

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2197

Selbstbewusstes Leben

*Texte zu einer transformativen Theorie
der menschlichen Subjektivität*

Herausgegeben von
Andrea Kern
und Christian Kietzmann

Eine lange philosophische Tradition, die ihren Höhepunkt in der Philosophie des Deutschen Idealismus findet, vertritt die These, dass der Mensch sich grundlegend von den übrigen Tieren unterscheidet. Diese Position ist jedoch spätestens seit Darwin in die Defensive geraten, was vor allem daran liegt, dass ihre Anhänger oft genug nicht klar sagen können, worin die tiefe Differenz zwischen Mensch und Tier bestehen soll. Die in diesem Band versammelten Texte eint das Ziel, diese Differenz als eine Artikulation des Selbstbewusstseins derjenigen zu formulieren, deren Leben durch genau dieses Selbstbewusstsein einzigartig wird.

Andrea Kern ist Professorin für Geschichte der Philosophie an der Universität Leipzig. Bei Suhrkamp sind zuletzt erschienen: *Schöne Lust* (stw 1474) und *Quellen des Wissens* (stw 1786).

Christian Kietzmann ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Marburg.

Suhrkamp

<i>Sebastian Rödl</i>	
Selbsterkenntnis des Selbstbewegers	209

III. Selbstbewusste Vermögen bei Kant

<i>James Conant</i>	
Die Einheit des Erkenntnisvermögens bei Kant	229

<i>Andrea Kern</i>	
Kant über selbstbewusste Sinnlichkeit und die Idee menschlicher Entwicklung	270

<i>Alexandra Newton</i>	
Kant über den Unterschied zwischen menschlichem und nichtmenschlichem Gefühl	302

IV. Selbstbewusstes Leben bei Hegel

<i>Terry Pinkard</i>	
Die Logik selbstbewusster Tiere	331

<i>Thomas Khurana</i>	
Bewusstsein des Lebens und lebendiges Selbstbewusstsein	
Anmerkungen zu einem Übergang in	
Hegels Phänomenologie des Geistes	353

<i>Matthias Haase</i>	
Geist und Gewohnheit	
Hegels Begriff der anthropologischen Differenz	389

Textnachweise	427
Hinweise zu den Autorinnen und Autoren	428

James Conant und Andrea Kern Analytischer Deutscher Idealismus Vorwort zur Buchreihe

Die Philosophie des Deutschen Idealismus – und damit meinen wir die Philosophie von Kant bis Hegel – erscheint vielen als durch die analytische Philosophie überholt. Nicht selten wird sie als Gegenprojekt zu jener Tradition der Philosophie verstanden. Mit der Buchreihe »Analytischer Deutscher Idealismus« wollen wir sichtbar machen, dass die Philosophie des Deutschen Idealismus keinen Gegensatz zur analytischen Philosophie darstellt, sondern umgekehrt ihr Maßstab und Fluchtpunkt ist.

Die Reihe antwortet auf eine intellektuelle und gesellschaftliche Herausforderung, die durch die Renaissance des Naturalismus in den Wissenschaften erneut ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt ist. Sie liegt in der für uns grundlegenden Frage, wie wir es verstehen können, dass wir geistbegabte Tiere sind, die einerseits das, was sie tun, aus Freiheit tun, deren Leben aber andererseits durch Gesetzmäßigkeiten bestimmt ist, die sie nicht selbst hervorgebracht haben. Es ist offenkundig, dass man diese Frage nicht beantworten kann, indem man ihre eine Seite – die Freiheit des Menschen – leugnet. Eine Naturalisierung des Geistes, die leugnet, dass all das, was das menschliche Leben ausmacht – Denken, Sprechen, Handeln, soziale Institutionen, religiöser Glaube, politische Ordnungen, Kunstwerke usw. – Gegenstände sind, die, um mit Kant zu sprechen, dem Reich der Freiheit angehören, löst das Problem nicht, sondern kapituliert vor ihm. Doch auch wenn jeder sieht, dass diese Leugnung, die der Szientismus unablässig predigt, nicht das Resultat einer Erkenntnis sein kann, sondern vielmehr Ausdruck einer intellektuellen Hilflosigkeit ist, führt uns diese Reaktion ebenso vor Augen, dass die Frage nach der Einheit von Geist und Natur eine echte Frage ist, bei deren Beantwortung unser Selbstverständnis als geistige Wesen auf dem Spiel steht.

Die beschriebene Situation ist indes nicht neu. Blicken wir ins 18. Jahrhundert zurück, erkennen wir eine ähnliche intellektuelle Lage. Auch damals war es der Fortschritt der modernen Naturwissenschaften, der unser Selbstverständnis als geistbegabte Tiere

herausgefordert hat. Der Deutsche Idealismus antwortet auf diese Herausforderung, indem er die Philosophie explizit durch die Frage nach der Einheit von Geist und Natur definiert. Im Angesicht der modernen Naturwissenschaft ringt die Philosophie von Kant bis Hegel darum, die zwei Seiten des Menschen zusammenzubringen: dass er ein Tier ist und doch ein geistiges Wesen, dass er Natur ist und doch Gesetzen unterliegt, die von anderer Art sind als die Gesetze der Natur: Gesetzen der Freiheit. Die Philosophie des Deutschen Idealismus ist von dem Bewusstsein durchdrungen, dass das Begreifen dieses Verhältnisses – des Verhältnisses von Geist und Natur, wie Hegel es zu Anfang seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* formuliert – die bestimmende Aufgabe der Philosophie ist. Wenn wir daher mit der Buchreihe »Analytischer Deutscher Idealismus« die Philosophie des Deutschen Idealismus stärken wollen, dann weil wir meinen, dass der Deutsche Idealismus für die intellektuelle Herausforderung, der wir uns gegenübersehen, die maßgebliche Orientierung ist. Der Deutsche Idealismus liegt nicht hinter uns, sondern vor uns. Damit meinen wir, dass die Art und Weise, wie der Deutsche Idealismus seine grundlegenden Begriffe und Ideen – allen voran die Begriffe der Freiheit, der Vernunft und der Selbstbestimmung – entwickelt und artikuliert, dem gegenwärtigen philosophischen Bewusstsein vielfach unbekannt und verstellt ist. Das liegt teilweise daran, wie die Philosophie im Westdeutschland nach 1945 mit diesem philosophischen Erbe umgegangen ist. Sie hat ihre durch den Nationalsozialismus verursachte Verstümmelung viel zu wenig als solche erfasst und zu heilen gesucht. Damit hat sie sich in eine Lage gebracht, in der sie aus sich heraus nicht mehr die Mittel schöpfen konnte, um die Begriffe und Ideen, in denen sie zu Recht ihre Bedeutung sah, so zu artikulieren, dass sie als Maßstab der systematischen Arbeit erscheinen konnten. Für einen großen Teil der Jüngeren wurde stattdessen die analytische Philosophie angloamerikanischer Prägung zu einem solchen Maßstab.

So wichtig diese Erneuerung der Philosophie war, so entstand dadurch doch der falsche Eindruck, die analytische Philosophie und die Philosophie des Deutschen Idealismus seien Gegensätze, nämlich Orientierungen und Vorgehensweisen, die nicht nur nichts miteinander zu tun haben, sondern einander ausschließen. Die Bücher dieser Reihe möchten darum auch sichtbar machen,

dass der Deutsche Idealismus von Kant bis Hegel nicht nur kein Gegensatz zur analytischen Philosophie ist, sondern eine Form, und zwar eine maßgebliche Form, der analytischen Philosophie. Der Deutsche Idealismus als analytische Philosophie ist eine Reflexion auf elementare Formen des Denkens und damit auf die Quelle unserer grundlegenden Begriffe, die diese Begriffe zugleich als notwendig ausweist. Philosophie ist, so sagt es Hegel, der Versuch, das Denken aus sich selbst zu begreifen. Sie ist ein Begreifen des Denkens, das von keinen »Voraussetzungen und Versicherungen« abhängt, wie er sagt, eine radikal voraussetzungslose Untersuchung der Voraussetzungen des Denkens. Darin liegt der gemeinsame Zug der Philosophie des Deutschen Idealismus: dass die Begriffe, die sie durcharbeitet, von nirgendwoher – von keiner Wissenschaft und keinem Common Sense – übernommen werden, sondern diese Begriffe nur so verwendet werden, wie sie als notwendig für das Denken erkannt werden. Diese Einsicht, dass die Philosophie ihre Begriffe nur aus dem Denken selbst nehmen kann, macht den radikalen Anspruch des Deutschen Idealismus aus. Und so ist die Idee der analytischen Philosophie, die Idee der Philosophie als logischer Analyse der grundlegenden Formen des Denkens und der Aussage, nirgends so streng durchgeführt worden wie im Deutschen Idealismus.

Unter dem Label »Analytischer Deutscher Idealismus« versammelt die Buchreihe Texte und Bücher, die auf exemplarische Weise Philosophie als analytische Aufklärung verstehen, im Geist und mit den Begriffen des Deutschen Idealismus. Die analytische Philosophie kommt erst da zu sich selbst, wo sie sich nicht von der idealistischen Philosophie abwendet, sondern auf diese ausgerichtet ist: in ihren Grundbegriffen und in der Radikalität ihrer Methode. Das mag manchen als provokante These anmuten, doch es gibt viele Beispiele, die ihr entsprechen. Gottlob Freges *Begriffsschrift*, die vielen als Gründungsdokument der analytischen Philosophie gilt, ist kein Gegenprojekt zum Deutschen Idealismus, sondern eine Weiterführung der kritischen Philosophie Kants. Und wenn wir uns zwei andere große Werke der analytischen Philosophie vergegenwärtigen, Wilfrid Sellars' *Empiricism and the Philosophy of Mind* (deutsch: *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*) und Peter Strawsons *The Bounds of Sense* (deutsch: *Die Grenzen des Sinns*), sehen wir, dass sich die herausragenden Repräsentanten der

analytischen Philosophie niemals vom Deutschen Idealismus abgewendet, sondern stets dessen Nähe gesucht haben. Das offizielle Selbstverständnis der analytischen Philosophie, in dem sie sich dem Empirismus verschreibt und sich damit dem Deutschen Idealismus entgegensetzt, ist ein Selbstmissverständnis. Der Empirismus, der sich für aufgeklärt hält, weil er die empirischen Wissenschaften zum Maß der Erkenntnis erklärt, ist in Wahrheit der Widersacher der analytischen Philosophie, nämlich der radikalen, der grundlegenden Analyse der Formen unseres Denkens und Verstehens. Soweit der Empirismus die analytische Philosophie dominiert, verdeckt er deren eigentliche Orientierung, die dieselbe ist wie die des Deutschen Idealismus.

Der vorliegende Band *Selbstbewusstes Leben* ist der vierte Titel dieser Buchreihe. Er versammelt Texte, deren gemeinsames Anliegen es ist, die Besonderheit des menschlichen Lebens durch seinen selbstbewussten Charakter zu beschreiben. Dieser Gedanke findet in der Philosophie des Deutschen Idealismus seinen Höhepunkt, der zufolge sich der Mensch genau dadurch, dass er selbstbewusst lebt, von den nichtmenschlichen Tieren unterscheidet. Was es genau bedeutet, das menschliche Leben als ein selbstbewusstes Leben zu begreifen, und was es bedeutet, auf diese Weise die Mensch-Tier-Differenz zu charakterisieren, ist die gemeinsame Frage der hier versammelten Autoren.

Die Buchreihe wird von einem internationalen Forschungszentrum getragen, dem *Forschungskolleg Analytic German Idealism* (FAGI), das 2012 an der Universität Leipzig gegründet wurde und dessen Arbeit durch ein international besetztes Gremium unterstützt wird (siehe <http://www.sozphil.uni-leipzig.de/cm/fagi/>). Ziel des FAGI ist es auch, die Stimme des Analytischen Deutschen Idealismus in die außerakademische Öffentlichkeit hineinzutragen und ihr Gewicht in den Debatten über unser Selbstverständnis zu stärken.

Selbstbewusstes Leben

Texte zu einer transformativen Theorie der
menschlichen Subjektivität

Einleitung:
Menschliches Leben und die Idee
des Selbstbewusstseins

I

Wenn wir fragen, was die anthropologische Differenz ist, was also den Menschen vom bloßen Tier unterscheidet, dann ist dabei vorausgesetzt, dass der Mensch dem Tier in vielem gleicht. (Wir fragen nicht, was den Menschen von einer tektonischen Platte oder einem Getränkeautomaten unterscheidet.) Der Mensch gleicht dem bloßen Tier zunächst darin, dass er ein Tier ist. Daraus scheint zu folgen, dass er dem bloßen Tier in allem gleicht, was das Tier als Tier bestimmt. Die anthropologische Differenz scheint dann in einem Merkmal liegen zu müssen, das beim Menschen und nur beim Menschen hinzutritt und ihn von den übrigen Tieren unterscheidet. Es ist üblich anzunehmen, dass dieses besondere Merkmal des Menschen eine Fähigkeit ist, etwas, das der Mensch kann und das andere Tiere oder andere Menschenaffen nicht können. Traditionelle philosophische Bestimmungen des Menschen lassen sich *prima facie* so verstehen, als benannten sie diese hinzutretende, den Menschen auszeichnende Fähigkeit: Der Mensch ist das vernünftige, das sprechende, das fragende, das herstellende, das in staatlicher Gemeinschaft lebende Tier: *animal rationale*, *zoon logon echon*, das Tier, das in seinem Sein nach seinem Sein fragt, *homo faber*, *zoon politikon*. Vernunft, Denken, Sprache sind dann spezifische Fähigkeiten, die der Mensch und nur der Mensch besitzt und die ihn vom Tier unterscheiden. Entsprechend lassen sich auch zeitgenössische Vorschläge aus den einschlägigen empirischen Wissenschaften verstehen: Der Mensch hat Grammatik, er ist fähig zur gemeinsamen Aufmerksamkeit, zu Rekursion, Normativität, Altruismus, Kooperation usw.

Ebenso alt wie die Versuche, den Menschen durch eine solche ihn auszeichnende Fähigkeit zu bestimmen, sind die Einwände gegen jeden der vorgebrachten Kandidaten: Tiere denken, Tiere leben in komplexen arbeitsteiligen Gemeinschaften, sie kommunizieren

miteinander, gebrauchen Werkzeuge, handeln altruistisch, lesen die Gedanken anderer usw. Da nun niemand ernsthaft annehmen kann, dass Mensch und Tier *nichts* unterscheidet, sucht man auf diese Einwände zu antworten, indem man die fragliche Fähigkeit genauer spezifiziert. In der Regel ist es dann aber nur eine Frage der Zeit, bis die gegebene Spezifikation erneut durch Verweis auf Verhaltensweisen bestimmter Tiere in Frage gestellt wird, die zeigen sollen, dass die angeblich nur den Menschen auszeichnende Fähigkeit auch von diesen beherrscht wird. Die Folge ist, dass die Frage nach der anthropologischen Differenz in eine methodische Sackgasse gerät. Wie die Dinge liegen, scheint jede Antwort auf diese Frage zum Scheitern verurteilt zu sein.

Den in diesem Band versammelten Aufsätzen liegt der Gedanke zugrunde, dass die Diskussion der Frage, worin die anthropologische Differenz besteht, deswegen in eine Sackgasse geraten ist, weil sie auf dem Boden einer falschen Prämisse geführt wurde: nämlich der Prämisse, dass das, was den Menschen vom bloßen Tier unterscheidet, eine oder mehrere bestimmte Fähigkeiten sind, die beim Menschen hinzukommen und ihn zu Vollzügen befähigen, die den anderen Tieren versagt sind. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier, so der die Aufsätze leitende Gedanke, ist jedoch von anderer Art: Es ist ein Unterschied, der nicht in einer bestimmten, hinzutretenden Fähigkeit besteht, sondern darin, dass die Vermögen, in deren Ausübung das menschliche Leben besteht, eine andere Art von Einheit bilden als im Fall des nichtmenschlichen Lebens: nämlich eine selbstbewusste Einheit. Wenn wir das menschliche Leben als ein wesentlich selbstbewusstes Leben charakterisieren, dann bezeichnet nach dieser Auffassung die Idee des Selbstbewusstseins nicht ein bestimmtes Vermögen des Menschen, von dem man sich fragen kann, ob es ihm wesentlich zukommt oder nicht und, wenn ja, wie es ihm zukommt oder ob es ihn gegenüber nichtmenschlichen Tieren auszeichnet oder nicht auszeichnet. Die Idee des Selbstbewusstseins, so die leitende Idee der Aufsätze dieses Bandes, bezeichnet vielmehr eine spezifische Art und Weise, in der ein Subjekt durch Vermögen bestimmt sein kann, in deren Ausübung das Leben dieses Subjekts besteht. Selbstbewusstsein ist in diesem Sinne nichts, was ein Mensch über die Tatsache hinaus hat, dass er im Besitz zahlreicher Vermögen ist, in deren Ausübung sein Leben besteht. Die Idee des Selbstbewusstseins bezeichnet vielmehr die

Art und Weise, in der ein menschliches Subjekt überhaupt im Besitz jener Vermögen ist, die sein Leben ausmachen.

Es eint die Autoren dieses Bandes, dass sie diese systematische These zur Rolle und Bedeutung der Idee des Selbstbewusstseins gerade durch und in Auseinandersetzung mit den traditionellen philosophischen Bestimmungen des Menschen, wie sie insbesondere der Deutsche Idealismus ins Zentrum seiner Überlegungen gestellt hat, gewinnen. Die vorliegenden Aufsätze verstehen sich daher auch als eine interpretatorische These dazu, wie die zentralen Begriffe des Deutschen Idealismus, allen voran die Begriffe des Selbstbewusstseins und der Vernunft, zu verstehen sind. Die geteilte Annahme lautet, dass es ein Missverständnis ist, zu glauben, die Betonung des Selbstbewusstseins und der Vernunft im menschlichen Leben, die insbesondere die Philosophie von Kant und Hegel eint, habe den Sinn, eine besondere Fähigkeit des Menschen ins Zentrum zu stellen, durch die der Mensch sich von den nichtmenschlichen Tieren unterscheidet. So als wäre der Mensch ein Wesen, das außer dass es ein Tier ist, auch noch selbstbewusst und vernünftig ist. Die Betonung des Selbstbewusstseins und der Vernunft im menschlichen Leben, die Kant und Hegel eint, hat bei beiden vielmehr den Sinn, einen Unterschied in der Form des menschlichen Lebens zu beschreiben: das heißt einen Unterschied, der das Prinzip selbst betrifft, durch das die menschlichen Vermögen jene Art von Einheit bilden, die durch die Idee des »Lebens« bezeichnet wird. Der Begriff des Selbstbewusstseins, den wir verwenden, um den Menschen vom bloßen Tier zu unterscheiden, beschreibt daher ihnen zufolge in erster Linie nicht etwas, das der Mensch über das nichtmenschliche Tier hinaus *kann*. Er beschreibt vielmehr die *Art und Weise*, wie der Mensch *als* Tier lebt. Er beschreibt, in diesem Sinne, das Prinzip einer Transformation der Sinnlichkeit und nicht eine zur Sinnlichkeit hinzukommende, weitere Fähigkeit.

Die vorliegenden Aufsätze verstehen sich daher gleichermaßen als eine Auseinandersetzung mit den Autoren des Deutschen Idealismus, allen voran mit Kant und Hegel, in deren Diskussion sie ihre begrifflichen Bestimmungen entwickeln, wie auch als ein systematischer Beitrag zum Verständnis der Form des menschlichen Lebens und der Bedeutung jener Begriffe, durch die jene Lebewesen, die dieses Leben manifestieren, *sich selbst charakterisieren*. Sie diskutieren auf teilweise kontroverse Weise, wie die Idee einer

solchen Transformation der Sinnlichkeit genau zu verstehen ist und welche Konsequenzen sich für unser Selbstverständnis als erkennende, handelnde und fühlende Wesen aus einer solchen transformativen Konzeption ergeben.

II

Teil I des vorliegenden Bandes versammelt drei Texte, in denen der Begriff einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität systematisch entwickelt wird.

Michael Thompson entwickelt seine Version der transformativen Theorie im Zuge der Verteidigung einer metaethischen Position, des aristotelischen Naturalismus. Ihr zufolge erhält das ethische »Sollen«, das etwa in Aussagen wie »du sollst ihm helfen, denn du hast es versprochen« vorkommt, seinen Sinn durch die Lebensform der biologischen Spezies, der wir selbst angehören, das heißt durch die menschliche Lebensform. Den Begriff einer Lebensform bestimmt Thompson über die Aussagen, in denen sie beschrieben oder ausgedrückt wird, und deren Beziehungen untereinander und zu Aussagen über konkrete Lebensvollzüge. Über eine Lebensform sprechen und denken wir in generisch allgemeinen Aussagen wie »Kirschbäume blühen ab Mitte April«, die untereinander in einem teleologischen Zusammenhang stehen, der einen vollständigen Lebenszyklus der betreffenden Art beschreibt. Thompson fasst damit die Begriffe des Lebens und der Lebensform nicht als materiale, rein inhaltlich bestimmte Begriffe auf, sondern als solche, die Kategorien des Denkens und Sprechens zum Ausdruck bringen. Gegen die Idee des aristotelischen Naturalismus, dass ethisches »Sollen« unter Rückgriff auf die evaluative Dimension der Lebensform des Menschen verstanden werden muss, wenden Kant und an ihm orientierte zeitgenössische Philosophen ein, dass sie die Ethik in unzulässiger Weise in empirisch verifizierbaren Tatsachen zu gründen versucht. Thompson widerspricht diesem Einwand, indem er dafür argumentiert, dass der Begriff der Lebensform nur ein Genus bildet, unter das bestimmtere Kategorien fallen, und dabei vor allem auch der Begriff des selbstbewussten Lebens. Träger einer solchen Lebensform haben nicht nur empirisches, sondern ebenso auch selbstbewusstes Wissen von ihr.

Der Frage, was es genau heißt, einen kategorialen Unterschied zwischen Lebensformen zu behaupten, geht *Matthew Boyle* in seinem Beitrag nach. Er greift Thompsons Begriff der selbstbewussten oder, wie Boyle sagt, vernünftigen Lebensform auf und argumentiert, dass »vernünftig« hier kein bestimmtes Merkmal und keine konkrete Fähigkeit benennt, sondern vielmehr die Form unserer Lebensform, das heißt die besondere Weise, wie wir Menschen Eigenschaften und Fähigkeiten haben. Einen analogen Formunterschied macht er zwischen Pflanzen und Tieren aus. Pflanzen »tun« verschiedene Dinge: Sie wachsen, sie nehmen Nahrung auf und verstoffwechseln sie, sie pflanzen sich fort, indem sie Samen oder Brutknospen ausbilden, usw. Tiere »tun« auch verschiedene Dinge, doch bei einem Tier bedeutet »tun« etwas anderes als bei Pflanzen. Wenn sich ein Tier beispielsweise durch Jagd ernährt, ist das, was es tut, durch Instinkt, Begehren, sein Gefühl der Lust und seine Wahrnehmung der Umwelt informiert. Sein Tun ist, im Unterschied zu dem einer Pflanze, Verhalten. Boyle argumentiert nun, dass »tun« bei vernünftigen Lebensformen wie der des Menschen wiederum einen eigenständigen Sinn annimmt. Menschen verhalten sich nicht nur, sie handeln absichtlich, aus Gründen. Was sie tun, ist durch ihr Verständnis davon informiert, welche Gründe dafür oder dagegen sprechen, so zu handeln. Ein Handlungsprädikat von einem Menschen auszusagen ist deshalb eine andere Art von Prädikation als die, die wir vornehmen, wenn wir ein Verhaltensprädikat von einem Tier aussagen. So wie das Tun von Menschen und anderen Tieren sich der Art nach unterscheidet, unterscheiden sich Boyle zufolge auch zum Beispiel ihr Begehren und ihr Wahrnehmen.

Wolfram Gobsch charakterisiert dieses transformative Verständnis der Lebensform des Menschen als minimelempiristisch. Er kontrastiert es mit zwei anderen: einer perspektivistischen Variante der Transformationsthese, die er aus einer Lektüre von Martin Heideggers »Brief über den Humanismus« gewinnt, und einem antitransformativen absolut-idealistischen Verständnis, das er G. W. F. Hegel zuschreibt. Alle drei Positionen sind sich darin einig, dass erstens zwischen einem denkenden und einem nichtdenkenden Wesen ein logischer Unterschied besteht und dass zweitens der Mensch kein Aggregat aus einem sinnlichen, wahrnehmungsfähigen Wesen und einem denkenden, urteilenden, erkenntnisfähigen Wesen

ist. Sie unterscheiden sich aber in ihrem Verständnis dieser beiden Einsichten. Der minimale empiristische Transformativist – Gobsch denkt hier vor allem an John McDowell – behauptet zum einen, dass die menschliche Wahrnehmungsfähigkeit, da sie Gründe für Beobachtungsurteile bereitstellt und deshalb begrifflich informiert ist, grundsätzlich und logisch verschieden vom Wahrnehmungsvermögen anderer, nicht-denkender Tiere sei, während er zum anderen Urteil und Wahrnehmung als zwei Arten der Aktualisierung begrifflicher Fähigkeiten, spontan und rezeptiv, unterscheidet. Diese Trennung des rezeptiv bereitgestellten Erkenntnisgrundes eines Urteilsinhalts vom spontanen Ursprung des Urteilsaktes ist Gobsch zufolge problematisch, weil sie dem – in »Moore's Paradox« zutage tretenden – Selbstverständnis des Urteilens als einer Tätigkeit, die sich allein aus ihrem Anspruch, begründete Erkenntnis zu sein, erklärt, nicht gerecht zu werden vermag. Der perspektivistische Transformativist Heidegger löst dieses Problem auf, indem er von einem ursprünglichen Selbst- und Weltverständnis der Denkenden ausgeht, das noch vor allen Entgegensetzungen wie denen zwischen Potenz und Akt oder Spontaneität und Rezeptivität liegt. Um dieser einfachen, differenzlosen Positivität willen kann die eigene Bestimmtheit und Rezeptivität für ein solches Selbst- und Weltverständnis nur im Streit mit anderen solchen Verständnissen thematisch werden. Gegen diese beiden Spielarten des Transformativismus setzt Gobsch Hegels absoluten Idealismus. Der absolute Idealist versucht, den logischen Unterschied zwischen Denkenden und Nichtdenkenden mit der Einheit des Menschen zusammenzubringen, indem er den Menschen als einen unbedingt notwendigen Widerspruch begreift. Der Mensch ist ein Widerspruch, erklärt Hegel, da sein ihn wesentlich auszeichnendes Erkenntnisvermögen zugleich als absolut – weil identisch mit der Ursache dessen, was es erkennt – und endlich – weil in seiner Tätigkeit abhängig von Wahrnehmung – zu bestimmen sei. Der Philosophie kann es daher, anders als im minimalen Empirismus oder im Perspektivismus, nicht um die Vermeidung dieses Widerspruchs gehen, sondern nur darum, ihn als unbedingt notwendig zu erkennen.

Was bedeutet es konkret, dass sich die Vermögen des Menschen dadurch, dass er ein Vernunftwesen ist, von den Vermögen nicht-menschlicher Tiere wesentlich unterscheiden? Ein Testfall und zugleich Paradigma für diese These ist die menschliche Wahrnehmung und ihr Verhältnis zum Denken. Das Vermögen der Wahrnehmung kommt nämlich auch den nichtmenschlichen Tieren zu. Hier scheinen also menschliche und nichtmenschliche Tiere ein Vermögen zu teilen, und zugleich wollen Vertreter einer transformativen Auffassung behaupten, dass es kein gemeinsames Element in diesem Vermögen gibt, das beide teilen. Wie kann man beide Thesen zusammenbringen? Und wie wäre die analoge Charakterisierung anderer Formen der Sinnlichkeit, etwa das Begehren, Fühlen und Lustempfinden, und überhaupt der Leiblichkeit des Menschen zu verstehen, für die dasselbe gelten müsste? Dem gehen die Texte in Teil II nach.

John McDowell zufolge ist menschliches Wissen wesentlich dadurch charakterisiert, dass es in Rechtfertigungsbeziehungen zu anderen Überzeugungen oder zu Wahrnehmungen steht und dass diese Beziehungen dem Wissenden als solche bekannt sind. Tyler Burge wendet dagegen ein, dass erstens auch Kinder und nicht-menschliche Tiere, bei denen diese Bedingungen nicht erfüllt sind, wahrnehmungsbasiertes Wissen besitzen und dass McDowells Bild zweitens zu intellektualistisch ausfalle, da Rechtfertigung anspruchsvolle Begriffe erfordere, über die Menschen in vielen Fällen nicht verfügen. Dem ersten Einwand begegnet McDowell mit dem Hinweis, dass Wissen als ein Genus aufgefasst werden kann, unter das neben dem anspruchsvollen Begriff des menschlichen Wissens auch weniger anspruchsvolle Spezies fallen können, die bei anderen Tierarten auftreten. Die Idee eines menschlichen Erkenntnisvermögens, so McDowell, ist die Idee eines selbstbewussten sinnlichen Vermögens, dessen Sinnlichkeit durch genau dieses Selbstbewusstsein transformiert ist im Vergleich zu einem nichtmenschlichen sinnlichen Vermögen. Der zweite Einwand beruht laut McDowell auf einer falschen Konzeption von Rechtfertigung durch Wahrnehmung, die in Wahrnehmungen lediglich einen aufhebbaren Grund erkennen kann. Burge konstruiert Rechtfertigung als eine Sache aufhebbarer Gründe, um der Fallibilität des menschlichen Erkennens

Rechnung zu tragen. McDowell wendet dagegen ein, dass Fallibilität ein Merkmal der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und nicht einzelner Ausübungen dieser Fähigkeit sei. Um diese Fähigkeit im Einzelfall auszuüben, müsse man keine anspruchsvollen Begriffe von aufhebbaren Gründen zur Anwendung bringen, sondern bloß den Begriff dieser Fähigkeit selbst.

Adrian Haddock thematisiert ebenfalls das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand beim Menschen. Er unterscheidet drei Konzeptionen dieses Verhältnisses: eine radikale dualistische Gegenüberstellung im Empirismus, einen moderaten Dualismus im transzendentalen Empirismus und die vollständige Zurückweisung des Dualismus im absoluten Idealismus. Der Empirismus behauptet Haddock zufolge, dass Wahrnehmung vom Denken abtrennbar sei. Vom Standpunkt der ersten Person aus betrachtet, erweise sich das aber als falsch: Wer von sich selbst denkt, dass er zum Beispiel etwas sieht, der denke damit zugleich immer auch von sich, dass er denkt, dass er sieht. Der transzendente Idealismus behaupte nun, dass Wahrnehmung zwar keine materialen Begriffe wie »rot« oder »heiß« enthalte und so vom materialen Denken abtrennbar sei, dagegen aber zwingend formale Begriffe wie »Gegenstand« aktualisiere. Auf diese Weise werden laut Haddock jedoch gehaltvolle empirische Begriffe vom erstpersonalen Standpunkt aus unverständlich. Der absolute Idealismus sehe Wahrnehmung und Denken schließlich als unauflöslich zusammengehörig an. Aus dieser Position folge allerdings, dass empirische Begriffe zwar verständlich, aber nicht ohne Verweis auf die zu erklärenden Begriffe selbst explizierbar seien. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand beim Menschen ist also, so legt Haddock nahe, vielleicht nur um den Preis dieses Zugeständnisses begreifbar.

Sebastian Rödl beschäftigt sich in seinem Beitrag mit dem besonderen Charakter, den das Handeln und die Leiblichkeit des Menschen durch das menschliche Selbstbewusstsein gewinnen. Er argumentiert, dass Menschen als selbstbewusst Handelnde unmittelbare Selbsterkenntnis sowohl von dem, was sie absichtlich tun, als auch von ihren Handlungsfähigkeiten und von der Gliederung ihres Körpers haben. Rödl führt mit Kant die Idee einer Einheit ein, die durch ein Bewusstsein dieser Einheit gestiftet wird. Eine solche Einheit ist ein Schluss: Die Urteile, die als Prämissen und Konklusion in den Schluss eingehen, sind nur deshalb Teile eines

Schlusses, weil der Schließende sie als solche begreift. In praktischen Schlüssen wird laut Rödl ein Wollen aus einem anderen Wollen und einer Vorstellung von dessen Realisierbarkeit abgeleitet. Auch hier besteht die Einheit des Schlusses in einer selbstbewussten Vorstellung dieser Einheit, und auch hier werden alle Folgerungen aus einem Wollen durch das Bewusstsein davon, dass sie Folgerungen sind, zu einer Einheit verknüpft. Das Besondere an praktischen Schlüssen ist nun aber, dass dieses Wollen im grundlegenden Fall in einer Handlung, das heißt in einer Bewegung, besteht. Daraus gewinnt Rödl die These, dass man als praktisch Schließender, das heißt als Handelnder, stets selbstbewusstes Wissen von den Vermögen hat, die für die Ausführung einer Handlung erforderlich sind. Da man Handlungen in der Regel durch Körperbewegungen ausführt und dies Wissen von den Fähigkeiten zu elementaren Körperbewegungen voraussetzt, folgt daraus, dass der Handelnde auch von ihnen selbstbewusst weiß. Das aber kann er nur, wenn er die Gliederung seines Körpers in Gliedmaßen kennt, die solche Körperbewegungen ermöglicht. Es setzt also selbstbewusstes Wissen von seiner Körperbeschaffenheit voraus, insofern diese seiner körperlichen Selbstbewegung zugrunde liegt.

IV

Die systematischen Überlegungen zum Ort und zur Rolle der Idee des Verstandes und des Selbstbewusstseins des Menschen in ihrem Verhältnis zu seiner Sinnlichkeit und Leiblichkeit in Teil II sind allesamt von Überlegungen Kants inspiriert, denen die Aufsätze in Teil III nachgehen.

James Conant will in seinem Aufsatz zeigen, dass Kant ein Vertreter der transformativen Auffassung von Rationalität war und nicht das, wie er es nennt, »Schichtkuchenmodell« des menschlichen Geistes vertrat, das sogenannte additive Theorien unterstellen. Den Kern seiner Argumentation bildet eine Lektüre der B-Deduktion der *Kritik der reinen Vernunft*: In der Transzendentalen Ästhetik werde gezeigt, dass Wahrnehmungen (Kants »Anschauungen«) die Form von Raum und Zeit aufweisen. Die erste Hälfte der B-Deduktion beweise nun, dass Anschauungen diese Form nur haben, wenn sie die kategoriale Form des Denkens aufweisen. Die zweite

Hälfte der B-Deduktion argumentierte sodann, dass etwas nur aufgrund seiner kategorialen Einheit in Raum und Zeit ist. Entscheidend für Conant ist nun, wie man den Übergang von der ersten zur zweiten Hälfte der Deduktion versteht. Dazu müsse man mindestens vier zentrale Interpretationsentscheidungen treffen: Erstens müsse man sich entscheiden, ob man die formalen Anforderungen als subjektive und damit einschränkende Zutat oder vielmehr als objektiv und nicht beschränkend versteht. Zweitens müsse man sich darauf festlegen, ob man das Verhältnis der Ästhetik zur Analytik als zwei Schritte versteht oder diese Zweistufigkeit ablehnt. Drittens stehe man vor der Frage, ob man zwischen zwei Arten von Anschauung unterscheidet oder von nur einer Art ausgeht. Viertens müsse man sich entscheiden, ob man von der Verständlichkeit einer rein subjektiven Einheit des Bewusstseins ausgeht oder Kant so versteht, dass subjektive Einheit nicht ohne objektive Einheit zu haben ist. Gängige Interpretationen, so argumentiert Conant, sind jeweils auf die erste dieser Optionen festgelegt. Dagegen behauptet Conant, dass eine befriedigende Auslegung es erfordere, in allen vier Punkten die zweite Option zu wählen. Als Argumentationsziel der B-Deduktion identifiziert Conant somit die These, dass die Formen der Anschauung und des Denkens zusammengehören, ohne identisch zu sein. Sie seien zwei Weisen, wie dieselbe grundlegende Form von Einheit oder Synthesis auftritt.

Auch der Beitrag von *Andrea Kern* thematisiert Kants Vorstellung von der Einheit von Sinnlichkeit und Verstand beim Menschen. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist die Idee, dass nach Kant unser Vermögen zu urteilen durch zwei Merkmale charakterisiert werden muss, die *prima facie* in einer Spannung zueinander stehen: Einerseits soll es ein selbstbewusstes und spontanes Vermögen sein, und andererseits soll es abhängig von Sinnlichkeit sein. Diese Spannung werde aufgehoben, so Kern, wenn man die Sinnlichkeit des Menschen als ein Vermögen versteht, das als solches vom Verstand informiert ist, und das heißt: wenn man sie als Erkenntnisvermögen versteht. Daraus folgt nach Kern, dass die menschliche Sinnlichkeit als eine verstanden werden muss, die gegenüber der Sinnlichkeit nichtmenschlicher Tiere transformiert ist. Doch um welche Art von Transformation handelt es sich hier? Eine Weise, die Idee einer solchen Transformation zu verstehen, ist die, sie mit dem Prozess der Erziehung zu identifizieren, in dessen

Verlauf Menschen das Verstandesvermögen erwerben und so von bloßen Tieren in vernünftige Tiere transformiert werden. Kern argumentiert, dass eine solch erziehungstheoretische Auffassung der fraglichen Transformation inkohärent ist. Die relevante Idee der Transformation kann keine empirische Transformation sein, die den Prozess der menschlichen Entwicklung charakterisiert, weder auf der Ebene der Gattung noch auf der Ebene des Individuums. Sie ist vielmehr die Idee einer logischen Transformation, die sich auf das Prinzip der Vermögen bezieht, die eine bestimmte Art von Lebewesen charakterisieren. Als ein solches Prinzip, so argumentiert Kern, bezeichnet die Idee des Selbstbewusstseins nach Kant nicht ein bestimmtes Vermögen des Menschen – weder eines, das neben allen anderen Vermögen steht, noch eines, das ihnen allen zugrunde liegt – sondern vielmehr dasjenige Vermögen, das den Sinn dessen bestimmt, was es für ein durch dieses Prinzip bestimmtes Lebewesen überhaupt heißt, Vermögen zu haben.

Alexandra Newton argumentiert, dass sich Kant zufolge auch die menschlichen Gefühle der Lust und Unlust grundlegend von denen anderer Tiere unterscheiden. Das menschliche Gefühl der Lust am Schönen enthalte ein Bewusstsein seiner allgemeinen und notwendigen Gültigkeit, das beim Gefühl der Lust, das andere Tiere empfinden, fehle. Da ein solches Bewusstsein der Gültigkeit charakteristisch für Urteile sei, könnten wir menschliche Lustgefühle mit ästhetischen Urteilen identifizieren. Das Vermögen, Lust zu empfinden, sei damit dasselbe Vermögen wie die reflektierende Urteilskraft, die dazu befähigt, diese allgemeine und notwendige Gültigkeit zu Bewusstsein zu bringen. Die Quelle der Gültigkeit des menschlichen Gefühls der Lust ist dabei von besonderer Art, insofern sie verschieden ist von der Quelle der Gültigkeit theoretischer Urteile. Sie liegt, so argumentiert Newton mit Kant, nicht in der Angemessenheit unserer kognitiven Vermögen gegenüber dem so beurteilten Gegenstand, sondern gerade umgekehrt in der Angemessenheit des Gegenstandes gegenüber unserem Vermögen.

Die Texte von Teil IV diskutieren in kontroverser Weise Hegels Konzeption der Idee eines selbstbewussten Lebewesens und damit der anthropologischen Differenz, die an die Kantischen Bestimmungen anknüpft und sie kritisch weiterentwickelt.

Laut *Terry Pinkard* geht es Hegel darum, die Dualismen, die nach Hegel die Kantische Auffassung noch bestimmen, etwa den Dualismus zwischen dem Raum der Gründe und dem Raum der Ursachen, zu überwinden. Nach Hegel sind diese einander nicht entgegengesetzt, sondern der eine, der Geist, gehe aus dem anderen, der Natur, in besonderer Weise hervor. Hegel erkläre diesen Übergang idealistisch, so Pinkard, doch sein Idealismus unterscheide sich grundlegend sowohl von Berkeleys Idealismus, der die Welt zu einer Konstruktion aus mentalen Entitäten erklärt, wie auch in wichtigen Hinsichten von Kants transzendentalen Idealismus. Hegels Idealismus begreife das Leben als eine organische Ganzheit, die nicht durch ihre Teile erklärt werden könne, sondern deren Teile im Gegenteil unter Bezug auf das Ganze verstanden werden müssten. Nach Hegel bestehe ein Kontinuum von bloßem Leben über tierisches hin zu menschlichem Leben. Zugleich betone er aber, dass zwischen tierischem und menschlichem Leben ein entscheidender Bruch stattfinde, der darin besteht, dass nur Menschen Selbstbewusstsein besitzen. Tiere bewegen sich im Lichte von Zwecken, die sie aufgrund ihrer Artnatur haben, und sehen dabei die Gegebenheiten, mit denen sie konfrontiert sind, als Gründe. Doch nur Menschen sähen diese Gründe auch als Gründe. Selbstbewusste Lebewesen führen ihr Leben also im Lichte eines Bewusstseins von sich selbst, und das bedeute: im Licht der Form des Selbstbewusstseins. Der bestimmte Inhalt dieser Form komme nur dadurch zustande, dass der Einzelne ein Verständnis dieser Form entwickle – und dieses Verständnis werde oft wesentlich Konflikte zwischen konkurrierenden Gründen enthalten.

Thomas Khurana zufolge liegt für Hegel die Differenz zwischen Mensch und Tier ebenfalls im Selbstbewusstsein begründet. Da Hegel meint, dass das Selbstbewusstsein die übrigen Vermögen des Menschen grundlegend verändere, vertritt er nach Khurana eine Variante der Transformationsthese. Hegels Variante unterscheide sich aber von anderen Spielarten der These darin, dass er Selbstbe-

wusstsein so beschreibt, dass es wesentlich auf tierisches Leben bezogen bleibt. Khurana zufolge beharrt Hegel insbesondere auf zwei Punkten: Erstens teile der Mensch das wesentliche Strukturmerkmal mit Tieren, das sich abstrakt als lebendige und durch Bewusstsein vermittelte Selbstkonstitution beschreiben lässt. Zweitens sei die Transformation, die den Menschen vom Tier unterscheidet, immer ein Prozess und eine Leistung und nie schon vollständig abgeschlossen. Diese Besonderheiten von Hegels Konzeption des Selbstbewusstseins arbeitet Khurana anhand des Übergangs vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein im vierten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* heraus.

Matthias Haases Beitrag diskutiert Hegels Begriff der Gewohnheit als integralen Bestandteil seines Verständnisses der anthropologischen Differenz. In Hegels *Enzyklopädie* markiert der Begriff die Weise, wie wir uns als Tiere von den bloßen Tieren unterscheiden: Während das *bloße* Tier aus Gewohnheit stirbt, erwirbt der Mensch die ihn auszeichnenden Vermögen der Vernunft *durch* Gewohnheit. Diese Bestimmung steht im Kontrast zu der modernen Debatte, die auf der Annahme beruht, dass Vernunft von der (bloßen) Gewohnheit unterschieden ist, wenn die anthropologische Differenz kein rein gradueller Unterschied sein soll. Diese Annahme prägt auch die neoaristotelische Tradition von Ryle, Kenny und McDowell. Haase zeigt, dass Hegels Bemerkungen an eine Tradition anknüpfen, die bis zu Aristoteles und Thomas von Aquin zurückreicht und in der *hexis* und *habitus* Strukturmerkmale spezifisch vernünftiger Vermögen darstellen. Diese orthodoxe Lehre von der Gewohnheit ist, so Haase, notwendig, um eine Reihe von bekannten Rätseln bezüglich des Erwerbs, der Ausübung und des Trägers vernünftiger Vermögen zu lösen.

I. Die Idee einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität

Formen der Natur: erste, zweite, lebendige,
vernünftige und phronetische

Ich möchte die Aussichten einer bestimmten Art der Theorie der praktischen Vernunft und der Ethik im Allgemeinen erwägen – nämlich eines normativen »Naturalismus«, eines Naturalismus der ersten Natur, einer Doktrin, wie wir sagen könnten, der praktischen Güte als natürlicher Güte. Eine solche Doktrin werde ich manchmal schlicht als »praktischen Naturalismus« bezeichnen, aber wir könnten sie auch »naiven Aristotelismus« nennen. Ich sage, dass sie ein *naiver* Aristotelismus ist, da sie dem anspruchsvollen Naturalismus der »zweiten Natur« entgegengesetzt ist, der gelegentlich von John McDowell vorgetragen wurde; sie ist ein *Aristotelismus*, weil sie, so scheint es, von Aristoteles in ihrer Naivität akzeptiert wurde. Ich weiß nicht, ob irgendeine Theorie dieser Art wahr ist, doch ich möchte herausfinden, ob sie wahr sein könnte. In den folgenden Bemerkungen werde ich versuchen, der Formulierung eines solchen Ansatzes den Boden zu bereiten, hauptsächlich indem ich Voraussetzungen expliziere, die ihr im Wege stehen.

Ich werde im Folgenden eine Reihe von Definitionen oder Charakterisierungen dieser Art des praktischen Naturalismus geben, die meines Erachtens äquivalent sind. Doch wir können vorläufig festhalten, dass einer solchen Konzeption zufolge der Begriff *Mensch* der zentrale Begriff der von uns entwickelten praktischen Philosophie ist. Hierbei ist es entscheidend, dass das Wort »Mensch« in einer bestimmten Hinsicht auf derselben Ebene mit Wörtern wie »Wanderratte« und »Küstenmammutbaum« angesiedelt ist und dass sich der Begriff eines Menschen von gleichartigen imaginären Begriffen wie denen eines Marsianers oder sonstiger außerirdischer denkender Tiere, die in Science-Fiction-Romanen und in der Philosophie auftauchen, unterscheidet. Es bringt etwas zum Ausdruck, für das zwei Arme, zwei Beine und eine bestimmte Art von Nervensystem charakteristisch sind. Vom Wort »Mensch« kann man sagen, dass es eine spezifische Natur materieller Einzeldinge ausdrückt, die vor vielen Jahrzehntausenden durch einen Prozess der darwinistischen Evolution entstanden ist. Ein bestimmter Begriff, der des

Menschen, dem man all jene Prädikate beifügen kann, ist in dem praktischen naturalistischen Ansatz, den ich hier erwäge, zugleich der zentrale Begriff der praktischen Philosophie.

Folglich nimmt in einem praktischen Naturalismus der Begriff dessen, was spezifisch menschlich ist, dieselbe Position ein, die der Begriff eines Vernunftwesens oder einer »Person« in Kants System einnimmt. Die Begriffe einer Person oder eines Vernunftwesens *würden*, so wie Kant sie versteht, nicht nur dich und mich, sondern auch Marsianer und sogar Engel abdecken. Wo Kant von einer Konzeption der praktischen Vernunft im Allgemeinen oder der reinen praktischen Vernunft Gebrauch macht, deren Gehalt für alle praktisch denkenden Wesen gleich ist, und wo er vom Willen im Allgemeinen spricht, macht der naive Aristoteliker stattdessen von der Konzeption eines spezifisch menschlichen Vermögens der praktischen Vernunft und des spezifisch menschlichen Willens Gebrauch.

Ein naiver Aristotelismus oder praktischer Naturalismus wurde jüngst von Philippa Foot in ihrem Buch *Die Natur des Guten* vorgebracht.¹ Ich denke, dass eine solche Theorie auch von Karl Marx vertreten wurde. Doch hat er sie nie deutlich ausbuchstabiert, da ihn seine besonderen Obsessionen in eine andere Richtung geführt haben. Diese Behauptung über Marx betrifft höchst strittige Interpretationsfragen. Deswegen werde ich, obwohl ich den jungen Marx noch erwähnen werde, hauptsächlich Foots *Die Natur des Guten* zur Illustration der Sichtweise, die ich zu ermöglichen beabsichtige, heranziehen. (Ich erwähne Foot und Marx als die philosophisch anspruchsvollen Vertreter einer solchen Sichtweise; es gibt andere, die weniger anspruchsvoll sind.)

Die Schwierigkeit besteht darin, dass Foot nicht klargestellt zu haben scheint, dass die Kritik, die unter anderen John McDowell vorgebracht hat, sowie eine Reihe anderer Einwände, die unmittelbar dem gegenwärtigen Gedankenumfeld entspringen, ihre Theorie nicht treffen. Der Kern all jener Einwände besteht grob gesagt darin, dass jeder derartige Naturalismus eine Art des reduktiven Empirismus, vielleicht gepaart mit einem alarmierenden und idiotischen moralischen Konservatismus, zum Ausdruck bringt. Foot hat meines Erachtens nicht genügend Arbeit geleistet, um die ex-

treme Entfremdung der gegenwärtigen Menschen von dem, was im Begriff *Mensch* ausgedrückt wird, zu überwinden.

Wir sollten uns daran erinnern, dass McDowell, indem er seinen Naturalismus ausformuliert, vorschlägt, dass wir nur dann unseren Weg zu einem zufriedenstellenden Naturalismus in der praktischen Philosophie finden können, wenn wir zuerst »eine allzu enge Vorstellung« bekämpfen, »die man sich leicht vom Begriff der Natur macht«.²

McDowells Bemerkung über eine »Verengung« ist tatsächlich der Anfang aller diesbezüglichen Weisheit; die gegenwärtige Allergie gegen meines Erachtens authentisch aristotelische Ideen entspringt, so denke ich, einer falschen und beschränkten Konzeption der Natur oder der Natur einer Sache. Die Schwierigkeit besteht McDowell zufolge darin, dass eine Natur gemäß dem landläufigen Begriff der Natur nichts sein kann, was ein Ding durch *Lernen* oder *Gewöhnung* erhält oder vollständig erhält. Nur wenn wir realisieren, so denkt er, dass manche Naturen sogenannte zweite Naturen sind, können wir sehen, dass ihre volle Instanziierung eine Sache der Gewöhnung, des Lernens, des Erwerbs ist. Und nur wenn wir eine Konzeption der Natur wiedererlangen, die zweite Naturen einschließt, können wir dem Begriff der Natur einen angemessenen Ort in der Philosophie des Praktischen zuweisen. Aber ein Studium des Textes wird zeigen, dass, grob gesprochen, McDowells zweite Naturen im Grunde genommen Praktiken sind, die Individuen erwerben;³ sie sind, wie er sagt, Kulturen oder Bildungen oder Teile davon – jedoch als etwas, das von individuellen Subjekten internalisiert ist und deren Gedanken, Wahrnehmungen und Gefühle konfiguriert. Es ist völlig in Ordnung, eine solche Sache *Natur* zu nennen. Aber die Art von Natur, um die es dabei geht, ist nicht von der Art, die durch das Wort »Mensch« ausgedrückt wird; diese Natur tut McDowell, so denke ich, als bloße erste Natur ab. Sie ist etwas, dessen Besitz den Besitz von Natur in dem von seinem praktischen Naturalismus verwendeten Sinn vielleicht ermöglicht, nämlich zweite Natur, aber sie ist nicht diese Natur.

Ich möchte nicht so tun, als würde ich McDowells Gedanken zu diesem Thema richtig verstehen, doch ich bin überzeugt, wir

2 John McDowell, »Zwei Arten des Naturalismus«, in: John McDowell, *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt/M. 2002, S. 30–73.

3 Ebd.

1 Philippa Foot, *Die Natur des Guten*, Frankfurt/M. 2004.

können seine eigene Formel gegen das wenden, was er der natürlichsten Lesart zufolge zu sagen scheint. McDowell spricht von einer Verengung, die dem Begriff der Natur in unserem Denken widerfährt, und schlägt vor, uns von ihr zu befreien. Aber vielleicht können wir von einer gewissen Verengung sprechen, die der Begriff der *ersten Natur* in McDowells Denken erfahren hat, und unsererseits vorschlagen, ihn davon zu befreien. Er konstruiert, wie wir sagen könnten, den Begriff der ersten Natur genauso, wie sein Gegner es tun würde. McDowell ist nicht bereit, seinem Gegner die Begriffe der »Natur« und des »Naturalismus« zu »überlassen« und in der Folge in der praktischen Philosophie auf sie zu verzichten. Aber es scheint, dass er seinem Gegner den Begriff der ersten Natur »überlässt«. Dies erklärt, dass die Bedeutung des Begriffs *Mensch* in seiner Theorie heruntergespielt wird, sowie die Tendenz, die zumindest ich in ihr finde, den Begriff *Mensch* zu einer Infrastruktur oder Basis für einen Überbau der zweiten Natur zu machen, die das eigentlich Interessante für die praktische Philosophie ist.

Die Begriffe von zweiter Natur, Praxis, Kultur, Gewöhnung usw. sind natürlich von entscheidender Wichtigkeit in der praktischen Philosophie; Schwierigkeiten habe ich mit der Rolle, die der Begriff der ersten Natur in seinem Ansatz einnimmt. Wir müssen zwar in irgendeiner Weise eine formale Unterscheidung machen, wie McDowell sie durch die Termini »erste vs. zweite Natur« ausdrückt. Aber wir müssen auch eine gewisse formale Unterscheidung innerhalb der ersten Naturen treffen. Der Bruch mit dürftigen vulgären Naturalismen wird noch nicht, oder noch nicht allein, durch eine Ausweitung des Begriffs einer Natur vollzogen, so dass er neben der Anerkennung erster Naturen auch diejenige zweiter Naturen erlaubt; er muss einhergehen mit einer Ausweitung des Begriffs einer ersten Natur, die es erlaubt, all jenes abzudecken, das wirklich in einem Begriff wie *Mensch* enthalten ist.

Praktische Erkenntnis als der Kern der Schwierigkeit

Mir scheint, dass die Hauptschwierigkeiten, die uns davon abhalten, einen naiven Aristotelismus oder einen praktischen Naturalismus oder eine Theorie der natürlichen Güte oder wie auch immer man es nennen mag, zu akzeptieren, hauptsächlich der moralischen

Erkenntnistheorie oder allgemeiner der praktischen Erkenntnistheorie entspringen. Alle sind sich einig, dass das, was durch den Begriff *Mensch* ausgedrückt wird, stellt man ihn mit *Wanderratte*, *Sagopalme* und *Marsianer* in eine Reihe, die falsche Beziehung zu unserem Wissen hat, um für die grundlegende ethische Theorie oder die Philosophie des Praktischen relevant zu sein. Es muss sich dabei, so scheint es, um etwas handeln, das fremd und außerhalb und extern ist, etwas, das uns empirisch gegeben ist. Deswegen verzichtet Kant in seiner praktischen Philosophie so entschieden auf den (von mir so genannten) Begriff *Mensch*; er ist etwas Fremdes, Unreines, Empirisches; ihn in unsere Prinzipien aufzunehmen hieße, sie mit empirischem Dreck zu besudeln; wir müssen diesen schmutzigen Begriff durch die *reinen* Begriffe eines *Vernunftwesens im Allgemeinen* oder einer *Person* ersetzen und unsere Grundlegungen und Kritiken an alle derartigen Wesen mit dem Ziel richten, dass sie sowohl in die Sprachen der Marsianer als auch in nicht-deutsche menschliche Sprachen übersetzt werden. Dies ist »Kanten eine so angelegene Hauptsache und Lieblingsvorstellung«, wie Schopenhauer spottend sagt, »daß er nicht müde wird, sie bei jeder Gelegenheit zu wiederholen«.⁴

Der Punkt mit den Übersetzungen, die Kant für seine *Grundlegung* ins Auge fasst, eignet sich gut, um den Unterschied zwischen einer kantianischen und einer praktisch naturalistischen Sicht zu reformulieren: Aristoteles beabsichtigt, gemäß einer naiv aristotelischen Lesart, ein Buch zu schreiben, das in jede menschliche Sprache übersetzt werden kann und das für die Sprecher jeder dieser Sprachen dieselbe Funktion erfüllt. Er leugnet (glaube ich) die Möglichkeit einer *Ethik*, die für Menschen und Marsianer gleichermaßen gilt. Kant schreibt nachdrücklich sowohl für Marsianer als auch für Menschen. Der in Frage stehende Aspekt von Kants Denken ist tief verwurzelt, doch wird er von Forschern außerhalb der praktischen Philosophie unvermeidlich mit spitzen Fingern angefasst. Der Bruch mit dem Begriff *Mensch* und sein Ersatz durch etwas Abstrakteres ist für seine Entwicklung und die Form seiner reifen Rhetorik unerlässlich. Marsianer und Venusianer werden schon in absurder Ausführlichkeit in Kants früher *Allgemeiner Naturgeschichte* diskutiert, wo ihre geistigen Kräfte verglichen werden.

⁴ Arthur Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik: Behandelt in zwei akademischen Preisschriften*, Leipzig 1860.

Das mysteriöse »Wir« und »Unser« der *Kritik der reinen Vernunft* deckt weder nur alle Deutschen noch alle Menschen ab, doch es ist auch nicht an alle möglichen diskursiven Denker gerichtet (obwohl sie natürlich einige ihrer Sätze übernehmen könnten). »Wir« sind, denke ich, all jene endlichen Vernunftwesen, die jeder von uns in der Erfahrung antrifft, all jene, die *diesem* selben System der Natur gegenüberstehen. Die erste Kritik ist also an die Marsianer und Venusianer der *Allgemeinen Naturgeschichte* gerichtet – so wie seines Erachtens auch ein Lehrbuch der Euklidischen Geometrie – doch nicht an Träger anderer möglicher Formen der Anschauung; und Sätze wie »Raum ist die Form unserer äußeren Anschauung« sind auf eine schwierige Weise zirkulär, da ihre Bedeutung als »Raum ist die Form der äußeren Anschauung jener, die zu den intelligenten Anschauern von Dingen im Raum zählen«, entfaltet werden kann.

Unsere Schwierigkeit betrifft den Charakter der *phronēsis*

Ich habe gesagt, dass unsere Schwierigkeit, den naiven Aristotelismus verständlich zu machen, zur praktischen Epistemologie gehört. Die Überwindung dieser Schwierigkeit wird die Entwicklung des Begriffs des *praktischen Wissens* und in manchen Hinsichten der korrelativen Begriffe des Selbstwissens und des Selbstbewusstseins beinhalten. Und sie wird natürlich auch die Entwicklung des Begriffs einer ersten Natur und der *spezifischen Form dieses Begriffs* beinhalten, den wir verwenden, wenn wir den Begriff *Mensch* bilden. Dabei wird eine bestimmte enge Konzeption des praktischen Wissens und ein bestimmter enger Begriff der ersten Natur erweitert werden; am Ende werden wir sehen, dass eine bestimmte Form des praktischen Wissens, auf deren Besitz wir hoffen dürfen, nichts anderes als ein Wissen über eine bestimmte Art der ersten Natur sein wird, nämlich der ersten Natur, die wir aufweisen und die durch das Wort »Mensch« ausgedrückt wird.

Ich habe soeben nochmals betont, dass das entscheidende Hindernis des naiven Aristotelismus in der, wie wir sie nennen könnten, praktischen oder moralischen Erkenntnistheorie auftritt. Denn es scheint, dass der naive Aristoteliker dazu verurteilt ist, Fakten über die menschliche Natur eine »wenig überzeugende

de Sprechrolle« zuzuweisen, wie David Wiggins sich ausdrückt.⁵ Wiggins' Bemerkung über die Gefahr, Fakten über unsere Natur eine wenig überzeugende Sprechrolle zuzuweisen, wird von McDowell mehr als einmal mit Zustimmung zitiert.⁶ Obwohl Wiggins und McDowell als Sympathisanten des Aristoteles sprechen, ist ihr Einwand gegen den naiven Aristotelismus von derselben Form wie der Kants. Die Verwendung des Wortes »Fakten« suggeriert, zumindest in unserem gegenwärtigen Sprachgebrauch, dass wir es mit einem Gehalt empirischen Wissens zu tun haben – eines Wissens, wie Frege sagt, von dem, was uns als etwas Fremdes und Äußeres durch das Medium der Sinne gegeben ist. Der naive Aristoteliker soll zu dem Objekt »hinaus« gehen, seine Eigenschaften entdecken und ihnen dann irgendwie eine Sprechrolle in seiner Exposition der ersten Prinzipien der praktischen Reflexion geben. Es sieht so aus, als würde der naive praktische Naturalist ein Schema des praktischen Schlusses der folgenden Form einführen: »Menschen tanzen, Tanzen ist etwas, das zur menschlichen Natur gehört, Tanzen ist für sie natürlich – also werde ich auch tanzen.« Es scheint klar, dass diese Theorie, wenn das stimmt, sehr dumm ist, und das nicht etwa aufgrund des dummen Gehalts, den ich in den Syllogismus eingebracht habe. Einem solchen Ansatz zufolge besteht Tugend darin, seine praktischen Gedanken durch etwas Fremdes regieren zu lassen.

Der Streit betrifft, als Streit zwischen Philosophen, die Aristoteliker sein möchten, den Charakter der intellektuellen Tugend oder Exzellenz. Er betrifft also etwas, das wir als eine Art des Wissens bezeichnen müssten – und er betrifft im Speziellen die praktische Weisheit, *phronēsis*. Ich bin mir nicht sicher, aber Aristoteles scheint *phronēsis* als einen recht kultivierten Zustand zu denken, der eine Art der Artikuliertheit und Reflektiertheit in Bezug auf praktische Belange enthält, wie sie vom Besuch seiner Vorlesungen herrühren könnte. Daher sollten wir vielleicht von einem eher naturwüchsigen praktischen Verstehen sprechen – einem vielleicht unartikulierten Wissen davon, was wirklich wichtig ist oder wie man leben sollte – und dies als die allgemeinere intellektuelle Tugend auffassen, die sich sogar in unreflektiert tugendhaften Menschen findet.

⁵ David Wiggins, »Truth, Invention, and the Meaning of Life«, in: ders., *Needs, Values, Truth*, Oxford 1987, S. 134.

⁶ Beispielsweise in McDowell, »Zwei Arten des Naturalismus«.

Dieses praktische Verstehen ist der intellektuelle, denkende, urteilende Aspekt dieser Art Sache, von der Aristoteles denkt, dass seine Zuhörer sie ins Auditorium mitbringen müssen, wenn er mit ihnen irgendwohin gelangen soll. Es ist zu beachten, dass aristotelische Kritiker des naiven Aristotelismus wie Wiggins und McDowell ihren Ausgangspunkt bei Aristoteles' Diskussion des praktischen Verstehens in Buch VI der *Nikomachischen Ethik* nehmen. Diese vortreffliche Diskussion des Charakters von Wahl und Überlegung, von praktischem Denken und Wissen usw., scheint dem, was man von der von mir so genannten naiven Lesart erwarten würde, keinen Raum zu lassen. An keiner Stelle tritt bei Aristoteles etwas, das man menschliche Natur nennen könnte, als Inhalt des praktischen Überlegens auf; sein Bild des Überlegens enthält keinen Platz für Gedanken über das Menschliche im Allgemeinen; er verleiht ihm keine »wenig überzeugende Sprechrolle«.

Der Gegenstand der *phronēsis*

Wie könnten wir einen naiven Aristotelismus in Bezug auf *phronēsis* oder praktische Weisheit oder praktisches Verstehen formulieren? Es gibt eine Abschnittsüberschrift in Heideggers Vorlesungsreihe über die *Nikomachische Ethik*, Buch VI – einer Vorlesung, die er, mit typischer Heideggerscher Perversion, als Vorbereitung zu einer Lektüre von Platons *Sophistēs* hält. Nach vielen dunklen Bemerkungen über die Natur des praktischen Verstehens oder der *phronēsis* bringt Heidegger die Dinge mit folgender Abschnittsüberschrift zu einem charakteristischen Crescendo: »Der Gegenstand der *phronēsis*: Das Dasein selbst.«⁷ Hier liegt meines Erachtens ein typischer Fehler vor, ein versteckter Kantianismus, aber ich mag die Form der Formulierung oder die Frage danach, was der Gegenstand der *phronēsis* ist.

Die entgegengesetzte Formel des naiven Aristotelismus ist diese: Der Gegenstand der *phronēsis* ist: der Mensch selbst. Oder, wie wir es auch sagen könnten: Der Gegenstand der *phronēsis* ist: spezifisch menschliches Leben. Was der *phronimos* versteht oder »weiß« – das heißt das, worin seine Intelligenz besteht –, ist Leben im Sinne des

menschlichen Lebens, das Leben, auf das wir stoßen, wann immer wir ein menschliches Individuum antreffen. Hier, ich wiederhole es, muss das Wort »Mensch« (*anthropos*, *homo*, *human*) als ein Wort verstanden werden, das etwas ausdrückt, das ich mit einem Trobriander teile, nicht aber mit Kants Marsianern und Venusianern; es erfasst etwas, das in einem Sinne auf derselben Ebene wie *Wanderratte* und *Sagopalme* steht. Der »Gegenstand der *phronēsis*«, wie ich ihn haben könnte, ist nicht etwas, das in die Gedanken möglicher Marsianer eindringen muss. Im Kontrast dazu ist, ich wiederhole, der Gegenstand der praktischen Weisheit bei Kant die Vernunft selbst oder das Gesetz der Vernunft – jedenfalls etwas, das sowohl vorgestellte Marsianer als auch mich selbst betrifft, etwas von dieser Art der Allgemeinheit oder Abstraktheit. *Vernunftwesen* oder *Person* ist eine allgemeine Kategorie wie *Organismus* oder *Tier*, oder (äquivalent dazu) vegetatives Leben und wahrnehmendes Leben; es ist, wenn man so will, eine Kategorie und nicht ein konkreter Begriff wie *Wanderratte* oder *Sagopalme*.

Dasselbe gilt auch für den »Gegenstand der *phronēsis*« nach Heideggers Verständnis; das ist sein verborgener Kantianismus, und er erklärt meines Erachtens die tötende Abstraktheit und Leere seiner praktischen Philosophie. Was auch immer Heideggers *Dasein* genau sein mag, es ist vollkommen klar, dass diese Form des Seins auf einem fernen Planeten unabhängig von unserer eigenen Form auftreten könnte. Es handelt sich, wie wir sagen könnten, ebenso wie beim Begriff eines Vernunftwesens um einen formalen oder kategorialen Begriff. Dieser Begriff ist dazu da, in dem Sinne eine Form des Seins einzufangen, in dem es zur Metaphysik gehört, die Formen des Seins zu erfassen.

Jedenfalls besagt der Leitgedanke der naiven Lesart, dass ich die Wörter »Mensch« oder »menschliches Leben« oder »spezifisch menschliches Leben« verwenden muss, wenn ich dem praktischen Verstehen einen Gegenstand zuordne. Die Trägerin des praktischen Verstehens hat eine bestimmte Art von Wissen, sie liegt in Bezug auf eine Sache richtig, und die Sache, mit der sie übereinstimmt, wird durch das Wort »Mensch« und durch nichts Hochtrabenderes, Abstrakteres oder Umfassenderes ausgedrückt. Es wird natürlich folgen, dass das, was der *phronimos* erfasst, insofern er im Besitz irgendwelcher praktischer Prinzipien oder allgemeiner Formen von Handlungsgründen ist, nur auf Menschen Anwendung hat.

⁷ Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*, Frankfurt/M. 1992, S. 48.

Nun mag es als Aristoteles-Interpretation gleichermaßen hoffnungslos erscheinen, entweder »Mensch« oder »Dasein« als »Gegenstand« der *phronēsis* zu setzen. Beide Varianten scheinen Aristoteles' eigene Auskunft darüber zu missachten, »wovon« das praktische Verstehen handelt, worauf es sich bezieht, *peri* was es ist, wie er sagt. Die Wörter »Mensch« und »Dasein« drücken jeweils etwas irgendwie Allgemeines oder Universales aus. Sagen also sowohl Heidegger als auch der naive Aristoteliker nicht, dass der *phronimos* etwas über eine bestimmte Universalie weiß? Und es scheint, dass das falsch sein muss. Man wird sich daran erinnern, dass Aristoteles in Buch VI mit zwei Unterscheidungen und vier grundlegenden Typen der Erkenntnis operiert, die den Titel »intellektuelle Exzellenz« oder »Tugend« verdienen.

Die Hauptteile desjenigen Teils, der logos hat	
<i>epistēmōnikon</i>	<i>logistikōn</i>
Worauf sich jeder Hauptteil bezieht oder <i>peri</i> was er ist	
Allgemeines nicht Variables	Besonderes Variables
Verhältnis jedes Hauptteils zu dem, <i>peri</i> was er ist	
nicht kontrollierend	kontrollierend
Arten der Tugend oder Exzellenz jedes Hauptteils	
<i>sophia</i> <i>epistēmē</i> 1 <i>epistēmē</i> 2 <i>epistēmē</i> 3 ...	<i>phronēsis</i> <i>technē</i> 1 <i>technē</i> 2 <i>technē</i> 3 ...

(Man beachte, dass es eine Vielzahl niederer Formen der Erkenntnis gibt: Es gibt viele *epistēmai* und *technai*, die ich erwerben könnte, aber die *phronēsis* und *sophia*, die ich vielleicht erstrebe, sind je nur eine.)

Alle vier kognitiven Typen sind habituelle Zustände – *hexeis*. Die Ausübung der *epistēmē* ist irgendeine Art der Kontemplation des

Gegenstands der *epistēmē*, ein spezifisches Interesse an ihm. Wenn ich *epistēmē* im Zusammenhang mit *Wanderratte* oder, was dasselbe ist, Wanderratten habe – ein Stück wissenschaftlichen Wissens über sie –, dann habe ich es im Schlaf, es ist ein Habitus oder eine *hexis*. Wenn ich aufwache und dieses Wissen ausübe, dann wird diese Ausübung in Gedanken über Wanderratten im Allgemeinen bestehen. Ausübungen der *sophia* werden, so vermute ich, in allgemeinen Meditationen über Gott und das Sein und was sonst noch in Aristoteles' *Metaphysik* vorkommt, bestehen.

Wenn ich im Kontrast dazu die Schuhmachkunst beherrsche, beherrsche ich sie wiederum auch im Schlaf. Und wenn ich aufwache und sie ausübe, werden die Gedanken, die meinen Geist füllen, mit diesen Materialien, mit den Besonderheiten dieses Fußes, der beschuht werden soll, usw. befasst sein. Gleichmaßen werden Ausübungen der praktischen Weisheit, die gerade, so Gott will, überall auf der Welt geschehen, mit den Dingen befasst sein, mit denen die einzelne Handelnde konfrontiert ist, mit ihren Möglichkeiten des Handelns im Einzelnen.

Die Lösung für den naiven oder heideggerianischen Aristoteliker besteht schlicht darin, zwischen Behauptungen darüber, »womit der Zustand befasst ist«, was er *peri* ist – oder womit er sich dauernd in seiner Ausübung befasst –, und der Behauptung darüber, »was sein Gegenstand ist«, zu unterscheiden, einer Behauptung der Art, wie sie der heideggerianische Aristoteliker machen will. Wovon der Schuhmacher weiß, ist die Kunst des Schuhmachens oder die Schuhmacherei oder wie man Schuhe macht. Er beherrscht diese Kunst durch einen, von dem er sie gelernt hat. Und sie ist in einem Sinne universal und allgemein, etwas, in dessen Besitz auch andere in derselben Weise zu jeder beliebigen Zeit sind. Das ist, wie gesagt, mit der Tatsache kompatibel, dass die Ausübungen dieses Wissens nicht in Meditationen über das Schuhmachen im Allgemeinen bestehen. Sie sind nicht *peri* Schuhmachen-im-Allgemeinen, sondern in jedem einzelnen Fall *peri* dieses Leder und dieser Fuß usw. Folglich kommen der heideggerianische Aristoteliker und der naive Aristoteliker darin überein, dass die praktisch weise oder verständige Person auf etwas gerichtet ist, das in einem gewissen Sinn universal ist. Dieses Universale besitzen auch andere, von denen manche schon lange tot sind und von denen man sagen kann, dass sie dasselbe Wissen in derselben Weise hatten. Von manchen

dieser anderen hat die praktisch weise Person dieses Wissen oder einen Teil davon erworben. Dies steht im Einklang damit, dass es nicht durch eine Meditation über eine Universalie ausgeübt wird, die Ausübungen sind nicht *peri* irgendetwas Universales, sondern betreffen das Einzelne und erlauben Vielfalt.

Die Frage ist jedoch, ob man sagen kann, dass der Begriff *Mensch* oder *menschliches Leben* die betreffende Universalie bzw. ihre Extension und somit das, was Heidegger den »Gegenstand« der *hexis* nennt, erfasst – oder ob stattdessen eine kategoriale Abstraktion wie Heideggers *Dasein* oder Kants *Vernunftswesen* an diese Stelle treten muss.

Aristoteles' Sicht

Ich werde nun einen knappen Beweis dafür geben, dass der Gegenstand der *phronēsis*, wie sie jeder von uns haben könnte, für Aristoteles der Mensch selbst, oder das menschliche Leben selbst oder etwas Derartiges ist – etwas, das sowohl den Trobriandern als auch mir zukommt, aber nicht einem Marsianer. Das heißt, ich werde beweisen, dass sein Aristotelismus naiv ist, und einige Theoreme ableiten, denen ein heutiger Aristoteliker, der Aristoteles' Kosmologie ablehnt, zustimmen könnte.

In der Hoffnung, Aristoteles' Naivität nachzuweisen, könnte man sich auf das gefeierte *Ergon*-Argument von Buch I berufen, in dem es um das sogenannte *ergon* des Menschen oder »die Funktion des Menschen« geht. Doch für sich genommen ist der Text einigermaßen mehrdeutig; Kantianer sind dafür bekannt, es in ihren nie enden wollenden Bemühungen heranzuziehen, Aristoteles in ihre Dienste zu nehmen; sie sagen, dass das *ergon* des Menschen gerade das *ergon* eines Vernunftwesens im Allgemeinen ist. Das ist nicht so abwegig, wenn man bedenkt, dass Aristoteles Pflanzen *en bloc* und Tieren *en bloc* ein *ergon* zuordnet. (Das legt die Sicht der allgemeinen abstrakten Kategorie nahe, denn dies sind für Aristoteles philosophische Kategorien, wie wir in *De Anima* sehen. Die grundlegende Schwierigkeit entspringt der Tatsache, dass für Aristoteles Menschen, *anthrōpoi*, die einzigen vernünftigen Tiere im Kosmos sind; schließlich reicht sein Kosmos nur einige hundert Meilen weit nach oben. Ich und Du werden gemeinsam unter den

formalen Begriff eines Vernunftwesens und den konkreten Begriff eines Menschen gebracht; auf welche Einheit bezieht sich Aristoteles, wenn er dem *anthrōpos* ein *ergon* oder eine Funktion oder was auch immer zuordnet?

Es wird besser sein, sich an das Material aus Buch VI, der Diskussion des praktischen Intellekts, zu halten. Dies ist, wie gesagt, auch die Grundlage, auf die anspruchsvolle Aristoteliker wie Wiggins und McDowell (und Heidegger) ihre Lesarten stützen.

Es ist eins der wichtigsten Ziele der ethischen Schriften des Aristoteles, ein Loblied auf *sophia* oder theoretische oder philosophische Weisheit zu singen; *sophia* soll etwas Höheres und Besseres und Erhabeneres sein als *phronēsis* oder praktische Weisheit. Weisheit in theoretischen Belangen, *sophia*, ist eine Art des umfassenden Zugriffs auf die erhabensten Dinge; wir lernen natürlich später, dass sie sich insbesondere in der Betrachtung des Göttlichen oder in der Beteiligung am göttlichen Selbstdenken zeigt. Ihre Überlegenheit über das, was die bloß praktisch Weisen haben, was immer es sei, ist ein Thema von Buch VI, Kapitel 7.

Ein Punkt zugunsten der *sophia* ist ein formales Merkmal des Zustands selbst: Aristoteles sagt, dass er wie das Gerade und das Weiße ist, überall gleich. Sein Gedanke ist vermutlich, dass es nur eine zu begreifende Gott-und-die-Welt-Ordnung gibt, nur ein göttliches Selbst-Denken, an dem man sich beteiligen kann. Entweder versteht ein endlicher Intellekt sie richtig oder nicht. Im Kontrast dazu, sagt Aristoteles, ist *phronēsis* wie das Gesunde und Gute – verschieden für Menschen und Fische. Zum Ende der Passage hin wird klar, dass Aristoteles so unachtsam war, sich irgendeine Art von vernünftigem Fisch vorzustellen – *barracuda sapiens*, wie wir ihn nennen könnten; er stellt sich wohl vor, dass sich individuelle Fische dieser außerordentlichen Art ebenfalls in die praktisch Weisen und die praktisch Unweisen einteilen lassen, doch dass sich die Grundlage dieser Einteilung von der in unserem Fall verwendeten unterscheidet. Indem wir, hypothetisch, vom *barracuda sapiens* zum *homo sapiens* fortschreiten, schreiten wir von einer Form der *phronēsis* zur nächsten fort. Dies ist vielleicht eins der ersten schriftlichen Dokumente, in denen etwas, das die Rolle des Begriffs *Marsianer* spielt, vorkommt. (Weil er die Merkwürdigkeit dieser Hypothese vage ahnt, verdirbt Aristoteles die Dinge später wieder ein bisschen, indem er irritiert bemerkt, dass wir auch

unvernünftigen Tieren, die ein gewisses Maß an Voraussicht haben, irgendetwas Ähnliches wie *phronēsis* zuschreiben.) Es ist klar, dass der Unterschied zwischen *barracuda sapiens* und *homo sapiens*, dem Menschen und irgendeiner Art von vernünftigem Fisch, *bei dem es sich um einen Unterschied der ersten Natur handelt*, von entscheidender Wichtigkeit für die Charakterisierung der *phronēsis* sein soll.

(Man beachte hier den Unterschied zwischen einer Auffassung über den Gehalt der praktischen Weisheit, insofern er artikuliert werden kann, und einer Auffassung darüber, was »gewusst« oder »verstanden« wird, was der »Gegenstand« ist, wie Heidegger sich ausdrückt: Wenn wir uns eine völlig identische Zwillingserde vorstellen, dann wird der Gehalt der praktischen Weisheit für alle Menschen der Zwillingserde dort oben in irgendeinem Sinne gleich sein; trotzdem wird etwas anderes gewusst werden. Gleichermäßen würde die Kenntnis eines Zwillingsschweins, das unabhängig in der Südsee entstanden ist, meines Erachtens denselben Gehalt haben. Doch das, was gewusst oder erfasst oder verstanden wird, was der »Gegenstand« ist, ist etwas anderes, nämlich eine andere Sprache.)

Aristoteles' zweites Argument in VI, 7 zugunsten der Überlegenheit der *sophia* betrifft direkt das, was durch diesen Zustand gewusst wird. Das Argument setzt das Hintergrundprinzip voraus (für das, offen gestanden, wenig zu sprechen scheint – aber wer weiß?), dass Erkenntnisse besser sind, wenn ihre Gegenstände besser sind. Doch es gibt, sagt Aristoteles, viele bessere Dinge im Kosmos als den Menschen, zum Beispiel die Himmelsphären. Also ist nicht *phronēsis* das beste Wissen, sondern *sophia*. *Sophia* erfasst diese besseren Dinge.

In all diesen Überlegungen denkt Aristoteles jedoch, dass er den Kontrast in Bezug auf das bilden kann, was Heidegger den »Gegenstand« des Zustands nennt, und es ist klar, dass das Wort für diesen Gegenstand »Mensch« ist, nicht *Dasein* im Allgemeinen, wie Heidegger denkt, und auch nicht *Vernunftwesen* oder *Vernunft im Allgemeinen*. All dies würden auch vernünftige Fische aufweisen. *Phronēsis* : Mensch :: *sophia* : Gott-und-die-Welt-Ordnung.

In Aristoteles' Überlegungen steckt die implizite Aussage, dass, wenn der Mensch der höchste und schätzenswerteste Gegenstand im Kosmos wäre, *phronēsis* dann das höchste Wissen wäre. Der Gedanke, dass der einzige Grund, aus dem *phronēsis* oder praktische Weisheit nicht die höchste Weisheit ist, darin liegt, dass der Mensch nicht

der höchste Gegenstand ist, legt ein interessantes Resultat nahe, das von Aristoteles nicht ausgesprochen wird. Angenommen, es gäbe so etwas wie *epistēmē* oder systematisches wissenschaftliches Wissen im Zusammenhang mit dem Menschen oder mit Menschen oder mit menschlichen Dingen (*ta anthrōpina*), so wie ich angenommen hatte, dass es offensichtlich *epistēmē* in Bezug auf Wanderratte oder Wanderratten geben kann. Dieses Wissen – angenommen, ein Marsianer wäre in seinem Besitz – wäre nicht so gut wie ein Wissen dieses Gegenstands, wie es die *phronēsis* der Menschen selbst besitzen könnte. Wäre menschliches Leben die beste Sache im Kosmos, so wäre das Wissen von ihm das beste Wissen, doch es wäre nicht eine dieses Leben betreffende *epistēmē*, die das beste Wissen von diesem Gegenstand wäre, obwohl es hier *epistēmē* geben kann: Zum Beispiel besitzt die Medizin etwas davon. Vielmehr wäre die *phronēsis*, die ein einzelner Träger dieses Lebens zu haben hoffen kann, das beste Wissen von diesem besten Gegenstand.

Des Weiteren, wenn es keinen Gott und nichts Göttliches gibt und die sternenhellen Dinge am Firmament brennende Felsbrocken sind, aber es solche Dinge wie *homo sapiens* und *barracuda sapiens* und *Marsianer* gibt, dann werden sie die besten Dinge sein, und zwar jeweils gleich gut, vermute ich. Und das beste Wissen, das der Mensch haben kann, nämlich praktische Weisheit, wird verschieden sein vom besten Wissen, das der Barracuda besitzen kann. Das heißt, das beste Wissen von Menschen und Barracudas würde verschiedene Dinge zum Gegenstand haben; das zweitbeste Wissen werden *epistēmai* sein, die denselben besten Gegenständen zukommen, und dieses Wissen wird dasselbe sein, wer auch immer es hat, ob Marsianer oder Venusianer, wie das Gerade und das Weiße.

Man beachte hier den Kontrast zu Kant. Laut seinem System wird man darauf bestehen, das Moralgesetz überall im Kosmos (oder außerhalb davon) anzuwenden, wo Vernunft in irgendeiner Form anzutreffen ist, sobald man es aus der eigenen Vernunft heraus entwickelt hat. Kantianische praktische Vernunft ist wie das Gerade und nicht wie das Gesunde, sie ist die Gleiche, womit auch immer man es zu tun hat. Für Kant würden *sophia* und *phronēsis* im Gleichschritt gehen. Jede ist zur Stelle, wenn die andere da ist, und jede sagt in jedem Fall dasselbe. Jeder Versuch, die Reichweite meiner *phronēsis* einzuschränken, so ich denn eine habe – jeder Versuch, den Gehalt meines Wissens auf meine Mitmenschen ein-

zuschränken –, würde sie mit empirischem Schmutz verunreinigen und sie zerstören.

Praktisches Wissen im Allgemeinen und Anscombes praktisches Wissen

Es ist vielleicht eine schwache Verteidigung des praktischen Naturalismus, wenn man zeigen kann, dass Aristoteles ihn akzeptiert hat. Ich selbst denke das nicht. Aber unsere eigentliche Schwierigkeit besteht darin, ein Verständnis einer bestimmten Art des praktischen Wissens zu entwickeln, das etwas, das wir das Menschliche, das spezifisch Menschliche, nennen könnten, zum Gegenstand hat. Beziehungsweise müssen wir gleichermaßen sehen, wie etwas von der Art einer Lebensform etwas sein könnte, von dem praktisches Wissen möglich ist. Wir werden sehen, dass Kants Fehler, den jeder zu begehen scheint, darin liegt, den Begriff des Menschen als empirischen Begriff zu missdeuten. Wir können sehen, dass er kein empirischer Begriff ist und dass manches von dem Wissen, in das er eingeht, nicht empirisch ist, noch bevor wir sehen, dass er auch ein *praktischer* Begriff ist und dass manches von dem Wissen, in das er implizit eingeht, praktisches Wissen ist.

Ich werde diese Gedanken in späteren Abschnitten entwickeln. Hier will ich einige vorläufige Bemerkungen zur Idee des praktischen Wissens machen. Es handelt sich bei ihr meines Erachtens um eine sehr umfangreiche Gattung. Sie beinhaltet die komplexen Künste und Fertigkeiten, die Aristoteles unter dem Titel *technē* zusammenfasst; sie beinhaltet auch die elementarerer Formen des Wissens, wie man etwas tut, zum Beispiel wie man von einem Ort zum nächsten geht, die von Gilbert Ryle hervorgehoben wurden. Sie muss auch das Wissen beinhalten, das mit der Einführung in eine Praxis im strengeren Sinne einhergeht. Außerdem werde ich nahelegen, dass sie in unserem Fall das beinhaltet, was Aristoteles *phronēsis* nennt, was wir auf eine formale Weise zu charakterisieren versuchen. All diese Formen des praktischen Wissens sind in einem Sinne allgemein; ihr Besitz durch einen Handelnden ist das, was Aristoteles *hexis* und Thomas *habitus* nennt; sie werden im Handeln manifestiert – deswegen sind sie praktisch –, aber in unbestimmt vielen individuellen Handlungen. Die Erkenntnis, die

im Handeln wirksam wird, verbraucht sich mit keiner einzelnen Handlung, die sie anleitet.

Im Kontrast dazu hat Elizabeth Anscombe in ihrem Buch *Absicht*⁸ dafür zu argumentieren versucht, dass wir über eine besondere Art des Wissens verfügen, eines Wissens »ohne Beobachtung«, das wir von dem haben, was wir tun, wenn wir es absichtlich tun – und das nur so lange anhält, wie wir es tun. Es zeigt sich, wenn man will, im Handeln und es ist praktisch, aber es zeigt sich nur in der einen Handlung, auf die es sich bezieht.

Die Idee, dass ich ein spezielles Wissen von dem habe, »was ich gerade tue«, ist aufgrund einer bestimmten Klasse von Gegenbeispielen aus der Literatur verschwunden. Das entscheidende Beispiel, das die Diskussion beendet hat, verdankte sich natürlich Davidson. Er hat argumentiert, dass ich, wenn ich versuche, mit Hilfe von Kohlepapier siebzehn Kopien eines Dokuments zu machen, das ich gerade unterschreibe, womöglich nicht weiß, ob ein Abdruck auf der siebzehnten Kopie entsteht. In diesem Fall weiß ich nicht, ob ich gerade siebzehn Kopien mache. Aber wenn tatsächlich ein Abdruck auf der siebzehnten Kopie entsteht, dann mache ich gerade siebzehn Kopien, und wir können sagen, dass ich sie »absichtlich« mache. Wenn ich ein spezielles beobachtungsfreies Wissen von irgendetwas habe, dann ist es kein Wissen von dem, was ich absichtlich tue, sondern von meiner Absicht oder irgendeinem inneren Zustand.⁹

Mit diesem Beispiel kann man auf verschiedene Weisen umgehen; manches von dem, was man sagt, wird von weiteren Details des Falls abhängen. Wenn man die früher tatsächlich vorherrschende Praxis des Kohlepapierdurchschlags reflektiert, scheint es mir, als wüsste ich im Normalfall durchgehend, dass ich gerade siebzehn Kopien mache. Das ist es, was mir der Hypothekmakler aufgetragen hat. Ich fange an, indem ich Kohlepapier zwischen die Seiten eines Papierstapels lege. Wenn ich herausfinde, dass ich noch keinen Abdruck auf die unteren Kopien gemacht habe, werde ich mit ihnen von vorn anfangen und nochmals schreiben, so dass ich am Ende siebzehn Kopien des fraglichen Dokuments habe. Ich hat-

8 G. E. M. Anscombe, *Absicht*, Berlin 2011.

9 Vgl. Donald Davidson, »Handeln«, in: ders., *Handlung und Ereignis*, Frankfurt/M. 1990, S. 73–98, hier S. 83, und ders., »Beabsichtigen«, in: ebd., S. 125–152, hier S. 137.

te schon angefangen, siebzehn Kopien zu machen, als ich anfang, auf den ganzen Stapel zu schreiben, ich war immer noch dabei, siebzehn Kopien zu machen, als ich die unbeschriebenen unteren Seiten herausnahm, und ich fuhr mit der Herstellung der siebzehn Kopien fort, als ich schließlich diese beschrieb. Ich wusste die ganze Zeit, dass ich gerade siebzehn Kopien mache, und Davidson hat kein Gegenbeispiel.

