Can this be justified on the grounds of the task?

The task now totally replaces Kant’s text. It is not for the students to examine if in the chosen paragraph³ Kant’s thoughts come in, or whether the task corresponds to the text. For this the students would have to check if the paragraph corresponds to the Enlightenment schools of thought.

In terms of the task the word “school” is taken as a general concept. Through this the task is extended to a greater scope. It refers to schools in general. The claim of the question must at least refer to all (enlightenment) schools in Austria, if not indeed to all schools worldwide, an implication which lies within the comparative manner of the schoolbook. It is not only for the students that the pragmatic conditions to complete the task are not laid out. In an emphatic sense the task lays out a far-reaching and sophisticated research project. This is the first performative contradiction. This comes about as a critical, mature overview of the task leads to the verdict and conclusion that this task cannot be completed in the context of the classroom. This claim is additionally raised and strengthened by the teacher, if “really fulfills” is read as the requirement that the examination would be thoroughly and scientifically carried out.

A second performative contradiction is introduced if “really fulfills” is understood and read as anticipating the results of the students’ investigation. The investigation already presupposes that its results will be completed and published. This anticipation further strengthens itself considering the Kantian background with its *sapere aude*. The students would be, due to the contents of the task, incapacitated. The preparation of the task makes something already certain, namely that “school” in the marked paragraph does not really correspond to the “school” practice the students are currently experiencing. The students consequently have to fulfill an underdeveloped task, whose results are already established in advance: that their current “school” institution will not contribute to their maturity, although this is its juridically proclaimed task. If Kant would have shared this result, it would be worth a further look considering his views on the meeting of

3 Probably being based on §2, Paragraph One of the school organization guidelines.

public and private reason. Yet this does not account for the actuality of the task. What could students achieve in view of the task?

It can be expected that biographical episodes of the students can always be produced, giving the impression of empirical proof, regarding either the fulfillment or non-fulfillment of the task. This fact may lead to further paradoxical situations. For example, it could be argued in a thought-experiment that students do not express their opinions or judgements, as they may receive bad marks from doing so. Further, this phenomenon could be explained owing to, with the students' growing understanding, their original confidence in the development of their own judgements being chained. This comes about due to a calculation by the students, of utilitarian use-maximisation. This would show a purposive-rational development and demand (perhaps) a protest against this imposition, which could lead to better marks in the philosophy lessons, though the principle is evidently in contradiction with Kantian demands.

IX. Conclusion

Already in the speech-acts of the teacher, which wish to bridge the pause between the lessons, it is shown that for the teacher the concrete content of the lessons is not being connected together. This illustrates a lax attitude towards the content.

The homework may and cannot have its contents taken seriously by the students. Due to this, a path to maturity cannot be followed on immanent grounds through the task.⁴ At the same time, the claim has been raised that the task serves the students' understanding. These two facts make up the constellation of the cases, forming a hypothesis that can be read throughout the whole lesson. The claim and invitation to raise one's understanding are raised. Yet there can be no material implementation of this attitude.

4 Except if the teacher had given the task consciously. Then they could reflect with the students, once their answers had been given, that the task had not been solved. Then it would be made clear that the students' work had not been serving their education. Alternatively, students could just refuse on this ground to work on the task. They would then have already shown maturity. This hope was, however, not fulfilled as the lesson progressed.

The students should have checked if the marked paragraph in Kant’s works *In Answer to the Question: What is Enlightenment?* corresponds to the teacher’s intended goal with the task set. Then the students would have needed to both pick up differentiations within Kant’s text, and to check agreements from and differences with the schoolbook. At the same time, this would have created the possibility that Kant’s text could be philosophized in relation to the students’ own lives, and present situations as students. The conditions of the possibility to check if the marked paragraph of Kant’s thought had been positively or negatively presented to them would have been created.