Aber vielleicht gibt es einen Fall, in dem ich nicht die Möglichkeit habe, die unteren Kopien zu kontrollieren und zu beschreiben. Das wäre nicht die gewöhnliche Praxis von Hypothekemaklern. Jemand bedroht mich etwa mit vorgehaltener Pistole und sagt: Alle auf einmal, oder du bist tot. Ich versuche es; und es klappt. Ich wusste nicht, dass ich siebzehn Kopien mache, aber Davidson wird sagen, dass ich »es absichtlich gemacht habe«.

Das ist schön und gut. Davidson kann das sagen. Was wir zeigen müssen, hat nichts mit dem Adverb »absichtlich« oder irgendeinem vergleichbaren Adverb zu tun, das im Deutschen vorkommt. Wir können ein anderes Adverb erfinden, »anscombesch«, so dass wir Dinge anscombesch tun. Im ersten Fall machte ich die siebzehn Kopien anscombesch, und ich wusste es die ganze Zeit; im zweiten Fall, mit vorgehaltener Pistole, machte ich die siebzehn Kopien nicht anscombesch, und ich wusste nicht, dass ich gerade siebzehn Kopien mache. Hier könnte es so scheinen, als würden wir ein eigenes Adverb einfach so einführen. Anscombes Gedanke, so wie ich ihn verstehen würde, ist, dass es eine logisch ausgezeichnete Prozessform mit einem Subjekt gibt, die mit einer spezifischen Form des Wissens von ihr einhergeht. Anscombes Gedanke ist, anders ausgedrückt, dass es eine spezielle Form des beobachtungsfreien Wissens gibt, das nicht von einem inneren Zustand oder einem bloß inneren Ereignis handelt, sondern, wie wir sagen können, von einem echten materiellen Prozess. Die in Frage stehenden materiellen Prozesse sind tatsächlich formal von anderen materiellen Prozessen ziemlich verschieden – wir müssen eine Einteilung im logischen Raum machen, um sie vorzustellen –, aber wir verlassen nicht den Raum der materiellen Prozesse und erfinden irgendeine völlig neue Kategorie von »Willensbewegungen«, wenn wir dieses spezielle Selbstwissen mit einem Gehalt versehen.

Vielleicht erleichtert es die Orientierung des Lesers, wenn ich vonneweg sage, dass ich versuchen werde, eine Parallele zwischen

zwei Relationen herauszuarbeiten. Erstens gibt es die Relation zwischen dem Wissen von meinem absichtlichen Handeln oder meinen anscombesch getanen Taten einerseits – meinem praktischen Wissen in Anscombes Sinn – und der gewussten Handlung andererseits, derjenigen, die ich gerade im Begriff bin, absichtlich oder anscombesch zu tun. Zweitens gibt es die Relation zwischen praktischem Verstehen oder praktischer Weisheit und dem, was *sie* in irgendeinem Sinne oder auf eine bestimmte Weise weiß, nämlich vom menschlichen Leben im Allgemeinen oder, wenn man so will, davon, wie man ein menschliches Leben führt. In beiden Fällen gibt es eine Art des Wissens von diesen Dingen – was ich gerade tue im einen Fall und spezifisch menschlichem Leben im anderen (die Art des Lebens, das ich lebe, sozusagen) –, die empirisch und äußerlich ist. Aber in beiden Fällen gibt es ein anderes Wissen, das, wenn man so will, »von innen« kommt. (Das ist natürlich ein unbeholfener Ausdruck, der bei weiterführenden Reflexionen ersetzt werden muss.) Es ist in beiden Fällen in irgendeinem Sinne in *Bezug auf die gewusste Sache produktiv* und folglich praktisch.

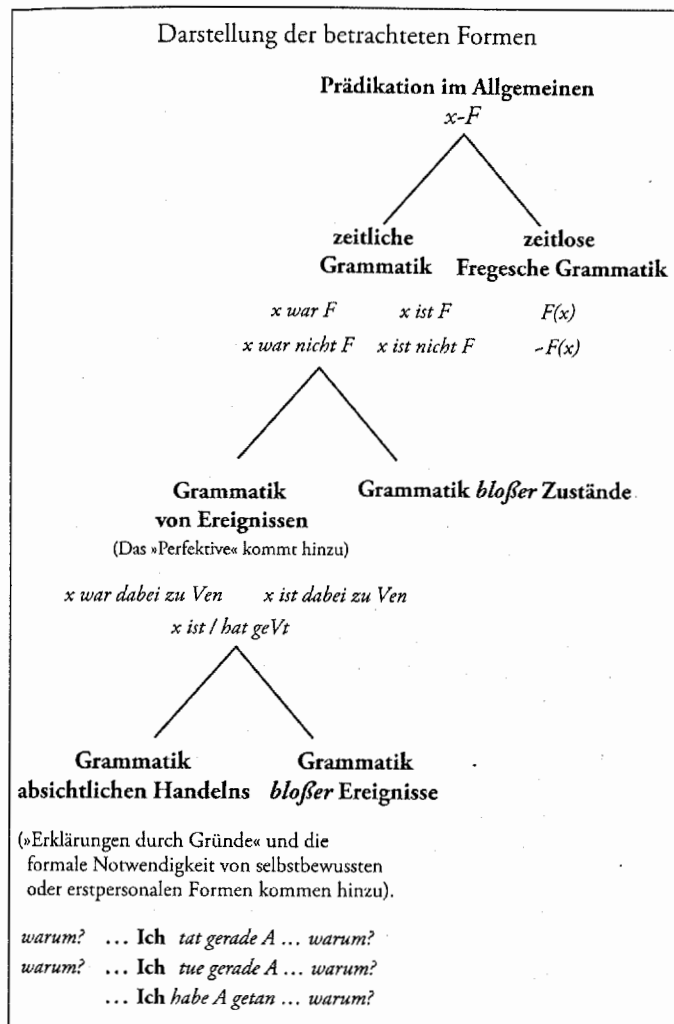
Mit anderen Worten, der naive Aristoteliker schlägt vor, dass es so etwas wie Wissen von einer Art des Lebens geben könnte, von einer Art der ersten Natur, wenn man so will, das »von innen« kommt. Ein solches Wissen ist eine Leistung, die natürlich auf diejenigen, die es haben, beschränkt werden muss. Es wird zwangsläufig zu dieser Art des Lebens gehören, dass es im Lichte dieser Art der Erkenntnis geführt und von ihr angeleitet wird, selbst wenn die Erkenntnis für gewöhnlich im Einzelnen unausgegoren ist. Dieses Wissen ist von seinem Charakter her ganz anders als Wissen über eine Art des Lebens, das »von außen« kommt oder empirisch ist, so, wie ich es von der *Wanderratte* oder der *Sagopalme* haben könnte oder Marsianer vom Menschen – und das tatsächlich Ärzte, Anatomen usw. vom Menschen haben. Und das erweckt die von Elizabeth Anscombe im Zusammenhang mit dem absichtlichen Handeln geäußerte Sorge: *Wenn es zwei Arten des Wissens gibt, muss es dann nicht auch zwei verschiedene Arten des Gegenstands geben?* Die Besonderheit des ethischen Wissens, der *phronēsis*, lässt uns dahin tendieren, ihren Gegenstand von allem loszureißen, wovon man empirisches Wissen haben kann. Wir wollen ihren Gegenstand zu so etwas wie Dasein im Allgemeinen oder dem Gesetz der Vernunft machen – und nicht zu etwas, das in dieselbe logische

Position wie die *Wanderratte* oder die *Sagopalme* eingefügt werden kann. Das kommt der Behauptung gleich, dass der wirkliche Gehalt des praktischen Wissens, von dem Anscombe gesprochen hat, kein wirklicher materieller Prozess ist.

Unglaublich kurze, schematische Charakterisierung und Verteidigung von Anscombes Auffassung des Wissens von dem, was man absichtlich tut

Diskutieren wir kurz Anscombes Bild (wie ich es verstehe) und den Ort des praktischen Wissens darin. Diesem Bild zufolge kommt in der Beschreibung absichtlichen Handelns eine formal eigenständige Art des Denkens zum Ausdruck. In ihm präzizieren wir etwas von etwas, aber auf eine besondere Weise, die wir schematisch im folgenden Baum isolieren können, der als eine Einteilung von Formen der Prädikation im Denken und Sprechen bzw. als eine Einteilung von Formen des Seins in dem Sinn, dass etwas etwas ist, verstanden werden kann.

Man beachte den Gegensatz *x ist dabei zu Ven* / *x war dabei zu Ven* in der Liste der drei durch die »Grammatik von Ereignissen« gegebenen Möglichkeiten. Das scheint bloß ein Gegensatz des Tempus zu sein, wie der zwischen *x ist F* und *x war F*. Aber im vorliegenden Fall gibt es eine weitere Möglichkeit, die offensichtlich formal in die Konstitution der einander entgegengesetzten Aussagen mit der scheinbaren Tempus-Grammatik eingeht, nämlich *x ist / hat geVt*, die ganz anders ist. Es wäre etwas seltsam, aber ein Philosoph könnte argumentieren, dass das Auftreten dieser dritten formalen Möglichkeit das Auftreten der Tempus-Grammatik im Gegensatz zwischen *x ist dabei zu Ven* und *x war dabei zu Ven* oberflächlich und illusorisch macht. Die richtige Position ist sicherlich, dass es eine gemeinsame Überschrift gibt, Gegensatz im Tempus, und dann eine weitere Einteilung in, sagen wir, »Prozesszuschreibungen« und »Zustandszuschreibungen«. Wenn man auf der gemeinsamen Überschrift besteht und die Einteilung zurückweist, dann ist man mit Sicherheit völlig verloren; eine gewisse Verengung wird zu Unrecht den Begriff des Tempus befallen haben.



Wir können uns vorstellen, dass derselbe Gedanke im Zusammenhang mit der Grammatik der Repräsentation des selbstwissenden absichtlichen Handelns aufkommt, wie es in Anscombes *Absicht* artikuliert wird. Ein Philosoph, der ihre Besonderheiten bemerkt, könnte darauf bestehen, dass Handlungen – also das, was durch die unter dieser Überschrift aufgelisteten Formen repräsentiert wird – keine Ereignisse sind. Wie könnte etwas, das »geschieht«, etwas sein, das ich tue? Wieder hat hier eine bestimmte Verengung die Konzeption des Philosophen von dem, was ein Ereignis ist, befallen; wir sollten lieber von einer gemeinsamen Überschrift sprechen, Ereignis- oder Prozessbeschreibungen, und von einer formalen Einteilung in Handlungsbeschreibungen und Beschreibungen »bloßer« Ereignisse.

Man vergleiche die Elemente der Reihe, angefangen von oben:

x-F x ist F x ist dabei zu Ven Ich tue gerade A

Indem wir die Reihe durchlaufen, wird das Netz der einander entgegengesetzten Formen immer dichter und bestimmter. Wir haben ein klares Beispiel dafür, dass das Sein, so verstanden, dass etwas etwas ist, »innerhalb seiner selbst versinkt«, wie Hegel sagt. Doch wenn wir zugestehen, dass wir es mit neuen Formen der Prädikation oder neuen Formen des »Seins« zu tun haben, fragt sich, worin der Zusammenhang zwischen der »Form davon, dass etwas etwas ist«, die wir durch die Beherrschung der Formen erfassen, die sich unter der *letzten* linken Überschrift finden und auf die Anscombe unsere Aufmerksamkeit richtet, und Wissen besteht? An dieser Stelle können wir kurz die von McDowell und anderen verwendete interne Relation erwähnen, die zwischen Sätzen der Form

x weiß, dass P

und Erklärungen durch *Gründe* der Form

x Ψ weil P

der Gedanken und Handlungen usw. von X besteht. Es scheint klar, dass du zugestehen musst, dass ich weiß, dass es regnet, wenn du sagst, dass ich etwas tue oder denke, *weil es regnet*, wenn das

»weil« einen Grund anführt. Wenn du denken würdest, dass ich mich diesbezüglich irre, dann würdest du den Gedanken oder die Handlung mit Verweis auf meine Überzeugung, dass es regnet, erklären. Das heißt, die Tatsache, dass p, ist »so« beschaffen, dass sie in einer wahren Erklärung meiner Gedanken und Operationen durch Gründe angeführt werden könnte. Ausgehend von diesem recht formalen Gedanken haben einige, zum Beispiel John Hyman, angenommen, dass eine Reduktion des Wissens, dass p, auf eine bestimmte Art der Fähigkeit möglich sei, nämlich auf die Fähigkeit, im Gründe-Sinn *aufgrund der Tatsache, dass p, zu denken oder zu handeln*, und nicht bloß aufgrund der Überzeugung, dass p. Als Erläuterung scheint das, abgesehen von einer Theorie der »Gründeerklärungen«, hoffnungslos zu sein. Aber Wissen scheint immer *inter alia* eine solche Fähigkeit zu sein.

Doch nun zurück zu unserem Gedanken. Etwas »anscombesch« zu tun heißt, es (in meinem Jargon) potenziell-naiv-rationalisierend zu tun.¹⁰ Das bedeutet: Was immer ich, zumindest in Anscombes Sinne, absichtlich tue, kann als etwas gelten, dass »so ist«, dass es in einer wahren Gründeerklärung anderer Dinge, die ich tue, angeführt werden kann, insbesondere der untergeordneten Operationen, die intuitiv Phasen bilden. Folglich werde ich der Aussage, dass ich gerade einen Kuchen backe, als Antwort auf die aufeinanderfolgenden Fragen, weshalb ich Mehl abwiege, weshalb ich Eier aufschlage, usw. zustimmen. Aber wenn – um nun den »recht formalen Gedanken« anzuwenden – das, was ich tue, wenn ich etwas absichtlich tue, etwas ist, das »so ist«, dass es in einer Rationalisierung der untergeordneten Dinge, die ich tue, angeführt werden kann – nämlich genau der Dinge, die den Prozess in seinen aufeinanderfolgenden Momenten gerade ausmachen –, dann ist es eine Bedingung der Existenz dieses Prozesses, dass ich weiß, dass ich ihn vollziehe. Da die Prozessform, die wir unter dieser letzten Überschrift charakterisieren, gerade eine ist, die ihre Phasen »rationalisiert«, indem sie sie aufeinanderfolgend als Phasen eines Prozesses einer formal eigenständigen, nämlich der von Anscombe isolierten Art, verknüpft, ist es klar, dass die gewusste Sache nur existiert, wenn das Wissen um sie vorliegt.

Das ist nur ein schematisches Argument für die Konklusion,

¹⁰ Vgl. den zweiten Teil von Michael Thompson, *Leben und Handeln – Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens*, Frankfurt/M. 2011.

dass das, was absichtlich getan wird, vom Handelnden gewusst wird. Und es wird offensichtlich auf eine Weise gewusst, die ganz anders ist als diejenige, die sich im Beobachtungswissen findet, und zwar aus dem einfachen Grund, dass die Wirklichkeit des Gewussten vom Wissen abhängt. Doch selbst wenn das Argument weniger schematisch wäre, stellte sich immer noch die Frage, inwieweit dies den Charakter des praktischen Wissens in Anscombes Sinn tatsächlich erhellt, anstatt einen indirekten Beweis einer ihrer Behauptungen vermittels des »recht formalen Gedankens« zu liefern.

Kann Wissen über eine Lebensform praktisch sein,
oder: Kann eine Lebensform so sein,
dass sie charakteristischerweise im Lichte
der Erkenntnis ihrer selbst verwirklicht wird?

Meine Bemühung wird in dem Versuch bestehen, die Idee des phronetischen oder des potentiell phronetischen Lebens quasi von unten, von der Idee des Lebens im Allgemeinen her, aufzubauen. Wir nehmen an, dass für manche Dinge ein Selbstwissen hinsichtlich einiger der materiellen Prozesse, deren Subjekt sie sind, möglich ist, nämlich hinsichtlich ihrer absichtlichen Handlungen; solch ein »Ding« ist formal schlechthin von einem solchen verschieden, das dazu nicht in der Lage ist. Seine Repräsentation lässt eine formal eigenständige Möglichkeit zu. Wir haben auch zugestimmt, dass die Möglichkeit eines solchen besonderen Wissens uns nicht dazu verleiten sollte, die gewusste Sache aus der Kategorie materieller Prozesse zu entfernen. Sie sollte uns stattdessen eher geneigt machen, eine Unterscheidung innerhalb dieser Kategorie zu entwickeln. So wird sich auch eine durch phronetisches oder ethisches Wissen charakterisierte Art des Lebens formal stark von einer unterscheiden, die nicht so charakterisiert ist – zum Beispiel, noch einmal, der *Sagopalme*. (Aber vielleicht auch des *Marsianers*: dass der Humeanismus oder die Ansicht, dass es keine Weisheit gibt, auf eine Art des überlegenden, denkenden, »Begriffe verwendenden« Lebens zutrifft, scheint keine Möglichkeit zu sein, die formal ausgeschlossen werden kann.) Aber die Besonderheiten des ethischen oder phronetischen Wissens sollten uns nicht dazu bringen, seinen

Gegenstand aus der Kategorie der ersten Natur zu entfernen. Sie sollten uns stattdessen eher dazu bringen, eine Unterscheidung innerhalb der Kategorie der ersten Natur zu entwickeln. Wenn wir dieser Idee Sinn geben können, werden wir eine Form des naiven Aristotelismus erreichen, die nicht für McDowell'sche Attacken anfällig ist.

Die Repräsentation des Lebens im Allgemeinen

Eine Theorie der praktischen Vernunft, die den Begriff *Mensch* als etwas betrachtet, das in einem gewissen Sinn neben die Begriffe *Sagopalme* und *Wanderratte* usw. gestellt werden sollte und darin praktische Bedeutsamkeit finden will, muss eine Gattung bestimmen, zu der all diese Dinge gehören. Sie setzt zunächst einmal eine bestimmte allgemeine Konzeption des *Lebens* und, wenn man so will, der *Grammatik der Repräsentation des Lebens* voraus. Die folgenden Bemerkungen werden für Leser mancher meiner früheren Aufsätze etwas langweilig sein, aber indem ich diese Grammatik entwickle, werde ich Aspekte des Materials umreißen, dessen sich der naive Aristoteler bedient.

Wir können, hier wie immer, mit der einfachen Reflexion anfangen, dass die Repräsentation eines *individuellen lebendigen Organismus* als *lebendig* überall durch eine implizite Repräsentation der *Spezies* oder *Lebensform* vermittelt ist, unter die das Individuum fällt. Ebenso hängt es, auf einer metaphysischeren Ebene, von der Lebensform eines Organismus ab, in welche Sachverhalte er eingehen kann.

Denken Sie an irgendeinen konkreten Fall, in dem man von einem individuellen Lebewesen hier und jetzt sagen oder denken würde, dass es fliegt oder dass es Augen hat oder dass es erblüht oder dass es sich fortpflanzt. Es ist klar, dass Vorkommnisse DERSELBEN Art von Sache – Auge oder Blatt oder Flug oder was auch immer – in einer Lebensform, die sich sehr von derjenigen unterscheidet, die man sich vorgestellt hat, sehr verschieden konstituiert sein könnten. Genauso könnte, nach oben steigend, dasselbe Material ganz andere Lebensphänomene in Arten konstituieren, die von der vorgestellten Art hinreichend verschieden sind. Nehmen Sie etwa mein Lieblingsbeispiel, Zellteilung oder »Mitose«, ein Prozess,

der ausführlich in Lehrbüchern beschrieben wird; sein Herzstück ist der Prozess der Replikation von genetischem Material. Nun, wo wir diesen Prozess in Bakterien und derartigen Organismen vorfinden – in denen er natürlich zuerst auftauchte und so den Startschuss der irdischen Evolutionsgeschichte gab –, werden wir den Prozess der *Reproduktion* vorfinden, das Entstehen neuer Bakterien aus alten, Aristoteles' *genesis*. Doch derselbe Prozess ist Teil des Wachstums und des Selbsterhalts bei einem *Kalifornischen Kondor* oder einem *Menschen*, Aristoteles' *threpsis*.

Folglich hängt es von der fraglichen Lebensform ab, welche Phänomene Reproduktion konstituieren und welche Phänomene durch Mitose konstituiert sind. Je nach Kontext kann dasselbe Verschiedenes und Verschiedenes dasselbe konstituieren.

Hier habe ich sozusagen metaphysisch gesprochen, doch es scheint klar, dass man etwas Ähnliches auch auf der Ebene des Denkens sagen muss: die *Repräsentation* gegebener Phänomene hier und jetzt als etwas, das einen Prozess oder eine Phase der Reproduktion ausmacht, hängt von einer Konzeption dessen ab, wie es sich mit der sogenannten Spezies oder Lebensform oder »ersten Natur« des Individuums verhält. Diese Form-Abhängigkeit oder Erste-Natur-Abhängigkeit oder Spezies-Abhängigkeit, oder wie auch immer man sie nennen will, erstreckt sich, so denke ich, auf jede gewöhnliche zeitliche Beschreibung eines individuellen Organismus als lebendig: zum Beispiel als essend oder trinkend oder Blüten treibend, oder als Zähne oder Lungen oder Blätter habend usw. Das über einzelne Lebensphänomene urteilende Subjekt bezieht diese auf die Form des Individuums. Dieses Beziehen von Dingen auf die Form kann natürlich einigermaßen unartikuliert sein. Und ich kann Wissen von Lebensstatsachen über Individuen haben, obwohl ich allerlei wilde Ideen bezüglich der Lebensform besitze, mit der ich es zu tun habe, solange sie für die vorliegende Sache irrelevant sind.

(Nachdem ich nun die Idee der Lebensbeschreibung eingeführt habe, kann ich einen Gedanken erwähnen, den ich erst später entwickeln werde: dass alles, was einem Subjekt durch das gegeben ist, was Philosophen Selbstwissen nennen, durch eine »Lebensbeschreibung« formuliert werden muss. Meine Größe und mein Gewicht sind keine Gegenstände des Selbstwissens. Aber dass ich denke, Hunger habe, die Straße überquere usw., sind solche Gegenstände.)

Die Erkenntnis bestimmter Fakten über einen individuellen Organismus ist auf diese Weise in Hegels Sinn »vermittelt«, und dieses Phänomen umfasst, wie er hervorhebt, weit mehr als die Repräsentation des Lebens. Ihr besonderer Charakter entspringt in diesem Fall *dem besonderen Charakter der Sache, zu der wir übergehen, wenn wir den vermittelten Charakter der Erkenntnis artikulieren*. Ich habe von der Lebensform oder Spezies oder der »Natur« im Sinne der »ersten« Natur eines Lebewesens gesprochen, indem ich diese Wörter mehr oder weniger auf der Straße aufgesammelt habe. Aber in der Philosophie werden wir solchen Ausdrücken wie »Lebensform«, »Spezies«, oder »lebendige erste Natur« nur durch Überlegungen, wie ich sie gerade angestellt habe, einen klaren Gehalt zuweisen.

Wir können nur dann mehr Klarheit darüber erlangen, was in solchen Ausdrücken wie »Lebensform«, »Spezies« oder »lebendige erste Natur« enthalten ist, wenn wir die klare Repräsentation einer bestimmten solchen Sache betrachten. Diese Art der Repräsentation ist fast so alltäglich wie die Repräsentation *individueller* Lebewesen als lebendig.

Wo wird die sogenannte Lebensform selbst zum Thema? Sie wird in einem zusammenhängenden System allgemeiner Urteile artikuliert. Wahre Gedanken, die dieses System entwickeln, können wir Beiträge zur »Naturgeschichte« der fraglichen Lebensform nennen. Die Komponenten dieses Systems, die »naturhistorischen Urteile«, schreiben *der Lebensform* auf eine logisch eigenständige Weise Prädikate zu, die auch einzelnen Organismen zugeschrieben werden können. »Sie haben vier Beine«, sagen wir über Hauskatzen oder die Hauskatzenform oder »die« Hauskatze; »sie erblühen im Frühling«, sagen wir über Kirschen oder die Kirschenform. »Sie hat vier Beine«, sagen wir über diese Katze *hic et nunc*; »sie erblüht letzten Frühling«, sagen wir von der Kirsche im Garten. Von den durch diese Prädikate ausgedrückten Eigenschaften kann man sagen, dass sie die Lebensformen Katze respektive Kirsche »charakterisieren«. Im Kontrast dazu können wir sagen, dass sie der in Frage stehenden individuellen Katze oder dem in Frage stehenden Kirschbaum »zukamen« oder »zukommen«. Es ist natürlich möglich, dass die Prädikate vielen individuellen Trägern der Lebensform, die sie charakterisieren, nicht zukommen.

So wie es eine unbestimmte Vielheit an Wahrheiten über irgendeine bestimmte Katze hier und jetzt gibt, die ich affirmieren

kann, so gibt es auch eine unbestimmte Vielheit naturhistorischer Bemerkungen, die ich über die Art von Sache, die sie ist, oder über ihre Form oder was immer es ist, das durch das Wort »Katze« ausgedrückt wird, treffen kann. Und so, wie es bestimmte kausale und andere derartige Abhängigkeitsrelationen zwischen den Dingen gibt, die in Aussagen über *diese Katze hier* erfasst werden, so wird es auch eine systematische Relation zwischen den Aussagen geben, die *Katzen schlechthin* oder *die Katze* charakterisieren. Die Besonderheit der charakterisierenden Aussagen zeigt sich vornehmlich in diesen Relationen und der Weise, in der man ihr System generiert. Wir sagen, wie die vier Beine der Katze entstehen – oder wie die vier Beine von Katzen entstehen – und wie sie in das restliche Katzenleben eingehen, und so weit wir das Thema auch näher ausführen, verlassen wir nie diesen Raum der naturhistorischen Allgemeinheit, dessen Thema am Seitenanfang stehen könnte: KATZE.

Ich möchte sie hier nicht ausarbeiten, aber manche der Besonderheiten eines solchen Systems von Urteilen werden meines Erachtens treffend aufgedeckt, wenn wir zwei Punkte bedenken: Erstens, obwohl Naturgeschichten im Verlauf der Evolutionsgeschichte entstehen und untergehen, sind sie uns doch zunächst als Aussagen im Präsens gegeben: Katzen haben vier Beine, Kirschen blühen im Frühling. Aber die Instanzen dieser Aussagen im »Präsens« können gegenwärtig oder vergangen sein, und sie können sich, soweit es der Fall erlaubt, in die Vergangenheit ausweiten. Ich kann sagen: »Katzen haben vier Beine, Charley, natürlich haben sie das – zum Beispiel *hatte diese Katze hier vier Beine*«, und auf ein Foto zeigen. Hier setze ich natürlich voraus, dass ich damals auf dieselbe Katze gezeigt und gesagt haben könnte: »Katzen haben vier Beine, zum Beispiel *diese hier*«, so dass der erste Teilsatz »Katzen haben vier Beine« genau den Gedanken ausgedrückt hat, den ich jetzt durch ihn ausdrücke. Dies ist weit von einer definitiven Besonderheit dieser Urteilsform entfernt, doch man sollte beachten, dass sie nicht durch die gängigen Lehrbuchformen der Aussage repräsentiert werden kann.

Wir kommen ein bisschen weiter, wenn wir das System solcher Aussagen als eines sehen, das die Fähigkeit hat, einzelne Tatsachen, die sich in es einfügen, zu erklären. Es gehört zur Natur der Sache, dass ich, zumindest in geeigneten Fällen, nicht auf vorgängige Fakten Bezug nehmen muss, um die fraglichen Einzeltatsachen zu

erklären. Wissen über den allgemeinen Aspekt des Materials reicht für das Verständnis dieser geeigneten partikularen Fakten aus. Das Wissen, das in allgemeinen Aussagen im Präsens ausgedrückt wird, kann auch für das Verstehen von vergangenen Tatsachen über Einzeldinge in Anspruch genommen werden.

Der zeitliche Aspekt dieser Art der Erklärung weist manche der Besonderheiten auf, die wir im praktischen Erklären finden, zum Beispiel, dass ich erklären kann, warum ich A GETAN HABE, indem ich sage, dass ich GERADE B TUE; hier ist das Explanandum vergangen. Zum Beispiel könnte ich sagen: »Ich *bin* nach links *abgebogen*, weil ich *gerade* nach Potsdam *fahre*.« Das setzt natürlich voraus, dass die erklärende Aussage: »Ich fahre gerade nach Potsdam« auch in der Vergangenheit hätte ausgesagt werden können, als ich gerade nach links abbog. Doch was diese Aussage in der Vergangenheit ausgedrückt hat, unterscheidet sich, denke ich, nicht von dem, was sie jetzt ausdrückt, wenn ich immer noch, so wie ich es sage, nach Potsdam fahre.

Natürlich ist der erklärende Charakter naturhistorischer Allgemeinheiten nicht ohne Parallelen im gesamten logischen Raum. Er ist jedoch von entscheidender Wichtigkeit, um zu sehen, wie es so etwas wie aristotelisches ethisches Wissen geben kann, obwohl ich nicht in der Lage sein werde, diesen Punkt hier viel weiter auszuarbeiten. Im naiven Aristotelismus, so wie ich ihn vertreten würde, nimmt die erklärende Relation, in der eine beliebige Lebensform zu den individuellen Organismen steht, die zu ihr zählen, in manchen Arten der »nichtinstrumentellen« Handlungserklärung eine logisch eigenständige und bestimmtere Form an. Da die Form der Erklärung eine Art der »Erklärung durch Gründe« ist, muss der erklärende Begriff als gewusst repräsentiert werden.

Aus der Perspektive eines Programms, das darin besteht, diese Form der Repräsentation von allen anderen zu isolieren, fällt die vollständige Indifferenz auf, die jede beliebige besondere charakterisierende Aussage gegenüber der Häufigkeit hat, in der sie instanziiert oder exemplifiziert wird. So gehört es zum Moskitoleben in all seinen besonderen Formen, dass sich das Ei durch Stadien hindurch zu einem ausgewachsenen Exemplar mit Flügeln entwickelt. Andererseits gehört es zum Moskitoleben, dass das ausgewachsene Weibchen – nach einer angemessenen Blutmahlzeit – Hunderte Eier legt. *Wir bejahren diese Dinge, obwohl wir wissen, dass die An-*

zahl der Moskitos – das Ausmaß ihrer Verbreitung – über viele Sommer mehr oder weniger gleich geblieben ist. Die Aussagen über die Entwicklungsphasen werden ohne einschränkende Qualifikationen wie: »es sei denn, ein Fisch frisst die Larve« usw. bejaht. Es ist klar, dass eine Naturgeschichte wie diese formal mit jeder beliebigen Zuschreibung der Anzahl von Eiern, egal wie hoch, konsistent ist. Eine Naturgeschichte ist also mit jeder beliebigen Anzahl vergangener oder gegenwärtiger Fälle konsistent, in denen sie instanziiert wird. Das hebt den Punkt gut hervor, dass wir in einer solchen allgemeinen Prädikation einen Beitrag zu einer möglichen systematischen Gesamtheit von Aussagen machen: Nur weil viele solcher Aussagen im individuellen Fall realisiert sind, ist es möglich, dass andere nicht realisiert sind. Wie der Heilige Thomas sagt, ist viel wirkliche Güte eine Bedingung jeglicher Schlechtigkeit.

Und tatsächlich können wir sagen, dass da, wo die charakterisierenden Prädikate nicht zutreffen – wo eine individuelle Katze drei Beine hat oder eine Kirsche nicht blüht –, ein natürlicher Defekt vorliegt, ein Scheitern der elementaren »natürlichen Güte«. Folglich beziehen sich Urteile über Güte und Defekt implizit auf die Spezies oder Lebensform, oder wie immer man sie sonst nennen will, die das Individuum aufweist. Wie Aristoteles sagen würde, gibt es nicht die eine Gesundheit, sie ist nicht wie das Gerade oder das Weiße, sondern verschiedene Gesundheit nach Maßgabe der in Rede stehenden Art. Es gibt nicht eine ärztliche Kunst für alles, wie er sich in der oben besprochenen Passage ausdrückt. Solche »evaluativen« Urteile sind metaphysisch nicht verdächtiger als die »positiven« Beschreibungen: Das Material, in dem wir evaluative Urteile gründen, ist implizit in der positiven Beschreibung anwesend. Obwohl ich nicht in der Lage sein werde, den Punkt hier noch viel weiter zu entwickeln, wird es offen zutage liegen, dass einem praktisch naturalistischen Ansatz zufolge der Begriff des praktisch Guten eine spezifisch bestimmtere Form dieser abstrakten Konzeption des Guten ist; es wird, wie Foot sagt, eine Form der natürlichen Güte sein.

Wir können anmerken, dass es möglich ist, in genau den Fällen, in denen Defekt, Deformierung, Mangel, Not, Unglück usw. nicht vorliegen, an das System der fraglichen allgemeinen Aussagen zu appellieren, um die einzelnen Tatsachen zu erklären. Wo Defekt, Deformierung, Mangel, Not und Unglück auftreten, muss ich die

traurigen Phänomene mit Bezug auf Ursachen, die dann und dort vorliegen, erklären. Obwohl es, wie wir sagen, statistisch gesehen selten vorkommt, dass ein Moskitoei zu einer fliegenden Kreatur heranwächst, erkläre ich dennoch, falls es das in einem gegebenen Fall doch tun sollte, die Entwicklung des Individuums anhand der wahren Doktrin des Moskitolebens. Die besonderen Fälle des Scheiterns müssen dagegen anhand von Fakten der folgenden Art erklärt werden: Ein Fisch hat die Larve gefressen, irgendein Bakterium hat sie überwältigt, es hat einen Fehler in der Replikation eines wichtigen Gens gegeben usw. (Die Begriffe des Handelns aus Gründen, des Handelns, das auf eine bestimmte Weise durch die rationale Lebensform erklärt werden kann, sowie des Handelns, das darin gründet, dass der Handelnde diese Lebensform praktisch versteht oder von ihr weiß, fallen gemäß dem naiv aristotelischen Ansatz folglich als bestimmtere Formen dessen zusammen, was wir an anderer Stelle finden.)

Wichtig ist hier die logische Form der besagten Universalie, wenn wir denn von der »Lebensform« als einer Universalie sprechen können. Natürlich ist die Lebensform in jedem Fall, den wir wirklich anerkennen, mit einer Universalie verbunden. Eine Universalie ist, so könnten wir sagen, eine Form der Einheit des Verschiedenen, jedoch nicht wie die Einheit der Teile eines Ganzen. Teile sind durch das Ganze, das sie konstituieren, begrenzt. Aber eine Universalie kann unbegrenzt viele Instanzen haben; ihr ist es egal, wie viele es tatsächlich gibt. Frege sagt, dass die Teil-Ganzes-Relation zahlreiche jeweils formal verschiedene Unterarten hat. Eine dieser Unterarten ist das Thema seiner Behauptung, Gedanken könnten Teile anderer Gedanken sein. Eine andere findet sich in Cäsars Aufteilung der Regionen Galliens. Analog dazu scheint es mir, dass die Einheit von Dingen, die darin besteht, dass sie unter eine Universalie fallen, diverse formal verschiedene Unterarten hat. Das heißt mit anderen Worten, dass die Relation zwischen einem Individuum und einer Universalie, wie Hegel im Gegensatz zu Frege oft betont, verschiedene Formen annehmen kann. Die Einheit mehrerer Dinge unter einer gemeinsamen Lebensform ist ein recht spezielles Beispiel. In einer Naturgeschichte wird eine bestimmte Art der Einheit, in die Dinge gebracht werden, zum Gegenstand einer eigenständigen Bezugnahme und Diskussion gemacht. In ihr operieren wir mit der Idee von etwas, das sich durch einen Strom

aus Individuen und individuellen Ereignissen fortbewegt, die unter seiner Überschrift vereint sind. Natürlich wird sie am Ende zerfallen und verbrennen und nur eine endliche und begrenzte Anzahl an Trägern gehabt haben, aber was die Lebensform betrifft, so könnte sie für immer fortbestehen. Das naturhistorische Urteil ist jedoch nicht die einzige Weise, in der wir Zugang zu dieser Art der »Einheit« haben. Ich denke, dass der Intellekt mit dieser spezifischen Form der Einheit und Allgemeinheit implizit in allen möglichen Gedanken über Einzeldinge als lebendig und auf zweifache Weise in bestimmten Urteilen über Defekt und Intaktheit operiert. Mein Denken kann sich also auf verschiedene Weisen auf irgendeine solche Einheit oder Allgemeinheit beziehen.

Der naive Aristotelismus ist, nochmals auf andere Weise ausgedrückt, die Auffassung, dass es eine bestimmte DERARTIGE Einheit gibt, eine Einheit dieser allgemeinen logischen Gestalt, die diejenige ist, auf der alle unsere praktischen Begriffe und unsere praktische Philosophie aufbauen – nämlich diejenige, die durch das Wort »Mensch« ausgedrückt wird; nicht die Einheit, die durch das Wort »Vernunftwesen« ausgedrückt wird.

Nichtpraktisches Erfassen seiner eigenen Form

Momentan müssen wir den Menschen und das Menschliche nicht in die Theorie einführen. Es ist ein formales Merkmal des von uns vorgestellten praktischen Naturalismus, dass er die Kohärenz der folgenden Idee behauptet: Eine natürliche Lebensform – ein Gegenstand, der unter dieselbe logische Kategorie fällt wie *Hauskatze*, *Kirsche*, *Kalifornischer Kondor* – könnte durch *Vernunft*, Selbstbewusstsein und Selbstwissen als Vermögen oder Fähigkeit charakterisiert sein – und insbesondere durch das, was praktische Vernunft genannt werden könnte (ich werde die Diskussion des Praktischen aufschieben).

Das heißt, selbstbewusste selbstwissende Intellektualität könnte genauso sehr ein »Charakteristikum« bestimmter (möglicher) Lebensformen oder Spezies sein wie *das Sehvermögen* oder *die Fähigkeit, Lust oder Schmerz zu empfinden*. Damit eine solche Behauptung von einer gegebenen Lebensform gilt, ist es nicht notwendig (um mich zu wiederholen), dass jeder einzelne ihrer Träger das Ver-

mögen zur intellektuellen Repräsentation *entwickelt*; genauso wenig, wie es notwendig ist, dass jeder Träger einer sehenden Spezies das Sehvermögen entwickelt, das für das, was er ist, charakteristisch ist. Manche einzelne Katzen werden zum Beispiel blind geboren.

Dieser Aspekt des Aristotelismus mag natürlich als Platitüde erscheinen. Weshalb sollte eine selbstbewusste selbstwissende Form des Lebens nicht möglich sein? Es mag am Ende auch als Platitüde erscheinen, dass insbesondere die spezifisch *menschliche Form* – die besondere irdische Lebensform, die du und ich gemeinsam haben – in diesem Sinn eine praktisch vernünftige ist. Doch erstaunlicherweise sind viele Philosophen implizit oder explizit auf Theorien des Intellekts und der Vernunft im Allgemeinen festgelegt, die enthalten, dass dieselbe Tierspezies in einer Epoche A ohne Begriffe und Vernunft sein und dann in einer späteren Epoche B diese Vermögen und »Praktiken« entwickeln und vielleicht in einer noch späteren historischen Periode wieder verlieren könnte. Selbstbewusstsein und intellektuelle Repräsentation müssen, seien sie theoretisch oder praktisch, solchen Theorien zufolge mit Geld und dem Bankwesen oder mit einem bestimmten Kleidungsstil verglichen werden. Sie charakterisieren nicht die Lebensform als solche; es gibt nichts, womit sie sich mit der spezifischen Form der Allgemeinheit, die ich oben herausgearbeitet habe, verbinden; aus formalen Gründen finden sie in einer Naturgeschichte keine Erwähnung. Gemäß einer solchen Theorie wäre es eine offene Frage, ob das »intellektuelle Intermezzo«, Epoche B, in einer so vorgestellten Historie als eine Periode der Krankheit und psychischen Deformation angesehen werden sollte – wie es meines Erachtens eine dem Einbinden der Füße chinesischer Frauen ähnliche Deformation des Lebens von Schimpansen ist, sie aus ihrer charakteristischen Umwelt fortzuschaffen, in Zoos zu halten und ihnen Rudimente der amerikanischen Zeichensprache »beizubringen«. John Haugeland sagt in der Einleitung zu seinen gesammelten Aufsätzen, dass der Gegenstand dieser Essays, *Dasein*, mehrere Tausend Jahre alt sei;¹¹ natürlich weiß er, dass *anthrōpos* seit vielleicht hundert- oder fünfzigtausend Jahren zugegen war (hier widerspricht er meines Erachtens seinem Lehrmeister Heidegger, der von »primitivem Dasein« spricht); wenn das stimmt, sollte dann nicht die kritische Frage

¹¹ John Haugeland, *Having Thought – Essays in the Metaphysics of Mind*, Cambridge/Mass., London/UK 1998.

gestellt werden, ob man seine Tochter krank macht, indem man sie *daseint*? Ein flüchtiges Studium der beunruhigenderen Passagen von *Sein und Zeit* würde dies sicherlich nahelegen!

Ich habe nicht genügend Raum, diesen Punkt zu entwickeln, und werde annehmen, dass es sich um eine analytische Falschheit handelt. Das Phänomen, das darin besteht, einen durch Wahrnehmung gegebenen Gegenstand urteilend unter einen Begriff zu bringen, ist nur in solchen Einzelfällen möglich, wo diese Möglichkeit die Form des fraglichen Tiers, des Wahrnehmers, charakterisiert. Zu sagen, dass es in irgendeinem Individuum oder in Individuen »ausgebrochen« ist, ist, denke ich, strenggenommen immer falsch; wir sollten sagen, dass eine neue Lebensform »ausgebrochen« ist und dass diese Individuen sie schlichtweg haben. Es könnte genauso wenig in einem einzelnen Individuum oder einer Horde von Individuen ausbrechen, wie Augen und visuelle Wahrnehmung in einem einzelnen Regenwurm ausbrechen können. Wenn ich darauf beharre, dass das Ding Augen und einen Sehsinn hat, dann muss ich die Phänomene auf eine andere Naturgeschichte beziehen. Ich muss sagen, dass wir es hier mit einer neuen Form von Regenwurm zu tun haben, die gerade jetzt entstanden ist. Wie dies meiner Ansicht nach möglich ist, ist ein anderes Thema. Wenn ich diesen Denkweg beschreite, dann muss ich auch zugeben, dass diese neue Form immer nur einen Träger gehabt haben wird.

Ich vermute, dass McDowell diesen Punkt nicht zurückweist, wenn er uns in »Zwei Arten des Naturalismus« dazu einlädt, uns einen *vernünftigen Wolf* vorzustellen.¹² (Ich werde noch nicht den praktischen Aspekt dieses Gedankenexperiments ansprechen.) Er fängt recht anspruchsvoll mit der Annahme an, dass »manche Wölfe vernünftig geworden sind«, das heißt, dass es andere derartige Wölfe außerhalb und neben irgendeinem solchen Wolf gibt. Vermutlich tut er das aus Gründen, die vulgärerweise wittgensteinianisch genannt werden.

¹² McDowell, »Zwei Arten des Naturalismus«.

Exkurs über die Form einiger Behauptungen von Wittgenstein

Bevor ich zu diesem vernünftigen Wolf zurückkehre, möchte ich kurz bemerken, dass Wittgensteins Einwand gegen eine sogenannte Privatsprache zu unserer gegenwärtigen Konzeption strikt parallel verläuft, die ich ein Privatlebenargument hätte nennen können, wenn ich ein detailliertes Argument angeboten hätte. So wie es keine intrinsisch private Bedeutung gibt, so gibt es auch keine intrinsisch privaten Blätter oder Ernährungsprozesse oder Zustände des Hungers; wenn es ein Blatt geben kann, dann kann es auch ein anderes geben. Natürlich sind die Formen der Allgemeinheit oder der potentiellen Allgemeinheit oder der »Vermittlung« im Falle von Sprache und Lebensform logisch ziemlich verschieden. Der entscheidende Punkt ist wieder, dass ich diese Phänomene, indem ich annehme, dass sie sprachlich sind, unter eine generische oder potentiell generische Einheit bringe, nämlich diejenige, die Wittgenstein manchmal durch Wörter wie »Praxis« und eine der Verwendungen von »Lebensform« benennt oder auf die McDowell, vielleicht etwas indirekt, unter dem Titel der zweiten Natur hindeutet. Auch sie kann zum Thema einer allgemeinen und quasi zeitlosen Diskussion gemacht werden.

Es gibt eine spezifische Art der Verdoppelung, wenn wir ein Individuum als mit einer sprachlichen Operation beschäftigt repräsentieren, zum Beispiel als eines, das eine Notiz zu etwas macht; die andere Sache, die ich neben dem Individuum repräsentiere, nämlich seine sogenannte Sprache – die Einheit, unter die ich es oder seine Taten bringe –, könnte sich in einem anderen finden. Die Repräsentation gibt dafür Raum, selbst wenn nichts ihn ausfüllt. Diese Punkte sind, sachgemäß entwickelt, logisch. Dass es wirklich andere geben oder gegeben haben sollte, wenn eine solche Einheit ihren Platz in der Natur, wie wir sie kennen, finden soll – das heißt, wenn es irgendeine Einheit geben soll, unter die ich einzelne Phänomene bringen kann –, ist ein gesonderter Punkt mit einem recht verschiedenen Charakter, obwohl er in gewisser Hinsicht offensichtlicher ist als der tiefere logische Punkt, von dem er abhängt. Wittgenstein ist meines Erachtens bezüglich dieser Unterscheidung nicht immer klar.

Auf den vorliegenden Fall angewandt, impliziert unsere These

über das Leben, dass es in der Zuschreibung eines Sprechakts nicht nur eine Verdoppelung, sondern eine Verdreifachung in der Repräsentation gibt: Ich bringe die Sprecherin unter die Einheit einer Sprache (oder allgemeiner, einer Praxis), und ich bringe sie zugleich unter die Einheit einer Lebensform, die umfassender sein könnte als die erstgenannte Einheit. Dass es wirklich andere geben oder gegeben haben muss, die unter diese zweite allgemeine oder potentiell allgemeine Einheit gebracht werden können, ist nochmals eine gesonderte und radikal verschiedene Behauptung, die wiederum offensichtlicher ist als die unvermeidlich geheimnisvolle Lehre über Formen der Einheit oder Universalität.

*

Kehren wir zu McDowells vernünftigerem, reflektierendem, selbstbewusstem, selbstwissendem Wolf zurück. Ich erwäge die Behauptung, dass wir, indem wir uns so etwas vorstellen, eine neue Form des Wolfslebens vorstellen, ein neues Subjekt naturhistorischer Prädikation, *lupus sapiens* sozusagen, das mit Aristoteles' *barracuda sapiens* und den Marsianern der populären Imagination in eine Reihe gestellt werden muss. Dass es eine vernünftige Form des Wolfslebens geben sollte, ist nur geringfügig merkwürdiger, als dass es eine vernünftige Form des Primatenlebens geben sollte.

Die Passage, die mir Kopfzerbrechen bereitet, zeichnet sich dadurch aus, dass McDowell das Wort »Wolf« verwirrenderweise für die Beschreibung des Gedankenexperiments verwendet. Er spricht vom »Zurücktreten von natürlichen Regungen«, davon, »was natürlicherweise für Wölfe eine Rolle spielt, wie zum Beispiel viel Fleisch zum Fressen zu haben«, und davon, »was Wölfe benötigen«, wobei das Beispiel, auf das er sich am meisten konzentriert, das Jagen im Rudel ist.¹³ Doch was wir uns vorstellen, ist, dass der Wolf, *lupus*, zu einer taxonomischen Gattung geworden ist, die sowohl rationale als auch arationale Lebensformen als Unterarten enthält. Mit ihm ist dasselbe geschehen wie mit dem »Primaten« oder dem »Säugetier« durch das Auftreten von Menschen. Man kann kaum annehmen, dass dies bereits dieselbe Art der Einheit ausdrückt, die wir zu unserem Thema gemacht haben; »Primat« ist nicht der

Name einer ersten Natur, ebenso wenig wie »Indoeuropäisch« der Name irgendeiner Sprache ist, die wir sprechen, obwohl wir alle indoeuropäische Sprachen sprechen und obwohl es eine Sprache gegeben hat, Proto-Indoeuropäisch, die manche Menschen gesprochen haben – so wie es einst die Ur-Art des Primatenlebens gab. Wir können Sachen wie »Primaten sind behaart« sagen, aber es scheint, dass das bedeutet, dass jede Primatenart behaart oder durch die Anwesenheit von Haar charakterisiert ist (selbst wenn manche Individuen kahl sind). Das ist nicht inferentiell impotent, wie echte naturhistorische Urteile es sind; es wird durch ein beliebiges Vorkommen einer haarlosen Primatenart widerlegt. Vielleicht gibt es eine andere Weise, Prädikationen über Primaten zu konstruieren, doch ich denke nicht, dass irgendein naiver Aristoteliker so naiv war zu glauben, dass irgendeine solche Prädikation in einem System der praktischen Philosophie erwähnt werden sollte. Folglich führt es auf die falsche Fährte, die Impulse des *proto-lupus sapiens*, das heißt wirklich existierender Wölfe, ins Spiel zu bringen; was auch immer für eine Wahrheit über die Gründe eines Trägers von *lupus sapiens* gelten mag, sie sollte mit dem Aussterben der verschiedenen Formen von *lupus non-sapiens* vereinbar sein, oder sogar mit einer kreationistischen Theorie.

Nun erwägen wir die Möglichkeit eines einzelnen selbstbewussten, selbstwissenden Tiers vor dem Hintergrund der Prämisse, dass dies nur möglich ist, wenn es ein Charakteristikum der Form des Individuums ist, sowie der Prämisse, dass Lebensprädikation über Individuen diese auf eine Form bezieht. Es stellt sich die Frage, was uns das über die fragliche Art des Lebens sagt.

Man erinnere sich nun an die oben bemerkte Feststellung, dass all die prädzierbaren Dinge, die jeder Beliebige sich jemals als mit sich selbst im Selbstwissen verknüpfbar vorgestellt hat, selbst Lebensprädikationen sind: Ich habe Schmerzen; ich mag dieses Zeug; ich denke, es wird regnen; ich plane, eines Tages in die Vereinigten Staaten zurückzukehren. Lust und Schmerz, Denken und Absicht sind allesamt Phänomene des Lebens, genauer des tierischen Lebens. Das eigene Gewicht und die Größe gehören nicht zu den Gegenständen möglichen Selbstwissens.

Aus unseren Prämissen folgt also, dass der Selbstwissende, indem er derartige Dinge erfasst, immer und überall sich selbst auf seine Form bezieht. Indem ich ein beliebiges Tier als denkend oder

¹³ McDowell, »Zwei Arten des Naturalismus«, S. 35.

Schmerzen habend vorstelle, bringe ich es unter eine formal eigenständige Einheit; indem ich es als selbstwissend hinsichtlich dieser Dinge vorstelle, stelle ich das Tier als eines vor, das sich selbst unter eine derartige Einheit bringt. Selbstbewusstsein ist immer implizit Formbewusstsein.

Und mit unseren jetzigen Prämissen muss das ein Merkmal der Lebensform selbst sein: *Es gehört zum Führen eines solchen Lebens, Dinge in seinem Licht zu sehen*, wie wir sagen könnten. Seine Repräsentation ist ein Teil von ihm.

Und selbst wenn man damit zu wenig sagt: Es könnte für irgendeine Form des vernünftigen Lebens charakteristisch sein, dass ihre Träger in Beziehungen zu irgendeiner anderen Art des Lebens stehen, von der ihre Art des Lebens abhängt; wenn es zum Beispiel zu unseren vernünftigen Wölfen gehört, dass sie nur Büffelfleisch verdauen können und dass sie nur leben können, indem sie Büffelfleisch ergattern usw., dann könnten wir sagen, dass, da derartige Operationen die Ausübung des Denkens beinhalten, eine solche Tierart mit dem Begriff *Büffel* operiert. Nun könnte die von mir erwogene Aussage, die in Begriffen wie »Es ist ein charakteristisches Merkmal der Form, dass ihr Träger in intellektuellen Kontakt mit dieser Form kommt«, ausgedrückt werden könnte, bestätigt werden, wenn *diese* Art der Relation, die Wolf-Büffel-Relation, bloß reflexiv gemacht würde. Das wäre so, als würde man sagen, dass jedes Vernunftwesen im Verlauf seiner Gedanken irgendwann auf sich selbst stoßen und sich einen Namen anheften muss. Doch wenn das die vollständige Darstellung des Ursprungs des Selbstbewusstseins wäre, dann wäre der Name vermutlich nicht das Pronomen der ersten Person und seine Verwendungen wären keine Akte des Selbstwissens – und vielleicht haben wir von Anfang an gar nicht über einen vernünftigen Denker nachgedacht:

So verhält es sich meines Erachtens auch mit dem Begriff der »ersten Lebensform«, wie wir ihn nennen könnten, dem Begriff, der in selbstbewusster Selbstzuschreibung von Lebensbeschreibungen implizit ist, der Einheit, in die sich der Denker durch solches Denken implizit bringt. Er kann nicht aus dem Material der Erfahrung sublimiert werden. Als Charakteristikum seiner Form muss er dem Individuum vorausgehen.

Natürlich kann das fragile Tier, wenn es anfängt, sich diesbezüglich zu artikulieren, alle möglichen seltsamen Gedanken über

diese sogenannte Form, das zweite Element der Verdoppelung, hegen – zum Beispiel, dass sie noch nie einen anderen Träger hatte. Das Tier kann zum Beispiel annehmen, dass die Einheit, in die es seine Gedanken im Selbstbewusstsein bringt, sich nicht auf all die anderen intellektuellen Tiere erstreckt, von denen es denkt, dass es sie wahrnimmt – die alle in Wirklichkeit »derselben Spezies«, wie es sagt, angehören –, und argumentieren, dass die Einheit bloß biologisch und klassifikatorisch ist. Das unterscheidet sich nicht von der Tatsache, dass das Tier, nachdem es eine gewisse Ausdrucksfähigkeit bezüglich der Besonderheiten der ersten Person erlangt hat, die es in seinen Akten des Selbstwissens anwendet, sich einfach zu der Idee vorarbeiten kann, dass »dieses Ich«, das es als denkend erfasst, keinen Körper hat oder kein Körper ist, sondern nur kausal mit einem verbunden ist usw.

Die Wahrheit bestimmter Behauptungen des jungen Marx

In den *Pariser Manuskripten* schlägt Marx vor, dass *Gattungswesen* oder *Gattungsbewusstsein* – das Erfassen der (ersten natürlichen) Universalie, unter die man fällt – eine Bedingung jeder universalen Repräsentation ist; es ist eine Bedingung dafür, Begriffe zu haben.¹⁴ »Mensch« ist, für jeden von uns, die ursprüngliche Universalie. Allen Wood bezeichnet diese Aussage in seinem Buch über Marx als schwachsinnigen Exzess: Es sei offensichtlich, so Wood, dass wir nur die Fähigkeit haben, den Menschen im Allgemeinen zu repräsentieren, weil wir zuerst über allgemeine Begriffe verfügen, wie zum Beispiel denjenigen eines *Sterns* oder einer *Sagopalme*. Gegeben das Vermögen zu Allgemeinbegriffen, können wir auch den Begriff des Menschen bilden.¹⁵ Ich glaube nicht, dass Wood Kants Behauptung, dass Selbstbewusstsein und Apperzeption und die Vorstellung »Ich« eine Bedingung jedes begrifflichen Vorstellens ist, mit derselben spöttelnden Missachtung begegnen würde. Noch würde er die Auffassung, dass die Kategorien Bestimmungen des *Ich denke* sind und dass alle bestimmten Begriffe Bestimmun-

¹⁴ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Hamburg 2005.

¹⁵ Allen W. Wood, *Karl Marx*, London 2004.

gen der Kategorien sind, so behandeln. Er würde nicht sagen, dass Kant ein Idiot ist, dass es offensichtlich ist, dass ich nur deswegen dahin gelangen kann, gedanklich mit einem Finger auch auf mich zu zeigen, weil ich Dinge im Allgemeinen begrifflich repräsentieren kann, zum Beispiel einen Stern im Himmel. Aber Marx' Behauptung ist, im Lichte unserer aristotelischen Prämissen, eine unmittelbare Folge der Behauptung Kants. (Dies sind Prämissen, die Marx, in einem anderen Vokabular, von seinen Tagen als Magisterstudent an bis in sein Grab hinein akzeptiert hat.) Wood kann den Begriff *Mensch* nur als einen empirischen Begriff verstehen, der erlangt wird, indem man das Material der äußeren Erfahrung durchsiebt. Wood denkt, dass die fragliche Sache nur von außen erfasst werden kann. Freies selbstbewusstes Denken muss, so denkt er, jede Sache dieser Art transzendieren, es muss sich außerhalb einer jeden derartigen Sache positionieren usw.

Marx wäre meines Erachtens damit glücklich, McDowell zu paraphrasieren und zu sagen, dass dies eine spezifisch moderne intellektuelle Verwirrung sei, der Aristoteles, sein Lehrmeister, noch nicht erlegen war. Es muss eine Weise geben, den Begriff Mensch zu erlangen, auf diese Einheit zuzugreifen, die kein Durchsieben der Gegenstände der äußeren Erfahrung ist. Es muss eine Weise geben, das, was ich die eigene Form nenne, zu erfassen, die keine Interpretation der äußeren Erfahrung ist, sondern sich in Akten der Selbstprädikation zeigt. Ich glaube, dass Wörter wie »Mensch«, »anthrōpos«, »homo«, »human« usw. allesamt genau dieses Erfassen ausdrücken, wie idiotisch die durch das Wort Bezeichneten auch dabei gewesen sein mögen, es mit einer Extension zu verknüpfen.

Man beachte, dass Marx' Verwendung des Begriffs *Gattungswesen* eine besondere Abstraktheit besitzt und auf eine gewisse Weise unglücklich ist. Es gibt viele Wesen oder Arten des Seins da draußen; manche von ihnen sind Lebensformen oder *Gattungen*. Jede *Gattung* ist ein *Wesen*. Eine Tarantel hat eine *Gattung*, die auch ein *Wesen* ist, aber kein *Gattungswesen*. Das einzige *Gattungswesen*, das jemand aufweisen kann, ist dasjenige, das wir »Mensch« nennen. Aber natürlich könnte es auch andere geben, Aristoteles' *barracuda sapiens* oder McDowells *lupus sapiens* zum Beispiel. »Gattungswesen« drückt ein formales Charakteristikum bestimmter möglicher *Gattungen* oder Lebensformen oder Arten der »Einheit« aus,

die durch ein Stück Naturgeschichte zum Ausdruck gebracht werden könnten. Aber obwohl diese formale Kategorie in einer beliebigen Anzahl konkreter *Gattungen* instanziiert sein könnte – jetzt haben wir *homo sapiens*, *barracuda sapiens*, *lupus sapiens* und die verdammten Marsianer –, ist trotzdem die intellektuelle Operation, durch die die Individuen ihre jeweiligen sogenannten *Gattungen* erfassen, in all den selbstbewussten Akten von jedem beliebigen ihrer Träger dieselbe – so wie die erste Person als intellektuelle Operation in allen gleich ist. Die Träger der verschiedenen Arten beziehen sich auf andere Lebensformen durch die Erste-Lebensform-Operation, wie ich es leicht idiotisch sagen könnte, genauso wie sich verschiedene einzelne vernünftige Lebewesen auf andere einzelne vernünftige Lebewesen durch den Begriff der ersten Person beziehen. In beiden Fällen ist die intellektuelle Operation vollkommen rein. Wie ich oben gesagt hatte, ist Kants Versäumnis, diese Tatsache zu verstehen, die Quelle seiner Taubheit für den Naturalismus in der ethischen Theoriebildung. Er beklagt sich permanent über die Tradition, die den ethischen Diskurs auf das spezifisch menschliche Leben bezieht, und wirft ihr vor, dass sie einen empirischen Begriff zur Grundlage der Ethik macht. Doch dieses Argument ist schlicht ungültig.

Ich schlage vor, dass es gewisse logische Besonderheiten gibt, die der Repräsentation beliebiger »rationaler Formen« oder *Gattungswesen* zu eigen sind: Heißt das, dass wir nicht mehr über eine Lebensform in dem Sinn sprechen, den ich verwendet habe, dass wir nicht mehr Dinge in diese Art der Einheit bringen? Sollten wir sie nicht fallen lassen und zu Ideen der zweiten Natur oder des *Geistes* oder vielleicht des *Daseins* weiterziehen und dann fortfahren? Zweifellos müssen wir auf diese Dinge, oder manche von ihnen, zu sprechen kommen. Ich vermute, dass ich die Vorarbeit dafür leiste. Aber das bedeutet nicht, die Idee einer vernünftigen Lebensform oder eines *Gattungswesens* fallen zu lassen. Marx sah meines Erachtens sehr klar, dass das Unvermögen Kants und sogar Hegels, von dieser Idee Gebrauch zu machen, auf einer »allzu engen Vorstellung« beruhe, »derjenigen, die man sich leicht vom Begriff der Natur macht«, und dass sie deswegen keinen Zugang zu dem Naturalismus fanden, der Aristoteles' praktischer Philosophie zugrunde liegt.

Wir hatten bemerkt, dass mein besonderer »Zugang« zu mir

selbst im Selbstwissen die Sorge in mir hervorrufen könnte, wie dieses »Ich« auf einen Körper bezogen sein kann oder wie irgend ein Körper diesen besonderen Zugang zu sich selbst haben könnte. Philosophen verspotten diese Art der Rede. Sie beabsichtigen, entspannt mit ihrer Leiblichkeit und, sehr unfreundlich, gnadenlos mit jeglichem Anzeichen cartesianischer Schwierigkeiten bei einem Philosophenkollegen umzugehen. Aber ich denke, dass der Widerstand gegen bestimmte Verwendungen des Begriffs »Mensch« – eines Begriffs, dem wir verschiedene Prädikate als charakteristisch beifügen, zum Beispiel, dass Menschen zwei Beine haben, dass chemische Prozesse in ihren Zellen ablaufen –, dass ihr Widerstand dagegen schlicht eine andere Form der cartesianischen Schwierigkeit ist und den Weg zu deren wirklicher Auflösung blockiert. Die Idee, dass das Subjekt solcher multipel instanzierbaren Aussagen zugleich – sagen wir – die Einheit des Denkens und den höchsten Begriff der ethischen Theorie usw. bereitstellt, erscheint ihnen als barbarischer falscher Naturalismus. Es strapaziert die Intelligenz, dass mir das, was in SOLCHE Aussagen eingeht – Dinge wie *Bergziege*, *Spirochät* und *Tabakmosaikvirus* –, in irgendeinem Fall zugleich sozusagen *a priori* in jedem Gedanken erscheinen könnte. Es muss eine Veränderung der Grammatik oder der logischen Form geben, wenn wir von einer Einheit sprechen, die die unterschiedlichen Fälle des selbstbewussten Denkens vereint und in deren Licht sie selbstbewusstes Denken sind. Etwas Neues ist aufgetaucht, mit dem sich alles verändern muss. Vielleicht haben wir die Kategorien der Natur verlassen und uns zu etwas bewegt, das außerhalb ihrer ist oder ihr zugrunde liegt.

Aber ich sehe keinen Grund, nicht das zu sagen, was wir im Fall der Formen der Prädikation über einzelne Gegenstände gesagt haben. Handeln ist nichts von einem Ereignis Verschiedenes; es ist eine logisch eigenständige Form von Ereignis; es gibt eine gemeinsame Gattung und eine Operation. Der Gegensatz zwischen den progressiven Urteilen *x ist dabei zu Ven* und *x war dabei zu Ven* ist nichts von einem Gegensatz des Tempus Verschiedenes. Es ist einfach so, dass Gegensätze des Tempus in verschiedenen Typen auftreten. Genauso sind die Lebensformen, die zu ihren Trägern »von innen« durch eine *A-priori*-Konzeption kommen, nichts anderes als Lebensformen; es ist nur so, dass es innerhalb dieser Kategorie einen formalen Unterschied gibt.

Wir haben den selbstbewussten, selbstwissenden Charakter derjenigen Tiere, mit denen wir es zu tun haben, erarbeitet. Nun müssen wir uns dem Praktischen zuwenden. Ich gebe allerdings zu, dass das Folgende äußerst knapp ausfallen wird.

(1) Fragen wir uns: Könnte es selbstbewusste, selbstwissende, begrifflich vorstellende Wesen geben, die nicht handeln? Hier haben wir einen Streit zwischen Autoritäten, McDowell vs. *Grundlegung I*. Kant stellt sich gewisse »begünstigte Geschöpfe« vor, deren Vernunft nicht »in praktischen Gebrauch ausgeschlagen« ist, Geschöpfe, die über Dinge urteilen und denken, aber völlig instinktiv agieren.¹⁶ McDowell erklärt das für absurd. Ich würde mich vermutlich auf McDowells Seite schlagen.

Aber was weiß ich im Grunde über diese Angelegenheit? Ich fühle mich in diesen analytischen Argumenten, diesen Gedankenexperimenten, verloren. Die MENSCHLICHE Form, meine Form, das, was ich bin, die Einheit, in die ich meine Gedanken bringe usw., wird sicherlich auch von der spezifischen von Anscombe umrissenen Einheit des durch einen Begriff-seiner-selbst geleiteten Prozesses, das heißt des absichtlichen Handelns, aufgewiesen; in den Besitz dieser Form zu gelangen heißt, wenn alles gut geht, in den Besitz eines Willens zu gelangen. Ich weiß, dass das möglich ist, indem ich daran teilhabe, das heißt, durch eine Art des *Faktums* der Vernunft; Ich habe keine vergleichbare Weise zu wissen, dass die entgegengesetzte Idee *unmöglich* ist.

Mit anderen Worten: Der Verlauf dieses Lebens – was auch immer sonst noch zu ihm gehören mag, zum Beispiel das Schlagen des Herzens – geschieht teilweise durch Prozesse, die Begriffsanwendungen sind, zum Beispiel *nach Potsdam fahren*. Was zeigt, dass sie Begriffsanwendungen sind, ist erstens, dass die Handelnde, während sie die Prozesse verwirklicht, überlegt, wie sie sie verwirklichen soll oder könnte. Sie verwendet Gedanken, die zur Verfügung stehende Möglichkeiten auf das beziehen, was sie vorhat, und Letzteres muss sie entsprechend begreifen – das heißt, worin das »Vorhaben« dieser Dinge besteht –, das ist die Art von Prozess oder

¹⁶ Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1999, 13 (AA 395).

des Gerade-etwas-Tuns, mit der wir es hier und bei Anscombe zu tun haben. Folglich kann sie Selbstwissen in Bezug auf manches von dem haben, was geschieht, was gerade passiert, von progressiver Wahrheit. Ob sich irgendetwas von dem Material, das sich in diesen Kategorien einfangen lässt, bei unseren vorgestellten *baracuda sapiens* und *lupus sapiens* findet oder ob sie stattdessen Kants »begünstigte Geschöpfe« sind, wird man untersuchen müssen. Ich gebe zu, dass ich nicht weiß, wie die Untersuchung voranschreiten würde, wenn diese Möglichkeit zugestanden wird. Aber warum sollten wir nicht zugestehen, dass das, soweit wir wissen, möglich ist, und sagen, dass du weißt, dass es im eigenen Fall nicht so steht, und folglich nicht im Fall der Art von Ding, das du bist, nämlich ein Mensch. *Du weißt das nicht empirisch, sondern eher als ein Faktum der Vernunft in der selbstbewussten Ausübung von Begriffen, in ihrer Verwirklichung – das heißt, im Handeln.* Es ist keine Erkenntnis, die du »von außen« erwirbst. Selbst wo ich Wissen dieser Art von außen erwerbe, indem ich vernünftige Fische oder was auch immer beobachte, setzt das, was ich dem Fisch unterstelle, die damit einhergehende Unterstellung eines (möglicherweise unartikulierten vorphilosophischen) Wissens voraus, das nicht wie meines ist, nicht von außen kommt. So verhält es sich mit dem Beobachtungswissen von einer bestimmten absichtlichen Handlung als solcher: In ihm lege ich mich auf die Wirklichkeit und Möglichkeit eines Wissens über denselben bestimmten Sachverhalt fest, über dasselbe »Geschehnis«, das formal ganz anders ist als mein eigenes Wissen darüber. Ich weiß empirisch um das Ereignis als eines, das vom Handelnden gerade nicht empirisch gewusst wird.

(II) Genug vom »begünstigten Geschöpf«. In dem, was wir ein Humesches Wesen, einen Träger eines Humeschen *Gattungswesens* nennen können, wird es Denken und auch eine genuine Abhängigkeit des Handelns vom Denken geben. Doch diese Abhängigkeit des Handelns vom Denken setzt immer einen umfassenderen Prozess oder eine umfassendere Absicht voraus, die selbst in derselben Weise vom Denken abhängen könnte; letztendlich werden manche Handlungen nicht vom Denken abhängen, sondern von Begierde. (Dass diese Möglichkeit verfügbar sein sollte, ist meines Erachtens in Wahrheit eine analytische Behauptung über die Idee des absichtlichen Handelns oder eines Prozesses, der durch den Begriff seiner selbst geleitet wird; das wird meines Erachtens von Anscombe

gezeigt. Abgesehen davon, dass Handlungen durch Denken unter umfassendere Handlungen oder Operationen gebracht werden, hätten wir, denke ich, keinen Grund, die Prozesse als Begriffsverwirklichung aufzufassen.) Wiederum spricht sich McDowell an vielen Stellen einschließlich seiner Diskussion der vernünftigen Wölfe implizit dagegen aus. (Hier könnte es so scheinen, als hätte er Kant auf seiner Seite. Doch McDowell scheint *analytische* Argumente dafür zu geben, dass es immer so sein muss, wenn die Vernunft in ihren praktischen Gebrauch ausschlägt. Es ist klar, dass Kant nicht denkt, dass in dieser Idee eine analytische Absurdität liegt, wie die berühmte Fußnote in der *Religion*¹⁷ und die gesamte Idee eines »Faktums der Vernunft« verdeutlichen.)

Der Leser wird durch die rhetorische Beschreibung der vernünftigen Wölfe als Wesen, die kraft ihrer Vernunft von ihren wölfischen Impulsen »zurücktreten«, bewegt. Eine derartige Sprache findet sich auch in lyrischen Passagen von Korsgaard.¹⁸ Aber in einem Sinne könnte ein bloß humaneisch Handelnder von einem Ziel »zurücktreten«, wenn er bemerkt, dass es nicht oder nicht so gut wie etwas anderes in den umfassenderen Prozess passt, den er gerade verwirklicht. Selbst ein sogenanntes »letztes« Ziel oder ein »letzter« Zweck, einer, der nur mit Bezugnahme auf Begierde oder Lust erklärt werden kann, könnte im Lichte irgendeines neuen Wunsches oder einer voraussichtlichen Lust zur Ruhe gebracht werden. Meines Erachtens ist dies nicht die Art der kritischen Distanz, die McDowell sich vorstellt. Diese Art der kritischen Distanz setzt die Möglichkeit eines Handelns voraus, das vom Denken über es abhängt, eines Handelns, das nicht durch ein umfassenderes Ziel oder eine im Verlauf befindliche umfassendere Handlung geleitet ist.

Aber, nochmals, weshalb sollte man sich um *analytische* Argumente dafür kümmern, dass es immer so sein muss, wo es Selbstbewusstsein und Vernunft und Urteil gibt? Wir sind bestrebt, dem Humeanismus in der ethischen Theorie entgegenzutreten, doch es scheint ein hoffnungsloses Unterfangen zu sein, sich vorzunehmen,

17 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg 2003, A 14/B 15.

18 Vgl. Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge/Mass. 1996, S. 92 f., und Christine Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, Oxford 2009, S. 5.

ihn analytisch für *alle Wesen* zu widerlegen, *die Denken im Handeln anwenden*.

(iii) Und nochmals, es *ist* wahr, dass *ich* zu einer solchen Sache befähigt bin. Zum Beispiel kann ich etwas tun, *weil ich jemandem versprochen habe, es zu tun*, oder meine, es getan zu haben. Manchmal schaffe ich das sogar. Hier hängt die Handlung vom Denken ab – es ist eine Handlung aus einer Erwägung oder einem »Grund« –, aber der Gedanke verknüpft die Handlung nicht mit einer umfassenderen Handlung oder Absicht oder einem umfassenderen Zweck. Er charakterisiert sie schlicht als eine, die ich jemandem versprochen habe, und folglich als eine, die zur Gerechtigkeit gehört. Es ist eine Bedingung dafür, dass mein Leben diese Form der Erklärung zulässt, dass ich kein bloß humanisches Wesen und der Träger einer bloß humanischen Lebensform bin. Eine andere Möglichkeit ist vorgesehen.

Dass dies eine Möglichkeit für eine Art des überlegenden Lebens ist, *könnte* eine Möglichkeit sein, die wir abstrakt einräumen können, so dass vielleicht sogar humanische Handelnde auf dem Mars, sofern es sie geben könnte, die Möglichkeit einsehen und vielleicht empirisch auf Menschen anwenden könnten. *Aber sie kann überhaupt nur verwirklicht werden, wenn alle ihre Träger sie anders als empirisch erfassen können*. Und sie kann meines Erachtens nur verwirklicht werden, wenn die Träger sie auf andere Weise als durch eine Analyse des Begriffs »Vernunftwesen« erfassen können. Die Humanische Hypothese über den Charakter der natürlichen Form, die *Ich* aufweise, läuft auf ein schlichtes Faktum der Vernunft hinaus.

Nochmals, woher kommt das Verlangen zu zeigen, dass es für jedes *Gattungswesen* oder für jedes wohlkonstituierte *Vernunftwesen* charakteristisch ist, dass es vom Denken abhängige, *letzte* Zwecke verfolgen kann? Der Wunsch, dies zu einer analytischen Wahrheit über vernünftiges Handeln zu machen, beruht auf dem Unvermögen, die Idee eines Faktums der Vernunft zu begreifen – und auf dem Unvermögen, die Möglichkeit eines Wissens über Bestimmungen der eigenen Lebensform und insbesondere über ihre grundlegenden Vermögen von innen vermittelt eines solchen »Faktums« anzuerkennen. Die entgegengesetzte »logisch humanische« Position, wie wir sie nennen könnten – dass keine Operation der praktischen Vernunft jemals etwas anderes tun könnte, als Hand-

lungen an Zwecke anzupassen, die die Gehalte von Begierden sind –, ist schlicht genauso absurd extravagant wie die »logisch kantianische« Behauptung, der sie entgegengesetzt ist. Man sollte damit vorlieb nehmen, dass es für manche Formen der praktischen Vernunft, das heißt für manche Formen des vernünftigen Lebens, so sein könnte.

Kant denkt, dass ich im moralischen Wissen im Besitz eines Faktums bin, das etwas über den Charakter der praktischen Vernunft zeigt, wo auch immer sie auftritt. Die Idee eines humanischen Wesens ist für Kant nicht inkonsistent; vielmehr *ist es mit dem, was ich über mich weiß, unvereinbar*: damit, dass ich den Begriffen des praktisch Guten und der Pflicht unterstehe; und dies muss etwas sein, von dem ich weiß, dass es zur praktischen Vernunft überhaupt gehört. Praktische Vernunft konstruiert er dann, unerklärlicherweise, als ein einziges Vermögen, das potenziell in einzelnen Trägern verschiedener Lebensformen realisiert ist. In meinem praktischen Selbstbewusstsein weiß ich folglich etwas über vernünftige Fische, Wölfe und Marsianer; und am Ende schlage ich auf sie alle mit dem kategorischen Imperativ ein.

Indem ich die Möglichkeit *eines Handelns ins Auge fasse, das in Gedanken gründet, die die Handlung nicht einfach auf umfassendere Zwecke beziehen*, sind wir meines Erachtens beim Begriff einer phronetischen Art des Lebens angelangt. Eine solche Art des Lebens ist nicht bloß durch eine (vielleicht unartikulierte) Repräsentation ihrer selbst vermittelt, wie es meiner Argumentation zufolge jede selbstbewusste Lebensform sein muss. Vielmehr besteht diese Art des Lebens ganz grundsätzlich in der Verwirklichung ihrer selbst als so repräsentiert. So wie einzelne Fälle des absichtlichen A-Tuns in Verwirklichungen des Begriffs *A-Tun* liegen, einem Phänomen, das wir auch in humanischen Arten des Handelnden angetroffen haben. Handlungen sind nicht einfach Fälle von Dingen, die unter diesen Begriff fallen.

Die in Frage stehenden Handelnden können als solche betrachtet werden, die diese letzten Zwecke als schlechthin gut beurteilen; und die Grundlagen, auf denen sie diese Handlungen und andere Zwecke beurteilen, sind »Gründe« in dem bestimmten, für die Gegenwartsphilosophie charakteristischen, robusten Sinn. Der Grund, aus dem sie die Sache tun, ist zugleich der Grund, aus dem sie denken, sie sei gut. Das Gute, das sie erfassen, ist sicherlich

nicht der Begriff des Nützlichen, den der humane Handelnde verwendet, sondern (so würde ich argumentieren) eine *bestimmtere Form*, ein Versinken innerhalb seiner selbst, des »natürlich Guten« – so wie absichtliches Handeln eine bestimmtere Prozessform ist. Dass sie mit einem solchen Begriff operieren und Wahrheit durch ihn erfassen können, ist wieder ein Faktum der Vernunft, für das sie, *das liegt in der Natur der Sache*, keinen externen Grund finden können. (Dass wir nicht nach solch einem »externen Fundament« suchen dürfen, ist gerade etwas, das aus der Natur eines Einzelfalls heraus entwickelt werden muss; eine solche Suche muss als etwas ausgewiesen werden, das so ist, wie wenn man nach einem externen Fundament für das Urteil, dass man schlimme Schmerzen hat oder dass man existiert, Ausschau hält.) Wir könnten weiterhin annehmen, worin wir Kant meines Erachtens zumindest strukturell folgen, dass sogar die abstrakte Möglichkeit solch einer Sache, dass nämlich eine Lebensform überhaupt einen solchen Charakter hat, solchen Handelnden nur auf diese Weise »gegeben« sein kann.

Andererseits haben sie keinen Grund anzunehmen, dass die Gründe, aus denen sie Dinge als in diesem Sinne gut erfassen und letzte Zwecke wählen oder wählen könnten, in anderen Formen des überlegenden Lebens oder sogar in anderen Formen des phronetischen Lebens operieren. Die Idee des Guten, mit der sie operieren, beschränkt sich auf Gleichartige, auf eine Art des Lebens, die dadurch geleitet ist, dass sie mit dieser Art des Guten rechnet und es hervorbringt. Aber sie erstreckt sich auf die Träger dieses Lebens: indem ich durch *phronēsis* oder meine klägliche Annäherung daran etwas über mich weiß, muss ich auch etwas wissen, das von jedem Träger meiner Form gewusst werden kann und soll, auch wenn es nicht einfach genau dieselbe Sache sein mag und vielleicht nicht sehr einfach zu artikulieren ist. Indem ich zum Beispiel meine Handlungen unter den Standard der Gerechtigkeit stelle, weiß ich, dass es zum Menschen gehört, irgend so etwas zu tun – es sei denn natürlich, dass ich mich, zum Beispiel aufgrund einer falschen Erziehung, im Zustand der Illusion befinde, wie ich es Kallikles zufolge sein müsste. Aber wir haben keinen Grund, dies anzunehmen; es müsste eine Art Dogmatismus sein, wie das Bestehen darauf, dass das humane Modell für jeden Fall der im Denken gründenden Operation passt. Indem wir Ideen von *phronēsis* und dem praktisch Guten bilden, sagen wir nichts über andere Formen des vernünft-

tigen Lebens und nichts über die Realität, wie sie abgesondert von unseresgleichen ist, noch setzen wir voraus, dass unsere Augen für Merkmale einer solchen Sache geöffnet sind.

Aus dem Amerikanischen von Johann Gudmundsson

Matthew Boyle Wesentlich vernünftige Tiere

Man nenne diese ganze Disposition seiner Kräfte, wie man wolle, Verstand, Vernunft, Besinnung usw. Wenn man diese Namen nicht für abgesonderte Kräfte oder für bloße Stufenerhöhungen der Tierkräfte annimmt, so gilt's mir gleich. Es ist die *ganze Einrichtung aller menschlichen Kräfte; die ganze Haushaltung seiner sinnlichen und erkennenden, seiner erkennenden und wollenden Natur [...]*. Der Unterschied ist nicht in *Stufen* oder *Zugabe von Kräften*, sondern in einer *ganz verschiedenartigen Richtung und Auswicklung aller Kräfte*.¹

1. Einleitung

1.1

Gemäß einer Tradition, die mindestens bis zu Aristoteles zurückreicht, unterscheiden sich Menschen von anderen Lebewesen der Erde durch ihre Vernunft. Andere Tiere haben gemäß dieser Tradition zwar Wahrnehmungs- und Begehrungsvermögen, sie sind aber nicht fähig zu *denken*, was die für den vernünftigen Teil der Seele charakteristische Art von Tätigkeit ist. Menschen sind im Gegensatz dazu vernünftige Tiere und ein Verständnis unseres Geistes muss mit einer Anerkennung dieser Besonderheit beginnen. Denn das Vorliegen von Vernunft, so behauptet diese Tradition, fügt dem menschlichen Geist nicht einfach ein weiteres Vermögen hinzu und erweitert auch nicht den Umfang oder die Wirksamkeit derjenigen geistigen Vermögen, die bereits in nichtvernünftigen Wesen vorliegen. Vielmehr transformiert die Vernunft all unsere grundlegenden geistigen Vermögen, so dass unser Geist sich in *seiner Art* von dem Geist nichtvernünftiger Tiere unterscheidet.²

1 Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart 1996, S. 26 f.; Hervorh. im Orig.

2 Aristoteles selbst würde natürlich nicht von der Art des Geistes, sondern von der Art der Seele (*psyché*) sprechen. Unser Wort »Psychologie« stammt aber von diesem Aristotelischen Wort ab, und indem wir uns selbst gestatten, den heutigen

Obwohl die historischen Wurzeln dieser Tradition tief reichen, denke ich, dass es angemessen ist zu sagen, dass viele zeitgenössische Philosophen sie mit Argwohn betrachten. Selbstverständlich zweifelt niemand daran, dass es vielfältige Unterschiede zwischen Menschen und anderen Tieren gibt, aber wir haben heute keine Verwendung mehr für die Idee eines einzigen, alles durchdringenden Unterschieds. Unsere Philosophie des Geistes bemüht sich nicht in erster Linie darum, die Besonderheit des menschlichen Geistes zu beschreiben, sondern darum, zu zeigen, wie sich unser Geist in die natürliche Welt einfügt. Vielen erscheint die Forderung, dass die menschliche Geistigkeit als prinzipiell zusammenhängend mit der Geistigkeit anderer Tiere verstanden werden muss, als eine naturalistische Selbstverständlichkeit. Denn was immer wir meinen, wenn wir unseren Geist als »vernünftig« bezeichnen, so muss dies mit dem Ansatz kompatibel sein, dass der menschliche Geist eine Spezies des tierischen Geistes ist, der durch dieselbe Art von evolutionärem Prozess entstanden ist, der auch den Geist hervorbrachte, den wir »nichtvernünftig« nennen. Und je mehr wir über die kognitiven, verhaltensbezogenen und neurophysiologischen Ähnlichkeiten zwischen uns selbst und anderen Tieren lernen und darüber, in welchem Umfang wir »vernünftigen« Wesen regelmäßig auf eine Art und Weise denken und entscheiden, die systematisch davon abweicht, was vernünftige Prinzipien vorschreiben würden, desto mehr scheinen wir gezwungen zu sein, die Besonderheit unseres Geistes als eine bloße Frage des Grades und nicht als einen Unterschied in der Art aufzufassen.³ Jerry Fodor drückt diesen Gedanken mit der für ihn charakteristischen Geradlinigkeit aus:

Begriff »Geist« zu gebrauchen, ermöglichen wir es uns, die Aristotelische Position so zu beschreiben, dass ihr Zusammenhang mit Themen, die aktuell von Interesse sind, deutlich wird.

3 Vgl. einen Überblick über den Zusammenhang zwischen der menschlichen Kognition und der Kognition anderer Primaten z. B. in: Michael Tomasello, Josep Call, *Primate Cognition*, New York, Oxford 1997. Standardwerke über nichtvernünftige kognitive Urteilsverzerrungen in menschlichen Urteilen und Entscheidungen sind u. a. Richard E. Nisbett, Lee Ross, *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Englewood Cliffs 1989, sowie Daniel Kahneman, Paul Slovic, Amos Tversky, *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge 1982.

[Die] ganze Vorstellung, dass es zwei (oder mehrere?) grundsätzlich verschiedene Arten von Geist gibt, könnte wenig sparsam erscheinen [...]. Solange kein Gegenbeweis vorliegt, ist es sicherlich vernünftig anzunehmen, dass der Unterschied zwischen unserem Geist und ihrem hauptsächlich quantitativ ist. Schließlich wird von den Späteren allgemein angenommen, dass sie sich aus den Früheren entwickelt haben; und unbestreitbar werden unsere Säuglinge zu uns. Die Lücke kann in keinem der Fälle unüberbrückbar sein.⁴

I.2

Die Schwierigkeit, der die Aristotelische Position gegenübersteht, besteht indes nicht bloß darin, die von ihr gemachte Unterscheidung zu rechtfertigen, sondern zu erklären, worauf sich diese Art von Unterscheidung überhaupt bezieht. Denn was könnte es bedeuten, einen Unterschied »in der Art« zwischen unserem Geist und dem anderer Tiere zu postulieren? In einer ersten Annäherung könnten wir die Idee eines Unterschieds in der Art so auffassen, dass wir immer dann zwei unterschiedliche Arten von Dingen haben, wenn zwei Dinge vorliegen, die sich hinsichtlich irgendeiner nichtrelationalen Eigenschaft unterscheiden. Niemand wird bestreiten, dass ein typischer menschlicher Geist sich (beispielsweise) von dem typischen Geist eines Schimpansen in *diesem* Sinn unterscheidet, aber ebenso wird niemand geneigt sein, dem eine große Bedeutung beizumessen. Natürlich gibt es Unterschiede zwischen dem menschlichen Geist und dem Geist anderer Tierspezies, aber warum sollten diese Unterschiede von größerem Interesse sein als die Unterschiede zwischen dem Geist von Schimpansen und dem von Orang-Utans oder Delfinen? In der Tat, warum sollten sie von größerem Interesse sein als die Unterschiede zwischen dem Geist einer Person und einer anderen? Jeder dieser Unterschiede mag für bestimmte Untersuchungen von Interesse sein – für die komparative Psychologie, für die »kognitive Ethologie«, für Studien über Schwankungen zwischen individuellen kognitiven Fähigkeiten usw. – aber keine von ihnen scheint die Art von absolutem Interesse zu verdienen, die der Unterscheidung vernünftig/nichtvernünftig gemäß der Tradition zukommt.

⁴ Jerry Fodor, »Review of José Luis Bermúdez, *Thinking without Words*«, in: *London Review of Books* 25 (1993), S. 16 (Übers. A. K. F.).

Es gibt vertraute Bilder, die gebraucht werden, um die Natur dieses speziellen Interesses zu verdeutlichen. Jonathan Bennett beginnt sein Buch *Rationalität* beispielsweise mit der folgenden Glosse zur Idee, dass der menschliche Geist sich in der Art von dem anderer Wesen unterscheidet:

Man ist gewöhnlich des Glaubens [...], dass zwischen einem Genie und einem Dummkopf lediglich ein schwaches Gefälle, zwischen einem Dummkopf und einem Affen dagegen ein scharfer Absatz bestünde, – dies nicht gerade in dem Sinne, es gäbe keine Wesen, die geistig auf halber Stufe zwischen Affen und Dummköpfen stünden, sondern in dem, solche Wesen könnten überhaupt nicht existieren. Jedes denkbare Lebewesen mit einem geistigen Niveau, das höher als das normaler Affen und niedriger als das normaler Menschen ist, würde – so die landläufige Ansicht – entweder dieses gewisse Etwas, das Menschen wesentlich über Affen erhebt, haben oder nicht [...].⁵

Diese Charakterisierung der Idee eines Unterschiedes in der Art ist evokativ, aber letztendlich verdeutlicht sie meiner Meinung nach nicht, um welchen Unterschied es sich handelt. Der Vorschlag, dass es keine Wesen geben kann, deren Intellekt auf halber Strecke zwischen Affen und Menschen steht, bedeutet nur, darauf zu beharren, dass der Gegensatz vernünftig/nichtvernünftig exklusiv ist: Für jedes Wesen gilt, dass es vernünftig ist oder nicht. Aber dies wäre auch wahr, wenn der fragliche Gegensatz bloß stipulativ wäre – eine willkürliche Linie, die an einem bestimmten Punkt gezogen wird, wo eigentlich ein Kontinuum vorliegt. Auf diese Weise könnten wir eine exklusive Unterscheidung zwischen Personen einführen, die größer als sechs Fuß sind, und Personen, die sechs Fuß oder kleiner sind, und dann die erste Gruppe »groß« nennen und die zweite »nichtgroß«; aber auch wenn diese Unterscheidung für bestimmte Zwecke hilfreich sein mag, würde sie offensichtlich keinen Unterschied in der Art in dem intendierten Sinn bezeichnen. Die Forderung, dass der Unterschied diskontinuierlich sein soll, scheint ebenfalls nicht ausreichend zu sein. Zum Beispiel beinhaltet der Unterschied zwischen einer Dampfmaschine und einem Verbrennungsmotor vermutlich einen scharfen Schnitt und nicht einen kontinuierlichen Übergang: Denn was sollte das relevante Kontinuum sein? Aber dieser Unterschied, obwohl er zweifellos

⁵ Jonathan Bennett, *Rationalität. Versuch einer Analyse*, aus dem Englischen von Richard Kruse, Frankfurt/M. 1967, S. 12.

bedeutsam ist, scheint nicht diejenige Art von Notwendigkeit und Unumgänglichkeit zu besitzen, wie sie traditionellerweise dem Kontrast vernünftig/nichtvernünftig zugesprochen wird.

1.3

Ich habe diese Schwierigkeiten betont, um hervorzuheben, dass geklärt werden muss, worauf sich die Idee eines Unterschieds *in der Art* zwischen einem vernünftigen und einem nichtvernünftigen Geist bezieht, bevor der Unterschied bewertet werden kann, und dass es keine einfache Aufgabe ist, eine solche Erläuterung zu geben. Ich denke, dass diese Aufgabe sowohl von Befürwortern als auch von Gegnern der Unterscheidung oft übersehen wird. Diejenigen, die der Idee, dass hier ein tiefer Unterschied besteht, ablehnend gegenüberstehen, tendieren dazu, eine Vielzahl bekannter Gegenargumente vorzubringen, so wie Fodor es in der zitierten Passage tut, ohne zu fragen, welche Art von Behauptung die These eines »Unterschieds in der Art« sein soll. Aber genauso fangen diejenigen, die der Idee wohlwollend gegenüberstehen, damit an, den Unterschied zu spezifizieren, ohne zu erklären, warum die Spezifikation, die sie geben, ein fundamentaler Unterschied zwischen den Arten des Geistes sein sollte.

Jeder Versuch, die These, dass der vernünftige Geist sich der Art nach vom nichtvernünftigen Geist unterscheidet, zu bewerten, muss meiner Meinung nach mit der Frage beginnen, worin die Bedeutung der These liegen soll. Welcher *Art* soll der Unterschied »in der Art« sein, und inwiefern kann der Kontrast vernünftig/nichtvernünftig auf diese Art von Unterschied bezogen werden? Der vorliegende Essay ist ein Beitrag zu dieser vorbereitenden, aber essenziellen Aufgabe. Ich möchte verstehen, welche Art von Unterscheidung die Autoren in der aristotelischen Tradition zu ziehen meinten, wenn sie den vernünftigen vom nichtvernünftigen Geist unterschieden, und welche Art von Tiefe sie für diese Unterscheidung beanspruchten. Ich werde damit beginnen, eine Skizze der Ansicht zu geben, zu der die Unterscheidung vernünftig/nichtvernünftig traditionellerweise gehört, und werde vorschlagen, dass wir die Natur und Wichtigkeit dieser Unterscheidung nur dann verstehen können, wenn wir erkennen, wie sie mit einem Versuch verbunden ist, die *Form* eines bestimmten Typs von *Substanz* zu

charakterisieren, die Fähigkeiten einer bestimmten Art besitzt (Abschnitt 2). Ich werde anschließend argumentieren, dass verschiedene bekannte Einwände gegen die These, dass der vernünftige Geist sich der Art nach vom nichtvernünftigen unterscheidet, auf einem Missverständnis des Charakters dieser These beruhen, das dadurch entsteht, dass die These nicht vor diesem Hintergrund gesehen wird (Abschnitt 3). Der vorliegende Essay wird damit einen Beitrag zu einer Verteidigung der Unterscheidung vernünftig/nichtvernünftig in ihrer klassischen Form leisten; aber er wird bei Weitem keine vollständige Darstellung dessen liefern, was Vernunft ausmacht. Er sollte vielmehr als eine Art von Prolegomenon angesehen werden: eine Spezifizierung der Rahmenbedingungen, denen eine zufriedenstellende Beschreibung von Vernunft genügen müsste.

2. Die klassische Auffassung

2.1

Es wurde oft gesagt, dass Aristoteles den Menschen als vernünftiges Tier definierte.⁶ Weitaus seltener wird der umfassendere theoretische Rahmen diskutiert, in den sich das Projekt einer Definition des Menschen einfügte: Was ist eine Definition und wie sollten wir die Bedeutung der Begriffe verstehen, die in einer Definition auftauchen? Mein Ziel in diesem Abschnitt ist, die »klassische Auffassung« – so will ich sie nennen – dieser Fragen zu skizzieren, um ihre Bedeutung für unsere Frage nach dem Sinn der Behauptung, dass ein vernünftiges Wesen eine andere Art von Geist als ein nichtvernünftiges Wesen hat, herauszuarbeiten.

Mit der klassischen Auffassung meine ich diejenige Auffassung, die wir bei Aristoteles sowie in derjenigen Form des mittelalterlichen Aristotelismus finden, dessen größter Vertreter Thomas von Aquin ist. Die Interpretation von Aristoteles ist natürlich genauso wie die Frage des Verhältnisses seiner Ideen zu den Ansichten späterer Denker, die von ihm inspiriert wurden, höchst umstritten. Deshalb muss kaum betont werden, dass das, was ich anbiete, nur *eine* Lesart einiger bekannter Aristotelischer und nacharistoteli-

⁶ Ich diskutiere die Zuschreibung dieser Definition an Aristoteles an späterer Stelle ausführlicher.

scher Texte ist. Ich werde diese Lesart mehr oder weniger dogmatisch präsentieren, ohne alternative Interpretationen zu behandeln oder Texte eingehender zu prüfen. Meine Entschuldigung für dieses Vorgehen ist, dass mein Interesse letzten Endes sowieso nicht von historischer Art ist: Ich bin daran interessiert, eine Auffassung herauszuarbeiten, die eine eigenständige Plausibilität aufweist und von Relevanz für zeitgenössische Debatten ist.

Ich möchte drei Kerngedanken der klassischen Auffassung untersuchen: erstens die Idee, dass »vernünftiges Tier« zur Spezifikation des *Wesens* der Menschheit gehört; zweitens die Idee, dass dieser Ausdruck genauer gesagt unsere *Form* charakterisiert; und schließlich die Idee, dass »vernünftig« eine Eigenschaft bezeichnet, die das Genus »Tier« differenziert. Diese Ideen werden oft als Elemente einer fremdartigen und antiquierten Metaphysik behandelt, eine, von der die moderne Philosophie bewiesen hat, dass sie unhaltbar, und von der die moderne Wissenschaft gezeigt hat, dass sie entbehrlich ist. Ich werde demgegenüber vorschlagen, dass sie auf eine Art und Weise verstanden werden können, die sie weder antiquiert noch fremdartig macht: als Charakterisierung des bestimmten *kategorialen* Rahmens, innerhalb dessen wir Behauptungen über die zentralen Vermögen und Tätigkeiten einer bestimmten Art von lebendem Ding verstehen müssen – ein Rahmen, den wir immer dann voraussetzen, wenn wir über Personen und ihre Tätigkeiten nachdenken, und dessen Schlüssigkeit wenige Philosophen ernstlich in Frage stellen.

Eine wesentliche Implikation der klassischen Auffassung ist, so werde ich argumentieren, dass Vernunft *kein einzelnes Vermögen ist, mit dem vernünftige Tiere ausgestattet sind, sondern dass sie ihre bestimmte Art ist, Vermögen zu haben*. Ich denke, dass die Anerkennung dieser Idee uns erlaubt, bestimmte unglückliche Dilemmata zu vermeiden, auf die zeitgenössische Diskussionen in der Philosophie des Geistes tendenziell hinauslaufen. Insbesondere argumentiere ich, dass sie uns ermöglicht, die folgende Wahl zu vermeiden, die viele Autoren als zwingend ansehen: Man bietet entweder eine Darstellung von Denken und Handlung an, die ausnahmslos sowohl auf vernünftige als auch auf nichtvernünftige Tiere anwendbar ist, oder man bestreitet, dass nichtvernünftige Tiere im wahrsten Sinne des Wortes erkennen und handeln. Darüber hinaus werde ich behaupten, dass die Anerkennung dieser Idee uns die

Möglichkeit gibt, einem üblichen Vorwurf zu begegnen, der besagt, dass die Vorstellung unseres Geistes als wesentlich vernünftig eine Hyperintellektualisierung und Hyperidealisierung der Tätigkeiten unseres Geistes beinhaltet. Ich werde diese Konsequenzen in Abschnitt 3 ausführlich darstellen. Zunächst aber muss ich die klassische Auffassung beschreiben.

2.2

Innerhalb der klassischen Auffassung kommt der Begriff *vernünftig*, obwohl er zweifellos auch andere Anwendungen hat, in erster Linie als Teil der Definition einer bestimmten Art von lebendiger Kreatur vor. Behauptungen wie die, dass ein bestimmtes Individuum vernünftig oder irrational geurteilt oder gehandelt hat oder dass bestimmte Arten von Tätigkeiten (zum Beispiel Auswählen, Schließen, Überlegen) Ausübungen vernünftiger Fähigkeiten sind, verwenden einen Begriff, dessen Bedeutung zu klären ist, indem man ihn zur grundlegenden Idee eines vernünftigen Tieres in Beziehung setzt.⁷

Die Art, deren Definition für uns natürlich in erster Linie von Interesse ist, ist unsere eigene Art: Menschen oder die Menschheit. Zu sagen, dass »vernünftiges Tier« zu der *Definition* des Menschen gehört, bedeutet zu sagen, dass es zu der Spezifikation dessen gehört, *was es heißt, ein Mensch zu sein*. Aristoteles nominalisiert diese Phrase üblicherweise, so dass er immer wieder von »dem-was-es-für-eine-Sache-heißt-zu-sein« (*to ti en einai*) spricht; und das ist es, was, vermittelt über eine lateinische Übersetzung, mit »Essenz« und im Deutschen mit »Wesen« ausgedrückt wird. Eine Definition erläutert, was es heißt, eine bestimmte Art von Sache zu sein, und Aristoteles behauptet bekanntlich, dass diese Erläuterung der Form nach eine Spezifikation der Gattung sein sollte, unter die diese Sache fällt, indem irgendein »Unterschied« oder »Unterschiede« ausgewiesen werden, die deren besondere Spezies innerhalb der Gattung kennzeichnen.⁸

⁷ Das Auftreten von »vernünftig« in »vernünftiges Tier« ist das, was Aristoteliker üblicherweise die »zentrale Bedeutung« dieses Ausdrucks nennen: die grundlegende Bedeutung, auf die bezogen verschiedene andere Bedeutungen des Ausdrucks verstanden werden müssen.

⁸ Zur Definition durch Genus und Unterschied, vgl. *Topik*, I.5 und VI.4 sowie

Es wird manchmal vorgeschlagen, dass »vernünftiges Tier« einfach Aristoteles' Definition des Menschen ist.⁹ Ich kann aber keine Stelle finden, an der er das sagt, und einige Stellen, an denen er dies implizit zu bestreiten scheint. Es ist wahr, dass er häufig behauptet, dass Vernunft (oder Sprache, Denken oder eine andere Fähigkeit, die er als für vernünftige Wesen charakteristisch ansieht) *ausschließlich* dem Menschen zukommt; aber das bedeutet nicht notwendigerweise zu behaupten, dass »vernünftiges Tier« eine hinreichende Beschreibung dessen ist, *was es heißt*, ein Mensch zu sein. Dies sollte eine Definition im aristotelischen Sinn leisten. Das Wesen einer Art, ihr Was-es-heißt-zu-sein, soll nicht bloß eine Eigenschaft sein, die ausschließlich diese Art kennzeichnet: So mag »federloser Zweibeiner« ein Prädikat sein, das ausschließlich den Menschen charakterisiert, aber es beschreibt deshalb nicht *ipso facto* unser Wesen. Und es gibt einige Indizien dafür, dass Aristoteles, obwohl er denkt, dass Menschen *wesentlich* vernünftige Tiere sind, keinesfalls denkt, dass »vernünftiges Tier« unser Wesen *erschöpfend* erfasst. Eines ist, dass er, wenn er die Aufgabe einer Definition des »Menschen« diskutiert, wiederholt Eigenschaften nennt (zum Beispiel »Zweibeiner«), die scheinbar zu einer Spezifikation dessen gehören würden, welche besondere Art von vernünftigem Tier ein Mensch ist.¹⁰ Ein anderes ist, dass *vernünftig* in *De Anima* als eine Art von Seele neben *vegetativ* und *strebend* eingeführt wird; aber offensichtlich sind die letzteren beiden keine Unterscheidungsmerkmale bestimmter Arten des Lebens, sondern ganze Kategorien lebendiger Dinge, von denen es mehrere einzelne Arten geben kann. Ebenso scheint der Begriff *vernünftiges Tier* einer zu sein, unter den andere Arten zumindest fallen *könnten*. Wenn das aber richtig ist, dann müsste das, was es heißt, ein Mensch zu sein, unterscheidbar sein von dem, was es heißt, eine dieser anderen möglichen Arten zu sein, und da diese gemäß der Hypothese auch vernünftige Tiere wären, kann

Über die Teile der Lebewesen, I.2-3. Vgl. ebenso *Metaphysik* VII.12. Alle Aristoteles-Zitate im weiteren Text stammen aus den folgenden Ausgaben: Aristoteles, *Metaphysik* 2, Bücher 7(Z)-14(N), hg. von Horst Seidl, Hamburg 1991, sowie Aristoteles, *Über die Seele: Griechisch/Deutsch*, hg. von Horst Seidl, Hamburg 1995.

⁹ Vgl. etwa S. Marc Cohen, »Aristotle's Metaphysics«, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2009 Edition, § 9, online (<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/aristotle-metaphysics/>).

¹⁰ Vgl. etwa Aristoteles, *Kategorien*, 5, 32a1 und ders., *Metaphysik* VII.12, 1037b9-12.

»vernünftiges Tier« keine komplette Charakterisierung dessen sein, was es heißt, ein Mensch zu sein.¹¹

2.3

Um zu verstehen, in welchem Sinne es dennoch *teilweise* das Wesen des Menschen kennzeichnet, ein vernünftiges Tier zu sein, müssen wir zunächst überlegen, was es bedeutet, das Wesen von etwas zu beschreiben. In einer ersten Annäherung können wir sagen, dass die Beschreibung des Wesens einer individuellen Sache darin besteht zu spezifizieren, worauf ihr »Sein« hinausläuft – das heißt die Begriffe zu spezifizieren, die in einer adäquaten Erklärung der Natur seiner Existenz vorkommen müssten. Aristoteles' Gedanke ist, dass nicht alles, was mit Recht über ein einzelnes Individuum ausgesagt werden kann, zu solch einer Spezifikation gehört. Nur eine bestimmte Art von Prädikat, eines, das dasjenige näher bestimmt, was er »Substanz« eines Dings nennt, gehört zu der Spezifikation seines Wesens.

Die Substanz eines Dings ist das, was es sein muss, wenn es überhaupt existieren soll. Es ist bestimmt durch ein grundlegendes sortales Prädikat, das dieser Sache über die gesamte Zeit ihrer Existenz hinweg zugesprochen werden muss. Für dich und für mich ist das relevante Prädikat: »Mensch«. An einem bestimmten Punkt in meinem Leben mag ich Vater werden oder für eine bestimmte Zeitspanne Marineoffizier sein, aber ich bin nie ein Mensch geworden (denn *ich* habe nicht existiert, bevor ich einer war), und ich könnte nicht aufhören, einer zu sein, ohne überhaupt aufzuhören zu sein. Obwohl ich in den Vereinigten Staaten geboren und aufgewachsen bin, ich also immer Amerikaner war und immer sein

¹¹ Auf diese Weise wurde Aristoteles scheinbar von vielen mittelalterlichen Kommentatoren gelesen. So sagt Thomas von Aquin, dass »dem Menschen damit, dass er Mensch ist, das *vernunftbegabt* und das *Sinneswesen* und noch anderes zu[kommt], *was unter seine Definition fällt*« (Hervorh. teilweise M. B.). Thomas von Aquin, *De ente et essentia. Über das Seiende und das Wesen*. Lateinisch/Deutsch, übers. und eingel. von Wolfgang Kluxen, Freiburg 2007, S. 65. Und Porphyrios schreibt, dass »vernunftfähiges Lebewesen« schließlich [...] Erscheinungsform von »Lebewesen« [ist], Seins-Geschlecht zu »Mensch«; »Mensch« dagegen ist die Erscheinungsform des vernünftigen Lebewesens [...]«; Porphyrios, »Einführung in die Kategorien des Aristoteles (Isagoge)«, in: Aristoteles, *Organon*, Bd. 2, hg. von Hans Günter Zeld, Hamburg 1998, S. 161.

werde, ist *Amerikaner* dennoch kein Begriff, der in einer Erklärung dessen, was es für mich bedeutet, ein individuelles Subjekt von Prädikationen zu sein, angeführt werden muss. Folglich könnte ich informativ erklären, was ein Amerikaner ist, indem ich sage: Das ist ein Mensch, der auf dem Gebiet der Vereinigten Staaten geboren wurde und aufgewachsen ist. Ich könnte aber nicht auf ähnliche Weise erklären, was es bedeutet, ein Mensch zu sein, indem ich sage, dass es sich um ein Individuum handelt, dem irgendwelche weiteren grundlegenden sortalen Begriffe zukommen, eines, das qua Individuum bestimmten weiteren Determinationen unterliegt. Denn welcher könnte der relevante sortale Begriff sein? Er müsste so beschaffen sein, dass es ein Individuum der Art geben könnte, das *de facto* bestimmte weitere Eigenschaften besitzt. Aber sortale Prädikate, die abstrakter sind als »Mensch«, scheinen keine Arten zu beschreiben, unter die Individuen als solche fallen. »Säugetier« ist beispielsweise kein Prädikat, das von etwas instanziiert werden kann, das in Wirklichkeit »menschenähnlich geformt« ist, von dem aber genauso gut vorstellbar ist, dass es auf andere Weise geformt sein könnte, so dass es – dasselbe Individuum – stattdessen als Pferd betrachtet werden könnte. Der Begriff *Säugetier* allein reicht nicht aus, um der Idee eines Individuums zugrunde zu liegen, das auf diese oder auf andere Weise geformt sein kann: Natürlich können sich drei Säugetiere im Raum befinden, aber nur, weil dort drei Individuen sind, die zu konkreten Arten von Säugetieren gehören. Die Möglichkeit, dass sich drei Menschen im Raum befinden, beruht nicht in ähnlicher Weise auf der Möglichkeit, dass dort drei Menschen bestimmter Nationalität sind.¹²

Diese Behauptungen kann man natürlich bestreiten, aber sie sind nicht offensichtlich unhaltbar und ich betrachte sie als etwas, worauf die klassische Auffassung im Kern verpflichtet ist. Ihr zufolge ist der Begriff *Mensch* der grundlegende Begriff für die Art von Sache, die ich bin: Denn kraft dessen, dass ich diese *Art* von Ding bin, existiere ich überhaupt, und so basiert die Anwendbarkeit aller anderen Beschreibungen auf *mich* auf der Anwendbarkeit dieser Beschreibung. Ein Mensch zu sein ist dementsprechend eine irreduzible Eigenschaft der Individuen, denen sie zukommt: Wir kön-

12. Vgl. insbesondere *Kategorien* 5 und *Metaphysik* VII.4. Vgl. als eine neuere Verteidigung eines solchen Standpunktes zur Individuation David Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge 2001.

nen nicht sagen, was es bedeutet, ein Mensch zu sein, indem wir andere, grundlegendere Eigenschaften spezifizieren, die Individuen haben können und die sie zu Menschen machen würden. Trotzdem behauptet Aristoteles, dass es noch einen anderen Sinn gibt, in dem wir (wenigstens prinzipiell) erklären können, was es bedeutet, ein Mensch zu sein: Wir können eine Definition des *Menschen* geben. In diesem Sinne zu sagen, was es bedeutet, ein Mensch zu sein, bedeutet *nicht*, eine grundlegendere Art zu spezifizieren, unter die Individuen fallen könnten, plus weitere Eigenschaften, die solche Individuen zu Menschen machen würden: Das ist etwas, das die klassische Auffassung, wie wir gesehen haben, für unmöglich hält. Zu sagen, was es bedeutet, ein Mensch zu sein, bedeutet *nicht*, Eigenschaften von Individuen zu beschreiben, die sie zu Menschen machen, sondern vielmehr die Natur der Art *Mensch* selbst zu charakterisieren, also die Art von Ding, kraft dessen du und ich überhaupt erst einzelne Individuen sind. Die Prädikate, die in einer Definition des Menschen auftauchen, kommen nicht in erster Linie den Individuen dieser Art zu, sondern der Art selbst, und ihre Anwendbarkeit auf Individuen ist immer in einer wichtigen Hinsicht durch diese erste Anwendung vermittelt.¹³

Das ist ein schwieriger Gedanke, doch ich glaube, wir können ihn besser verstehen, wenn wir über einen Punkt nachdenken, auf den Michael Thompson in seinem wichtigen Aufsatz »Die Repräsentation des Lebens«¹⁴ aufmerksam macht. Thompson hebt hervor, dass wir alle mit einer bestimmten Art der Beschreibung lebendiger Dinge vertraut sind, die keine Beschreibung von ihnen als Individuen ist. Es ist eine Art der Beschreibung, die uns beispielsweise aus Naturdokumentationen bekannt ist: »Der Grizzlybär gräbt seinen Bau unter Felsen oder in einen hohlen Baum oder in eine Höhle oder Spalte. Er geht zwischen Oktober und Dezember in seinen Bau und bleibt dort bis zum Frühling. Er

13. Vgl. zu diesen Lehrsätzen insbesondere die Diskussion der Dinge, die von einer Substanz »an sich selbst« (oder »per se«) ausgesagt werden in *Metaphysik* VII.4: »[...] das Sosein [ist] für jedes Ding das [...], was (von ihm) an sich ausgesagt wird. Das Du-sein ist nämlich nicht dasselbe mit dem Gebildet-Sein; denn nicht insofern du du bist, bist du gebildet; was du also an dir selbst bist, das ist dein Sosein« (1029b13-1029b15). Vgl. auch *Kategorien* 3-5 und *Metaphysik* X.9.

14. Michael Thompson, »Die Repräsentation des Lebens«, in: ders., *Leben und Handeln. Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens*, aus dem Amerikanischen von Matthias Haase, Berlin 2011.

hat eine schützende Fettschicht, die es ihm erlaubt, während der kalten Jahreszeit in seinem Bau zu bleiben. Er hält nicht wirklich Winterschlaf und kann im Winter leicht aufgeweckt werden ...» Diese Sätze beschreiben nicht, was dieser oder jener Grizzlybär tut (tatsächlich mag dem einen der Bau misslingen und ein anderer mag daran scheitern, ihn zur Winterzeit aufzusuchen), sondern das, was von »dem Grizzlybären« oder von Grizzlybären im Allgemeinen getan wird – wobei der Ausdruck »im Allgemeinen« auf besondere Weise zu verstehen ist. Diese Sätze beschreiben nicht notwendigerweise, was für die meisten Grizzlybären gilt: Es mag zum Beispiel sein, dass aufgrund des Vordringens der Menschen in ihren Lebensraum die meisten der derzeitigen Grizzlybären nicht in der Lage sind, eine Fettschicht aufzubauen, die es ihnen erlaubt, den Winter zu überleben. Trotzdem wäre es eine wahre Beschreibung der Lebensweise »des Grizzlybären« zu sagen, dass er mit einer schützenden Fettschicht Winterschlaf hält. Diese Wahrheit scheint zu einer Geschichte darüber zu gehören, wie die Dinge für Grizzlybären laufen *sollten*: ein System von Urteilen, das eine teleologisch strukturierte Geschichte über ihr Zurechtkommen in der Welt bildet. Wenn wir das erkennen, könnten wir versuchen zu sagen, dass die Sätze beschreiben, wie die Dinge »normalerweise« oder »richtigerweise« für Grizzlybären laufen. Doch, wie Thompson überzeugend argumentiert, ist das nur dann wahr, wenn »richtigerweise« so etwas bedeutet wie »wenn die Dinge richtig laufen in Bezug auf das Grizzlybären-Dasein« – und dann führt uns die Bestimmung dessen, wann diese Bedingung erfüllt ist, schlichtweg wieder zu den Sätzen zurück, deren Wahrheitsbedingungen wir zu verstehen versuchten.

Nachdem Thompson die Vergeblichkeit verschiedener anderer Versuche, die Wahrheitsbedingungen solcher Sätze auf Wahrheiten über Individuen der fraglichen Art zurückzuführen, aufgezeigt hat, schlussfolgert er, dass diese Wahrheiten genau das sind, was sie zu sein vorgeben, nämlich Wahrheiten über »den Grizzlybären« (oder andere konkrete Arten von lebendigen Dingen). Sie sind Wahrheiten, deren natürlicher Ausdruck eine Satzform annimmt, die Linguisten »generisch« nennen, Sätze der Form: »S-e sind/haben/tun F« oder »Das S ist/hat/tut F«. Im Allgemeinen ist es notoriously schwierig, eine Darstellung der Wahrheitsbedingungen solcher generischer Propositionen in Form von Wahrheitsbedingungen von

Sätzen über Propositionen der Art S zu geben. Ich denke, dass Thompson überzeugend argumentiert, dass zumindest im Fall von generischen Sätzen, die die Natur von lebendigen Dingen charakterisieren, eine solche Darstellung gar nicht *möglich* ist, aber ich werde nicht versuchen sein Argument hier wiederzugeben. Stattdessen werde ich einfach feststellen, dass, auch wenn eine Beschreibung gefunden werden würde, die sich als extensional korrekt erweisen würde, es unplausibel wäre zu behaupten, dass unser *Verstehen* der Wahrheitsbedingungen solcher Sätze von unserem Verstehen spezifischer Prinzipien abhängt, die sie mit den Wahrheiten über Individuen der entsprechenden Art verbindet. Unser Verständnis der relevanten Behauptungen scheint ein Verständnis von Prädikaten zu sein, die die Art direkt betreffen und nicht nur mittelbar, kraft ihrer Anwendung auf Individuen dieser Art. Und das ist in der Tat der Aristotelische Gedanke über die Prädikate, die in einer Definition einer bestimmten substantiellen Art auftauchen: Sie stellen nicht Eigenschaften fest, die Individuen haben müssen, wenn sie zu dieser Art gehören, sondern Eigenschaften, die die Natur der substantiellen Art selbst direkt charakterisieren.¹⁵

Thompsons Aufsatz hebt auch die Überzeugungskraft der Idee hervor, dass die Anwendung solcher Prädikate auf Individuen durch ihre Anwendung auf die Art selbst vermittelt ist. Denn, so argumentiert er, wenn ich eine Struktur in einem partikularen Organismus als Flügel betrachte oder als Zahn oder wenn ich einen bestimmten chemischen Prozess als Teil seiner Verdauung ansehe oder wenn ich überhaupt irgendein Urteil fälle, das beinhaltet, dass das Subjekt lebendig ist, dann bin ich implizit verschiedenen Annahmen über die *Funktion* eines solchen Merkmals oder Ereignisses in dem Leben *dieser Art von Wesen* verpflichtet. Diese Wucherung als Flügel und nicht als eine Art von Deformation zu identifizieren bedeutet schon, sie als etwas anzusehen, wodurch dieser Organismus so ist, wie es in der Natur dieser Art von Ding liegt zu sein: Es bedeutet, diesen Aspekt seiner Gestalt als Realisation einer Art

¹⁵ Die Verbindung zwischen generischen Propositionen und dem Aristotelischen Begriff des Wesens wurde auch von Moravcsik in einem Aufsatz bemerkt, dem ich verpflichtet bin: Julius Matthew Emil Moravcsik, »Essences, Powers, and Generic Propositions«, in: Theodore Sclatas, David Charles, Mary Louise Gill (Hg.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford, New York 1994.

der Gestaltung aufzufassen, die eine Funktion im Leben dieser Art von Wesen hat, eine Weise des Seins, die entstand – soweit sie es tat –, weil dies die Weise ist, wie *sie* sind. Die Beschreibungen der Eigenschaften und Aktivitäten individueller lebendiger Organismen geht demnach mit einer Weise, diese Individuen zu verstehen, einher, durch die ihre Eigenheit als (mehr oder weniger perfekte) Realisierung von *Potenzialitäten* beschrieben wird und durch die Ereignisse, in die sie involviert sind, als (mehr oder weniger erfolgreiche) Ausübung von Fähigkeiten charakterisiert werden, wobei solche Potenzialitäten und Fähigkeiten den Individuen nur kraft dessen zukommen, dass sie Instanziierungen einer bestimmten *Art* eines lebendigen Dings sind. Und diese Weise der Beschreibung ist nicht bloß ein additives Element, das zu unserem Verständnis von lebendigen Dingen hinzukommt. Thompson stellt in einem anderen Aufsatz fest:

Sogar scheinbar rein physische Urteile, wie solche, dass der Organismus hier anfängt und da aufhört oder so viel wiegt, müssen einen verdeckten Bezug zu etwas beinhalten, das über das Individuum hinausgeht, nämlich seine Lebensform. Nur im Lichte einer Vorstellung dieser Form, wie dunkel diese Vorstellung auch sein mag, ist es möglich, dass man verständlicherweise annimmt, dass zum Beispiel Fühler nicht Parasiten oder krebsartige Auswüchse oder nicht abgetrennte Ausscheidungen sind.¹⁶

Zu sagen, dass Urteile über Individuen in dieser Weise auf »Lebensformen« verweisen, bedeutet jedoch zu sagen, dass sie auf das teleologisch organisierte System von generischen Urteilen verweisen, das den Lebenszyklus dieser Art von Sache (des Grizzlybären, des Pfeilschwanzkrebses usw.) beschreibt.¹⁷ Wenn Thompson richtig liegt, sind demnach Prädikationen, die bestimmten Organismen grundlegende Eigenschaften zuschreiben, durch Prädikationen vermittelt, die auf die substantielle Art selbst zutreffen, genau wie es die klassische Auffassung nahelegen würde.

16 Michael Thompson, »Apprehending Human Form«, in: Anthony O'Hear (Hg.), *Modern Moral Philosophy*, Cambridge 2004, S. 47–74, hier S. 52 (Übers. A. K. F.).

17 Das muss offensichtlich nicht bedeuten, dass die Vorstellung dieses Systems, die ein bestimmter Urteilender hat, vollständig oder gar richtig ist. Aber indem ich urteile, dass ein bestimmtes grundlegendes Prädikat auf einen bestimmten Organismus zutrifft, verpflichte ich mich auf *Annahmen* darüber, welche Gestalt dieses System annimmt.

Es ist betonenswert, wie verschieden diese Weise, die Idee einer wesentlichen Eigenschaft zu verstehen, von klassischen zeitgenössischen Zugängen zu diesem Thema ist.¹⁸

Das vorherrschende zeitgenössische Verständnis des Begriffs einer wesentlichen Eigenschaft erläutert diesen Begriff durch modale Ausdrücke. In diesem Sinne ist *x* nur dann wesentlich *F*, wenn es eine notwendige Wahrheit ist, dass *x F* ist, wenn es existiert, zum Beispiel:

$$(N) \quad \Box(\exists y(y=x) \rightarrow Fx)$$

Die Aristotelische Auffassung des Wesens, die hier zuvor dargestellt wurde, erklärt die Relation zwischen einem Individuum und den Eigenschaften, die sein Wesen kennzeichnen, auf komplexere Art und Weise. Die Auffassung beinhaltet eine Unterscheidung zwischen zwei Fragen:

- (1) Was ist die substantielle Art, zu der ein Individuum gehört?
- (2) Was ist die Natur dieser Art?

Frage (1) wird durch einen Ausdruck *S* beantwortet, der die substantielle Art *bestimmt*, zu der das Individuum gehört, so wie *Mensch* unsere substantielle Art bestimmt; und gemäß der Aristotelischen Sichtweise ist es in der Tat der Fall, dass individuelle *S-e* nur kraft dessen existieren können, dass sie *S-e* sind.¹⁹ Frage (2) wird hingegen durch eine Definition beantwortet, die *expliziert*, was es bedeutet, ein *S* zu sein. Die Eigenschaften, die in dieser Definition

18 Ich bin Dorit Bar-On dankbar dafür, mich dazu gedrängt zu haben, dieses Thema anzusprechen.

19 Es ist trotzdem unklar, ob es eine gute Formulierung dieses Arguments ist zu sagen, wie (N) es tut, dass solche Individuen Menschen in jeder möglichen Welt sind, in der sie existieren. Es ist umstritten, ob sich im Rahmen einer Möglichen-Welten-Semantik die Relation zwischen Existenz und ein-solcher-zu-sein, die hier vorliegt, adäquat erfassen lässt. Wenn Mensch zu sein unsere Weise ist, überhaupt etwas aktuell Existierendes zu sein, ist es in der Tat fragwürdig, ob es gut ist, unser Menschsein überhaupt als Fall des Besitzens bestimmter Eigenschaften zu beschreiben. Ich kann diese Frage an dieser Stelle nicht weiter verfolgen. Auch wenn Menschsein als eine wesentliche Eigenschaft in der Art von (N) aufgefasst werden kann, gibt es weitere Besonderheiten der Aristotelischen Sichtweise, die sie entscheidend von diesem Zugang unterscheiden.

erwähnt werden, werden, obwohl sie bestimmen, was es bedeutet, ein S zu sein, nicht notwendigerweise auf jedes Individuum zutreffen, das ein S ist. Die Darstellung enthält somit zwei grundsätzlich unterschiedliche Typen von Propositionen:

(E1) Das Wesen von x ist es, ein S zu sein.

(E2) S-e sind wesentlich F.

Nur die Propositionen der Form (E1) betreffen direkt Individuen; Propositionen der Form (E2) sind eigenständige generische Propositionen, die die substanziale Art an sich charakterisieren – obwohl sie, wie wir gesehen haben, natürlich auf vielschichtige Weise mit Propositionen, die Individuen dieser Art charakterisieren, verbunden sind.

Es ist nicht offensichtlich, wie Propositionen der Form (E2) in modalen Ausdrücken wiedergegeben werden können. Ein einfacher Vorschlag wäre:

(N2) $\Box(x)(Sx \rightarrow Fx)$

In allen möglichen Welten gilt also, wenn etwas ein S ist, dann ist es F. (Andere Lesarten dieser Behauptung können dargestellt werden, indem der Notwendigkeitsoperator an andere Positionen gesetzt wird.) Aber die unmittelbare Schwierigkeit für (N2) ist, dass es schlicht nicht das erfasst, was Aristoteliker meinen, wenn sie beispielsweise sagen, dass Menschen wesentlich Zweibeiner sind. Denn dies ist, wie wir festgestellt haben, mit der Existenz von einzelnen Menschen vereinbar, die *nicht* zwei Füße haben. Zwei Füße zu haben mag zu der Beschreibung dessen gehören, was es bedeutet, ein Mensch zu sein, aber ich, der ich ein Mensch bin, mag einen Fuß verlieren, ohne aufzuhören zu existieren (und ohne aufzuhören, ein Mensch zu sein). Dementsprechend impliziert die Behauptung, dass Menschen wesentlich zwei Füße haben, keine modalen Propositionen der Form (N2). Und es ist schwer zu sehen, wie irgendeine Variante dieses Vorschlags diesem Einwand entgegen kann, solange sie das Ziel verfolgt, Behauptungen der Form (E2) auf Behauptungen zurückzuführen, die angeben, was notwendigerweise auf Individuen zutrifft.²⁰

20 Ähnliche Argumente treffen auf die interessante und ungewöhnliche Betrachtung des Wesens zu, die Kit Fine vorschlägt (vgl. ders., »Essence and Modality«, in: *Philosophical Perspectives* 8 [1994], S. 1-16; ders., »Senses of Essence«, in: Walter

Diese Tatsache ist ein Ausdruck für den Unterschied zwischen Beschreibungen, die primär auf die substanziale Art *per se* zutreffen, und Beschreibungen, die primär auf einzelne Individuen dieser Art zutreffen. Für die klassische Auffassung ist diese Unterscheidung wesentlich, zeitgenössische Auseinandersetzungen mit dem Wesen treffen sie im Allgemeinen aber nicht. Der klassischen Auffassung entsprechend sind Propositionen über die *wesentlichen Merkmale des Menschen* Propositionen über die Art *Mensch* selbst, und es gibt keinen unmittelbaren Schluss, der von solchen Wahrheiten zu eigenständigen Propositionen gezogen werden kann, die etwas darüber aussagen, wie Individuen dieser Art beschaffen sind. Das bedeutet natürlich nicht zu behaupten, dass die Wahrheiten über die Art und die Wahrheiten über Individuen dieser Art einfach unverbunden nebeneinanderstehen: Sie sind insofern miteinander verknüpft, als Wahrheiten über die Art beschreiben, wie die

Sinnott-Armstrong u. a. [Hg.], *Modality, Morality, and Belief: Essays in Honor of Ruth Barcan Marcus*, Cambridge 1995, S. 53-73; ders., »The Logic of Essence«, in: *Journal of Philosophical Logic* 24 [1995], S. 241-273). Fine beabsichtigt nicht, Behauptungen über das Wesen auf modale Propositionen zurückzuführen. Er behandelt »wesentlich« als einen primitiven Operator für Propositionen und versucht, Modalität durch Begriffe des Wesens zu erklären. Nichtsdestotrotz ist gemäß Fine »[eine] Eigenschaft eines Objekts eine wesentliche Eigenschaft, wenn es diese Eigenschaften haben muss, um zu sein, was es ist«. Vgl. Fine, »Senses«, S. 53 (Übers. A. K. F.). Das veranlasst ihn dazu, ein Axiom anzunehmen, das besagt, dass eine Proposition, die wahrheitsgemäß das Wesen einer bestimmten Art von Sache beschreibt, auch *simpliciter* wahr sein muss (sein Axiom $\Box_F A \rightarrow A$: vgl. Fine, »The Logic«, S. 247 – man beachte aber, dass die Interpretation dieses Axioms dadurch erschwert wird, dass Fines » $\Box_F$ « keine Funktion der Anwendung von Prädikaten ist, sondern ein Operator für Propositionen, den Fine einführt, indem er festlegt, dass die Proposition » $\Box_F A$ « in etwa bedeutet »Die Proposition A ist wahr kraft der Natur von Objekten, die F sind«). Folglich wird innerhalb von Fines System die Behauptung, dass es wesentlich zu mir als einem menschlichen Wesen gehört, dass ich zwei Füße habe, vermutlich formal so dargestellt werden:

$\Box_{\text{menschliches Wesen}}$ Ich habe zwei Füße.

Und das impliziert: Ich habe zwei Füße.

Gemäß dem Verständnis des Wesens, das hier vorgeschlagen wird, mag es aber wahr sein, dass menschliche Wesen wesentlich zwei Füße haben, und somit ist es auch wahr, über mich als menschliches Wesen zu sagen, dass es zu meinem Wesen gehört, zwei Füße zu haben; und doch schließt das nicht aus, dass ich tatsächlich verfehle, zwei Füße zu haben, sei es durch einen angeborenen Defekt oder durch einen Unfall.

Dinge für Individuen dieser Art laufen, wenn nichts dazwischenkommt. Aber die Möglichkeit des Dazwischensommens anzuerkennen bedeutet, die Möglichkeit von Ausnahmen anzuerkennen, die die Regel nicht widerlegen.

2.5

Nachdem wir dies über lebende Dinge und ihr Wesen im Allgemeinen gesagt haben, können wir nun auf vernünftige Wesen im Speziellen zurückkommen. Wir haben an früherer Stelle festgestellt, dass »vernünftiges Tier« nur eine partielle Beschreibung des Menschen im Sinne der klassischen Auffassung zu sein scheint. Sie hat die Form einer Spezifikation durch Gattung und artbildenden Unterschied, aber die Art von Sache, die sie spezifiziert, scheint dennoch generisch in Bezug auf den Menschen zu sein. Was beschreibt sie dann? Hebt sie, wie »Säugetier«, lediglich eine Reihe von Eigenschaften hervor, die bestimmte Tierarten aufweisen? Aristoteles scheint anzunehmen, dass der Unterschied zwischen vernünftig/nichtvernünftig eine tiefere Art von Unterscheidung markiert als jene. Ein Anzeichen dafür ist die bereits erwähnte Tatsache, dass er *vernünftig* auf eine Stufe mit vegetativ und animalisch stellt – er verwendet diese Ausdrücke als Namen für die drei fundamentalen Arten der Seele. Was aber ist eine *Art* der Seele?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns einige Einzelheiten darüber ins Gedächtnis rufen, wie Aristoteles den Begriff der Seele im Allgemeinen erklärt. Bekanntlich denkt Aristoteles über lebendige Dinge in hylemorphistischer Weise nach, als Fälle von Materie einer bestimmten Art, die eine bestimmte Form aufweisen. Eine Seele ist für Aristoteles die *Form* eines lebendigen Dings: Sie ist das strukturierende Prinzip, kraft dessen Materie einer bestimmten Art ein lebendiges Ding konstituiert.²¹ »Beseelt« zu sein bedeutet, an der Weise der Organisation teilzuhaben, die charakteristisch für Leben ist. Was für eine Art von Organisation ist das? Aristoteles behauptet, dass diese Frage nicht auf vollkommen allgemeine Weise beantwortet werden kann. Es gibt drei unterschiedliche Weisen, ein lebendiges Ding zu sein, Weisen, die nicht einfach nur unverbunden nebeneinanderstehen, die aber auch nicht durch Verweis

auf ein einzelnes abstraktes Schema definierbar sind. Vielmehr folgen diese drei Weisen des Lebens auf bestimmte Weise aufeinander – nicht in der Reihenfolge ihres Auftretens in der Welt, sondern in der Weise, wie sie definiert werden. Zu verstehen, was die Seele eines Tieres ist, setzt ein Verständnis dessen voraus, wie Animalität die Art und Weise der Organisation transformiert, die charakteristisch für die nährnde Seele ist, das heißt für den Typ von Seele, der primitiv bei Pflanzen vorkommt. Und zu verstehen, was eine vernünftige Seele ist, erfordert ein Verständnis dessen, wie Vernunft die Art und Weise der Organisation transformiert, die für die Seele eines Tieres charakteristisch ist.²²

Das impliziert auf der einen Seite, dass die Idee eines vernünftigen Daseins nur kraft dessen Gehalt hat, dass sie auf der Idee des Daseins eines Tieres aufbaut, eines lebendigen Dings, das fähig ist, den Imperativen seines Lebens durch Ausübung der Wahrnehmungsfähigkeit und durch Handlungen, die vom Begehrungsvermögen geleitet werden, zu genügen. Aber es bedeutet auf der anderen Seite auch, dass das, *was es bedeutet*, ein Tier zu sein, grundlegend transformiert wird, wenn Vernunft im Spiel ist. »Vernünftig« ist ein Prädikat, das vom Tier abgrenzt, und nicht der Name von Eigenschaften, über die bestimmte Tiere verfügen, weil das, was vernünftig ist, sich *in seiner Weise, ein Tier zu sein*, unterscheidet von dem, was nichtvernünftig ist. Dementsprechend erklärt Aristoteles die Begriffe von Genus und artbildendem Unterschied folgendermaßen:

Ich nenne nämlich dasjenige Gattung, was von beiden als ein und dasselbe ausgesagt wird und das sich nicht bloß in akzidenteller Weise unterscheidet [...]. Es muß nämlich nicht nur das Gemeinsame sich in beiden finden, daß z. B. beide Lebewesen sind, sondern ebendies selbst, Lebewesen, muß für jedes von beiden ein anderes sein [...]. Ich nenne nämlich den Unterschied der Gattung ein Anderssein, welcher diese selbst, die Gattung, zu einem anderen macht.²³

Wenn das, was es bedeutet, ein Tier zu sein, nicht durch Vernunft transformiert werden würde, würde eine Diskussion der Vernunft

21 Vgl. *Über die Seele* II.1 (412a-16-21).

22 Vgl. *Über die Seele* II 2-3, wo argumentiert wird, dass »das Leben (eines Lebewesens) in mehrfacher Bedeutung verstanden wird« (413a22), und folglich, dass »im einzelnen zu fragen [ist], welches die Seele eines jeden (Wesens) ist, wie z. B. welches die der Pflanze und welches die des Menschen oder Tieres« (414b31).

23 *Metaphysik* X.8, 1057b38-1058a7.

nicht in einer allgemeinen Darstellung dessen vorkommen müssen, was es bedeutet zu leben: »Vernunft« würde einfach ein Kennzeichen bestimmter Tierarten sein, die in genau demselben Sinne lebendige Dinge wären, wie jede andere Tierart ein lebendiges Ding ist. Dies wäre vermutlich Aristoteles' Standpunkt zu »Säugetier«. Aber es ist nicht sein Standpunkt in Bezug auf »Vernunft«: Er behauptet, dass vernünftig-zu-sein die Natur des tierischen Daseins transformiert und damit eine neue Art, ein lebendiges Ding zu sein, konstituiert. Und da »zu sein für Lebewesen bedeutet zu leben«, ²⁴ bedeutet dies, dass ein vernünftiges Tier eine spezifische *Form* von Wesen hat, einen spezifischen Typus dessen, »was es heißt zu sein«.

Das ist der Gedanke, zu dem ich gelangen wollte. Ich will verdeutlichen, wie ich ihn verstehe. Wir haben gefragt, welche Art von Unterscheidung die vernünftig/nichtvernünftig-Unterscheidung darstellen soll und in welchem Sinne sie eine tiefe Unterscheidung sein soll, eine, die den Unterschied zwischen verschiedenen Arten von Geist ermöglicht. Wir sind zu folgenden Ergebnissen gelangt. Erstens kennzeichnet »Vernunft« uns gemäß der klassischen Auffassung nicht bloß deshalb, weil sie eine Eigenschaft benennt, die zufällig einzig bei Menschen vorkommt. Sie gehört vielmehr zu einer Bestimmung unseres Wesens, also zu einer Darstellung dessen, was unsere Existenz als einzelne Individuen ausmacht. Als solche kann sie uns als Individuen nur kraft dessen zugesprochen werden, dass sie der substantiellen Art, zu der wir gehören (nämlich: *Mensch*), zugesprochen werden kann. Darüber hinaus charakterisiert sie diese Art nicht in der Weise, wie es konkrete deskriptive Prädikate wie »Säugetier« oder »Zweibeiner« tun: Sie bestimmt nicht den spezifischen *Inhalt* unseres Wesens, sondern die *Form* des Wesens, das wir haben. Wir können es so ausdrücken: »Vernünftig« bestimmt die Art von Rahmen, in dem jede konkrete Beschreibung dessen, was es bedeutet, Mensch zu sein, verortet ist. Denn *sie spezifiziert nicht eine einzelne Eigenschaft, die wir haben, sondern unsere besondere Art, Eigenschaften zu haben*. Das ist, glaube ich, die Bedeutung der Aussage, dass »vernünftig« die *Form* des Menschen charakterisiert. Eine substantielle Art ist, wie wir gesehen haben, das Subjekt, von dem wesentliche Eigenschaften prädiert werden; und da, wo wir eine andere *Form* der Art haben, können die Prädikate, die die Art per se

charakterisieren, und folglich die Prädikate, die auf das Individuum nur insofern zutreffen, als diese Individuen zu der entsprechenden Art gehören, eine andere Art von Bedeutung annehmen als die, die sie in der Anwendung auf Arten anderer Form haben würden. Das Prädikat, das eine Lebensform von einer anderen unterscheidet, benennt somit nicht eine konkrete Eigenschaft (oder eine Reihe von Eigenschaften), die bestimmte Spezies von lebendigen Dingen besitzen; es markiert die Möglichkeit einer anderen Form der Prädikation von Eigenschaften des Lebendigseins.

2.6

Ich habe dieses Argument sehr abstrakt präsentiert. Einige Beispiele werden helfen, seine Bedeutung zu verdeutlichen.

Fangen wir mit einem einfachen Fall an, nämlich mit dem Unterschied zwischen einer Pflanze und einem Tier, denn dabei handelt es sich der klassischen Auffassung zufolge ebenfalls um einen Unterschied der Form. Denken wir darüber nach, was es bedeutet, von einer *Aktivität* im Falle der Pflanze und im Falle des Tieres zu sprechen. Viele Menschen werden versucht sein zu sagen, dass Pflanzen überhaupt nicht handeln. In einem Sinn ist das natürlich richtig: Sie handeln nicht in dem Sinne, in dem Tiere handeln. Trotzdem gibt es offensichtlich einige Episoden im Leben von Pflanzen, in denen sie eher die Rolle des Handelnden einnehmen als die des bloß Erleidenden. Wenn ein Baum gefällt wird, dann ist er ein Erleidender; aber wenn er einen neuen Zweig wachsen lässt oder im Frühling blüht, dann ist er ein Handelnder: Letzteres sind Dinge, die der Baum in einem gewissen Sinne *tut*, nicht Dinge, die ihm *angetan* werden. Der Gegensatz zwischen Tun und Erleiden hängt im Allgemeinen davon ab, worin die primäre Erklärung des relevanten Ereignisses oder Prozesses besteht. So zählt das Wachsenlassen eines neuen Astes als etwas, das der Baum tut, weil seine primäre Erklärung einfach in der Natur des Baumes selbst ausfindig gemacht werden muss (die gekennzeichnet ist durch ein System generischer Propositionen der Art, die wir zuvor besprochen haben), auch wenn verschiedene Umstände der Umwelt dieses Ereignis ermöglichen. Das Wachsen eines neuen Zweiges des Baumes ist somit in einem weiten logisch-grammatischen Sinn seine eigene Handlung, eine, die in einem aktiven progressiven Urteil ausge-

²⁴ *Über die Seele* II.4, 415b13.

drückt werden kann, das den Baum als sein Subjekt hat. Und die Handlung ist sogar zielgerichtet in einem Sinn, der klar genug ist: Bäume lassen Zweige genau deshalb wachsen, weil Zweige zu haben ihnen erlaubt, ein ausgedehntes Blätterdach zu haben, das das Sonnenlicht absorbiert. Trotzdem sprechen wir von Handeln und Zielgerichtetheit auf einer ganz anderen Ebene, wenn wir von den zielgerichteten Handlungen eines Tieres sprechen. Es ist nicht nur so, dass ein Tier *mehr* tun kann als eine Pflanze; die Rede davon, etwas zu »tun«, kann auf ganz neue Weise auf ein Tier angewendet werden.²⁵

Ich denke, dass dies intuitiv klar ist. Ein Weg, den tieferliegenden Grund unserer Intuition zu sehen, ist aber, über die Tatsache nachzudenken, dass Beschreibungen des Hier und Jetzt niemals in eine Beschreibung der »Handlungen« von Pflanzen eingehen können, es sei denn in der Form von Auslösern, unterstützenden Faktoren oder Hindernissen. Die Wurzel eines Baumes kann um einen Stein herum wachsen, aber es wäre im besten Fall sentimental zu behaupten, dass die Wurzel in dieser bestimmten Weise wächst, *um um den Stein herumzukommen*. Die Anwesenheit dieses Steines hier und jetzt geht nicht in den Inhalt der Handlung des Baumes ein, zu der er zielgerichtet tendiert, nämlich seine Wurzel wachsen zu lassen. Die Wurzeln des Baumes wachsen einfach, soweit wie möglich, gemäß einem bestimmten Muster: der Stein tritt als Hindernis dieses Wachstums auf, als etwas, das dazwischenkommt, und qualifiziert damit den Sinn, in dem die Gestalt des sich daraus ergebenden Wuchses als ein eigenes Tun des Baumes verstanden werden kann und nicht als Ergebnis von etwas, das ihm angetan wurde. Im Gegensatz dazu kann ein Tier in Bezug auf das Hier und Jetzt handeln: Beschreibungen der vorliegenden Umstände können in den *Inhalt* dessen, was es tut, eingehen. Sein Wahrnehmungs- und sein Begehrungsvermögen transformieren seine Art, lebendig zu sein, gerade weil sie dies ermöglichen: Sie öffnen tierisches Leben nicht nur für kausale Einflüsse gegenwärtiger Umstände in Form eines Auslösers, Hindernisses oder einer Erleichterung, sondern für eine Art von Einfluss, die in die Konstitution dessen eingeht, was

das Subjekt tut. Somit kann das Tier versuchen, *diesen Gegenstand zu bekommen* oder etwas zu tun, *um dieses Hindernis zu umgehen*.

Das, was die »A«-Stelle in »S tut A« füllt, ist damit ein »A« einer fundamental anderen Art, wenn das fragliche Subjekt ein Tier ist. Es wird nicht bloß ein Typ von Inhalt sein, der auf eine generische Form von Aktivität verweist (das Wachsen eines Zweiges, Blühen etc.), sondern ein Typ, der in sich selbst Partikularität enthält: Die allgemeine Art von Ding, die das Tier tut (etwas jagen, vor etwas fliehen, mit etwas spielen etc.), hat – um einen Fregeschen Ausdruck zu entleihen – eine ungesättigte Position, eine, die auf Wahrnehmung (oder in hochentwickelten Tieren Gedächtnis, Imagination usw.) wartet, um sie auszufüllen. Die Arten von Dingen, die Pflanzen tun können, enthalten keine solchen Lücken. Und es ist einfach ein anderer Aspekt desselben Punktes zu sagen, dass Tiere als *Individuen* auf eine Weise handeln, auf die Pflanzen es nicht tun. Eine bestimmte Eiche kann einen neuen Ast wachsen lassen, aber die Erklärung ihres Tuns verweist nicht auf diese Eiche im Besonderen: Es ist einfach die Art von Tun, die alle gesunden ausgewachsenen Eichen zu dieser Jahreszeit vollziehen, vorausgesetzt es gibt genug Sonnenlicht, genug Wasser usw. *Sie* hat nicht bestimmt, dass dies geschehen soll, auch wenn sicherlich verschiedene Dinge an ihr und die sie umgebenden Begleitumstände einen Einfluss darauf haben, ob die allgemeine Disposition ihrer Art hier und jetzt realisiert wird. Trotzdem ist die fundamentale Erklärung ihrer Handlung einfach eine bestimmte generische Tatsache über ihre Art: Das ist es, was sie tun. Das Hier und Jetzt geht in die Erklärung nur als Auslöser, unterstützender Faktor oder Hindernis ein. Um zu verstehen, warum ein Tier tut, was es tut, müssen wir im Gegensatz dazu dieses besondere Individuum berücksichtigen, denn wonach es strebt, ist nicht einfach durch die Gesetze seiner Art bestimmt, sondern beinhaltet Tatsachen über die Erfahrungen dieses einzelnen Individuums im Besonderen.²⁶

²⁵ So sagt Aristoteles, dass Pflanzen »[sich] im Wachstum und Schwinden [...] vollziehende Bewegungen« haben, aber nicht »örtliche Bewegung«, was eine andere Form der Bewegung ist: Vgl. insbesondere *Über die Seele* II.4, 415b22 und III.9, 432b8-9.

²⁶ Wenn die Tiefe dieses Unterschieds nicht offensichtlich ist, mag es hilfreich sein, die bestimmte Art von *Scheitern* zu betrachten, die bei tierischem Handeln möglich ist. Wenn eine Katze eine bestimmte Maus jagt und sie nicht fängt, es aber zufällig fertigbringt, eine andere Maus zu fangen, dann gibt es zweifelsohne einen Sinn, in dem sie darin scheiterte zu bekommen, was sie wollte (nämlich diese Maus, die, die sie jagte), obwohl die Katze in einem anderen Sinn bekommen hat, was sie wollte (nämlich eine Maus). Wenn die Wurzeln eines Baumes

Ich habe die Unterschiede zwischen pflanzlichem und tierischem Handeln ausführlich beschrieben, um herauszuarbeiten, was es bedeuten könnte zu sagen, dass im Gegensatz zu einem Prädikat wie »Säugetier« oder »Landbewohner« das Prädikat »Tier« keine bestimmte Eigenschaft benennt, die bestimmte Arten von lebendigen Dingen aufweisen, sondern vielmehr die Möglichkeit einer bestimmten Form der Zuschreibung bestimmter Eigenschaften an solche Dinge bezeichnet. Mein Ziel war dabei, darauf hinzuweisen, dass zwar sowohl von Pflanzen als auch von Tieren gesagt werden kann, dass sie Dinge *tun*, dass sie als *Handelnde* in Bezug auf einiges, was ihnen geschieht, beschrieben werden können und dass man vollkommen richtig und buchstäblich von ihnen sagen kann, dass sie *Ziele verfolgen* usw., dass aber dennoch die Weise, in der diese Prädikate in den zwei Fällen angewendet werden, unterschiedlich ist. *Es ist nicht bloß so, dass Tiere Dinge tun können, die Pflanzen nicht tun können; es ist so, dass die gesamte Rede von »tun« eine neue Bedeutung, eine neue logische Beschaffenheit gewinnt, wenn wir von Pflanzen zu Tieren übergehen.* Ich denke, ähnliche Argumente können für Prädikationen in jeder der verschiedenen Aristotelischen Kategorien vorgebracht werden: Ein Tier lässt es auf eine grundlegend andere Weise als eine Pflanze zu, zum Beispiel etwas zu haben, auf es einzuwirken, auf eine bestimmte Weise geeignet zu sein und sogar *an* einem bestimmten Ort zu sein und *ein* Ding zu sein.²⁷

hingegen Wasser aufnehmen und wir es auf irgendeine Art bewerkstelligen, die Wassermoleküle zu ersetzen, die *ceteris paribus* zusammen mit anderen Wassermolekülen aufgenommen worden wären, dann gibt es zweifelsohne kein Ziel des Baumes, das er nicht erreichte, obwohl sich die Umstände des Baumes änderten. Pflanzen lassen sich als Pflanzen einfach nicht auf diese Art und Weise auf die besonderen Dinge ein, die hier und jetzt vorliegen. (Das gilt sogar für die Venusfliegenfalle, die auf Stimuli reagiert, und zwar auf eine Art und Weise, die verblüffende Ähnlichkeit zur Wahrnehmung von Tieren aufweist. Die Fliegenfalle wird durch eine einzelne Fliege, die ihre Fühlborsten berührt, zur Handlung veranlasst, aber dann tut sie einfach das, was alle solche Pflanzen tun, wenn ihre Borsten berührt werden: sie schnappt zu. Das Zuschnappen wird durch eine einzelne Fliege ausgelöst, aber die Handlung selbst instanziiert eine vollständig generische Art von Handlung, die sich nicht auf diese bestimmte Fliege richtet, sondern bloß durch sie veranlasst ist.

²⁷ Diese allgemeine Transformation ist Spiegelbild der Vorrangstellung der Kategorie der Substanz (vgl. insbesondere *Metaphysik* VII.1): Wenn die Art der Substanz transformiert wird, unterliegt die Bedeutung der Prädikate in anderen Katego-

Das bedeutet nicht, dass *jedes* Prädikat in jeder dieser Kategorien auf Tiere und Pflanzen unterschiedlich angewendet wird: Ich nehme an, dass es beispielsweise keinen fundamentalen Unterschied zwischen der Rede über das Gewicht einer Pflanze und das Gewicht eines Tieres gibt oder zwischen der Rede über die Farbe von Blättern eines Baumes und die Farbe des Fells eines Tieres. Ich behaupte nicht, dass Tiere die Anwendung von Prädikaten derselben Eigenschaften, wie sie auf Pflanzen anwendbar sind, *nicht* erlauben, sondern dass sie zusätzlich die Anwendung von Prädikaten unverwechselbar anderer Eigenschaften erlauben und dass *das* die Art des Unterschieds ist, den der Begriff »Tier« bezeichnet. In einer ausführlicheren Diskussion würde ich darüber hinaus argumentieren wollen, dass diese unverwechselbaren Prädikate den Kern dessen kennzeichnen, was es bedeutet, ein Tier zu sein; denn es existiert überhaupt nur als ein einzelnes Individuum aufgrund dessen, was ein Tier hat, tut und ist in diesem unverwechselbaren Register von Haben, Tun und Sein, und daher ist sein Tragen dieser Prädikate das Prinzip seines Tragens aller anderen möglichen Prädikate, die es aufweist (Gewicht, Farbe usw.). Aber diese Idee zu entwickeln würde uns zu weit wegführen; der wesentliche Punkt für unsere gegenwärtigen Zwecke ist, dass die Tier/Nichttier-Unterscheidung zwei *Lebensformen* unterscheidet: Sie unterscheidet lebendige Arten nicht nur hinsichtlich bestimmter Eigenschaften, die sie besitzen, sondern auch hinsichtlich ihrer gesamten Art, Eigenschaften zu haben, der Form, die Prädikationen des Seins, Habens und Tuns für sie annehmen können.

Gemäß der klassischen Auffassung markiert die vernünftig/nichtvernünftig-Unterscheidung *diese* Art von Unterschied. Ein vernünftiges Tier ist nicht nur fähig, *mehr* zu sein, zu haben und zu tun als ein nichtvernünftiges Lebewesen, sondern fähig, in einem charakteristischen Sinn das Subjekt von Zuschreibungen des Seins, Habens und Tuns zu sein. Betrachten wir als Illustration nochmals das Handeln. Es ist in diesem Fall möglicherweise noch

rien einer korrelativen Transformation. Wenn also zwei Arten von Substanz dasselbe Genus aufweisen, sich aber hinsichtlich der Spezies unterscheiden (z. B. beide sind Lebewesen, aber nur eines ein Tier), erlaubt das die Möglichkeit von Prädikationen in anderen Kategorien, die auch generisch ähnlich, aber spezifisch unterschiedlich sind (z. B. beide lebendige Aktivität, aber nur eines tierische Handlung).

offensichtlicher, dass die generischen Vorstellungen davon, ein Handelnder zu sein, etwas zu tun und ein Ziel zu verfolgen, sowohl auf vernünftige als auch auf nichtvernünftige Tiere zutreffen. Was möglicherweise weniger offensichtlich ist, ist, dass Handlung, Tun und Zielorientierung im vernünftigen Fall eine andere Form annehmen. Trotzdem ist es allgemein anerkannt, dass es einen Sinn von »etwas tun« gibt, der nur auf vernünftige Lebewesen anwendbar ist: Wir sind die einzigen Lebewesen, die *absichtlich* handeln. Darüber hinaus wird allgemein zugestanden, dass es eine Bedingung der Anwendbarkeit von Tätigkeitszuschreibungen in diesem charakteristischen Sinn ist, dass das Lebewesen das, was es tut, *wissentlich* tun sollte, indem es seine Fähigkeit ausübt zu bestimmen, welche Ziele erstrebenswert sind und wie sie zu verfolgen sind. Der klassischen Auffassung entsprechend ist die Fähigkeit, in diesem charakteristischen Sinn zu handeln – Tätigkeiten auszuführen, deren Zuschreibung erfordert, dass das Subjekt weiß, was es tut und wozu –, das besondere Privileg vernünftiger Wesen. Dementsprechend meint Thomas von Aquin, dass obwohl von nichtvernünftigen Tieren gesagt werden kann, dass sie einen Zweck verfolgen und in einem »unvollkommenen« Sinn freiwillig handeln, um ihn zu erreichen, sie nicht fähig sind, im »vollkommenen« Sinn etwas zu beabsichtigen oder freiwillig zu handeln, denn sie richten ihre Bewegung nicht dadurch auf einen Zweck aus, dass sie Wissen von dem Zweck »unter dem Aspekt eines Zwecks« haben. Vielmehr nehmen sie ein Objekt, das sie begehren, bloß wahr und handeln aus Instinkt oder aus einer erworbenen Gewohnheit, um es zu erlangen.²⁸

Einige werden argumentieren wollen, dass es verschiedene Arten von nichtmenschlichen Tieren gibt, die mehr tun können als dies. Ich beziehe keine Stellung bezüglich dieser Frage. Mein Ziel an dieser Stelle ist nicht, für eine bestimmte Klassifikation dieser oder jener Art von Lebewesen zu argumentieren, sondern auf eine Art von Unterscheidung hinzuweisen, die zumindest verständlich scheint, unabhängig davon, was man über ihre Anwendung in bestimmten Fällen denken mag. Wenn die Unterscheidung verständlich ist, dann erlaubt die Rede von der »Tätigkeit« eines Tieres

²⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, Trans. Fathers of the English Dominican Province, New York 1948, IaIIae, Q.6, A.2 und Q.12, A.5 (Übers. aus dem Englischen A. K. F.).

(und, damit zusammenhängend, von der Handlung eines Tieres, der Verantwortung, dem Erstreben eines Zieles usw.) zwei verschiedene Register, ein nichtvernünftiges und ein vernünftiges.²⁹ Ich denke, dass es möglich wäre zu zeigen, dass diese Unterscheidung einer Unterscheidung der Form des »A« entspricht, das der Inhalt einer vernünftigen Tätigkeit sein kann, sowie einer Unterscheidung der Art und Weise, in der das Prädikat »A-tun« einem individuellen vernünftigen Subjekt zugesprochen wird. Diese Unterschiede zu entwickeln würde jedoch beinhalten, damit zu beginnen, eine substanzielle Theorie der Vernunft zu geben, und das ist an dieser Stelle nicht mein Ziel. Mein Ziel ist nur, auf die Möglichkeit einer bestimmten Art der Auffassung des Unterschieds, den Vernunft hervorruft, hinzuweisen; eine, die der Idee einer unterschiedlichen Art des Geistes Sinn verleiht.

Das Zitat von Herder zu Beginn dieses Aufsatzes fängt den Kern dieser Auffassung ein: Der Gedanke ist, dass unsere Vernunft weder nur das *Ausmaß* unserer Fähigkeit, Dinge zu tun, erweitert in dem Sinn, in dem schon von nichtvernünftigen Tieren gesagt werden kann, dass sie Dinge tun; noch ist »Vernunft« der Name einer besonderen Fähigkeit – wie das Seh- oder Hörvermögen oder die Fähigkeit, auf zwei Beinen zu gehen –, die uns ermöglicht, eine bestimmte Art von Sache zu tun, in demselben allgemeinen Sinn von Tun, die auch auf die Fähigkeiten zutrifft, von denen die Vernunft unterschieden ist. Vielmehr bezeichnet »Vernunft«, wie Herder es ausdrückt, »die ganze Einrichtung aller menschlichen Kräfte«, eine Einrichtung, die eine »ganz verschiedenartige [...] Richtung und Auswicklung aller Kräfte« verursacht. Was er meint, ist, so denke ich, dass unsere Vernunft den Sinn, in dem Fähigkeiten und die ihnen zugehörigen Handlungen uns zuschreibbar sind, transfor-

²⁹ So verstehe ich G. E. M. Anscombes kryptische Behauptung, dass der Begriff »absichtlich« nicht »ein[...] eigene[s] Merkmal[...]« benennt, das bestimmten Handlungen zukommt, sondern sich vielmehr »auf eine Form von Ereignisbeschreibung [bezieht]« (G. E. M. Anscombe, *Absicht*, aus dem Englischen von Joachim Schulte, Berlin 2011, § 19, 47). Ihr Ziel ist zu argumentieren, dass »absichtliche Handlung« nicht bloß eine bestimmte Klasse von Ereignissen aussondert, sondern einen besonderen Typ von Ereignisprädikation, einen, der nur auf Lebewesen angewendet werden kann, die das Subjekt einer besonderen Art von »Warum«-Erklärungen sein können, solche, deren Anwendung voraussetzt, dass das fragliche Subjekt selbst weiß, was es tut und warum, und gerade aufgrund dieses Wissens handelt.

miert. Es bezeichnet eine neue *Form* der Fähigkeiten- und Handlungsprädikation, in dem Sinn, den ich versucht habe zu erklären. Und als eine Beschreibung unseres Wesens beinhaltet sie, dass die Bezugnahme auf Fähigkeiten dieser charakteristischen Form zu einer Beschreibung des Sinns gehört, in dem wir als individuelle Subjekte von Prädikationen überhaupt existieren.³⁰

3. Anwendungen

3.1

Diese Rekonstruktion der klassischen Auffassung ist lohnend, wenn sie uns bei Schwierigkeiten hilft, die uns hier und jetzt begegnen. Ich denke, dass das so ist. Abschließend möchte ich einige verbreitete Einwände gegen die Vorstellung eines Unterschieds in der Art zwischen dem vernünftigen und nichtvernünftigen Geist erwähnen, bei deren Beantwortung die vorangegangenen Überlegungen helfen.

Die Vorstellung, dass Vernunft mit einer neuen Art des Geistes einhergeht, einer, die eine charakteristische Form der Prädikation zulässt, hat auch zeitgenössische Vertreter. Eine ähnliche Auffassung wurde zum Beispiel von Donald Davidson verteidigt, der bekanntermaßen erstens behauptet, dass wir, um unsere Art des Geistes zu verstehen, unser Augenmerk auf eine bestimmte Klasse von Prädikaten legen müssen, nämlich solche, die sogenannte »propositionale [...] Einstellungen« zuschreiben, und zweitens, dass die Anwendung solcher Prädikate einem »konstitutive[n] Ideal der Rationalität« unterliegt.³¹ Zu behaupten, dass Vernunft zu einem konstitutiven Unterschied hinsichtlich der Art von Prädikaten führt, die uns zuschreibbar sind, bedeutet meiner Meinung nach zu behaupten, dass wir nicht nur fähig sind, *mehr* zu repräsentieren

und zu tun als nichtvernünftige Tiere, sondern dass wir als Subjekte von Prädikationen des Repräsentierens und Handelns eine Rolle einnehmen können, die eine charakteristische Form aufweist, eine Form, die auf uns nur aufgrund unserer Vernunft zutrifft. Nun, Davidsons Behauptung war einflussreich, aber gegen sie werden auch verschiedene wiederkehrende Einwände vorgebracht. Wir können diese zwei Gruppen zuordnen: (i) Einwände gegen die Idee, dass Vernunft einen *konstitutiven* Unterschied für die Art des Repräsentierens und Handelns ausmacht, deren wir fähig sind, und (ii) Einwände gegen die Idee, dass die Bezugnahme auf ein bloßes Ideal der Rationalität eine bedeutende Rolle für die Bestimmung dessen spielen kann, was *wirklich* wahr über uns ist. Ich möchte etwas zu beiden Arten von Einwänden sagen sowie dazu, inwieweit sich die vorangegangene Diskussion auf sie auswirkt.

3.2

Ein gängiger Einwand gegen Ansichten wie die von Davidson fängt mit der Beobachtung an, dass wir es alle für selbstverständlich halten – außer wenn wir einen philosophischen Standpunkt verteidigen, der erfordert, dass wir das Gegenteil sagen –, dass viele Arten von nichtmenschlichen Tieren Dinge über ihre Umwelt glauben können, aus vergangenen Erfahrungen lernen können und im Verfolgen von Dingen, die sie begehren, vernünftig handeln können. All diese Beschreibungen scheinen tatsächlich auf nichtmenschliche Tiere zuzutreffen und sie scheinen in genuine Erklärungen ihres Verhaltens einzugehen. Dieser Eindruck wird durch gründliche Studien zum Tierverhalten noch verstärkt. Es wäre somit verkehrt – so wird der Einwand ausgeführt – zu bestreiten, dass nichtmenschliche Tiere glauben können, begehren können usw. Aber das ist genau die Art von Verdrehung, die in der Behauptung enthalten ist, dass nur vernünftige Tiere propositionale Einstellungen haben können. Wenn Zuschreibungen propositionaler Einstellungen nur richtig angewendet werden können, wenn Vernunft vorliegt, dann muss Vernunft ganz allgemein im Tierreich vorliegen; wenn hingegen Vernunft ausnahmslos menschlichen Wesen zukommt, dann kann sie nicht vorausgesetzt werden, um über propositionale Einstellungen zu sprechen. Auf jeden Fall, so lautet die Schlussfolgerung des Einwandes, kann der Unterschied zwischen unserer

³⁰ Eine Unterscheidung, deren unmittelbarster Effekt, wie Herder bemerkt, in Bezug auf unsere fühlende, erkennende und wollende Natur besteht. Es sind diese Arten von Prädikationen, die am unmittelbarsten betroffen sind, weil sie die für die Tiernatur eigentümlichen Typen sind und weil die Tiernatur die Gattung des substanziellen Seins ist, die durch Vernunft spezifiziert wird.

³¹ Donald Davidson, *Handlung und Ereignis*, aus dem Amerikanischen von Joachim Schulte, Frankfurt/M. 1985, S. 313 f.

Weise, die Welt zu repräsentieren, und derjenigen »niederer« Tiere, soweit es einen solchen Unterschied gibt, bloß in Feinheiten der repräsentationalen Inhalte bestehen, die wir handhaben können, und in der Komplexität der Tätigkeiten, in denen wir mit ihnen operieren. Es ist kein Unterschied zwischen zwei gänzlich verschiedenen Arten von repräsentationalen Zuständen.

Ich denke, dass dieser Einwand auf einer Annahme beruht, die durch die vorangegangene Diskussion in Frage gestellt werden kann. Die Annahme ist, dass ein psychologischer oder epistemischer Begriff, der sowohl auf vernünftige als auch auf nichtvernünftige Tiere zutrifft, offen sein muss für eine einzige, undifferenzierte Beschreibung, die auf beide Anwendungsweisen zutrifft. Wir könnten dies die *Eindeutigkeitsannahme* nennen, denn sie läuft auf die Behauptung hinaus, dass solche Begriffe in ihrer Anwendung auf vernünftige und nichtvernünftige Tiere eindeutig sein müssen. Diese Annahme offenbart sich in dem häufig anzutreffenden Beharren darauf, dass eine Beschreibung von Überzeugung, Rechtfertigung, Wissen usw. keine Anforderungen stellen darf, die ein nichtvernünftiges Tier nicht erfüllen kann, da nichtvernünftige Tiere offensichtlich Überzeugungen haben, über Rechtfertigungen für ihre Überzeugungen verfügen, Wissen haben usw. Es sollte evident sein, dass diese Schlussfolgerung nur unter der Voraussetzung der Eindeutigkeitsannahme gültig ist. Denn nur wenn eine Beschreibung dieser Begriffe nicht zwischen vernünftigen und nichtvernünftigen Tieren unterscheiden darf, bedeutet die Tatsache, dass wir von nichtvernünftigen Tieren sagen, dass sie Überzeugungen haben, gerechtfertigt sind usw., dass unsere Beschreibung der Anwendung solcher Begriffe auf Menschen keine Forderung enthalten darf, die nichtvernünftige Tiere nicht erfüllen.

Müssen wir die Eindeutigkeitsannahme akzeptieren? Tyler Burge schreibt in seinem Aufsatz »Perceptual Entitlement«:

Kinder und höhere nichtmenschliche Tiere haben keine Gründe für ihre auf Wahrnehmungen beruhenden Überzeugungen. Sie verfügen nicht über Begriffe wie *verlässlich*, *Normalbedingung*, *Wahrnehmungszustand*, *Individualisation*, *aufhebende Bedingung*, die notwendig dafür sind, solche Gründe zu haben. Trotzdem haben sie Überzeugungen aufgrund von Wahrnehmungen. Es gibt keinen stichhaltigen Grund zu bestreiten, dass die Epistemologie diese Überzeugungen hinsichtlich der Normen, die ihre Bildung bestimmen, bewerten kann, die perspektivischen Beschränkungen und

Umgebungsbedingungen des Subjekts der Überzeugung vorausgesetzt. Es gibt keinen stichhaltigen Grund zu bestreiten, dass die Epistemologie ihre wahrnehmungsbasierten Überzeugungen hinsichtlich ihrer epistemischen Rechtfertigung bewerten kann.³²

Ich denke, dass es eine Lesart von dem gibt, was Burge sagt, nach der das Folgende unbestreitbar ist: Nichtmenschliche Tiere reagieren offensichtlich auf der Grundlage von Repräsentationen dessen, was der Fall ist, auf die Welt. Wir haben alles Recht, diese Repräsentationen »Überzeugungen« zu nennen, Repräsentationen, nach deren Ausweis wir zweifelsohne fragen können. Aber Burge bringt dieses Argument im Zusammenhang mit einem Angriff auf die These – die er mit Autoren wie Sellars, Davidson und McDowell verbindet –, dass die Art des Ausweises, die ein vernünftiges Wesen für seine Überzeugungen hat, ein Ausweis sein muss, der »im Raum der Gründe« liegt«. Tatsächlich schreibt er, als ob diese Argumente für sich genommen schon eine Widerlegung der These darstellten: Wenn nichtmenschliche Tiere Überzeugungen haben können und wenn sie berechtigt sein können, sie zu haben, dann, so argumentiert Burge, kann das Ausgewiesensein von Überzeugungen nicht von Fähigkeiten abhängen, die nichtmenschliche Tiere nicht besitzen.³³

Aber diese Schlussfolgerung spiegelt ganz sicher eine engstirnige Sicht der Möglichkeiten wider. Was auch immer es heißen mag zu behaupten, dass der Ausweis eines vernünftigen Wesens innerhalb »des Raumes der Gründe« liegen muss, so sollte ein vernünftiger Verteidiger dieser These nicht behaupten, dass dies beinhaltet, dass nichtmenschliche Tiere keine Überzeugungen aufgrund von Wahrnehmungen haben können oder berechtigt sein können, sie zu haben. Er sollte stattdessen behaupten, dass die Begriffe *Überzeugung* und *Ausweis* an dieser Stelle anders verwendet werden als im Zu-

32 Tyler Burge, »Perceptual Entitlement«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 67 (2003), S. 528 (Übers. A. K. F.).

33 Burges Standpunkt hinsichtlich dieser Themen verdient eine sehr viel ausführlichere Auseinandersetzung, als ich sie hier geben kann. Ich zitiere ihn nur, um beispielhaft zu zeigen, dass allgemein schnell angenommen wird, dass zwischen verschiedenen wichtigen kognitiven Begriffen Eindeutigkeit bestehen muss, die quer zur Unterscheidung vernünftig/nichtvernünftig liegen. Für eine ausführlichere Darstellung von Burges Position vgl. Tyler Burge, *Origins of Objectivity*, Oxford 2010. Ich hoffe, Burges Auffassungen in zukünftigen Arbeiten ausführlicher besprechen zu können.

sammenhang mit nichtvernünftigen Wesen – dass mit dem Aufkommen von Vernunft eine neue Form von Überzeugung und ein neuer Standard des Ausweises, der mit ihr verbunden ist, ins Spiel kommt. Zu behaupten, dass Begriffe wie *Überzeugung* oder *Ausweis* auf eine Weise auf vernünftige Wesen angewendet werden und auf andere Weise auf nichtvernünftige Tiere, muss nicht notwendigerweise bedeuten zu behaupten, dass wir bloß zweideutig sind, wenn wir von »Überzeugung« oder »Ausweis« im Zusammenhang mit Lebewesen der beiden Arten sprechen. Es könnte vielmehr bedeuten zu behaupten, dass bloße Überzeugungen von Tieren und vernünftige Überzeugungen, bloßer Ausweis von Tieren und vernünftiger Ausweis, zwei unterschiedliche *Arten* derselben *Gattung* sind. Und wie wir gesehen haben, behauptet die klassische Auffassung, dass die vernünftig/nichtvernünftig-Unterscheidung Raum lässt für genau diese Kombination von generischer Ähnlichkeit und spezifischer Differenz hinsichtlich der Weise, wie grundlegende Arten der Prädikation angewendet werden. So wie sowohl von vernünftigen als auch von nichtvernünftigen Tieren gesagt werden kann, dass sie Handeln, obwohl die Vorstellung des Handelns im vernünftigen Fall in einem charakteristischen Register angewendet wird, so könnte es auch sein, dass sowohl von vernünftigen als auch von nichtvernünftigen Tieren gesagt werden kann, dass sie Tatsachen repräsentieren, obwohl die Vorstellung solcher Repräsentationen im vernünftigen Fall wieder auf charakteristische Weise angewendet wird. Es ist unerheblich, ob wir uns entscheiden, das Wort »Überzeugung« für den besonderen vernünftigen Fall zu reservieren oder nicht: Beide Entscheidungen würden etwas terminologische Bestimmungsarbeit erfordern und beide würden vertretbar sein, solange wir nicht die besondere Kombination von Ähnlichkeit und Unterschied aus dem Blick verlieren, die hier besteht.

Mein gegenwärtiges Ziel ist nicht, diese Sichtweisen zu verteidigen, sondern lediglich, ihre Möglichkeit aufzuzeigen. Dies ist zumindest ein verständlicher Ansatz, den man verfolgen kann, ob es nun im vorliegenden Fall möglich ist, ihn zu verteidigen, oder nicht. Die Eindeutigkeitsannahme schließt eine solche Position hinsichtlich solcher Begriffe wie Überzeugung, Wissen, Schlussfolgerung und Rechtfertigung faktisch aus. Aber die Behauptung, dass diese Begriffe eine andere und strengere Bedeutung in der Anwendung auf vernünftige Wesen als in der Anwendung auf nichtver-

nünftige Tiere haben, verdient zumindest Gehör. Wenn ein solcher Standpunkt bestätigt wäre, dann *würden* wir, ungeachtet dessen, was Burge sagt, eine Grundlage dafür haben zu bestreiten, dass die Epistemologie wahrnehmungsbasierte Überzeugungen bei Kindern und nichtmenschlichen Tieren hinsichtlich ihrer Rechtfertigung *in dem Sinne von Rechtfertigung, der für vernünftige Wesen angemessen ist*, bewerten kann.

In Untersuchungen zum Unterschied zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren gibt es die Tendenz, nach einem ausschlaggebenden Experiment zu suchen, das die Idee, dass es einige grundlegende kognitive Unterschiede zwischen ihnen gibt, bestätigt oder widerlegt. Dementsprechend untersucht man, ob andere Primaten Werkzeuge benutzen können, ob sie sich selbst im Spiegel erkennen können, ob sie lernen können, ein symbolisches System zu benutzen, das der menschlichen Sprache ähnelt usw. Ich denke, dass diese Studien faszinierend sind, aber insofern sie beabsichtigen, die Aussage zu überprüfen, dass Menschen in einem Sinn vernünftig sind, der auf andere Primaten nicht zutrifft, basieren sie, so denke ich, auf einer verzerrten Vorstellung davon, was diese Tatsache zu bedeuten hätte. Wenn die klassische Auffassung richtig ist, sollten wir nicht erwarten, dass sich der Unterschied vernünftig/nichtvernünftig vorrangig in der Tatsache zeigt, dass vernünftige Wesen einige besondere Dinge tun können, die nichtvernünftige Wesen nicht tun können. Wir sollten vielmehr erwarten, dass die Kognition und Handlung von vernünftigen Wesen tiefgreifend und wesentlich unterschieden ist von der Kognition und Handlung nichtvernünftiger Wesen. Dass es Analogien zwischen dem Werkzeuggebrauch von Menschen und dem anderer Primaten, zwischen menschlicher Sprache und den kommunikativen Tätigkeiten anderer Primaten usw. gibt, kann nur erwartet werden, denn es wird allseits zugestanden, dass ihre Fähigkeiten unter eine gemeinsame *Gattung* fallen. Die wesentliche Frage ist hingegen, ob wir in demselben Register sprechen, wenn wir sagen, dass wir und sie »Werkzeuge gebrauchen« oder »kommunizieren« oder was auch immer. Und diese Frage beantwortet man nicht, indem man sich auf einige einzelne Verhaltensmuster versteift, die isoliert betrachtet werden – indem man das Spiegel-Verhalten von Menschen mit dem Spiegel-Verhalten von Schimpansen vergleicht oder die Bereitschaft von Menschen, einen Hammer zu benutzen,

um einen Nagel einzuschlagen, mit der Bereitschaft von Schimpansen, einen Stock zu benutzen, um Ameisen aus einem Loch im Boden zu angeln –, sondern vielmehr darin, die allgemeine Gestalt der Lebensform des fraglichen Lebewesens zu betrachten, das System generischer Propositionen, das seine Lebensart und die Formen der Erklärung beschreibt, die eine Verbindung zwischen Individuen und diesen generischen Wahrheiten herstellen. Setzen diese die Fähigkeit zu reflexivem Denken voraus oder nicht? Eine solche Bestimmung vorzunehmen beinhaltet eine holistische Betrachtung der fraglichen Lebensform, aber es ist weder eine Betrachtung, die ohne empirische Grundlage vorgenommen wird, noch ist sie besonders schwer anzustellen. Wenn der Unterschied zwischen einem vernünftigen und einem nichtvernünftigen Wesen unklar oder unbedeutend erscheint, dann mag das daran liegen, dass wir ihn an der falschen Stelle suchen.³⁴

3.3

Ein zweiter verbreiteter Einwand gegen Standpunkte, die einen wesentlichen Unterschied zwischen vernünftiger und nichtvernünftiger Kognition postulieren, besagt, dass diese die Rede von propositionalen Einstellungen in einem Rahmen verorten, der zu idealisiert ist, um plausibel zu sein. Davidson sagt, dass wir den Sinn von Zuschreibungen propositionaler Einstellungen verstehen, indem wir Bezug auf ein konstitutives *Ideal* der Rationalität nehmen, und dass wir, indem wir bestimmen, welche Einstellungen Menschen haben, ein »Prinzip der wohlwollenden Interpretation« anwenden, das von uns verlangt, in ihren Gedanken und Handlungen so viel Vernunft wie möglich zu finden. Aber was rechtfertigt uns anzunehmen, dass wirkliche Menschen nach diesem Ideal leben? Gehört nicht die Tendenz zur Widersprüchlichkeit, Willensschwäche, zu überstürzten Urteilen usw. genauso zur menschlichen

Konstitution wie jegliche Tendenz, alles richtig zu machen? Wenn das nicht schon für den unvoreingenommenen Beobachter offensichtlich ist, so werden die Gegner unserer These darauf hinweisen, dass dies durch gründliche Studien zu Urteilsverzerrungen beim menschlichen Wählen und Urteilen umfänglich bestätigt worden sei. Stephen Stich formuliert dies in seinem Aufsatz »Could Man Be an Irrational Animal?« folgendermaßen:

Aristoteles dachte, dass der Mensch ein vernünftiges Tier sei. Allerdings gibt es seit seiner Zeit einen beständigen Strom von Autoren, die von dieser optimistischen Beurteilung abweichen [...]. Ungefähr im Laufe des letzten Jahrzehnts kam zu den impressionistischen Chronisten der menschlichen kognitiven Eigenschaften eine wachsende Gruppe von experimentellen Psychologen hinzu, die die menschliche Vernunft zum Untersuchungsgegenstand sorgfältiger empirischer Untersuchungen machen. Vieles von dem, was sie herausgefunden haben, würde Aristoteles empören. Menschliche Subjekte berufen sich scheinbar regelmäßig und systematisch auf Strategien des Schließens und Urteilens, die von bloßer Ungültigkeit bis hin zu echter Abenteuerlichkeit reichen.³⁵

Die Existenz solcher Urteilsverzerrungen ist nachvollziehbar: Gegeben, wir haben endliche Zeit dafür, über die Entscheidungen, die wir treffen, nachzudenken, und gegeben, dass unsere Vorfahren bestimmten Situationen gegenüberstanden, in denen schnelle Urteile und Entscheidungen vonnöten waren, mag es sehr wohl der Fall sein, dass es für uns adaptiv gewesen ist, bestimmte »nicht ideale« Tendenzen in unserem Urteilen und Handeln zu haben. Aber dann sollten wir, wenn wir menschliche Einstellungen interpretieren, vermutlich *nicht* notwendigerweise annehmen, dass ihr System von Einstellungen so vernünftig wie möglich ist.³⁶

Ich denke, dass auch dieser Einwand auf einer Annahme beruht, die wir vor dem Hintergrund unserer Überlegungen hinterfragen können. Die Annahme liegt in Stichs Bemerkungen offen zutage, da sie offensichtlich voraussetzen, dass die Vorstellung, der Mensch sei ein vernünftiges Tier, als eine Behauptung darüber aufzufassen ist, wie die meisten Menschen die meiste Zeit über denken. Wie

34 Eine anregende Diskussion empirischer Arbeiten zu dem unterscheidenden Merkmal menschlicher Kognition, die mit dem hier entwickelten Standpunkt vereinbar ist, findet sich in Michael Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens: Zur Evolution der Kognition*, Frankfurt/M. 2006. Tomasello ist ein Experte darin herauszuarbeiten, wie unsere Fähigkeit zu diskursivem Denken den Sinn transformiert, in dem wir fähig sind, verschiedene Formen vernünftiger Tätigkeiten auszuführen.