References

- Böhme, Jeanette (2008): Qualitative Schulforschung auf Konsolidierungskurs: interdisziplinäre Spannungen und Herausforderungen, in: Werner Helsper, Jeanette Böhme (eds.), *Handbuch der Schulforschung*, Wiesbaden, 125-155.
- Kant, Immanuel (1977): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: id., *Werkausgabe XI*, Frankfurt/M, 53-61.
- Koller, Hans-Christoph (2012), Grenzsicherung oder Wandel durch Annäherung? Zum Spannungsverhältnis zwischen Bildungstheorie und empirischer Bildforschung, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 1, 6-21.
- Oevermann, Ulrich et. al. (2014): Structures of Meaning and Objective Hermeneutics, in: Volker Meja, Dieter Misgeld, Nico Stehr (eds.), *Modern German Sociology*, New York, 437-447.
- Steenblock, Volker (2007): *Philosophische Bildung. Einführung in die Philosophie-didaktik und Handbuch: Praktische Philosophie*, Münster.

Skeptische Toleranz und personale Kompetenz

Zu den Voraussetzungs- und Einstellungsproblemen eines philosophisch orientierten Ethikunterrichts

Franz Zeder

Die im Titel genannten Voraussetzungsprobleme betreffen das Fach „Ethikunterricht“, die Einstellungsprobleme den Ethik-Lehrer (Im „Ethiklehrer“ ist die „Ethiklehrerin“ mitgemeint, ebenso im „Schüler“ die „Schülerin“).

Den philosophischen „Ethikunterricht“ gibt es seit Jahrzehnten im Rahmen des Unterrichtsfaches „Psychologie und Philosophie“ für die Schüler der 12. Jahrgangsstufe (Eu). Mit „Ethikunterricht“ meint man aber seit 1997 zumeist das Schulversuchsfach, das in Österreich als alternativer Pflichtgegenstand für nicht am „Religionsunterricht“ teilnehmende Schüler installiert ist (EU).

Als „Ersatzfach“ für den „Religionsunterricht“ fungiert der EU als dessen säkulare Variante, mit der Tendenz, sich in ein Allerweltsfach mit bunter Themenmischung zu transformieren. An dem etwas unklaren Status des Faches trägt auch eine verschwimmende Diskursdifferenz zwischen Ethik und Religion schuld, nachdem sich die Ausbildung der EU-Lehrer teilweise in die theologischen Fakultäten verlagert hat. Anton Bucher, der wissenschaftliche Begleiter des EU, ist Professor für Religionspädagogik und somit nicht vorrangig an dem prinzipiellen Problem interessiert, wie am „Philosophieunterricht“ geschulte EU-Lehrer *philosophico modo* nach den Grundsätzen der Voraussetzungslosigkeit, Begründungspflicht und Kritik die zentrale Aufgabe der Werteerziehung wahrnehmen sollen und können. Auf diesen Punkt des EU konzentrieren sich daher die nachfolgenden Überlegungen.

„Ethik“ in der Schule

„Ethik“ als „Anleitung zum richtigen Handeln“ wird nicht allein vom EU abgedeckt. Mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung bieten sich folgende Lerngegenstände an:

Schwerpunkt	Lehr-/Lernprozess	Unterrichtsfach
IV Ethische Reflexion (Theorie der Moral)	Kritisch-kognitive Analyse ethischer Systeme	Eu EU?
III Moralerziehung (Praxis der Moral)	Adaption erwünschter Werte und Normen	EU, „Religionsunterricht“
II Gesetzmäßigkeiten des Verhaltens (Theorie des Lebens)	Kennenlernen von empirisch bestätigten Theorien des Verhaltens	„Psychologieunterricht“ EU?
I Lebenshilfe (Praxis des Lebens)	Problemlösungshandeln in konkreten Lebenssituationen	„Soziales Lernen“, EU?

Aus dem Schema lässt sich ein über mehrere „Verhaltensfelder“ gestreuter Kompetenzanspruch für „lebensnahe“ Unterrichtsinhalte herauslesen. Nicht zur Gänze geklärt ist dabei die Zuordnung des neuen Faches EU. Dessen Position genauer zu bestimmen, sollte mit ein Ertrag der nachfolgenden Begründungsversuche sein.

Grundsätzlich sind die Mittel und Möglichkeiten der Schule begrenzt, auf die Praxis des Lebens (IV) Einfluss zu nehmen. Glück und Lebenssinn sind keine Lerngegenstände, weswegen auch die lebenskundliche Zielsetzung des EU, das zukünftige Leben im Klassenzimmer lernend zu antizipieren, nicht einlösbar ist. Ein praktikables Lerncurriculum für Senecas Spruch *Non scholae sed vitae discimus* steht realistischweise nicht zur Verfügung. EU kann weder ein therapeutisches Angebot zur Bewältigung kontingenter Lebensprobleme noch ein Unterrichtsfach für individuelle Glückschancen sein.

Die Theorie des Lebens (III) fällt unter den Gegenstandsbereich der wissenschaftlichen Erfassung menschlichen Erlebens und Verhaltens durch ein empirisch ermitteltes Setting von Erklärungstheorien. Deren Erkenntnisse fließen in den „Psychologieunterricht“ der 11. Jahrgangsstufe als experimentell bestätigte Lern-, Motivations-, Gefühlstheorien usw. ein. Ihre Integration in die Praxis des eigenen Lebens stellt eine mögliche Option für Schüler dar, situationsadäquat auf diese Erklärungsmuster zuzugreifen. „Das Thema klassische Konditionierung

hat mir geholfen, meinen Hund zu erziehen.“ Die Antwort einer Schülerin auf die Frage, was ihr der EU „gegeben“ hat (Bucher 2014, 44), wirft auch ein Licht auf die Tatsache, dass Ergebnisse empirischer Wissenschaften Eingang in den EU finden (können), obgleich der EU nicht als beliebig erweiterbares Fächerbündel konzipiert worden ist.

Das genuine Lernziel des EU ist „die Praxis der Moral“ (II) als normative Vermittlung von lebhaften und sozialfähigen „Werten“. Mit dem moralerzieherischen Anspruch, die Schüler an die grundlegenden Werte einer zivilen Gesellschaft heranzuführen und ihnen moralische Grundkompetenzen zu vermitteln, spezifiziert der EU das Wahre, Gute und Schöne, das der österreichischen Schule als allgemeines Bildungsziel vorgegeben wird. In konkretisierter Form sind das die Menschenrechtswerte Gerechtigkeit und Solidarität, Menschenwürde (Geschlechtergleichheit, Verbot der Minderheitendiskriminierung), Freiheit (Religionsfreiheit), Demokratie.

Der Kodex des Zusammenlebens auf der Basis der Menschenrechte wird nicht als indoktrinativer Eingriff in die eigene Lebensgestaltung empfunden, sondern als konsensuelle Norm unserer liberal-demokratischen Gesellschaft vorausgesetzt. Vorentschieden wäre etwa eine Diskussion über die Frage, ob auch ein Mörder die Menschenrechte auf sich beziehen kann. Daher stellt sich das Wertevermittlungsproblem zumeist erst dort, wo es sich um partikuläre Gruppenmoralen handelt, die in einer pluralisierten „Multioptionsgesellschaft“ im Zunehmen begriffen sind (Pongs 2004, 1; 153) und die dadurch den ohnehin prekären Status der moralischen „Werte“ verschärfen. Diese sind sowohl in- als auch exkludierend (Aufhebung der Toleranzforderung gegenüber Andersdenkenden), in ihrer Wirkung nicht ausbalanciert (Tugenden können zu Lastern werden), beliebig instrumentalisierbar (um der Gerechtigkeit willen werden Kriege geführt), historisch wandelbar bzw. ideologiekonform (die Treue verkam zum Kameradschaftsethos der SS) und – gemessen an einer autonomen Vernunftmoral – präskriptiv entmündigend.

Diesen Schwierigkeiten sucht sich ein philosophisch orientierter EU dadurch zu entwinden, dass er auf eine Ethik *sans phrase* (I) zugreift und wie im EU dem Durchargumentieren ethischer Dilemmata den Vorzug gibt vor dem ergebnisorientierten Begründen einer moralischen Handlung. Die dabei erlernten Kompetenzen sind die rationalen der Analytizität und Reflexivität. Das moralische Urteilsvermögen, eine zentrale Kompetenzerwartung an den EU, findet jedoch

an der strukturellen Unentscheidbarkeit dilemmatischer Situationen kein handlungsrelevantes Übungsfeld. Um dieses Defizit nicht reflexionslos mit Wertekatalogen aufzufüllen, wird nachfolgend für eine wertrationale Einstellung plädiert, durch die sich der ontologische Status der „Werte“, insbesondere ihr negativ ausschließender, entschärft und die philosophisch so widerspenstigen „Werte“ auf eine rationale Weise in den EU einbringen lassen.