35 Stephen Stich, »Could Man Be an Irrational Animal?«, in: *Synthese* 64 (1985), S. 115–135 (Übers. A. K. F.).

36 Eine übersichtliche Stellungnahme zu dieser Art von Einwand findet sich bei Christopher Cherniak, »Minimal Rationality«, in: *Mind* 90 (1981), S. 161–183.

sollte es sonst eine Bedrohung für diese Idee sein, dass menschliche Subjekte regelmäßig und systematisch ungültige Schlussfolgerungen ziehen oder Fragen auf unvernünftigen Grundlagen beurteilen? Wie wir hingegen gesehen haben, ist die Behauptung, dass der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, nicht als eine Art statistischer Verallgemeinerung aufzufassen. Es ist eine Behauptung über unsere wesentliche Natur, darüber, *was es bedeutet*, ein Mensch zu sein. Zu sagen, dass es zu unserer Natur gehört, vernünftig zu sein, bedeutet nicht notwendigerweise zu sagen, dass die meisten Mitglieder unserer Art die meiste Zeit über vernünftige Schlussfolgerungen ziehen. Dies steht im Zusammenhang mit einem Argument, das uns in unserer Diskussion des Grizzlybären begegnet ist: Die Fähigkeiten und Tätigkeiten, die zu dem Wesen einer bestimmten Art von Lebewesen gehören, sind nicht notwendigerweise Fähigkeiten und Tätigkeiten, die die meisten dieser Lebewesen ausüben. Es sind Fähigkeiten und Tätigkeiten, die zu einer Beschreibung dessen gehören, wie Lebewesen dieser Art existieren, eine Beschreibung, deren Exemplifikation in jedem Fall allen möglichen Schwierigkeiten und Hindernissen unterliegt, die aber trotzdem das erklärende Prinzip bereitstellt, auf das bezogen, das was sich ereignet, verstehbar ist. Denn wie Aristoteles bemerkt, geht die Beschreibung von Fähigkeiten nicht nur in Erklärungen von Fällen ein, in denen die Fähigkeit erfolgreich aktualisiert wird, sondern auch »durch Verneinung und Hinwegnahme« in die Erklärung von Fällen, in denen sie nicht erfolgreich aktualisiert wird. Das bedeutet: Wir verstehen die Gestalt, die Dinge in solchen Fällen aufweisen, genau deshalb, weil wir verstehen, wie der normale Lauf der Dinge fehlerhaft, entweder weil etwas dazwischenkommt (Verneinung) oder weil einige Voraussetzungen fehlen (Hinwegnahme).³⁷

37 Vgl. *Metaphysik* IX 2, 1046b13. Vgl. auch, wie Herder auf einen Einwand gegen seine Behauptung reagiert, dass die Sprachfähigkeit zu unserem menschlichen Wesen gehört: »Aber die wilden Menschenkinder unter den Bären, hatten die Sprache? Und waren sie nicht Menschen? Allerdings! Nur *zuerst* Menschen in einem widernatürlichen Zustande! Menschen in Verartung! Legt den Stein auf diese Pflanze, wird sie nicht krumm wachsen? Und ist sie nicht demungeachtet ihrer Natur nach eine aufschießende Pflanze? Und hat sich diese geradschießende Kraft nicht selbst da geäußert, da sie sich dem Steine krumm umschlang?« (Herder, *Abhandlung*, S. 39)

Der Zusammenhang zwischen Vernunft und Sprache ist an dieser Stelle nicht mein Thema; was mich interessiert, ist die *Art* von Entgegnung, die Herder an-

Wir können die Annahme, dass Aussagen über die Natur einer bestimmten Art von Lebewesen so aufgefasst werden müssen, als enthielten sie eine implizite Quantifikation über (alle oder die meisten) Individuen dieser Art, die *Quantifikationsannahme* nennen. Wir haben gesehen, dass diese Annahme ein grundlegendes Missverständnis bezüglich der Logik von Wesensaussagen enthält. Die Behauptung, dass es eine wesentliche Eigenschaft von Pferden ist, vier Beine zu haben (oder einfacher: dass das Pferd vier Beine hat), wird durch die Existenz von dreibeinigen Pferden nicht widerlegt. Sie würde sogar dann nicht *notwendigerweise* widerlegt sein, wenn wirkliche Pferde größtenteils drei Beine hätten. Wenn die Aussage, dass Menschen vernünftige Tiere sind, und die spezifischeren Behauptungen über wesentliche Verbindungen, die den Inhalt dieser Aussage artikulieren, Behauptungen darüber sind, was es bedeutet, ein Mensch zu sein, dann besteht die Weise, diese Behauptungen zu bewerten, nicht darin zu fragen, ob Menschen *größtenteils* überzeugende Beschreibungen ihrer Gründe für Überzeugungen geben, Schlussfolgerungen in Übereinstimmung mit den Gesetzen der Logik und der Wahrscheinlichkeit ziehen oder in Übereinstimmung mit den Prinzipien der Entscheidungstheorie Entscheidungen fällen. Die richtige Weise, solche Behauptungen zu bewerten, besteht vielmehr darin zu fragen, welche Art von Fähigkeiten im menschlichen Denken ausgeübt wird, was als eine normale Ausübung solcher Fähigkeiten und was als ein Fehler gelten sollte, der eine besondere Erklärung verlangt. Die Behauptung, dass diese Fähigkeiten zur menschlichen Natur gehören, ist absolut vereinbar mit der Beobachtung, dass wir sehr oft in ihrer Ausübung scheitern. In der Tat ist mit dieser Beobachtung vereinbar, dass es Menschen gibt, die diese Fähigkeiten niemals erlangen. Denn jeder Mensch, der nicht über diese Fähigkeiten verfügt, gehört zu einer

bietet. Die Entgegnung ist: Auf Fälle zu verweisen, in denen S-e nicht F tun, widerlegt nicht notwendigerweise die Behauptung, dass es wesentlich zu einem S-Sein dazugehört, F zu sein, denn es mag sein, dass Fälle, in denen S-e nicht F sind, genau deshalb verständlich sind, weil sie Fälle der Fähigkeit sind, F zu sein, die Hindernissen unterliegt. Für eine hilfreiche Diskussion der Idee von Fähigkeiten und ihrer Fehlbarkeit und der Weisen, in denen sie sogar in Erklärungen gescheiterter Handlungen eingehen können, vgl. auch Andrea Kern, *Quellen des Wissens*, Frankfurt/M. 2006, Kap. 6-8, und Sebastian Rödl, *Selbstbewusstsein*, Berlin 2011, Kap. 5.

Spezies, deren Lebensform die Entwicklung dieser Fähigkeiten beinhaltet: Sie sind Individuen, deren Potenzialität, solche Fähigkeiten auszubilden, nicht realisiert wurde, und ihr Geist ist somit in einer wichtigen Hinsicht fehlerhaft. Ein nichtvernünftiges Tier gilt demgegenüber nicht als fehlerhaft, wenn ihm die Fähigkeit, zu überlegen, die eigenen Überzeugungen zu reflektieren und Gründe für das, was es glaubt, zu liefern usw., fehlt.

Die Idee, dass Zuschreibungen propositionaler Eigenschaften an Menschen Bezug auf ein *Ideal* der Rationalität nehmen, muss vor dem Hintergrund verstanden werden, den ich gerade skizziert habe. Zu sagen, dass ein konstitutives Ideal der Rationalität Voraussetzung dafür ist, Begriffe der Überzeugung und des Begehrens auf ein menschliches Wesen anzuwenden, bedeutet nicht, zu behaupten, dass es eine notwendige Bedingung für die Anwendung dieser Begriffe ist, dass das Subjekt größtenteils in seinen Überzeugungen und Entscheidungen vernünftig ist. Der Punkt ist vielmehr, dass der grundlegende Gebrauch dieser Begriffe darin besteht, sie in Repräsentationen eines Subjekts zu gebrauchen, in denen es als eines vorgestellt wird, das adäquate Gründe für seine Überzeugungen und Handlungen hat, die als solche erfasst werden – als die Ausübung von Fähigkeiten, die Dinge auf die Weise richtig zu machen, in der sie vernünftige Wesen richtig machen. Ich behaupte nicht, dass das mit allem konsistent ist, was Davidson über Idealisierung, das Prinzip der wohlwollenden Interpretation usw. sagt; aber ich denke, es enthält das, was an Einsicht in seinem Standpunkt steckt. Natürlich können Menschen irrationale Überzeugungen haben und irrational handeln. Wenn Davidson recht hat, dann erkennen wir, dass solche Fälle irrationale Überzeugungen und irrational wirksames Begehren involvieren, weil wir zuvor die Rolle dieser Begriffe innerhalb eines Bezugssystems der vernünftigen Erklärung erfassen. Wir können es so ausdrücken: Fälle des vernünftigen Überzeugtseins und Handelns sind diejenigen Fälle, die wir betrachten müssen, wenn wir verstehen wollen, »was es« – hinsichtlich Überzeugung und Begehren – »für-eine-Sache-heißt-zu-sein«.

Eine verbreitete zeitgenössische Meinung – die häufig in Zeitungen und Zeitschriften zu lesen ist, aber meines Erachtens auch von einigen Philosophen vertreten wird – ist, dass jemand, der einen Unterschied in der Art zwischen vernünftigen und nichtvernünftigen Tieren geltend macht, darauf versessen sein muss, Menschen

über alle anderen Lebewesen zu stellen. Zweifelsohne gab es Vertreter der vernünftig/nichtvernünftig-Unterscheidung, die solche Ziele hatten, aber die Annahme, dass dies das grundlegende Motiv für ein philosophisches Interesse am Begriff eines vernünftigen Tieres ist, scheint mir ein Irrtum zu sein. Das Interesse an diesem Begriff ist unabhängig von einem Interesse daran, Vergleiche zu ziehen. Die Behauptung, dass wir Menschen den charakteristisch vernünftigen Geist eines Tieres besitzen, enthält eine These über den Rahmen, innerhalb dessen *wir unseren eigenen Geist* verstehen, eine These, die wir akzeptieren können, ohne einen Standpunkt bezüglich des Geistes anderer Tierarten einzunehmen. Grob gesagt, ist die These folgende: Eine Beschreibung unseres Geistes darf Vernunft nicht als eine isolierte Fähigkeit auffassen, die zu einer Art von Geist gehört, die dem Tier zuzuordnen ist und dessen andere Fähigkeiten grundsätzlich unverändert in einem Geist realisiert werden könnten, der diese spezielle weitere Fähigkeit nicht enthält. Die Behauptung, dass vernünftige Tiere eine charakteristische Art von tierischem Geist haben, beinhaltet somit, dass vernünftige Wahrnehmungs- und Bekehrungsvermögen nicht so erklärt werden können: als Arten von Wahrnehmungs- und Bekehrungsvermögen, die in nichtvernünftigen Tieren vorzufinden sind, angereichert mit einer weiteren, unabhängigen Fähigkeit, diese Vermögen im Lichte von reflektierenden Überlegungen zu regulieren. Vielmehr muss eine Beschreibung *unserer* Art des Wahrnehmens und Begehrens selbst auf die Rolle dieser Fähigkeiten Bezug nehmen, die sie im Führen einer spezifisch vernünftigen Form des Lebens spielen.³⁸ Wenn das stimmt, sind wir nicht bloß Tiere, die auch noch vernünftig sind; wir sind wesentlich vernünftige Tiere.

3.4

Die Eindeutigkeitsannahme und die Quantifikationsannahme zu hinterfragen ist weder ein Beleg für die Notwendigkeit einer grundlegenden Unterscheidung zwischen einem vernünftigen und einem nichtvernünftigen Geist, noch liefert es eine substanzielle

³⁸ Eine Weiterentwicklung dieser Idee findet sich in meinem Aufsatz »Additive Theories of Rationality: A Critique«, in: *European Journal of Philosophy* 24/2 (2016).

Beschreibung dessen, was Vernunft ist.³⁹ Aber es ermöglicht, so hoffe ich, einige wichtige Hindernisse solcher Beschreibungen ab-

39 Eine adäquate Auseinandersetzung mit diesen Themen müsste meines Erachtens damit beginnen, die Idee in Frage zu stellen, dass es schlicht eine empirische Beobachtung über Menschen ist, dass sie vernünftige Tiere sind. Ich denke, dass die Behauptung, dass Menschen vernünftige Tiere sind, im Wesentlichen nicht in einer empirischen Beobachtung gegründet ist, sondern in selbstbewusster Reflexion. Eine Weise, das zu sehen, besteht darin zu bedenken, dass jeder von uns die Gründe für diese Definition schlicht erkennt, indem er über folgende Frage nachdenkt: »Was für eine Art von Lebewesen bin ich?« Denn die Fähigkeit, die bei der bloßen Betrachtung dieser Frage ausgeübt wird – die Fähigkeit, über eine Frage nachzudenken und einen Standpunkt auf der Grundlage von Gründen, die als solche erkannt werden, zu bilden –, ist selbst schon die Fähigkeit zu Vernunft. Dementsprechend ist die Vorstellung, dass wir vernünftige Wesen sind, eine Vorstellung, die jeder von uns einfach dadurch verifizieren kann, dass er diese Frage erwägt. Und wenn ein Tier zu sein bedeutet, ein Lebewesen zu sein, das über ein Wahrnehmungsvermögen verfügt und zu zielgerichteten Handlungen fähig ist, dann ist die Tatsache, dass wir Tiere sind, auch nichts, was wir durch Beobachtung über uns selbst in Erfahrung bringen müssen. Dass wir abhängig sind von sinnlichen Erscheinungen der Welt um uns herum, Dinge begehren und Entscheidungen darüber treffen, welche Dinge zu verfolgen sind, sind ebenso Tatsachen, die unmittelbar zu unserem Selbstbewusstsein gehören, nämlich Wissen über uns selbst, das kein Wissen durch Beobachtung ist.

Die Charakterisierung von Menschen als vernünftig und als Tiere scheint dementsprechend Tatsachen auszudrücken, die wir nicht in erster Linie erkennen können, indem wir uns *anschauen*, sondern indem wir *sozusagen* in uns *hineinsehen* – Tatsachen über unseren Geist, die wir kraft dessen *wissen* können, dass wir selbstbewusst einen Geist der relevanten Art haben. Wir können dementsprechend sagen – und wechseln damit die philosophische Ausdrucksweise –, dass der Begriff *vernünftiges Tier* ein »Reflexionsbegriff« in Kants Sinn ist: Er ist ein Begriff, dessen Quelle in unseren reflexiven Überlegungen über unsere eigene kognitive Aktivität liegt und nicht in empirischen Beobachtungen über einzelne Objekte, mit denen unsere Kognition beschäftigt ist (vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A 260/B 316). Die Tatsache, dass wir einen solchen Zugang zu unserer vernünftigen Natur haben, ist meines Erachtens das, was Kants Zuversicht zugrunde liegt, dass diese Natur systematisch und umfassend von der Philosophie untersucht werden kann. Dementsprechend bemerkt er zu Beginn der ersten *Kritik*: »[Dass] ich es lediglich mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken zu tun habe, nach deren ausführlicher Kenntnis ich nicht weit um mich suchen darf, weil ich sie in mir selbst antreffe [...]«; Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998, A XIV.

Das ist offensichtlich nur die Skizze eines Programms, den Begriff *vernünftiges Tier* zu begründen. Ich hoffe, diese Problemstellungen in Zukunft weiter zu verfolgen.

zubauen. Wenn ich gezeigt habe, dass diese Hindernisse auf einer fragwürdigen Annahme über die Logik essenzialistischer Behauptungen beruhen und dass die klassische Auffassung der vernünftig/nichtvernünftig-Unterscheidung eine Alternative zu diesen Annahmen anbietet, dann habe ich an dieser Stelle mein Ziel erreicht.⁴⁰

Aus dem Amerikanischen von Anna Kristin Flocke

40 Für Anmerkungen zu früheren Entwürfen dieses Artikels bin ich Zuhörern an der Auburn University, der University of Chicago und der Universität Leipzig zu Dank verpflichtet. Besonders danke ich Dorit Bar-On, Jim Conant, Matthias Haase, Sean Kelsey, Eric Marcus, Sebastian Rödl und Pirmin Stekeler-Weithofer für ihre Anmerkungen und Hinweise.

Der Mensch als Widerspruch und absolutes Wissen

Eine hegelianische Kritik der transformativen Theorie des Geistes

Wir Menschen sind denkende Tiere: sinnliche, also leibliche und lebendige, sterbliche und insofern natürliche Wesen, die urteilen und ihre Urteile rechtfertigen können. In uns bilden Geist, Vernunft und Verstand eine Einheit mit Sinnlichkeit, Lebendigkeit und Natürlichkeit. Hegels Erklärung dieser Einheit, so meine These, ist der transformativen Theorie des Geistes, ihrem nächsten Verwandten in der zeitgenössischen Philosophie, entgegengesetzt und überlegen, und zwar nicht allein der minimalempiristischen Version, in der John McDowells *Mind and World* diese Theorie der analytisch geprägten Diskussion verfügbar gemacht hat, sondern auch ihrer konsequentesten, perspektivistischen Gestalt, in der sie etwa Martin Heidegger im »Humanismusbrief« entwickelt.

Hegel und die Transformativisten, das werde ich im ersten Abschnitt zeigen, teilen die folgenden beiden Einsichten: Erstens, der Unterschied zwischen Denkenden und Nichtdenkenden ist von logischer Art, also ein Unterschied in dem, was es für die Unterschiedenen überhaupt heißt zu sein; und zweitens, der Mensch ist kein Aggregat aus Natürlichkeit, Lebendigkeit und Sinnlichkeit auf der einen Seite und Verstand, Vernunft, Geist auf der anderen, sondern eines Wesens. Die Transformativisten schließen aus diesem doppelten Ausgangspunkt auf die *transformative Theorie des Geistes*, der zufolge daher auch der Unterschied zwischen der Sinnlichkeit, Lebendigkeit und Natürlichkeit eines denkenden Tieres und der Sinnlichkeit, Lebendigkeit und Natürlichkeit eines nichtdenkenden von logischer Art sein muss. Dieser Schluss, so werde ich im zweiten Abschnitt argumentieren, ist jedenfalls insofern gültig, als die Konjunktion seiner Prämissen tatsächlich im Widerspruch zur Negation seiner Konklusion steht. Die transformative Theorie des Geistes, so nun jedoch die These einiger ihrer Anhänger, sei kompatibel mit dem absoluten Idealismus Hegels. Das ist falsch, wie ich im dritten Abschnitt darlegen werde: Der absolute Idealismus, der sich auf ein einfaches Aristotelisches Argument zurückführen

lässt, impliziert die unbedingte Notwendigkeit jenes Widerspruchs, weshalb Hegel die transformative Theorie und das dem transformativistischen Schluss zugrunde liegende Konditional bestreitet, wie auch der Text seiner *Anthropologie* beweist. Der Transformativismus ist deshalb in Wahrheit nur als die Behauptung der Ungültigkeit jenes einfachen Aristotelischen Arguments möglich. McDowells minimaler Empirismus, die erste Gestalt dieser Behauptung, ist jedoch unhaltbar, und der Transformativismus muss sich deshalb zu einem antiidealistischen Perspektivismus radikalieren, wie ich im vierten Abschnitt zeigen werde. Aber auch der Perspektivismus, so mein Argument im fünften Abschnitt, erweist sich letztlich als unfähig, an der Einsicht in die Logizität des Unterschieds zwischen Denkenden und Nichtdenkenden festzuhalten. Allein der Hegelianische, antitransformativistische absolute Idealismus, werde ich daher schließen, vermag es, dem doppelten Ausgangspunkt der transformativen Theorie des Geistes gerecht zu werden.

Die Reflexion auf den Gang dieser Überlegung öffnet schließlich den Blick für die Möglichkeit einer antihegelianischen Position, die – in Umkehrung der Strategie des Perspektivismus – die Affirmation des Gedankens der Logizität des Unterschieds zwischen Denkenden und Nichtdenkenden mit der Verweigerung der unumwundenen Bejahung des Gedankens der Einheit des menschlichen Wesens verbindet. Im Appendix werde ich Immanuel Kant als Vertreter dieser Position identifizieren, um so dem möglichen Einwand zuvorzukommen, die Argumentation in den Hauptteilen habe mit der Kantischen Philosophie eine Form von Transformativismus unberücksichtigt gelassen, die geeignet wäre, ihre Konklusion in Frage zu stellen.¹

1 Dieser Text geht zurück auf meinen Beitrag für einen Workshop zum absoluten Idealismus im Sommer 2014 in Leipzig. Ich danke Sebastian Rödl, Paul Franks, Sebastian Gardner, Jim Conant, Irad Kimhi und Matthias Haase für die Diskussionen dort und seitdem sowie Sebastian Böhm, Sebastian Bürkle, Christian Kietzmann, Inga Stegried und vor allem Christian Steiner für ihre Kommentare zum Manuskript.

1. Gemeinsamkeiten

1.1 Die Logizität des Unterschieds zwischen Denkenden und Nichtdenkenden

Der Unterschied zwischen Denkenden und Nichtdenkenden, so der erste Punkt der Einigkeit zwischen Hegel und den Transformativisten, ist ein *logischer* Unterschied, ein Unterschied, soll das heißen, welcher dem *Sein* der Unterschiedenen, also dem, was diesen Seienden *als Seienden* zukommt, intern ist.² So erklärt McDowell, »dass die Struktur des logischen Raums der Gründe«, welche Struktur sich für ihn, wie sich gleich zeigen wird, der Form derjenigen Tätigkeit verdankt, durch die sich Denkende von Nichtdenkenden unterscheiden, »verglichen mit dem logischen Rahmen, in dem die naturwissenschaftliche Erkenntnis erfolgt« – der auch den Rahmen für die Erkenntnis nichtdenkender Tiere abgibt –, »*sui generis* ist.«³ Heidegger widmet dem Sein der Denkenden einen eigenen logischen Terminus: »Ek-sistenz.«⁴ Und Hegel erläutert den Unterschied zwischen der »nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit« der Tiere und dem Geist, der uns von den nichtdenkenden Tieren unterscheidet, als einen für seine *Logik* zentralen Unterschied auf eine Weise, die wir zunächst gar nicht nachvollziehen können müssen, um die Drastik zu erfassen, die sie ihm verleiht: »Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das *Hervorgehen des Geistes*.«⁵

2 Ich sage »logisch«, weil Hegel die Betrachtung des Seins und alles dessen, was dazugehört, »Logik« nennt. Man könnte dieselbe Betrachtung auch »Metaphysik« oder »Ontologie« nennen oder einfach »Denken (der Wahrheit des Seins)«, wie Heidegger das tut. Der Name soll hier nichts zur Sache tun (der *Grund* von Heideggers Wortwahl allerdings schon: Er wird in Abschnitt 4.2 thematisiert).

3 John McDowell, *Geist und Welt*, übersetzt von Th. Blume, H. Bräuer und G. Klass, Frankfurt/M. 2001, S. 21 (Übers. angepasst, W. G.).

4 Martin Heidegger, »Über den Humanismus«, in: *Wegmarken* (= GA 9), Frankfurt/M. 1976, S. 5–56, hier S. 15f.; zitiert als »Humanismusbrief«.

5 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I. Die Wissenschaft der Logik*, in: *Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl M. Michel, Bd. 8, Frankfurt/M. 1970ff., § 22, S. 78. (Hegels *Werke* werden im Folgenden mit Band- und Seitenangabe dieser Ausgabe und der Abkürzung TW zitiert; die *Enzyklopädie* wird mit der Abkürzung ENZ und der entsprechenden Paragraphennummer und Seitenangabe zitiert.)

Wenn der Unterschied zwischen denkenden und nichtdenkenden Tieren von logischer Art ist, wird sich das am Wesen des Denkens aufweisen lassen müssen. Tiere sind Lebewesen. Und Leben ist Selbsterhaltung: Existenz, also Sein in der Welt, durch Tätigkeiten, in denen dieses Sein besteht. Sein in der Welt aber ist Sein mit anderem: Sein, das das Sein des anderen Seienden zur Bedingung seiner Möglichkeit hat. Die Tätigkeiten, in denen sich ein Lebewesen selbst erhält, sind daher notwendigerweise auch auf anderes bezogen. Das Leben eines Tieres ist als solches *bewusst*.⁶ Ein Tier existiert als Tier, heißt das unter anderem, indem es sich mit Bewusstsein auf anderes Seiendes in der Welt bezieht. Als Aktivität, in der ein Tier sich *selbst* erhält, ist dieses Bewusstsein nur dann so, wie es als solches sein soll, wenn es sich in demselben aus eigener Kraft auf Wirkliches bezieht. Das weltbezogene *Denken* ist das Urteilen: diejenige geistige Tätigkeit, deren sprachlicher Ausdruck der Satz ist. Auch ein Urteil ist nur dann so, wie es als solches sein soll, wenn sich sein Subjekt in demselben aus eigener Kraft auf das bezieht, was der Fall ist. Worin also unterscheidet sich das Urteil von einem Bewusstsein, das kein Denken ist? Im Anschluss an Sellars beantwortet McDowell diese Frage so: Ein *Urteil* ist ein Bewusstsein, das nicht allein schon dann so ist, wie es als solches sein soll, wenn es sich aus eigener Kraft auf das bezieht, was (der Fall) ist, sondern nur, wenn sein Subjekt in demselben auch Bewusstsein davon hat, dass es sich darin aus eigener Kraft auf Seiendes bezieht. Wer urteilt, bedeutet das, beansprucht zu wissen, was eben auch heißt: zu wissen, worauf dieses Wissen beruht. Wer urteilt, beansprucht also, auch den Erkenntnisgrund des eigenen Urteils, als solchen, zu kennen, das Urteil mithin gegebenenfalls rechtfertigen zu können. In dieser Orientierung auf Wissen, dem, als solchem, sein eigener Begriff intern ist, liegt das Wesen des Denkens.⁷

6 Ich verwende das Wort »Bewusstsein« in diesem Text weiter als Hegel, der damit eine geistige Tätigkeit bezeichnet, deren Subjekt, als solches, bereits »zum Denken erwacht« (Hegel, ENZ III § 412, S. 197): das Thema der *Phänomenologie*, der zweiten Abteilung seiner *Philosophie des subjektiven Geistes*. »Bewusstsein« in meinem Sinne soll auch Vollzüge umfassen, die Hegel unter dem Titel »Seele« in der *Anthropologie*, dem ersten Teil der *Philosophie des Geistes*, sowie am Ende von »Der tierische Organismus«, dem letzten Teil seiner *Naturphilosophie*, behandelt: Empfindung, Gefühl und dergleichen.

7 Siehe McDowell, *Geist und Welt*, S. 14. Vgl.: »Wenn jemand etwas in der relevanten Weise weiß, kann er nicht nur angeben, was er wissend glaubt, sondern

Denken und Sprechen gehören intern zusammen.⁸ Das Denken, heißt das, aktualisiert begriffliche Fähigkeiten: Fähigkeiten, die ein Mensch zuerst mit der Sprache erwirbt und die so die erste Wirklichkeit des Verstandes – des Menschen »zweite Natur« – ausmachen, mit dessen erster Potenz er geboren wird.⁹ Indem das Wesen des Denkens in der Orientierung auf Rechtfertigung liegt, ist der Begriff der begrifflichen Fähigkeit, und mit ihm der Begriff der Sprache, gar kein anderer als der Begriff des Vermögens zu Erkenntnis, die, als solche, ihren eigenen Begriff enthält.¹⁰ Und der Begriff eines denkenden, sprechenden Wesens ist der Begriff von einem, das in dem ihm eigentümlichen Sein einen Begriff von demselben hat, so dass es prinzipiell fähig ist, in aller Tätigkeit, in der es dieses Sein verwirklicht, »Ich (denke)« zu sagen. Weil der Begriff der Erkenntnis auch den Begriff des Erkenntnisgegenstandes überhaupt enthält, den Begriff dessen also, was dem Erkennbaren, mithin dem Seienden, als solchem eignet, den Begriff des *Seins*, gilt, was Heidegger so ausdrückt: »[I]m Denken [kommt] das Sein zur Sprache [...]. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.«¹¹

Das uns Denkenden eigentümliche Sein besteht darin, dass in demselben das Sein selbst für uns ist. Deshalb und insofern ist der

er kann auch angeben, inwiefern sein Überzeugtsein in einer Weise rational begründet ist, die aufzeigt, dass er weiß, was er glaubt.« (John McDowell, »Wahrnehmung als Erkenntnisfähigkeit«, im vorliegenden Band.) Ähnlich dem Englischen erlaubt es das Deutsche, auch nichtdenkenden Tieren *Erkenntnis* und *Wissen* zuzuschreiben. Im Anschluss unter anderem an Kant verwende ich diese Worte hier jedoch als *termini technici* allein zur Bezeichnung von Denktätigkeiten, mithin als Übersetzungen von *cognitio* beziehungsweise νοησις im traditionellen Sinne.

8 Davon sei hier einfach ausgegangen; keiner der in diesem Text behandelten Autoren bestreitet die Einheit von Denken und Sprache. Hegels Erklärung dieser Einheit ist die entwickeltste: ENZ III § 458-464, S. 270-283.

9 Vgl. McDowell, *Geist und Welt*, S. 20.

10 »Worauf es bei der Sprache wirklich ankommt, ist Folgendes: Eine natürliche Sprache, nämlich die, in die die Menschen zuerst eingeführt werden, dient ihnen als eine Quelle der Tradition, als ein Schatz von im Laufe der Zeit angesammelter Weisheit darüber, was wofür einen Grund abgibt« (McDowell, *Geist und Welt*, S. 153).

11 Heidegger, »Humanismusbrief«, S. 5. Abschnitt 4 wird den genaueren Sinn der »Haus«-Metapher erschließen. Die Abschnitte 2 und 3.1 werden die Einheit von Sein und Erkennbarkeit eingehender behandeln.

Unterschied zwischen uns und den nichtdenkenden Tieren ein *logischer*.¹² Indem sich Hegel und die Transformativisten darin einig sind, sind sie sich einig in der Zurückweisung jedes *einseitigen Monismus*. Für beide Parteien, heißt das, ist sowohl das Projekt einer *naturalistischen* Herabsetzung des Geistes zu einem bloß Natürlichen wie auch – das können wir in McDowells Sinne, der allein den »unverblühten Naturalismus« im Blick hat, ergänzen – das einer *panpsychistischen* Anreicherung der Natur als des logischen Raums des naturwissenschaftlich Erkennbaren mit Geist – aus logischen Gründen – zum Scheitern verurteilt.¹³

Die transformative Theorie des Geistes ist eine These über diejenigen unserer Lebensvollzüge, von denen wir, anders als von der Denktätigkeit selbst, geneigt sein können zu sagen, dass sie ihre Form mit den entsprechenden Vollzügen der nichtdenkenden Tiere teilen: die Ausübungen unserer Sinnlichkeit. Um uns zur Beurteilung dieser Theorie zu befähigen, müssen wir uns deshalb Klarheit verschaffen über die Form der Einheit des menschlichen Lebens als einer Einheit von Denken und sinnlichem Bewusstsein.

1.2 Die Einheit des menschlichen Wesens

Ein Tier, ob denkend oder nicht, erhält sich selbst in der Welt, hatten wir gesagt, indem es Bewusstsein von anderem Seienden hat, welches Bewusstsein daher nur dann so ist, wie es als solches sein soll, wenn es sich darin aus eigener Kraft auf Wirkliches bezieht. Als Bewusstsein von *anderem* Seienden aber, von Seiendem, heißt das, dessen Wirklichkeit sich unmöglich allein diesem Bewusstsein

12 Dass im Denken das Sein selbst für uns ist, heißt auch, dass wir als Denkende zur *Logik* begabt sind: zur Thematisierung der Form(en) des Seins als solcher.

13 Die beiden Gestalten des einseitigen Monismus können offensichtlich nur von einem Standpunkt außerhalb des einseitigen Monismus selbst unterschieden werden. Tyler Burge verteidigt einen Naturalismus gegen McDowells Transformativismus; siehe etwa »Perceptual Entitlement«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 67/3 (2003), S. 503-548. Beim Panpsychismus wäre vor allem an Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York 1929, zu denken; zum zeitgenössischen Panpsychismus vgl. Galen Strawson (Hg.), *Consciousness and Its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?*, Exeter 2006. (Strenggenommen wäre natürlich »Pan-nous-ismus« die treffendere Bezeichnung für die Position, die hier im Blick ist, – eine leider jedoch ausnehmend hässliche und völlig ungebräuchliche Wortschöpfung.)

verdankt, ist dasselbe nur dann als eines möglich, in dem sich sein Subjekt tatsächlich aus eigener Kraft auf Wirkliches bezieht, wenn es Ausübung eines Vermögens ist, dem als solchem ein Moment der *Empfindlichkeit* für die Wirklichkeit seines Gegenstandes eignet – ein Moment der *Rezeptivität*. Rezeptives Bewusstsein von äußerem Seienden aber ist *Wahrnehmung*, Ausübung von Sinnlichkeit. Das Bewusstsein, in dem ein Tier als solches auf anderes Seiendes bezogen ist, ist daher nur als eines möglich, das entweder selbst Wahrnehmung ist oder in dem ihm wesentlichen Weltbezug von Wahrnehmung abhängt.

Dass der Mensch ein denkendes Tier ist, bedeutet also, dass er ein Denkender und ein Wahrnehmender ist. Aber der Mensch ist eines Wesens, so der zweite Punkt der Einigkeit zwischen Hegel und den Transformativisten: kein Aggregat aus Natürlichkeit, Lebendigkeit und Sinnlichkeit auf der einen Seite und Verstand, Vernunft, Geist auf der anderen. Sowohl die Transformativisten wie auch Hegel, heißt das, wenden sich gegen einen *Dualismus*, dem zufolge das, was uns Menschen zu Denkenden macht, »unabhängig von dem konstituiert ist, was spezifisch menschlich [...] [und daher] natürlich ist.«¹⁴ Hegel teilt die »gesunde Überzeugung«, wie McDowell diesen Gedanken nennt, »dass eine *res cogitans* auch eine *res dormiens* ist, eine *res ambulans* et cetera.«¹⁵ Das »ausgebildete, verständige Bewußtsein«, sagt er, konstituiert ein Subjekt, das »zugleich *natürliches Selbst des Selbstgefühls*« ist, mithin Subjekt von Empfindungen, sinnliches Wesen also, Tier.¹⁶ Die »konkrete Natur des Geistes«, so bestimmt er die Tiefe der diese Identität konstituierenden Integration der Momente menschlicher Wirklichkeit allgemein, bringt es mit sich, »daß die besonderen Stufen und Bestimmungen der Entwicklung seines Begriffs«, zu denen eben auch Wahrnehmung und Empfindung gehören, »nicht zugleich als

besondere Existenzen zurück- und seinen tieferen Gestaltungen«, also etwa dem Denken, »gegenüber bleiben, wie dies in der äußeren Natur der Fall ist.«¹⁷

Wenn der Mensch, das denkende Tier, eines Wesens ist, dann muss es einen Sinn geben, in dem seine Verstandestätigkeit als solche von sinnlichem Bewusstsein abhängt, und zwar so, dass diese Abhängigkeit nicht die Form der Abhängigkeit eines Zwecks von einem ihm äußerlichen Mittel hat, wie etwa die Abhängigkeit eines – zu Pferde – Reisenden von seinem Pferd. Ein sinnliches Bewusstsein, das Verstandestätigkeit als solche ermöglicht, heißt das, muss dies *ohne Weiteres* tun: einfach als *sinnliches Bewusstsein*. Und weil die Verstandestätigkeit wesentlich selbstbewusst ist, muss ein sinnliches Bewusstsein, das Verstandestätigkeit als solche ermöglicht, als sinnliches Bewusstsein im Selbstbewusstsein dieser Verstandestätigkeit enthalten sein. Was aber als solches im Selbstbewusstsein von Verstandestätigkeit enthalten ist, das ist wenigstens insofern selbst Verstandestätigkeit, als es begriffliche Fähigkeiten aktualisiert.¹⁸ Sinnliches Bewusstsein also, das Verstandestätigkeit ermöglicht, aktualisiert als sinnliches Bewusstsein Fähigkeiten, die im Urteilen ihren Sitz haben und zusammen die durch Spracher-

14 McDowell, *Geist und Welt*, S. 102 f. McDowell bezeichnet diesen Dualismus als »zügellosen Platonismus«. Konsequent vertritt einen solchen Dualismus zum Beispiel Derek Parfit in »We Are Not Human Beings«, in: *Philosophy* 87 (2012), S. 5–28, indem er die denkende Person von dem sinnlichen Wesen, in dem diese – aus welchem Grund auch immer – notwendigerweise verkörpert ist, als den »denkenden, kontrollierenden Teil eines menschlichen Tieres« vorstellt (S. 26).

15 John McDowell, »Naturalism and the Philosophy of Mind«, in: Mario De Caro, David Macarthur (Hg.), *Naturalism in Question*, Cambridge/Mass. 2004, S. 91–105, hier S. 104 (Übers. W. G.).

16 Hegel, ENZ III § 408, S. 161.

17 Hegel, ENZ III § 380, S. 16 f. (Warum Hegel hier das dynamische »nicht gegenüberbleiben« dem statischen »nicht gegenüberstehen« vorzieht, wird in Abschnitt 3 erhellen: als Symptom seines Antitransformativismus.) Hegel illustriert diesen Punkt mit einer einfachen Beobachtung: »Selbst [...] [die] Unmittelbarkeit des denkenden Beisichseins enthält Leiblichkeit (Ungewohnheit und lange Fortsetzung des Denkens macht Kopfweh)« (Hegel, ENZ III § 410, S. 186). Nur wer ohnehin schon von der Unausweichlichkeit des Dualismus überzeugt ist, wird eine Bemerkung wie diese als einen Hinweis auf die Tatsache der Versinnlichung und Verleiblichung des Denkens im Menschen abtun können, der das Wesen des Denkens selbst gar nicht berührt, sondern vielmehr bloß Anlass zum Bedauern gibt. Hegel jedenfalls vertritt keinen solchen Dualismus: »Man muß [...] für vollkommen leer die Vorstellung derer erklären, welche meinen, eigentlich sollte der Mensch keinen organischen Leib haben, weil er durch denselben zur Sorge für die Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse genötigt, somit von seinem rein geistigen Leben abgezogen und zur wahren Freiheit unfähig werde. Von dieser hohlen Ansicht bleibt schon der unbefangene religiöse Mensch fern, indem er die Befriedigung seiner leiblichen Bedürfnisse für würdig hält, Gegenstand seiner an Gott, den ewigen Geist, gerichteten Bitte zu werden« (Hegel, ENZ III § 410, Zusatz S. 189).

18 In Abschnitt 4.2 wird sich zeigen, warum das »wenigstens« in diesem Satz nicht fortgelassen werden kann.

werb und Bildung erlangte erste Wirklichkeit des Verstandes – des Menschen zweite Natur – ausmachen, mit dessen erster Potenz er geboren wird.¹⁹ Das sinnliche Bewusstsein eines denkenden Tieres, heißt das, ist wesentlich bereits in erster Potenz das sinnliche Bewusstsein eines Wesens, das in erster Potenz denkt.²⁰ In der *Anthropologie*, dem ersten Teil der Philosophie des *subjektiven Geistes*, seiner Untersuchung des »konkreten erkennenden« Geistes, des Geistes eines denkenden Tieres, beschreibt Hegel, unter dem Titel »Seele«, das sinnliche, natürliche Leben des Menschen als erste Gestalt des Geistes und als Bedingung aller Aktivität desselben.²¹ Der Antidualismus, den er hier zu artikulieren beginnt, impliziert auch

für ihn die Notwendigkeit der Aktualisierung begrifflicher Fähigkeiten in unserem sinnlichen Bewusstsein als solchem.²²

2. Ein Argument für die transformative Theorie des Geistes

Dieser doppelte Ausgangspunkt, Logizität des Unterschieds zwischen Denkenden und Nichtdenkenden sowie Einheit des Wesens denkender Tiere, so nun die These der Transformativisten, erzwingt die transformative Auffassung des Geistes, der zufolge das »wesentlich« in dem Satz aus Abschnitt 1.2 oben: »Das sinnliche Bewusstsein eines denkenden Tieres ist *wesentlich* bereits in erster Potenz das sinnliche Bewusstsein von einem, das in erster Potenz denkt«, *logischen* Sinn haben muss. Es gilt, so McDowell, »an[z]uerkennen, dass die Idee der sinnlichen Erfahrung [denkender Wesen] die Idee von etwas Natürlichem ist, ohne damit die Idee der sinnlichen Erfahrung aus dem logischen Raum der Gründe zu entfernen.«²³ Heidegger sagt das so:

Die Ek-sistenz läßt sich nur vom Wesen des Menschen, das heißt, nur von der menschlichen Weise zu »sein« sagen [...]. So gründet auch das, was wir aus dem Vergleich mit dem »Tier« dem Menschen als animalitas zusprechen, selbst im Wesen der Ek-sistenz. Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus.²⁴

Aber warum sollte das sinnliche Bewusstsein des Menschen, nur weil es als solches Erkenntnis ermöglicht, *deren* Form *sui generis* ist, nicht *seine* Form mit dem sinnlichen Bewusstsein nichtdenkender Tiere teilen können? Dass der Unterschied zwischen einem den-

19 McDowell: »Begriffliche Fähigkeiten, deren Beziehungen in den logischen Raum der Gründe *sui generis* gehören, kommen nicht nur in Urteilen [...] zur Anwendung, sondern bereits in den natürlichen Vorgängen, die durch die Einwirkung der Welt auf die rezeptiven Fähigkeiten geeigneter Subjekte zustande kommen, das heißt auf solche Subjekte, die die entsprechenden Begriffe besitzen« (McDowell, *Geist und Welt*, S. 20).

20 Diese Einsicht ist vereinbar mit der Aristotelischen Unterscheidung zwischen den Gegenständen, die unseren Sinnen je *an sich selbst* (καθ' αὐτὰ), mithin auch vor Spracherwerb und Bildung, eignen, wie etwa die Farbe dem Gesichtssinn, und den Gegenständen, die unseren Sinnen *in abgeleiteter Weise* (κατὰ συβέβηκός), also erst durch Spracherwerb und Bildung, zukommen, wie etwa »der Sohn des Diare« dem Gesichtssinn dessen, der schon den Begriff des Sohnes erworben hat und mit der besagten Person bekannt ist (Aristoteles, *De anima*, ed. Werner Jaeger, Oxford 1956, II.6, 418a19 f. und 28). Diese Einsicht, heißt das, verlangt nicht, dass alle Ausübungen menschlicher Sinnlichkeit begriffliche Fähigkeiten aktualisieren, wie sie als solche zur ersten Wirklichkeit, der zweiten Potenz, des Denkens gehören. Sie schließt die Möglichkeit ungebildeter Vollzüge menschlicher Sinnlichkeit nicht aus, wie McDowell sie im Blick hat, wenn er schreibt: »[E]s wäre verkehrt zu glauben, dass die Bildung sozusagen all das umgestaltet, was in einem menschlichen Leben geschieht« (McDowell, *Geist und Welt*, S. 213; vgl. Hegel, ENZ III § 401, S. 100). (Daraus folgt dann auch, dass es falsch wäre, die Transformation, die der transformativen Theorie ihren Namen gibt, mit dem Prozess der Bildung menschlicher Sinnlichkeit zu identifizieren.) Es kommt allein darauf an festzuhalten, dass »alles, was in einem menschlichen Leben geschieht«, *wesentlich* schon in erster Potenz ein Geschehen im Leben eines in erster Potenz denkenden Wesens ist. (Daran muss sich auch dann nichts ändern, wenn sich herausstellt – und das wird es –, dass das Denken unmöglich je nur *in potentia* ist.)

21 »Alles ist in der Empfindung und, wenn man will, alles, was im geistigen Bewusstsein und in der Vernunft hervortritt, hat seine *Quelle* und *Ursprung* in derselben; denn Quelle und Ursprung heißt nichts anderes als die erste, unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint« (Hegel, ENZ III § 400, S. 97 f.).

22 Siehe Hegel, ENZ III, § 380, S. 16 f. Ein wesentliches Moment des Übergangs von erster zu zweiter Potenz, des Prozesses der Durchdringung der Sinnlichkeit mit begrifflichen Fähigkeiten, den McDowell als Spracherwerb und Bildung denkt, erklärt Hegel, ist die *Gewöhnung* (vgl. Hegel, ENZ III § 410, S. 186). Mehr dazu in Abschnitt 3.3.

23 McDowell, *Geist und Welt*, S. 18 (Übers. angepasst, W. G.).

24 Heidegger, »Humanismusbrief«, S. 16. Dass Heidegger hier den Unterschied zwischen menschlichem Leib und tierischem Organismus tatsächlich als einen *logischen* Unterschied denkt, erhellt aus der Identifikation von »Wesen« mit »Weise zu »sein« im ersten hier zitierten Satz, die dem »wesentlich« im dritten seinen Sinn gibt.

kenden und einem nichtdenkenden Tier ein logischer ist und das denkende Tier kein Aggregat, bedeutet jedenfalls, dass das Denken ein Unterschied ist, »der die Gattung«, also den Begriff des sinnlichen Wesens, des Tieres, »selbst zu einem anderen macht«, wie Aristoteles das ausdrückt, so dass es unabhängig vom Begriff des Denkens gar keinen Begriff eines sinnlichen Wesens gäbe, der sich sinnvoll auf Menschen anwenden ließe.²⁵ Aber die These von einem Anderssein der Gattung ist noch keine transformative Theorie. In *De Anima* II.3 erläutert Aristoteles den Begriff der Seele, des *Lebensprinzips*, als einen Gattungsbegriff, der verschiedene Seelenformen, vegetativ und animalisch unter anderem, übergreift. Er bestimmt diese Formen als Verbindungen seelischer Vermögen, die einige, aber nicht alle Elemente miteinander teilen: »Den Pflanzen kommt nur das Ernährungsvermögen zu, anderem [Lebendigen] aber dieses und das Wahrnehmungsvermögen.«²⁶ Und er charakterisiert den Begriff der Seele als eine Gattung, die für jede Seelenform selbst eine andere ist, indem er erklärt, dass es »lächerlich« wäre, die Seelenformen ausgehend von einem ihren Unterschieden gegenüber gleichgültigen Oberbegriff bestimmen zu wollen.²⁷ Dieses Verdikt ist gerechtfertigt, weil ein Gattungsbegriff [γένος], Aristoteles zufolge, als solcher von Wirklichem prädiert wird, während sich die Wirklichkeit etwa des tierischen Lebens gerade nicht als Aggregat aus Ernährungstätigkeit und den spezifisch animalischen Vollzügen – ein Tier also nicht als eine Pflanze, die wahrnimmt – begreifen lässt, weshalb »[b]ei der Seele [...] in der nachfolgenden immer die vorhergehende [bloß, W.G.] dem Vermögen nach enthalten [ist], [...] z. B. im Wahrnehmungsvermögen das Ernährungsvermögen«.²⁸ Aber auch unter der Voraussetzung, dass Tier und Pflanze logisch verschieden sind, würde aus dieser Charakterisierung allein noch nicht folgen, dass sich deshalb auch das Ernährungsvermögen eines Tieres und das einer Pflanze selbst

in logischer Hinsicht unterscheiden. Denn zu sagen, dass wir die beiden Realisierungen dieses Vermögens, dieser Möglichkeit, voneinander unterscheiden müssen, heißt nicht schon zu sagen, dass wir es in Wahrheit mit zwei verschiedenen Möglichkeiten zu tun haben.²⁹

Warum also, noch einmal, sollten wir den transformativistischen Schluss aus der Logizität des Unterschieds zwischen denken und nichtdenkenden Tieren und der Einheit des menschlichen Wesens auf die Logizität auch des Unterschieds zwischen der Sinnlichkeit, Lebendigkeit und Natürlichkeit eines denkenden und der Sinnlichkeit, Lebendigkeit und Natürlichkeit eines nichtdenkenden Tieres als gültig anerkennen? McDowells offizielle Antwort in *Geist und Welt* setzt seinen minimalen Empirismus voraus, der uns später beschäftigen wird. Heidegger legt sich diese Frage im »Humanismusbrief« gar nicht explizit vor. Die folgende, empirismusfreie und ihrem Anspruch nach für alle Transformativisten akzeptable Überlegung soll zeigen, dass der transformativistische Schluss tatsächlich insofern gültig ist, als die Idee eines denkenden Tieres, dessen Sinnlichkeit die Form der Sinnlichkeit nichtdenkender Tiere hat, in sich selbst widersprüchlich ist.

Was heißt es für sinnliches Bewusstsein, Verstandeserkenntnis zu ermöglichen? Das weltbezogene Bewusstsein eines jeden Tieres hängt wesentlich von Wahrnehmung ab, wie wir gesehen haben. Die paradigmatische Gestalt der Ausübung des wesentlich sinnlichkeitsabhängigen Verstandes ist daher die empirische Erkenntnis: dasjenige Denken, das sich vermittelt der Wahrnehmung auf Seiendes bezieht und gerade darin so ist, wie es als Denken sein soll. Aufgrund ihrer wesentlichen Abhängigkeit von der Wahrnehmung verdankt sich die Wirklichkeit des Inhalts eines Aktes empirischer Erkenntnis unmöglich allein der Tatsache, dass er Inhalt dieses Aktes ist. Und das heißt wenigstens so viel, dass es eine für das Vermögen der empirischen Erkenntnis unentbehrliche Form seiner

25 Aristoteles, *Metaphysik*, hg. von Horst Seidl, Hamburg 1982, I.8, 1057b38-1058a7. Vgl. dazu Matthew Boyle, »Wesentlich vernünftige Tiere«, im vorliegenden Band.

26 Aristoteles, *De anima*, II.3, 414a33-b1. Vgl.: »Einigen kommt außerdem noch das Vermögen zur Ortsbewegung zu, anderen auch das Denkvermögen und Vernunft« (ebd., 414b16f).

27 Ebd., 414b20-27.

28 Ebd., 414b29-32 [Hervorh. W. G.]; zum Begriff der Gattung [γένος] siehe Aristoteles, *Topik*, übers. von E. Rolfes, Hamburg 1995, 102a31f.

29 Wer Aristoteles die gegenteilige Behauptung zuschreibt, steht vor der Schwierigkeit, verständlich zu machen, wie dieser die Seelenformen so vollkommen unbekümmert als Verbindungen seelischer Vermögen bestimmen kann, die manche Elemente miteinander teilen und andere nicht, ohne in irgendeiner Weise auf die Mehrdeutigkeit der Worte für die seelenformübergreifenden Elemente, eben etwa die Mehrdeutigkeit von »Ernährungsvermögen«, hinzuweisen, die mit der Wahrheit dieser Behauptung impliziert wäre.

Ausübung geben muss, die einen Inhalt hat, dessen Wirklichkeit wir uns unmittelbar in der Wahrnehmung versichern können. Es kann, bedeutet das, unmöglich für jedes empirische Urteil gelten, dass es allein durch einen Schluss zu rechtfertigen ist, mit dessen erster Prämisse wir bloß das Vorliegen eines sinnlichen Eindrucks konstatieren, der für sich genommen keinerlei Ausschlag für die Richtigkeit des Urteils zu geben vermag, um dann erst mit dessen zweiter Prämisse zu befinden, dass diesem Eindruck zu trauen sei: dass er sich unter den gegebenen Umständen tatsächlich zur Rechtfertigung des Urteils eigne. Denn wenn es sich so verhielte, wäre, da die rechtfertigende Kraft solcher Schlüsse ja allein in ihren zweiten Prämissen liegen kann, die Wahrnehmung im Allgemeinen epistemisch ohnmächtig, so dass es sinnlos würde, von irgendeinem Urteil zu sagen, es sei *vermittels der Wahrnehmung* so, wie es als solches sein soll, was den Begriff der empirischen Erkenntnis und so den Begriff des Menschen zerstören würde. Nein, es muss empirische Urteile geben, die unmittelbar durch Wahrnehmung gerechtfertigt sind.³⁰ Diese Form der Verstandestätigkeit, nennen wir sie *Beobachtungserkenntnis*, ist uns wohl vertraut; sie liegt unserer Praxis des Bezeugens zugrunde: »Moriarty hat ihn gestoßen.« – »Woher wollen Sie das wissen?« – »Ich habe es mit eigenen Augen gesehen!«³¹

Kann, so nun unsere Frage, die Form der Sinnlichkeit nichtden-

30 In *Geist und Welt* denkt McDowell die Rechtfertigung eines Urteils als seine Begründung durch eine Wahrnehmung, die genau denselben Inhalt hat wie das Urteil (S. 54f.). Inzwischen hat er sich diesbezüglich korrigiert (McDowell, »Wie man den Mythos des Gegebenen vermeidet«, in: ders., *Die Welt im Blick*, Berlin 2015, S. 359–380, hier S. 362). Dieser Unterschied soll hier keine Rolle spielen.

31 Die Idee der Beobachtungserkenntnis impliziert eine *disjunktive Theorie der Wahrnehmung*, der zufolge der Begriff der zum Ausweis eines Beobachtungsurteils als Wissen geeigneten Wahrnehmung nicht erst durch Aussonderung aus einem ihm vorgängigen Gattungsbegriff des epistemisch neutralen sinnlichen Eindrucks zu gewinnen ist, sondern umgekehrt; vgl. John McDowell, »Criteria, Defeasibility and Knowledge«, in: ders., *Meaning, Knowledge and Reality*, Cambridge/Mass. 1998, S. 369–394, sowie ders., »Wahrnehmung als Erkenntnisfähigkeit«, im vorliegenden Band. Die Einsicht in die Notwendigkeit der Beobachtungserkenntnis ist nicht mit der empiristischen Behauptung der epistemischen Ohnmacht der Vernunft zu verwechseln; die beiden Gedanken wären nur dann identisch, wenn sich die Idee des Schlusses als des Vernunftaktes in der oben in Anschlag gebrachten Idee des Schlusses aus sinnlichen Eindrücken erschöpfte; aber das ist offensichtlich nicht der Fall.

kender Tiere identisch sein mit der Form derjenigen Sinnlichkeit, deren Ausübungen geeignet sind, Beobachtungsurteile zu rechtfertigen? Diese Frage verlangt zunächst eine Bestimmung der Form der Sinnlichkeit nichtdenkender Tiere. Das Leben eines Tieres, ob nun denkend oder nicht, ist wesentlich bewusstes Selbsterhaltung. Und kraft seiner Rolle in der Selbsterhaltung des Tieres in einer Welt mit anderem Seienden ist das weltbezogene Bewusstsein eines Tieres wesentlich Wahrnehmung, Ausübung von Rezeptivität, wie wir gesehen hatten. Nun kann sich die selbsterhaltende Tätigkeit eines Tieres allerdings unmöglich in der Wahrnehmung erschöpfen, sonst wäre diese, *per impossibile*, nicht als Ausübung von Rezeptivität verständlich. Und aus demselben Grund kann die Wahrnehmung die somit von ihr zu unterscheidende nichtrezeptive Seite der Lebenstätigkeit, das tierische *Handeln*, auch nicht *unmittelbar* bestimmen. Folglich muss ein Tier über ein Vermögen der bewussten Selbsterhaltung verfügen, dessen Ausübung es, ausgehend von seiner Wahrnehmung, zum Handeln bestimmt, ohne selbst mit der Wahrnehmung oder dem Handeln identisch zu sein. Dieses Vermögen ist offensichtlich gar kein anderes als das Vermögen zu *Lust und Unlust* beziehungsweise *Schmerz*: Das Tier lebt, erhält sich selbst, indem es sich an das hält, was es mit Lust wahrnimmt, und fern von dem, dessen Wahrnehmung ihm Unlust oder Schmerzen bereitet.³² Im Gefühl der Lust und Unlust erfasst das Tier das ihm in der Wahrnehmung bewusste Seiende *als angenehm oder unangenehm*, also als dem Erhalt seiner Existenz förderlich oder hinderlich. Ebendarin ist sein Leben *bewusste* Selbsterhaltung. Angenehm oder unangenehm aber ist das Seiende jedoch gerade unmöglich einfach *als Seiendes*. Andernfalls wäre die Wahrnehmung, das Bewusstsein von Seiendem, ja mit dem Gefühl der Lust oder Unlust identisch, folglich unmittelbar bestimmend für das tierische Handeln, somit nicht von seiner selbsterhaltenden Tätigkeit *in toto* zu unterscheiden und deshalb, *per impossibile*, wiederum nicht als Ausübung von Rezeptivität verständlich. Aufgrund der wesentlichen Einheit von Wahrnehmung und Gefühl im Leben eines Tieres ist das weltbezogene Bewusstsein eines Tieres, dessen Bewusstsein auf Sinnlich-

32 Wahrnehmung, Begehren – als der Motor des Handelns – sowie Lust und Schmerz: ein Wesen, das über eines dieser drei Vermögen verfügt, so auch Aristoteles, verfügt wenigstens auch über die anderen beiden (vgl. Aristoteles, *De anima*, 414a32–414b5).

keit beschränkt ist, daher, als solches, Bewusstsein von Seiendem *als im Raum dessen, was ihm angenehm oder unangenehm zu sein vermag*. In diesem wesentlichen Bezug der Wahrnehmung auf das Gefühl liegt die Form der Sinnlichkeit nichtdenkender Tiere. Der Gegenstand des weltbezogenen Bewusstseins eines nichtdenkenden Tieres aber, heißt das, ist als solcher das Seiende mit einem subjektivierenden Index: das *Seiende als für ein bestimmtes Wesen – für ein Wesen mit bestimmter Gefühlsstruktur – und insofern Erscheinung*.³³ Heidegger und McDowell stimmen mit dieser Konklusion überein, indem sie den Unterschied zwischen nichtdenkenden Tieren und Menschen so bestimmen: Während der Mensch *welt*offen ist, offen für *die* Welt, offen eben für das, was ist, einfach als solches, ist das nichtdenkende Tier in seine, in *eine Umwelt* eingeschlossen, in eine *Welt-für-es*.³⁴

Wäre die erkenntnisermöglichende Wahrnehmung also von der Form der Wahrnehmung, wie sie allein nichtdenkenden Tieren möglich ist, würde sich der Gegenstandsbezug der Beobachtungserkenntnis dem Bewusstsein von Erscheinungen verdanken, diese Erkenntnis hätte folglich selbst nur Erscheinungen zum Inhalt und wäre unmöglich Verstandestätigkeit. Diesen Widerspruch von der Beobachtungserkenntnis abzuhalten heißt, darauf zu bestehen, dass die menschliche Wahrnehmung, da sie Erkenntnis ermöglicht, das Seiende als Seiendes zum Gegenstand haben muss und folglich gerade nicht die Form der Wahrnehmung haben kann, der allein die nichtdenkenden Tiere fähig sind. Die Vermeidung dieses Widerspruchs also verlangt die transformative Theorie des Geistes.

33 Höhere nichtdenkende Tiere erhalten sich auch darin selbst, dass sie anstreben, was sie mit Lust *vorstellen* (und dasjenige zu meiden suchen, dessen *Vorstellung* ihnen Unlust oder Schmerzen bereitet). Die *Vorstellung*, der Akt der *Einbildungskraft* (*imaginatio*, *φαντασία*), ist ein Bewusstsein, dessen Inhalt zwar selbst Wahrnehmungsinhalt sein könnte oder wenigstens auf Wahrnehmungsinhalte zurückführbar ist, jedoch nicht von der Existenz des Vorgestellten abhängt. Aufgrund seiner Rückführbarkeit auf Wahrnehmungsinhalte verweist die Frage, ob das nichtdenkende Tier das Seiende als Seiendes *vorstellen* kann, deshalb zurück auf die hier erörterte Frage, ob es dasselbe als Seiendes *wahrnehmen* kann.

34 »Gewächs und Getier [sind] zwar je in ihre Umgebung verspannt, aber niemals in die Lichtung des Seins, und nur sie ist »Welt«, frei gestellt« (Heidegger, »Humanismusbriefe«, S. 18). Vgl. McDowell, *Geist und Welt*, S. 144.

3. Der absolute Idealismus als Antitransformativismus

Der transformativistische Schluss scheint gültig zu sein. Seine Konklusion jedoch, die transformative Theorie des Geistes, ist gar nicht leicht plausibel zu machen, wie zum Beispiel Sebastian Gardner moniert: Sie scheint die Einheit des menschlichen Wesens mit einer Verdopplung der Natur zu erkaufen, mit einem Dualismus der die Kategorien Sinnlichkeit, Lebendigkeit und Natürlichkeit in ihrer für *denkende Tiere* einschlägigen Form von den Kategorien Sinnlichkeit, Lebendigkeit und Natürlichkeit in ihrer für *nichtdenkende Tiere* einschlägigen Form unterscheidet, ohne einsichtig zu machen, inwiefern es kein Zufall ist, dass wir über die Formgrenze hinweg dieselben Kategorienworte verwenden.³⁵ Und so bejahen wohl auch die meisten Gegner des Transformativismus das dem transformativistischen Schluss zugrunde liegende Konditional und schließen umgekehrt aus ihrer Ablehnung der transformativen Theorie auf die Negation ihres doppelten Ausgangspunktes, auf den Dualismus also oder auf einen einseitigen Monismus.³⁶ Die

35 Sebastian Gardner, »The Limits of Naturalism and the Metaphysics of German Idealism«, in: Espen Hammer (Hg.), *German Idealism: Contemporary Perspectives*, London 2005, S. 19–49. Gardner stellt fest, dass der Transformativist vom Schlage McDowells, der »weiche Naturalist«, wie er ihn nennt (S. 27), die Idee derjenigen Provinz der Natur, die der einseitig monistische, »harte«, Naturalist zur ganzen Natur erklärt, in keiner Weise in Frage stellt, sondern lediglich darauf besteht, dass neben dieser Provinz auch die Provinz der »weichen Natur« der spezifisch menschlichen Sinnlichkeit anerkannt werden müsse. »Natur« scheint im Transformativismus also schlicht zweideutig zu sein (S. 31). Aber nur wenn »Natur« nicht zweideutig ist, kann die transformativistische Rede vom *Sui-generis* Charakter der Natürlichkeit des Menschen mehr als ein bloß verbales Manöver gegen den Dualisten sein (S. 35). Antinaturalismus und Antidualismus des »weichen Naturalisten« stehen also in Spannung zueinander. (Und diese Spannung ist dann Nahrung für den Verdacht des »harten Naturalisten«, dass es sich beim Transformativismus um ein irriges Selbstbild des Menschen handelt, das sich letztlich »hart naturalistisch« erklären lassen wird (S. 32). Ich werde am Ende von Abschnitt 4 auf diesen Einwand zurückkommen.

36 Matthew Boyle, der die Bezeichnung »transformativ« geprägt hat, bezeichnet das Gegenteil der transformativen Theorie des Geistes als »additiv« (Matthew Boyle, »Additive Theories of Rationality. A Critique«, in: *European Journal of Philosophy*, 24/2 (2006). Das trifft den Dualismus gut, nicht jedoch den naturalistischen und den panpsychistischen Monismus. (Auch wenn es naturalistische Auffassungen des Geistes gibt, die als additiv zu bezeichnen sind, da sie den

Möglichkeit eines Antitransformativismus, der diesen Ausgangspunkt teilt, wird kaum erwogen, auch von den meisten Interpreten nicht, die Hegel auf die Frage nach der transformativen Theorie des Geistes hin lesen.³⁷ Aber Hegel vertritt genau einen solchen Antitransformativismus: Er bejaht, wie Abschnitt 1 gezeigt hat, die Logizität des Unterschieds zwischen Denkenden und Nichtdenkenden und die Einheit des menschlichen Wesens; aber er bestreitet die transformative Theorie, etwa wenn er moniert, dass es »heutigentags nötig ist, überhaupt daran zu mahnen, daß das Denken das Eigenste ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet, und daß er das Empfinden mit diesem gemein hat.«³⁸ Hegel also weist das dem transformativistischen Schluss zugrunde liegende Konditional zurück. Aber wie sollte das im Lichte des obigen

Menschen als ein »doppeltes Tier« auffassen, indem sie die Verstandestätigkeit als ein »Metabewusstsein« zum sinnlichen Bewusstsein beschreiben, das selbst die Form von sinnlichem Bewusstsein hat [z. B. Harry Frankfurt, »Freedom of the Will and the Concept of a Person«, in: ders., *The Importance of What We Care About*, Cambridge/Mass. 1988, S. 11–25, und Ernest Sosa, *Knowing Full Well*, Princeton 2011], ist nicht jeder Naturalismus von dieser Art; der Eliminativismus zum Beispiel ist es nicht.) Deshalb – aber vor allem weil, wie ich zeigen werde, Hegel, der ja gerade kein *Additivist* ist, wie Abschnitt 1.2 gezeigt hatte, den Transformativismus ablehnt – werde ich diese Bezeichnung vermeiden.

³⁷ So deutet zum Beispiel McDowell den Hegelschen Idealismus als eine elaborierte Variante seiner eigenen Position (siehe z. B. McDowell, *Geist und Welt*, S. 69, 138, und John McDowell, »Hegels Idealismus als Radikalisierung Kants«, in: ders., *Die Welt im Blick*, übersetzt von S. Rödl, C. Böse-Sprenger und J. Zahn, Berlin 2015, S. 197–132, hier S. 114). Und Adrian Haddock identifiziert Hegels absoluten Idealismus mit einer Form von Quietismus, die sich in Abschnitt 4.2 als Moment eines perspektivistischen Transformativismus erweisen wird (ders., »Wahrnehmung und Gegebenheit«, im vorliegenden Band, Abschnitt 42). Weil schon die oberflächlichste Lektüre offenbart, dass Hegel weder einen Dualismus noch einen einseitigen Naturalismus vertritt, wird, wer ihn als einen Antitransformativisten liest, der das transformativistische Konditional anerkennt, seine Philosophie nur als einen Panpsychismus deuten können, wie das etwa Timothy Sprigge in *A Vindication of Absolute Idealism*, London 1983, versucht.

³⁸ Hegel, ENZ III § 400, S. 99. Natürlich gibt es einen Sinn von: »Der Mensch hat das Empfinden mit dem Vieh gemein«, in dem auch ein Transformativist diesem Satz zustimmen könnte. Wohl kaum ein Transformativist wird es jedoch für nötig halten können, daran zu mahnen, dass sich der Mensch durch das Denken und gerade nicht auch in seinem Empfinden vom Vieh unterscheidet. Aber natürlich ist der Ausweis der These von Hegels Antitransformativismus auch nicht mit einem einzigen Zitat zu erbringen; er wird in Abschnitt 3.2 und 3.3 geführt.

Arguments für die Gültigkeit dieses Schlusses überhaupt möglich sein? Das ist möglich, indem Hegel die innere Widersprüchlichkeit der sinnlich bedingten Verstandestätigkeit als solcher, die mit der transformativen Theorie des Geistes abgewendet werden soll, gerade als unbedingt notwendig behauptet. Die Notwendigkeit dieses Widerspruchs, der Grundgedanke des Hegelschen Idealismus, lässt sich als Konsequenz einer einfachen Aristotelischen Überlegung verständlich machen, die gerade nicht schon die Falschheit der transformativen Theorie voraussetzt, wie ich im Folgenden zeigen werde. Die Gültigkeit des Prinzips dieser Überlegung bleibt hier, im dritten Abschnitt, noch eingeklammert; erst die Diskussion des minimalen Empirismus und des Perspektivismus in den Abschnitten 4.2 und 5 konstituiert seine Rechtfertigung im Lichte unseres doppelten Ausgangspunktes.

3.1 Der Mensch als Widerspruch

Hegels Auffassung des Geistes, der *absolute Idealismus*, wurzelt im Aristotelischen *voûs*-Begriff.³⁹ Als *voûs* bezeichnet Aristoteles den »Teil der Seele, mit dem sie erkennt und nachdenkt [*γινώσκει καὶ φρονεῖ*]«.⁴⁰ Was heißt das? Das Wort »Seele [*ψυχή*]« steht zunächst für das Wesen [*οὐσία*] eines lebendigen Körpers: die Form seines Seins.⁴¹ Leben aber ist Selbsterhaltung: Sein in der Welt durch Tätigkeiten, in denen dieses Sein besteht. Einen Körper als lebendig in den Blick zu nehmen heißt daher, seine Tätigkeiten allein auf die Form seines Seins zurückzuführen. Das Wort »Seele« bezeichnet deshalb nicht allein das Wesen eines lebendigen Körpers, sondern in eins damit auch die letzte Ursache seiner Tätigkeiten.⁴² Der Aristotelische *voûs*-Begriff, der Begriff des denkenden Seelenteils, ist so

³⁹ Hegel leitet seine *Philosophie des Geistes* mit einer Lobrede auf *De anima* ein (Hegel, ENZ III § 378, S. 11) und beschließt sie mit einem Zitat der Beschreibung des göttlichen *voûs* in *Metaphysik* Z.7 (1072b18–30). Dieser Text ist nicht der Ort, die Zuschreibung der folgenden Überlegungen an Aristoteles zu rechtfertigen; im Zweifelsfall wäre der Aristoteles, von dem im Folgenden die Rede ist, mit Hegels Aristoteles zu identifizieren.

⁴⁰ Aristoteles, *De anima*, III.4 429a10f.

⁴¹ Aristoteles, *De anima*, III.4 429a10f. und II.4 415b8f.

⁴² Ebd. Vergleiche Michael Thompson, *Life and Action*, Cambridge/Mass. 2008, S. 25–82.

der Begriff des Ursprungs von Denktätigkeit als der Tätigkeit eines lebendigen Wesens.

Aristoteles definiert den *voûs*, indem er das Denken als diejenige Tätigkeit bestimmt, die prinzipiell alles, was ist, zu ihrem Gegenstand hat: *πάντα νοεῖ*.⁴³ Denken, das so ist, wie es als solches sein soll, ist Erkenntnis, und es kann nichts Wirkliches geben, das als solches unerkennbar wäre; hierin sind sich Hegel und die Transformativisten mit Aristoteles einig. McDowell zum Beispiel drückt das so aus:

Es gibt keine ontologische Kluft zwischen [...] dem, was so beschaffen ist, dass man es denken kann, und dem, was so beschaffen ist, dass es der Fall sein kann.⁴⁴

Diese Bestimmung des Denkens folgt unmittelbar aus dem oben angegebenen Grund der Logizität des Unterschieds zwischen den Nichtdenkern und uns: Wenn es dem Seienden nicht als solchem eignete, erkannt und also gedacht werden zu können, wäre es nur *als vermittelt durch ein dem Denkvermögen Äußeres* für uns, womit es falsch würde zu sagen, dass wir im Denken das Seiende einfach *als Seiendes* im Blick haben.

Die Identität von Wirklichkeit und Erkennbarkeit, überlegt Aristoteles in *De Anima* III.5 jedoch weiter, verlangt die Identität auch der *Ursache* des Erkennens, eben des *voûs*, mit der *Ursache* des Wirklichen: Der *voûs*, mit dem der Mensch erkennt und der daher, wie Aristoteles das ausdrückt, »so beschaffen ist, dass er alles *wird* [τὸ πάντα γίνεσθαι]«, muss identisch sein mit dem Ursprung der Wirklichkeit, der folglich selbst *voûs* ist, aber eben *voûs*, der »so beschaffen ist, dass er alles *macht* [τὸ ποιεῖν πάντα]«. ⁴⁵ Andernfalls wäre der *voûs* unmöglich »Seelenteil«, also letzte Ursache der Tätigkeit eines lebendigen, sich selbst erhaltenden Wesens: Unsere

Erkenntnis wäre gerade nicht *aus eigener Kraft* auf Wirkliches bezogen, sondern bloß *vermittels äußerer Ursachen* – und wäre folglich unmöglich *Erkenntnis*.

Gleichwohl ist der *voûs*, der »alles wird«, wesentlich verschiedenen vom *voûs*, der »alles macht«. Der *voûs*, der »alles wird«, ist der *voûs* als Prinzip wesentlich sinnlich bedingter Erkenntnis. Und der Mensch, so auch Aristoteles, ist kein Aggregat aus Tierheit und *voûs*, weshalb die uns eigentümliche Erkenntnistätigkeit, als solche, nur mit sinnlichem Bewusstsein möglich ist.⁴⁶ Aufgrund der wesentlichen Abhängigkeit dieser Erkenntnistätigkeit von sinnlichem Bewusstsein, dessen Gegenstand ja, als solcher, seine Wirklichkeit unmöglich diesem allein verdanken kann, ist der *voûs*, der »alles wird«, wesentlich »Vermögen [δύναμις]«. Ein denkendes sinnliches Wesen als solches, heißt das, wird, auch wenn es nichts geben kann, das ihm als Denkendem prinzipiell verborgen bleiben muss, unmöglich je alles, was mit solchem *voûs* zu erkennen ist, erkannt haben.⁴⁷ Und genau darin unterscheidet sich der *voûs*, der »alles wird«, vom *voûs*, der »alles macht«. Denn Letzterer muss ja, indem er, als solcher, die Wirklichkeit alles Wirklichen trägt, »seinem Wesen nach Wirklichkeit [τῇ οὐσίᾳ ὡν ἐνέπρετα]« sein, mithin unbedingt, *absolut*, mit Blick auf Leiblichkeit, Lebendigkeit

43 Aristoteles, *De anima*, III.4 429a18.

44 McDowell, *Geist und Welt*, S. 52 (Übers. angepasst, W. G.). Vgl. Hegel, ENZ III § 20, S. 71 ff.

45 Aristoteles, *De anima*, III.5 430a15. Aristoteles sieht sich mit diesem Gedanken in der Tradition des Anaxagoras, von dem er an anderer Stelle sagt: »Wenn daher ein Mann auftrat, der erklärte, dass der *voûs* [...] der Urheber der Welt und aller Ordnung [τὸν αἰτιὸν τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης] sei, so erschien dieser im Vergleich mit den Forschern vor ihm wie ein Nüchterner unter Faselnden« (Aristoteles, *Metaphysik*, A.3 984b15–18).

46 Das »Denkvermögen«, sagt Aristoteles, »denkt in den Vorstellungen [ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ]« (Aristoteles, *De anima*, III.7 431b1 f.), das heißt: vermittels der Inhalte von Vollzügen der als solcher vom Wahrnehmungsvermögen abhängigen und darin zur Sinnlichkeit gehörigen Einbildungskraft.

47 Aristoteles, *De anima*, III.4 429a21 f. Zu sagen, dass dem Erkenntnisvermögen jederzeit noch Ungetanes zu tun möglich bleibt, heißt nicht zu sagen, dass es nicht, als solches, schon immer *in actu* ist, und auch nicht, dass es sich bei diesem Vermögen um eine Form handelt, die ihrem Inhalt gegenüber gleichgültig ist. (Die Aristotelische Verwendungsweise des Wortes »Vermögen«, heißt das, zieht nicht einfach als solche Hegels Kritik an der »beliebten Reflexionsform [...] der *Vermögen der Seele*« [Hegel, ENZ III § 445, S. 241] auf sich.) Unser *Vermögen* zu wissenschaftlicher Erkenntnis, können wir zum Beispiel sagen, *besteht* in der wissenschaftlichen Erkenntnis, die wir *wirklich* haben – was sich darin zeigt, dass *Erkenntniszuwachs* in diesem Feld in der Regel, als solcher, gerade *Erkenntnisvermögen*serweiterung bedeutet –, so dass hier Akt und Vermögen untrennbar sind; aber gerade als konstituiert durch den Stand unserer wirklichen Erkenntnis ist dieses Vermögen ein wesentlich *bestimmtes*, weshalb es richtig bleibt, es eben als *Vermögen* zu fassen: als Vermögen zu weiterer Erkenntnis. In diesem Sinne ist der *voûs* hier als *δύναμις* gefasst.

und Sinnlichkeit also gerade »abtrennbar, unfaffizierbar und unvermischt [χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμυγῆς]«. ⁴⁸

Der endliche νοῦς, der Verstand als Prinzip der uns Menschen eigentümlichen Tätigkeit, ist wesentlich und in eins *Erkenntnisvermögen*; als *Erkenntnisvermögen* muss er identisch sein mit dem Ursprung der Wirklichkeit, während er als *Erkenntnisvermögen*, in seiner Sinnlichkeitsabhängigkeit also, sich gerade von diesem unterscheiden muss. Das ist ein Widerspruch, dessen Feststellung den allgemeinen Charakter der Sinnlichkeit als Rezeptivität in Anspruch nimmt, aber gerade nicht voraussetzt, dass die Sinnlichkeit des Menschen die Form der Sinnlichkeit nichtdenkender Tiere hat. ⁴⁹ Ganz unabhängig von der Frage nach der transformativen Theorie des Geistes, so scheinen wir also schließen zu müssen, ist der menschliche Verstand unmöglich. Denn wie sollte notwendigerweise identisch sein können, was ebenso notwendigerweise verschieden ist? Dennoch: Wir denken, wir urteilen; unser Verstand ist offensichtlich wirklich. Ausgehend von einer einfachen Aristotelischen Überlegung haben wir uns, wie es scheint, in eine Aporie verstrickt und sind, *prima facie* jedenfalls, zur skeptischen Verzweiflung ob unseres Menschseins verdammt.

3.2 Die Unvereinbarkeit von absolutem Idealismus und transformativer Theorie des Geistes

Das Philosophieren ist für Hegel, wie für die Transformativisten auch, eine Tätigkeit, die wesentlich darauf aus ist, die letztendliche Nichtigkeit der skeptischen Verzweiflung einsichtig zu machen.

⁴⁸ Aristoteles, *De anima*, III.5 430a17f. Die Frage, wie Aristoteles das Verhältnis des νοῦς, der »alles macht«, zum νοῦς, der »alles wird«, sowie zum göttlichen νοῦς fasst, ist äußerst umstritten. Mir genügt es vollkommen, wenn meine Deutung hier nicht offenkundig absurd ist und Hegels Bekenntnis seiner Verpflichtung gegenüber diesem Text plausibel zu machen vermag.

⁴⁹ Aristoteles selbst scheint diesen Widerspruch dadurch abwenden zu wollen, dass er den νοῦς, der »alles wird«, und den νοῦς, der »alles macht«, als *Teile* des ganzen menschlichen νοῦς unterscheidet. Die Schwierigkeit mit dieser Verteilung der νοῦς-Funktionen besteht offensichtlich darin, dass sie im Lichte der Feststellung, dass der νοῦς, der »alles wird«, zur Seele gehört, insofern sie nicht vom Leib getrennt sein kann, während der νοῦς, der »alles macht«, gerade wesentlich abtrennbar ist (*De anima*, II.1 403a3-7; vgl. III.5 430a22f.), auf die Negation der Einheit des νοῦς und damit die Einheit des menschlichen Wesens hinausläuft.

Die philosophische Strategie des absoluten Idealisten unterscheidet sich von der der Transformativisten in der Frage, ob diese Verzweiflung, als die Anerkennung der inneren Widersprüchlichkeit der uns eigentümlichen Tätigkeit, im Absoluten selbst gründet. Hegel bejaht diese Frage: Er akzeptiert die einfache Aristotelische Überlegung aus Abschnitt 3.1 als Einsicht in das Wesen des absoluten νοῦς. Seine philosophische Strategie besteht deshalb darin, jene skeptische Verzweiflung als *Erkenntnis* der inneren Widersprüchlichkeit des endlichen νοῦς und seines Gegenstandes, des Seienden, auszuweisen – und genau darin zu überwinden –, indem er sie zur Einheit eines Systems bringt, das, kraft seiner Vollständigkeit, das absolute Wissen konstituiert, das der νοῦς, der »alles macht«, als solcher, von sich selbst hat. ⁵⁰

Die Entzweiung des νοῦς in endlich und absolut, so Hegel, ist Letzterem selbst intern:

Das Absolute selbst aber ist [...] die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm. ⁵¹

Dieser *Grundgedanke des absoluten Idealismus* bestimmt die Form der philosophischen Erkenntnis als *Dialektik*, als Aufweis und Aufhebung unbedingt notwendiger Widersprüche, mithin wesentlich auch als »sich vollbringenden Skeptizismus«. Diesem Grundgedanken entsprechend hat die Hegelsche Philosophie, deren Gesamtheit die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* skizziert, die Form eines Systems, das drei dialektische Bewegungen zu einem Ganzen zusammenschließt: *Logik*, *Naturphilosophie* und *Philosophie des Geistes*. Die *Logik* entwickelt die Idee des νοῦς, »der so beschaffen ist, dass er alles macht«: die »Idee an und für sich«. ⁵² Das, was den endlichen, sinnlich bedingten νοῦς vom absoluten unterschei-

⁵⁰ »Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewusstsein im Menschen und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sichwissen des Menschen in Gott« (Hegel, ENZ III § 564, S. 374).

⁵¹ G. W. F. Hegel, »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie«, TW Bd. 2, S. 96.

⁵² Hegel, ENZ I § 18, S. 63. Vergleiche: »Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die *Darstellung Gottes* ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist« (Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik. Erstes Buch*, TW Bd. 5, S. 44).

det, ist die Natürlichkeit seines Subjekts. Die Entzweiung des voüg in endlich und absolut aber muss im absoluten selbst gründen; andernfalls wäre dieser durch ein ihm Äußerliches bestimmt, bedingt also, endlich und gerade nicht absolut. Die Natur, das Entzweien-de, aber, heißt das, muss selbst voüg sein.⁵³ Dementsprechend entwickelt die Hegelsche *Naturphilosophie* die Idee der *Natur* bis hin zu ihrem Höhepunkt, dem sinnlichen Leben, als die Idee des voüg, der außer sich ist: als die »Idee in ihrem Anderssein«.⁵⁴ Die *Philosophie des Geistes* schließlich beschreibt, wie der absolute voüg im Menschen, als dem Wesen, das »aus der Natur kommt«⁵⁵ und sich als solches erkennt, zum Wissen von sich selbst findet; sie erklärt, was es heißt und was dazugehört, dass der Mensch am Ende in der Philosophie den Skeptizismus, die rückhaltlose Anerkennung der Widersprüchlichkeit seines Wesens, »vollbringt« und so, in sich, die Identität der Natur, als des ihn vom Absoluten Unterscheidenden, mit dem Absoluten erkennt: die »Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt«, der *Geist*.⁵⁶

Hegels antiskeptische philosophische Strategie, die dreifaltige Struktur seines Systems, macht es nun aber unmöglich, die logische Form der Sinnlichkeit, Lebendigkeit und Natürlichkeit eines denkenden Tieres als *sui generis* zu denken: Der absolute Idealismus verbietet die transformative Theorie des Geistes. Das, was den endlichen, sinnlich bedingten voüg vom absoluten unterscheidet, die Natur, muss selbst voüg sein, wie wir gerade gesehen haben. Aber voüg ist die Natur nur, wenn sie nicht bloß *Natur von Wesen mit*

sinnlich bedingtem voüg ist, sondern *Natur überhaupt*. Die Natur überhaupt aber ist die Natur, die der Rede von der Natürlichkeit gerade des nichtdenkenden Tieres ihren Sinn gibt. Also muss die Natur, die den Menschen, als das denkende Tier, vom Absoluten unterscheidet und so der Rede von der Natürlichkeit des *denkenden* Tieres ihren Sinn gibt, identisch sein mit der Natur, die der Rede von der Natürlichkeit des *nichtdenkenden* Tieres ihren Sinn gibt. Und das heißt, dass die logische Form der Natürlichkeit, Lebendigkeit und Sinnlichkeit eines denkenden Tieres keine andere sein kann als die logische Form der Natürlichkeit, Lebendigkeit und Sinnlichkeit eines nichtdenkenden Tieres.

3.3 Hegels Antitransformativismus

Die erste Abteilung von Hegels *Philosophie des Geistes* untersucht den *subjektiven Geist*, den Geist denkender sinnlicher Wesen. Gegenstand des ersten Teils dieser Untersuchung, der *Anthropologie*, ist dasjenige Moment des subjektiven Geistes, dessen Form Hegel als »Seele« oder »Naturgeist« bezeichnet: das natürliche sinnliche Leben des Menschen, also das, von dem die transformative Theorie des Geistes behauptet, es sei seiner logischen Form nach verschieden von seinem Pendant beim nichtdenkenden Tier. Als Prinzip der Wirklichkeit eines Wesens, das sich vermöge seiner Sinnlichkeit als Einzelnes in der natürlichen Welt selbst erhält, so Hegel, ist die Seele »an sich« die »allgemeine Immaterialität der Natur«: die natürliche Welt als versinnlicht, verinnerlicht. Kraft dieser »*Ideali-tät*«, die ihre Form definiert, ist die Seele »der *Schlaf* des Geistes; – der *passive* voüg des Aristoteles, welcher der *Möglichkeit* nach Alles ist«.⁵⁷ Aber dies, so Hegel, gilt nun gerade nicht allein für die Seele des denkenden Tieres, sondern ganz allgemein, wie sich in seiner *Naturphilosophie* zeigt: »Das Tier hat [...] *Subjektivität* als *wirkliche* Idealität (Seele)«.⁵⁸ Deshalb lässt sich für jede Bestimmung der logischen Form der Seele des Menschen in der *Anthropologie* eine identische Bemerkung aus »*Der tierische Organismus*«, dem letzten Teil der *Naturphilosophie*, über die Form der Seele auch des nichtdenkenden Tieres finden. Das denkende Tier hat Empfindung so wie alle Tiere, und seine Individualität ist für es im Selbstgefühl so

57 Hegel, ENZ III § 389, S. 43.

58 Hegel, ENZ II § 351, S. 431 f.

53 Der voüg, der »alles macht«, verhält sich zur Natur, dem von ihm »gemachten«, als zu sich selbst: »[I]n der absoluten Wahrheit ihrer selbst [...] *entschließt* [sich die Idee], [...] sich [!; W. G.] als *Natur* frei *aus sich zu entlassen*« (Hegel, ENZ I § 244, S. 393).

54 Hegel, ENZ I § 18, S. 63. Die Idee der so gefassten Naturphilosophie ist wohl Hegels wichtigster Gedanke.

55 Hegel, ENZ III § 381, S. 17.

56 Hegel, ENZ I § 18, S. 64. Vgl.: »Die Philosophie [...] [erfaßt] am Schluß ihren eigenen Begriff« (ENZ III § 573, S. 379); »[d]ieser Begriff der Philosophie ist die *sich denkende Idee*, [...] das Logische mit der Bedeutung, daß es die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit *bewährte* Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logische so ihr *Resultat*« (ebd., § 574, S. 393). *Sich denkende Idee, Geist*, zu sein, aber ist dem Absoluten selbst *wesentlich*: »Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten« (Hegel, ENZ III § 384, S. 29 f.).

wie bei allen Tieren.⁵⁹ Der Mensch ist zwar eines Wesens, »konkreter (subjektiver) Geist«, weshalb das Höhere, das Denken, im Niedrigeren, seiner Seele, gegenwärtig sein muss; aber diese Gegenwart des Höheren transformiert die Seele nicht in logischer Hinsicht, sondern zeigt sich an ihr nur als Inhalt – Hegel ist hier völlig explizit:

Es geschieht dadurch, daß an einer niedrigeren, abstrakteren Bestimmung [des Geistes] das Höhere sich schon *empirisch vorhanden* zeigt, wie z. B. in der Empfindung alles höhere Geistige *als Inhalt oder Bestimmtheit*.⁶⁰

Die Weise, wie dieser höhere – begriffliche – Gehalt in die menschliche Seele kommt, ist Hegel zufolge die Gewohnheit; aber im Hinblick auf ihre logische Form ist die Gewohnheit identisch mit der Gewohnheit, deren auch nichtdenkende Tiere fähig sind.⁶¹ Kraft

⁵⁹ Zur Empfindung siehe ENZ III § 399–402, sowie ENZ II § 300, § 317 ff. und § 351. Zum Selbstgefühl siehe ENZ III § 407 f., sowie ENZ II § 347.

⁶⁰ Hegel, ENZ III § 380, S. 16 f. [Hervorhebungen W. G.].

⁶¹ Siehe Hegel, ENZ III § 409 f., S. 182 f., und ENZ II § 375, S. 535. Für uns Menschen ist zwar der Maßstab der Unterscheidung zwischen »guten und üblen« Gewohnheiten die Vernunft (ENZ III § 410, S. 184 f.); ihrer bestimmten logischen Form nach aber ist die Gewohnheit gerade neutral gegenüber möglichen Maßstäben für diese Unterscheidung (ebd., § 410, S. 187). Wie Matthias Haabe (in: ders., »Geist und Gewohnheit«, im vorliegenden Band) deutet auch Thomas Khurana Hegel transformativistisch, indem er erklärt, dass dieser den nichtdenkenden Tieren die »Gewohnheit im eigentlichen Sinne ab[spricht]« (ders., »Gewohnheit des Rechten«, in: Jens Kertscher, Jan Müller [Hg.], *Lebensform und Praxis*, Münster 2015, S. 299–318, hier: S. 300 Anm. 4); der Sinn, in dem Hegel das Wort »Gewohnheit« in seiner *Anthropologie* verwendet, sei verschieden von den beiden Sinnen, die er ihm in seiner *Naturphilosophie* gibt: Im ersten uneigentlichen Sinne sei einem nichtdenkenden Tier Gewohnheit nur durch menschliche Abrichtung möglich, weshalb es sich in derselben nicht, wie es für Gewohnheit im eigentlichen Sinne notwendig ist, auf sich selbst beziehe, im zweiten uneigentlichen Sinne sei ein Tier zwar auch von sich aus Subjekt »prozessloser Gewohnheit«, welche es jedoch nicht »haben und unterhalten« könne (ebd.), da diese, wie Hegel erklärt, als solche, gerade zum Tod führt (ENZ II § 351, S. 431). Khuranas Argumente tragen nicht. Selbst wenn, erstens, einem nichtdenkenden Tier Gewohnheit nur durch menschliche Abrichtung möglich wäre, würde es sich darin doch auf sich selbst beziehen, in dem Selbstgefühl nämlich, das einerseits, als Bedingung der Möglichkeit von Gewohnheit, die spezifisch *anthropologische* Form des Selbstbezugs – im Unterschied zum Selbstbewusstsein, der *phänomenologischen* Form desselben, und zum Selbstwissen, seiner *psychologischen* Form – konstituiert (ENZ III § 407 f.), das Hegel in der *Naturphilosophie* andererseits aber eben auch schon dem nichtdenkenden Tier zuschreibt

der Gewohnheit ist der menschliche Leib Ausdruck, Wirklichkeit der Seele eines zwar wesentlich denkenden Tieres; aber das Leibliche eines Menschen ist nur deshalb Ausdruck von Denktätigkeit, weil sich dieselbe nicht darin erschöpft, nur als in diesem Ausdruck zu sein; denn Seele, Leib und Gewohnheit, als der Prozess der Verwirklichung und Vollendung der Einheit von Seele und Leib, sind Formen, die wir mit den nichtdenkenden Tieren teilen.⁶²

(ENZ II § 347). Zwar identifiziert Hegel in der *Anthropologie* das gewöhntwerdende Selbst des menschlichen Selbstgefühls mit dem gewöhnenden »Ich«, dem Selbst des Selbstbewusstseins und des Geistes, »der Intelligenz, des Willens usf.«, das nur das eines wesentlich *denkenden* Tieres sein kann, etwa in seinen Überlegungen zur »Verrücktheit« (ENZ III § 401, S. 160 ff.) und zu deren Überwindung mittels der Gewohnheit (Hegel, ENZ III § 410, Zusatz S. 187; vgl. Khurana, »Gewohnheit des Rechten«, S. 309 f.). Für die spezifisch der *Anthropologie* – und nicht der *Phänomenologie* oder der *Psychologie* – zugehörigen Formbegriffe und damit auch für den Begriff der Gewohnheit hat diese Identität jedoch lediglich *empirischen* Charakter (vgl. ENZ III § 380), bestimmt also nur ihre *Anwendung*, nicht aber ihren *logischen Sinn*: »die Gewohnheit ist die zu einem Natürlich-seienden, Mechanischen gemachte Bestimmtheit des Gefühls, auch der Intelligenz, des Willens usf., insofern sie zum Selbstgefühl gehören« (ENZ III § 410, S. 184 [Hervorhebungen W. G.]). Und zweitens ist es, so Hegel, natürlich auch bei uns Menschen »die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt oder, wenn ganz abstrakt, der Tod selbst ist« (ENZ III § 410, S. 187; vgl. ENZ III § 396, zu den Lebensaltern); mehr dazu in Abschnitt 4.1. Auch dafür, dass Hegel eine »lebens-erhaltende« und eine »todbringende« Gewohnheit unterscheidet, wie Khurana nahelegt, gibt es keinen Anhaltspunkt in Hegels Text.

⁶² »Zum menschlichen Ausdruck gehört [...] der über das Ganze ausgegossene geistige Ton, welcher den Körper unmittelbar als Äußerlichkeit einer höheren Natur kundgibt. Dieser Ton ist eine so leichte, unbestimmte und unsagbare Modifikation, weil die Gestalt nach ihrer Äußerlichkeit ein Unmittelbares und Natürliches ist und darum nur ein unbestimmtes und ganz unvollkommenes *Zeichen* für den Geist sein kann und ihn nicht, wie er für sich selbst als *Allgemeines* ist, vorzustellen vermag« (ENZ III § 411, S. 192). Das Wesen der Geistigkeit, so Hegel, ist als solches erkennbar und daher sagbar (vgl. ENZ III § 377, S. 9). Indem er die Geistigkeit der Wirklichkeit der menschlichen Seele, des menschlichen Leibes, als »unsagbar« charakterisiert, erklärt er folglich, dass die spezifisch anthropologischen Begriffe wie der Begriff der Gewohnheit, die ja für natürliche Formen stehen, in denen das Geistige nur als empirischer Inhalt gegenwärtig sein kann, untauglich sind, das Geistige *als solches* zu fassen. Hieraus erhellt auch, warum Hegel im Hinblick auf die anderen spezifisch anthropologischen Formen – Empfindung, Gefühl, Selbstgefühl – explizit zwei Arten von *Inhalt* unterscheidet, der in der fraglichen Form erscheinen kann: »einerseits das natürliche Unmittelbare« und »[a]ndererseits [...] das ursprünglich dem Fürsichsein, das ist, wie es weiter in sich vertieft, Ich des Bewusstseins und freier Geist ist,

Weil die Seele »der Schlaf des Geistes« ist, ist das nichtdenkende Tier, die Art von Seele also, die gerade nicht aus diesem »Schlaf« erwacht, ein wirklicher Widerspruch: Einerseits kommt dem Tier als einem sich selbst erhaltenden, beseelten Wesen die vollkommene Allgemeinheit des *voûc* zu, andererseits ist seine ihm gleichermaßen wesentliche »endliche Existenz« dieser Allgemeinheit gerade »unangemessen«. ⁶³ Die Aufhebung der inneren Widersprüchlichkeit des Tieres als des Höhepunkts der Natur ist das Auftreten des denkenden Tieres und konstituiert so den Übergang von der *Naturphilosophie* in die *Philosophie des Geistes*. ⁶⁴ Aber weil Hegel nur eine logische Form von Seele kennt, ist dieser Widerspruch im Hinblick auf seine logisch-dialektische Stellung identisch mit dem Widerspruch der menschlichen Seele, die als solche ebenfalls bloß an sich Geist ist, indem der Geist für sie nur »empirisch vorhandener Inhalt oder Bestimmung« ist, also gerade nicht »wie er für sich selbst als *Allgemeines* ist«. ⁶⁵ Der erste Schritt in der Aufhebung

Angehörige« (ENZ III § 401, S. 100; vgl. dazu den Unterschied zwischen § 405 und § 406 im Hinblick auf das Gefühl sowie den zwischen § 407 und § 408 im Hinblick auf das Selbstgefühl). In »Geist und Gewohnheit. Hegels Begriff der anthropologischen Differenz« (im vorliegenden Band) argumentiert Matthias Haase, dass der Hegelsche Gewohnheitsbegriff, obwohl dieser (a) über den Unterschied zwischen denkenden und nichtdenkenden Tieren hinweg ein und denselben *Sinn* hat, (b) geeignet sei, ebendiesen Unterschied zu artikulieren, da (c) die Gewohnheit erst im denkenden Tier zur ihrer vollen Wirklichkeit gelangt. Dagegen impliziert meine hier skizzierte Lesart der *Anthropologie* gerade, dass Hegel, auch bei einem »Ja« zu (a) und (c) – das »Ja« zu (a) ist sein »Nein« zum Transformativismus, das »Ja« zu (c) wird sich im Folgenden erschließen –, (b) gerade verneint. Eine gebührend ausführliche Diskussion von Haases Argumenten würde jedoch den Rahmen dieses Textes sprengen.

⁶³ Hegel, ENZ III § 375, S. 535.

⁶⁴ Hegel, ENZ II § 376, S. 537. So fasst Hegel das denkende Tier als »Krone der Schöpfung«: als die höchste Stufe der *scala naturae*, der Ordnung des Natürlichen *sans phrase* (vgl. z. B. Hegel, ENZ II § 352, Zusatz S. 436). Eine solche Auffassung vom denkenden Wesen als dem *höchsten natürlichen Seienden* verlangt, dass das Denken die Sinnlichkeit, die Natürlichkeit, des denkenden Tieres in logischer Hinsicht gerade *nicht* transformiert; andernfalls ließen sich das denkende und das nichtdenkende Tier unmöglich im Hinblick auf ihre Vollkommenheit ordnen, sondern wären in dieser Hinsicht schlicht *inkommensurabel*. Die Idee einer *Stufenleiter* des (lebendigen) natürlichen Seienden, die dem Menschen eine Stufe zuweist, ist unvereinbar mit der transformativen Theorie des Geistes.

⁶⁵ Hegel, ENZ III § 411, S. 192. Als Gegenstand der Hegelschen *Anthropologie*, können wir deshalb sagen, kommt dem Menschen ein *naturegegebenes* und somit

dieses Widerspruchs liegt im »Erwachen« der Seele zum *Bewusstsein* von sich selbst, das Hegel in der *Phänomenologie* beschreibt, der zweite in der Entwicklung des *Geistes* als der »Einheit der Seele und des Bewusstseins«. ⁶⁶ Auch wenn der menschliche Geist in diesem Sinne, das Thema der Hegelschen *Psychologie*, nicht mehr in die Natur gehört, so bewahrt er doch, als ebendiese Einheit, noch seine Herkunft aus der Natur: in der Bestimmtheit nämlich, die ihm als Vermögen eignet und in der die *Endlichkeit* besteht, die den *Widerspruch* aus Abschnitt 3.1 konstituiert, dessen Aufhebung erst im philosophischen Wissen um die absolute Notwendigkeit seiner Wirklichkeit vollbracht ist. ⁶⁷

[G]erade, weil er *weiß*, daß er Tier ist, [...] hört [der Mensch auf], Tier zu sein, und [gibt] sich das Wissen seiner als Geist. ⁶⁸

Indem er weiß, dass er Tier ist, *hört* der Mensch *auf*, Tier zu sein; in diesem Wissen um sich selbst besteht die ihm eigentümliche Weise zu *sein*. So ist der Unterschied zwischen ihm und dem Tier ein logischer, wie wir in Abschnitt 1.1 gesehen hatten. Aber der Mensch ist eben genau darin nicht Tier, dass er weiß, dass er Tier *ist*. *Er ist nicht Tier, indem er Tier ist*. So ist er keine »Substanz«, kein den Wi-

kontingentes, empirisches Wesen zu, so dass auch ihm die Welt zunächst nur *Umwelt* ist, das Seiende nur *Erscheinung* im Sinne von Abschnitt 2 (siehe hierzu vor allem Hegels Ausführungen zur »natürlichen Seele« in ENZ III § 391-402, S. 51 ff.). So erhellt, wie es überhaupt möglich ist, dass Hegel den Menschen in seiner Naturphilosophie als das *paradigmatische Tier* auftreten lässt (z. B. Hegel, ENZ II § 368, S. 502). (Dass der Geist dann gerade im Tier namens »Mensch« aus seinem »Schlaf« erwacht, ist deshalb *notwendigerweise Zufall*. Die Behauptung des Gegenteils wäre so antihegelianisch, wie eine Marienverehrung unchristlich wäre, die aus der Gottesmatterschaft auf den *Sui-generis*-Charakter der Menschlichkeit Mariens schloße und so die versöhnende Kraft für *gewöhnliche* Menschen vollkommen vernichtete, die der Gedanke der Menschwerdung Gottes, der christliche Grundgedanke, für sich beansprucht.)

⁶⁶ Hegel, ENZ III § 444, S. 238. Vgl.: »Wir sagen vorerst: der Mensch ist denkend, – aber denkend ist er nur, indem das Allgemeine *für* ihn ist. Das Tier ist auch *an sich* Allgemeines, aber das Allgemeine ist als solches nicht *für* dasselbe [...]. Die Natur bringt den *voûc* sich nicht zum Bewusstsein; erst der Mensch verdoppelt sich so, das Allgemeine *für* das Allgemeine zu sein« (Hegel, ENZ I § 24, Zusatz 1, S. 82).

⁶⁷ Siehe Hegel, ENZ III § 441, S. 231 f., sowie ders., *Vorlesungen zur Philosophie der Religion* II, TW Bd. 17, S. 436.

⁶⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* I, TW Bd. 14, S. 112.

derspruch Ausschließendes. Vielmehr existiert der Mensch gerade dadurch, dass dieser Widerspruch für ihn selbst ist: Er ist »Subjekt« im Hegelschen Sinne.⁶⁹ Ja, er existiert, indem er um diesen Widerspruch *weiß*; so ist er »Person«.⁷⁰ Als Person ist er eines Wesens im Sinne von Abschnitt 1.2, konkrete *Einheit*: Einheit, deren Momente »für sich [genommen] unwahr« sind.⁷¹ Denn die Person ist Geist: der Bogen von der Natur als dem schlechthin Endlichen zum Absoluten, in dem dieses sich selbst erkennt. Aber gerade als Geist ist der Mensch eine Einheit, die im Wissen um die Verschiedenheit ihrer Momente besteht: »Unendlichkeit als sich auf sich beziehende Negativität«.⁷² Als diese *konkrete* Einheit ist der Mensch *nicht* bloß von *einer* logischen Form und weiß sich als so.

Dass die Tierheit des Menschen »für sich genommen unwahr« ist, bedeutet für Hegel, anders als für die Transformativisten, daher gerade nicht, dass sie dem Menschen allein als eine zukommt, die gar nicht für sich genommen werden kann und deshalb schon ihrer logischen Form nach von der Tierheit der nichtdenkenden Tiere zu unterscheiden ist, sondern es heißt, dass die Tierheit auch schon des nichtdenkenden Tieres »unwahr« ist. Die Unwahrheit des nichtdenkenden Tieres, die Widersprüchlichkeit, die in seiner Natürlichkeit liegt, unterscheidet sich von der Unwahrheit der Tierheit des Menschen somit nicht in *logischer* Hinsicht, sondern darin, dass die Seele eines nichtdenkenden Tieres aufgrund ihrer bestimmten *empirischen* Form nicht aus dem »Schlaf« des Geistes, der auch sie, an sich, ist, »erwachen« kann, während die Seele des Menschen kraft *ihrer* bestimmten *empirischen* Form gerade auf dieses »Erwachen«

hin ist, weshalb ein Nicht-, Teils- oder Fehl-»Erwachen« der Seele nur im Falle von Menschen dem Individuum als »Krankheit« oder »Verrücktheit« zugeschrieben werden kann.⁷³

4. Der Transformativismus als Antihegelianismus

Wie könnte der Transformativismus den absoluten Idealismus verhindern? Hegels Auffassung des Geistes beruht auf einem Widerspruch, dessen unbedingte Notwendigkeit anerkennt, wer die einfache Überlegung des Aristoteles als Einsicht akzeptiert: Als das explanatorische Prinzip des Erkennens muss unser Verstand identisch sein mit dem Ursprung aller Wirklichkeit; aber als endliches, sinnlich bedingtes Vermögen muss er sich von ihm unterscheiden. Wenn es also möglich wäre, die Aristotelische »*voûç*-Metaphysik« zu verabschieden, also zu begreifen, dass wir im Denken auf das Seiende als solches, auf das Sein, bezogen sind, ohne jenen Ursprung, als verschieden von unserem sinnlich bedingten Verstand, überhaupt ins Spiel bringen zu müssen, dann würde dieser Widerspruch gar nicht als notwendig gedacht werden müssen. Das ist der Grundgedanke des antihegelianischen Transformativismus. Im Folgenden werde ich zeigen, wie sich dieser, ausgehend vom minimalen Empirismus, zu einem radikal antiidealistischen Perspektivismus verschärft.

4.1 Der minimale Empirismus

John McDowells *Geist und Welt* hat die transformative Theorie des Geistes für die analytisch geprägte zeitgenössische Diskussion verfügbar gemacht. McDowell vertritt hier eine Version des Transformativismus, die er selbst als »minimalempiristisch« bezeichnet. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie zwar ohne den *voûç*, der »alles macht«, auszukommen beansprucht, ansonsten aber fest in der idealistischen Tradition verankert ist, die in Hegel ihren konsequentesten Vertreter hat.

Wenn, wie Hegel erklärt, der Weg des »sich vollbringenden Skeptizismus«, der Gang also durch die rückhaltlose Anerkennung

69 »Ein solches, das den Widerspruch seiner selbst in sich zu haben und zu *ertragen* fähig ist, ist das *Subjekt*; dies macht seine *Unendlichkeit* aus« (Hegel, ENZ II § 359, S. 468 f.).
 70 »[D]as Subjekt ist [...] die Möglichkeit der Persönlichkeit, da jedes Lebendige überhaupt ein Subjekt ist. Die Person ist [...] das Subjekt, für das diese Subjektivität ist [...]. [E]s liegt in ihr diese Einheit des Unendlichen und schlechthin Endlichen, der bestimmten Grenze und des durchaus Grenzenlosen. Die Hoheit der Person ist es, welche diesen Widerspruch aushalten kann, den nichts Natürliches in sich hat oder ertragen könnte« (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, TW Bd. 7, § 35, Zusatz S. 95).
 71 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 7, S. 55.
 72 Ebd., vgl.: »das Konkrete und Wahre (und alles Wahre ist konkret) ist die Allgemeinheit, welche zum Gegensatz das Besondere hat, das aber durch seine Reflexion in sich mit dem Allgemeinen ausgeglichen ist« (ebd.).

73 Denn Krankheit und Verrücktheit sind Gestalten der Privation eines Individuums im Lichte seiner *bestimmten* Natur. Zur »Krankheit« vgl. Hegel, ENZ III § 406, S. 132 f., zur »Verrücktheit« siehe § 408, S. 160 f.

der inneren Widersprüchlichkeit des sinnlich bedingten voüg, letztlich zu einer Erkenntnis dieses Wegs selbst führt, in dem das Absolute, das ja notwendigerweise »abtrennbar, unaffizierbar und unvermischt« ist, das ihm wesentliche Wissen von sich selbst hat, dann ist dieser Weg nur als Weg der Befreiung von Sinnlichkeit und Endlichkeit möglich und die als zeitlich gefasste Vollendung dieser Befreiung im einzelnen Menschen, der ja gerade kraft seiner Sinnlichkeit, seiner Lebendigkeit also, Einzelner ist, nur als dessen Tod.⁷⁴ Für den absoluten Idealisten, heißt das, ist der Geist *absolute Freiheit*, weshalb er seinen höchsten Bezugspunkt unmöglich allein im Leben, im Dasein endlicher, beseelter Wesen haben kann:

Das Wesen des Geistes ist [...] formell die *Freiheit* [...]. Nach dieser formellen Bestimmung kann er von allem Äußerlichen und seiner eigenen Äußerlichkeit, seinem Dasein selbst abstrahieren; er kann die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen Schmerz ertragen.⁷⁵

Diese Freiheit ist dem absoluten Idealisten zufolge allein im Durchgang durch die Endlichkeit, die Natürlichkeit, möglich und also nur als *Tätigkeit* der Befreiung.⁷⁶ Sie ist, heißt das, nur kraft der Selbst-

vergegenständlichung möglich, die in der Entzweiung des voüg in endlich und absolut ihr Paradigma hat. Der Mensch ist denkendes Tier, also frei, indem er so um seine Tierheit, seine Natürlichkeit, weiß, dass er sie, in der er Dasein hat, sich gegenüberstellt und somit aufzuhören beginnt, Tier zu sein: Diese Selbstdistanzierung, die Wirklichkeit des zum Selbstbewusstsein »erwachten« Geistes, ist für Hegel eine notwendige Seite der Freiheit, die das Wesen des Geistes ist.⁷⁷

McDowell steht insofern in dieser idealistischen Tradition, als das Wesen des Geistes auch für ihn in einer Freiheit liegt, die im Vermögen zur Selbstdistanzierung ihre notwendige negative Seite hat:

Der springende Punkt der Idee, daß der Verstand ein Vermögen der Spontaneität ist [...], besteht zum Teil darin, daß das begriffliche Netz, das das Denken eines einzelnen Denkers regiert, nicht sakrosankt ist. Aktives empirisches Denken geschieht unter der ständigen Verpflichtung, die Gültigkeit der als rechtfertigend angenommenen Verknüpfungen, die es regieren, zu reflektieren.⁷⁸

Erst in der so gefassten Spontaneität als der Fähigkeit zu zweifeln gründet für McDowell wie für Hegel die in Abschnitt 1.1 gegebene Bestimmung der Eigentümlichkeit des Denkens als Selbstbewusstsein. Das Urteil ist selbstbewusst, weil es insofern *frei* ist, als es wesentlich Antwort auf eine *Frage* ist, die, da sie als solche einen *Zweifel* artikuliert, eine *Offenheit* aktualisiert, die in der grundsätzlichen Fähigkeit zur vergegenständlichenden *Distanz* zum eigenen Urteilen besteht.⁷⁹ Das Denken, so sagt das McDowell mit Gadamer, der in *Geist und Welt* das idealistische Erbe vertritt, ist ein »freies, distanziertes Verhalten«.⁸⁰

74 Die Aufhebung des Widerspruchs des sinnlichen Lebens im Einzelnen, und zwar im nichtdenkenden wie im denkenden Tier, besteht darin, so Hegel, dass sein »Leben zur prozeßlosen *Gewohnheit* [wird] [...], so daß es sich so aus sich selbst töret« (Hegel, ENZ II § 375, S. 535; vgl. dazu ENZ III § 396, S. 75). Dass das Sterben, in dem somit letztlich das Leben des Einzelnen besteht, Gewöhnung ist, liegt daran, dass die Gewohnheit die Form der Wirksamkeit des Geistes in der Seele, der Sinnlichkeit, ist (vgl. Abschnitt 3.3): Gewohnheit ist »Befreiung von Empfindung«, Befreiung davon, heißt das, in einer Tätigkeit empfindend »bei der Sache« zu sein (Hegel, ENZ III § 410, S. 185); die zeitliche Vollendung der Gewohnheit, als völlige »Freiheit von Empfindung«, ist, weil die Sinnlichkeit ja eine Form des Lebens ist, der Tod: »[E]s ist die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt oder, wenn ganz abstrakt, der Tod selbst ist« (Hegel, ENZ III § 410, S. 187).

75 Hegel, ENZ III § 382, S. 25 f. *Praktische Freiheit* als die Freiheit in der Selbsterhaltung eines endlichen Wesens, heißt das auch, kann nur ein *Moment* der Freiheit des Geistes sein.

76 Freiheit, heißt das, ist kein Zustand und kein Ruhen-in-sich. (Dass die zeitliche Vollendung der Freiheit im Einzelnen dessen Tod ist, heißt eben dies: dass sie unmöglich als irgendeine Form von *Ankunft* zu denken ist.) Vgl. dazu den oben zitierten Zusatz zu ENZ III § 410, in dem Hegel die Meinung, »eigentlich sollte der Mensch keinen organischen Leib haben, weil er durch denselben [...] zur wahren Freiheit unfähig werde«, für »vollkommen leer« erklärt.

77 Dass die Selbstentzweiung des voüg in endlich und unendlich Hegels Paradigma für das »Erwachen« des voüg im Menschen ist, zeigt sich auch im Gleichklang der Formulierungen an den Übergängen *Logik – Naturphilosophie* (Hegel, ENZ I § 242, S. 393) und *Anthropologie – Phänomenologie* (Hegel, ENZ III § 413, S. 199): In beiden Fällen ist je, »vorausblickend« im ersten Fall und »rückblickend« im zweiten, von einem »Entschluß« des Geistes die Rede, »sich das eigene Ansich als frei gegenüber zu stellen«.

78 McDowell, *Geist und Welt*, S. 36 (Übers. angepasst, W. G.).

79 Vgl. Hegel, ENZ I § 167, S. 319.

80 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, S. 448; vgl. McDowell, *Geist und Welt*, S. 143.

Dass eine Wahrnehmung ein Beobachtungsurteil rechtfertigt, bedeutet, wie wir gesehen hatten, dass Urteil und Wahrnehmung Aktualisierungen desselben Vermögens sind, des Vermögens der, als solcher, begrifflich artikulierten Beobachtungserkenntnis. In diesem Sinne leistet die Rezeptivität keinen »auch nur begrifflich abtrennbaren Beitrag zur Zusammenarbeit mit der Spontaneität«, wie McDowell das ausdrückt.⁸¹ Aber die Wahrnehmung ist rezeptiv: Sie hat ihre Ursache im Seienden, das sie zum Gegenstand hat. Würde daher die Wahrnehmung das Urteil, das sie unmittelbar rechtfertigt, zugleich auch *erklären*, wäre das Beobachtungsurteil seinem Subjekt vermittle der Wahrnehmung von der Welt aufgezwungen, was der Spontaneität des Urteils widerspräche. Hegel hält den sich auch auf diese Weise manifestierenden Widerspruch für notwendig, wie wir gesehen hatten.⁸² Wider den absoluten Idealisten besteht McDowells antiskeptische Strategie hingegen darin, diesen Widerspruch in unserem Selbstverständnis als nur scheinbar zwingend zu entlarven.⁸³ Daher schließt er, dass die Wahrnehmung, die ein Urteil rechtfertigt, dasselbe zwar in Kontakt mit dem Seienden bringt, es aber unmöglich zugleich auch erklärt. Die Spontaneität des Beobachtungsurteils kann für McDowell folglich nur in einer Art »*Willkürfreiheit*« bestehen. Bloß als Spontaneität, heißt das, schwebt der Verstand für ihn immer in der Gefahr, dass sich seine Tätigkeit in ein »reibungsloses Kreisel in im luftleeren Raum« verliert.⁸⁴ Die Sinnlichkeit soll diese Gefahr von *außerhalb* der Spontaneität, wenngleich von *innerhalb* des Begrifflichen bannen, indem sie das Urteilsvermögen mit Rechtfertigungsgründen versorgt, an die sich dieses dann – spontan – binden kann. Hierin besteht der *minimale Empirismus* McDowells:

Um der Unabhängigkeit der Realität auf angemessene Weise Rechnung zu tragen, benötigen wir eine äußere rationale Kontrolle über das *Denken* und *Urteilen*, unsere Ausübungen der Spontaneität. Die Kontrolle braucht nicht von außerhalb der *denkbaren Inhalte* zu stammen.⁸⁵

81 Ebd., S. 75 (Übers. angepasst, W. G.), vgl. S. 9 und 66.

82 Zu dieser Gestalt des Widerspruchs vgl. insbesondere Hegel, ENZ III § 421, S. 210.

83 Vgl. McDowell, *Geist und Welt*, S. 11.

84 Ebd., S. 35.

85 McDowell, *Geist und Welt*, S. 53 (Übers. angepasst, W. G.); vgl. ebd., S. 16. Der minimale Empirismus erschöpft sich in dieser Auskunft. Er unterscheidet sich

Die »begriffliche Untrennbarkeit« von Spontaneität und Rezeptivität besteht für den minimalen Empiristen also nicht in ihrer Identität, sondern nur darin, dass Urteil und Wahrnehmung Aktualisierungen desselben Vermögens sind: Vollzüge mit begrifflichem Inhalt.⁸⁶ Indem die Spontaneität des Denkens hier nicht mit der Freiheit des absoluten voß identifiziert wird, kann McDowell ihre Einheit mit der Rezeptivität als Zusammenspiel zwar untrennbarer, aber komplementärer und deshalb verschiedener Aktualisierungsformen des Vermögens der Beobachtungserkenntnis denken. Das Ganze der Beobachtungserkenntnis erscheint so als ein »Gleichgewicht zwischen subjektiv und objektiv, zwischen dem Denken und seinem [sinnlich präsenten, W. G.] Gegenstand«.⁸⁷

Der einfachen Überlegung des Aristoteles zufolge war es nötig, das explanatorische Prinzip unserer Denktätigkeit, den voß, der »alles wird«, mit dem voß, der »alles macht« zu identifizieren, um so dem Gedanken Rechnung zu tragen, dass wir in dieser Tätigkeit *aus eigener Kraft* auf Wirkliches bezogen sind. Der minimale Empirist hingegen beschränkt seine philosophische Erklärung der Einheit von Spontaneität und Rezeptivität auf eine transzendental-

vom klassischen Empirismus Lockes und Humes darin, dass es sich bei Letzterem um einen Naturalismus handelt, der den Gedanken von der Logizität des Unterschieds zwischen Denkern und Nichtdenkern negiert.

86 Im Hinblick auf das Urteil, heißt das, folgt McDowell Freges Auffassung der Unterscheidung zwischen Kraft und Inhalt, zwischen Fürwahrhalten und Fürwahrgehaltenem, als der Unterscheidung zwischen dem Thema der *Psychologie des (spontanen) Urteilens* und dem Thema von *Logik und Erkenntnistheorie* (Gottlob Frege, »Der Gedanke«, in: ders., *Logische Untersuchungen*, hg. von Günther Patzig, Göttingen 1993, S. 30–62, hier S. 36).

87 Solch eine komplementäre Aufgabenverteilung kann für Hegel, dem zufolge Sinnlichkeit und Verstand ja letztlich als *identisch* gewusst werden, unmöglich das letzte Wort sein: »nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, [...] Es ist nur für einen Mißverständnis zu achten, wenn die spekulative Philosophie diesen Satz nicht zugeben wollte. Aber umgekehrt wird sie ebenso behaupten: »nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu, – in dem ganz allgemeinen Sinne, daß der voß und in tieferer Bestimmung der *Geist* die Ursache der Welt ist, und in dem näheren [...], daß das rechtliche, sittliche, religiöse Gefühl ein Gefühl und damit eine Erfahrung von solchem Inhalte ist, der seine Wurzel und seinen Sitz nur im Denken hat« (Hegel, ENZ I § 8, S. 51f.). McDowells Vorsicht in der Charakterisierung seiner Position als »wenigstens dem Anspruch nach das, was Hegel als echten Idealismus anerkennen würde« (McDowell, »Hegels Idealismus«, S. 114), ist also mehr als berechtigt.

philosophische Erläuterung der Funktion der Sinnlichkeit für die Möglichkeit des Weltbezugs unserer theoretischen Verstandestätigkeit. Damit vermeidet er die Aristotelische *voûç*-Metaphysik und ihre Dialektik. Indem er so die Frage nach der *Erklärung* spontaner Aktivität völlig aus dem Spiel lässt, bleibt er allerdings auch die Erläuterung des Charakters dieser Tätigkeit als *Lebensvollzug* (vgl. Abschnitt 3.1) schuldig, auf den ja das dieser Tätigkeit interne Ideal des *Wirklichkeitsbezugs aus eigener Kraft* zurückzuführen ist (vgl. Abschnitt 1.1). Im Folgenden wird sich zeigen, warum dieser Mangel ein *Problem* ist.

4.2 Der Perspektivismus

Dass eine Wahrnehmung ein Beobachtungsurteil rechtfertigt, bedeutet für den minimalen Empiristen, dass sie seinen Inhalt als Wissen ausweist, ohne es damit auch zu erklären. Aber zu urteilen, überzeugt zu sein, heißt gar nichts anderes, als Wissen zu beanspruchen. Deshalb ist das, was uns zu unseren Überzeugungen bewegt, jedenfalls dem Anspruch nach, gar nichts anderes als ihr Inhalt. Ein Satz wie: »Ich war am Dienstag im Kino, aber ich glaube das nicht«, ist offenkundig *paradox*.⁸⁸ Das, was den Inhalt eines Urteils gibt, heißt das, gibt auch das Urteil selbst: Der wesentlich selbstbewusste Rechtfertigungsgrund eines Urteils, das so ist, wie es als Urteil sein soll, ist notwendigerweise identisch mit seiner Ursache. Der minimale Empirismus, die Enthaltung hinsichtlich der Frage nach der Erklärung spontaner Tätigkeit, das Schuldigbleiben einer Erläuterung ihres Charakters als Lebensvollzug also, ist unhaltbar.

Ohne die minimelempiristische Trennung der Genese eines Urteils von seiner Geltung aber erscheint der Begriff der Beobachtungserkenntnis als die in sich widersprüchliche Idee eines freien Aktes, der seinem Subjekt mittels der Wahrnehmung von der Welt aufgezwungen wird. Wenn dieser Widerspruch notwendig ist, wie Hegel meint, dann ist auch die rückhaltlos idealistische Auffassung des Wesens des Denkens als einer Freiheit, die absolut und insofern für den Einzelnen tödlich ist, notwendig, und wir haben allen Grund zur Ablehnung der transformativen Theorie des Geistes. Im »Humanismusbrief« entwirft Heidegger einen per-

⁸⁸ Vgl. George Edward Moore, »A Reply To My Critics«, in: Paul Arthur Schillip (Hg.), *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston 1942, S. 533-677, hier S. 543.

spektivistischen Transformativismus, der sowohl den minimalen Empirismus wie auch den Freiheitsbegriff des absoluten Idealismus hinter sich lassen zu können beansprucht.⁸⁹ Der erste Schritt hin zu diesem Perspektivismus ist der Quietismus.

Der Ausgangspunkt des Quietismus ist die Aufhebung der unhaltbaren minimelempiristischen Unterscheidung von Genese und Geltung unserer Ansprüche auf Beobachtungserkenntnis. Diese Unterscheidung aufzuheben heißt, davon auszugehen, dass es im Selbstbewusstsein der uns Menschen eigentümlichen Erkenntnis in ihrer primordialen Form gar keinen Unterschied zwischen dem Denkkakt in seiner Spontaneität und der ihn rechtfertigenden Wahrnehmung in ihrer Rezeptivität gibt. Wenn also die Aussage: »Moriarty stößt Holmes«, Ausdruck eines Erkenntnisaktes dieser Form ist, dann verweist der Satz: »Ich sage das, weil ich es mit eigenen Augen sehe«, der die Rechtfertigung ausspricht, die im Selbstbewusstsein dieses Aktes enthalten ist, nicht etwa auf eine von diesem Akt verschiedene Wahrnehmung, die den Grund bereitstellt, an den der Akt sich spontan bindet. Sondern die rechtfertigende Wahrnehmung, auf die jener Satz verweist, ist ebendieser Akt selbst. Und weil er, als Akt der Spontaneität, seine Ursache nur in sich selbst haben kann, ist der Grund, den er sich als Wahrnehmung gibt, zugleich seine Ursache. Indem die uns eigentümliche Tätigkeit in erster Instanz so als eine Aktivität begriffen wird, in deren Selbstverständnis kein Unterschied zwischen Grund und Ursache besteht, verschwindet hier auch der Unterschied zwischen dem Inhalt, als dem Begründeten, und dem Akt, als dem Erklärten, so dass es innerhalb dieses Selbstverständnisses auch keinen Anhaltspunkt mehr für die Unterscheidung zwischen Vermögen und Ausübung der Erkenntnis geben kann.⁹⁰ In ihrem Selbstverständnis

⁸⁹ Dass Heidegger hier einen Transformativismus vertritt, hatten wir oben gesehen (mehr dazu im Folgenden). Seine Ablehnung des minimalen Empirismus kommt in der Forderung zum Ausdruck, dass »wir uns frei machen [müssen] von der technischen Interpretation des Denkens« (»Humanismusbrief«, S. 6). Denn die minimelempiristische Unterscheidung von Genese und Geltung, die das Wesen des Urteils verfehlt, charakterisiert ja ganz richtig das Wesen äußerer, technischer, Zwecke. Zu Heideggers Kritik am absoluten Idealismus siehe »Humanismusbrief«, S. 52.

⁹⁰ Vgl.: »Das, was der Mensch ist, das heißt in der überlieferten Sprache der Metaphysik das »Wesen« des Menschen, beruht in seiner Ek-sistenz. Aber die so gedachte Ek-sistenz ist nicht identisch mit dem überlieferten Begriff der existen-

ist die uns eigentümliche Tätigkeit, in ihrer primordialen Form, folglich auch kein bloß theoretisches Erkennen mehr: Die Rede von der »Beobachtungserkenntnis« entpuppt sich als eine bloß einseitige Beschreibung des fundamentalen, weder bloß theoretischen noch bloß praktischen Bewusstseins, in dem wir unser Leben als Denkende vollziehen.⁹¹

Der Antiidealist vermeidet es nun, diese der theologischen Figur der *coincidentia oppositorum* nachempfundene Charakterisierung des Selbstverständnisses der uns Menschen eigentümlichen Tätigkeit in ihrer primordialen Form als Beschreibung eines Widerspruchs zu fassen, indem er erklärt, dass die Verschiedenheit von Spontaneität und Rezeptivität, von Ursache und Grund, von Akt und Inhalt beziehungsweise Vermögen sowie von theoretisch und praktisch in diesem Selbstverständnis nicht *negiert* und insofern vorausgesetzt wird, sondern dass die entsprechenden Begriffe in ihm *ursprünglich gar nicht vorkommen*. Deshalb und insofern ist dieser Antiidealismus zunächst ein *Quietismus*.

Im quietistisch gefassten Selbstbewusstsein ist das Denken gar nicht von dem unterschieden, was es nicht ist: weder von der Aktivität des voûs, der »alles macht«, noch vom bloß rezeptiven sinnlichen Bewusstsein der nichtdenkenden Tiere.⁹² Dass die un-

tia, was Wirklichkeit bedeutet im Unterschied zu essentia als der Möglichkeit« (Heidegger, »Humanismusbrief«, S. 17).

91 Vgl. Heidegger, »Humanismusbrief«, S. 50.

92 Heidegger: »Sind wir überhaupt auf dem rechten Wege zum Wesen des Menschen, wenn wir den Menschen und solange wir den Menschen als ein Lebewesen unter anderen gegen Pflanze, Tier und Gott abgrenzen? Man kann [...] in solcher Weise den Menschen innerhalb des Seienden als ein Seiendes unter anderen ansetzen. Man wird dabei stets Richtiges über den Menschen aussagen können. Aber man muß sich auch darüber klar sein, daß der Mensch dadurch endgültig in den Wesensbereich der Animalitas verstoßen bleibt, auch dann, wenn man ihn nicht dem Tier gleichsetzt, sondern ihm eine spezifische Differenz zuspricht« (ders., »Humanismusbrief«, S. 15). (Hier zeigt sich Heideggers vollkommene Blindheit gegenüber der Möglichkeit des in Abschnitt 3.3 vorgestellten Idealismus.) Das quietistisch gefasste Selbstverständnis der uns eigentümlichen Tätigkeit hat die Form von Nietzsches Ideal der im »Sklavenaufstand in der Moral« verdrängten »vornehmen Werthungsweise«: »die Sklaven-Moral bedarf [...] immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt, [...] – ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion. Das Umgekehrte ist bei der vornehmen Werthungsweise der Fall« (Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, Berlin, New York 1988, S. 245–412, hier S. 271).

terscheidenden Begriffe im Selbstbewusstsein des Denkens in seiner primordialen Form gar nicht vorkommen, bedeutet, dass hier keine Selbstentzweiung und Selbstvergegenständlichung statthat, kein Zweifel.⁹³ Und das bedeutet, dass es hier nicht nur keinen Raum gibt für eine »metaphysische« Erklärung der Wirklichkeit menschlicher Verstandestätigkeit, sondern auch keinen für eine transzendentalphilosophische Begründung ihres Weltbezugs, wie der minimale Empirismus sie versucht hatte. Im Selbstverständnis des Denkens in seiner primordialen Form, heißt das, gibt es auch keinen Unterschied zwischen dem Denken und der logisch-philosophischen Reflexion auf dasselbe: Das »Denken der Wahrheit des Seins«, das sich zunächst als durchaus vom empirischen Denken selbst zu unterscheidende »Logik« präsentierte, erweist sich hier als ursprünglich ununterschieden von der uns Menschen eigentümlichen, sinnlichen Tätigkeit in ihrer primordialen Form; »die Wahrheit des Seins« entpuppt sich »als das anfängliche Element des Menschen«.⁹⁴ In erster Instanz, heißt das, ist das Denken ein Bewusstsein, das gar nichts anderes ist als Selbstbewusstsein: Der Quietismus ersetzt das minimalempiristische »Gleichgewicht von Rezeptivität und Spontaneität« mit »einfacher Unterschiedslosigkeit«, um so den Widerspruch zu vermeiden, der in der Hegelschen Auffassung vom Geist als »konkreter Einheit«, als Identität, von

93 Das quietistisch aufgefasste Selbstbewusstsein ist somit das Gegenteil von dem, was Hegel und McDowell als »Selbstbewusstsein« bezeichnen, nämlich die völlige Abwesenheit jeglicher Unterscheidung zwischen Subjekt und Gegenstand, also Akt. Nietzsches nähere Erläuterung seines Ideals der »vornehmen Werthungsweise« ist hier besonders klar: »es gibt kein »Sein« hinter dem Thun, Wirken, Werden; »der Thäter« ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles« (Nietzsche, *Genealogie der Moral*, S. 279).

94 Heidegger, »Humanismusbrief«, S. 49. Weil »Philosophie« für gewöhnlich eine Tätigkeit bezeichnet, die sich vom gewöhnlichen Denken unterscheidet, will Heidegger das im »Humanismusbrief« propagierte Denken gerade nicht als »Philosophie« bezeichnet wissen (S. 53). Die ursprüngliche Nichtunterscheidung von *Denken* und *Denken der Wahrheit des Seins*, als einer Konsequenz der ursprünglichen Nichtunterscheidung von *Möglichkeit* und *Wirklichkeit*, die sich in der Rede von der »Ek-sistenz« manifestiert, macht es unmöglich, mit Hegel, *Logik* und *Realphilosophie* (*Naturphilosophie* und *Philosophie des Geistes*) voneinander zu *unterscheiden*. Während der absolute Idealist die *Einheit* von logischer Möglichkeit und Wirklichkeit, als Einheit von Unterschiedenem (als »Schöpfung«), zu *denken* beansprucht, besteht der Quietist auf der *Unvordenklichkeit* der »Ek-sistenz«.

»Seele« und »Selbstbewusstsein als Vergegenständlichung derselben« liegt.

Im Selbstbewusstsein des Denkens haben wir Bewusstsein von der Form seines Gegenstandes: Bewusstsein vom Sein. Dasselbe, was der Quietist über die Weise sagt, wie das Denken im Selbstbewusstsein für es selbst ist, sagt er daher über das Sein: Das Sein ist, eben anders als der absolute *voûç* des Hegelschen Idealisten, *wesentlich nur einfach, Identität ohne innere Differenz*. Heidegger:

Doch das Sein – was ist das Sein? Es »ist« Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen. [...] Weil in diesem Denken etwas Einfaches zu denken ist, deshalb fällt es dem als Philosophie überlieferten Vorstellen so schwer.⁹⁵

Das Unterschiedene, das Bestimmte, ist das Seiende. Daher gilt für das quietistisch gefasste Sein, was Heidegger so sagt: »Das Sein »ist« aber gerade nicht »das Seiende.«⁹⁶ Der Quietist, heißt das, läßt es so scheinen, als sei das Sein, und damit das Denken, *nichts*. Aber das Denken ist nicht *nichts* – auch nicht für den Quietisten selbst. Natürlich nicht. Andernfalls wäre ja gerade seine eigene Tätigkeit – der Versuch, das Denken vor dem Widerspruch zu bewahren, den der absolute Idealist ihm »anhängen« will – vollkommener Irrsinn: Es gäbe gar nichts zu bewahren.

Wie also kann der Antiidealist dem »Nicht-nichts-Charakter« des von ihm zu Bewahrenden Rechnung tragen, ohne seinen Quietismus aufzugeben? Indem er sich die Umkehrung des eben vorgebrachten Einwandes zu eigen macht: indem er festhält, dass wir den »Nicht-nichts-Charakter« des Denkens in seiner primordialen Form gerade im Streit mit anderen Denkenden anerkennen – aber eben: *anerkennen*, nicht *erkennen*. Es ist für uns Denkende, dass wir als Denkende zum Seienden gehören: dass wir endliche, sinnliche Wesen sind, dass unsere Tätigkeit bestimmten Inhalt hat, dass »[d]as Denken ist.«⁹⁷ Aber es ist dies für uns eben wesentlich nur im Bezug auf andere Denkende im Streit. Denn nur im Streit mit anderen Denkenden ist Anderes für mich, das, da es gleichfalls schlicht positives Selbstbewusstsein ist, dieselbe Einfachheit hat, die ich habe. Nur ein solches Anderes vermag es, für mich,

den Denkenden, als ein Anderes zu sein. Alle anderen Formen des Anderen sind in der bloßen Einfachheit des quietistisch gefassten Denkens ja bereits zugrunde gegangen. Um sich als Quietismus zu bewahren, heißt das, muss sich der Antiidealismus zum *Perspektivismus* erweitern:

Der Streit zwischen den Denkern ist der »liebende Streit« der Sache selbst. Er verhilft ihnen wechselweise in die einfache Zugehörigkeit zum Selben.⁹⁸

Um den Preis der Einfachheit des Seins kann das perspektivistisch gefasste Denken die Differenz, die es anerkennt, nicht dem Sein selbst einschreiben; es muss sie einer Wirklichkeit zuschreiben, in der das Sein sich ihm nur *zeigt*, ohne es zu *sein*. Heidegger nennt diese Wirklichkeit »Lichtung« und dieselbe als für ein bestimmtes Denken »Geschick«:

Das Denken ist – dies sagt: das Sein hat sich je geschicklich seines Wesens angenommen [...]: das Wesen [ge]schenkt[t].⁹⁹

Das so gefasste Denken in seiner primordialen Form ist ein Sagen der »Wahrheit des Seins«, das wesentlich auf die »geschickliche« Situation reagiert, in der es sich findet, indem es Worte findet, die diese Wahrheit den Widersprüchen, in den seine »seinsvergessenen« Gesprächspartner sie je zu stürzen drohen, entzieht; so »hütet« es ihr »einfaches Wesen«.¹⁰⁰

Mit seiner Unterscheidung zwischen Sein und »Geschick« als

98 Ebd., S. 28 (das »Selbe« meint hier das Sein).

99 Ebd., S. 8. Zur »Lichtung« siehe insbesondere S. 149, zum »Geschick« vgl.: »Darum ist das Denken, das in die Wahrheit des Seins denkt, als Denken geschichtlich. Es gibt nicht ein »systematisches« Denken und daneben zur Illustration eine Historie der vergangenen Meinungen. Es gibt aber auch nicht nur, wie Hegel meint, eine Systematik, die das Gesetz ihres Denkens zum Gesetz der Geschichte machen und diese zugleich in das System aufheben könnte« (S. 27). Das impliziert, dass die »Wahrheit des Seins« nur als der »Seinsvergessenheit« »entrisen« möglich ist, nur als »Entborgenheit«: »Wahrheit bedeutet anfänglich das einer Verborgenheit Abgerungene« (Martin Heidegger, »Platons Lehre von der Wahrheit«, in: *Wegmarken* [= GA 9], Frankfurt/M. 1976, S. 203–238, hier S. 223).

100 Heidegger, »Humanismusbrief«, S. 29. Vgl.: »Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er in das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins« (ebd., S. 22 f.).

95 »Humanismusbrief«, S. 23 und S. 35.

96 Ebd., S. 25.

97 Ebd., S. 8.

zwischen »zu Hütendem« und »Hüten« vermeidet es der Perspektivist, den Widerspruch, den er im »Hüten« pflegt, dem »zu Hütenden« selbst einzuschreiben und so als unbedingt notwendig denken zu müssen.¹⁰¹ Da aber die Anerkennung unserer Endlichkeit und Sinnlichkeit, um den Preis der Einheit unseres Wesens, auch nicht bloß äußerlich mit dem Bezogensein des Denkens auf das Sein verknüpft sein kann, muss er das »Geschick«, das diese Anerkennung der Endlichkeit und Sinnlichkeit, die Perspektivität also, ermöglicht, als eines denken, das sich – wie ein Geschenk dem Schenkenden – dem Sein selbst verdankt.¹⁰² So verlangt dieser Perspektivismus den Transformativismus: das Seiende, das in dem rezeptiven Bewusstsein, mit dem unser Denken in seiner primordialen Form identisch ist, für uns ist, ist, für uns, als vom Sein selbst »geschickt«, und insofern seiner logischen Form nach *sui generis* gegenüber dem Seienden als dem Gegenstand der Wahrnehmung der nichtdenkenden Tiere, der bloß Erscheinung ist; und unsere Existenz als endliche, sinnliche Wesen in der Welt ist nicht Existenz *sans phrase*, sondern verdient einen eigenen Terminus: »Ek-sistenz«.

101 Auch für Hegel gilt: »Die Bestimmtheit des Geistes ist [...] die Manifestation [...], so daß er nicht *etwas* offenbart, sondern seine Bestimmtheit und Inhalt ist dieses Offenbaren selbst« (Hegel, ENZ III § 383, S. 27). Der Unterschied zu Heidegger besteht darin, dass Hegel die »bei sich seiende Selbstmanifestation« gerade mit der »reinen unendlichen Form« identifiziert (Hegel, ENZ III § 571, S. 377). Hegel selbst ist die Figur des Perspektivismus vor allem im Denken Fichtes begegnet: »in der Fichteschen Philosophie [...] ist Ich als das Unbegrenzte [...] ganz nur als *Positives* genommen [...], so daß dieses abstrakte Ich für sich das Wahre sein soll und daß darum ferner die Beschränkung – das Negative überhaupt, sei es als eine gegebene äußere Schranke oder als eigene Tätigkeit des Ich – [...] *hinzukommt*« (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 6, S. 53). (Dass Heidegger nicht »Ich« sagt, sondern »Sein«, ändert nichts Wesentliches am Verhältnis dieser Figur zum absoluten Idealismus.) Hegel bestimmt sein eigenes Philosophieren im Gegensatz zu diesem Denken gerade durch die Idee der Immanenz der Negativität: »Die im Allgemeinen oder Identischen, wie im Ich, immanente Negativität aufzufassen, war der weitere Schritt, den die spekulative Philosophie zu machen hatte« (ebd.).

102 »[N]ur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen. Daß aber das Da, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst. Dieses ist das Geschick der Lichtung« (Heidegger, »Humanismusbrief«, S. 28). Daher gilt: »Denken ist Danken« (Martin Heidegger, *Was heißt Denken?* [= GA 8], Frankfurt/M. 2002, S. 149). Das »nur solange« und die Rede vom »ereignen« machen hier den Geschenkcharakter des Geschicks überdeutlich.

Indem der perspektivistische Transformativist unsere Endlichkeit, Sinnlichkeit und Natürlichkeit nicht als den eigentlichen Gegenstand seines »Denkens der Wahrheit des Seins« auffasst, sondern wesentlich bloß anerkennt, unterläuft er aber andererseits gerade auch den Vorwurf Gardners, die transformative Theorie des Geistes erkaufe die Einheit des menschlichen Wesens mit einer Verdopplung der Natur. Dass er überhaupt auf unsere Endlichkeit, Sinnlichkeit und Natürlichkeit zu sprechen kommt, liegt gar nicht in dem, worum es ihm eigentlich, »anfänglich«, geht: ein Denken zu sein, »das nach der Wahrheit des Seins fragt und dabei den Wesensaufenthalt des Menschen vom Sein her und auf dieses hin bestimmt«.¹⁰³

5. Die Unhaltbarkeit des Transformativismus

Das Denken, welches »anfänglich« ein Denken der »Wahrheit des Seins« ist, *ist* als ein Sprechen gegen andere, sagt der perspektivistische Transformativist. So ist dieses Denken Selbsterhaltung, Leben: Die Bestimmtheit, die es hat, kommt ihm nur zu, weil es sich selbst im Streit auf andere bezieht. Dennoch liegt seine Bestimmtheit nicht in dem wesentlich einfachen Sein selbst, um das es dieser Tätigkeit »anfänglich« geht; die Möglichkeit seiner Bestimmtheit, mithin die Möglichkeit der »Ek-sistenz« selbst, gründet in dem »Geschick«, das sich dem Sein zwar »verdanken« soll, aber eben nicht mit ihm identisch ist. Der perspektivistische Transformativismus, heißt das, verteilt Identität und Differenz auf das Gedachte und das im Denken bloß Anerkannte.¹⁰⁴ Indem er den höchsten Bezugspunkt des Denkens damit als ein den Widerspruch Ausschließendes fasst, als Art von *Substanz* also, nicht als *Subjekt*, nicht als *Geist* oder *Person*, sondern eben bloß als *Sein*, und sich so zu einer Form von *Realismus* bekennt, für den alle Widersprüche *nur*

103 Heidegger, »Humanismusbrief«, S. 49.

104 Noch einmal Heidegger: »Das Sein *ist* als das Geschick des Denkens« (Heidegger, »Humanismusbrief«, S. 55). Vgl.: »[D]as Sein ist keine seiende Beschaffenheit, die sich am Seienden feststellen läßt. Gleichwohl ist das Sein seiender [Fußnote: insofern Sein Seiendes »sein« läßt] als jegliches Seiendes« (S. 51). Das entscheidende Wort hier ist das »insofern« im letzten Satz, das dem »als« im ersten seinen Sinn gibt.

zum Schein bestehen können, will er den absoluten Idealismus vereiteln. Als Transformativismus aber kann er bei dieser Unterscheidung des Gedachten vom denkend bloß Anerkannten nicht stehen bleiben. Denn das Denken in seiner primordialen Form ist ja wesentlich – »anfänglich« – Selbstbewusstsein, also gerade Identität von Denken und Gedachtem.¹⁰⁵ Und da das Denken der »Wahrheit des Seins« ebenso wesentlich ein Sprechen gegen andere ist, ist die notwendige Identität von Akt und Gegenstand erst erreicht, wenn der Streit zwischen den Denkenden, »der ›liebende Streit‹ der Sache selbst«, zu einer Entscheidung gekommen ist. Der Transformativist mag davon ausgehen, dass dieser Streit nie zur Entscheidung kommen wird. Aber dass er zu einer Entscheidung komme, ist das notwendige, interne Ziel seines »Denkens der Wahrheit des Seins«. Er kann, heißt das, das interne Ziel seines Denkens unmöglich in die Anerkennung einer Pluralität von »Geschicken« legen, weil diese Anerkennung dem Eingeständnis gleichkäme, dass das, worum es ihm in seiner spontan-rezeptiven Denktätigkeit eigentlich – »anfänglich« – geht, letztlich doch nicht die »einfache Wahrheit des Seins« als solche ist, sondern lediglich »Wahrheit *wie sie sich ihm als sein bestimmtes Geschick lichtet*«, was auf den Zusammenbruch der für den perspektivistischen Transformativismus konstitutiven Unterscheidung zwischen Gedachtem und im Denken bloß Anerkanntem hinausläufe.¹⁰⁶

Aber wenn dieser Streit tatsächlich zur Entscheidung käme, wäre eben sein Anlass, die Andersheit des anderen Denkens, verschwunden. Und mit dieser Andersheit hätten sich »Lichtung« und »Geschick« aufgelöst: die Bestimmtheit des Denkens der »Wahrheit des Seins« wäre nicht mehr für es selbst. Es wäre diesem Denken dann wieder so, als sei das Sein, mithin es selbst, ganz und gar einfach, und also: *nichts*. Mit dem Erreichen des internen Ideals des perspektivistisch gefassten Denkens, heißt das, würde der Per-

¹⁰⁵ Dass dieser Unterschied auch für den Perspektivist selbst nicht das letzte Wort sein kann, zeigt sich ebendarin, dass er, um der Einheit des menschlichen Wesens willen, das »Geschick« als »Geschenk« des Seins selbst denkt (Heidegger, »Humanismusbrief«, S. 8).

¹⁰⁶ Zur Form des Selbstbewusstseins in der Anerkennung von Pluralität, ihrer inneren Widersprüchlichkeit und deren Aufhebung im Wissen um die immanente Negativität des Absoluten bei Hegel vgl. Wolfram Gobsch, »The Idea of an Ethical Community: Kant and Hegel on the Necessity of Human Evil and the Love to Overcome It«, in: *Philosophical Topics*, 42/1, 2014 (2016), S. 177–200.

spektivismus selbst obsolet werden: Er würde in den Quietismus zurückschrumpfen. Daher ist die perspektivistisch gefasste Denktätigkeit, von ihrem internen Ziel her gedacht, gerade die Tätigkeit der Auflösung ihrer eigenen Perspektivität.¹⁰⁷

Der Quietismus mag möglich sein oder nicht. Aber er ist jedenfalls kein Transformativismus. Wem das Denken, das Sein, als nichts ist, für den ist keine Endlichkeit, keine Sinnlichkeit, keine Lebendigkeit und keine Natürlichkeit, von der sich sagen ließe, sie sei ihrer logischen Form nach *sui generis*. Der Quietismus, heißt das, ist, für sich selbst, vom einseitigen Monismus – vom Naturalismus oder vom Panpsychismus – nicht rational unterscheidbar. Der erste Ausgangspunkt des Transformativismus, die Logizität des Unterschieds zwischen Denkenden und Nichtdenkenden, heißt das, wäre undenkbar, wenn der Quietismus wahr wäre. Und er würde wahr, wenn das perspektivistisch gefasste Denken sein internes Ideal erreichte. Der Perspektivismus aber ist diejenige Gestalt, zu der sich der Transformativismus angesichts der Argumente des absoluten Idealismus radikalieren musste. Wenn also »Transformativismus oder Hegel?« die Frage ist, dann ist »Hegel« die Antwort: Allein der antitransformativistische absolute Idealismus ist in der Lage, unseren doppelten Ausgangspunkt, die Logizität des Unterschieds zwischen Denkenden und Nichtdenkenden und die Einheit des menschlichen Wesens, zu bewahren.

Appendix: Kant?

Blicken wir zurück. Die transformative Theorie des Geistes ist die Behauptung, dass sich die Sinnlichkeit des Menschen ihrer logischen Form nach von der Sinnlichkeit nichtdenkender Tiere unterscheidet. Für die meisten ihrer Vertreter wie für die einseitigen Monisten und die Dualisten unter ihren Gegnern ist diese Theorie eine unmittelbare Konsequenz der in Abschnitt 1 vorgestellten Doppelthese von der Logizität des Unterschieds zwischen Denkenden und Nichtdenkenden und von der Einheit des menschlichen Wesens. Die Reflexion in Abschnitt 2 auf den Charakter erkenntnisermögli-

¹⁰⁷ So bricht sich ein Analogon der idealistischen Figur des »Todes als der zeitlichen Vollendung absoluter Tätigkeit« auch hier, wo diese gerade vermieden sein sollte, seine Bahn.

chender Wahrnehmung sowie auf die Form der Sinnlichkeit nichtdenkender Tiere hat gezeigt, dass sich die Konjunktion dieser Doppelthese mit der Negation der Transformativen Theorie tatsächlich selbst widerspricht. Hegel, das hatte sich in Abschnitt 3 gezeigt, behauptet, dass ebendieser Widerspruch mit unbedingter Notwendigkeit wirklich ist. Diese Position, der absolute Idealismus, beruht auf einer einfachen Aristotelischen Überlegung, der zufolge die Idee des Erkennens die Identität des explanatorischen Prinzips der Erkenntnis mit dem Ursprung aller Wirklichkeit verlangt, obgleich das Prinzip menschlicher, sinnlichkeitsabhängiger Erkenntnis, das auch *in actu* Vermögen bleibt, von jenem absoluten Ursprung, der nur als reine Wirklichkeit möglich ist, verschieden sein muss. An der transformativen Theorie festzuhalten heißt daher, dieses Argument für die idealistische Auffassung vom höchsten Bezugspunkt des Denkens als »Identität der Identität und der Nichtidentität« zu entkräften. Die beiden transformativistischen Strategien zu diesem Ende wurden in Abschnitt 4 vorgestellt: der minimale Empirismus und der Perspektivismus. Der minimale empiristische Transformativist will die unbedingte Notwendigkeit des Widerspruchs abwenden, indem er die erkenntnismöglichende Wahrnehmung und das Urteil als zwar untrennbare, einander aber komplementär ergänzende und daher verschiedene Aktualisierungsformen des einen Vermögens der wesentlich begrifflich artikulierten Beobachtungserkenntnis auffasst: als Bereitstellung eines Erkenntnisgrundes einerseits und als dessen Annehmen andererseits. Diese Unterscheidung der rezeptivitätsbasierten Geltung eines Urteils von seiner spontanen Genese hat sich jedoch als unhaltbar erwiesen. Aber auch die einfache Identifikation von Rezeptivität und Spontaneität, der Quietismus, ist unvereinbar mit der These von der Logizität des Unterschieds zwischen Denkenden und Nichtdenkenden, dem ersten Ausgangspunkt des Transformativismus. Der perspektivistische Transformativist versucht daher, die unbedingte Notwendigkeit des Widerspruchs dadurch abzuwenden, dass er das Moment der einfachen Identität der rezeptiven Bereitstellung eines Erkenntnisgrundes im sinnlichen Bewusstsein mit seinem spontanen Annehmen im Urteil und das Moment ihrer Nichtidentität zwei verschiedenen Dimensionen der uns eigentümlichen Tätigkeit zuordnet: der Dimension des Erkennens, des Denkens im eigentlichen Sinne, und der Dimension des bloßen Anerkennens im Denken. Ab-

schnitt 5 hat gezeigt, dass diese Unterscheidung unvereinbar ist mit dem selbstbewussten Charakter der uns eigentümlichen Tätigkeit, weshalb die perspektivistisch gefasste Denktätigkeit als solche auf ihr internes, vom Quietismus vorgestelltes Ideal einfacher Einheit hin orientiert, so dass sie nur als die Tätigkeit der Abschaffung ihres Charakters als Transformativismus möglich ist.

Nun verwirklicht der Perspektivismus allerdings nur eine der beiden möglichen Gestalten der Zwei-Dimensionen-Strategie zur Vermeidung des Widerspruchs; denkbar ist auch die umgekehrte Position, der zufolge wir gerade die Nichtidentität von Sinnlichkeit und Verstand wissen, also im eigentlichen Sinne denken, ihre Identität hingegen im Denken nur anerkennen. Das ist die Position Kants, wie er sie in seinen Schriften zur praktischen Philosophie entwickelt.¹⁰⁸ Wir wissen, sagt Kant, dass unser Handeln, das Handeln von Wesen mit *praktischer Vernunft*, wenn es so ist, wie es als solches sein soll, in letzter Instanz allein vom Vernunftgesetz, dem Unbedingten, und nicht vom sinnlich Begehrten bewegt ist; es ist dieses Wissen, das ein Wissen auch um die Nichtidentität von Sinnlichkeit und Verstand ist, das Kant als »Faktum der Vernunft« bezeichnet.¹⁰⁹ Dennoch wäre uns Menschen ohne eine Idee von *Glückseligkeit*, das heißt ohne eine Idee der nachhaltigen Befriedigung unserer Zwecke in der empirisch erkennbaren Welt, und also ohne Sinnlichkeit, überhaupt kein Handeln möglich, weshalb die

108 Die nachfolgende Skizze des Kantischen Denkens zielt darauf ab, seine Differenz zum absoluten Idealismus – und zu allen anderen bislang diskutierten Positionen – vor dem Hintergrund *maximaler* Übereinstimmung mit Hegel deutlich zu machen. Diese Skizze soll außerdem die Einteilung *prima facie* möglicher nichthegelianischer Weisen der Affirmation der Doppelthese aus Abschnitt 1 vervollständigen. (Gründlich durchgeführt, so meine Vermutung, würden sich die hier mit den Namen Aristoteles – als des den Widerspruch fliehenden Nichthegelianers aus Fußnote 49 – Kant und Heidegger markierten Positionen auf die drei »Stellungen des Gedankens zur Objektivität« beziehen lassen, von denen Hegel sein eigenes Denken im *Vorbegriff der Enzyklopädie-Logik* [ders., ENZ I § 26-83] unterscheidet.)

109 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie der Wissenschaften (Hg.), *Gesammelte Schriften*, Berlin 1900ff., Bd. V, S. 30ff. Ich gehe hier davon aus, dass das *Faktum der Vernunft* für uns Menschen, Kant zufolge, nur in seiner Einheit mit dem *Gefühl der Achtung* möglich ist, in dem das Verhältnis und damit die Differenz von Vernunft und Sinnlichkeit – wesentlich auch sinnlich – für uns ist.

Einheit von praktischer Vernunft und Glückseligkeit ein notwendiger Zweck, ja das *höchste Gut*, unseres Handelns ist, ein Zweck, den wir, der Unbedingtheit der Vernunft wegen, nur als deren Einheit mit einer Bedingung denken können, die in nichts anderem als ihr selbst gründet, und das heißt: nur als ihre *Identität* mit der Sinnlichkeit.¹¹⁰ Kant wendet den hiermit drohenden Widerspruch ab, indem er unser Bewusstsein der Möglichkeit des so gefassten höchsten Guts und seiner Bedingungen zu einem von unserem Erkennen, unserem Denken im eigentlichen Sinne, verschiedenen, dasselbe nur notwendigerweise begleitenden *Postulieren*, zu einer Art des bloßen Anerkennens im Denken also, erklärt.¹¹¹

Würde sich nun Kants Position allein durch diese Gestaltumkehrung vom perspektivistischen Transformativismus unterscheiden, müsste sie auch dessen Schicksal erleiden: Das Argument aus Abschnitt 5.1 ist ja neutral gegenüber dem Unterschied der beiden Gestalten der Zwei-Dimensionen-Strategie. Aber Kants Position erleidet dieses Schicksal nicht. Denn für ihn konstituiert das Postulieren nicht nur eine eigene Dimension der uns Menschen eigentümlichen Tätigkeit, sondern ist auch die epistemisch schwächere Modalität: das Postulieren der Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Guts ist nicht nur kein Denken im eigentlichen Sinne, es ist vor allem auch »weiter von der objektiven Realität entfernt« als dieses.¹¹² Unser Bewusstsein der Möglichkeit der Identität von Sinnlichkeit und Verstand aber, heißt das, ist für Kant nicht nur faktisch, sondern wesentlich und unüberwindbar abhängig von der sinnlich vermittelten (praktischen) Erkenntnis, in der wir immer auch um die Nichtidentität der beiden Momente unseres Wesens wissen.¹¹³ Das Ideal ihrer Identität ist Kant zufolge deshalb not-

wendigerweise unerreichbar für uns. Und ebendas macht seine Position immun gegen das Argument aus Abschnitt 5.

Vertritt Kant, so gilt es deshalb zu fragen, eine Form von Transformativismus, die der hier vorgebrachten hegelianischen Kritik standzuhalten vermag?¹¹⁴ Nein, Kant ist kein Transformativist. Im Lichte des Scheiterns des minimalen Empirismus ist die Identität von Sinnlichkeit und Vernunft die einzig denkbare Gestalt der Einheit des menschlichen Wesens. Wer daher diese Identität als ein für uns unerreichbares Ideal denkt, kann den Gedanken dieser Einheit, einen der beiden Ausgangspunkte der transformativen Theorie, unmöglich uneingeschränkt affirmieren. Freilich denkt Kant dieses Ideal zugleich als notwendig. Folglich darf er diesen Gedanken auch nicht negieren; und das tut er auch nicht: Kant ist kein Dualist. Transformativist jedoch wäre er nur, wenn er diesen Gedanken auch unumwunden bejahte. Aber ebendas ist ihm unmöglich.

Nun erklärt Kant in der Transzendentalen Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* jedoch unmissverständlich, dass die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch, der *diskursive Verstand*, wesentlich sinnlich bedingt ist, abhängig von Empfindung.¹¹⁵ Bejaht er die These von der Einheit des menschlichen Wesens aus Abschnitt 1.2 also doch? Das wäre nur dann der Fall, wenn der Begriff des diskursiven Verstandes für Kant mit dem Begriff des Verstandes überhaupt identisch wäre. Aber Kant unterscheidet den diskursiven Verstand, den unsrigen, gerade explizit vom nichtdiskursiven Verstand, dem göttlichen.¹¹⁶ Und die Idee des nichtdiskursiven, unbedingten Verstandes ist insofern präsent und wirksam in unserem Selbstverständnis, als wir auch in unserer theoretischen Vernunfttätigkeit notwendigerweise darauf aus sind, die Schranken ihrer sinnlichen Bedingtheit zu transzendieren, wie Kant in der *Transzendentalen Dialektik* herausarbeitet. Er wendet den auch hier drohenden Widerspruch ab, indem er in Anwendung einer Variante seiner Zwei-Dimensionen-Strategie erklärt, dass die Aussicht

110 Das höchste Gut, so sagt das Kant, erfordert »selbst im Urteile einer unparteiischen Vernunft« Glückseligkeit (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 110). Vgl.: »der Satz, mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinen Endzweck; ist ein synthetischer Satz *a priori*, der durch das moralische Gesetz [das ist das Vernunftgesetz, W. G.], selber eingeführt wird« (Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, S. 8, Anm. 1).

111 Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 205 ff.

112 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 595 f./A 567 f.

113 Aus diesem Grund ist die Kritische Philosophie für Hegel bloß eine Variante des klassischen Empirismus, des Naturalismus also (Hegel, ENZ I § 40 ff., S. 106 ff.).

114 Diese Vermutung ist auch im Hinblick auf die zeitgenössische Literatur nicht aus der Luft gegriffen: Korsgaards aristotelischer Kantianismus in der praktischen Philosophie, um nur ein Beispiel zu nennen, hat deutlich transformativistische Züge; siehe etwa Christine M. Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, Oxford 2009, S. 127 f.

115 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, § 23, B 148.

116 Beispielsweise Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, § 17, B138.

auf Erfüllung dieses Unbedingtheitsanspruchs, obwohl dieser »gar nicht zu vermeiden ist«, nur »Illusion« sein kann: »transzendentaler Schein«. ¹¹⁷ Dass dieser Schein *transzendental* ist, bedeutet, dass jener Anspruch unserem Erkenntnisvermögen als solchem intern sein muss, also nicht als eine bloß zufällige Krankheit gedacht werden kann, die, aus welchen Gründen auch immer, alle endlichen Denkenden befällt. Kant muss diesen Schein als transzendental denken, denn aufgrund der wesentlichen Sinnlichkeitsabhängigkeit des diskursiven Verstandes, so seine Lehre des *Transzendentalen Idealismus*, die hierin mit dem Hauptgesichtspunkt des Arguments aus Abschnitt 2 übereinstimmt, ist dessen Gegenstand unmöglich das Seiende einfach als solches, »Ding an sich«, wie er das nennt, sondern *Erscheinung*. ¹¹⁸ Der Unbedingtheitsanspruch unserer Verstandestätigkeit ist daher das Einzige, was uns im Feld der theoretischen Erkenntnis davor bewahrt, die These von der Logizität des Unterschieds zwischen uns und den nichtdenkenden Tieren aufgeben zu müssen. So lange nun dieser Anspruch allerdings nirgends eingelöst ist, würde er sich freilich immer als eine bloß zufällige Krankheit missverstehen lassen müssen. Aber er *ist* eingelöst, sagt Kant: Wir erkennen tatsächlich an sich Seiendes, nicht theoretisch zwar, aber *praktisch*, im *Faktum der Vernunft*. Erst dass wir praktische Vernunft haben, sagt Kant, beweist, dass der Unterschied zwischen uns und den nichtdenkenden Tieren tatsächlich von logischer Art ist. ¹¹⁹ Kant wäre Transformativist, wenn er nun

auch die These von der Einheit des menschlichen Wesens bejahen würde. Diese These zu bejahen aber hieße für ihn, die Identität der wesentlich unbedingten praktischen Vernunft mit der wesentlich sinnlichkeitsabhängigen theoretischen zu behaupten. Der Gedanke dieser Identität ist jedoch gar kein anderer als der Gedanke des höchsten Guts. Und das höchste Gut ist nach Kant ein für uns unerreichtes Ideal, wie wir gesehen haben. Deshalb kann auch seine Philosophie kein Transformativismus sein. ¹²⁰

Das Resultat der Hauptteile dieses Textes hat sich somit bestätigt: Die einzige Philosophie, die in der Lage ist, am doppelten Ausgangspunkt der transformativen Theorie des Geistes, der Logizität des Unterschieds zwischen Denkenden und Nichtdenkenden und der Einheit des menschlichen Wesens, festzuhalten, ist der anti-transformativistische absolute Idealismus Hegels.

¹¹⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 353 f./A 297 f.

¹¹⁸ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 518 f.

¹¹⁹ »Der Verstand [das ist hier der *Verstand als das diskursive Vermögen*, W.G.] muß also bloß zur Natur gehören, und, wenn der Mensch bloß Verstand hätte, ohne Vernunft [das ist hier der *Verstand als Vermögen des Unbedingten*, W.G.], und freien Willen, oder ohne Moralität, so würde er sich in nichts von den Tieren unterscheiden [...], da er hingegen jetzt, im Besitz der Moralität, als freies Wesen, durchaus und wesentlich von den Tieren verschieden ist« (Kant, *Der Streit der Fakultäten, Akademie-Ausgabe*, Bd. VII, S. 70 f.). Die philosophische Bedeutung dieser Aussage liegt darin, dass die *Differenz* von Sinnlichkeit und Verstand beziehungsweise Vernunft erst im *praktischen Vernunftgebrauch* des Menschen hervortritt: dass es möglich ist, den Verstand *einseitig* der Natur zuzuschlagen, bedeutet, dass es ebenso gut möglich wäre, ihn *einseitig* auf die Seite der Nichtnatur zu stellen; dieser Unterschied ist philosophisch so gleichgültig wie der Unterschied zwischen Naturalismus und Panpsychismus. So gesehen stellt sich Hegel auf Kants Seite, wenn er erklärt: »Insofern Denken und Wollen noch unterschieden sind, ist [...] die denkende Vernunft [...] [erst] als Wille

dies, sich zu *Endlichkeit* zu entschließen« (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 13, S. 64).

¹²⁰ Daran ändert auch die *Kritik der Urteilskraft* nichts, in der Kant die Form unseres Bewusstseins der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft bestimmt. Als Wissen, als Denken im eigentlichen Sinne, ist dieses Bewusstsein auch dort nicht gefasst.

II. Selbstbewusstes Wahrnehmen und Handeln

Wahrnehmung als Erkenntnisfähigkeit

1. An einer wohlbekannten Stelle seines Aufsatzes *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes* sagt Wilfrid Sellars,

daß wir keine empirische Beschreibung [...] liefern, wenn wir eine Episode oder einen Zustand als ein *Wissen* bezeichnen. Wir stellen sie vielmehr in den logischen Raum der Gründe, der Rechtfertigung und der Fähigkeit zur Rechtfertigung des Gesagten.¹

Hier spricht er über den logischen Raum der Gründe und identifiziert diesen mit dem Raum des Rechtfertigens und der Fähigkeit zu rechtfertigen, was man sagt. Indem er das tut, stellt er einen Zusammenhang her zwischen Vernunft – dem Vermögen beziehungsweise der Familie von Vermögen, anhand deren vernünftige Tiere (Tiere, die eine Position im »logischen Raum der Gründe« einnehmen können) traditionellerweise vom übrigen Tierreich unterschieden werden – und dem Beherrschen einer Sprache, insbesondere der Art von Sprache, mit der man zum Ausdruck bringen kann, was einen dazu berechtigt, das zu sagen, was man sagt (»der Fähigkeit zur Rechtfertigung des Gesagten«). Sellars' Vorschlag ist etwa dieser: Das Rationalitätspotenzial, mit dem Menschen geboren werden, erlangt dadurch seine erste Wirklichkeit – in Gestalt einer Fähigkeit, über die Menschen verfügen, um zweite Wirklichkeiten hervorzubringen, die wir als »Vernunftakte« bezeichnen können –, dass man sie in eine Sprache initiiert, und zwar insbesondere in eine Praxis des Begründens.

Vor diesem Hintergrund macht Sellars deutlich, dass sich seine erkenntnistheoretischen Überlegungen auf Wissen beziehen, wie vernünftige Tiere es haben, was seiner Annahme zufolge bedeutet: wie Tiere es haben, die Sprache verwenden. Ein Fall von Wissen der relevanten Art ist ein Akt der Vernunft. Dies bedeutet unter anderem, dass jemand, der etwas in der relevanten Weise weiß, selbstbewusst ist in Bezug auf den Ausweis, den er für das hat, was

1 Wilfrid Sellars, *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, Paderborn 1999, § 36.

er wissend glaubt. In Sellars' Terminologie hat so jemand eine Position im Raum der Fähigkeit zur Rechtfertigung des Gesagten inne. Wenn jemand etwas in der relevanten Weise weiß, kann er nicht nur angeben, was er wissend glaubt, sondern er kann auch angeben, inwiefern sein Überzeugtsein in einer Weise rational begründet ist, die aufzeigt, dass er weiß, was er glaubt.

Dies trifft auf Wissen allgemein zu, ist jedoch etwas, das Sellars, im gegebenen Kontext, über Beobachtungswissen im Besonderen sagt, welches er als eine Variante der Art von Wissen diskutiert, deren Instanzen Akte selbstbewusster Rationalität sind.

Ich werde hinsichtlich Sellars' Behandlung von Beobachtungswissen nicht ins Detail gehen. Allerdings lässt sich die wesentliche Gestalt seines Ansatzes recht kurz skizzieren.

Es wird kaum überraschen, dass Sellars sich der Frage des Beobachtungswissens nähert, indem er sprachliche Manöver in Augenschein nimmt, die solches Wissen zum Ausdruck bringen, Manöver, die er als »Berichte« bezeichnet. Solche Beobachtungsberichte stellt er unter zwei Bedingungen: Erstens muss der Bericht über eine Autorität verfügen, die von der verlässlichen Fähigkeit herührt, unter geeigneten Umständen Wahres über die betreffenden Gegenstände zu sagen. Zweitens muss diese Autorität »*auf irgendeine Weise* von der Person erkannt werden, die den Bericht abgibt.«² Jemand, der etwas durch Beobachtung weiß, muss der Autorität, mit der er spricht, wenn er zum Ausdruck bringt, was er weiß, auf selbstbewusste Art gewahr sein. Meiner Ansicht nach können wir diesen Gedanken anhand des folgenden Beispiels einfangen: Jemand, der Beobachtungswissen zum Ausdruck bringt, indem er etwa sagt: »Das ist grün«, muss fähig sein, die Autorität seiner Äußerung auszuweisen, indem er etwa sagt: »Ich erkenne etwas Grünes, wenn ich es sehe.«

2. Man wird vielleicht geneigt sein zu meinen, Sellars' Ausführungen zum Thema Wissen seien Ausdruck eines menschlichen Chau-

2 Vgl. ebd., § 35. Der relativierende Zusatz »*auf irgendeine Weise*« gründet in Sellars' Annahme, die zweite Bedingung sei nur schwer zu erfüllen. Im weiteren Verlauf zeigt er auf, wie schwierig es für jemanden, der Bericht erstattet, sein kann, auszuweisen, dass er als jemand gelten kann, der um diese Autorität weiß. Sellars legt sich hier Steine in den Weg, die meiner Ansicht nach fehl am Platze sind. Daher werde ich den Zusatz ignorieren.

vinismus, einer Position, die es ablehnen würde, nichtmenschlichen Tieren Wissen zuzuschreiben. Meiner Ansicht nach verfehlt dies jedoch den Kern der Sache.

So wie ich Sellars verstehe, will er keine Behauptung bezüglich der richtigen Verwendung von »wissen« und verwandten Ausdrücken aufstellen. Er gibt an, dass er sich mit Wissen als einem Akt der Vernunft befasst – mit Wissen in einem Sinn, der dieses mit Sprache und Selbstbewusstsein verknüpft. Aber das muss kein Hindernis für eine liberalere Verwendung epistemischer Begriffe zu anderen Zwecken als denen, die er verfolgt, bedeuten. Ich glaube nicht, dass uns irgendetwas von dem entgeht, worauf Sellars aus guten Gründen besteht, wenn wir ihn so lesen, als verstehe er seinen Gegenstand als *Spezies* einer *Gattung*; seinetwegen kann die Gattung als etwas gelten, das im Leben zumindest einiger nichtmenschlicher Tiere instanziiert wird und – wie wir vielleicht hinzufügen können – im Leben von Kindern, deren Rationalitätspotenzial noch nicht in eine erste Wirklichkeit versetzt wurde. Im Lichte der Lesart, die ich hier nahelege, besteht sein Punkt schlicht darin, dass das Wissen solcher Wesen nicht zu der von ihm thematisierten Spezies des Wissens gehört: zu einem Wissen, das in einer Ausübung von Rationalität besteht.

Indem er sein Thema auf eine bestimmte Art von Wissen einschränkt, deren Instanzen Akte der Vernunft sind, macht Sellars einen Zug, der nicht nur ihn allein auszeichnet und keinesfalls willkürlich oder unmotiviert ist. In der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant:

Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative wie auch das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?

Die erste dieser Fragen bestimmt eine Auffassung davon, was Erkenntnistheorie ist. Sie wird in der ersten Person gestellt, von einem in selbstbewusster Weise vernünftigen Subjekt, das mit ihr eines der Hauptinteressen seiner Vernunft auf den Punkt bringt. Und Sellars' Rede von einer Positionierung im Raum der Gründe passt gut zu

3 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998, A 804 f./B 832 f.

der Auffassung von Erkenntnistheorie, die durch Kants Frage bestimmt ist. Wenn ich frage »Was kann ich wissen?«, dann muss ich jeden Fall des Wissens, nach dem ich frage, als etwas begreifen, dessen Ausweis dafür, als Wissen zu gelten – welcher Ausweis die relevanten Überzeugungen im Lichte meiner Vernunft begründen muss –, ich als einen solchen zu erkennen imstande wäre. Ich muss jeden Fall des Wissens, mit dem ich zu tun habe, als einen potenziell selbstbewussten Standpunkt im Raum der Gründe begreifen.

3. Die Auffassung von Wissen, die Sellars in der Passage zum Ausdruck bringt, mit der ich begonnen habe, ist ein erkenntnistheoretischer *Internalismus* im folgenden Sinn: Der Grund (*warrant*), kraft dessen eine Überzeugung als wissend gilt, ist dem Wissenden zugänglich; er wird von ihm zumindest potenziell gewusst. Jemand, der etwas in der relevanten Weise weiß, ist selbstbewusst in Bezug auf den Grund, den er für sein Wissen hat. In Sellars' Worten hat so jemand eine Position im Raum der Fähigkeit zur Rechtfertigung des Gesagten inne.

Dies steht im Gegensatz zu einer These, die von Tyler Burge vertreten wird. Mit Blick auf die Gründe, die Wahrnehmungszustände für Wissen liefern, plädiert Burge für einen erkenntnistheoretischen *Externalismus*, und zwar in einem Sinn, der ihn zum Gegenteil jenes Internalismus macht, den ich bei Sellars gefunden habe. Burge führt den Ausdruck »Berechtigung« für eine Art von Grund ein, der, wie er erklärt,

dem Individuum, das diesen Grund hat, begrifflich nicht vollkommen zugänglich sein muss, nicht einmal dann, wenn es reflektiert. Das Subjekt muss nicht über die Begriffe verfügen, die nötig sind, um den propositionalen Gehalt zu denken, der den Grund beschreibt.⁴

Und er behauptet, dass die Gründe, die Wahrnehmungszustände für auf die Umgebung bezogene Überzeugungen bereitstellen, Berechtigungen in ebendiesem Sinne sind. Selbst für ein Subjekt, dem ein Wahrnehmungsgrund begrifflich zugänglich ist – ein Subjekt, das seine Überzeugungen dadurch rechtfertigen kann, dass es einen seiner Wahrnehmungszustände anführt –, sind die Gründe, die

Wahrnehmungszustände für Überzeugungen bereitstellen, Burge zufolge, von derselben Art wie diejenigen, die Wahrnehmungszustände solchen Subjekten liefern, die ihre Gründe nicht begrifflich fassen können. Daher können wir keine brauchbare Erklärung der Weise geben, wie Wahrnehmungen Überzeugungen begründen, indem wir etwas sagen, das spezifisch für die Wahrnehmungsüberzeugungen vernünftiger Subjekte sein soll.

Teilweise wird Burge hier durch einen Gedanken motiviert, den ich bereits in Augenschein genommen habe, nämlich durch den Gedanken, dass sowohl nichtmenschliche Tiere und vorrationale (vorsprachliche) Kinder als auch erwachsene Menschen, das heißt Subjekte, deren Vernunftpotenzial bereits in eine erste Wirklichkeit versetzt wurde, über Wissen und insbesondere über Wahrnehmungswissen verfügen können. Burge verlangt eine allgemeine Konzeption dessen, was ein Wahrnehmungsgrund als solcher ist, eine Konzeption also, die auf alle möglichen Fälle von Wahrnehmungswissen zutrifft. Er schreibt:

Eine tragfähige Konzeption des Grundes und des Wissens muss sowohl primitive als auch anspruchsvolle Arten einschließen. Eine Bedingung der Tragfähigkeit besteht dabei darin, dass eine solche Konzeption für die sinnlichen Überzeugungen und das sinnliche Wissen von Tieren und Kindern gilt sowie auch für Fälle von Überzeugung und Wissen bei erwachsenen Menschen.⁵

Das ähnelt dem Gedanken, den ich zurückweisen wollte, als ich sagte, man solle Sellars keines menschlichen Chauvinismus bezichtigen. Weiterhin habe ich darauf gedrängt, dass eine speziell auf rationale Tiere bezogene Auffassung von Wissen damit verträglich ist, dass man dieses als Spezies einer Gattung ansieht, die auch von nichtrationalen Tieren und vorrationalen Kindern manifestiert wird. Und das trifft offensichtlich besonders auf Wahrnehmungswissen zu.

Wenn man sich der Idee von Gattung und Spezies in dieser Weise bedient, dann akzeptiert man, worauf Burge besteht: Nichtvernünftige Subjekte, Subjekte, die nicht imstande sind, über den Grund nachzudenken, den sie für ihre Überzeugungen haben, können Wahrnehmungswissen haben. Daraus ergibt sich, dass der In-

4 Tyler Burge, »Perceptual Entitlement«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 67/13 (2003), S. 503–548, hier S. 504 (Übers. C. B.-S.).

5 Ebd., S. 505.

ternalismus im Kontext einer Auffassung, die für Wahrnehmungsgründe allgemein gelten soll, falsch sein muss. Allerdings zeigt das nicht, dass der Internalismus nicht doch auf eine bestimmte Art von Grund zutreffen kann, kraft dessen das Wahrnehmungswissen *vernünftiger* Subjekte als das Wissen gilt, das es ist. Wenn es uns um eine Spezies geht, müssen wir uns nicht auf Aspekte beschränken, die für sämtliche Fälle ihrer Gattung gelten.

4. Das unterminiert einiges von dem, was Burge sagt. Es reicht jedoch nicht aus, um seinen Widerstand gegen den Sellarschen Internalismus hinsichtlich des Wahrnehmungswissens zu brechen, selbst dann nicht, wenn wir betonen, dass der Internalismus lediglich auf den Grund einer speziellen Art von Wahrnehmungswissen zutreffen soll, das allein vernünftigen Subjekten zukommt. Burge hat einen Einwand, der von solchen Überlegungen nicht berührt wird.