Als Kandidat für diese Rationalisierung des Transrationalen bietet sich die Toleranz an, die Voltaire „l'apanage de l'humanité“ genannt hat und die wie das Mitgefühl, die Freundschaft, der Respekt, die Fairness und die Liebe zu den sozialen Tugenden zählt. Ob sich nun Österreich beim European Songcontest als „tolerantes und weltoffenes Land“ präsentiert oder der Europäische Rat Programme fördert unter dem Titel „Model National Statute for the Promotion of Tolerance“, die Toleranz ist zu einem Keyword moderner liberaler Gesellschaften geworden. Sie scheint das Wertvollste und Unverzichtbarste in der Moralerziehung zu sein, seit die Erziehung zur Toleranz mit dem Hinweis auf eine zunehmend sich destabilisierende Zusammenlebens- bzw. Konfliktkultur dringlich eingefordert wird. In Offenen Briefen wünschen sich neuerdings Politiker den verpflichtenden EU vor allem als Vorbeugungsmittel gegen die sich ausbreitende „militante Intoleranz“ religiöser Fanatiker (Kronen Zeitung vom 22.11.2015).

EU und skeptische Toleranz

An sich bedarf die Forderung nach dem EU keines alarmistischen Zurufs von Seiten der Politik. Zumal die Möglichkeiten des EU bei Weitem nicht ausgeschöpft sind, wenn man ihn nur als Notfallfach für das steigende Konfliktpotential einer auseinanderdriftenden Gesellschaft sieht. Um die Toleranz als gegenstandskonstituierendes Fundament eines philosophisch orientierten EU zu plausibilisieren, lassen sich grundsätzlichere Argumente anführen wie:

Ein fachbezogen empirisches Argument:

Neben der Meinungs- und Urteilsbildung nimmt die Toleranz permanent die wichtigste Stelle in den Lern- und Kompetenzzielen des EU ein (Bucher 2014, 44).

Ein gesellschaftsbezogenes ethisches Argument:

Die Toleranz richtet sich als sozialetisches Erziehungsziel gegen eine Verabsolutierung von Werten und trägt auf diese Weise zur Stabilisierung von Gesellschaften mit steigender interkultureller Diversität bei.

Ein allgemein diskurstheoretisches Argument:

Die Toleranz folgt dem Prinzip eines denkbaren Argumentierens, das in die Diskussion um ethische Standpunkte ein breitgefächertes Spektrum an Meinungen und Perspektiven einbringt.

Dieser dreifachen Fungibilität stehen die Schwierigkeiten gegenüber, den Alles-Verstehensbegriff der Toleranz zu definieren und auf seine Handlungsrelevanz zu überprüfen. Ein von Philosophielehrern beschicktes Europa-Forum stellt bereits Überlegungen an, den paradox schillernden Begriff aus der ethischen Diskussion herauszuhalten (Münix 2014, 105 f.).

Wo beginnt die Toleranz, wo endet sie? Man kann die gleichgeschlechtliche Beziehung, um einen häufig zitierten Lackmustest für eine zivile Toleranz-Gesellschaft anzuführen, als ein von der Norm abweichendes Verhalten

- gelten lassen, ohne es zu sanktionieren,
- als gleichwertig mit der „normalen“ Sexualität behandeln oder
- als eine besondere Lebensform privilegieren.

a zieht den bekannten Goetheschen Vorwurf aus den *Maximen und Reflexionen* über Literatur und Ethik auf sich, dass Dulden Beleidigen heißt; b drückt eine – jedenfalls formale – Akzeptanz aus; c markiert das Ende der Toleranz. Denn was bewundert wird, kann nicht gleichzeitig toleriert werden. „Ich habe von einer Sache/einer Person eine hohe Meinung und toleriere sie“ wäre ein Widerspruch im Begriff. Toleranz reagiert auf die ursprüngliche Minderschätzung einer Person oder einer Personengruppe und kann nur eine echte Toleranz sein, wenn sie Überwindung kostet. Darin liegt ihre stoische Qualität, die von außen betrachtet eher gütig als gerecht erscheint und die dem Goetheschen Einwand seine dramatische Note nimmt.