Wie schon erwähnt, glaubt Burge, dass es sich bei dem Grund, den ein Wahrnehmungszustand für eine Überzeugung bereitstellt, auch dann um eine Berechtigung in dem von ihm eingeführten technischen Sinn handelt, wenn wir es mit einem Subjekt zu tun haben, das selbstbewusst ist in Bezug darauf, dass es über einen derartigen Grund verfügt. Burge bestreitet nicht, dass zumindest einige vernünftige Subjekte ein Selbstbewusstsein davon entwickeln *können*, wie ihre Wahrnehmungszustände ihre Wahrnehmungsüberzeugungen begründen. Eine Berechtigung, so erklärt Burge, ist ein Grund, der dem Individuum, das diesen Grund hat, nicht zugänglich sein *muss*; und das lässt Raum dafür, dass es Fälle von Gründen, bei denen es sich um Berechtigungen handelt, gibt, die den Individuen, deren Gründe sie sind, zugänglich sind. Burge führt den Ausdruck »Rechtfertigung« für eine Art von Grund ein, der sich von einer Berechtigung dadurch unterscheidet, dass er dem erkenntnistheoretischen Internalismus gerecht wird:

Eine Rechtfertigung ist ein Grund durch Vernunft, der dem Individuum, das den Grund hat, in der Reflexion begrifflich zugänglich ist.⁶

Und er räumt ein, dass vernünftige Subjekte, zumindest einige von ihnen und zumindest von Zeit zu Zeit, den Wahrnehmungszustand, der ihre Wahrnehmungsüberzeugungen begründet, angeben

können, indem sie ihre Überzeugungen in diesem Sinne rechtfertigen.

Allerdings glaubt er, dass selbst dann, wenn Subjekte ihre Wahrnehmungszustände in Rechtfertigungen ihrer Wahrnehmungsüberzeugungen angeben *können*, diejenigen Gründe, die von den Wahrnehmungszuständen bereitgestellt werden – d.h. diejenigen Gründe, die in solchen Rechtfertigungen angeführt werden –, nach wie vor Berechtigungen in seinem Sinne sind. Burge würde nicht zustimmen, dass das begründende Potenzial von Wahrnehmungszuständen einen anderen Charakter hat, wenn wir es mit den Wahrnehmungszuständen selbstbewusster vernünftiger Subjekte zu tun haben, die ihre Wahrnehmungszustände in Rechtfertigungen ihrer Wahrnehmungsüberzeugungen angeben können. Er glaubt, jede derartige Ansicht ginge mit einem unplausiblen intellektualistischen Bild des Wahrnehmungswissens gewöhnlicher vernünftiger Subjekte einher – erwachsener Menschen, die normal intelligent und reflektiert sind.

5. Burge schreibt:

In bestimmten Kontexten kann man eine Wahrnehmungsüberzeugung rechtfertigen, indem man behauptet: »Ich habe dies und jenes gesehen.« Eine solche Behauptung kann als Rechtfertigungsgrund gelten. Allerdings mag sich die Frage stellen, was der Grund für eine solche Behauptung ist. Die Behauptung bezieht sich auf einen Wahrnehmungszustand oder legt einen solchen zugrunde. Doch was berechtigt einen zu der Annahme, hierbei handle es sich um einen Akt des Sehens? Wie kann ein Wahrnehmungszustand (selbst in Fällen, in denen dieser nicht veridisch ist) in der Lage sein, eine Wahrnehmungsüberzeugung (die möglicherweise falsch ist) auszuweisen? Es ist inakzeptabel zu glauben, man müsse, um zu seinen Wahrnehmungsüberzeugungen berechtigt zu sein, die Fähigkeit haben, eine solche Reihe von Fragen durchzugehen.⁷

Burge nimmt hier an, dass selbst ein nichtveridischer Wahrnehmungszustand für eine in geeigneter Weise verknüpfte Wahrnehmungsüberzeugung (die im Falle nichtveridischer Wahrnehmungszustände verfehlt ist) jene Art von Grund bietet, den ein veridischer Wahrnehmungszustand für Überzeugungen bietet. Das bedeutet, dass ein Grund, der durch Wahrnehmungszustände bereitgestellt

wird, nicht derart ist, dass er die Wahrheit der Überzeugung, die er begründet, garantiert. Wenn man sich selbst als jemanden beschreibt, der etwas sieht, dann bezieht sich diese Beschreibung zwar auf einen Wahrnehmungszustand oder legt einen solchen zugrunde, doch der Wahrnehmungszustand selbst ist damit vereinbar, dass die Dinge nicht so sind, wie er einen berechtigt zu glauben, dass sie sind.

Wenn man seinen Wahrnehmungszustand dennoch als einen Akt des *Sehens* beschreibt, dann ist man auf die Behauptung oder zumindest auf die implizite Annahme festgelegt, dass der Grund, den der Wahrnehmungszustand für eine Überzeugung bereitstellt, unter den gegebenen Umständen gut genug ist, damit die Überzeugung als wissend gelten kann.

Und nun fragt sich, was einen zu *dieser* Behauptung berechtigt? Was berechtigt einen dazu, den Wahrnehmungszustand für einen Akt des Sehens zu halten, wie Burge sich ausdrückt? Burges Gedanke ist folgender: Um die Behauptung zu begründen, dass es sich bei dem Wahrnehmungszustand um einen Akt des Sehens handelt, das heißt, um zu argumentieren, dass der Grund, den er bietet, gut genug für Wissen ist, müsste man dafür argumentieren, dass die begründende Kraft, die er als der Wahrnehmungszustand hat, der er ist, unter den gegebenen Umständen nicht unterminiert wird, obwohl wir es hier mit einem Grund jener Art zu tun haben, der unterminiert werden *kann*, das heißt mit einem Grund jener Art, der nicht das garantiert, wofür er ein Grund ist. Man müsste dafür argumentieren, dass, obgleich der Grund, der durch den Wahrnehmungszustand bereitgestellt wird, aufhebbar ist, er bei dieser bestimmten Gelegenheit nicht aufgehoben ist. Um ein entsprechendes Argument auszuformulieren, müsste man einige anspruchsvolle Begriffe in Anspruch nehmen: den Begriff des aufhebbaren Grundes sowie aufhebender Umstände von Überlegungen, die einen darin rechtfertigen, die Möglichkeit auszuschließen, dass der Wahrnehmungszustand, den man hat, unter den gegebenen Umständen aufgehoben ist. Und Burge meint, dass selbst ein implizites Verständnis solcher Begriffe die Fähigkeiten einiger gewöhnlicher erwachsener Menschen übersteige. Daher fährt er folgendermaßen fort:

Indem eine solche Behauptung [es geht ihm immer noch um Behauptungen wie »Ich habe dies und jenes gesehen«] die Wahrnehmungsüberzeu-

gung stützt, weist sie nicht auf die epistemische Rolle hin, die darin besteht, dass man sich in einem Wahrnehmungszustand befindet. Die [weniger als zwingende] begründende Kraft dessen zu verstehen, dass man sich in einem relevant erscheinenden Wahrnehmungszustand befindet, und eine gewisse Idee von der allgemeinen Form von Bedingungen zu haben, durch die diese Kraft unterminiert wird, sind Bestandteil dessen, dass man einen Rechtfertigungsgrund hat [im Gegensatz zu einer bloßen Berechtigung]. Der Gedanke, dass jeder Erwachsene mit begründeten Wahrnehmungsüberzeugungen diesen Bereich gar noch begrifflich beherrscht, wäre, so glaube ich, eine Überschätzung der begrifflichen Fähigkeiten erwachsener Menschen.⁸

Burges Gedanke ist dieser: Wenn ein Subjekt einen Wissensanspruch erhebt, und zwar auf der Grundlage einer Rechtfertigung, die sich auf den von einem Wahrnehmungszustand bereitgestellten Grund für eine Überzeugung beruft, der weniger als zwingend ist, dann muss das Subjekt das Begriffsfeld, zu dem Begriffe wie *aufhebbarer Grund* und *aufhebende Umstände* gehören, zumindest praktisch beherrschen. Und es ist in einem übertriebenen Maße intellektualistisch, gewöhnlichen Erwachsenen derartige begriffliche Fähigkeiten zuzusprechen.

6. An dieser Stelle hängt viel von der Annahme ab, dass der Grund, den ein Wahrnehmungszustand für eine Überzeugung bietet, die Wahrheit der Überzeugung nicht garantieren kann.

Im Folgenden sei eine konkurrierende Auffassung dargestellt, die ich im Werk Sellars' finden, oder vielleicht dort hineinlesen, möchte. Wenn bei der Ausübung eines Wahrnehmungsvermögens jener Art, das zur Rationalität des Wahrnehmenden gehört, alles gut geht, dann befindet sich der Wahrnehmende in einem Wahrnehmungszustand, in dem ein Merkmal seiner Umgebung für ihn *da* ist, wahrnehmungsmäßig *gegenwärtig* für sein vernünftig selbstbewusstes Bewusstsein. Und wenn ein Wahrnehmungszustand dem vernünftig selbstbewussten Bewusstsein eines Wahrnehmenden ein Merkmal der Umgebung gegenwärtig macht, dann besteht *keine* mit diesem Zustand zu vereinbarende Möglichkeit, dass die Dinge nicht so sind, wie der Wahrnehmungszustand dem Wahrnehmenden Grund geben würde zu glauben, dass sie sind, das heißt eine Überzeugung zu haben, die die Gegenwart dieses Merkmals der

8 Ebd.

Umgebung erfassen würde. Der Grund, den ein solcher Wahrnehmungszustand für eine Überzeugung bietet, ist unaufhebbar; er kann nicht unterminiert werden.

Dies passt zu einem meiner Ansicht nach vollkommen einleuchtenden Verständnis der Idee dessen, was es heißt, dass man beispielsweise sieht, wie etwas ist. Wenn man sieht, wie etwas ist, dann befindet man sich in einem Wahrnehmungszustand, in dem einem visuell *gegenwärtig* ist, wie die Dinge sind, so dass man einen zwingenden Grund für eine entsprechende Überzeugung hat. Man vergleiche dies mit der Auffassung des visuellen Wahrnehmens, die ich bei Burge gefunden habe: Nach dem, was Burge glaubt, stützt man sich in der Behauptung, dass man sieht, wie etwas ist, auf einen Wahrnehmungszustand, der eine entsprechende Überzeugung in einer nicht zwingenden Weise begründet, so dass es mindestens noch der Fähigkeit bedarf, ein Begriffsfeld praktisch zu beherrschen, das Begriffe wie *aufhebbarer Grund* und *aufhebende Umstände* enthält, um den Wahrnehmungszustand dennoch als gut genug dafür anzuführen, dass die fragliche Überzeugung als wissend gelten kann, und ihn derart als einen Zustand des Sehens zu beschreiben.

Es ist kein übertriebener Intellektualismus zu meinen, dass sich normale Erwachsene, also jene, deren Rationalitätspotenzial in eine erste Wirklichkeit versetzt wurde, als Subjekte verstehen können, die in dem Sinn, auf den ich hingewiesen habe, Fähigkeiten haben wahrzunehmen, wie die Dinge sind: Fähigkeiten, in deren Ausübung sie Wissen erwerben, das begründet ist und das sie als begründet wissen, indem ihnen objektive Sachverhalte wahrnehmungsmäßig gegenwärtig sind. Ein gewöhnlicher Erwachsener würde das vielleicht nicht in genau diesen Worten ausdrücken, aber er würde genau das meinen, wenn er etwa sagte »Ich erkenne etwas Grünes, wenn ich es sehe«. Man muss nicht besonders geistreich sein, um solche Fähigkeiten für sich beanspruchen zu können.

Meiner Ansicht nach muss allerdings in der Tat ein benachbartes Begriffsfeld praktisch beherrscht werden. Wenn jemand etwas auf selbstbewusste Weise weiß, indem er es sieht, dann weiß er, dass seine wissende Überzeugung darin gründet, wie die Dinge aussehen. Dies verlangt ein Verständnis der Art von Risiken, die man eingeht, wenn man seine Überzeugungen auf der Grundlage dessen bildet, wie Dinge aussehen; beispielsweise kommt es vor, dass Gegenstände grün aussehen, ohne es zu sein, wenn das Licht

ungeeignet ist, um die Farben von Gegenständen bestimmen zu können. Dieses Begriffsfeld enthält so etwas wie das Bewusstsein davon, dass Erscheinungen irreführend sein können. Es fällt nicht mit dem Begriffsfeld zusammen, von dem in Burges Unterstellung eines übertriebenen Intellektualismus die Rede ist und das die Begriffe enthält, die im Spiel sein müssen, wenn man es mit aufhebaren Gründen zu tun hat. Wenn man sich für jemanden hält, der weiß, dass etwas Bestimmtes grün ist, weil man es sieht, dann läuft man Gefahr, dass sein Aussehen täuschend sein könnte. Sich dessen bewusst zu sein ändert nichts daran, dass der Grund, den einem ein Wahrnehmungszustand für eine Überzeugung liefert, unaufhebbar ist – vorausgesetzt, der Wahrnehmungszustand *ist* ein Sehen, dass etwas grün ist. Begriffe wie der eines aufhebaren Grundes oder aufhebender Umstände müssen dabei nicht im Spiel sein.

7. Warum könnte man auf die Idee kommen, dass Wahrnehmungszustände lediglich aufhebbare Gründe für Überzeugungen bieten können? Es mag naheliegen zu glauben, dies trage einfach dem Umstand Rechnung, dass Wahrnehmungsfähigkeiten fallibel sind. Und tatsächlich äußert Burge sich manchmal so, als wollte er diese Gedanken zum Ausdruck bringen. Er schreibt:

Da die Wahrnehmung eines jeden Individuums beschränkt ist sowie auch aufgrund der Natur jedes empirischen Grundes, hätte jeder Wahrnehmungszustand, einschließlich derjenigen, die einen Grund bereitstellen (und ebenso jede Wahrnehmungsüberzeugung, einschließlich derjenigen, die einen Grund haben), im Prinzip auch unter Umständen vorliegen können, unter denen er irrtumsanfällig gewesen wäre. Kein Wahrnehmungszustand, egal welchen Typs, kann unter allen Umständen zuverlässig veridisch sein. Wahrnehmungszustände sind Elemente von Wahrnehmungskompetenzen. Und unsere Wahrnehmungskompetenzen sind fallibel. Jeder Wahrnehmungszustand (egal ob Type oder Token) und jede Wahrnehmungskompetenz ist anfällig für Irrtum.⁹

Zu sagen, dass Wahrnehmungszustände für Irrtum anfällig sind, bedeutet, dass die Gründe, die sie für Überzeugungen bieten, aufhebbar sind. Und was diese Passage anzudeuten scheint, ist, dass dies im Grunde nichts anderes heißt, als dass unsere Wahrnehmungskompetenzen fallibel sind.

9 Ebd., S. 535.

8. Meiner Ansicht nach lässt dieser Gedanke ein falsches Verständnis von Fallibilität erkennen.

Fallibilität ist eine Eigenschaft von *Fähigkeiten* (Burges »Kompetenzen«) oder vielleicht von Erkenntnissubjekten als den Besitzern von Fähigkeiten. Wenn eine Fähigkeit fallibel ist oder wenn, um es in jener anderen Weise zu sagen, jemand, der sie besitzt, im Hinblick auf diese Fähigkeit fallibel ist, dann bedeutet dies, dass es Ausübungen der Fähigkeit geben kann, in denen ihr Besitzer nicht das tut, wozu diese Fähigkeit ihn befähigt.

Dies ist ein vollkommen abstraktes Verständnis von Fallibilität. Es gibt hier keine Einschränkung hinsichtlich dessen, wozu eine fallible Fähigkeit befähigt. Gewiss, unsere Wahrnehmungsfähigkeiten sind fallibel. Doch dies ist damit vereinbar, dass es sich hierbei um Fähigkeiten handelt, kraft deren wir in Zustände gelangen können, die darin bestehen, dass dem selbstbewusst vernünftigen Bewusstsein Merkmale der objektiven Umgebung sinnlich gegenwärtig sind. Wenn es dies ist, wozu eine Fähigkeit befähigt, dann tut man genau das in einem Fall ihrer einwandfreien Ausübung. Und wenn ein gegebener Wahrnehmungszustand in dieser Weise beschrieben werden kann, besteht keine mit diesem Zustand zu vereinbarende Möglichkeit, dass sich die Dinge anders verhalten, als ein Subjekt im Falle von Überzeugungen glauben würde, die durch diesen Zustand begründet wären. Ist eine Fähigkeit fallibel, kann es Ausübungen dieser Fähigkeit geben, die darin scheitern, ein Fall dessen zu sein, wozu die Fähigkeit befähigt. Trotzdem können wir sagen, dass Subjekte im Falle einwandfreier Ausübungen ihrer Wahrnehmungsfähigkeit in Wahrnehmungszustände kommen, die unaufhebbare Gründe für Wahrnehmungsüberzeugungen bieten.

Betrachten wir ein Beispiel: Die Fähigkeit zu erkennen, ob Dinge, die man sieht, grün sind, ist eine – in jedem Falle fehlbare – Fähigkeit, durch die jemand in eine Lage versetzt werden kann, in der seinem vernünftig selbstbewussten Bewusstsein das Grün von Gegenständen gegenwärtig ist. Wenn einem das Grün eines Gegenstands sinnlich gegenwärtig ist, dann hat man einen zwingenden Grund dafür zu glauben, dass er grün ist. Der Wahrnehmungszustand, in dem man sich befindet, lässt keine Möglichkeit offen, dass er nicht grün ist. Dass die Fähigkeit fallibel ist, bedeutet, dass ihr Träger getäuscht werden kann. Wenn zum Beispiel das Licht ungeeignet ist, um die Farben von Gegenständen zu erkennen, kann

man meinen, es stünde einem das Grün eines Gegenstandes vor Augen, der überhaupt nicht grün ist. Es ist aber falsch, daraus zu schließen, man bleibe selbst dann, wenn man in der Ausübung seiner Fähigkeit nicht getäuscht wird, dahinter zurück, das Grün eines Gegenstandes sichtbar vor Augen zu haben und dadurch einen unaufhebbaren Grund für die Überzeugung zu haben, er sei grün.

Etymologisch betrachtet, ist Fallibilität die Möglichkeit, getäuscht zu werden, das heißt eine Unvollkommenheit von Erkenntnisfähigkeiten. Doch der Fehler, auf den ich hinausmöchte, tritt vielleicht deutlicher zutage, wenn wir analoge Unvollkommenheiten anderer Arten von Fähigkeiten ins Auge fassen. Denken wir etwa an die Fähigkeit, einen Golfball aus 2,5 Metern Entfernung einzulochen. Selbst den besten Golfern gelingt es nicht, jeden einzelnen dieser Bälle zu versenken. Der Gedanke, um den es hier geht, lautet, dass es keine als fallibel anerkannte Fähigkeit geben kann, deren einwandfreie Ausübungen ihren Besitzer in die Lage versetzen würden, einen zwingenden Grund für Überzeugungen zu haben. Ebenso gut könnte man meinen, es könne keine Fähigkeit geben, in deren einwandfreien Ausübungen, deren Erfolg natürlich nicht in jeder Ausübung garantiert ist, ihr Besitzer in der Tat 2,5-Meter-Bälle versenkt.

9. Dass eine Erkenntnisfähigkeit fallibel ist, bedeutet, dass derjenige, dessen Fähigkeit sie ist, dazu neigt, mangelhafte Ausübungen fälschlich für einwandfreie zu halten. Und das heißt: Mangelhafte Ausübungen können von ihrem Subjekt, zumindest zum gegebenen Zeitpunkt, nicht von solchen unterschieden werden, die einwandfrei sind. Wie ich versucht habe deutlich zu machen, kann dies zu der Annahme verleiten, keine Ausübung einer falliblen Fähigkeit – so einwandfrei sie auch sein mag – könne jemals auch nur einen einzigen zwingenden Grund bieten. Vielleicht hätte man einen zwingenden Grund für eine Überzeugung, wenn man *wüsste*, dass die augenblickliche Ausübung der eigenen Fähigkeit einwandfrei ist. Die Ununterscheidbarkeit mangelhafter und einwandfreier Ausübungen scheint jedoch zu implizieren, dass jede mögliche Ausübung auch dann, wenn sie tatsächlich einwandfrei ist, *nach allem, was man weiß*, mangelhaft ist.

An dieser Stelle sollten wir uns den Zusammenhang zwischen Vernunft und Selbstbewusstsein ins Gedächtnis rufen. Eine ver-

nünftige Wahrnehmungsfähigkeit, wie etwa die Fähigkeit, die Farben von Gegenständen visuell zu erkennen, befähigt einen nicht nur dazu, von bestimmten Aspekten der Umgebung zu wissen, sondern in den Momenten, in denen man etwas durch die Ausübung seiner Fähigkeit weiß, auch zu wissen, dass dies die Weise ist, wie man es weiß. Vernünftiges empirisches Wissen beinhaltet ein Wissen davon, dass man das, was man über die Umgebung weiß, durch Wahrnehmung weiß. Und wir sollten das falsche Verständnis von Fallibilität nicht nur dann vermeiden, wenn wir über eine Fähigkeit in Gestalt der Fähigkeit, Dinge über die Umgebung zu wissen, nachdenken, sondern auch dann, wenn wir über sie als die Fähigkeit nachdenken, zu wissen, wie man diese Dinge weiß. Unstrittig ist der Umstand, dass man eine mangelhafte für eine einwandfreie Ausübung halten kann. Doch daraus folgt nicht, dass es sich bei der fraglichen Fähigkeit nicht um eine, natürlich fallible, Fähigkeit handeln kann, etwas über die Umgebung zu wissen. Und genau derselbe Punkt lässt sich nun in Anwendung auf dieselbe Fähigkeit in ihrer anderen Gestalt wiederholen: Es folgt nicht, dass es sich bei der Fähigkeit nicht um eine, natürlich auch wieder fallible, Fähigkeit handeln kann, zu wissen, dass man das, was man über die Umwelt weiß, durch Wahrnehmung weiß – dass also ein Wahrnehmungszustand, in dem man sich befindet, einen zwingenden Grund für eine bestimmte Überzeugung darstellt, die dadurch als wissend ausgewiesen wird.

Mangelhafte Ausübungen einer Wahrnehmungsfähigkeit können derart sein, dass sie von einwandfreien nicht zu unterscheiden sind. Wenn man daraus den Schluss zieht, dass die gegenwärtige Ausübung der Fähigkeit selbst zu einer Gelegenheit, in der sie einwandfrei vonstatten geht, nach allem, was man weiß, mangelhaft ist, dann gibt man damit ein falsches Verständnis von Fallibilität zu erkennen.

10. Ich möchte betonen, dass, wenn einem Subjekt ein Merkmal der objektiven Umgebung in sinnlichen Erfahrungen gegenwärtig ist – in dem Sinn, der für das, worauf es mir ankommt, wichtig ist –, sich dieses Subjekt in einem Wahrnehmungszustand befindet, der eine einwandfreie Ausübung einer *funktionierenden Erkenntnisfähigkeit* darstellt.

Nehmen wir an, jemand sei in einer Weise mit einer Scheune

konfrontiert, die in der gewöhnlichen Weise die visuelle Erfahrung einer Scheune verursacht. Das genügt nicht, um davon auszugehen, dem Subjekt sei im relevanten Sinne visuell gegenwärtig, dass ihm eine Scheune gegenübersteht. Bis zu diesem Punkt lässt die Geschichte die Möglichkeit offen, dass das Subjekt vielleicht hier und jetzt gar nicht über eine funktionierende Fähigkeit verfügt, eine Scheune zu erkennen, wenn es sie sieht, weil die meisten Gegenstände, die in dieser Gegend wie Scheunen aussehen, bloße Kullissen sind.

In ähnlicher Weise genügt es auch nicht, dass jemand, dessen Farbsehen in Ordnung ist, unter den zur Farbunterscheidung geeigneten Lichtbedingungen einen beispielsweise grünen Gegenstand sieht, damit derjenige als jemand gelten kann, dem im relevanten Sinne visuell gegenwärtig ist, dass es sich bei einem Gegenstand, den er sieht, um etwas Grünes handelt. Angenommen, dem Subjekt wäre im Vorfeld gesagt worden, es nehme an einem psychologischen Experiment teil, das einige Testläufe beinhaltet, bei denen die Lichtbedingungen unmerklich so sind, dass sie sich nicht zur visuellen Farberkennung eignen. Selbst wenn das Licht dann in einem Moment geeignet wäre, könnte das Subjekt nicht sicher sein, dass es sich nicht gerade in einem der angekündigten Momente befindet, in denen es von den Farberscheinungen getäuscht wird. Dass ihm der Aufbau des Experiments in dieser Weise beschrieben wurde, hat zur Folge, dass das Subjekt unter diesen Bedingungen keine funktionierende Fähigkeit zur visuellen Farberkennung besitzt. Eine Erfahrung, die außerhalb dieses Kontextes als eine solche gelten würde, in der dem Subjekt die Farbe eines Gegenstands gegenwärtig ist, gilt in diesem Kontext als keine solche Erfahrung.

Vielleicht ist man nun geneigt zu erwidern, dass unter diesen Voraussetzungen niemand je als ein Subjekt gelten kann, dem ein Merkmal der objektiven Umgebung visuell gegenwärtig ist; dass ich den Begriff, den ich fruchtbar machen möchte, in einer Weise expliziere, die ihn seiner Anwendbarkeit beraubt. Aber dies wäre ein Irrtum.

Das Subjekt, dem gesagt wurde, es nehme an einem Experiment teil, sieht sich einer spezifischen Wahrscheinlichkeit ausgesetzt, dass das Licht gegenwärtig nicht zum Erkennen der Farben von Gegenständen taugt, indem es sie anschaut: einer Wahrscheinlichkeit, bezüglich derer wir in Rechnung stellen müssen, dass das Subjekt

unter diesen Bedingungen nicht weiß, dass sie nicht eingetreten ist. Soweit das Subjekt weiß, ist dies einer der Momente, die ihm als solche angekündigt wurden, in denen das Licht sich nicht dazu eignet, Farben zu erkennen. Doch wenn es keinen spezifischen Grund gibt zu vermuten, das Licht sei vielleicht ungeeignet, dann müssen wir auch nichts Entsprechendes in Rechnung stellen. Die bloße Tatsache, dass die Lichtbedingungen *möglicherweise* unmerklich ungeeignet sein könnten, um Farben zu erkennen, ist kein Grund, davon auszugehen, dass die Lichtbedingungen für jemanden, der nicht gerade an einem Experiment teilnimmt oder sich in einer Situation mit ähnlichen Auswirkungen auf die visuelle Farberkennung befindet, seines Wissens gegenwärtig ungeeignet sind. Wenn man so etwas denkt, dann fällt man dem besagten falschen Verständnis der Bedeutung von Fallibilität anheim.

Wir liegen falsch, wenn wir Fälle wie den des Probanden pauschal auf Fälle übertragen, in denen sich keine spezifische Wahrscheinlichkeit andeutet, dass Wissen unerreichbar ist. Der Proband hat einen spezifischen Grund dafür zu glauben, das Licht sei gegenwärtig ungeeignet, und der Umstand, dass er diesen wahrscheinlichen Fall nicht ausschließen kann, beeinträchtigt seine Fähigkeit zur visuellen Farberkennung sogar in Momenten, in denen das Licht eigentlich geeignet wäre, um die Fähigkeit zu aktualisieren. Von solchen experimentellen Situationen einmal abgesehen, bringt die bloße Tatsache, dass die Lichtbedingungen unmerklich ungeeignet sein könnten, keine Wahrscheinlichkeit mit sich, die das Subjekt erst ausschließen müsste, bevor es beanspruchen könnte, Farben visuell erkennen zu können. Einmal mehr müssen wir zur Kenntnis nehmen, dass eine Fähigkeit zur visuellen Farberkennung fallibel ist, und zwar unter anderem deshalb, weil sie durch unmerklich ungeeignete Lichtbedingungen beeinträchtigt werden kann. Wann immer also ein Subjekt eine Behauptung aufstellt, die es für verlässlich hält, da sie von einer Fähigkeit herrührt, läuft es Gefahr, dass sich herausstellt, dass die Behauptung nicht der Wahrheit entspricht, geschweige denn gerechtfertigt ist, da das Licht unmerklich ungeeignet war. Doch auch hier müssen wir wieder zur Kenntnis nehmen, dass das bloße Faktum der Fallibilität nicht zeigt, dass das Subjekt dann, wenn es eine solche Behauptung aufstellt und diese Gefahr nicht wirklich besteht, kein Wissen ausdrückt, und zwar Wissen, von dem das Subjekt weiß, dass es dieses hat.

11. Ich habe die Dinge so skizziert, dass sie eine Alternative zu Burges Auffassung eröffnen, ein Wahrnehmungsgrund könne niemals zwingend sein. Die Alternative besteht darin, dass sich ein Subjekt in den Fällen, in denen bei der Ausübung seiner vernünftigen Wahrnehmungsfähigkeit alles gut geht, in einem Wahrnehmungszustand befindet, der ihm ein Merkmal seiner Umgebung präsentiert und so einen zwingenden Grund für die entsprechende Überzeugung liefert.

Entgegen dem Anschein, den ich bisher erweckt haben mag, bin ich eigentlich nicht der Meinung, dass es sich hierbei schlicht um eine weitere Option handelt. Viele Philosophen teilen Burges Ansicht. Ich glaube aber nicht, dass auch nur einer von ihnen je erklärt hat, was eine Überzeugung, für die man einen Grund hat, der die Möglichkeit offen lässt, dass die Überzeugung falsch ist, davon unterscheidet, dass man in einer Lage ist, in der die Dinge, nach allem, was man weiß, nicht so sind, wie man glaubt, dass sie sind. Wenn es nicht möglich ist, hier einen Keil dazwischenzutreiben, dann läuft Burges Annahme darauf hinaus, dass es so etwas wie ein durch Wahrnehmungszustände begründetes Wissen nicht gibt. Diejenigen, die Burges Ansicht teilen, verschließen typischerweise die Augen vor diesem Problem oder weisen es auf die ein oder andere Art von der Hand.¹⁰ Ich bin allerdings davon überzeugt, dass sich nur jemand, der die Alternative, die ich hier aufzeige, nicht sieht, auf diese Sichtweise einlassen würde.

Aus dem Englischen von Carolin Böse-Sprenger

10 Siehe dazu die vernichtende Kritik an »fallibilistischen« Erkenntnistheorien, die sich im fünften Kapitel von Sebastian Rödl's *Selbstbewusstsein* findet (Berlin 2011).

Adrian Haddock
Wahrnehmung und Gegebensein

1. Dieser Aufsatz wurde in der Überzeugung geschrieben – die er zugleich unterstützen soll –, dass man, um Wahrnehmung zu verstehen, Selbstbewusstsein verstehen muss.¹

2. Selbstbewusstsein ist eine bestimmte Art oder Form von Bewusstsein – genauer, eine Art oder Form des Denkens, wobei unter »Denken« das Zuschreiben eines Prädikats zu verstehen ist. Derjenige, der denkt – das Subjekt –, schreibt demjenigen, worüber er denkt – dem Objekt –, ein Prädikat zu: Er denkt von ihm, dass es F ist. In einem Akt des Denkens, der die Form des Selbstbewusstseins aufweist – nennen wir ihn Selbstzuschreibung –, ist das Subjekt identisch mit dem Objekt, und diese Identität besteht aufgrund der Form des Denkakts.

3. Die Vorstellung dieser Form des Denkens enthält die Vorstellung ihres Gegenteils. Wenn das Subjekt eines Denkakts, der diese gegenteilige Form aufweist, mit dem Objekt identisch ist, dann besteht diese Identität nicht aufgrund der Form dieses Akts, sondern aufgrund von Bedingungen, die der Form äußerlich sind. Nennen wir einen Denkakt, der diese Form aufweist, eine Fremdzuschreibung und die Form, die er aufweist, Fremdbewusstsein.

4. Eine Selbstzuschreibung wird üblicherweise durch den Gebrauch der ersten Person ausgedrückt – im Deutschen durch die Äußerung eines Satzes, in dem »ich« an der Subjektposition steht (»Ich bin F«). Dagegen wird eine Fremdzuschreibung üblicherweise durch den Gebrauch der dritten Person ausgedrückt – im Deutschen durch einen Satz mit einem Namen (»NN ist F«) oder einem Demonstrativpronomen (»Er ist F«) oder einer definiten

¹ Was ich hier über Selbstbewusstsein sage, steht zu einem beträchtlichen Teil in der Schuld von Sebastian Rödl's Arbeiten – ich denke insbesondere an sein Buch mit diesem Titel (Sebastian Rödl, *Selbstbewusstsein*, Berlin 2011) und seinen neueren Aufsatz »Intentional Transaction«, in: *Philosophical Explorations*, 17/3 (2014), S. 304-316.

Kennzeichnung (»Der F ist G«) an der Subjektposition. Es wäre aber falsch zu denken, dass die Vorstellung einer Zuschreibung – sei es eine Selbst- oder eine Fremdzuschreibung – die Vorstellung eines singulären Denkakts ist. Die Definitionen in Abschnitt 2 und 3 sind bloß formal und sagen nichts über die Anzahl der Subjekte oder Objekte aus. Sie lassen es beispielsweise zu, dass eine Selbstzuschreibung ein Pluralsubjekt und eine Fremdzuschreibung ein allquantifiziertes Objekt haben kann. (In diesem Fall würde normalerweise »Wir sind F« gebraucht, um Ersteres, und »Alle Fs sind G«, um Letzteres auszudrücken.)

5. Denken wir an die Selbstzuschreibung, deren Subjekt ein spezifisches Individuum NN ist. Der fregeanischen Orthodoxie zufolge handelt es sich bei diesem Denkakt um eine Einstellung gegenüber einer Proposition mit Subjekt-Prädikat-Struktur, deren Subjektanteil in einer singulären Art des Gegebenseins ihres Objekts besteht.² Diese Proposition ist mit Notwendigkeit eine, die nur NN denken kann – denn wenn jemand anderes einen Akt dieser Form hervorbrächte, würde in diesem Denkakt ein anderes Objekt thematisiert, und er würde also eine andere Weise des Gegebenseins enthalten und wäre damit eine Einstellung zu einer anderen Proposition. Gibt es solche Weisen des Gegebenseins? Eine nichtfregeanische Sichtweise behauptet, dass es sie nicht gibt: Auf Selbstzuschreibungen trifft die Charakterisierung in Abschnitt 2 zu, aber das ist alles.³ Selbstbewusstsein ist bloß eine Form. Es handelt sich nicht um ein Genus, das sich in verschiedene spezifische Gegebenheitsweisen der verschiedenen spezifischen Individuen aufspaltet, die das Subjekt eines Akts dieser Form sein können.⁴

² Siehe Gottlob Frege, »Der Gedanke – eine logische Untersuchung«, in: ders., *Logische Untersuchungen*, Göttingen 2003, S. 35-62. Diese Orthodoxie hat jedoch viele Anhänger; siehe besonders Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, hg. von John McDowell, Oxford 1986.

³ Das ist die (viel kritisierte) Ansicht von G. E. M. Anscombe, »Die erste Person«, in: dies., *Aufsätze*, Frankfurt/M. 2014, S. 200-229. Es ist ebenso die (viel gelobte) Ansicht von David Lewis, »Attitudes *De Dicto* and *De Se*«, in: *The Philosophical Review* 88/4 (1979), S. 513-543, und die (etwas vernachlässigte) Ansicht von Roderick Chisholm, *Die erste Person. Eine Theorie der Referenz und der Intentionalität*, Frankfurt/M. 1992. Chisholm führt diese Ansicht auf die Paralogismen zurück.

⁴ Für eine solche Konzeption von Selbstbewusstsein vgl. John McDowell, »*De Re*

6. Obwohl dieser Aufsatz Selbstbewusstsein nur als Form thematisiert, lässt er die Frage offen, ob es sich um eine bloße Form handelt. Das Ziel ist nicht, diese Frage zu beantworten, sondern die Vorstellung von Selbstbewusstsein mit dem Thema der Wahrnehmung in Kontakt zu bringen.

*

7. Wenn sich zeitgenössische Philosophen mit Wahrnehmung beschäftigen, gehen sie von einem Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand aus.⁵ Sie glauben, dass der Verstand – das Denken – von allem, was die Sinnlichkeit liefert, also beispielsweise Wahrnehmung, abgetrennt ist. Wer den Dualismus für den Fall der Wahrnehmung anerkennt, glaubt, dass der Wahrnehmende – derjenige, der etwas wahrnimmt –, wenn man ihn einfach nur als wahrnehmend betrachtet, nichts denkt. Er mag natürlich etwas denken, aber er tut das nicht als Wahrnehmender.

8. Den Wahrnehmenden nur in Hinsicht darauf zu betrachten, dass er etwas wahrnimmt, bedeutet jedoch, davon auszugehen, dass er einen Denkakt einer bestimmten Form vollzieht: entweder, wenn man ihn von innerhalb des Selbstbewusstseins betrachtet, eine Selbstzuschreibung oder, wenn man ihn von außerhalb des Selbstbewusstseins, also vom Fremdbewusstsein her betrachtet, eine Fremdzuschreibung. Wenn man den Wahrnehmenden von innerhalb des Selbstbewusstseins anschaut, und zwar bloß als Wahrnehmenden, dann denkt er tatsächlich etwas.

9. Den Wahrnehmenden nur in Hinsicht darauf zu betrachten, dass er etwas wahrnimmt, bedeutet einfach, von ihm zu denken, dass er etwas wahrnimmt: Es bedeutet, dies von ihm in einem

Senses» (1984), in: ders., *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge/Mass. 1998, S. 214–227.

5 Ein gutes Beispiel ist Charles Travis, »The Silence of the Senses«, in: *Mind* 113 (2004), S. 57–94. Doch jeder, der den Verstand von der Wahrnehmung abtrennt, gilt als Dualist (Abschnitt 20f.); die Position beschränkt sich nicht auf Theoretiker wie Travis, die der Wahrnehmung keinen Inhalt zubilligen, sondern wird auch von Theoretikern vertreten, die ihr nichtbegrifflichen Inhalt unterstellen. Sie wird also von fast allen zeitgenössischen Philosophen vertreten, die sich mit Wahrnehmung auseinandersetzen.

Denkakt zu denken, der »basal« oder »unvermittelt« in dem Sinn ist, dass es sich bei ihm um keine Konklusion einer Schlussfolgerung handelt. Zum Beispiel bedeutet es, in einem solchen Denkakt von ihm zu denken, dass er einen rosa Eiswürfel sieht. Diese Charakterisierung verwendet verschiedene Begriffe von Dingen, die in der Wahrnehmung gegeben sind – nennen wir sie empirische Begriffe: ein Substanzbegriff (»Eis«), ein Begriff für einen gemeinsamen Wahrnehmungsgegenstand (»Würfel«) sowie ein Begriff für einen eigentümlichen Wahrnehmungsgegenstand (»rosa«). Es ist für diese Diskussion hilfreich, wenn wir von allen Aspekten dieser Charakterisierung außer demjenigen abstrahieren, der von Letzterem erfasst wird, und uns damit darauf konzentrieren, dass wir vom Wahrnehmenden denken, dass er Rosa sieht.

10. Wenn es sich bei dem Akt, in dem wir vom Wahrnehmenden denken, dass er etwas wahrnimmt, um eine Selbstzuschreibung handelt, dann folgt daraus, und zwar einfach aus der Form des Aktes, dass alles, was auf das Subjekt zutrifft, auch auf das Objekt zutrifft – denn es folgt, dass sie identisch sind. Wenn das Subjekt also einfach vom Objekt eines solchen Aktes denkt, dass es Rosa sieht – indem es, das Subjekt, zum Beispiel sagt, »ich sehe Rosa« –, dann folgt einfach aus der Form des Aktes, dass das Objekt denkt, dass es* Rosa sieht. (Der Stern nach dem Pronomen dient hier dazu, anzuzeigen, dass der Denkakt des Objekts eine Selbstzuschreibung ist.)⁶ Im Unterschied dazu folgt, wenn der Akt eine Fremdzuschreibung ist, nicht schon aus der Form des Aktes, dass alles, was auf das Subjekt zutrifft, auch auf das Objekt zutrifft – denn es folgt nicht, dass sie identisch sind. Wenn das Subjekt also von außen über das Objekt denkt, dass es Rosa sieht – indem es etwa sagt »es sieht Rosa« –, dann folgt nicht einfach aus der Form des Aktes, dass das Objekt denkt, dass es* Rosa sieht, oder auch nur, dass es überhaupt etwas denkt.

11. Es ist verlockend, die Eigenschaft von Selbstzuschreibungen, auf die ich in Abschnitt 10 hingewiesen habe, zu bestreiten oder zu übersehen. Denn es ist verlockend, die erste Zuschreibung in Abschnitt 10 als eine Einstellung zu einer Proposition aufzufassen, die

6 Vgl. Hector-Neri Castañeda, »He: A Study in the Logic of Self-Consciousness«, in: *Ratio* 8 (1966), S. 130–157.

sich durch »ich sehe Rosa« ausdrücken lässt, und zu denken, dass eine solche Einstellung unmöglich garantieren kann, dass derjenige, den sie betrifft, irgendetwas denkt: Die Proposition selbst enthält nicht den Begriff des Denkens – also kann sie nichts dergleichen garantieren; und die Einstellung selbst kann man gegenüber jeder Proposition haben – sie kann also ebenfalls nichts dergleichen garantieren. Dabei bestreitet oder vergisst man dann aber, dass die erste Zuschreibung in Abschnitt 10 die in Abschnitt 2 beschriebene Form aufweist – die Form des Selbstbewusstseins –, denn sie ist es, die ihr die Eigenschaft verleiht, die hier bestritten oder vergessen wird. Dass die Zuschreibung diese Form aufweist, kann aber nicht bestritten werden. Denn ohne diese Form wäre das Beste, was man über die Zuschreibung sagen könnte, dass sie eine Einstellung zu einer Proposition ist, die man durch »ich sehe Rosa« ausdrücken kann. Und das ist offensichtlich unzureichend: Demnach könnte »ich« hier auch als ein Demonstrativpronomen oder als ein Name verwendet werden, und das muss gerade ausgeschlossen werden – und die einzige Weise, dies auszuschließen, besteht darin, darauf zu bestehen, dass die Zuschreibung diese Form aufweist. (Wie wir in Abschnitt 5 gesehen haben, denkt natürlich nicht jeder, dass eine Zuschreibung mit dieser Form eine Einstellung zu einer Proposition ist; doch das ist ein anderes Thema.)

12. Anhänger des Dualismus glauben, dass der Wahrnehmende, nur als solcher betrachtet – das heißt als einer, der etwas wahrnimmt –, nichts denkt. Doch was kann es bedeuten, dies zu glauben? Es kann nicht bedeuten, dass man glaubt, der Wahrnehmende, nur als solcher von innen betrachtet, denke nichts. Das wäre unverständlich, denn niemand, der weiß, was es bedeutet, etwas von innen zu denken, könnte so etwas glauben. Es könnte bedeuten, dass der Wahrnehmende, nur als solcher von außen betrachtet, nichts denkt. Jedenfalls spricht nichts gegen eine Untersuchung, die den Wahrnehmenden als solchen in dieser Form betrachtet – nennen wir sie Naturwissenschaft. Eine solche Untersuchung wäre jedoch sehr verschieden von einer, die den Wahrnehmenden nur als solchen von innen betrachtet – nennen wir sie Selbstverstehen. Und man sollte denken, dass nichts gegen eine Untersuchung dieser letzteren Art spricht.

13. Dem Dualismus anzuhängen könnte jedoch auch bedeuten zu glauben, dass der Wahrnehmende, nur als solcher betrachtet, *und zwar in der einzigen Form, in der es verständlich ist, ihn so zu betrachten*, nichts denkt. Das heißt, es könnte bedeuten zu glauben, dass es verständlich ist, den Wahrnehmenden nur als solchen allein von außen zu betrachten. Das Subjekt kann vom Wahrnehmenden denken, und zwar von innen, dass er beispielsweise die Basedowsche Krankheit hat; das ist verständlich. Doch man könnte denken, dass er dies nicht in einer unvermittelten Zuschreibung tun kann: Eine Selbstzuschreibung dieses Prädikats kann nur das Ergebnis eines Schlusses aus einer Fremdzuschreibung und einer Identitätsaussage sein. Das Subjekt könnte den Schluss so ausdrücken: »Er hat die Basedowsche Krankheit; ich bin er; also habe ich die Basedowsche Krankheit.« Wer dem so verstandenen Dualismus anhängt, glaubt, dass sich Wahrnehmung in dieser Hinsicht nicht von der Basedowschen Krankheit unterscheidet – sie ist ein Gegenstand der Naturwissenschaft, aber nicht des Selbstverstehens.

14. Wenn man den Wahrnehmenden von innen und nur als einen, der wahrnimmt, betrachtet, dann denkt der Wahrnehmende etwas. Im Folgenden lade ich den Leser dieses Aufsatzes dazu ein, sich nicht auf den Außen-, sondern auf den Innenstandpunkt zu stellen. Denn das ist Philosophie: nicht Naturwissenschaft, sondern Selbstverstehen. Der Leser ist also dazu eingeladen, den Wahrnehmenden von innen zu betrachten. Insbesondere ist er dazu eingeladen, ihn in dieser Form als einen zu betrachten, der Rosa sieht, und damit – im Lichte von allem, was bisher in diesem Essay gesagt wurde –, als einen, der denkt, dass er* Rosa sieht. Der Leser sieht nämlich ein, dass der Wahrnehmende, wenn man ihn von innen als einen betrachtet, der Rosa sieht, denkt, dass er* Rosa sieht. Indem der Leser die Einladung annimmt, ist er sich bewusst, dass der Wahrnehmende als einer gedacht wird, der Rosa sieht, und zwar in dieser Form. Indem er die Einladung annimmt, denkt der Leser also vom Wahrnehmenden, dass dieser denkt, dass er* Rosa sieht. Er kann diesen Punkt ausdrücken, indem er von dem, was er dem Wahrnehmenden von innen zuschreibt – nämlich, dass er Rosa sieht –, sagt, dass es nicht davon abtrennbar ist, dass er denkt, dass er* Rosa sieht. Er könnte sagen: »Rosa zu sehen ist nicht davon zu trennen, dass ich denke, dass ich Rosa sehe«, oder, allgemeiner ausgedrückt,

dass Wahrnehmung nicht vom Denken abtrennbar ist. Wenn er das sagt, steht der Leser nicht auf dem Außenstandpunkt und stellt fest, was auf den, über den er in dieser Form denkt, zutrifft. Er steht auf dem Innenstandpunkt und stellt fest, was auf den, über den er in *dieser* Form denkt, zutrifft. Wenn er diese Weise, den Punkt auszudrücken, mit dem Verständnis des Dualismus aus Abschnitt 13 zusammennimmt, kann der Leser sagen, dass dem Dualismus anzuhängen bedeutet, zu glauben, dass Wahrnehmung vom Denken abtrennbar ist.

15. Den so verstandenen Dualismus zurückzuweisen bedeutet also nicht, die Vorstellung, dass Wahrnehmung ein Thema der Naturwissenschaften ist, komplett zurückzuweisen. Es bedeutet nur, darauf zu bestehen, dass Wahrnehmung ein Thema des Selbstverstehens sein kann.⁷ Das, was nicht selbstbewusst ist – nennen wir es »das Tier« –, kann nicht von innen betrachtet werden. Eine Untersuchung der Wahrnehmung von Tieren kann nur Naturwissenschaft sein. Doch das, was selbstbewusst ist – »das Selbstbewusste« –, kann von innen betrachtet werden. Das eröffnet sicherlich die Möglichkeit, Wahrnehmung auf eine andere Weise zu untersuchen. Das bedeutet nicht, dass die Wahrnehmung des Selbstbewussten kein Thema für die Naturwissenschaft ist. Es bedeutet aber, dass es gewiss ein Thema für das Selbstverstehen sein kann. Dieser Aufsatz stellt eine Untersuchung an, die von diesem Standpunkt aus erfolgt – und der Leser ist dazu eingeladen, sich selbst auf ebendiesen zu stellen.

*

7 Das Gesagte setzt voraus, dass diese beiden verschiedenen Formen der Untersuchung *denselben Gegenstand* haben. Ich erwähne hier nur meine Überzeugung, dass es nicht leicht ist, das als sinnvoll zu erweisen. Die Schwierigkeit wird etwa von Rödl, *Selbstbewusstsein*, Kap. 6, und von G. E. M. Anscombe, *Absicht*, Frankfurt/M. 2010, § 28, erkannt. Jemand, der eine dieser beiden Formen der Untersuchung unternimmt, kann das Wort »Wahrnehmung« verwenden, um seinen Gegenstand zu benennen – doch mit welchem Recht kann man davon ausgehen, dass diese beiden Verwendungsweisen eine reale Einheit benennen? Eine vollständige Behandlung meines Themas müsste diese Frage ansprechen.

16. Zeitgenössische Wahrnehmungstheoretiker haben es zum großen Teil versäumt, auf die Vorstellung der Form des Denkens zu reflektieren, in der ihre eigene Untersuchung stattfindet. Das zeigt sich in einigen der Dinge, die sie gerne sagen. Wenn sie das, was sie für ihre Sichtweise halten, formulieren, werden sie ganz ungeniert die erste Person verwenden und etwa sagen: »Meiner Meinung nach sehe ich Rosa, aber ich sehe Rosa nicht *als* Rosa«. So versuchen sie, die vermeintliche These auszudrücken, dass derjenige, der Rosa sieht, solange man ihn nur als einen betrachtet, der Rosa sieht, nichts denkt. Sie versuchen das in einer Selbstzuschreibung auszudrücken und damit in einem Akt, der seinen Gegenstand von innen betrachtet. Doch wenn man vom Wahrnehmenden von innen denkt, dass er Rosa sieht, dann garantiert dies, dass er denkt, dass er* Rosa sieht. In der Selbstzuschreibung »Ich sehe Rosa als Rosa« ist der Ausdruck »als Rosa« überflüssig: Der Teil vor diesem Ausdruck legt schon fest, dass derjenige, den er betrifft, wenn man ihn nur als einen betrachtet, der Rosa sieht, von dem, was er sieht, denkt, es sei Rosa. Das ist genau deshalb so, weil es sich um einen Akt handelt, in dem er nur als solcher von innen betrachtet wird.⁸ Weil aber »als Rosa« wegfällt, kollabiert die ursprüngliche Formulierung in »Ich sehe Rosa, aber ich sehe nicht Rosa«. Das Subjekt kann in einer Selbstzuschreibung nicht kohärent vom Objekt denken, dass es etwas sieht, aber nichts denkt. Es kann das kohärent nur in einer Fremdzuschreibung tun. »*NN* sieht Rosa, doch *NN* sieht Rosa nicht als Rosa« ist unproblematisch. Tatsächlich ist die ursprüngliche Formulierung unproblematisch – doch nur, wenn die beiden Vorkommen von »ich« als Demonstrativa bzw. als Namen verwendet werden (und das ist sicherlich nicht das, was diese Theoretiker wollen).

8 Man kann das auch so ausdrücken: Eine Selbstzuschreibung kann keinen opaken Bestandteil enthalten. (Das so auszudrücken bedeutet, sich auf den Innenstandpunkt zu stellen. Vom Außenstandpunkt aus müsste man sagen, dass eine Selbstzuschreibung keinen transparenten Bestandteil enthalten kann. Von innen ist alles in der Zuschreibung transparent und nichts opak; von außen sind die Rollen vertauscht. Der Umstand, dass die Eigenschaft der Zuschreibung, die wir gerade isolieren, für gewöhnlich als semantische Opakheit und nicht als semantische Transparenz bezeichnet wird, ist ein Anzeichen für den privilegierten Status, den die Philosophie für gewöhnlich dem Außenstandpunkt zubilligt.)

17. Eine der wichtigsten Inspirationsquellen für diese Theoretiker ist Austin. Doch im Unterschied zu ihnen sagt Austin explizit, dass er sich auf den Außenstandpunkt stellt. Er nimmt das Thema der Wahrnehmung nicht von innen in den Blick, indem er fragt (wie er es ausdrücken würde): »Was sehe ich?« Vielmehr nimmt er sich den einfachen Mann vor und macht Aussagen darüber, was *er* sieht. (In einer repräsentativen Passage schreibt Austin: »[W]enn der einfache Mann auf der Varietébühne die Frau ohne Kopf sieht, so ist das, was er sieht (und dies sieht er wirklich, ob er es weiß oder nicht), [...] eine Frau mit einem schwarzen Sack über dem Kopf vor einem schwarzen Hintergrund«⁹).

18. Sich auf den Außenstandpunkt zu stellen ist ein Kennzeichen des Szientismus in der Philosophie. (Dessen häufiger bemerkte Eigenschaften sind im Vergleich dazu zweitrangig.)¹⁰ Austins Szientismus kommt explizit in der Form dessen zum Ausdruck, was er schreibt. Im Gegensatz dazu schreiben seine Anhänger so, als würden sie das Thema der Wahrnehmung aus der Innenperspektive in den Blick nehmen. Doch wie wir in Abschnitt 16 gesehen haben, stellen ihre theoretischen Festlegungen sicher, dass sie es von dort her nicht in den Blick nehmen können. Wenn sie darauf bestehen wollen, dass der Wahrnehmende, nur als solcher betrachtet, nichts denkt, dann müssen sie ihn von außen betrachten. Es ist eine gute Frage, warum sie das nicht bemerken. Ich denke, das kann nur daran liegen, dass sie der in Abschnitt 11 beschriebenen Verlockung erliegen: Sie »sehen herab« auf das, was in einer Selbstzuschreibung gedacht wird, indem sie sich Selbstzuschreibungen nach dem Modell propositionaler Einstellungen vorstellen und so die besondere Form solcher Zuschreibungen und deren Konsequenzen bestreiten oder (was wahrscheinlicher ist) übersehen. Sie schreiben vielleicht in der ersten Person, doch wir sollten sie an ihren theoretischen

9 John L. Austin, *Sinn und Sinneserfahrung*, Stuttgart 1975, S. 26. Austins Traktat ist nicht einmal ansatzweise eine Kritik des Phänomenalismus, weil diejenigen, gegen die er argumentieren will, ihr Thema vom Innenstandpunkt aus in den Blick nehmen (vgl. die Passage von Ayer, die Austin am Anfang des zweiten Kapitels zitiert).

10 Dazu gehören: Feindschaft gegenüber Intentionalität (und Intensionalität); Reduktionismus, wobei die Reduktionsbasis in dem besteht, was die Naturwissenschaften als grundlegend ansehen; die Zurückweisung der Vorstellung, dass es nichtempirisches Wissen geben kann usw.

Festlegungen erkennen – und diese zeigen, dass in ihrem Mund »ich« kein Ausdruck von Selbstbewusstsein sein kann, sondern nur ein Demonstrativpronomen oder ein Name.

19. Der Fall von Austins Anhängern ist ein Lehrstück für die Gefahren, die darin liegen, die erste Person für einfach gegeben zu halten. Wenn es bisher so etwas wie eine Moral gibt, dann besteht sie darin, dass die philosophische Reflexion auf Wahrnehmung sensibel sein muss für die Form des Denkens, in der sie stattfindet, sowie für deren Konsequenzen. (Die beste Weise, dafür sensibel zu bleiben, besteht darin, im Text eines philosophischen Aufsatzes niemals die erste Person zu verwenden.)

*

20. Es ist ganz natürlich, Denken für empirisches Denken zu halten, das heißt für Denken, das empirische Begriffe verwendet, und zwar nicht nur in dem primären Sinn, der in Abschnitt 9 eingeführt wurde, sondern in dem erweiterten Sinn von Begriffen, deren Inhalt von ihrem Ort innerhalb eines inferentiell artikulierten Systems abhängt, zu dem empirische Begriffe im primären Sinn gehören. Es könnte scheinen, dass der Wahrnehmende denken kann, dass er* etwas wahrnimmt, ohne dass daraus folgt, dass er irgendwelche empirischen Begriffe aktualisiert – weil er denkt, nicht dass er* Rosa sieht, sondern bloß, dass er* etwas sieht. Das trägt zwar der Spezifität dessen, was wahrgenommen wird, nicht Rechnung, doch es kann so aussehen, als gebe es trotzdem einen Weg, das von innen zu tun – nicht durch die Aktualisierung eines empirischen Begriffs, sondern einfach durch Zeigen oder vielleicht durch die Verwendung eines Demonstrativpronomens, das den Akt des Zeigens bloß verbalisiert: »Ich sehe *dies*.«

21. Es scheint also möglich, sich zwei Versionen des Dualismus vorzustellen: eine moderate Variante, der zufolge der Verstand von der Wahrnehmung abtrennbar ist, aber nur in seiner Gestalt als empirisches Denken, nicht in der Gestalt des formalen Denkens; und eine radikale Variante, der zufolge das Denken in all seinen Gestalten von der Wahrnehmung abtrennbar ist. Der moderaten Variante zufolge kann das Subjekt kohärent von innen vom Ob-

jekt denken, dass es *etwas* oder (wie das Subjekt es ausdrücken würde) »*dies*« wahrnimmt, aber nicht, dass es zum Beispiel Rosa wahrnimmt – nur formale Begriffe und Zeigegeesten dürfen in einer basalen Selbstzuschreibung vorkommen. Der radikalen Variante zufolge ist selbst das ausgeschlossen.

*

22. Der radikale Dualismus ist sicherlich von vornherein zum Scheitern verurteilt. Er wird noch einmal kurz in den Abschnitten 31–33 auftreten. Es ist jedoch sinnvoll, wenn wir uns hier auf die moderate Variante konzentrieren.

23. Die Vorstellung, dass empirisches Denken von der Wahrnehmung abtrennbar ist, ist grundlegend für die Idee des Gegebenen.¹¹ Das Wahrgenommene kann von innen kohärent in bloß formalen Begriffen gedacht werden und man kann darauf zeigen – doch das ist alles. Man hält das Gegebene für einen Mythos. Warum?

24. Der tiefste Grund ist ein semantischer, in dem weiten Sinn, dass er mit der Vorstellung von empirischen Begriffen zu tun hat, das heißt mit Begriffen von etwas in der Wahrnehmung Gegebenem (siehe Abschnitt 9). Dass beispielsweise »Rosa« einen solchen Begriff ausdrückt, versteht jeder, und zwar von innen. *NN* weiß (wie er es ausdrücken würde): »Mit »Rosa« meine ich etwas, das ich sehe.« Natürlich erschöpft das nicht *NN*s Verständnis: Er weiß, dass es sich um den Begriff von etwas Spezifischem handelt, das er* sieht. Doch von was? Dem moderaten Dualismus zufolge kann er das nur durch eine Zeigegeste klarmachen: »Mit »Rosa« meine ich etwas, das ich sehe, nämlich *dies*«, oder vielleicht »*diese Qualität*« (wir können davon ausgehen, dass »Qualität« einen weiteren formalen Begriff zum Ausdruck bringt).

25. *NN*s Schwierigkeit kann ihn leicht dazu bringen, sich über Privatheit Sorgen zu machen. »Sieht irgendjemand anderes *diese Qua-*

¹¹ Zu zwei klassischen Formulierungen dieser Vorstellung vgl. C. I. Lewis, *Mind and the World Order*, New York 1929, Kap. 2, und John McDowell, *Geist und Welt*, Frankfurt/M. 2001, S. 29 f. (Lewis ist ein Anhänger der Vorstellung, während McDowell sie natürlich zurückweist.)

lität? Wie kann ich das wissen? Und wie kann ich dann wissen, dass irgendjemand anderes das mit »Rosa« meint, was ich meine?« Diese Sorge greift auf alle empirischen Begriffe über – nicht nur auf die aus Abschnitt 9, sondern auch auf die in Abschnitt 20, aufgrund des Bildes davon, wie die dort skizzierten Begriffe empirische Substanz erhalten.

26. Ein zentraler (wenn auch, wie ich denke, nicht sehr gut verstandener) Punkt von McDowell ist, dass Sellars' Gegner in seinem Angriff auf den Mythos des Gegebenen derselbe ist wie Wittgensteins Gegner in seinem Angriff auf »private ostensive Definitionen«.¹² Zu große Vertrautheit mit der entscheidenden Passage der *Philosophischen Untersuchungen* hat ihre Wirkung wahrscheinlich abgestumpft; doch hier ist sie:

[Ich] präge [...] mir die Verbindung des Zeichens [»E«] mit der Empfindung ein. – »Ich präge sie mir ein« kann doch nur heißen: dieser Vorgang bewirkt, dass ich mich in Zukunft richtig an die Verbindung erinnere. Aber in unserm Falle habe ich ja kein Kriterium für die Richtigkeit.¹³

Wittgenstein stellt den Sprecher seiner Privatsprache als jemanden vor, der aktiv eine Sprache sprechen will, die niemand sonst verstehen kann. Im Unterschied dazu ist *NN* jemand, der besorgt ist, dass er* sich in dieser Lage befindet. Doch dieser Unterschied ist sicherlich unwesentlich. »Mit »Rosa« meine ich etwas, das ich sehe, nämlich *diese Qualität*« – wenn das, was gegeben ist, das Gegebene ist, dann scheint es, als sei etwas von dieser Art das Einzige, worin das Verständnis eines empirischen Begriffs (in dem primären Sinn aus Abschnitt 9) bestehen kann. Natürlich ist das nicht hinreichend. Die Qualität, die durch diese Formulierung herausgegriffen wird, wird zu dem Zeitpunkt wahrgenommen, zu dem sie heraus-

¹² Vgl. Wilfrid Sellars, *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, Paderborn 1999, § 24–31. Dort werden Schwierigkeiten mit Privatheit explizit adressiert. Der Gegner ist an dieser Stelle ein nichtklassifizierendes Bewusstsein von etwas bestimmtem Allgemeinem (*determinate repeatables*). Siehe auch McDowell, *Geist und Welt*, Vorlesung 1.

¹³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1984, § 258. Mein Verständnis dieser Passage wurde besonders beeinflusst von G. E. M. Anscombe, »The Subjectivity of Sensation«, in: dies., *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford 1981, S. 44–56.

gegriffen wird. Doch wer einen empirischen Begriff versteht, muss in der Lage sein, ihn nicht nur zu diesem Zeitpunkt, sondern auch zu zukünftigen Zeitpunkten zu verwenden. Das bedeutet, dass er dazu in der Lage sein muss, zumindest zu einem zukünftigen Zeitpunkt zu denken (wie er sich ausdrücken würde): »Was ich jetzt habe, ist dieselbe Qualität wie die, die ich früher hatte.« Wenn man diese Bedingung hinzufügt, erhält man anscheinend die einzige Erklärung dafür, was es bedeutet, einen empirischen Begriff zu verwenden, die für einen Anhänger des Gegebenen verfügbar ist.

27. Wittgenstein geht es nicht so sehr darum, wie sein Held wissen kann, dass (wie er es ausdrücken würde) »die Qualität, die ich jetzt habe, dieselbe ist wie die, die ich früher hatte«, sondern darum, was es bedeutet, dass er so etwas überhaupt denkt. Denn was denkt er, wenn er dies denkt? Ein Mannigfaltiges ist gegeben: Verschiedene Qualitäten waren ihm zu dem früheren Zeitpunkt gegenwärtig; indem er Rosa sah, sah er (unter anderem) eine rosa Fläche. An welche Qualität denkt er, wenn er »die Qualität, die ich früher hatte«, denkt – die Qualität, rosa zu sein, oder die Qualität, eine Fläche zu sein? Nichts von dem, was wir bisher über das gesagt haben, was er denkt, legt das fest. Das müsste es aber, denn nur dann kann es das sein, was es zu sein beansprucht – ein Gedanke über eine spezifische Qualität, die in der Vergangenheit gegeben war. Es ist also mehr erforderlich. Könnte er das, was er denkt, folgendermaßen ergänzen: »Was ich jetzt habe, ist dieselbe Qualität wie die, die ich früher hatte, nämlich Rosa?« Nein – denn wenn dazu, dass er dies denkt, gehört, dass er den Begriff verwendet, dann kann zu einer Erklärung davon, worin sein Verständnis des Begriffs besteht (in der Art, wie ich es in Abschnitt 26 beschrieben habe), nicht gehören, dass er dies denkt. Die Erklärung wird dann nämlich das, was sie erklären soll, voraussetzen.

28. Wittgenstein stellt sich vor, dass sein Held versucht, auf eine Art Bild zu zeigen – ein Bild von dem, was er für Erinnerung hält –, um das zu untermauern, was er denkt. Doch das ist ganz sicher nutzlos. Er müsste nämlich denken, dass das Bild ein Bild von der richtigen Qualität ist. Doch was bedeutet es für ihn, das zu denken? Es kann nicht bedeuten, dass er es für »ein Bild von Rosa« hält – aus den eben genannten Gründen. Es kann nur bedeuten, dass er es für »ein

Bild der Qualität, die ich früher hatte«, hält. Das bringt ihn nicht weiter. Worauf kann er dann aber verweisen, wenn nicht auf einen der verbotenen empirischen Begriffe?

29. Er kann auf nichts verweisen. Denn der Ausdruck »die Qualität, die ich früher hatte«, muss auf eine Art verweisen, eine bestimmte Qualität herauszugreifen, die in die Vergangenheit zurückreicht – eine Qualität, die ihm, wie er natürlicherweise sagen kann, *jetzt* nicht gegeben ist, aber *damals* gegeben war. Die einzige Möglichkeit, wie er irgendeine Qualität herausgreifen kann, ist jedoch das Zeigen. Er kann aber nur auf das zeigen, was ihm zum Zeitpunkt des Zeigens gegenwärtig ist. Was er braucht, ist ein Begriff, denn im Unterschied zu einem Zeigeakt, der notwendig mit dem Zeitpunkt verknüpft ist, zu dem er stattfindet, ist ein Begriff gerade eine Art von Vorstellung, die die Zeit überspannt. Die einzigen Begriffe, die er angesichts dessen, was gegeben ist, verwenden kann, sind formale Begriffe. Ihnen fehlt aber – wie wir in Abschnitt 20 bemerkt haben – die Spezifität, die erforderlich ist, um bestimmte Qualitäten auszudrücken. Was er braucht, ist etwas, das zugleich die Zeitallgemeinheit von formalen Begriffen und die Spezifität von Zeigegeboten aufweist. Nur ein empirischer Begriff kann das leisten. Das ist aber das Einzige, was er nicht haben kann.

30. Der minimale Gedanke aus Abschnitt 24 – »Mit ›Rosa‹ meine ich etwas, das ich sehe« – und die Vorstellung des Gegebenen bedingen zusammengenommen eine bestimmte Konzeption davon, was es bedeutet, einen empirischen Begriff von innen zu verstehen. Diese Konzeption bricht aber zusammen, sobald man sie durchdenkt. Wenn NN versucht, seine* empirischen Begriffe in dieser Weise zu verstehen, wird er es unmöglich finden, über den minimalen Gedanken hinauszugehen, und damit unmöglich, seine »empirischen Begriffe« als mehr als bloße Begriffsformen zu verstehen. Das ist der tiefe Grund dafür, warum Sellars und McDowell denken, dass das Gegebene ein Mythos ist. – Doch wie sieht die Alternative aus?

*

31. Eine Antwort, die dem moderaten Dualisten offen zu stehen scheint, besteht darin, zuzugeben, dass NN von innen keinen

Schritt weitergehen kann. Es kann dann immer noch ein Verständnis von *NN*s empirischen Begriffen geben. Das kann aber nur von außen kommen. (*»Ich kann verstehen, was er mit »Rosa« meint – er meint etwas, das er sieht [nämlich Rosa].«* Doch das ist alles.)

32. Der radikale Dualist muss etwas von dieser Art denken. Seiner Sichtweise zufolge ist es nämlich unmöglich, vom Wahrnehmen den als solchem nur von innen zu denken. Der radikale Dualist muss also nicht nur glauben, dass *NN* von innen keinen Schritt weitergehen kann, sondern auch, dass er nicht einmal so weit gelangt. Selbst das minimale Verständnis aus Abschnitt 24 ist ihm verwehrt.

33. Erlaubt die Antwort aus Abschnitt 31 *NN*, irgendein Verständnis seiner empirischen Begriffe von innen zu haben? Wenn man vom moderaten Dualismus ausgeht, kann *NN* nicht weiter gelangen als dazu, zu denken: *»Mit »Rosa« meine ich etwas, das ich sehe.«* – Die spezifischen Gegenstände seiner empirischen Begriffe wären, wie McDowell es ausdrückt, *»etwas bloß Noumenales, zumindest was das Subjekt angeht.«*¹⁴ Wenn man aber vom radikalen Dualismus ausgeht, könnte er nicht einmal das sagen. Vielleicht könnte er sagen: *»Mit »Rosa« meine ich etwas, das am Ende einer Relation steht, die man »Wahrnehmung« nennt.«* Doch was genau er mit *»Rosa«* wie auch jeder anderen empirischen Begriffsform meint, bliebe vollständig jenseits seines Verständnisses.

34. McDowell nennt diese Antwort *»Kohärentismus«* und schreibt sie Davidson zu. Sie ist aber ganz sicher inkohärent. Denn ganz sicher muss ein Interpret, um zu Ansichten darüber zu gelangen, was *NN* zum Beispiel mit *»Rosa«* meint, wissen, *»was ich mit »Rosa« meine«* (wie er sich ausdrücken würde). (Wie kann er, wenn er nicht weiß, was er* damit meint, beanspruchen, von jemand anderem zu sagen, was *er* meint?) Das kann er aber nicht wissen, wie er selbst zugeben muss, denn seine Antwort läuft darauf hinaus, dass er die Möglichkeit jeglichen Selbstverständnisses dieser Art bestreitet. (Das Beste, was er wissen könnte, ist: *»Mit »Rosa« meine ich etwas, das ich sehe«, und das ist unzureichend.*)

35. McDowell glaubt, dass Philosophen anfällig dafür sind, zwischen dem Mythos des Gegebenen und dem Kohärentismus zu *»oszillieren«*. Jede dieser Positionen ist ganz sicher hoffnungslos; die Gründe dafür haben wir uns klargemacht. Doch wie man weiß, glaubt er, dass es *»einen Weg [gibt], das Pendel zum Stillstand zu bringen.«*¹⁵

*

36. McDowell empfiehlt eine energische Zurückweisung des Dualismus und folgt darin Sellars. Der moderaten Variante einer solchen Zurückweisung zufolge ist der Verstand unauflöslich mit der Wahrnehmung verknüpft, aber nur in seiner Gestalt als bloß formales Denken. Man könnte es so sagen: Die Form der Wahrnehmung ist vom Verstand nicht abtrennbar, ihre Materie wird aber allein von der Sinnlichkeit bereitgestellt – und deshalb kann das, was man sieht, in der Wahrnehmung nur als etwas erscheinen, worauf man als *»dies«* zeigen kann. Das macht aber ein Verständnis empirischer Begriffe von innen unmöglich.

37. Die Oszillation beruhte auf der Unmöglichkeit, den Wahrnehmenden sowohl von innen als auch in bloß formalen Begriffen als einen zu denken, der etwas wahrnimmt. Diese Unmöglichkeit verschwindet, sobald man zugibt, dass der Verstand von der Wahrnehmung in ihrer Gestalt als Vermögen zu empirischem Denken – zu Denken, das aus Form und Materie besteht – nicht abtrennbar ist. *NN* kann einfach denken, dass er* Rosa (usw.) sieht. In seinem Versuch, seine empirischen Begriffe zu verstehen, wird er nicht darauf beschränkt sein, auf das Gegebene zu zeigen. Die Hoffnung ist, dass damit seine Anfälligkeit dafür, dem Mythos des Gegebenen zu erliegen und anschließend in den Kohärentismus zurückzufallen, ebenfalls verschwindet.

38. Doch wird er so verschwinden? Den Dualismus zurückzuweisen bedeutet, zu denken, dass *»Rosa zu sehen nicht davon abtrennbar ist, zu denken, dass ich Rosa sehe«* (wie es der Betreffende ausdrücken würde). McDowell stellt das als unschuldig dar, und vielleicht ist es das auch. Es lässt das Selbstverständnis empirischer Begriffe

¹⁴ McDowell, *Geist und Welt*, S. 41, Anm. 14.

¹⁵ Ebd., S. 33.

aber verdächtig zirkulär aussehen. *NN* weiß: »Mit ›Rosa‹ meine ich etwas, das ich sehe« (wie er sagen würde). Natürlich ist das nicht hinreichend. Jetzt sieht es aber so aus, als müsste er ungefähr so weitermachen: »nämlich etwas, das ich in einem Akt des Sehens sehe, der von einem Akt des Denkens, dass ich Rosa sehe, nicht abtrennbar ist«. Sein Verständnis scheint ihn nicht zu etwas anderem als dem Begriff zu bringen, durch das er diesen verstehen kann, sondern zurück zu dem Begriff selbst, den er verstehen will.

39. Zirkel dieser Art sind ein zentrales Thema von Anscombe. An Hume anknüpfend, hält sie eine Klasse von Begriffen – nennen wir sie Vertragsbegriffe – für »natürlich unverständlich«, weil sie zu dieser Art von Zirkel Anlass geben. Es kann kein Verständnis eines solchen Begriffs durch etwas anderes als ihn selbst geben, weil es sich um einen Begriff von etwas handelt, das durch genau diesen Begriff gedacht wird. Anscombe erwähnt als Beispiele »heiraten, ein Geschenk machen, einen Eid schwören«. ¹⁶ Sie sieht aber auch, dass dieser Punkt viel genereller ist und über Vertragsbegriffe weit hinausgeht. Er trifft mindestens auf alle Begriffe zu, die die von ihr so genannte »Form der Beschreibung« absichtlicher Handlungen aufweisen. ¹⁷ Sie befürchtet, dass sie allesamt nichts als leere Formen sein könnten, eben weil sie kein Verständnis in anderen Begriffen zulassen. Sie scheint jedoch Hume darin zuzustimmen, dass nicht alle Begriffe von dieser Art sind; empirische Begriffe sind »natürlich verstehbar«, weil sie ein solches Verständnis zulassen. ¹⁸ (Sie scheint zu versuchen, Begriffe dieser Art zu verwenden, um zu erklären, wie Vertragsbegriffe einen Teil ihrer Substanz erhalten und so vor vollständiger Leere bewahrt werden. ¹⁹)

¹⁶ G. E. M. Anscombe, »Warum Versprechen binden (und ob *in foro interno*)«, in: dies., *Aufsätze*, S. 61–81, hier S. 62.

¹⁷ Vgl. Anscombe, *Absicht*, § 47.

¹⁸ Anscombe bemerkt, dass für Hume nicht nur empirische Begriffe »natürlich verstehbar« sind. Dasselbe gilt ihm zufolge für »das Meinen von etwas beim Gebrauch solcher Ausdrücke« – und sie widerspricht ihm in dieser zweiten Behauptung. Vgl. ihren Aufsatz »Regeln, Rechte und Versprechen« (1978), in: dies., *Aufsätze*, S. 82–93, hier S. 83. Die erste Behauptung scheint sie aber zu akzeptieren.

¹⁹ Siehe insbesondere ihre Aufsätze »Über die Grundlage staatlicher Autorität«, in: dies., *Aufsätze*, S. 94–141, hier Abschnitt II, und »Warum Versprechen binden (und ob *in foro interno*)«.

40. Jetzt sieht es jedoch so aus, als seien empirische Begriffe selbst »natürlich unverständlich«. Das Verständnis des durch »Rosa« ausgedrückten Begriffs, das jeder von innen hat, besteht darin, dass es sich um den Begriff von etwas handelt, das er* durch genau diesen Begriff denkt. Dasselbe gilt für jeden empirischen Begriff im primären Sinn. Wenn solche Begriffe aber tatsächlich aus dem genannten Grund leer sind, dann ist schwer zu sehen, wie es um alle empirischen Begriffe im erweiterten Sinn anders stehen kann, vorausgesetzt wir akzeptieren das in Abschnitt 20 skizzierte Bild von ihrem Zusammenhang.

41. Haben wir damit einen Ort erreicht, an dem das Denken zur Ruhe kommen kann? Es scheint sich eher um einen dritten Pol innerhalb einer Oszillation zu handeln, die nun eher nach einem Flipperautomaten als nach einem Pendel aussieht.

*

42. Ziehen wir Bilanz. Wir haben uns eine radikal dualistische Konzeption von Sinnlichkeit und Verstand angesehen, die den Verstand vollständig aus der Sinnlichkeit verbannt. Das ist eine Form des *Empirismus*. »Anschauungen (das heißt Wahrnehmungen) ohne Begriffe sind blind«; sie sind es in dem Sinn, dass sie außerhalb des unvermittelten Selbstbewusstseins ihres Subjekts liegen. Der Verstand darf nicht von der Wahrnehmung abtrennbar sein. Doch in welchem Umfang? Wir haben uns über einen moderaten Dualismus Gedanken gemacht, dem zufolge der Verstand nur in seiner Gestalt als formales Denken nicht abtrennbar ist. Das ist ein *transzendentaler Idealismus*, weil es das Denken für nicht abtrennbar von den formalen Aspekten der Wahrnehmung hält, aber durchaus glaubt, dass es von dessen materialen oder empirischen Aspekten abgetrennt werden kann. ²⁰ Die Konsequenz ist, dass es unmöglich wird, empirische Begriffe von innen zu verstehen. Das hat uns dazu geführt, den Dualismus insgesamt abzulehnen und das Denken für unauflöslich verknüpft sowohl mit den materialen wie auch den formalen Aspekten der Wahrnehmung zu erklären. Das bedeutet, dass nicht nur soziale Institutionen (die Gegenstän-

²⁰ Vgl. Stephen Engstrom, »Understanding and Sensibility«, in: *Inquiry* 49/1 (2006), S. 2–25.

de von Vertragsbegriffen) unauflöslich mit Denkakten verknüpft sind, die sie durch ihre Begriffe vorstellen. Die »ganze Ausbreitung der sinnlichen Welt«²¹ hat denselben Charakter. Das ist *absoluter Idealismus*. Er scheint einerseits notwendig, um empirischen Gehalt sicherzustellen, andererseits aber auch, um diesen Gehalt vollständig zu zerstören. – Selbstverständlich ist es die Vorstellung, dass empirische Begriffe »natürlich verständlich« sein müssen, die den negativen Teil dieser scheinbaren Tatsache abstützt. Diese Vorstellung ist (wenn die Verständlichkeit von innen kommen soll) der Mythos des Gegebenen – oder (wenn nicht) der Kohärentismus. Wenn die Versuchung zu denken, dass »natürlich unverständliche« Begriffe leer sein müssen, real ist, dann ist das sicherlich ein Zeichen dafür, wie sehr diese beiden Positionen das philosophische Denken in ihrem Griff haben.²²

Aus dem Englischen von Christian Kietzmann

Sebastian Rödl Selbsterkenntnis des Selbstbewegers

1. Einleitung

Hier ist eine Stelle aus einem neueren Aufsatz von John McDowell:

Das Selbstbewusstsein eines selbstbewusst kompetent körperlich handelnden Subjekts schließt eine Vertrautheit mit den Möglichkeiten körperlichen Handelns ein, die in der Art von Körper liegen, über den es verfügt: etwa eine Vertrautheit mit den verschiedenen Bewegungen, die an bestimmten Gelenken möglich sind.¹

Wenn wir das Selbstbewusstsein des Subjekts wegdenken, denken wir diejenige Wirklichkeit weg, um die es in der relevanten Weise weiß: sie selbst als körperlich Handelnde. Es ist irrelevant, dass wir damit nicht die räumliche Anordnung der Materie wegdenken, aus der sie besteht.²

Diese Zitate entstammen einer Diskussion der Bemerkung Anscombes, dass wir um die Position unserer Glieder ohne Beobachtung wissen. In diesem Kontext spricht McDowell ein größeres Thema an: unser Wissen von uns selbst als materieller Substanz. Er legt nahe, dass unser Wissen um die Weise, wie wir räumlich gegliedert sind, also um das Prinzip räumlicher Einheit, kraft dessen wir im Raum ausgebreitet und doch eins sind, Selbstwissen ist; ferner legt er nahe, dass unsere räumliche Gliederung nichts anderes ist als ein Bewusstsein ebendieser Gliederung. Diesen Gedanken will ich entwickeln. Zuvor will ich seine Bedeutung herausstellen.

Selbstbewusstsein ist nicht nur ein Bewusstsein, dessen Subjekt ebenso sein Objekt ist; es ist ein Bewusstsein, dessen Natur festlegt, dass diejenige, die sich bewusst ist, diejenige ist, deren sie sich bewusst ist. Daraus folgt, dass Selbstbewusstsein nicht rezeptiv ist. Rezeptives Bewusstsein ist davon abhängig, dass die Sinne des Subjekts durch das Objekt dieses Bewusstseins affiziert werden, und es liegt nicht in der Natur sinnlicher Affektion, dass die, die affiziert wird, der Gegenstand ist, der sie affiziert. Wenn ich also ein

²¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1986, S. 138.

²² Ich danke Thomas Land, Will Small und Peter Sullivan für hilfreiche Diskussionen.

¹ John McDowell, »Anscombe on Bodily Self-Knowledge«, in A. Ford, J. Hornsby, F. Stoutland (Hg.), *Essays on Anscombe's Intention*, Cambridge/Mass. 2011, S. 128–146, hier S. 142 (Übers. G. M.).

² Ebd., S. 146.

rezeptives Bewusstsein meiner selbst habe, bin ich mir *in* diesem Bewusstsein nicht bewusst, dass *ich selbst* der Gegenstand dieses Bewusstseins bin. Das müsste der Inhalt eines weiteren Bewusstseins sein. Rezeptives Bewusstsein ist ein Bewusstsein, dessen Form sein Subjekt von seinem Objekt getrennt hält. Selbstbewusstsein ist ein Bewusstsein, dessen Form deren Identität enthält. Eine abstrakte Beschreibung des Selbstbewusstseins definiert es über diese Identität: Wenn dies, dass jemand so ist, wie zu sein sie sich bewusst ist, einschließt, dass sie sich bewusst ist, so zu sein, oder allgemeiner gesprochen, wenn dies, dass die Dinge so liegen, ein Bewusstsein davon einschließt, dass sie so liegen, dann ist dieses Bewusstsein Selbstbewusstsein und sein sprachlicher Ausdruck verlangt den Gebrauch eines Pronomens der ersten Person.

Die Vorstellung eines Subjekts, abstrakt gefasst, ist die Vorstellung einer Einheit: von Akten, Bestimmungen, Teilen. Ein Subjekt als Subjekt zu begreifen bedeutet also, es durch ein Prinzip der Einheit zu denken, ein Prinzip, gemäß dem das relevante Mannigfaltige als eines begriffen wird. Es ist leicht zu sehen, dass das Prinzip der Einheit eines *selbstbewussten* Subjekts nichts anderes als das Bewusstsein dieses Prinzips ist. Wäre es das nicht, so würde das Subjekt, indem es sich durch dieses Prinzip auffasst, nicht sich selbst als sich selbst auffassen. Es wäre sich in diesem Auffassen nicht bewusst, dass das, was es auffasst, es selbst ist.

Ein selbstbewusstes Subjekt ist in der Weise eines, dass seine Einheit ein Bewusstsein ebendieser Einheit ist. Dies ist die Quelle der perennierenden Schwierigkeit, die alle unsere Versuche betrifft, uns selbst, die wir selbstbewusste Subjekte sind, als materielle Substanzen zu verstehen. Während es denkbar sein mag, dass *Akte des Verstandes* eine Einheit aufweisen, die im Bewusstsein dieser Einheit liegt, kann es leicht unmöglich scheinen, sich die räumliche Einheit einer *materiellen Substanz* so zu denken, dass sie diese Form aufweist: ein Bewusstsein ebendieser Einheit zu sein. Das könnte erklären, weshalb die zeitgenössische Literatur in großen Teilen davon ausgeht, dass das Prinzip der Einheit eines lebendigen menschlichen Körpers – eine materielle Substanz, wenn es überhaupt eine gibt – unabhängig ist von dem, was auch immer das Prinzip der Einheit eines bewussten Subjekts sein mag. So wird beispielsweise behauptet, es gäbe gar kein Prinzip der Einheit eines bewussten Subjekts, sondern nur Stränge miteinander verknüpfter Bewusst-

seinszustände. Oder es wird angenommen, dass durchaus ein Prinzip der Einheit der Identität eines bewussten Subjekts zugrunde liege, dieses Prinzip aber nicht identisch mit dem Prinzip der Einheit eines Körpers sei, der (wir fragen lieber nicht, wie) zu ebendiesem Subjekt gehört. Solche Positionen – Reduktionismus, Dualismus – verzweifeln an der Schwierigkeit, Selbstbewusstsein einer materiellen Substanz zu denken. Wenn wir aber materielle Substanzen sind, dann gibt es nur ein Prinzip, das, indem es das Prinzip der Einheit des Selbstbewusstseins ist, das Prinzip der räumlichen Einheit einer materiellen Substanz ist. Wenn ein selbstbewusstes Subjekt eine materielle Substanz ist, dann ist ihre räumliche Einheit selbstbewusst: Das Prinzip, durch das ich, im Raum ausgebreitet, eins bin, ist das Bewusstsein dieses Prinzips. Ich will zu erklären versuchen, wie das sein kann.

2. Die Einheit dessen, was notwendigerweise als eines vorgestellt wird

Zuerst betrachten wir die Einheit eines selbstbewussten Subjekts abstrakt, um zu verstehen, was es bedeutet, die Einheit einer materiellen Substanz, die im Raum ausgedehnt ist, als selbstbewusst zu verstehen.

Kant sagt, eine selbstbewusste Einheit sei die Einheit von etwas, das notwendig als numerisch identisch vorgestellt wird,³ das heißt, als eines. Wir verstehen, was er meint, wenn wir überlegen, wann etwas nicht notwendig als eines vorgestellt wird.

Wir stellen etwas, das eines ist, nicht als eines, sondern als vieles vor, wenn wir seine Elemente vorstellen, ohne sie auf ihre Einheit zu beziehen. Das ist möglich, wenn ein Element vorzustellen nicht dasselbe ist, wie es unter die relevante Einheit zu bringen. Hingegen kann etwas nicht als vieles vorgestellt werden, wenn ein Element seiner vorzustellen heißt, dieses ebendarin auf die Einheit zu beziehen, deren Element es ist. So etwas wird notwendig als eines vorgestellt; es ist unmöglich, es als vieles vorzustellen. Kant behauptet, dass ein selbstbewusstes Subjekt in dieser Weise eines ist. Wir sehen, dass das richtig ist, wenn wir bedenken, dass das

3 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998, A 107.

Prinzip der Einheit eines selbstbewussten Subjekts nichts anderes als ein Bewusstsein dieses Prinzips ist. Denn eine Einheit ist dasselbe wie das Bewusstsein dieser Einheit genau dann, wenn dasjenige, das in allen Elementen dasselbe ist, das also, was sie zu Elementen dieser Einheit macht, das Bewusstsein ebendieser Selbigkeit ist. Ein selbstbewusstes Subjekt also ist eine Einheit von Elementen, die sich selbst auf dieses Subjekt beziehen, indem sie ein Bewusstsein ihrer Zugehörigkeit zu diesem Subjekt sind. Daraus folgt, dass es unmöglich ist, ein Element einer selbstbewussten Einheit zu begreifen, ohne es in demselben Akt unter diese Einheit zu bringen. Ein selbstbewusstes Subjekt wird notwendig als eines vorgestellt.

Wir wollen nun herausbringen, dass das selbstbewusste Subjekt hinsichtlich seiner räumlichen Gliederung, also als materielle Substanz, in dieser Weise eines ist. Wir gehen in drei Schritten vor. Zuerst begegnet uns diese Einheit – eine Einheit von etwas, das notwendigerweise als eines vorgestellt wird, eine Einheit von Elementen, die sich selbst auf diese Einheit beziehen – als Einheit von Akten des Denkens, spezifisch von Urteilen, insofern sie im Schluss auftreten (Abschnitt 3). Dann sehen wir, dass dieselbe Art der Einheit auch Akte des Wollens aufweisen, insofern auch sie im Schluss auftreten, und zwar im praktischen Schluss. Als Einheit des praktischen Schließens ist nun aber die selbstbewusste Einheit von Willensakten als solche die zeitliche Einheit einer Bewegung. Die zeitliche Einheit einer vernünftigen Selbstbewegung ist selbstbewusst, und damit reicht das Selbstbewusstsein über das nur Geistige hinaus (Abschnitt 4). Weiterhin werden wir sehen, dass die selbstbewusste Einheit der Bewegung auf selbstbewussten Vermögen der Bewegung und auf der selbstbewussten Einheit dieser Vermögen beruht, welche nichts anderes ist als die räumliche Einheit des Selbstbewegers (Abschnitt 5). So erweist sich Selbstbewusstsein als Seinsweise einer materiellen Substanz.

3. Die selbstbewusste Einheit des Schlusses

Betrachten wir den Akt, in dem jemand ein Urteil aus anderen erschließt. Als Konklusion beruht ein Urteil auf den Urteilen, die seine Prämissen sind. Weiter versteht diejenige, die schließt, dass die Prämissen die Konklusion ausweisen. Und dies zu verstehen ist

kein vom Schließen verschiedener Akt. Eine Konklusion auf der Grundlage von Prämissen zu bejahen ist nichts anderes, als sich bewusst zu sein, dass die Prämissen die Konklusion hinreichend begründen. Die Abhängigkeit der Konklusion von den Prämissen weist also eine spezielle Form auf: Die Konklusion hängt von den Prämissen ab; dem Subjekt ist ihre Abhängigkeit von den Prämissen bewusst; und jene Abhängigkeit ist nichts anderes als dieses Bewusstsein. Auf diese Weise bezieht sich ein Urteil, das so von Urteilen abhängt, auf die Urteile, von denen es abhängt.

Betrachten wir ein Urteil, von dem viele Konklusionen abhängen, eine Prämisse, aus der viele Urteile abgeleitet werden. Alle aus diesem abgeleiteten Urteile beziehen sich auf ebendieses Urteil. Es liegt allen von ihm abgeleiteten Urteilen in der Weise zugrunde, dass es in ihnen enthalten ist (indem diese ein Bewusstsein ihres Grundes, also des Urteils, aus dem sie abgeleitet sind, enthalten). Auf diese Weise werden viele Urteile, die von derselben Prämisse abgeleitet sind, in einem geistigen Akt zusammengehalten, nämlich in dem Urteil, das ihre geteilte Prämisse ist. Hier haben wir eine Einheit von Urteilen, die nichts anderes als das Bewusstsein dieser Einheit ist. Es ist eine Einheit von Urteilen, die darin liegt, dass sie in demselben Urteil gründen; dieses Urteil ist ein Bewusstsein der Einheit jener Urteile, ein Bewusstsein, das in jedem von ihnen enthalten ist. Wenn Urteile auf diese Weise vereint sind, durch ein Urteil, das jedem von ihnen zugrunde liegt, dann ist ihre Einheit selbstbewusst: Es ist eine Einheit, die ein Bewusstsein dieser Einheit ist. Dieses Bewusstsein ist das Urteil, die gemeinsame Prämisse der Konklusionen, die als Konklusionen von ihm abgeleitet und dadurch unter ihm vereinigt sind.

Weil ihre Einheit selbstbewusst ist, sind die vielen Urteile, die von einer Prämisse abhängen, notwendig als in einem Subjekt vereint vorgestellt. Ein Akt, der sie auf ein Subjekt bezöge, indem er einen Begriff der Einheit des Subjekts von außen auf sie anwendete, ist weder nötig noch auch nur möglich. Diese Urteile werden nicht zusammengebracht, da sie sich selbst zusammenbringen, indem sie selbst ein Bewusstsein ihrer Abhängigkeit von derselben Prämisse sind. Da die Einheit dieser Urteile ein Akt des Bewusstseins ist, liegt die Identität des Subjekts dieser Urteile in der Identität dieses Aktes: Die Urteile sind Akte *eines* Subjekts, indem sie in *einem* Akt vereint sind.

Die Einheit von Urteilen, die aus einer Prämisse gefolgert sind, ist eine Einheit des Selbstbewusstseins. Jedoch kann sie nicht die grundlegende Einheit sein, sondern muss auf einer vorgängigen Einheit beruhen, die ihrer Möglichkeit zugrunde liegt. Für einen endlichen Verstand erschöpft sich das Erlangen von Wissen nicht im Nachdenken über das Allgemeine. Daraus folgt, dass es für einen endlichen Verstand eine Vielzahl von Prämissen gibt. Aber ein urteilendes Subjekt ist nicht so mannigfaltig wie seine letzten Prämissen. Vielmehr muss die Einheit eines urteilenden Subjekts vieler letzter Prämissen von derselben Art sein wie die Einheit von Urteilen, die in einer Prämisse gründen. Urteile gehören demselben selbstbewussten Subjekt an, indem sie in einem Akt des Bewusstseins vereint sind, einem Akt, der allen Urteilen zugrunde liegt, und zwar so, dass ein Urteil, das von ihm abhängt, ein Bewusstsein ebendieser seiner Abhängigkeit von ihm ist.

Der Akt eines Bewusstseins, auf dem jedes Urteil beruht, indem es ihn enthält, ist – zumindest im endlichen Verstand – kein Wissen um ein höchstes Prinzip, aus dem jedes Urteil abgeleitet ist. Kant behauptet, dass dieser Akt des Bewusstseins – derjenige Akt, der das selbstbewusste Subjekt *ist* – die Vorstellung der Form des Urteils ist. Diese Vorstellung – die Vorstellung der Form des Urteils – ist dieselbe wie die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt, wobei ein Gegenstand das ist, was in einem Urteil begriffen wird. Der sprachliche Ausdruck dieser Vorstellung ist »Ich denke«; was in dieser Vorstellung gedacht wird, ist die Kategorie. Diesen Gedanken wollen wir nicht weiter verfolgen.⁴

⁴ In dem Paragraphen, der den Leser auf den Begriff der Einheit des Selbstbewusstseins vorbereitet, argumentiert Kant, dass die Vorstellung von Verbindung in jeder Vorstellung von etwas als verbunden ein und dieselbe ist. Interpretieren waren von der Behauptung verblüfft, dass es nur einen Akt gibt; manche haben vorgeschlagen, Kant meine eine Art von Akt und nicht einen Akt. Aber Kants Ausdrucksweise könnte nicht deutlicher sein. Und durchaus, da die Einheit eines selbstbewussten Subjekts nichts anderes ist als ein Bewusstsein dieser Einheit, liegt die Einheit eines selbstbewussten Subjekts in der Identität des Aktes, der das Bewusstsein ihrer Einheit ist. Gäbe es viele Akte derselben Art, nicht einen einheitlichen, einzelnen Akt, dann wäre die Einheit des Subjekts dieser vielen Akte kein Bewusstsein dieser Einheit; das Subjekt wäre nicht selbstbewusst und würde nicht notwendig als eines vorgestellt.

4. Die Einheit des Selbstbewusstseins im praktischen Überlegen

Praktisches Schließen weist, insofern es Schließen ist, diejenige Einheit auf, die wir im theoretischen Schließen aufgefunden haben. Insofern es aber praktisch ist, ist seine Einheit nicht bloß logisch; seine *logische* Einheit ist zugleich die *zeitliche* Einheit einer Bewegung. Zuerst betrachten wir die Einheit als logische; dann betrachten wir sie als zeitliche.

Praktisches Schließen gründet ein Wollen, vermittelt durch ein Urteil, in einem Wollen: Ich schließe von meinem Willen, Z zu tun, vermittelt durch ein Urteil, das A tun als Mittel zu meinem Ziel, Z zu tun, vorstellt, darauf, A tun zu wollen.

Ich will Brot holen.

Das Geschäft auf der anderen Straßenseite ist eine Bäckerei (also kann ich Brot holen, indem ich die Straße überquere).

Ich will die Straße überqueren.

Die erste Prämisse kann auch lauten: »Ich brauche Brot«, »Ich muss Brot haben.« Wenn das Ausdrücke einer Prämisse eines praktischen Schließens sind, drücken sie den Willen, Brot zu beschaffen, aus. Ebenso mag die Konklusion lauten: »Ich muss über die Straße gehen.« Wieder gilt: Wenn das die Konklusion eines praktischen Schließens ausdrückt, drückt es den Willen, über die Straße zu gehen, aus.

»Ich will Brot holen. Dies ist eine Bäckerei. Ich gehe rein.« Da dies ein Schluss ist, weisen die Akte, die in ihm verbunden werden, die Einheit eines Schlusses auf: Der Wille, der die Konklusion ist, beruht nicht bloß auf dem Willen, der die Prämisse ist; er ist selbst ein Bewusstsein dessen, dass er darauf beruht, und dies ist die Weise, in der er auf ihm beruht.

Aus ein und demselben Wollen, etwa dem Willen, Brot zu holen, können viele weitere Akte des Wollens gefolgert werden. Zum Beispiel kann ich, wenn ich Brot will und die Straße überquert habe, folgern: »Lass mich diese Tür öffnen«, in der Überzeugung, es sei die Tür zur Bäckerei. Alle Willensakte, die aus demselben Wollen abgeleitet sind (in unserem Beispiel der Wille, die Straße zu überqueren, die Tür zu öffnen, einzutreten usw., alle abgeleitet

vom Willen, Brot zu holen), beziehen sich auf das Wollen, von dem sie abhängen; sie sind selbst das Bewusstsein, von diesem abzuhängen. Dieses Wollen liegt diesen vielen Akten zugrunde, und es liegt ihnen so zugrunde, dass es in ihnen enthalten ist. Auf diese Weise werden all diese Willensakte in einem Wollen zusammengehalten, in dem Wollen, auf dem sie alle beruhen. Die Einheit der Willensakte, die aus einem Wollen praktisch abgeleitet werden, ist selbstbewusst: Sie ist eine Einheit, die ein Bewusstsein dieser Einheit ist. Die Einheit ist ein Akt des Bewusstseins: das Wollen, das die geteilte Prämisse der unter ihr vereinten Konklusionen ist.

Weil die vielen Willensakte, die von einem solchen Wollen abhängen, eine selbstbewusste Einheit aufweisen, werden sie notwendig als eines vorgestellt. Es ist kein Platz für einen Akt, der sie auf ein Subjekt bezieht, indem er einen ihnen äußerlichen Begriff der Identität eines Subjekts anwendet. Es ist kein Platz für einen ihnen äußerlichen Akt, der sie zusammenbringt, weil sie sich selbst zusammenbringen in dem Bewusstsein ihrer Abhängigkeit von ein und demselben Wollen. Da die Einheit dieser Willensakte ein Akt des Bewusstseins ist, liegt die Identität des Subjekts dieser vielen Akte in der Identität dieses einen Akts. Sie sind die Akte desselben Subjekts, indem sie in einem Akt vereint sind, in demjenigen Wollen, das ihnen allen zugrunde liegt.

In dem Fall, den wir erwogen haben, bezieht sich das Wollen, das viele Akte des Wollens unter sich vereint, auf eine Bewegung. Eine Bewegung ist ein Akt eines Subjekts, das Subjekt unbestimmt vieler Bewegungen sein kann. Also kann ein Wollen, dessen Gegenstand eine Bewegung ist, nicht identisch mit dem sich bewegendem Subjekt sein. Das sich bewegend Subjekt ist eine Einheit solcher Akte. Nun muss die Einheit eines Subjekts praktischen Schließens eine selbstbewusste Einheit sein. Es muss eine Einheit von Willensakten sein, die ein Bewusstsein dieser Einheit ist, eine Einheit von Akten also, die ein Akt des Bewusstseins ist. Es mag sein, dass das Subjekt des Wollens, parallel zum Subjekt des Urteils, ein Bewusstsein der Form des Willens ist, ein Bewusstsein, das jedem Wollen so zugrunde liegt, dass es in ihm enthalten ist. Und während die Vorstellung der Form des Urteils selbst kein Urteil und keine theoretische Erkenntnis ist, mag es sein, dass – wie Kant meint – die Vorstellung der Form des Willens selbst ein Wollen und praktische Erkenntnis ist. Die Frage, ob dies so ist oder nicht, gilt der Einheit

des Subjekts, insofern es vernünftig ist, und soll uns nicht weiter beschäftigen. Wir wollen uns mit der Einheit des Subjekts beschäftigen, insofern es ein Subjekt der Bewegung und materiell ist. Zu diesem Zweck wenden wir uns der Einheit zu, die die Elemente eines praktischen Schlusses als Elemente eines spezifisch praktischen Schlusses aufweisen.

In einem praktischen Schluss ist die Einheit der vielen Konklusionen, die aus einer Prämisse abgeleitet wurden, eine Einheit vieler Dinge, die getan werden, indem man eines tut. Diese logische Einheit ist die Einheit einer Bewegung. Um dies zu verstehen, betrachten wir zuerst Bewegung im Allgemeinen, dann teleologische Bewegung, dann vernünftige Bewegung.

Ein Bewegungsbegriff wird unter dem Kontrast des perfektiven und des progressiven Aspekts prädiert. Aus »S war dabei, Z zu tun«, folgt nicht »S hat Z getan«; S mag dabei gewesen sein, Z zu tun, ohne je damit zu Ende gekommen zu sein. Ein Begriff der Unterbrechung ist anwendbar: Wenn S dabei war, Z zu tun, es aber nie getan hat, wurde S unterbrochen. Daran zeigt sich, dass eine Bewegung kein Haufen ist, sondern eine Einheit von Phasen. Indem ich urteile, »S ist dabei, Z zu tun«, wende ich eine Regel zeitlicher Synthesis an, der gemäß ich mannigfaltige Akte vereinige, Akte, die sich aneinanderreihen, während S dabei ist, Z zu tun, und bis sie es getan hat – jetzt ist S dabei, A zu tun, jetzt B, jetzt C. Auf diese Weise denke ich vieles als eines: A, B, C usw., sind *vielen*; indem S sie alle tut, tut sie *eines*, nämlich Z. Diese Struktur von vielem, das eines ist, liegt vor, wo immer Bewegung vorliegt. Sie definiert Bewegung. Daher gibt es keinen ersten Moment, in dem sich etwas bewegt. Wie Aristoteles es formuliert: Was sich bewegt, hat sich bewegt. Ein progressives Urteil hat immer schon ein Mannigfaltiges unter sich gefasst. Das Bewusstsein des Progressus, das die Aussage »S ist dabei, Z zu tun«, ausdrückt, ist immer schon ein Bewusstsein von vielem als eines: »S ist dabei, Z zu tun, indem sie jetzt dabei ist, A zu tun, jetzt B usw.«

Bewusstsein von Bewegung ist Bewusstsein von vielem als eines. »S ist dabei, Z zu tun« ist, vollständiger ausgedrückt, »S ist dabei, Z zu tun (eines), indem sie jetzt dabei ist, A zu tun, jetzt B usw. (vielen)«. Die Einheit des Vielen kann von folgender Art sein: Gesetzt, S ist dabei, Z zu tun, *indem* sie A tut. Und darin tut sie A, *weil* sie dabei ist, Z zu tun. Nehmen wir zum Beispiel an, ein Storch

füttert seine Jungen, indem er zu seinem Nest zurückkehrt. Wir können folgendermaßen erklären, warum er in sein Nest zurückkehrt: Er fliegt zu seinem Nest zurück, weil er seine Jungen füttert. Indem wir in dieser Weise vieles unter eines bringen, unter das, was S tut, indem er jenes viele tut, geben wir die Ursache jedes dieser vielen an. S tut nicht nur eines, *indem* er vieles tut. Sondern S tut dieses viele, *weil* er jenes eine tut. Wenn es sich so verhält, nenne ich die Bewegung eine teleologische.

Erwägen wir eine weitere Form der Bewegung. Lina holt Brot, indem sie die Tür zur Bäckerei öffnet. Wie im Fall des Storchs können wir in folgender Weise erklären, warum Lina die Tür öffnet: Sie öffnet die Tür, weil sie Brot holt. Lina tut nicht nur eines, Brot holen, indem sie vieles tut, die Straße überqueren, die Tür öffnen, die Bäckerei betreten usw. Vielmehr tut sie dieses viele, weil sie jenes eine tut, welches eine sie tut, indem sie dieses viele tut. Aber das ist nicht alles. Lina begreift, dass sie Brot holen kann, indem sie über die Straße geht. Würde sie dies nicht begreifen – wüsste sie etwa nicht, dass auf der anderen Seite der Straße eine Bäckerei ist –, würde sie nicht Brot holen, indem sie über die Straße geht. Und es reicht nicht aus, dass sie dies begreift. Sie muss die Straße aufgrund dieses Begreifens überqueren; sie muss in ihrem praktischen Schließen das Überqueren der Straße und das Brotholen als Prämisse und Konklusion miteinander verbinden. Lina holt nur dann Brot, indem sie über die Straße geht, wenn sie das Brotholen und das Überqueren der Straße in einem praktischen Schluss zusammenbringt. Wenn Lina Brot holt, indem sie den Laden betritt, sind das Betreten des Ladens und das Brotholen so in der Wirklichkeit verbunden, wie Lina sie in ihrem praktischen Schließen verbindet. Dass Lina das Betreten des Ladens und das Brotholen im praktischen Schließen zusammenhält, ist deren Zusammensein in ihrer Bewegung. Ebendies macht ihr Schließen zu einem praktischen. Und dieser praktische Charakter ihres praktischen Schließens ist etwas, worum Lina *in ihrem* praktischen Schließen weiß. Praktisches Schließen versteht sich selbst als praktisch; wir unterscheiden praktisches Schließen von theoretischem Schließen nicht auf der Grundlage der Beobachtung, dass gewisse unserer Schlüsse eine besondere Beziehung zu unseren Bewegungen haben. Indem Lina vom Brotholen auf das Betreten des Ladens schließt und den praktischen Charakter ihres Schließens versteht, weiß sie, dass sie

Brot holt, indem sie den Laden betritt. Ihr Wissen *ist* ihr praktisches Schließen.⁵

Eine Bewegung ist vieles, das eines ist. S ist dabei, Z zu tun (eines), indem sie jetzt dabei ist, A zu tun, jetzt B usw. (vieles). Das eine mag die Ursache des Vielen sein: Es mag sein, dass S dabei ist, Z zu tun, indem sie A tut, in der Weise, dass sie A tut, *weil* sie dabei ist, Z zu tun. Dann ist die Bewegung teleologisch. Linas Bewegung ist von dieser Art. Aber in Linas Fall ist es nicht nur so, dass das Eine der Grund des Vielen ist; dass das Eine der Grund des Vielen ist, besteht hier vielmehr in nichts anderem als in Linas Wissen darum, dass es der Grund des Vielen ist. Dass Lina dabei ist, Z zu tun, indem sie A, B, C usw. tut, ist nichts anderes als ihr Wissen, dass sie dabei ist, Z zu tun, indem sie A, B, C usw. tut, welches Wissen wiederum ihr praktisches Schließen ist, in dem sie von Z auf A, B, C usw. schließt. Diese Einheit von vielem (über die Straße gehen, die Tür öffnen usw.), das Lina tut, indem sie eines tut (Brot holen), ist so eine Einheit von Konklusionen, die von derselben Prämisse abhängen: Jeder dieser Akte (über die Straße gehen, die Tür öffnen usw.) ist ein Bewusstsein davon, dass er von dem Wollen abhängt, Brot zu holen; jeder dieser Akte enthält diesen Willensakt, welcher Akt also ein Bewusstsein ihrer Einheit ist. Ich will eine Bewegung, die diese Art von Einheit aufweist, eine vernünftige Bewegung nennen.

Eine vernünftige Bewegung ist eine Bewegung, deren zeitliche Einheit selbstbewusst ist. Dies ist die Grundlage einer speziellen Verwendung des progressiven Aspekts »Ich bin dabei, A zu tun«. In dieser Verwendungsweise drückt der Satz ein Wollen aus: ein Bewusstsein einer Einheit, das nichts anderes ist als ebendiese Einheit und folglich nichts anderes ist als die Bewegung.

5 Lina weiß, dass sie Brot holt, indem sie die Straße überquert, die Tür öffnet, eintritt usw. Wüsste sie es nicht, dann wäre es nicht so, dass sie Brot holt, indem sie die Straße überquert. Wie weiß Lina, dass sie Brot holt, indem sie die Straße überquert? Sie weiß es nicht durch Beobachtung. Sie kann nicht herausfinden, dass es dies ist, was geschieht, indem sie beobachtet, was geschieht. Müsste sie erst herausfinden, dass sie Brot holt, indem sie die Straße überquert, dann würde sie nicht Brot holen, indem sie die Straße überquert, und es gäbe nichts, was sie beobachten könnte. Auch kann niemand Lina darüber informieren, dass sie Brot holt, indem sie die Straße überquert. Müsste sie über diese Tatsache informiert werden, würde diese Tatsache nicht bestehen; folglich könnte sich auch niemand in der Lage befinden, sie darüber informieren zu können. Wie also weiß Lina, dass sie Brot holt, indem sie die Straße überquert? Durch ihr und in ihrem praktischen Schließen.

5. Vermögen und Glieder

Wie jede Bewegung ist eine vernünftige Bewegung die Ausübung eines Bewegungsvermögens. Ein Bewegungsvermögen jedoch erklärt seinen Akt nie vollständig. Täte es dies, würde der Akt durch etwas Allgemeines allein erklärt, und dies würde bedeuten, dass er unbedingt notwendig ist; und eine Bewegung als Bewegung kann nicht notwendig sein.⁶ So ist es auch im Falle eines Vermögens vernünftiger Bewegung. Es bietet ebenfalls keine vollständige Erklärung seiner Akte. Die Tatsache, dass ich etwas tun kann, reicht nicht hin, um zu erklären, warum ich es tue. Eine vollständige Erklärung eines Aktes eines vernünftigen Bewegungsvermögens verankert ihn im Willen.⁷ Der Wille als dasjenige, was einen hinreichenden Grund für eine vernünftige Bewegung gibt, wird uns nicht weiter beschäftigen. Wir setzen den Willen voraus und betrachten den Beitrag der Vermögen.

Wenn die Bewegung vernünftig ist, hat ihre Einheit diese Form: Jemand ist dabei, Z zu tun, indem er jetzt A tut, jetzt B, jetzt C usw., und das so, dass er aus seinem Willen, Z zu tun, vermittelt eines Urteils, dass A, B, C zu tun, ein Weg ist, Z zu tun, seinen Willen, A, B, C zu tun, ableitet. Hieraus folgt, dass ein vernünftiges Bewegungsvermögen allgemeines Wissen darum ist, wie man das tut, wozu es ein Vermögen ist. Ein Vermögen, Z zu tun, dessen Akte vernünftige Bewegungen sind, ist allgemeines Wissen darum,

6 Ein Bewegungsvermögen mag einerseits eine Bewegung unter einer Bedingung erklären, die dem Vermögen äußerlich ist, in dem Sinn, dass das Vermögen nicht erklärt, wieso sie erfüllt ist. Zum Beispiel löst sich Zucker in Wasser auf. Das Vermögen des Zuckers, sich aufzulösen, wird aktiviert, indem er in Wasser getaucht wird. Diese Bedingung ist insofern äußerlich, als das Vermögen des Zuckers, in Wasser lösbar zu sein, nicht erklärt, wieso sich der Zuckerwürfel hier und jetzt im Wasser befindet. Und ein Bewegungsvermögen mag andererseits eine Bewegung als ein Element eines Systems von Vermögen, das eine Seele ist, erklären. Insofern ein Bewegungsvermögen Element einer Seele ist, ist die Seele die letzte Ursache jeder Bewegung, die ein Akt des Vermögens ist, und insofern eine Bewegung ein Akt der Seele ist, ist sie nicht eine Bewegung, *kinesis*, sondern Aktivität, *energeia*. Als *energeia* kann sie vollständig durch das Allgemeine erklärt werden und notwendig sein.

7 Der Wille ist eine Einheit vernünftiger Bewegungsvermögen, und insofern eine Bewegung als Willensakt aufgefasst wird, wird sie nicht als Bewegung aufgefasst, sondern als Aktivität und kann folglich als notwendig aufgefasst werden. Der Wille ist die Seele des vernünftigen Selbstbewegers oder ein Aspekt seiner Seele.

wie Z zu tun ist. Denn diejenige, die Z tut, begreift, was sie tut, nämlich jetzt A, jetzt B, jetzt C, als Mittel, um Z zu tun. Dieses Begreifen ist nichts anderes als ihre Bewegung. Folglich liegt das Bewegungsvermögen, das dieser Bewegung zugrunde liegt, auch diesem Begreifen zugrunde: Das Vermögen, Z zu tun, auszuüben, indem man Z tut, ist dasselbe wie zu wissen, dass unter den gegebenen Umständen A, B, C zu tun ein Weg ist, Z zu tun. Und das bedeutet, dass das Vermögen, Z zu tun, allgemeines Wissen davon ist, wie Z zu tun ist, nämlich zum Beispiel so, dass man A, B, C tut. Da das Ausüben des Vermögens unter den gegebenen Umständen ein Wissen darum ist, wie unter diesen Umständen das zu tun ist, wozu es ein Vermögen ist, ist das Vermögen ein allgemeines Wissen darum, wie ebendies zu tun ist. Denn dasjenige, in dessen Anwendung man spezifisches Wissen hat, ist allgemeines Wissen. Das Ausüben des Vermögens ist die Anwendung dieses allgemeinen Wissens, und die Anwendung dieses allgemeinen Wissens ist das Ausüben des Vermögens. Dieses Vermögen ist Wissen; dieses Wissen ist Vermögen. Die Identität von Vermögen und Wissen spiegelt auf dieser allgemeinen Ebene die Identität von Bewegung und praktischem Schließen, die die vernünftige Bewegung definiert.

Betrachten wir, was dieses allgemeine Wissen beinhaltet. Aristoteles argumentiert, dass eine sich bewegende Substanz als solche teilbar ist. Er erklärt weiterhin, dass eine Substanz, die sich nicht nur bewegt, sondern selbstbewegend ist, Teile besonderer Art hat, nämlich Glieder. Denn eine Substanz bewegt sich selbst durch Veränderung der Haltung, das heißt durch eine Veränderung der räumlichen Verhältnisse ihrer Teile zueinander; sie bewegt sich selbst, indem ihre Teile sich in verschiedenen Weisen bewegen oder ruhen. Also ist die Selbstbewegung einer Substanz eine Einheit verschiedener Bewegungen (oder Ruhezustände) ihrer Teile. Die Teile der selbstbewegenden Substanz, die in seiner Selbstbewegung eine Rolle spielen, sind ihre Glieder. Eine Substanz als im Besitz bestimmter Vermögen der Selbstbewegung zu begreifen *ist* daher nichts anderes, als sie als räumlich in Glieder gegliedert zu begreifen. Umgekehrt gilt auch, eine Substanz als in Glieder gegliedert zu begreifen ist nichts anderes, als ihre Vermögen zur Selbstbewegung zu begreifen.

Vermögen vernünftiger Bewegung sind nichts anderes als allgemeines Wissen darum, wie man sich bewegen kann. Und bestimm-

te Bewegungsvermögen zu haben bedeutet, gegliedert zu sein, denn ein Akt dieser Vermögen ist eine Einheit von Bewegungen und Ruhezuständen verschiedener Glieder. Also enthält das allgemeine Wissen-Wie, das ein Vermögen zur vernünftigen Bewegung ist, Wissen um die Gegliedertheit des selbstbewegten Subjekts. Ein Vermögen vernünftiger Selbstbewegung, weil es allgemeines Wissen-Wie ist, ist Wissen um die Gegliedertheit des Subjekts ebendieses Vermögens. Wenn wir die bis hier vollzogenen Schritte zusammennehmen, sehen wir: Die Weise, in der vieles zu tun im Falle von Selbstbewegung heißt, eines zu tun, enthält ein Bewusstsein des Selbstbewegers seiner Gliederung in Glieder. Dass die, die handelt, das Viele, das sie tut, als eines versteht, ist nichts anderes als dies, dass es so vereint *ist* in ihrer vernünftigen Bewegung. Diese entspringt einem entsprechenden Bewegungsvermögen, das seinerseits allgemeines Wissen davon ist, wie man, indem man vieles tut, eines tut. Und dieses allgemeine Wissen, also dieses Vermögen, ist weiter nichts anderes als ein Bewusstsein der Gegliedertheit der sich bewegenden Substanz.

Die Gegliedertheit eines vernünftigen Selbstbewegers ist nichts anderes als sein Bewusstsein seiner selbst als so gegliedert. Denn dass das Subjekt gegliedert ist, ist nichts anderes, als dass es entsprechende Vermögen der Selbstbewegung besitzt; und dass es diese Vermögen hat, ist nichts anderes als sein allgemeines Wissen darum, wie es sich bewegen kann in Ausübung dieser Vermögen, welches allgemeine Wissen ein Bewusstsein seiner selbst als gegliedert ist. Folglich ist die Gegliedertheit des Subjekts ein Bewusstsein dieser Gegliedertheit, nämlich das Bewusstsein, das in seinen Selbstbewegungsvermögen enthalten ist. Die räumliche Einheit eines vernünftigen Selbstbewegers, die Einheit seiner Glieder, ist also ein Bewusstsein dieser Einheit, ein Bewusstsein, das, weil es in den Vermögen zur Selbstbewegung enthalten ist, allen seinen Selbstbewegungen zugrunde liegt. Die Identität von praktischem Schließen und Bewegung, das sich in der Identität von Wissen-Wie und Bewegungsvermögen spiegelt, spiegelt sich wiederum in der Identität der Gegliedertheit des Subjekts und seinem Bewusstsein dieser Gegliedertheit.

Da der Mensch ein vernünftiger Selbstbeweger ist, ist seine räumliche Einheit – sein Einssein, während er im Raum ausgebreitet ist – eine selbstbewusste Einheit. Um mich selbst also als eines

zu begreifen, wende ich auf meine Glieder keinen Begriff von außen an, von außerhalb ihrer als meiner Glieder. Ich bin mir meines Arms als Teil meiner selbst bewusst; ich bin mir meines Arms bewusst als zusammengehörig mit, zum Beispiel, meinem Bein. Dass mein Arm mein Arm ist, ist nichts anderes als mein Bewusstsein von ihm als meinem Arm, und dass mein Arm mit meinem Bein zusammengehört, ist nichts anderes als mein Bewusstsein seiner als zusammengehörig mit meinem Bein. Dass etwas Körperglied eines vernünftigen Selbstbewegers ist und dass dieser sich dieses Glieds als Glied bewusst ist, das ist dieselbe Wirklichkeit.

Betrachten wir diese Handlung: Während ich gehe, bewege ich einen Fuß und halte den anderen ruhig. Das Begreifen dieser räumlichen Gliederung meiner selbst ist meinem Vermögen zu gehen intern, da dieses Vermögen mein Wissen darum ist, wie man geht. Während ich gehe, wende ich keinen Begriff der Identität von außerhalb an, um festzustellen, dass diese Füße zum selben Menschen gehören. Dass sie meine Füße sind, ist mein Bewusstsein ihrer als meiner Füße, ein Bewusstsein, das meinem Gehen intern ist. Dieses Bewusstsein ist ein Aspekt meines Bewegungsvermögens, und dieses Vermögen definiert meine Füße als meine Füße.

Wir haben uns durch eine Folge von Selbstbewusstsein gearbeitet: Bewusstsein einer Bewegung, das diese Bewegung ist; Bewusstsein davon, wie etwas zu tun ist, das das Vermögen ist, ebenfalls zu tun; Bewusstsein einer räumlichen Gliederung, das diese räumliche Gliederung ist. Da all dieses Bewusstsein eine materielle Wirklichkeit betrifft – Bewegung, Bewegungsvermögen, sich bewegende Substanz –, ist es nicht nur Bewusstsein, sondern Wissen. Nur das erste ist *praktisches* Wissen in dem Sinne, den Anscombe definiert: Es ist die Ursache dessen, was es weiß. Das spiegelt sich im Aspektkontrast, durch den sein Gegenstand, Bewegung, definiert ist: Praktisches Wissen ist die Ursache seines Gegenstandes, *während* es dabei ist, ihn zu verwirklichen, was im Kontrast dazu steht, ihn verwirklicht zu haben; mein Wissen, dass ich dabei bin, Z zu tun, ist die Ursache davon, dass ich es getan habe, indem es dasjenige erklärt, was ich tue, indem ich Z tue. Weil der Aspektkontrast weder auf Vermögen noch auf Substanzen Anwendung findet, kann Wissen von Vermögen und Substanzen nicht in diesem Sinne praktisch sein. Wir können jedoch den Ausdruck »praktisches Wissen« auf Vermögen und Substanzen ausweiten, da die Quelle praktischen

Wissens in Anscombes Sinn, nennen wir sie praktische Vernunft, eben indem sie die Quelle des Wissens um Bewegung ist, eine Quelle des Wissens von Vermögen und Substanzen ist. Das spiegelt die allgemeinen logischen Verhältnisse der Kategorien Substanz, Vermögen, Bewegung im Selbstbewusstsein.

6. Schluss

Es mag eigenartig scheinen, dass es ein Bewusstsein einer räumlich ausgedehnten Substanz gibt, das nicht rezeptiv ist, sondern Selbstbewusstsein. Wenn dies eigenartig erscheint, dann zeigt sich darin die zersetzende Wirkung, die der Empirismus auf unsere Fähigkeit, irgendetwas zu verstehen, ausübt. Wenn wir darüber nachdenken, bemerken wir, dass das Selbstbewusstsein des Selbstbewegers die fundamentale Form ist, in der wir das Materielle, Veränderliche und Sinnliche begreifen.

Dies mag verschleiert worden sein durch die Folge meiner Exposition. In der Entwicklung des Selbstbewusstseins des Prinzips der räumlichen Einheit des Menschen habe ich meine Behauptungen auf Aussagen wie diese gestützt: Eine sich bewegende Substanz ist teilbar. Das ist eine metaphysische Aussage über sich bewegende Substanzen überhaupt. Und es mag so ausgesehen haben, als ob ich wegen eben ihrer höheren Allgemeinheit berechtigt war, mich auf diese Aussagen im Kontext der Erklärung des Charakters der Einheit eines selbstbewussten Selbstbewegers zu stützen.

Jedoch verdankt sich diese Reihenfolge der Exposition nur einem dialektischen Zweck des Philosophen, der über das Selbstbewusstsein eines Selbstbewegers nachdenkt. Das System der Kategorien, die die Exposition leiteten, ist im praktischen Selbstbewusstsein des selbstbewussten Subjekts enthalten. Und obwohl es möglich ist, diese allgemeinen metaphysischen Aussagen über Substanz und Selbstbeweger zu treffen, ohne über Selbstbewusstsein zu reden, zeigt das nicht, dass unsere Fähigkeit, sie zu begreifen, unabhängig davon ist, dass wir über das Selbstbewusstsein eines Selbstbewegers verfügen. Hans Jonas behauptet, dass wir etwas nur als Leben begreifen, weil wir leben und Leben im Selbstbewusstsein kennen. Vielleicht müssen wir weiter gehen. John Macmurray macht geltend, dass niemand das Gesetz der Gravitation verstehen

kann, der nie eine Treppe heruntergefallen ist. Es ist möglich, dass im ersten und fundamentalen Fall Wissen Selbstwissen ist und also Wissen Sein.

Aus dem Englischen von Gino Margani

III. Selbstbewusste Vermögen bei Kant

James Conant
Die Einheit des Erkenntnisvermögens bei Kant

I. Zwei Auffassungen des menschlichen Geistes

Das Ziel dieses Aufsatzes ist es zu zeigen, dass Kant als jemand gelesen werden sollte, der darum bemüht ist, eine tiefsitzende Annahme ins Visier zu nehmen – eine Annahme, die das moderne philosophische Denken über die Natur der menschlichen Erkenntnis erheblich geprägt hat. Sie lautet wie folgt: Unsere Natur als sinnlich rezeptive Wesen stellt, insofern sie einen Beitrag zur Erkenntnis leistet, einen selbstständig verstehbaren Aspekt unserer Natur dar.

Dieser Annahme zufolge bedeutet die Behauptung, Wissen erfordere »mehr« als unsere bloß sinnliche Natur (nämlich unsere vernünftige Natur), nichts anderes, als dass es Vermögen gibt, die zu unseren »bloß animalischen« Vermögen der Empfindung und Begierde »hinzuaddiert« werden müssen, damit wir vernünftige Tiere werden. Die Funktionsweise der menschlichen Erkenntnis so zu verstehen heißt, sie sich als Schichtkuchen vorzustellen: Die untere Schicht des Kuchens ist die Schicht unserer bloß animalischen Vermögen zur Interaktion mit der Welt. Die sich darüber befindende Schicht ist die obere Schicht des menschlichen Erkenntnisapparates: die Schicht unserer (mehr oder weniger) unverwechselbar menschlichen (vernünftig genannten) Vermögen. Entscheidend für die Annahme ist dabei die Idee, dass der innere Charakter der Mannigfaltigkeit der Elemente, die die untere Schicht konstituiert, von der Einführung der oberen Schicht unberührt bleibt. Genauso wie bei einem Schichtkuchen mit einer unteren Schicht aus Schokolade und einer oberen Schicht aus Vanille die Tatsache, dass sich eine Schicht aus Vanille auf der Schokoladenschicht befindet, den inneren Charakter dessen, was es heißt, Schokolade zu sein, nicht berührt, verhält es sich auch gemäß der tiefsitzenden Annahme: Die Tatsache, dass es im Falle des Menschen eine Schicht des kognitiven Apparats gibt, die »zusätzliche« Vermögen (sagen wir, die Vermögen der Begriffsverwendung und des Fällens von Urteilen) beinhaltet, die unserer bloß animalischen Natur aufgepfropft sind, muss nicht den inneren Charakter der Vermögen verändern oder

anderweitig berühren, die die untere Schicht bilden – der Vermögen des menschlichen Tiers, von Gegenständen in der Welt sinnlich affiziert zu werden und diese zu begehren.¹

Gemäß der traditionellen Annahme bedeutet die Aussage, Menschen seien Tiere, gerade dies: dass sie, im Prinzip, genau dieselben sinnlichen Vermögen wie eine andere Hominidenart haben, die, wenn man so will, ein bloßes – ein nicht vernünftiges – Tier ist. Wir können die hier angesprochene Tierspezies *homo erectus* nennen. Hier haben wir es mit der Idee einer Tierspezies zu tun, der unsere Vermögen des vernünftigen Denkens und Urteilens fehlen, die uns jedoch in allen anderen Hinsichten *gleich*. Die zugrunde liegende Annahme kann also folgendermaßen etwas präziser ausgedrückt werden: Es ist möglich, zu einer vollkommen adäquaten Auffassung der Natur der Erkenntnisvermögen dieses Tiers zu gelangen, indem man mit einer adäquaten Auffassung unserer Erkenntnisvermögen beginnt und dann von dieser umfassenderen Menge an Vermögen diejenigen *subtrahiert*, die wir haben und die ihm fehlen. Alternativ können wir, vom anderen Ende her, mit einer adäquaten Auffassung der Vermögen dieses Tiers anfangen – einer Auffassung, deren Bereitstellung die Aufgabe der wissenschaftlichen Erforschung der animalischen Kognition ist – und dann zu einer vollständig adäquaten Auffassung des Repertoires von Ver-

mögen gelangen, die von Philosophen unter der Überschrift »das menschliche Vermögen des Wissenserwerbs« diskutiert (und von Kant *Erkenntnisvermögen* genannt) werden, indem wir von der Menge der Vermögen dieses Geschöpfes ausgehen und dann dessen Repertoire um diejenigen Vermögen ergänzen, die zu unserem Repertoire, nicht aber zu seinem gehören.

Die fragliche Annahme läuft folglich auf etwas hinaus, das wir eine *additive Auffassung des Verhältnisses zwischen Sinnlichkeit und Vernunft qua kognitiver Vermögen* nennen könnten. Denn dieser Auffassung zufolge ist unser sinnliches kognitives Vermögen, wie wir es *in actu* antreffen (zum Beispiel in einem Akt des Sehens, dass dies und das der Fall ist), eines, das, zumindest im Prinzip, gleichfalls und in genau derselben Weise von einem nichtvernünftigen Tier ausgeübt werden könnte; von einem Tier also, das mit unserem sinnlichen Wahrnehmungsapparat ausgestattet ist, dem aber unsere höherstufigen intellektuellen »Module« fehlen, die nachträglich den durch diesen Apparat bereitgestellten Input verarbeiten. Gemäß dieser Sichtweise gibt es keine begriffliche Schranke, die uns daran hindert, unser kognitives Vermögen der visuellen Auffassung als etwas zu verstehen, das ein höchster gemeinsamer Faktor im Repertoire der kognitiven Vermögen der zwei hier betrachteten Wesen ist.² Das hier betrachtete Vermögen ist *ein und dasselbe Vermögen*, betrachtet als ein Vermögen, welches einem Wesen sinnliches Material für die Erkenntnis zur Verfügung stellt: Die Arten der »Vorstellung«, die es hervorbringt, und die Art des »Gehalts«, den diese Vorstellungen »beinhalten«, sind ein und dasselbe – ohne Rücksicht auf den weiteren umgebenden Kontext zusätzlicher Vermögen, innerhalb dessen diese »Vorstellungen« oder dieser »Gehalt« im geistigen Leben des fraglichen Geschöpfes auftaucht. Wenn sich die zwei hier betrachteten Tierarten dieser

1 Es gibt eine Version des Schichtkuchenmodells in der theoretischen Philosophie und eine in der praktischen Philosophie. Beide sind in der Gegenwartsphilosophie gleichermaßen in Mode. In der theoretischen Philosophie nimmt die Annahme die Gestalt der Idee an, unser Vermögen, durch Gegenstände sinnlich affiziert zu werden, würde durch die Einführung eines Vermögens zu vernünftiger theoretischer Reflexion nicht transformiert. In der praktischen Philosophie nimmt sie die Gestalt der Idee an, unser Begehungsvermögen würde durch die Einführung eines Vermögens zum vernünftigen praktischen Überlegen nicht transformiert. Ich beabsichtige, die Terminologie des »Schichtkuchenmodells« in einem hinreichend weiten Sinn zu verwenden, um beide Gestalten der Annahme in den Skopus von Kants Zielkorridor bringen zu können. Genauer besteht das Anliegen der praktischen Philosophie Kants meines Erachtens darin, die zweite Idee aus dem Weg zu räumen, so wie das Anliegen seiner theoretischen Philosophie darin besteht, dies mit der ersten Idee zu tun. Der Rest dieses Aufsatzes wird sich jedoch auf eine Behandlung seiner Kritik der ersten Idee beschränken. Eine angemessene Behandlung der zweiten Idee würde, als Thema der Exegese von Kants praktischer Philosophie, eine Untersuchung dessen verlangen, was mit dem Begehungsvermögen geschieht, wenn es zu einem integralen Aspekt des Vermögens der praktischen Vernunft wird.

2 Ich entwickle hier sowohl bestimmte Ideen John McDowells als auch seine Terminologie, durch die er die positiven und negativen Verpflichtungen ausdrückt, die im Spiel sind, wenn man diese Ideen vertritt. Insbesondere entleihe ich von McDowell den Ausdruck »höchster gemeinsamer Faktor« (zusammen mit dem Ausdruck »Disjunkтивismus«, den ich weiter unten als Label für eine Form der philosophischen Sichtweise verwende, die eine bestimmte Auffassung davon zurückweist, wie ein solcher höchster gemeinsamer Faktor in einigen Aspekten der menschlichen Erkenntnis wirksam ist). Vgl. John McDowell, »Criteria, Defeasibility, and Knowledge«, in: ders., *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge/Mass. 1998, S. 369–394.

Auffassung zufolge unterscheiden, dann tun sie das nur, weil eine von ihnen – diejenige, die so ist wie wir – mit »zusätzlichen« Vermögen gesegnet ist, die dem »bloßen« Tier fehlen und deren Abwesenheit es daran hindert, das sinnliche Material, welches es aus seiner Umwelt aufnimmt, zu unseren anspruchsvolleren Formen der Erkenntnis »aufzubereiten« – Formen, die zu erreichen wir in der Lage sind. Aber wenn wir diese sogenannten »höheren« Formen der Erkenntnis erreichen, so ist das, womit wir durch die Ausübung unseres sinnlichen Vermögens anfangen – in Sellars' Worten das, was uns *gegeben* ist –, genau das, womit dieses Wesen in seinem sinnlichen Umgang mit der Welt – das, was ihm gegeben ist – anfangen würde. Ich werde diese Auffassung davon, wie die jeweiligen Ausübungen der sinnlichen und vernünftigen Vermögen in der Konstitution unseres Vermögens zum Wissenserwerb aufeinander bezogen sind, das *Schichtkuchenmodell der menschlichen Geistigkeit* nennen.

Was geschieht, wenn wir die vernünftigen Vermögen, die zum Gebrauch von Begriffen und zum Fällen von Urteilen erforderlich sind, erwerben, ist Kant zufolge, dass die Art von Tier, die wir sind, durch und durch transformiert wird. Eine Konsequenz dieser Kantischen These (die für die Region der theoretischen Philosophie, mit der sich dieser Aufsatz befasst, zentral ist) ist folgende: Die Möglichkeit, dass etwas dem sinnlichen Bewusstsein eines vernünftigen Tiers gegeben wird, verlangt, wenn das Bewusstsein dieses Tiers von diesem Etwas als ein integrales Moment des Gesamtvermögens zu vernünftiger Erkenntnis gedacht werden muss, dass der innere Charakter *dieses* Vermögens zur sinnlichen Affektion von dem jedes nichtvernünftigen Tiers radikal verschieden sein muss. Sie verlangt, dass wir sehen, wie das Vermögen der sinnlichen Affektion im vernünftigen Tier die Merkmale seines Vermögens zu vernünftiger Erkenntnis aufweist und folglich, wie die Episoden eines solchen sinnlichen Bewusstseins durch die Weise geformt sind, in der sie, *ab initio*, geeignet sind, in die vernünftige Reflexion darüber, wie die Dinge sind, einzugehen.

Das Schichtkuchenmodell des menschlichen Geistes zurückzuweisen heißt zu denken, dass die Natur des Vermögens zu sinnlichem Bewusstsein im menschlichen Tier kraft der Relation, in der es zur Vernunft stehen muss, verändert wird. Sein innerer Charakter *qua* Vermögen der Sinnlichkeit ist formal von demjenigen ver-

schieden, der sich in jedem beliebigen Tier mit einem kognitiven Vermögen ohne vernünftige Form findet. In den Raum der Gründe eingeführt zu werden heißt dieser Auffassung zufolge nicht bloß, dass eine neue Reihe an Vermögen zu den alten »hinzuaddiert« wird. Es heißt, eine umfassende Metamorphose hinsichtlich der Art Wesen, die man ist, zu durchlaufen. Wir könnten das eine *disjunktivistische Auffassung des Verhältnisses zwischen Sinnlichkeit und Vernunft qua kognitiver Vermögen* nennen – denn dieser Auffassung zufolge stellt unser sinnliches kognitives Vermögen, wie wir es *in actu* antreffen (zum Beispiel in einem Akt des *Sehens*, dass das und das der Fall ist), ein Vermögen dar, dessen formaler Charakter sich grundlegend von jedem beliebigen Vermögen unterscheidet, dessen Ausübung sich im sinnlichen Leben eines nichtvernünftigen Tiers manifestiert – selbst wenn sich die sinnliche Ausstattung dieses Tiers, wenn man sie unter einem bloß physiologischen Gesichtspunkt betrachtet, in unzähligen Hinsichten als ununterscheidbar von der unsrigen erweist.

Was Kant nachzuweisen versucht, hat folglich zur Konsequenz, dass es in der Tat eine begriffliche Schranke gibt, die uns daran hindert, unser visuelles Auffassungsvermögen *qua* Erkenntnisvermögen als höchsten gemeinsamen Faktor im Repertoire der Erkenntnisvermögen der beiden oben genannten Wesen zu verstehen. Umgekehrt ist die Form unseres Vermögens zu sinnlichem Gegenstandsbewusstsein – die Form des Vermögens, das in unserem Sehen, dass dies und jenes der Fall ist, aktualisiert wird – nicht dazu geeignet, in das kognitive Leben eines nichtvernünftigen Tiers einzugehen. Es ist nicht nur so, dass es im sinnlichen Erfassen des »höheren« Wesens über den sinnlichen Eindruck hinaus noch einen Beitrag des Intellekts gibt, während im sinnlichen Erfassen des »niedrigeren« Wesens die durch solch eine Anleitung gewährten Vorteile fehlen. Vielmehr verhält es sich so, wie ausgerechnet Descartes den Punkt klar formuliert hat: Anders als im »bloßen« Tier schließt menschliche Sinneswahrnehmung »nämlich in ihrem formalen Begriffe eine Art von Denktätigkeit (*intellectio*) in sich.«³ Wie der Verweis auf Descartes klar zeigt, ist die Behauptung der Unmöglichkeit der eigenständigen Natur unseres sinnlichen Vermögens kein Novum

3 René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, Hamburg 1915, S. 67.

Kants. Eine solche Auffassung der Abhängigkeit unserer sinnlichen Fähigkeit von unserem vernünftigen Vermögen ist bei Aristoteles klar vorhanden und muss, obwohl sie in verschiedenen Hinsichten unter Druck geraten ist, von Descartes erst noch aufgegeben werden. Neu bei Kant ist hingegen das Interesse daran, eine bestimmte Art des Skeptizismus zurückzuweisen, die er als Folge des Verlusts der in dieser traditionellen Idee enthaltenen Weisheit erachtet.

Es ist eine interessante Frage (deren Betrachtung den Rahmen dieses Aufsatzes bei Weitem überschreitet), in welchem Ausmaß Descartes in der Lage gewesen wäre, die folgende Behauptung vollständig zu bejahen: Auf der Ebene einer formalen Charakterisierung dessen, was es heißt, ein Vermögen der Rezeptivität, qua Erkenntnisvermögen, zu haben, gibt es nichts, was den Fähigkeiten der beiden Wesen, von denen nur eins vernünftig ist, als höchster gemeinsamer Faktor gleichermaßen zukommt. Wenn man von diesen Wesen sagen kann, dass ihnen dasselbe Vermögen zukommt, so verhält es sich gemäß der Auffassung, die ich Kant zuschreiben werde, nur deshalb so, weil man sie in einem sehr generischen Sinn so beschreiben kann, dass sie »etwas gemeinsam haben«. Eine solche generische Beschreibung »des« fraglichen Vermögens abstrahiert vollständig von der spezifischen Weise, in denen es jeweils in die Formen der Erkenntnis eingeht, zu denen sie in der Lage sind. Diesen Punkt festzuhalten und ihn zu durchdenken ist eine zentrale Zielsetzung der theoretischen Philosophie Kants. Sie verpflichtet ihn zu der von Matthew Boyle so genannten *transformativen Auffassung* der Rationalität.⁴ Boyles Terminologie folgend, werde ich (im Zusammenhang mit den Fragestellungen der in diesem Aufsatz zu untersuchenden Kant-Interpretation) von der *transformativen Auffassung der menschlichen Geistigkeit* sprechen.

Kurz und knapp gesagt, besteht die Pointe dieses Aufsatzes folglich darin, dafür zu argumentieren, dass Kant ein Verfechter der transformativen Auffassung ist. Die meisten englischsprachigen Kant-Leser sehen das nicht – sie gehen schlicht davon aus, dass er

ein Verfechter des Schichtkuchenmodells sein muss: Folglich scheitern sie daran, einen zentralen Punkt seiner gesamten Philosophie zu erfassen. Dieser Aufsatz wird dieser Standardlektüre entgegenzutreten und eine alternative Lesart vorschlagen, indem er eine wahn-sinnig kurze Skizze einer Lektüre der ersten *Kritik* und insbesondere der »Transzendentalen Deduktion der Kategorien«, vor allem wie sie in der B-Ausgabe der *Kritik* dargelegt wird, vorstellt.

II. Drei exegetische Rätsel bezüglich der *Kritik der reinen Vernunft*

Die Fragestellungen dieses Aufsatzes beinhalten eine Reihe miteinander verwobener systematischer und exegetischer Angelegenheiten. Hier sind drei zentrale exegetische Rätsel, mit denen jede zufriedenstellende Lektüre der ersten *Kritik* zu Rande kommen muss.

1. *Erstes Rätsel:* In welchem Verhältnis steht die in der Transzendentalen Ästhetik vorgetragene Lehre von den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit zu der in der Transzendentalen Analytik vorgetragenen Lehre von den formalen Bedingungen des Verstandes?
2. *Zweites Rätsel:* In welchem Verhältnis stehen die in der A- und B-Ausgabe angebotenen Versionen der Transzendentalen Deduktion zueinander?
3. *Drittes Rätsel:* In welchem Verhältnis stehen die erste Hälfte und die zweite Hälfte der Transzendentalen Deduktion in B?

Die wichtigste exegetische Behauptung dieses Aufsatzes kann wie folgt zusammengefasst werden: Die korrekte Lösung jedes dieser Rätsel hängt jeweils von der korrekten Lösung der beiden anderen ab. Das heißt, dass wir die erste Frage angemessen beantworten müssen, wenn wir einen wirklich zufriedenstellenden Fortschritt bei den beiden anderen erhoffen. Im Hinblick auf die gegenwärtige englischsprachige Kant-Kommentierung kann die polemische zentrale Behauptung dieses Aufsatzes folglich so formuliert werden: Die meisten akzeptierten Lösungen des ersten Rätsels machen das zweite und das dritte Rätsel unlösbar.

⁴ Die philosophischen Implikationen dieser Auffassung für eine Vielzahl gegenwärtiger Debatten wurden in zwei Aufsätzen von Matthew Boyle, denen der vorliegende Aufsatz in verschiedenen Hinsichten verpflichtet ist, eindringlich dargelegt. Der erste dieser Aufsätze heißt »Additive Theories of Rationality: A Critique« und ist im *European Journal of Philosophy* 24/2 (2016) erschienen. Der zweite Aufsatz heißt »Wesentlich vernünftige Tiere« und ist im vorliegenden Band abgedruckt.

III. Ein Umriss des von der Deduktion in Angriff genommenen Problems

Bevor wir auf die Details selbst einer sehr allgemeinen Skizze der argumentativen Strategie der Deduktion eingehen, ist es ratsam, dass wir uns zunächst Klarheit darüber verschaffen, was die Frage sein soll, die Kant dort beantworten will. Und um uns darüber klar zu werden, ist es hilfreich, wenn wir uns zunächst Klarheit über das Verhältnis von Kants eigener zentraler Frage, wie er sie in seiner eigenen etwas idiosynkratischen Terminologie ausdrückt, zu Problemen verschaffen, die die philosophische Tradition schon seit geraumer Zeit plagten.

Kehren wir Kant also, bevor wir uns ihm wieder zuwenden, für einen Moment den Rücken und beginnen damit, dass wir eine philosophische Frage formulieren, die man die *traditionelle Frage* nennen könnte – und die man folgendermaßen stellen kann: Was ist das Verhältnis zwischen Sein und (vorgeblichem) Wissen?

Der Skeptiker behauptet, dass die Natur des Seins und unseres vermeintlichen Wissens davon unmöglich übereinstimmen können und dass unser sogenanntes »Wissen« bestenfalls das ist: *sogenanntes* Wissen. Der Dogmatiker bestreitet dies: Er hält am Gegenteil fest, indem er darauf beharrt, dass beides, zumindest im Prinzip, zusammenfallen kann. Seine diesbezügliche Zuversicht muss durch eine bestimmte Art der Voraussetzung abgestützt werden. Die Aufgabe der dogmatischen Metaphysik besteht folglich darin, die in Frage stehende gewährleistende Voraussetzung zu plausibilisieren. Das Ziel ist, einen allgemeinen Grund anzuführen, der uns – zumindest in den besten Fällen des Wissens – erlaubt, den Charakter unserer vermeintlichen Wissensansprüche für bare Münze zu nehmen. Der Dogmatiker hält folglich die Fragestellung des Skeptikers für berechtigt, doch er gesteht dem Philosophen die Fähigkeit zu, einen allgemeinen Grund zu liefern, der zeigt, dass wir die Frage des Skeptikers nicht negativ, sondern affirmativ beantworten sollten. Kant wird gewöhnlich so gelesen, als wäre er selbst – im eben eingeführten Sinn des Wortes – ein Dogmatiker. Er wird gewöhnlich als jemand gelesen, der denkt, er könne die Problemstellung des Skeptikers akzeptieren, aber dann, indem er innerhalb der Begrifflichkeit dieser Problemstellung operiert, auch noch glaubt, dass es möglich ist, eine zusätzliche Anforderung oder einen wei-

teren Gesichtspunkt einzuführen, die die Lage retten und uns die Schlussfolgerung ermöglichen, dass wir zu guter Letzt Wissen haben. Genauer gesagt, wird die Transzendente Deduktion als eine Übung darin verstanden, uns mit solch einem allgemeinen Grund dafür auszustatten, dass wir die Frage des traditionellen Skeptikers affirmativ beantworten sollten. Sie wird so gelesen, als bestünde ihr Ziel darin, uns zu zeigen, wie man von den Prämissen des Skeptikers zu einer solchen Konklusion gelangen kann, die der Skeptiker für unerreichbar hält.

Für die Lektüre Kants, die ich hier empfehlen möchte, ist es zentral, dass dies die Stoßrichtung seiner Intervention in die traditionelle philosophische Dialektik zwischen dem Skeptiker und seinen Kritikern komplett verfehlt. Tatsächlich formuliert Kant in der Transzendentalen Deduktion die traditionelle Frage zur folgenden Frage um, die ich mit Sebastian Rödl die *kritische Frage* nenne. Sie lautet so: In welchem Verhältnis steht *die allgemeine Form dessen, was ist*, zur *allgemeinen Form des Wissens*?⁵ Im Lichte der kritischen Frage offenbart sich die bisherige Geschichte der Metaphysik (wie Rödl es schön ausdrückt) als das Streben nach einer Form der *dogmatischen* Metaphysik. Denn diese Art, Metaphysik zu betreiben, sucht die allgemeine Form dessen, was ist, auf anderem Wege als durch eine Reflexion auf die allgemeine Form des Denkens und der Erfahrung.

Im Lichte der kritischen Frage wird, wie ich in anderen Arbeiten zu zeigen versucht habe, die grundlegende Natur der skeptischen Problemstellung selbst transformiert.⁶ Die traditionelle skeptische Sorge erweist sich nicht bloß als ein Zweifel (darüber, ob wir dieses oder jenes Stück Wissen haben können), sondern vielmehr als ein Rätsel (darüber, wie Wissen überhaupt möglich sein könnte). Sie erweist sich als eine tieferliegende Sorge darüber, wie die allgemeine Form des Denkens und der Erfahrung auf mehr hinauslaufen könnte als auf eine *bloße* Reflexion dessen, was unsere bloß subjektiven Formen der Erkenntnis dem, was uns gegeben ist, überstülpen. Dabei käme nur eine Reflexion davon, wie die Welt ist,

⁵ Die folgende Diskussion ist in verschiedenen Hinsichten der Behandlung dieser Themen in Sebastian Rödl's *Kategorien des Zeitlichen* verpflichtet. Vgl. Sebastian Rödl, *Kategorien des Zeitlichen*, Frankfurt/M. 2005, S. 43–47.

⁶ Vgl. James Conant, »Varieties of Skepticism«, in: Denis McManus (Hg.), *Wittgenstein and Skepticism*, London 2004, S. 97–136.

heraus, die uns nur die Weise widerspiegelt, wie wir, gegeben unsere Konstitution, über sie zu denken gezwungen sind. In meinen bisherigen Arbeiten zu diesem Thema fand ich es hilfreich, hier zwischen (der von mir so genannten) *Cartesischen skeptischen Frage* und der *Kantischen skeptischen Frage* zu unterscheiden.

Der Cartesier will wissen, welche seiner Gedanken wahr und welche seiner Erfahrungen veridisch sind. Die Cartesische Problemstellung fragt nach Wahrheitsgründen: Gegeben, dass wir geneigt sind, etwas Bestimmtes zu urteilen, wissen wir, dass wir wahr urteilen, wenn wir so urteilen? Die Figur, die ich den Kantischen Skeptiker nennen werde, beraubt uns der Ressourcen, überhaupt in den Genuss einer Erfahrung (wachend oder träumend) zu kommen, überhaupt einen (wahren oder falschen) Gedanken zu formulieren. Folglich fragt die Kantische Problemstellung nach den Gründen der Möglichkeit dafür, dass wir überhaupt eine Erfahrung haben oder einen Gedankeninhalt formulieren können. Der Kantianer fragt: Was ist erforderlich, um Gedanken zu haben, die dafür empfänglich sind, wie die Dinge sind? Die kantische Problemstellung befasst sich in erster Linie nicht mit der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Falschheit, sondern damit, was es heißt, sich im Denken zu der von Kant so genannten *objektiven Gültigkeit* des Urteils – die ich manchmal den *objektiven Gehalt* des Urteils nennen werde – vorzuwagen.

Folglich stellt die Frage, wie unsere Erfahrungen oder Gedanken über die Welt überhaupt *falsch* sein können, für den Kantischen (anders als für den Cartesischen) Skeptiker kein geringeres Problem dar als die Frage, wie sie überhaupt wahr sein können. Die Möglichkeit eines verallgemeinerten Kantischen Skeptizismus entsteht erst durch die Ankunft einer Form des Empirismus, die darauf beharrt, dass unser Zugang zum Sein zunächst rein sinnlich sein muss. Gemäß dieser Auffassung gibt es eine eigenständige sinnliche Weise des Wissens von dem, was ist – eine, die unabhängig von der Ausübung einer Denkfähigkeit operieren kann. Für die Britischen Empiristen ist das die Rolle der menschlichen Sinneswahrnehmung: Sie ist die Manifestation dieses bloß animalischen Vermögens, von Gegenständen in einer solchen Weise affiziert zu werden, dass unsere Transaktion mit diesen Gegenständen in reinen Sinnesindrücken resultiert.

Kant klärt die fundamentale Festlegung auf, die einer solchen

Form des Empirismus zugrunde liegt, und versucht zu zeigen, dass sie auf die folgende Behauptung hinausläuft: Was den Sinnen gegeben ist, weist nicht als solches die Form des Denkens auf. Das läuft für Kant auf dasselbe hinaus wie die folgende Behauptung: Die Formen des Intellekts – oder der Kategorien (wie sowohl Aristoteles als auch Kant sie nennen) – finden nicht als solche Anwendung auf das, was ist. In ein Verhältnis zu dem, was für uns ist, treten sie nur in einem zweiten Schritt, durch den sie auf Sinnesindrücke Anwendung finden. Gemäß diesem Bild ist folglich der erste Schritt in unserem kognitiven Umgang mit der Welt rein sinnlich – nichts an dem, was durch solch einen Umgang mit der Welt gegeben ist, spiegelt auch nur irgendeinen Aspekt unserer Form des Verstandes wider. Erst in einem zweiten Schritt kommt der Verstand ins Spiel und arbeitet das sinnliche Rohmaterial zu etwas aus, das ein geeigneter Kandidat dafür ist, in ein Verhältnis des objektiven Gehalts zwischen dem, wofür wir die Welt halten, und dem, wie sie tatsächlich ist, zu treten. Das lässt uns mit einem Bild zurück, in dem unsere Formen des Verstandes immer in einer unüberbrückbaren Distanz zu der Realität operieren, von der sie uns Wissen verschaffen sollen. Das macht es folglich schwierig, ebendie Konklusion zu vermeiden, die Hume gezogen hat, als er sich darum bemühte, die Voraussetzungen solch eines radikal empiristischen Bildes der Beziehung zwischen der Ausübung unserer sinnlichen und vernünftigen Vermögen zu durchdenken: Die Formen unseres Verstandes – Kategorien wie Substanz und Kausalität – können bestenfalls bloße sinnliche *Projektionen* auf etwas sein, das schon gegeben ist, auf etwas, dem die Einheit des Denkens äußerlich ist. Diese Schlussfolgerung folgt aus Humes vorgängiger Festlegung auf die empiristische Variante der Schichtkuchenanahme – der Annahme, dass die Einheit des Denkens der Einheit desjenigen Modus des sinnlichen Auffassens äußerlich ist, der bei unserer Erkenntnis von Gegenständen im Spiel ist. Hume hat die philosophischen Implikationen erfasst, die man einget, wenn man sich dieser Annahme entschlossen verpflichtet.

Hume ist Kants Hauptbeispiel für einen Philosophen, der die Verpflichtungen der radikalen frühmodernen Form des Empirismus vollständig durchdacht hat. Seine dialektische Wichtigkeit in Bezug auf das Projekt der Transzendentalen Deduktion liegt in seiner Behauptung, Kategorien wie Substanz und Kausalität würden

bestenfalls bloß tiefsitzende Gewohnheiten, Sinneseindrücke in bestimmten Weisen assoziativ zu verknüpfen, widerspiegeln. Kant stimmt Hume an einer Stelle zu und widerspricht ihm an einer anderen. Er stimmt Hume gegen die traditionellen Rationalisten zu, dass wir das, *was ist*, nur auffassen könnten, indem wir durch es affiziert werden; ohne eine solche Affektion können wir es nicht denken. Das heißt, er stimmt mit Hume gegen die traditionellen Rationalisten dahingehend überein, dass unsere Fähigkeit zu diskursivem Denken kein eigenständig verständliches Vermögen sein kann. Er widerspricht Humes gegenteiliger Festlegung: nämlich der, dass unsere Fähigkeit, in den Genuss einer Form des sinnlichen Bewusstseins von Gegenständen zu kommen (eine, die Eindrücke liefert, die dann dazu taugen, in intellektuelle Ideen ebendieser Gegenstände »umgearbeitet« zu werden), eine eigenständig verständliche Fähigkeit ist.

Kant will zeigen, dass die Wahrheit im traditionellen Empirismus (den Hume durchdacht hat) so erläutert werden muss, dass er uns nicht in verschiedene philosophische Schwierigkeiten bringt – nicht nur in die von Hume selbst identifizierte Schwierigkeit (eine Form des seines Erachtens hinnehmbaren Skeptizismus), sondern in die bei Weitem misslichere Lage des (von mir so genannten) Kantischen Skeptizismus. Eine missliche Lage, die Kant zufolge das eigentliche Ergebnis davon war, entweder einem Rationalisten oder einem Empiristen die Annahme zuzugestehen, dass entweder unser sinnliches oder unser vernünftiges Vermögen einen eigenständig verständlichen Beitrag zum menschlichen Wissen liefert. Dies bringt uns in eine extremere Form der philosophischen Schwierigkeit – eine, in der die bloße Möglichkeit mysteriös erscheint, überhaupt Erfahrungen zu haben oder Gedanken zu denken, die eine Form des Gehalts aufweisen, die unsere Erfahrungen und Gedanken zweifellos haben.

Das bedeutet, dass Kant jeweils an zwei Fronten argumentiert – gegen den Empiristen und gegen den Rationalisten. Sein letztes Ziel ist es jedoch zu zeigen, dass das, was in jedem ihrer Ansätze philosophisch fatal ist, aus einer Annahme folgt, die sie teilen. Ich werde mich im Folgenden auf die empiristische Variante dieser Annahme konzentrieren.

Kant kam zu der Überzeugung, dass dies erfordert, Folgendes zu zeigen: Dass die Wahrheit im traditionellen Empirismus (dass Wis-

sen sinnliche Affektion erfordert) den ursprünglichen Charakter dessen, was zunächst in einer Episode des sinnlichen Bewusstseins gegeben ist, qua dieser Episode sinnlichen Bewusstseins nicht daran hindert, die Form des Denkens aufzuweisen. Wenn dies gezeigt werden muss, um die Schwierigkeit des Kantischen Skeptizismus zu vermeiden, dann liefert uns das eine klare Übersicht über die *Aufgabe der Transzendentalen Analytik*:

Sie besteht darin zu zeigen, dass die Form dessen, was ist, keine andere sein kann als die des Bewusstseins des denkenden, urteilenden, erfahrenden Subjekts.⁷

In der Transzendentalen Ästhetik hat Kant gezeigt, dass das, was wir durch die Sinne anschauen, als solches eine bestimmte Form hat, nämlich Raum und Zeit. Wir stellen das, was wir anschauen – das heißt das, was wir durch sinnliches Auffassen aufnehmen, indem wir eine unmittelbare einzelne Vorstellung davon bilden –, schlicht kraft dessen, dass wir es überhaupt angeschaut haben, formal als räumlich und zeitlich vor. Wenn dem so ist, dann muss Kant, um eine transformative Auffassung der menschlichen Geistigkeit zu vertreten – wie es meinen Ausführungen am Anfang dieses Aufsatzes zufolge sein Ziel ist –, in der Lage sein, einen Weg zu finden, Folgendes zu zeigen: Die Form einer Episode des sinnlichen Bewusstseins kann *qua* sinnliches Auffassen eines Gegenstandes nicht schlicht von der Form des Vermögens verschieden sein, das wir in Denk- und Urteilsakten über denselben Gegenstand ausüben. Oder, um den Punkt auf eine Weise zu formulieren, die Kants eigenem Sprachgebrauch nähersteht: Was durch die Sinne gegeben wird, weist, nur weil es so angeschaut wird, eine Form auf, die nicht schlicht von derjenigen verschieden ist, die die Kategorien vorschreiben.

IV. Das Ziel der B-Deduktion

Das Ziel dessen, was in der B-Deduktion gezeigt werden soll, kann in den folgenden drei Schritten zusammengefasst werden:

⁷ Man vergleiche wieder die oben zitierten Seiten aus Rödl's Buch mit einer sehr klaren Darlegung der Gestalt des Problems, wie es sich Kant stellt.

1. Was schon in der Transzendentalen Ästhetik gezeigt wurde
Was wir durch die Sinne anschauen, hat als solches eine bestimmte Form, nämlich die von Raum und Zeit. Wir stellen das, was wir anschauen, bloß kraft dessen als räumlich und zeitlich vor, dass wir es anschauen. Raum und Zeit sind die Formen unserer Anschauung.

2. Was in der ersten Hälfte der B-Deduktion gezeigt wird
Das durch die Sinne Gegebene kann nur dann die Einheit der Anschauung aufweisen – ungeachtet des spezifischen Charakters der fraglichen Form der Anschauung –, wenn es die Einheit des Denkens (kategoriale Einheit) aufweist, das heißt die Formen der Einheit, die jeden endlichen diskursiven Intellekt charakterisieren.

3. Was in der zweiten Hälfte der B-Deduktion noch gezeigt werden muss

Das durch die Sinne Gegebene weist dann und nur dann die Form des Denkens auf, wenn die Kategorien keine Einheit vorschreiben, die schlicht von derjenigen verschieden ist, die etwas aufweist, insofern es räumlich und zeitlich ist.

Das mag, wenn man es so formuliert, unkontrovers erscheinen. Doch die entscheidende Frage lautet: Was leistet der Übergang vom zweiten zum dritten Schritt? Mit dem Ziel zu klären, was hier philosophisch auf dem Spiel steht, werde ich zunächst kurz abschweifen, um einige der Themen zu besprechen, die die englischsprachige Kant-Kommentierung dominieren. Ich werde sie als vier Punkte der Entscheidung (wie ich sie nenne) bei einer Lektüre der ersten *Kritik* darlegen.

Ich fange mit einer separaten Darstellung dieser Entscheidungspunkte an, so als würden sie voneinander völlig unabhängige exegetische Themen darstellen. Tatsächlich glaube ich aber nicht, dass sie voneinander unabhängig sind: Ich glaube, dass die Verpflichtungen, die man sich bei einem Versuch einhandelt, die linke oder die rechte Abzweigung (wie wir es sagen könnten) jedes beliebigen dieser Entscheidungspunkte zu nehmen, aufs Engste mit den Verpflichtungen verwoben sind, die man sich bei jedem beliebigen Versuch einhandelt, die linke oder rechte Abzweigung eines der anderen drei Entscheidungspunkte zu nehmen. Zuerst möchte ich jedoch darauf hinweisen, um welche Art der Wahl es an jedem die-

ser Entscheidungspunkte geht und wie diese aufeinander bezogen sind. Viele Kommentatoren gehen so vor, als würden diese Entscheidungspunkte völlig unabhängige exegetische Straßenabzweigungen vorstellen. Folglich versuchen sie, die linke Abzweigung bei einem Thema zu nehmen, während sie bei einem anderen Thema rechts abbiegen. Diskutieren wir sie zuerst separat, als stellte jedes ein Problem vor, über das man sich unabhängig davon eine Meinung bilden könnte, dass man eine bestimmte Meinung darüber hat, wie die anderen zu lösen sind – und als würde jedes ein Problem darstellen, das begrifflich von den an den anderen Abzweigungen auf dem Spiel stehenden Problemen verschieden ist.

V. Ein erster Entscheidungspunkt in der Lektüre der Deduktion: Einschränkende vs. nichteinschränkende Auffassungen der Subjektivität

Klarerweise ist es Kants Ziel in der ersten *Kritik*, den Begriff des endlichen Wissens und die endliche oder limitierte Seinsweise des Trägers eines entsprechenden Vermögens zu erhellen. Aber viel hängt davon ab, wie der Begriff der Endlichkeit oder Limitation hier näher ausgeführt wird. Es gibt eine Tendenz, ihn in (von mir so genannten) einschränkenden Begriffen zu erläutern – in Übereinstimmung mit einer Auffassung, der zufolge der endlich Wissende so dargestellt wird, als wäre er *in eine begrenzte Sphäre eingeschlossen*. Gemäß diesem Bild gibt es eine Sphäre, innerhalb deren unsere Vernunft operiert, doch der Preis dafür, dass wir in den zufriedenstellenden Genuss ihrer zufriedenstellenden Operation innerhalb dieser Sphäre kommen können, ist, dass wir »gegen eine Grenze anrennen« – eine Grenze, deren andere Seite wir undeutlich ausmachen können, obwohl wir kein Wissen von dem haben können, was dort passiert. Folglich ist gemäß diesem Bild unsere Form des Wissens einschränkend, weil sie uns von einer Art des Wissens ausschließt, nach der wir sinnvollerweise verlangen, die wir aber leider nicht haben können.⁸ Kant wird häufig so gelesen, als müsse seine Auffassung der Endlichkeit unseres Wissensvermögens in Überein-

8 Ich bespreche dieses Bild detaillierter in James Conant, »The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the *Tractatus*«, in: *Philosophical Topics* 20/1 (1991), S. 115–180.

stimmung mit einem solchen Bild expliziert werden. Eine nichteinschränkende Auffassung des Wissens ist eine, die eine solche Interpretation der Endlichkeit unseres Wissensvermögens zurückweist. In Bezug auf diesen Entscheidungspunkt links abzubiegen heißt, eine einschränkende Auffassung zu vertreten; rechts abzubiegen heißt, eine nichteinschränkende Auffassung zu vertreten.

Hier sind nun zwei Zitate zweier Kommentatoren – Robert Pippin und John McDowell –, die jeweils eine Aussage darüber treffen, was es heißt, Kant als jemanden zu lesen, der eine einschränkende bzw. eine nichteinschränkende Auffassung vertritt:

(1) Zunächst eine ziemlich gewöhnliche Kantlektüre – Bedingungen der Erfahrung als Einschränkungen:

Kant verknüpfte das mögliche Überleben der Philosophie selbst (als nicht-empirisches Unterfangen, nach seiner eigenen kritischen Attacke auf die Möglichkeit der Metaphysik) mit der Möglichkeit nichtpsychologischer subjektiver aber auch »notwendiger Bedingungen möglicher Erfahrung«. Das ist eine Strategie, die sowohl vom »linguistic turn« in der Philosophie als auch von der Husserlschen Phänomenologie wiederholt und ausgebaut wurde. Doch dieser Erlösungsakt forderte einen hohen Preis. Aus Kants Sicht bestand die einzige Möglichkeit, aus einem solchen subjektiven Beitrag Sinn zu machen, in der Anerkennung dessen, dass sein subjektiver Status zugleich eine *Beschränkung* ist und wir folglich auf mögliche Gegenstände »unserer« endlichen Erfahrung beschränkt sind [...]. Dies warf in der Folge die Frage auf, welcher Art diese subjektiven Beschränkungen sein könnten, wenn sie nicht psychologisch sind [...].⁹

(2) Kants zentrale Aufgabe gemäß McDowell ist zu zeigen, dass die subjektiven Bedingungen der Erfahrung nicht bloß subjektiv sind:

Es ist Kants Ziel zu zeigen, dass die Forderungen des Verstandes nicht nur subjektive Forderungen sind, sondern Forderungen, denen die Gegenstände an sich selbst unterliegen.¹⁰

Wenn man so anfängt, dass man, wie Pippin, der die Notwendigkeit dieser Vorgehensweise einfach annimmt, Kants Auffassung der Endlichkeit einschränkend versteht, dann ist es meines Erachtens

⁹ Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*, Cambridge 2005, S. 16 (Übers. J. G.).

¹⁰ John McDowell, »Hegels Idealismus als Radikalisierung Kants«, in: ders., *Die Welt im Blick. Aufsätze zu Kant, Hegel und Sellars*, Berlin 2015, S. 114.

fast unvermeidbar, in eine (von mir so genannte) *aufuerlegende* Lektüre der ersten *Kritik* hineinzurutschen – eine Lektüre, der zufolge die Kategorien des Verstandes einer äußerlichen Materie bestimmte Formen der Einheit *aufuerlegen*; oder, andersherum ausgedrückt: Die Formen des Verstandes werden für etwas gehalten, das der inneren Natur des uns durch Sinnlichkeit Gegebenen äußerlich ist und sie unberührt lässt.

Es muss viel darüber gesagt werden, was eine *aufuerlegende* Lesart beinhaltet und warum die Arten von Annahmen, die sie darüber anstellt, wie Kant gelesen werden sollte, problematisch sind. Zunächst kann sie häufig unschuldig genug auftreten – etwa in einer bestimmten terminologischen Wahl zur Beschreibung eines Themas, wie etwa in der Weise, in der von Ausübungen des Verstandes gesagt wird, dass sie auf ein Mannigfaltiges der Anschauung »einwirken«. In der englischsprachigen Kant-Kommentierung ist es üblich, in diesem Zusammenhang davon zu sprechen, dass ein Begriff einem solchen Mannigfaltigen eine bestimmte Form der Einheit »aufuerlegt«. Diese terminologischen Entscheidungen begünstigen naturgemäß ein bestimmtes Bild des Verhältnisses zwischen Sinnlichkeit und Verstand, insbesondere wenn sie durch weitere Annahmen ergänzt werden – Annahmen, die wiederum die terminologischen Entscheidungen begünstigen. Anstatt die Probleme der *aufuerlegenden* Kant-Lektüre zu erkunden, werde ich folglich zunächst einige der weiteren Annahmen aufdecken, die ihrer Aufrechterhaltung dienlich sind. Das bringt uns zu unserem nächsten Entscheidungspunkt.

VI. Ein zweiter Entscheidungspunkt in der Lektüre der Deduktion: Zwei-Stufen- vs. Anti-Zwei-Stufen-Lesarten des Verhältnisses zwischen der Ästhetik und der Analytik

Von den vier hier besprochenen Entscheidungspunkten wird der nächste derjenige sein, der am unmittelbarsten und offensichtlichsten fordert, für oder gegen das Schichtkuchenmodell der menschlichen Geistigkeit Stellung zu beziehen. Dieser zweite Entscheidungspunkt hängt damit zusammen, ob man das, was ich eine *Zwei-Stufen-Lesart* der ersten *Kritik* nenne, akzeptieren sollte. Die meisten Lesarten dieses Werkes in der englischsprachigen For-

sung beinhalten die eine oder andere Version einer Zwei-Stufen-Lesart – so dass sich viele der zentralen exegetischen Kontroversen in der Literatur als solche erweisen, die sich im Grunde nicht darum drehen, ob man solch eine Lektüre akzeptieren sollte oder nicht, sondern vielmehr um die weit engere Frage, *welche* Version einer Zwei-Stufen-Lesart man akzeptieren sollte. In meiner Charakterisierung des zweiten Entscheidungspunktes will ich aufdecken, wie alle hier in Frage stehenden exegetischen Kontroversen an einer gemeinsamen Annahme festhalten – wie alle für gewöhnlich an einem gemeinsamen Entscheidungspunkt links abbiegen.

Der Punkt, auf den ich jetzt hinauswill, ist, dass die meisten Lesarten der ersten *Kritik* eine Version der Zwei-Stufen-Lesart darstellen:

1. *Die Standardvariante der Zwei-Stufen-Lesart:* Zwei zeitlich getrennte Stufen im apperzeptiven Bewusstsein: eine erste apperzeptive Stufe, in der ein Mannigfaltiges des bloß sinnlichen Bewusstseins konstituiert wird, gefolgt von einer zweiten Stufe, in der es dann synthetisiert und in Übereinstimmung mit der durch die Kategorien geforderten Einheit gebracht wird.
2. *Die unbewusst/bewusst-Variante der Zwei-Stufen-Lesart:* Zwei zeitlich getrennte Stufen, von denen die erste subapperzeptiv ist. In ihr werden Formen des sinnlichen Inputs verarbeitet, aber noch nicht auf die Ebene des Bewusstseins gehoben. Auf einer zweiten Stufe werden sie durch die Beteiligung der Kategorien zu Bewusstsein gebracht.
3. *Die Variante »logisch, aber nicht zeitlich unterschieden« der Zwei-Stufen-Lesart:* Zwei logisch verschiedene und eigenständig verständliche Momente der Erkenntnis, die im wirklichen sinnlichen Bewusstsein zusammen auftauchen: ein bloß rezeptives Moment des sinnlichen Aufnehmens des Gegebenen und ein intellektuelles Moment, in dem das Gegebene als etwas aufgefasst wird, das die Formen der kategorialen Einheit aufweist.

In meiner Diskussion weiter unten werde ich den Fokus hauptsächlich auf die dritte Option richten. Denn in ihr kommt die von allen Zwei-Stufen-Lesarten geteilte entscheidende und verhängnisvolle

Voraussetzung am deutlichsten zum Vorschein. Trotzdem ist sie von den dreien in der Literatur mit Abstand am wenigsten verbreitet. Die erste der drei oben genannten Optionen wird in der englischsprachigen Sekundärliteratur zu Kant am häufigsten erkundet. Sie erfordert eine Lektüre der Transzendentalen Ästhetik, der zufolge sie von einer Form des bewussten Gewahrseins eines Gegenstandes handelt, der uns in den von Kant »Anschauungen« genannten, unmittelbaren einzelnen Vorstellungen gegeben ist. Zudem fordert sie, diese Form des Gewahrseins als etwas zu betrachten, in dessen Genuss wir durch eine eigenständige Ausübung unseres sinnlichen Vermögens gelangen können. Diese Form des rein sinnlichen Bewusstseins wird gemäß der ersten Option als etwas aufgefasst, das uns im Prozess der Erkenntnis *zuerst* gegeben ist – wobei »zuerst« bedeutet, dass diese Stufe der kognitiven Verarbeitung sowohl in einem zeitlichen als auch in einem logischen Sinn vorgängig ist. Ein Verfechter der ersten Option wird im Allgemeinen mit einer Lektüre der Transzendentalen Analytik fortfahren, der zufolge sie eine weitere Forderung genuin objektiv gültiger Vorstellungen von Gegenständen einführt – eine, die ins Spiel kommt, wenn diese Elemente einer Episode des sinnlichen Bewusstseins »unter Begriffe gebracht« werden – so dass das Geschäft des Dinge-unter-Begriffe-Bringens für eine sowohl zeitlich als auch logisch spätere Stufe im Erkenntnisprozess gehalten wird.

Option zwei, die zweite der drei oben genannten Varianten, bemerkt, dass die erste Option in eine große Zahl von Problemen sowohl systematischer als auch exegetischer Art gerät. Sie versucht, diese Probleme zu lösen, indem sie die erste Stufe des Erkenntnisprozesses absenkt, so dass sie unterhalb der Schwelle des apperzeptiven Bewusstseins geschieht. Dies erlaubt es, sich an den Buchstaben vieler Dinge zu halten, die Kant in der Transzendentalen Analytik über die Wesentlichkeit der Kategorien dafür sagt, dass wir überhaupt eine Anschauung eines Gegenstandes haben können, und gleichzeitig einen Großteil des Geistes der ersten Lesart zu erhalten. Sie erlaubt es, Kant in seinem Bemühen um eine Beschreibung der subpersonalen Verarbeitungsebenen, die der Möglichkeit eines genuin apperzeptiven Gegenstandsbewusstseins vorgängig sind, als Vater der Kognitionswissenschaft zu loben. Sie macht es jedoch auch erforderlich, dass man sehr viele Passagen, in denen Kant Formen des Selbstbewusstseins zu besprechen scheint,

so zu lesen, dass sie von Formen der Verarbeitung handeln, die außerhalb der Reichweite des Selbstbewusstseins liegen.

Die dritte Option erkennt die Tatsache an, dass ein Absenken der ersten Stufe eines zeitlichen Zwei-Stufen-Bildes weder die exegetischen noch die philosophischen Probleme der ersten Lesart löst und selbst etliche neue Probleme erzeugt. Der vielleicht klar-sichtigste Vertreter dieser subtilsten Variante einer Zwei-Stufen-Lektüre in der englischsprachigen Tradition ist C. I. Lewis.¹¹ Lewis besteht darauf, dass Erfahrung immer als Einheit zu uns kommt – als Einheit, in der die Beiträge unserer sinnlichen und vernünftigen Vermögen untrennbar miteinander verwoben sind. Zudem besteht laut ihm der gemeinsame Fehler sowohl des traditionellen Empirismus als auch des traditionellen Rationalismus in dem unmöglichen Versuch einer Trennung von beiden. All diese in Faktoren zerlegende Analysen der Phänomenologie der Erfahrung, die versuchen, in der Erfahrung zwei zeitlich aufeinanderfolgende Beiträge der jeweiligen Vermögen zu isolieren, werden letztlich der wirklichen durchgängigen Einheit unserer Erfahrung nicht gerecht. In all diesen Hinsichten ist Lewis ein kraftvoller Gegner der beiden ersten Varianten der Zwei-Stufen-Lesart. Andererseits besteht er darauf, dass die Kategorien (*qua* reine Formen des Verstandes) und das Gegebene (*qua* bloße Gegebenheiten von sinnlich Mannigfaltigem) voneinander unabhängig sein müssen – dass keines von beiden das je andere begrenzt. Er denkt, dass uns diese Schlussfolgerung durch einen Akt der transzendentalen Reflexion aufgezwungen wird, in dem wir erwägen, was erforderlich ist, damit unsere Begriffe von der Welt einer Form genuin äußerer Einschränkung unterworfen sind, die mit unserer wirklichen Interaktion mit der Welt einhergeht.

Ich werde jede Kant-Lektüre, die die gemeinsame Voraussetzung der drei oben skizzierten Varianten einer Zwei-Stufen-Lesart zurückweist, eine *Anti-Zwei-Stufen-Lektüre* der ersten *Kritik* nennen. Die anfängliche Charakterisierung dessen, was eine bestimmte Lesart dieses Werkes als eine Anti-Zwei-Stufen-Lesart qualifiziert, ist rein negativ. Was all diese Lesarten gemeinsam haben, ist bloß Folgendes: Dass sie die drei oben skizzierten Weisen, Kant zu lesen, nicht bloß für falsch erachten, sondern letztlich aus demselben

11 Clarence Irving Lewis, *Mind and the World-Order*, New York, Chicago, Boston 1929.

Grund für falsch erachten. Auf den Grund meiner Entscheidung, die allgemeine Gestalt einer Opposition zu Zwei-Stufen-Lesarten in rein negativen Begriffen zu formulieren (indem ich sie bloß als pro und contra Zwei-Stufen-Lesarten formuliere, ohne schon etwas Positives über die Alternative einer Zwei-Stufen-Lesart zu sagen), werde ich später zu sprechen kommen. An diesem Punkt werde ich zwei Weisen unterscheiden, an unseren Entscheidungspunkten rechts abzubiegen – die scharfe Rechtskurve und die weiche Rechtskurve.

VII. Ein dritter Entscheidungspunkt in der Lektüre der Deduktion: Zwei Sinne des Ausdrucks »Anschauung« und verwandter Ausdrücke?