Die epistemische, „transzendente“ Seite des Toleranzproblems (Tiedemann 2016) betont gegenüber der stoischen die skeptische Toleranz. Als einer der

Gründe toleranten Verhaltens bietet sich nun die natürliche Begrenztheit des eigenen Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögens an. Der Nichtraucher bedenkt in seiner Bewertung der Raucher die subjektiv unterschiedlichen Geschmackssensoren und verzichtet auf die Deklassierung eines Verhaltens, das ihm aus seiner persönlichen Sichtweise unverständlich erscheint. Nur für jemanden, der selbstgerecht die eigene Perspektive dogmatisiert, hat diese Urteilssicherheit die Verachtung des Minderbewerteten zur Folge. Totalitäre Ideologien und fundamentalistische Religionen sind aus diesem Grund so wenig tolerant wie militante Nichtraucher.

Wie die angemäße Urteilssicherheit wäre auch die Urteilsenthaltung keine toleranzförderliche Einstellung. Einem indifferenten Standpunkt der Standpunktlosigkeit bliebe es gleichgültig, ob man sich für das Rauchen oder Nichtrauchen, das Sein oder Nicht-Sein entscheidet. Es kann daher nur tolerant sein, wer sich aus Gründen und Gegengründen ein Urteil bildet. Und es muss tolerant sein, wer sich seines Urteils nicht sicher ist in der Abwägung der Gründe und Gegengründe (Seel 2012, 124). Skeptische Toleranz erwächst somit nicht aus der Gleichgültigkeit, sondern aus der Einsicht in die eigene Fehlbarkeit, die den Verzicht auf die Geringschätzung anderer zur Folge hat. Indem sie von der „Wahrheit“ nur in Gänsefüßchen spricht, durchaus in Übereinstimmung mit der philosophischen Tradition sich dialogisch widerstreitender Wahrheitstheorien, ist in diesem Spiel der „Wahrheiten“ kein Raum für den Absolutheitsanspruch nur einer einzigen Wahrheit. Damit geht als pragmatische Konsequenz ein konfliktentschärfendes Moment einher und prädestiniert die Toleranz zur permanenten Anstiftung eines dauerhaften Waffenstillstands (Historisch funktionierte dieser Friedensschluss in der Form sogenannter „Toleranzedikte“, die den Wahrheitsanspruch monotheistischer Religionen zugunsten ihrer friedlichen Kohabitation zurückgefahren haben).

Für den EU wäre die skeptische Urteilsenthaltung (*epoché*) auch aus didaktisch-unterrichtlichen Gründen nicht wünschenswert. So wie ein Leben ohne „Werte“ die Anarchie zur Folge hätte, bedeutete die skrupulöse Scheu vor jedem Urteil nicht nur die Agonie des Handelns, sondern auch das Ende einer sinnvollen Dialog- und Diskussionskultur. Da die Schule ein lebendiges Feld der interpersonellen Auseinandersetzung ist und nicht der Elfenbeinturm eines keimfreien Wissenschaftslabors, haften an ihren Akteuren vielfältige Meinungen

und Geschichten, die in einem Orientierungsfach wie dem EU keine *quantité négligeable* sind. Persönliche Wertentscheidungen sind in aller Regel ja nicht das Resultat philosophischer Denkbemühungen, die Meinungen der Schüler besitzen ein vom Leben beschwertes Eigengewicht. Noch unter der Voraussetzung philosophischer Ausgangsbedingungen scheint es problematisch, jedenfalls für das Lern- und Kompetenzziel des EU, die Konfusion durch eine radikalskeptische Einstellung in Kauf zu nehmen (Zeder 2008).

Statt Beliebigkeit und Gleichgültigkeit setzt der philosophisch orientierte EU auf Kompetenzzuwachs. Und zwar nicht nur im Erfahrungsbereich der „Sozialität“, sondern auch der „Ich-Identität“. Eine skeptische Toleranz des Geltenlassens bliebe unvollständig ohne die personale Identität eines in sich gefestigten Selbst, die ihrerseits eine Voraussetzung für tolerantes Handeln ist.

EU und personale Kompetenz

Toleranz setzt auf Seiten der Tolerierenden einen Persönlichkeitskern voraus (Und wie dazugesagt werden muss: Auf Seiten der Tolerierten eine Grenze der Toleranzzumutung). Sie hilft mit, in den Schülern eine personale Kompetenz aufzubauen, die auch das Ethos des Respekts für Alteritäten stärkt. Es braucht stabile Gesellschaften und Persönlichkeiten, um angstlos Toleranz üben zu können. Nicht selten ist die Intoleranz der Reflex der ihrer selbst Unsicheren, die nicht über stabile Identitäten verfügen. Dies gilt auch für die EU-Lehrer bzw. den EU, der ohne die Überzeugungskraft der Argumente und ohne methodisch gesicherte Denkergebnisse im Palaver versackt. Allein eine glaubwürdige personale Identität vermag sich der aporetischen Situation zu stellen, die Schüler aufzufordern, sich zu kontroversen Fragen eine eigene Meinung zu bilden, und gleichzeitig den EU-Lehrer dazu anzuhalten, die eigenen Wertpräferenzen zugunsten der Persönlichkeitsentfaltung der Schüler so lange wie möglich zu unterdrücken.

Diesen Spagat zu vollführen, scheint jene beschriebene Einstellung am besten geeignet, die als halbierte Skepsis zwar nicht aufs Urteilen verzichtet, aber mit empathischer Einbildungskraft auch gegenteiligen Standpunkten ihr Recht einräumt. Nicht zuletzt ließen sich auf diese Weise die philosophisch so widerpenstigen Werte, wie man das heute neudeutsch nennt, „absoften“, so wie der

universalhistorische Dauerkonflikt zwischen den Religionen und Ideologien durch eine säkularisierte Politik neutralisiert worden ist. Gegenwärtig kündigt der Islamismus diesen Friedensschluss, das Grundrecht auf freie Ausübung der Religion, und öffnet damit die Büchse der Pandora als Menetekel kriegerischer Auseinandersetzungen um die richtige Religion bzw. „Weltanschauung“.

Um abschließend noch die Frage nach der Position des EU in dem eingangs präsentierten Schema der „Verhaltensfächer“ zu beantworten, soll hier als Fazit des Vorherigen ein Vorschlag für den didaktisch philosophischen Ort des EU zwischen II, der Moralerziehung, und I, der ethischen Reflexion, gemacht werden. Damit wäre den Lernenden ein Raum eröffnet für „moralische Phantasie, Offenheit und vor allem Einfühlungsvermögen“ (Pfeifer 2009, 116), d.i. für ihr „Menschsein“ in der Freiheit des Denkens.

Literatur

- Bucher, Anton (2014): Der Ethikunterricht in Österreich, Innsbruck.
- Münnix, Gabriele (2014): Toleranz – ja, aber wie? In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik, 1, 105-106.
- Pfeifer, Volker (2009): Didaktik des Ethikunterrichts, Stuttgart.
- Pongs, Armin (2004): In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Individuum und Gesellschaft in Zeiten der Globalisierung, 2 Bd.e, München.
- Seel, Martin (2012): 111 Tugenden, 111 Laster. Eine philosophische Revue, Frankfurt/M.
- Tiedemann, Markus: Transzendente Toleranzerziehung, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik, H. 2/2016, S. 16-25.
- Zeder, Franz (2008): Skeptische Philosophiedidaktik, Graz. (= Unpublizierte Habilitationsschrift)

Die Frage, was es besagt und impliziert, Mensch zu sein, ist sowohl für die Philosophie als auch für die Gesellschaft eine fundamentale. Zugleich läuft sie Gefahr, mit Floskeln beantwortet zu werden. Auch heute stellen sich verschiedene Fragen zum Menschsein: Lässt sich die Menschheit biologisch oder in ihren Lebensformen von anderen Spezies oder künstlichen Wesen sinnvoll abgrenzen? Worin unterscheiden sich Menschen von Personen? Sind etwa Sprachfähigkeit oder der freie Wille wesentliche Merkmale des Menschseins? Diese und weitere Fragen wurden im Rahmen des 10. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie intensiv diskutiert. Dieser Sammelband präsentiert eine Auswahl der Beiträge.