Sehen wir uns folgendes Zitat von Henry Allison an:

Häufig wurde auf eine Spannung, wenn nicht gar auf einen klaren Widerspruch zwischen der Definition der »Anschauung« als »einzelnere Vorstellung« und der Erklärung sinnlicher Anschauungen hingewiesen. Das Problem besteht darin, dass sinnliche Anschauung gemäß Kants Theorie der Sinnlichkeit den Geist nur mit den rohen Daten für die Konzeptualisierung und nicht mit bestimmtem Gegenstandswissen versorgt. Ein solches Wissen verlangt nicht nur, dass die Daten in der Anschauung gegeben sind, sondern auch, dass sie unter einer allgemeinen Beschreibung aufgefasst oder »in einem Begriff erkannt« werden. Nur dann können wir von einer »Vorstellung eines Gegenstandes« sprechen. Kant bringt diesen zentralen Grundsatz seiner Erkenntnistheorie in dieser berühmten Formulierung zum Ausdruck: »Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so dass weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben können« (A 50/B 74).¹²

Allison bemerkt ein Problem, das für jeden Verfechter einer Zwei-Stufen-Lesart entstehen muss. Betrachten wir nun die Form der von Allison selbst vertretenen Lösung dieses Problems:

Der Schlüssel zur Auflösung dieser Spannung wird von W. H. Walsh gut dargestellt, der bemerkt, dass eine kantische sinnliche Anschauung nur »proleptisch« das Gewahrsein eines Einzelnen ist. Der Punkt hier ist

12 Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, Yale 1986, S. 67 (Übers. J. G.).

schlicht, dass Anschauungen, obwohl sie abgesondert davon, dass sie »unter Begriffe gebracht« werden, sich nicht auf Gegenstände beziehen oder sie vorstellen, dennoch unter Begriffe gebracht werden können. Und wenn sie es werden, dann stellen sie einzelne Gegenstände vor. In dieser Hinsicht unterscheiden sie sich von rein subjektiven oder ästhetischen »Vorstellungen« wie z. B. Gefühlen, die keine vorstellende Funktion haben können. Folglich [...] ist es notwendig, zwischen bestimmten oder begrifflichen und unbestimmten oder nichtbegrifflichen Anschauungen zu unterscheiden.¹³

Die eine oder andere Version dieser Lösung ist in der Kant-Interpretation sehr beliebt geworden. Die Lösung des Problems besteht darin, dass man auf der Notwendigkeit der Unterscheidung von zwei Arten der Anschauung besteht – den Anschauungen, die in der ersten Schicht des Schichtkuchenbildes der sinnlichen Erkenntnis vorkommen, und denjenigen, die in der zweiten Schicht vorkommen, sobald die Anschauungen der ersten Schicht im Lichte ihrer Interaktion mit unseren höheren Erkenntnisvermögen umgeformt wurden. Die Anschauungen der ersten Art sind nichtbegriffliche Modi des Auffassens eines Gegenstandes, die keine Beteiligung des Verstandes erfordern. Anschauungen der zweiten Art sind jene, die nur in unseren Blick geraten, sobald sie durch die Kategorien geprägt sind. Vage ausgedrückt, könnte sich jede der drei oben ausbuchstabierten Varianten einer Zwei-Stufen-Lesart solch einer Unterscheidung zwischen zwei grundlegend verschiedenen Anschauungsarten bedienen und dann die Details, in denen sie sich unterscheiden, gemäß den Erfordernissen der jeweiligen Variante ausbuchstabieren.

Dieser Zug kreiert eine neue Art von Entscheidungspunkt im Zugang zum Text, da er von einem verlangt, allerlei logische Unterscheidungen zu treffen, die einem der Text nicht aufzwingt und die durch die Voraussetzungen der Interpretation vorgegeben werden, die man an seine Lektüre verschiedener Textabschnitte heranträgt. Bei jeder Begegnung mit dem Ausdruck »Anschauung« ist man folglich dazu verpflichtet zu sehen, dass er mit einem impliziten Index versehen ist. Denn gemäß einem solchen Verständnis dieses Werkes muss Kants Thema in jeder dieser Passagen entweder Anschauung der ersten oder Anschauung der zweiten Art sein. Selbst einem solchen Interpreten wird es so erscheinen, als sei sich

Kant oft nicht im Klaren darüber, um welche der beiden es gerade geht. Eine terminologisch klare Wiedergabe des Werkes scheint also von einem solchen Kommentator zu verlangen, dass er mit einem Stift an den Text herangeht und zu jedem Vorkommnis des Ausdrucks »Anschauung« einen Index einfügt, der klar anzeigt, welche Anschauungsart wo thematisiert wird. Folglich entwickelt sich der vorangegangene größere Entscheidungspunkt auf dieser dritten Ebene des Unterscheidens von Arten von Entscheidungspunkten, vor denen Leser des Werkes stehen, plötzlich in eine gewaltige Reihe vieler kleiner Entscheidungen, die getroffen werden müssen. Zunächst scheint es, dass die Anzahl der zu treffenden Entscheidungen mindestens der Anzahl der Vorkommnisse des Ausdrucks »Anschauung« im Text entspricht. Es sieht so aus, als ob die Aufgabe des verantwortungsvollen Kommentators von ihm verlangt, überall Unterscheidungen einzuführen, wo Kant dies versäumt hat.

Weiteres Nachdenken über dieses Thema wird auch schnell zeigen, dass der Ausdruck »Anschauung« nur die Spitze des Eisbergs des hier entstehenden Problems repräsentiert. Der Kommentator wird auch zwei Sinne von »Form der Anschauung« (folglich zwei Sinne von »Raum«, zwei Sinne von »Zeit«, zwei Sinne von »Synthesis«, zwei Sinne von »Mannigfaltiges« usw. für nahezu jeden wichtigen Fachausdruck in Kants erkenntnistheoretischem Vokabular unterscheiden müssen. Schließlich wird dies zu einer drängenden Frage über die Struktur des Textes. Denn gemäß dem Zwei-Stufen-Ansatz zur Lektüre des Textes scheint sich Kant permanent selbst zu widersprechen, es sei denn, man tut ihm den Gefallen, kontinuierlich dort, wo Kant es versäumt hat, neue Unterscheidungen einzuführen, um ihn vor der Widersprüchlichkeit zu retten. Dieser Anschein eines konstanten Widerspruchs – von dem das obige von Allison zitierte Beispiel nur eine sehr anschauliche Instanz ist – wird teilweise durch die Annahme hervorgerufen, dass man die erste Einführung eines Fachausdrucks wie z. B. »Anschauung« als Definition des Ausdrucks behandeln kann. Indem er sie so liest, nimmt der Interpret an, er hätte eine hinreichende Erläuterung dessen, was für eine solche Sache erfordert ist, erhalten – in diesem Fall, für eine solche Form der Vorstellung. Wenn Kant später nahelegt, dass eine Anschauung zu haben mehr als das verlangt, was in der ursprünglichen Definition dessen, was eine An-

13 Ebd., S. 67f.

schauung ist, enthalten ist, dann scheint es, als würde er seiner ursprünglichen Definition widersprechen und eine neue Definition einführen. Folglich entsteht die Strategie, das Problem zu lösen, indem man die beiden Definitionen isoliert und sie für Definitionen von zwei unterschiedlichen aber zusammenhängenden Begriffen hält, die durch denselben Ausdruck bezeichnet werden. Ein Ergebnis einer solchen Herangehensweise an den Text ist, dass es schnell so scheint, als wäre er wirklich sehr schlecht geschrieben.

Wenn man am zweiten Entscheidungspunkt rechts abbiegt und sich für eine Anti-Zwei-Stufen-Lesart entscheidet, dann wird einem dies die Möglichkeit eröffnen, diese Momente in Kants Text (die Allison als enorme »Spannungen« erscheinen) auf eine ganz andere Weise zu versöhnen. Dem Vertreter der Anti-Zwei-Stufen-Lesart steht es offen (in einer Weise, die dem Vertreter der Zwei-Stufen-Lesart nicht zur Verfügung steht), sich die Aufgabe zu stellen zu verstehen, warum genau das Buch so geschrieben ist. Es steht ihm offen, sich selbst zu fragen: Warum muss das Buch genau die Form aufweisen, die es tatsächlich aufweist, damit es seine Aufgabe erfüllen kann? Im Lichte einer solchen Frage tritt eine entscheidende, den Zwei-Stufen-Lesarten des Textes zugrunde liegende Annahme zutage, die es erlaubt, viele der Arten des dritten Entscheidungspunktes auf eine völlig andere Weise zu verhandeln. Die zutage tretende entscheidende exegetische Annahme lautet so: Die Bewältigung der Aufgabe der ersten *Kritik* ist damit kompatibel, dass das besagte Werk die Form einer gewöhnlichen Abhandlung annimmt. Die Form der traditionellen philosophischen Abhandlung entstammt der Mathematik: Man fängt mit Definitionen und unanfechtbaren Sätzen an und schreitet dann mit Beweisen weiterer Wahrheiten fort, die aus ihnen folgen. An jeder Stelle der traditionellen Abhandlung hängt die Wahrheit dessen, was bis zu diesem Punkt erwiesen wurde, nicht von dem ab, was danach kommt, und die Wahrheit dessen, was danach kommt, hängt von dem Vorhergehenden ab.

Betrachten wir die folgende Passage von Kant:

[U]nd daher wollen [wir] diese ganze Anmerkung darauf einschränken, daß [mathematische Definitionen] den Begriff selbst *machen*, dagegen [philosophische Definitionen] ihn nur *erklären*. Hieraus folgt: [...] daß man es in der Philosophie der Mathematik nicht so nachtun müsse, die Definitionen voranzuschicken, als nur etwa zum bloßen Versuche. [...]

mit einem Worte, daß in der Philosophie die Definition, als abgemessene Deutlichkeit, das Werk eher schließen, als anfangen müsse.¹⁴

An der dritten Reihe von Entscheidungspunkten rechts abzubiegen heißt, die Idee zurückzuweisen, ein kritisches Werk hätte die Form einer mathematischen Demonstration. Stattdessen heißt es, den Gedanken ernst zu nehmen, dass wir die Begriffe, die wir in der philosophischen Reflexion entfalten, erst dann vollständig verstehen, wenn wir die Aufgabe der *Kritik* beendet haben.

Dies erfordert, Kants Buch ganz anders als gewöhnlich zu lesen. Es erfordert, die Tatsache in den Blick zu nehmen, dass die Struktur eines kritischen Werks von Anfang an dialektisch sein muss. Erläuterungen in den zentralen im Werk vorkommenden Begriffen werden eingeführt, aber von den Termini, durch die sie zuerst charakterisiert werden, wird gezeigt, dass sie unzureichend sind. Wenn man diese Termini für zureichend hält, so zeigt sich, dass die fraglichen Begriffe zu Widersprüchen führen. Anschließend wird gezeigt, dass der Ausweg aus solchen Aporien darin besteht, weiter über die Bedingungen der Möglichkeit unseres ursprünglichen Reflexionsthemas nachzudenken. Dies erfordert wiederum, dass die Begriffe auf eine Weise geklärt werden, die klarmacht, wie wir die Berechtigung zu unserer anfänglichen Erläuterung des fraglichen Begriffs ausweisen können, ohne uns in derartige Aporien zu verstricken. Diese weitere Klärung beinhaltet bei Kant im Allgemeinen, dass gezeigt wird, dass der fragliche Begriff weitere sehr substantielle Bedingungen seiner Möglichkeit mit sich bringt, von denen unsere ursprüngliche Erläuterung völlig abstrahiert, und dadurch zu unserem anfänglichen Eindruck von Widersprüchlichkeit geführt hat. Die ursprüngliche Erläuterung schien jedoch all das einzufangen, was für ein Verständnis des fraglichen Begriffs erforderlich wäre, wenn ein bestimmter philosophischer Gedanke bezüglich dieses Begriffs dessen Bedingungen der Möglichkeit angemessen erfasst hätte. Folglich wird der Begriff der Anschauung, um zu unserem Beispiel zurückzukehren, von Kant anfänglich als eine unmittelbare einzelne Vorstellung erläutert. Doch dann wird gezeigt, dass es sich dabei nicht um eine eigenständig verständliche Form der Vorstellung handelt – dass ihre Möglichkeit die Beteiligung einer Fähigkeit erfordert, deren Ausübung nicht auf die Produktion der-

14 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, zitiert als KrV, hier A 730/B 758.

artiger Vorstellungen beschränkt sein kann. Das bedeutet weder, unsere anfängliche Bemerkung darüber, was eine Anschauung ist, zu widerrufen, noch, sie durch eine neue zu ersetzen, sondern vielmehr, zu klären, was es bedeutet, zu dem Begriff berechtigt zu sein. Es bedeutet zu zeigen, dass der Begriff einer einzelnen unmittelbaren Vorstellung der Art, von der ein Empirist wie Hume zu denken geneigt ist, dass sie vor der Beteiligung der Kategorien in einer Bewusstseinsepisode vorkommen kann, mit einem Dilemma konfrontiert ist: Entweder handelt es sich um den Begriff einer Art von Vorstellung, die wirklich blind ist (und folglich nicht in der Weise, in der Hume sich das vorstellt, auf Gegenstände »bezogen« sein oder eine Vorstellung »von« ihnen sein kann). Oder es handelt sich um den Begriff einer Vorstellung, zu dem wir uns berechtigen können, aber nur dann, wenn wir Humes Annahme aufgeben, ihr formaler Charakter könne unabhängig von der Beteiligung des Verstandes spezifiziert werden.

VIII. Ein vierter Entscheidungspunkt in der Lektüre der Deduktion: Das Verhältnis zwischen subjektiver und objektiver Einheit des Bewusstseins

Viele Kant-Interpreten tendieren zu der Annahme, Kants Kritik an Hume sei damit kompatibel, dass Hume und Kant in folgendem Punkt übereinstimmen, den wir *den Punkt der vermeintlichen Übereinstimmung zwischen Hume und Kant* nennen können: Die Form des Bewusstseins, von der Hume denkt, sie sei uns ursprünglich durch die Ausübung unseres sinnlichen Vermögens zugänglich, ist für objektiv gültige Vorstellungen von Gegenständen nicht hinreichend. (Der Unterschied zwischen beiden wird dann wie folgt verstanden: Was wir dem ursprünglich Gegebenen Hume zufolge hinzufügen, ist eine Projektion, während Kant denkt, dass es sich dabei um eine objektiv gültige Art der Vorstellung handelt.) Der vierte Entscheidungspunkt hat damit zu tun, ob es einen solchen Punkt der vermeintlichen Übereinstimmung zwischen Hume und Kant gibt.

Die übliche Weise, an dieser Stelle links abzubiegen und zu versuchen, eine Lesart von Kant zu finden, der zufolge er gewillt ist, an diesem Punkt links abzubiegen, beinhaltet eine bestimmte Deu-

tung des Verhältnisses zwischen subjektiver Einheit und objektiver Einheit – oder subjektiver Gültigkeit und objektiver Gültigkeit. Hume wird dabei zugestanden, dass die folgende Idee vollkommen verständlich ist: Die einzige Form der Einheit des Bewusstseins, in deren Genuss wir kommen können, ist bloß subjektiv. Anders gesagt: Die einzige Weise, in der unsere Vorstellungen verknüpft sein können, sind bloße Assoziationsrelationen oder andere Formen der subjektiven Gültigkeit. Wenn man Kant so liest, dann wird man seine Aufgabe als eine verstehen, die darin besteht zu zeigen, wie wir von der bloß subjektiven Einheit des Bewusstseins zur objektiven Einheit des Bewusstseins übergehen können. Gemäß einer solchen Kant-Lektüre werden die Kategorien als etwas verstanden, das die Kraft hat, das Bewusstsein sozusagen einen höheren Gang einlegen zu lassen. Der niedrigere Gang – der bloß subjektive Gang – ist ein eigenständig möglicher erster Gang. Um jedoch zu genuin Wissenden zu werden, müssen wir den ersten Gang verlassen und in einen zweiten Gang umschalten können, in dem etwas zu dieser bloß subjektiven Form der Verknüpfung von Vorstellungen hinzuaddiert wird, das ihnen eine größere »Objektivität« verleiht.

Lewis White Beck ist ein besonders hellsichtiger Vertreter dieser Art der Kant-Lektüre. Deswegen werde ich ihn heranziehen, um zu illustrieren, was es heißt, an diesem (vierten) Entscheidungspunkt links abzubiegen. Beck unterscheidet zwei Sinne des Ausdrucks »Erfahrung« in der ersten *Kritik*.

Die ersten Sätze beider Einleitungen verwenden das Wort »Erfahrung« äquivok. In B lesen wir: »Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst [...] den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände [...] verarbeiten, die Erfahrung heißt? Im ersten Satz bedeutet »Erfahrung« der »rohe Stoff sinnlicher Eindrücke«, das Mannigfaltige der Apprehensionen oder Locke'sche Ideen ohne begriffliche oder interpretative Geistestätigkeiten. Im zweiten Satz bedeutet »Erfahrung« »Erkenntnis der Gegenstände«. [...] Nennen wir diese beiden Bedeutungen »Locke'sche Erfahrung« und »Kantische Erfahrung« oder, kurz, L-Erfahrung und K-Erfahrung.¹⁵

Dies führt ihn dazu, eine sehr spezielle Charakterisierung der Rolle der Kategorien in der Durchführung des Gesamtprojekts der *Kritik*

15 Lewis White Beck, »Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?«, in: ders., *Essays on Kant and Hume*, New Haven, London 1978, S. 40 f. (Übers. J. G.).

der reinen Vernunft vorzuschlagen: Die Aufgabe der Kategorien bestehe darin, L-Erfahrung in K-Erfahrung umzuwandeln. Oder, wie er es ausdrückt: »Eine Weise, die Kritik der reinen Vernunft zu lesen, besteht darin, sie als Antwort auf die folgende Frage zu lesen: Wie gehen wir von L-Erfahrung zu K-Erfahrung über?«¹⁶ Bevor wir mit der Erkundung von Becks Lektüre fortfahren, sollte ich bemerken, dass Kant, wenn er dieses Thema (des Charakters der sogenannten »Erfahrung«, wenn ihr die Einheit der Kategorien fehlen würde) anspricht, andeutet, dass uns weniger als das von Beck Behauptete übrig bleibt:

Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die eben angeführten Kategorien sind nichts anders, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung [...]. [U]nd ohne dergleichen Einheit [...] würde durchgängige und allgemeine, mithin notwendige Einheit des Bewußtseins, in dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen, nicht angetroffen werden. Diese würden aber alsdann auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Objekt, und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger als ein Traum sein.¹⁷

Diese Passage deutet an, dass wir ohne die Kategorien viel schlechter dastünden, als ein Kommentator wie Beck sich das vorstellt. Er geht davon aus, dass wir ohne die durch die Kategorien verliehene Einheit mit der von Beck so genannten L-Erfahrung (anstelle der handfesten K-Erfahrung) dastehen würden. Laut Kant wäre das, was wir dann hätten, weniger als ein Traum. Es wäre gar keine Form der Erfahrung. Das Problem, das hier lauert, ist kantisch und nicht cartesisch.

Beck führt, ähnlich wie Allison, zwei unterschiedliche Auffassungen der Anschauung an, die mit seinen zwei unterschiedlichen Auffassungen der Erfahrung Hand in Hand gehen: eine erlebnishafte und eine funktionale Auffassung. Betrachten wir Beck zur erlebnishaften Auffassung der Anschauung:

Die Kritik beginnt mit einer erlebnishaften Auffassung der Anschauung und endet mit einer funktionalen Auffassung. Gemäß der ersten Auffassung ist eine Anschauung ein passiv empfangenes erlebnishaftes Sinnesda-

tum, das unabhängig von jeglicher Kategorisierung ein Bewusstsein eines einzelnen Gegenstandes verleiht. Sie wird dem Bewusstsein fertig und etikettiert gegeben.¹⁸

Hier können wir beginnen zu sehen, wie sich eine Linkskurve an diesem vierten Entscheidungspunkt zu einer Linkskurve an den drei vorangegangenen Entscheidungspunkten verhält. Wie schon jede der anderen Linkskurven verpflichtet auch diese den Interpreten dazu, Kant das Schichtkuchenmodell zuzuschreiben. Beck sagt: »Die erlebnishafte Auffassung wird von der in § 13 aufgeworfenen »Schwierigkeit« vorausgesetzt.« Beck denkt also, dass er einen entscheidenden Textabschnitt gefunden hat, der zeigt, dass Kant selbst darauf festgelegt ist, seinen eigenen Text auf diese Weise zu verstehen. Wir werden in Kürze zu diesem Stück Textevidenz zurückkehren. Bevor wir das tun, wird es jedoch hilfreich sein, sich Klarheit darüber zu verschaffen, was hier auf dem Spiel steht. Beck hält Folgendes an der erlebnishaften Auffassung der Anschauung für entscheidend: »Es ist offensichtlich, dass es, gegeben diese Auffassung der Anschauung, Anschauungen geben könnte, die sich kategorialen Regeln nicht fügen.«¹⁹ Beck denkt, dass § 13 auf diese Behauptung festgelegt ist; aus diesem Grund denkt er, dass er seine Lesart stützt. Schauen wir uns diesen Abschnitt an:

Denn daß Gegenstände der sinnlichen Anschauung denen im Gemüt a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß sein müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns sein würden; daß sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einheit des Denkens bedarf, gemäß sein müssen, davon ist die Schlußfolge nicht so leicht einzusehen. Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände, und so alles in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe, und also dem Begriff der Ursache und Wirkung entspräche, so daß dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erscheinungen würden nichts desto weniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise.²⁰

18 Beck, »Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?«, S. 41 (Übers. J. G.).

19 Ebd. (Übers. J. G.).

20 Kant, KrV, A 90 f./B 122 f.

16 Ebd., S. 41 (Übers. J. G.).

17 Kant, KrV, A 111 f.

Die Frage nach der Modalität dieser Gedankenhypothese ist entscheidend. Ein Unterschied zwischen einer Rechts- und einer Linksabbiegung an unserem vierten Entscheidungspunkt kann auf hilfreiche Weise so zusammengefasst werden, dass es um die Frage geht, wie der Status dieser Möglichkeit zu verstehen ist. Hier gibt es zwei Optionen. Die erste Option besteht darin, die fragliche Möglichkeit als vollkommen verständlich zu erachten. Dann besteht Kants Aufgabe darin zu zeigen, dass, obwohl es sich so verhalten könnte, wie die Passage andeutet – obwohl die formalen Bedingungen der Sinnlichkeit und die formalen Bedingungen des Verstandes in der in dieser Passage beschriebenen Weise völlig orthogonal zueinander stehen könnten (so dass sich in der Reihe der Erscheinungen nichts zeigte, was eine Regel der Synthesis hervorbringen könnte) –, es sich glücklicherweise nicht so verhält. Es gibt ein Argument – nennen wir es die Transzendente Deduktion –, welches zeigt, dass diese Möglichkeit tatsächlich nicht besteht. Gemäß dieser Lesart ist die Rolle dieses Arguments in Kants Werk derjenigen des Arguments von Descartes in der *Dritten Meditation* nicht unähnlich. Dort schien es möglich, dass es eine Lücke zwischen der Weise gibt, in der uns die Gegenstände erscheinen, und der Weise, in der sie sind. Doch dann bringt er eine weitere Überlegung ins Spiel, um diese Lücke zu schließen. Dank der Existenz eines allmächtigen und gütigen Schöpfers können wir sicher sein, dass die Dinge auf beiden Seiten dieser Lücke auf die richtige Weise zusammenpassen. Genauso besteht dieser Kant-Lektüre zufolge eine genuine Lücke zwischen den Bedingungen, die dafür erforderlich sind, dass etwas für uns ein Glied in einer Reihe sinnlicher Erscheinungen sein kann, und den Bedingungen, die dafür erforderlich sind, dass es sich einer Regel der Synthesis fügt. Alles was es dazu braucht, dass es der ersten Gruppe von Bedingungen gerecht wird, ist, dass es in Raum und Zeit ist, wohingegen das, was dafür erforderlich ist, dass es der zweiten Gruppe von Bedingungen genügt, etwas ganz anderes ist. Aber es stellt sich heraus, dass Kant ein Argument vorbringen kann, das garantiert, dass die Dinge auf jeder Seite dieser Lücke auf die richtige Weise zusammenpassen. Ich werde diese Lesart von § 13 die »Puh!«-Lesart des Textes nennen. Sie beruht auf der Vorstellung, dass die Annahme sinnvoll ist, dass wir hilflos einem undurchdringlichen Dickicht von sinnlichen Erscheinungen hätten gegenüberstehen können.

Doch Kant zeigt erfolgreich, dass es sich – Puh! – am Ende doch nicht so verhält.

An diesem Entscheidungspunkt rechts abzubiegen heißt, Kant als jemanden zu lesen, der versucht zu zeigen, dass die in § 13 erwogene Möglichkeit als eine bloß scheinbare Möglichkeit entlarvt werden muss.

IX. § 20 der B-Deduktion: Wie die erste Hälfte endet

Wenn wir die Konklusion der ersten Hälfte der Deduktion in der B-Ausgabe lesen und wenn wir den Text so lesen wie Allison und Beck, dann sollte Folgendes eine drängende Frage sein: Warum reicht das, was Kant an dieser Stelle sagt, nicht aus, um die Konklusion der Deduktion als Ganzes sicherzustellen? Immerhin denkt er, er könne an dieser Stelle zu folgendem Schluss kommen: »Alle sinnliche Anschauungen stehen unter Kategorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewusstsein zusammenkommen kann« (B 143). Was fehlt hier? Seine Neuformulierung dieses Punktes zeigt, für wie stark er ihn hält:

Also ist alles Mannigfaltige, so fern es in Einer empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen bestimmt, durch die es nämlich zu einem Bewusstsein überhaupt gebracht wird.²¹

Dies scheint zu sagen, dass etwas den Kategorien unterworfen sein muss, damit es den Bedingungen gerecht wird, die für Anschauungen gelten. Aber was heißt das? Genau das ist die Frage, die Kant im weiteren Verlauf tatsächlich stellt. Denn was in § 21 folgt, ist ein Kommentar zum vorherigen Abschnitt. Kant unterbricht den Gang der Deduktion in der Mitte, um eine Halbzeitpause einzuschieben, in der er den Spielverlauf kommentiert. Sein Punkt an dieser Stelle ist, dass der normale Leser der ersten *Kritik* denken wird, dass die Dinge zur Halbzeit gut stehen und dass der »Kantianer« dabei ist, das Spiel gegen den Skeptiker zu gewinnen, wohingegen Kants eigene Behauptung sein wird, dass das Spiel immer noch sehr schlecht ausgehen könnte und dass das, was bisher pas-

21 Kant, *KrV*, B 143.

siert ist, vollkommen damit in Einklang steht, dass der Kantianer vom Skeptiker geschlagen wird. So würde er die Dinge in einem Zustand belassen, in dem sie »dem Skeptiker das geben, was er sich am meisten wünscht«.

§ 21 trägt den Titel »Anmerkung«. Warum befindet sich dieser Kommentar, die »Anmerkung«, an dieser Stelle im Text? Meines Erachtens ist diese Frage auf unser zweites exegetisches Rätsel bezogen, welches das Verhältnis zwischen der A- und der B-Deduktion betrifft. Die B-Deduktion ist so aufgebaut, dass sie immun gegen einen Einwand ist. Gemäß der Lesart der A-Deduktion, die zu Kants Zeiten üblich war, erscheint sie offen für den fraglichen Einwand. Der gesamte Aufbau der B-Deduktion reflektiert das Bemühen, deutlich zu machen, wie ihr angemessenes Verständnis es erlaubt, diesen Einwand zu vermeiden. Ich glaube nicht, dass Kant damit seine A-Deduktion in irgendeiner Weise zurücknimmt. Vielmehr ist die B-Deduktion meines Erachtens ein Versuch, die A-Deduktion vom Anfang bis zum Schluss mit dem Fokus darauf neu zu schreiben, dass sie in einer Weise präsentiert wird, die ein für alle Mal klarstellt, dass man das gesamte Argument missverstanden hat, wenn die Lektüre der Deduktion weiterhin den Anschein erweckt, dass sie für den fraglichen Einwand anfällig ist. John McDowell hat den fraglichen Einwand so formuliert:

Kant will zeigen, dass Erfahrung Objektivität beansprucht, weil sie durch die reinen Verstandesbegriffe geprägt ist. Der Einwand ist, dass das nur Denkbarkeit sicherstellt. Eine Bedingung aber, unter der allein Gegenstände denkbar sind, ist nicht damit schon eine Bedingung, unter der allein sie unseren Sinnen gegeben sein können. In der Tat hat die Transzendente Ästhetik (so fährt der Einwand fort) bereits eine unabhängige Bedingung angegeben, unter der Gegenstände unseren Sinnen gegeben sein können: Sie müssen räumlich und zeitlich geordnet sein. Nach allem, was Kant zeigen kann, bleibt es möglich, dass Gegenstände diese Bedingung, unter der allein sie unseren Sinnen gegeben sein können, erfüllen, ohne dass sie den Forderungen des Verstandes entsprechen.²²

Ein solches Verständnis der Deduktion ermutigt natürlich eine auferlegende Lektüre ihrer Pointe: Unser ursprünglicher Zugang zu Gegenständen hat nichts mit den Formen des Verstandes zu tun. Diese werden als solche gesehen, die nachträglich dieser Form

des Zugangs auferlegt werden und es so dem, was wir erfahren, ermöglichen, für die Bedingungen des Denkens offen zu sein. Die B-Deduktion wurde neu geschrieben, um zu genau einer solchen Lektüre einzuladen und sie dann zurückzuweisen.

Eine andere Weise, den Punkt hier zu sehen, besteht darin, sich einen Gesprächspartner vorzustellen, der ungefähr so wie Henry Allison und Lewis White Beck versucht scharf zwischen zwei Begriffen der »Anschauung« zu unterscheiden, die in der ersten *Kritik* im Spiel sind. Nur ist unser hypothetischer Gesprächspartner in dem von uns vorgestellten Szenario (im Gegensatz zu Allison oder Beck) vollkommen bereit, den Ausdruck »Anschauung« für die zweite der beiden vorher unterschiedenen Arten zu reservieren. Deshalb ist es diesem vorgestellten Gesprächspartner zufolge angemessen, sich nur auf die robustere, begrifflich geprägte Art der einzelnen unmittelbaren Vorstellung als »Anschauung« zu beziehen. Dennoch steht es unserem Gesprächspartner – wenn man so will, unserem modifizierten Allisonianer – offen, auf die erste Hälfte der B-Deduktion wie folgt zu antworten:

»Ja, ich gebe zu, dass wir uns, soweit es unsere Terminologie betrifft, weigern können, einen Zustand eines Subjektes als eine Anschauung im robusten Sinne (das heißt als einen Zustand, kraft dessen ein Gegenstand unserem Denken zur Verfügung steht) zu bezeichnen, wenn der fragliche Zustand keine kategoriale Einheit aufweist. Aber wir können an dieser Stelle eine terminologische Unterscheidung einführen und »Anschauungen« im robusten Sinne von »bloßen Gegenständen der Sinne« unterscheiden. Doch die Sorge bleibt bestehen, dass die Gültigkeit der Kategorien nur für die Ersteren, aber nicht für die Letzteren, ausgewiesen wurde. Wenn es sich so verhält, dann wurde das anfängliche Problem, das in § 13 aufgeworfen wurde, nicht beantwortet, sondern nur umgangen.«

Wenn Kant des Weiteren nicht in der Lage ist, angemessen auf diese Sorge zu antworten, dann sieht es so aus, als würde sich die Forderung, dass Anschauungen eine kategoriale Einheit aufweisen müssen, auf nicht mehr als ein (wie Hume behauptet hatte) bloß subjektives Auferlegen belaufen. Sie sieht nach etwas aus, das die Struktur unseres Geistes an die Erfahrung mit dem Ziel heranträgt,

²² McDowell, »Hegels Idealismus«, S. 112.

deren Produkte in die Art von Sache zu verwandeln, die wahr oder falsch sein kann. Aber ihr Anspruch auf genuine objektive Gültigkeit scheint (da sie der Erfahrung eine solche Struktur oder Einheit bloß »auferlegt«) bestenfalls fragwürdig zu sein. Denn es sieht so aus, als käme die fragliche Einheit bloß vom Geist und als hätte sie nichts mit der Natur der Gegenstände zu tun, die sie uns zu denken ermöglicht. Es scheint (wie McDowell sich in seinem oben zitierten Artikel ausdrückt) eine »bloß subjektive Auflage« zu sein, »die zu den Forderungen hinzutritt, die Dinge erfüllen müssen, um unseren Sinnen gegenwärtig zu sein, eine Auflage, die nichts mit den Dingen an sich selbst zu tun hat«.²³

Wenn dieser Einwand zuträfe, wenn es also wahr wäre, dass die Einheit, die die Kategorien vorschreiben, nichts mit der Form der sinnlichen Erfahrung zu tun hat, dann verhält es sich aus Kants Perspektive nicht nur so, dass sich die Behauptung, die er durch seine Transzendente Deduktion der Kategorien des Verstandes zu rechtfertigen sucht – nämlich dass die Kategorien genuin objektiv gültig sind –, als eine erweisen würde, die nicht gerechtfertigt wurde. Sondern es verhielte sich auch so, dass die Deduktion erfolgreich das genaue Gegenteil dessen ausgewiesen hätte, was sie ursprünglich hätte zeigen sollen, und das wäre noch schlimmer und im völligen Gegensatz zur wichtigsten Absicht dieses Werkes. Denn wenn der Einwand durchgeht, dann werden die Kategorien als solche ausgewiesen, die nicht für das uns im sinnlichen Bewusstsein Gegebene gültig sind, sofern es so gegeben ist. Wenn das der Fall ist, dann würden die Kategorien nur die *Denkbarkeit für uns* von dem vorstellen, was uns in einer solchen eigenständigen Form des Bewusstseins gegeben ist.

Die Weise, in der die gesamte B-Deduktion geschrieben ist, ist von Kant so organisiert, dass er in der Lage ist, diesen Einwand zuerst anzusprechen und ihn dann zu behandeln, ihn einzuladen und dann zurückzuweisen. Der wesentliche Zug der Entkräftung dieses Einwandes besteht darin, die zentrale Annahme des Schichtenmodells des menschlichen Geistes zurückzuweisen. Um die fragliche Annahme in Begriffe zu übersetzen, durch die wir sehen können, welche Rolle eine solche Zurückweisung im Herzen der Deduktion spielt, können wir unseren Punkt auch folgendermaßen

ausdrücken: Die Deduktion wurde so neu geschrieben, dass sie es so klar wie nur möglich macht, dass die Transzendente Ästhetik uns keine abgetrennte und unabhängige Bedingung dafür präsentiert, dass Gegenstände unseren Sinnen gegeben sind.

X. § 21 der B-Deduktion

Nun kommen wir zu den Details von § 21 der B-Deduktion. Er ist Kants Halbzeitkommentar zum Verlauf der B-Deduktion, der in der Mitte ihrer Ausführung gegeben wird. § 21 ist zuallererst ein Kommentar über die im vorherigen Abschnitt verteidigte Aussage und darüber, wo wir uns befinden, nachdem diese Aussage gesichert ist. Hier ist die Formulierung – der Hauptsatz –, die die Überschrift des § 20 der B-Deduktion bildet: »Alle sinnliche Anschauungen stehen unter den Kategorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewußtsein zusammenkommen kann.«²⁴ Während er diese Aussage kommentiert, besteht Kant darauf, dass er an dieser Stelle keineswegs fertig ist:

Im obigen Satze ist also der Anfang einer Deduktion der reinen Verstandesbegriffe gemacht, in welcher ich, da die Kategorien unabhängig von Sinnlichkeit bloß im Verstande entspringen, noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde, abstrahieren muß, um nur auf die Einheit, die in die Anschauung vermittelt der Kategorie durch den Verstand hinzukommt, zu sehen.²⁵

Dieter Henrich wurde von vielen als jemand gelesen, der zeigt, dass uns eine sorgfältige Textlektüre zur der Einsicht bringt, dass die gesamte B-Deduktion in ihrem Aufbau ein einziger Beweis ist, dessen Ausführung jedoch zwei getrennte Schritte verlangt. Wenn die Alternative zu dieser Sichtweise in der Behauptung besteht, dass Kant denkt, er habe bereits das Meiste in § 20 geleistet, und dass er in der zweiten Hälfte denselben Satz erneut auf eine zweite Weise oder eher unwichtige Schlussfolgerungen daraus beweist, dann stimme ich vermutlich mit Henrich überein. Die von mir bevorzugte Lesart ist jedoch eine, in der die Rede von Beweisschritten

²⁴ Kant, *KrV*, B 143.

²⁵ Kant, *KrV*, B 144.

²³ Ebd.

(und die Privilegierung der Frage, wie man ihre Anzahl zählen soll) irreführend ist. Das Ziel der zweiten Hälfte der Deduktion ist es zu klären, was es heißt, die Tragweite dessen zu verstehen, was am Ende der ersten Hälfte behauptet wird. Kant hat dieses Thema ins Zentrum unserer Aufmerksamkeit gerückt, indem er in der ersten Hälfte der Deduktion eine gewisse Abstraktion aufrechterhalten hat, die er nun fallen lässt. Bis jetzt haben wir in der ersten Hälfte der B-Deduktion den Verstand in seiner Beziehung zu einem Mannigfaltigen der Anschauung betrachtet und dabei von der besonderen Weise abstrahiert, in der dieses Mannigfaltige der Anschauung geformt ist. Nun heben wir diese Abstraktion auf und fragen uns: Wie verhält sich diejenige Form der Einheit, die zu unseren Formen der Sinnlichkeit gehört, zu derjenigen Form der Einheit, die in der ersten Hälfte der Deduktion betrachtet wird und für objektiv gültiges Urteilen erforderlich ist?

Sobald die Abstraktion aufgehoben ist, muss die Form der Einheit, die zuvor in der Transzendentalen Ästhetik behandelt wurde, im Hinblick auf die Frage neu betrachtet werden, in welchem Grade sie mit der durch die Kategorien vorgeschriebenen Einheit übereinstimmt oder nicht übereinstimmt. Insbesondere sollen wir die (in der Ästhetik behandelten) reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit in einem neuen und passenden Licht sehen, sobald die Abstraktion aufgehoben ist. Indem wir sie in diesem Licht sehen, sehen wir, dass die zentrale Annahme aller Zwei-Stufen-Lesarten falsch ist. Die zweite Hälfte der B-Deduktion soll zeigen, dass die in der Ästhetik behandelte Geformtheit unserer Sinnlichkeit nicht unabhängig von der Form der in der Analytik behandelten apperzeptiven Spontaneität in den Blick genommen werden kann. Und das, obwohl die ursprüngliche Behandlung der Form unserer Sinnlichkeit noch nicht aufgedeckt hat, dass ihre Möglichkeit einer solchen weiteren Bedingung unterworfen war.²⁶ Kant formuliert,

26 Spezifischer geht Kants Argumentationsstrategie in der zweiten Hälfte der B-Deduktion über die formalen Anschauungen. Das Verhältnis zwischen den Kategorien und den formalen Anschauungen wird geklärt und die Gültigkeit der Kategorien für alle Gegenstände unserer Sinne im Licht des Verhältnisses zwischen beliebigen Gegenständen unserer Sinne und den formalen Anschauungen bewiesen. Der entscheidende Schritt zeigt also, dass die durch die Übereinstimmung mit den Erfordernissen unserer Form der Sinnlichkeit konstituierte Einheit, die die Einheit der reinen formalen Anschauungen des Raumes und der

was gezeigt werden muss, wenn eine Deduktion der Kategorien ihr Ziel vollständig erreichen soll, so:

In der Folge [...] wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird, gezeigt werden, daß die Einheit derselben keine andere sei, als welche die Kategorie [...] dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt [...].²⁷

Das ist Kants präziseste Aussage darüber, was die Transzendente Deduktion der Kategorien zeigen soll. Ein angemessenes Verständnis dieser Passage verlangt, dass man einsieht, dass sie es erforderlich macht, jedes Linksabbiegen an den oben skizzierten Entscheidungspunkten zu vermeiden. Andererseits lässt es auch eine Deutung zu, die nicht verlangt, an jedem dieser Entscheidungspunkte eine scharfe Rechtskurve zu nehmen. Der zur Debatte stehende Punkt wird vielleicht am einfachsten geklärt, indem man ihn in seinem Verhältnis zum zweiten oben besprochenen Entscheidungspunkt betrachtet, in dem es darum geht, eine Zwei-Stufen-Lesart zu bejahen oder abzulehnen. Die von mir so genannte *scharfe Rechtskurve* stellt die fundamentale Behauptung der Zwei-Stufen-Lesart auf den Kopf und argumentiert, dass es nur eine Einheit gibt, während jene behauptet, es gäbe zwei Einheiten – die sinnliche und die intellektuelle. Ihr zufolge ist jede Unterscheidung zwischen diesen beiden Formen der Einheit bloß begrifflich. Meines Erachtens würde eine solche Schlussfolgerung ebenfalls eine Fehllektüre der Deduktion beinhalten.

Deswegen sollten wir eine scharfe Rechtskurve von einer (wie ich sie nennen möchte) *weichen Rechtskurve* unterscheiden. Die weiche Rechtskurve weist die grundlegende Prämisse der Zwei-Stufen-Lesart zurück, nämlich die Eigenständigkeit der Einheit der Formen unserer Anschauung und ihre Unabhängigkeit von denen des Verstandes. Sie unterlässt es jedoch auch, diese Prämisse einfach auf den Kopf zu stellen und so auf irgendeiner Art der durchgängigen Identität zwischen diesen Formen der Einheit zu beharren. Kant sagt, dass die erste Einheit (die Einheit der Weise, in der uns

Zeit ist, keine völlig abgetrennte Form der Einheit des Mannigfaltigen ist, die ganz unabhängig von der Art der Einheit des Mannigfaltigen vorliegen könnte, die darin besteht, dass unsere sinnliche Erfahrung von den Kategorien informiert ist.

27 Kant, *KrV*, B 144 f.

Gegenstände gegeben sind) »keine andere sei, als welche die Kategorie [...] vorschreibt«. Wir könnten versuchen, seine Pointe im folgenden prägnanten Slogan zusammenzufassen: »Es gibt nur eine Einheit!« Das wird nicht falsch sein, aber es birgt die Gefahr eines Missverständnisses, das zu einer scharfen Rechtskurve ermutigen könnte. Auf der richtigen Abstraktionsebene – nämlich derjenigen, die in der ersten Hälfte der B-Deduktion im Spiel ist – gibt es nur eine Form der Einheit, mit der sowohl die in der Ästhetik als auch die in der Analytik behandelten Einheiten übereinstimmen. Kants Ausdruck für die auf dieser Abstraktionsebene betrachtete Einheit ist die »ursprünglich-synthetische Einheit des Verstandes«. Diese erlaubt zwei Formen der weiteren Bestimmung, von denen die eine sinnlich und die andere intellektuell ist. Diese Form der Einheit – kategoriale Einheit – charakterisiert sowohl die Weise, in der uns Gegenstände in der Anschauung gegeben sind, als auch die Weise, in der Begriffe in Urteilen verbunden werden. Aber zu sagen, dass sie auf diese beiden unterschiedlichen Weisen wirklich sein kann, heißt nicht, die beiden hier thematisierten Formen der Synthesis bloß zu identifizieren.²⁸

Hier liegt eine Form der Einheit vor, die auf zwei unterschiedliche Weisen auftauchen kann. Ich halte das für die Pointe der folgenden berühmten Passage: »Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit [...]«. ²⁹ Diese Einheit ist, in ihrer abstraktesten Gestalt, die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption. Dies ist Kants abstrakteste Charakterisierung der Einheit des Verstandes. Sie weist das strukturelle Merkmal auf, das für Hegel so wichtig wurde: Jede ihrer Bestimmungen ist so, dass die Einheit des Ganzen der Einheit der Teile vorgängig bleibt. Eine Synthesis von Begriffen in einem Urteil ist eine Weise, diese höchste Form der Einheit in der Erkenntnis bestimmter zu machen; eine Synthesis eines Mannigfaltigen zu einer Anschauung ist eine andere Weise, in der diese höchste Form der Einheit in der Erkenntnis weiter bestimmt werden kann. Beides setzt die Beteiligung des Verstandes voraus.

²⁸ Vgl. Thomas Land, »Kant's Spontaneity Thesis«, in: *Philosophical Topics* 34 (2006), S. 189–220, mit einer vertieften Diskussion dieses Punktes.

²⁹ Kant, *KrV*, A 79/B 104 f.

Die Gefahr einer zu scharfen Rechtskurve zeigt sich in dem übergreifenden Slogan, durch den McDowell die Lesart der B-Deduktion (die er und ich bevorzugen) zusammenfassend erklärt: »dass es nur eine Einheit gibt, die der Ästhetik und der Analytik gemeinsam ist, nicht zwei separate und voneinander unabhängige Einheiten.«³⁰ Diese Weise, die Pointe zu formulieren, ist mit der zentralen Behauptung aus McDowells früherem Werk *Geist und Welt* kompatibel. Eine zentrale These dieses Buches war: Wenn wir an der Idee festhalten wollen, dass unsere begrifflichen Vermögen die Ausübung unserer sinnlichen Vermögen informieren (einer Idee, von der McDowell zu zeigen versucht, dass sie verpflichtend ist, wenn wir die beiden Hörner des in diesem Buch umrissenen Dilemmas vermeiden wollen), dann müssen wir sehen, dass sowohl dem sinnlichen Bewusstsein als auch dem Urteil ein und dieselbe Form gemein ist; dies verlangt wiederum (da wir bereits wissen, dass die vollständige Form einer Ausübung unserer begrifflichen Vermögen im Urteil propositionaler Natur ist), dass wir den Schluss ziehen, dass die Form des sinnlichen Bewusstseins propositional ist. Die Betonung des Propositionalen reflektiert eine Weise, in der die Dinge nach der linguistischen Wende formuliert werden. Die korrespondierende Fehllektüre Kants, die ich hier abwehren möchte, ist die folgende: Da die Kategorien die Ausübung unserer sinnlichen Vermögen prägen, verlangt dies, dass wir sehen, dass sowohl eine Synthesis eines Mannigfaltigen der Anschauung als auch eine Synthesis von Begriffen zu einem Urteil dieselbe Form haben, und dass wir daraus schließen, dass unsere sinnlichen Zustände urteilsförmig sind. Man kann den Punkt akzeptieren, den Kant in der zweiten Hälfte der B-Deduktion zu beweisen versucht (dass die Einheit der Weise, in der uns Gegenstände gegeben sind, nicht von derjenigen verschieden ist, die die Kategorien vorschreiben), ohne den Zugriff auf den Unterschied der Weisen zu verlieren, in denen die Kategorien jeweils an der sinnlichen und intellektuellen Synthesis beteiligt sind.

Erinnern wir uns an die modifizierte Allisonsche Antwort auf die erste Hälfte der B-Deduktion. Sie beruhte auf der Unterscheidung zwischen Anschauungen im robusten Sinne und bloßen Gegenständen der Sinne sowie auf der Behauptung, dass die Deduk-

³⁰ McDowell, »Hegels Idealismus«, S. 113.

tion nur beweist, dass die Kategorien für die Ersteren, aber nicht für die Letzteren gültig sind. Schauen wir uns nun an, was Kant außerdem in § 21 darüber sagt, was es für eine Deduktion der Kategorien heißen würde, ihr Ziel vollkommen erreicht – und nicht bloß an einem Punkt, an dem sie nur zur Hälfte abgeschlossen ist, geendet – zu haben. Hier ist Kants eigene alternative Formulierung dessen, was in der zweiten Hälfte noch gezeigt werden muss:

[U]nd dadurch also, daß ihre Gültigkeit a priori in Ansehung aller Gegenstände unserer Sinne erklärt wird, [wird] die Absicht der Deduktion allererst völlig erreicht werden.³¹

Man beachte »alle Gegenstände unserer Sinne«. Ein Teil dessen, was erfasst werden muss, ist, dass diese zwei Weisen, das, was in der zweiten Hälfte der Deduktion gezeigt werden muss, zu formulieren, auf dasselbe hinauslaufen. Eine vollständige Anerkennung dieses Punktes ist mit einer Lesart Kants inkompatibel, die ihm eine Verpflichtung auf das Schichtkuchenmodell zuschreibt. Wenn Kant zeigen kann, dass die Kategorien für alle Gegenstände unserer Sinne gültig sind, dann kann der Einwand, dem er zuvorkommen möchte, gar nicht erst auftauchen. Daher rührt Kants zweite Weise, den Punkt zu formulieren. Das Ziel der zweiten Hälfte der Deduktion wird in § 26, wo Kant auf das bisher Ausgeführte zurückschaut, nochmals wie folgt formuliert: Er hat gezeigt, dass er zu der Behauptung berechtigt ist, dass die Kategorien für alle Gegenstände, »die nur immer unseren Sinnen vorkommen mögen«,³² gelten. Wenn er das zeigen kann, dann wird das das Risiko, das im Einwand steckte, abgewendet haben – er wird gezeigt haben, dass kategoriale Forderungen, die bloß subjektive Zumutungen an die unabhängige Form unserer Sinne zu sein scheinen, tatsächlich von vornherein konstitutiv für die Möglichkeit sinnlichen Bewusstseins sind.

In der zentralen frühmodernen Kontroverse streiten der Empirist und der Rationalist darüber, welcher der beiden Erkenntnisfähigkeiten – Sinnlichkeit und Verstand – der logische Vorrang in einer Theorie der epistemischen Beglaubigung des Wissens eingeräumt werden sollte. Kant möchte sowohl gegen den Empiristen als auch gegen den Rationalisten argumentieren, dass ihrer Debatte eine geteilte Annahme zugrunde liegt: Dass die fraglichen Fähigkeiten – *qua* Erkenntnisfähigkeiten – eigenständig verständlich sind. Ich habe hier den Fokus auf Kants Argument gegen den Empiristen gerichtet. Eine vollständige Theorie seiner argumentativen Strategie verlangt jedoch, dass man sieht, wie eine reziproke Moral aus seiner Kritik am Rationalisten folgt.

Das Ziel der Deduktion ist, jede der Fähigkeiten (Sinnlichkeit und Verstand) im Lichte der anderen verständlich zu machen. Für die gegen den Empiristen gerichtete Seite des Arguments bedeutet das zu sehen, auf welche Weise die gewöhnliche Annahme der Zwei-Stufen-Lesart, der zufolge die Transzendente Ästhetik die vollständige Theorie der eigenständig verständlichen Natur unseres Vermögens zu sinnlicher Auffassung liefert, falsch ist. Für die gegen den Rationalisten gerichtete Seite des Arguments ist es erforderlich zu sehen, auf welche Weise eine bloße *Umkehrung* der zentralen Behauptung einer solchen Lesart genauso falsch wäre. Es würde erfordern, dass man sieht, wie ein Verstandesvermögen, das nur in leeren Begriffen umhergehen könnte, genauso wenig ein Verstandesvermögen wäre, wie ein Vermögen, das nur in blinden Anschauungen umhergehen könnte, ein Vermögen der Anschauung wäre.

Aus dem Amerikanischen von Johann Gudmundsson

31 Kant, *KrV*, B 145.

32 Kant, *KrV*, B 153.

Kant über selbstbewusste Sinnlichkeit und die Idee menschlicher Entwicklung

1. Kant charakterisiert den Menschen bekanntlich durch zwei Vermögen, ein Vermögen der Sinnlichkeit als das Vermögen, von Gegenständen affiziert zu werden, das er mit allen anderen Tieren teilt, und ein Vermögen des Verstandes als das Vermögen, in selbstbewusster Weise zu urteilen und zu erkennen, durch das er sich von allen anderen nichtmenschlichen Tieren unterscheidet.¹ Diese Charakterisierung des Menschen enthält eine so abstrakte Beschreibung der Differenz zu den nichtmenschlichen Tieren, dass kaum zu sehen ist, wie sie Anlass zur Kontroverse bieten könnte. Das menschliche Bewusstsein, so will diese abstrakte Charakterisierung zunächst einmal nur besagen, ist in einem bestimmten Sinn und auf eine bestimmte Weise verschieden vom Bewusstsein nichtmenschlicher Tiere. Ich will im Folgenden fragen, wie diese Differenz zu verstehen ist. Dabei geht es mir weniger um die Frage, worin, das heißt in welchem spezifischen Merkmal oder welcher spezifischen Fähigkeit die Differenz besteht, als vielmehr um die Frage, um was für eine Art von Differenz es sich hierbei handelt. Wie die Natur und der Gehalt dieser Differenz zu bestimmen ist, stellt sich daher als die Frage, wie die obige Charakterisierung des Menschen durch zwei voneinander verschiedene Vermögen, Sinnlichkeit und Verstand, genau zu verstehen ist.

Ich werde im Folgenden meine Diskussion dieser Frage auf einen bestimmten Gegenstand eingrenzen, auf den bezogen diese Frage besonders virulent und eindrucklich ist: nämlich darauf, wie wir im Falle des Menschen sein Vermögen der Wahrnehmung und damit zusammenhängend sein Vermögen, empirisches Wissen zu erwerben, verstehen müssen. Ich werde in einem ersten Schritt eine

bestimmte Konzeption der Beziehung zwischen dem Vermögen der Sinnlichkeit und dem des Verstandes kritisieren, indem ich die Kritik eines bestimmten Verständnisses dieser Beziehung vorstelle, die auf Kant zurückgeht, von Hegel vertieft wurde und in der zeitgenössischen Philosophie am nachdrücklichsten von John McDowell formuliert wird. Ich werde dann in einem zweiten Schritt eine Schwierigkeit formulieren, die sich für das Kantische Bild vom Verhältnis beider Vermögen stellt und die sich auf die Frage bezieht, wie der Mensch in den Besitz des ihn vom Tier unterscheidenden Verstandesvermögens kommt. Mir geht es im Folgenden im Wesentlichen darum, das Problem zu umreißen und zu zeigen, wie wir diese Schwierigkeit *nicht* lösen können: nämlich dadurch, dass wir sagen, dass das Vermögen, das den Menschen vom Tier unterscheidet, das Resultat eines Lernprozesses sei, das heißt das Resultat dessen, was Kant »Erziehung« und McDowell »Bildung« oder »Initiation in eine Praxis« nennt. Ich werde im Folgenden zeigen, dass diese als selbstverständlich unterstellte Antwort auf obige Frage unmöglich ist. Der Mensch ist, in einem bestimmten Sinn, nichts Gewordenes.

2. Kant eröffnet seine Untersuchung der Frage, was es für »uns« heißt und wie es für »uns« möglich ist, Erkenntnis zu haben, mit der Behauptung, dass »wir« für Erkenntnis genau jene beiden Vermögen benötigen, von denen wir eingangs gesagt haben, dass er durch diese den Menschen in abstrakter Weise charakterisiert: Wir brauchen Sinnlichkeit und Verstand.² Wie sich sodann im weiteren Verlauf der Untersuchung zeigt, geht es Kant, wenn er sich fragt, wie menschliche Erkenntnis möglich ist, um eine ganz bestimmte Art von Erkenntnis: Es geht um die Möglichkeit von Erkenntnis aus der Perspektive des Subjekts der Erkenntnis. Die relevante Idee von Erkenntnis, um die es Kant geht, bestimmt er daher genauer als gültige Vorstellung von einem Gegenstand, die als solche enthält, dass das Subjekt ein Bewusstsein von der Gültigkeit der Vorstellung von dem Gegenstand hat. Das heißt, es geht um die Möglichkeit einer gültigen Vorstellung des Gegenstands, deren sich das Subjekt dieser Vorstellung als einer Erkenntnis des Gegenstands bewusst ist.³ Wir können diese Art von Erkenntnis selbstbewusste

¹ Da Kant mit dieser Charakterisierung in sämtlichen Schriften arbeitet, sei hier exemplarisch nur auf den Beginn der *Kritik der reinen Vernunft* verwiesen, wo diese Charakterisierung in besonderer Weise den Motor der ganzen Überlegungen ausmacht (vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (zitiert als *KrV*), B 1. Zitiert wird nach der *Werkausgabe in 12 Bänden*, hg. von W. Weischedel, Bd. 1, Frankfurt/M. 1968).

² Vgl. Kant, *KrV*, B 1, B 33, B 74.

³ Vgl. ebd., B 125.

Erkenntnis nennen. Kants These lautet also genauer: Um zu verstehen, wie es möglich ist, dass der Mensch selbstbewusste Erkenntnis haben kann, müssen wir den Menschen als ein Wesen verstehen, das sowohl das Vermögen der Sinnlichkeit wie auch das Vermögen des Verstandes hat.

Kant begründet diese These wie folgt: Wenn Erkenntnis darin besteht, dass man eine gültige Vorstellung von einem Gegenstand hat, die man selbst als gültig von dem Gegenstand versteht, dann enthält dies, dass Erkenntnis nur möglich ist, wenn der »Gegenstand gegeben (wird)«. ⁴ Dass einem ein Gegenstand gegeben ist, heißt, dass man eine Vorstellung hat, die auf den Gegenstand unmittelbar bezogen ist, das heißt, die nicht erst vermittelt weiterer Vorstellungen auf den Gegenstand bezogen ist, sondern deren unmittelbarer Inhalt der Gegenstand selbst ist. ⁵ Dass einem ein Gegenstand in diesem Sinne gegeben ist, so Kant, ist eine notwendige Voraussetzung dafür, dass man eine Vorstellung von einem Gegenstand haben kann, die man als gültig von dem Gegenstand versteht. Kant bezeichnet solche Vorstellungen, die einen unmittelbaren Gegenstandsbezug haben, allgemein als »Anschauungen«.

Kant führt sodann eine Unterscheidung zwischen zwei Arten der Anschauung ein, durch die er den Fortgang der Untersuchung kontrolliert: Er unterscheidet zwischen »ursprünglichen« und »abgeleiteten« Anschauungen, die er danach voneinander unterscheidet, in welcher Weise die Unmittelbarkeit des Gegenstandsbezugs jeweils erklärt wird. Eine ursprüngliche Anschauung ist eine Vorstellung, bei der die Unmittelbarkeit des Gegenstandsbezugs dadurch erklärt wird, dass die Anschauung des Gegenstands selbst der Grund der Existenz des angeschauten Gegenstands ist. Es ist eine Anschauung, »durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben« wird. ⁶ Dem steht eine Anschauung gegenüber, in der die Erklärungsrichtung gerade umgekehrt ist, nämlich eine Anschauung, die »von dem Dasein des Objekts abhängig« und in diesem Sinne von ihm »abgeleitet« ist und die folglich nur dadurch möglich ist, »dass die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch daselbe affiziert« wird. ⁷

Die Idee einer ursprünglichen Anschauung kann auf Menschen keine Anwendung finden. Denn was auch immer es sonst noch heißt, ein Mensch zu sein, so Kant, so heißt es doch wesentlich dies: dass der Mensch ein »seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach [...] abhängige[s] Wesen« ist. ⁸ Der Mensch, was auch immer er sonst noch sein mag, so lautet Kants Argument an dieser Stelle, ist ein Wesen, dessen Existenz und Lebensvollzug partiell von Voraussetzungen abhängig ist, deren Vorliegen nicht seinerseits durch die Existenz und die Lebensvollzüge dieser Wesen erklärt werden kann, ohne in der Beschreibung derselben seinerseits schon vorausgesetzt zu sein. Als ein in diesem Sinne abhängiges Wesen kann er nur »abgeleitete Anschauungen« haben. ⁹

Kant führt sodann das menschliche Vermögen der Sinnlichkeit als dasjenige Vermögen ein, durch das der Mensch solch »abgeleitete Anschauungen« erhält. »Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen«, so Kant, »heißt *Sinnlichkeit*. Vermittelt der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns *Anschauungen*.« ¹⁰ Ein Wesen, das die Gegenstände nicht dadurch erkennt, dass es sie ursprünglich anschaut, kann die Gegenstände folglich nur dadurch erkennen, dass es sie sinnlich anschaut, das heißt, eine Vorstellung von einem Gegenstand hat, die »unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhäng[t]«, welcher die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts affiziert. ¹¹

Kant behauptet nun, dass es für selbstbewusste Erkenntnis nicht genügt, mit einem Vermögen der Sinnlichkeit ausgestattet zu sein. Sein Argument lautet: Wenn Erkenntnis in einer gültigen Vorstellung von einem Gegenstand besteht, die das Subjekt selbst als gültig versteht, dann setzt Erkenntnis voraus, dass das Subjekt sich seiner Vorstellung des Gegenstands als einer solchen Gegenstandsvorstellung bewusst ist. Selbstbewusste Vorstellungen kann man daher nur haben, wenn man Vorstellungen in einer solchen Weise miteinander verknüpft, durch die sie »in einem allgemeinen

8 Ebd.

9 Ebd.

10 Ebd., B 92.

11 Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: *Werkausgabe*, Bd. 5, § 8, A 51.

4 Kant, *KrV*, B 33.

5 Vgl. ebd., B 94.

6 Ebd., B 72.

7 Ebd.

Selbstbewußtsein zusammenstehen können.¹² Selbstbewusstsein verlangt folglich eine »Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich.«¹³ Denn dass man selbstbewusste Vorstellungen hat, bedeutet nicht einfach, dass man Vorstellungen hat, von denen Vorliegen man ein Bewusstsein hat. Selbstbewusste Vorstellungen sind vielmehr Vorstellungen, deren sich ein Subjekt als Vorstellungen ein und desselben Subjekts bewusst ist. Das heißt, es sind Vorstellungen, die ein Bewusstsein der Einheit einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen enthalten. Denn »nur dadurch«, so Kant, »daß ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewußtsein begreifen kann, nenne ich dieselben insgesamt *meine* Vorstellungen; denn sonst würde ich ein so vielfärbiges Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin.«¹⁴ Selbstbewusste Vorstellungen beruhen folglich auf einer Tätigkeit der Synthesis von Vorstellungen zu einer Einheit, die Kant die Einheit des »Selbstbewusstseins« nennt. Selbstbewusstsein bezeichnet demnach eine besondere Form der Einheit von Vorstellungen: nämlich eine Einheit von Vorstellungen, deren Bewusstsein der Grund jener Synthesisaktivität ist, in deren Vollzug diese Einheit besteht.¹⁵

Kant schließt aus dieser Erläuterung der Möglichkeit selbstbewusster Vorstellungen, wie er sie in § 16 der *Kritik der reinen Vernunft* formuliert, dass selbstbewusste Vorstellungen nur solchen Wesen möglich sind, die Verstand haben. Denn im Vollzug einer solchen »Synthesis« bestehe gerade die charakteristische Tätigkeit des Verstandes. Der Verstand, wie Kant ihn bestimmt, ist nämlich »selbst nichts weiter [...], als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist.«¹⁶ Kant nennt den Verstand daher auch ein Vermögen der Spontaneität, um damit zu sagen, dass dieses Vermögen seine Vorstellungen »selbst« hervorbringt in dem Sinne, dass der Verstand seine Vorstellungen nicht dadurch

hervorbringt, dass ein von ihm verschiedener Gegenstand auf ihn einwirkt, der bewirkt, dass der Verstand tätig wird. Der Verstand bringt seine Vorstellungen vielmehr dadurch hervor, dass er Vorstellungen zu einer Einheit miteinander verknüpft, deren Bewusstsein der Grund jener Synthesisaktivität ist, deren Vollzug die Einheit der so hervorgebrachten Vorstellungen ausmacht.¹⁷

Wir haben schon gesehen, weshalb im Falle des Menschen dieses Vermögen des Verbindens zur Einheit des Selbstbewusstseins nicht unabhängig von seinem Vermögen der Sinnlichkeit ausgeübt werden kann. Der Grund war, dass der menschliche Verstand, weil er kein ursprünglicher Verstand ist, keine Vorstellung haben kann, die auf einen Gegenstand bezogen ist, von dem er seine Vorstellung als gültig versteht, ohne dass er über Vorstellungen verfügt, die den Gegenstand auf eine Weise vorstellen, die vom Dasein des Gegenstands der Vorstellung abhängig sind.

Kant erklärt aus der Nichtursprünglichkeit des menschlichen Verstandes folglich zwei Merkmale desselben, indem er sie als intrinsisch miteinander verknüpft begreift: Erstens erklärt er dadurch die Abhängigkeit des menschlichen Verstandes von der Sinnlichkeit. Ein nichtursprünglicher Verstand kann nur dann Vorstellungen haben, die den Anspruch erheben, für einen Gegenstand gültig zu sein, wenn er über Vorstellungen von Gegenständen verfügt, die von den Gegenständen, die er vorstellt, abhängig sind. Zweitens erklärt er dadurch die Diskursivität des menschlichen Verstandes, die sich als die Kehrseite seiner Abhängigkeit von der Sinnlichkeit erweist. Weil ein nichtursprünglicher Verstand nicht die Quelle des Mannigfaltigen ist, von dem er ein Bewusstsein hat, sondern ihm dieses gegeben werden muss, hat bei ihm die Einheit, die sein Selbstbewusstsein ausmacht, den Charakter von etwas, das nur in der Weise bestehen und aufrechterhalten werden kann, dass der Verstand Akte vollzieht, in denen er das gegebene Mannigfaltige zu einer solchen Einheit verbindet. Und das zu tun heißt, so Kant, nichts anderes, als dass der menschliche Verstand die Gestalt eines begrifflichen Vermögens haben muss, das heißt eines Vermögens, dessen Akte darin bestehen, »verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen.«¹⁸ Da man nun, wie Kant erklärt, dieses Vermögen nur so ausüben kann, dass man urteilt,

12 Kant, *KrV*, B 132.

13 Ebd., B 133.

14 Ebd., B 134.

15 Vgl. zu dieser Auslegung der Struktur des Selbstbewusstseins bei Kant Stephen Engstrom, »The Unity of Apperception«, in: *Studi Kantiani* 26 (2013), S. 37–54.

16 Kant, *KrV*, B 135.

17 Ebd., B 75.

18 Ebd., B 93.

kann man auch sagen, wie Kant es schließlich tut, dass alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückzuführen sind, »so daß der Verstand überhaupt als ein *Vermögen zu urteilen* vorgestellt werden kann«. ¹⁹

Kants Argumentation mündet in der Einsicht, dass die grundlegenden Akte eines nichtursprünglichen Verstandes in Urteilen über Gegenstände bestehen müssen, die auf sinnlichen Anschauungen von Gegenständen beruhen. Und damit erreichen wir Kants zentrale Lehre: nämlich dass ein Wesen, dessen Verstand kein Vermögen zur ursprünglichen Anschauung ist, nur dann Erkenntnisse von Gegenständen haben kann, wenn es sowohl das Vermögen hat, sinnliche Vorstellungen von den Gegenständen zu empfangen, wie auch das Vermögen, Vorstellungen zur Einheit des Selbstbewusstseins zu verbinden, was es im grundlegenden Fall dadurch tut, dass es urteilt.

3. Wir sind von der Frage ausgegangen, was es für Menschen heißt und wie es möglich ist, etwas zu erkennen. Kant beantwortet diese Frage so, dass er die Vermögen aufzeigt, die ein endliches denkendes Wesen, das heißt ein denkendes Wesen, welches »seinem Dasein wie auch seiner Anschauung nach abhängig« ist, qua dessen, dass es ein endliches denkendes Wesen ist, zur Erkenntnis haben muss. Die Erkenntnis eines endlichen denkenden Wesens beruht auf einem Vermögen, so Kant, das in zweifacher Weise bestimmt ist:

- (1) Es ist ein Vermögen der Spontaneität, das heißt, seine Akte gründen in dem Vermögen selbst und nicht in etwas, das diesem Vermögen äußerlich ist.
- (2) Es ist ein endliches Vermögen der Spontaneität, das heißt, seine spontanen Akte sind von Akten der Sinnlichkeit abhängig, die einen unmittelbaren Gegenstandsbezug haben.

Es ist ein spontanes Vermögen, so Kants Argument, weil selbstbewusste Vorstellungen auf einem Akt der Synthesis zur Einheit des Selbstbewusstseins beruhen. Es ist ein endliches, von Sinnlichkeit abhängiges Vermögen, weil selbstbewusste Vorstellungen eines We-

sens, dessen Selbstbewusstsein nicht »ursprünglich« ist, das heißt, das nicht so ist, dass es die Mannigfaltigkeit, die es zur Einheit des Selbstbewusstseins fasst, durch das Selbstbewusstsein hervorbringt, nur dann überhaupt eine Mannigfaltigkeit enthalten kann, wenn dem Subjekt diese Mannigfaltigkeit als die Materie seines Denkens *gegeben* wird, indem es von dem Gegenstand, den es vorstellt, affiziert wird.

Gemäß Kants zentralem Argument beruht die Verständlichkeit eines Vermögens des Verstandes als eines *diskursiven* Vermögens darauf, dass wir diese Abhängigkeit von der Sinnlichkeit anerkennen. Das heißt, die Abhängigkeit von der Sinnlichkeit, die den menschlichen Verstand charakterisiert, ist nach Kant nicht ein Merkmal des menschlichen Verstandes, auf das wir stoßen, nachdem wir seinen spontanen Charakter eingesehen haben. Vielmehr ist es so, dass die Verständlichkeit des menschlichen Verstandes als eines diskursiven Verstandes darauf beruht, dass wir diese Abhängigkeit von der Sinnlichkeit anerkennen. Die Abhängigkeit von der Sinnlichkeit ist folglich kein dem menschlichen Verstand äußerliches Merkmal, sondern eine Bedingung seiner Verständlichkeit als diskursiver Verstand.

Die zentrale Frage nun für Kant wie auch für die zeitgenössische Philosophie ist: Wie können wir diese Abhängigkeit des menschlichen Verstandes von der Sinnlichkeit anerkennen, ohne den anderen Aspekt dieses Vermögens, nämlich seine Spontaneität, die seinen selbstbewussten Charakter ausmacht, zu bestreiten?

Kants umstrittene These, die unter anderem John McDowell in der jüngsten Zeit wieder in die Diskussion gebracht hat, lautet, dass es unmöglich ist, diese Abhängigkeit des Verstandes von der Sinnlichkeit anzuerkennen, ohne dabei den spontanen, selbstbewussten Charakter des Verstandes zu bestreiten, solange wir das Vermögen der Sinnlichkeit als ein Vermögen verstehen, das vom Vermögen des Verstandes unabhängig ist. Dabei spielt es für das Argument keine Rolle, welche spezifische Gestalt die Idee einer unabhängig vom Verstand wirksamen Sinnlichkeit annimmt. So kann sie etwa die Gestalt des Gedankens annehmen, dass die Sinnlichkeit ein Vermögen ist, dessen Akte zu einem Reich gehören, das durch Gesetze charakterisiert ist, die logisch verschieden sind von jenen Gesetzen, die das Reich des Verstandes ausmachen. Die Sinnlichkeit, so würde man dieser Idee zufolge argumentieren, gehört zu einem

Reich der Naturgesetze (im engeren Sinn), das heißt, ihre Akte sind durch kausale Verbindungen zwischen Elementen bestimmt, die logisch unabhängig voneinander sind. Nach dieser Auffassung soll die Idee, dass der Verstand von der Sinnlichkeit abhängt, besagen, dass nur solche Wesen, die über sinnliche Vorstellungen verfügen, die eine kausale Wirkung auf ihr Urteilen haben, überhaupt Urteile fällen können. Die Rolle der Sinnlichkeit bestünde nach dieser Auffassung darin, unseren Verstand kausal zu beeinflussen.²⁰

Die Idee, dass die Sinnlichkeit ein vom Verstand unabhängiges Vermögen ist, kann jedoch auch in einer subtileren Gestalt auftreten, wie sie in exemplarischer Weise etwa von Sellars vertreten wird. Dieser Idee zufolge soll die Sinnlichkeit als ein Vermögen verstanden werden, das auf zwei verschiedenen Ebenen wirksam ist. Auf der einen Ebene stellt sie ein Vermögen dar, das mit dem Verstand kooperiert, insofern die Akte dieses Vermögens in sinnlichen Erfahrungen bestehen, die Behauptungen darüber »enthalten«, wie die Dinge sind.²¹ Das bedeutet, dass die Akte dieses Vermögens einen Inhalt haben, der selbst schon in einer Weise begrifflich ist wie das Urteil, das der Verstand auf der Basis eines solch sinnlichen Aktes fällt. Obgleich diese sinnlichen Erfahrungen nicht identisch mit Urteilsakten sind, da man dabei nicht, wie McDowell Sellars' Charakterisierung dieser sinnlichen Erfahrungen kommentiert, »die Freiheit aus[übt], die in einer Kantischen Urteilskonzeption von Bedeutung ist«, so ist das Vorkommen solcher sinnlichen Erfahrungen jedoch nur verständlich, wenn wir sie als Akte verstehen, die durch das Vermögen des Verstandes informiert sind.²² Es sind genau solche sinnlichen Erfahrungen, so argumentiert Sellars, die wir benötigen, um das Vorliegen eines Urteils zu erklären. Denn solche sinnlichen Erfahrungen erklären das Urteil in einer Weise, die es rechtfertigt. Das heißt, solche sinnlichen Erfahrungen erklären das Urteil nicht in einem unbestimmten Sinn von Erklärung, sondern sie erklären es in einem ganz bestimmten Sinn: nämlich im

Sinne der Rechtfertigung. Nach Sellars heißt dies, dass sie Urteile in genau dem Sinn erklären, der für Urteile als solche konstitutiv ist. Das ist der Sinn von Sellars' Behauptung, dass Urteile zum Reich der Gründe gehören.²³ Dass Urteile zum Reich der Gründe gehören, soll besagen, dass eine bestimmte Form der Erklärung, nämlich eine Erklärung durch Gründe, konstitutiv dafür ist, was es heißt, dass ein bestimmter Akt ein Urteil ist.

Nun ist klar, dass eine sinnliche Erfahrung, die einen begrifflichen Inhalt hat, dem Merkmal (1) gerecht wird, dem zufolge nach Kant das Vermögen, dem menschliche Erkenntnis entspringt, ein spontanes Vermögen sein muss. Denn eine sinnliche Erfahrung, die einen begrifflichen Inhalt hat, enthält selbst schon einen Akt der Synthesis einer Mannigfaltigkeit zur Einheit des Selbstbewusstseins. Sie ist, als begriffliche Episode, ein selbstbewusster Akt und damit die Manifestation eines spontanen, selbstbewussten Vermögens. Somit erklärt sie das Urteil nicht durch etwas, das der Spontaneität des Verstandes äußerlich ist, sondern sie erklärt das Urteil vielmehr durch etwas, das selbst schon eine Manifestation von Selbstbewusstsein ist. Sellars ist nun der Meinung, dass diese Beschreibung des Verstandes noch nicht hinreichend ist, um dem Merkmal (2) zu genügen, dem zufolge menschliche Erkenntnis einem Verstand entspringt, der den Gegenstand nicht selbst hervorbringt, sondern von ihm abhängig ist und in diesem Sinne durch ihn beschränkt wird. Das heißt, er glaubt, dass ein Urteil, das durch eine sinnliche Erfahrung erklärt wird, die einen begrifflichen Inhalt hat, in dieser Erklärung noch nicht als Akt eines Vermögens aufgewiesen wird, das von einem gegebenen Gegenstand beschränkt wird. Dies liegt daran, so glaubt Sellars, dass ein und dieselbe sinnlich-begriffliche Erfahrung in zwei verschiedenen Fällen vorliegen kann: Sie kann einmal in einem Fall vorliegen, in dem die sinnliche Erfahrung tatsächlich durch den Gegenstand beschränkt ist, was genau dann der Fall ist, wenn wir den Gegenstand tatsächlich wahrnehmen. Und sie kann in einem Fall vorliegen, in dem sie nicht durch den Gegenstand beschränkt ist, was unter anderem dann der Fall ist, wenn wir halluzinieren oder träumen.

Um folglich zu verstehen, wie ein Urteil durch den Gegenstand beschränkt sein kann, müssen wir die Sinnlichkeit als ein komple-

²⁰ Das paradigmatische Beispiel für diese Position liefert bekanntlich die Position Donald Davidsons in »Eine Kohärenztheorie der Wahrheit«, in: P. Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, München 1994 (1987).

²¹ Vgl. Wilfrid Sellars, *Empirismus und die Philosophie des Geistes*, § 16, Paderborn 1999.

²² John McDowell, »Sellars über sinnliche Erfahrung«, in: ders., *Die Welt im Blick. Aufsätze zu Kant, Hegel und Sellars*, Berlin 2015, S. 30.

²³ Vgl. Sellars, *Empirismus und die Philosophie des Geistes*, § 36.

xes Vermögen beschreiben: als ein Vermögen, das auf einer Ebene den Beitrag des Verstandes verlangt und auf einer anderen Ebene von jedem Beitrag des Verstandes unabhängig ist. Auf der letzteren Ebene ist es als ein Vermögen »bloßer Rezeptivität« zu begreifen, das unabhängig von jeder Mitwirkung des Verstandes ist.²⁴ Wir brauchen beide Ebenen der Beschreibung der Sinnlichkeit, so Sellars, weil beide Ebenen eine je andere Rolle in der Erklärung menschlicher Erkenntnis übernehmen. Während die Rolle der Akte »bloßer Rezeptivität« darin besteht, begreiflich zu machen, dass Urteile Akte sind, die durch den Gegenstand beschränkt sind, ist es die Rolle der Akte »begrifflicher Rezeptivität«, das Urteilen als einen Akt im Raum der Gründe begreiflich zu machen.

Auf welcher Annahme beruht nun jedoch der Gedanke, dass wir ein Vermögen »bloßer Rezeptivität« brauchen, um die geforderte Beschränkung des Urteilens durch den Gegenstand verstehen zu können? Der Vorschlag beruht auf der Annahme, dass eine sinnlich-begriffliche Erfahrung ein Urteil zwar rechtfertigen, als solche jedoch nicht die geforderte Beschränkung durch den Gegenstand enthalten kann. Doch dieser Gedanke ist inkohärent. Denn wir müssen fragen, wie eine sinnlich-begriffliche Erfahrung, die als solche nicht die geforderte Beschränkung durch den Gegenstand enthält, überhaupt ein *Grund* für ein Urteil sein kann, der das Urteil, das man auf ihrer Basis fällt, als etwas ausweist, dessen Vollzug gerechtfertigt und in diesem Sinne vernünftig ist. Denn ein Urteil zu rechtfertigen und in diesem Sinne als vernünftig auszuweisen muss im grundlegenden Fall heißen, es als wahr auszuweisen. Stellen wir uns nun aber vor, wir hätten eine sinnlich-begriffliche Erfahrung, die derart ist, dass sie sowohl vorliegen kann, wenn die Dinge so sind, wie ich auf ihrer Basis urteilen würde, dass sie sind, wie auch, wenn sie nicht so sind. Eine solche Erfahrung ist offenkundig nicht in der Lage, mein Urteil, das ich auf ihrer Basis fälle, als wahr auszuweisen. Wie aber kann sie mich dann darin rechtfertigen zu urteilen, dass die Dinge so und so sind?

Man könnte nun geneigt sein zu glauben, dass, um zu verstehen, wie eine solche sinnlich-begriffliche Erfahrung ein Grund für ein Urteil sein kann, man diese Erfahrung mit einem Gedanken über ihren epistemischen Status verbinden muss. Wir könnten sie

etwa mit dem Gedanken verbinden, dass unsere Sinnlichkeit ein verlässliches Vermögen in dem Sinne ist, dass sie ein Vermögen ist, das in den meisten Fällen Erfahrungen liefert, die durch den Gegenstand beschränkt sind. Doch wie könnte ein solcher Gedanke uns weiterhelfen?²⁵ Wonach wir suchen, ist ein Grund, der in der Lage ist, ein Urteil als wahr auszuweisen. Ein Gedanke über die Verlässlichkeit unserer Sinnlichkeit kann uns jedoch nicht erklären, wie ein Subjekt über einen Grund verfügen kann, der ein Urteil als wahr ausweist. Denn ein solcher Gedanke kann uns bestenfalls versichern, dass die meisten unserer Urteile wahr sind und dass es folglich wahrscheinlich ist, dass dieses bestimmte Urteil, von dem wir uns gerade fragen, ob es wahr ist, wahr ist. Doch wenn das Beste, über das wir je verfügen können, Gründe sind, die unsere Urteile als wahrscheinlich wahr ausweisen, dann bedeutet dies, dass die *bestmögliche* epistemische Situation, in der ich je sein kann, eine ist, in der es für mich ebenso vernünftig ist, über eine bestimmte Sache zu urteilen, wie mein Urteil über diese Sache zurückzuhalten. Doch wenn das der Fall ist, dann bedeutet das, dass der Faktor, der erklärt, ob ich urteile, selbst im bestmöglichen Fall nicht identisch sein kann mit jenem Grund, den ich selbst zur Erklärung meines Urteils anführen kann. Er muss in etwas bestehen, das diesem Grund äußerlich ist. Wenn das aber so ist, dann bedeutet es, dass man das Urteilen in einer Weise versteht, die sich selbst unterminiert. Denn in dieser Charakterisierung wird das Urteilen zu einem Akt, der in letzter Instanz nicht durch Gründe erklärt wird, sondern durch et-

25 Michael Williams vertritt in seiner Auseinandersetzung mit Sellars die Auffassung, Sellars behaupte zu Recht, dass man ein Wissen über die Verlässlichkeit seiner Sinnlichkeit haben muss, dass also ein »reliability-knowledge« dieser Art notwendig ist, um Wissen über bestimmte Tatsachen zu haben. Williams wendet sodann gegen Sellars ein, dass es falsch ist zu glauben, dass dieses »reliability-knowledge« eine rechtfertigende Rolle zu spielen hat und damit der Regress, der andernfalls droht, vermieden werden kann. Vgl. Michael Williams, »Knowledge, Reasons, and Causes: Sellars and Skepticism«, in: James Conant, Andrea Kern (Hg.), *Varieties of Skepticism. Essays after Kant, Wittgenstein, and Cavell*, Berlin 2014, S. 66, 76. Diese Überlegung von Williams ergibt meines Erachtens überhaupt nur Sinn, wenn man schon den zentralen Gedanken von Sellars aufgeben hat, an dem Sellars festzuhalten versucht, nämlich dass Wissen ein kognitiver Zustand ist, in dem zu sein bedeutet, dass das Subjekt sein Wissen rechtfertigen kann in einem Sinn, der enthält, dass das Subjekt diese Rechtfertigung als eine solche *erkennen* kann.

24 Vgl. dazu McDowell, »Sellars über sinnliche Erfahrung«, S. 41.

was, das den Gründen, über die jemand verfügen kann, äußerlich ist. Damit aber erweist sich die Idee einer begrifflich-sinnlichen Erfahrung, die nicht schon enthält, dass sie durch den Gegenstand beschränkt ist, als eine Idee, die genau das nicht begrifflich machen kann, was sie eigentlich begrifflich zu machen beansprucht: die Idee des Urteilens als eines Aktes im Raum der Gründe.

4. McDowell hat daher argumentiert, dass jede Konzeption, die die menschliche Erkenntnis als ein aus zwei unabhängig voneinander wirksamen Vermögen Zusammengesetztes vorstellt, zum Scheitern verurteilt ist. Es gibt, so die Idee, nur eine Weise, die Abhängigkeit des Verstandes von der Sinnlichkeit anzuerkennen, die nicht den spontanen Charakter des Verstandes unterminiert, sondern diesen vielmehr in seiner diskursiven Gestalt begrifflich macht: Wir müssen die menschliche Sinnlichkeit als ein Vermögen verstehen, das in seinen grundlegenden Akten durch den Verstand informiert ist. Die für die zeitgenössische Philosophie schwierig zu begreifende Idee, mit der Kant, nach dieser Lesart, uns hier konfrontiert, ist die, dass wir die Unterscheidung zwischen dem Vermögen des Verstandes und der Sinnlichkeit als die Unterscheidung zweier Vermögen zu verstehen haben, die wechselseitig voneinander abhängig sind. Um die Abhängigkeit des Verstandes von der Sinnlichkeit in der rechten Weise anzuerkennen, dürfen wir jene Akte, vermittels deren das Urteilen durch den Gegenstand beschränkt wird, nicht als nichtbegriffliche Akte verstehen, die der Ausübung des Verstandes vorhergehen und das Urteilen gleichsam von außen beschränken. Wir müssen die Beschränkung des Urteilens durch den Gegenstand vielmehr als intrinsisches Element einer bestimmten, nämlich sinnlichen Weise, Begriffe auszuüben, verstehen. Dies verlangt, dass wir die Sinnlichkeit eines diskursiven Wesens als ein Vermögen begreifen müssen, dessen grundlegende Akte begriffliche Episoden sind, die nicht vorliegen können, ohne dass sie von genau jenem Gegenstand verursacht werden, der den begrifflichen Inhalt dieser Episode ausmacht. Denn dann ist der Verstand, wenn er von einer solchen Sinnlichkeit abhängt, nicht von einem Vermögen abhängig, das ihm äußerlich ist und seine Akte von außen beschränkt. Vielmehr hängt er dann von einem Vermögen ab, das seinerseits von ihm abhängt.

Die Idee eines diskursiven Verstandes und die Idee einer Sinn-

lichkeit, die Anschauungen liefert, so drückt McDowell es aus, bilden eine logische Einheit.²⁶ Ein diskursiver Verstand und eine Sinnlichkeit, die Anschauungen liefert, sind keine selbstständigen Vermögen, die unabhängig voneinander möglich und wirksam sind, vielmehr sind beide Vermögen Elemente eines grundlegenden Vermögens, das Kant selbst »Erkenntnisvermögen« nennt. Die Herausforderung, mit der Kant uns also konfrontiert, ist der Gedanke, dass ein Wesen, das einen diskursiven Verstand hat, ein Wesen sein muss, dessen Sinnlichkeit darin besteht, Element eines Erkenntnisvermögens zu sein. Dies bedeutet, dass wir die eingangs formulierte Behauptung, der zufolge der Mensch ein Wesen sei, das zugleich Verstand und Sinnlichkeit besitze, nicht so verstehen dürfen, als besäße der Mensch zwei voneinander unabhängige Vermögen – einmal eine Sinnlichkeit, durch die er von den Gegenständen affiziert wird, und dann zusätzlich noch einen Verstand –, durch die er die Dinge denkt und die auf irgendeine Weise aufeinander bezogen werden müssen, damit der Mensch Erkenntnis haben kann. Vielmehr müssen wir den Menschen als ein Wesen verstehen, das ein Erkenntnisvermögen hat, das gleichermaßen die Quelle seiner sinnlichen Episoden wie auch seiner Urteile ist, das heißt als ein Wesen, dessen Erkenntnisvermögen die Quelle des einen genau dadurch ist, dass es auch die Quelle des anderen ist.

Diese Kantische Einsicht in den inneren Zusammenhang der Sinnlichkeit des Menschen mit seinem Urteilsvermögen hat weitreichende Folgen. Entscheidend für unsere Fragestellung ist diese: Sie impliziert, dass wir, wenn wir den Menschen als ein Wesen beschreiben, das das Vermögen der Sinnlichkeit hat, und damit nur meinen, dass er das Vermögen hat, von den Dingen affiziert zu werden, damit eine Aussage über den Menschen machen, die abstrakter ist als jene, in der wir sagen, dass der Mensch ein selbstbewusstes, sinnliches Erkenntnisvermögen besitzt. Im Falle des Menschen, so die Kantische Einsicht, hat die Sinnlichkeit die Gestalt, Element eines selbstbewussten Erkenntnisvermögens zu sein. Und das Gleiche gilt für den Verstand. Wenn wir den Menschen als ein Wesen beschreiben, das einen Verstand hat, und damit nur meinen, dass er das Vermögen hat, ein Mannigfaltiges zur Einheit des Selbstbewusstseins zu synthetisieren, dann machen wir damit eine Aussage

²⁶ Vgl. John McDowell, *Geist und Welt*, Frankfurt/M. 2001 (1998), S. 33.

über den Menschen, die abstrakter ist als jene, in der wir sagen, dass er ein selbstbewusstes, sinnliches Erkenntnisvermögen hat. In ihrer grundlegenden Beschreibung sind Sinnlichkeit und Verstand zwei Aspekte eines einzigen Vermögens, dessen paradigmatische Akte Erkenntnisse sind im Sinne selbstbewusster Urteile, die sich genau dadurch auf einen Gegenstand beziehen, dass sie durch sinnliche Erfahrungen als wahr ausgewiesen werden, die es nicht geben könnte, wenn der Gegenstand, auf den sie sich beziehen, nicht so wäre, wie man auf ihrer Grundlage urteilt, dass er ist.²⁷

5. Das Kantische Bild zwingt uns damit, den Gedanken zurückzuweisen, dass Menschen und nichtmenschliche Tiere das gleiche Vermögen der Sinnlichkeit haben oder dass wir in ihrem Vermögen der Sinnlichkeit ein Element ausmachen können, das sie mit den nichtmenschlichen Tieren teilen. Nun ist richtig: Menschen haben Hunger, frieren, essen, trinken, schlafen, werden von Dingen affiziert, empfinden Schmerzen usw., und all das trifft auch auf nichtmenschliche Tiere zu. Doch nach dem Kantischen Bild hängt das Vermögen ihrer Sinnlichkeit von ihrem Vermögen des Verstandes als einem diskursiven Vermögen zur selbstbewussten Synthesis ab, das kein anderes Tier besitzt. Die Kantische Konzeption vom Verhältnis zwischen Verstand und Sinnlichkeit hat daher entscheidende Implikationen für unser Verständnis davon, von welcher Art die Differenz zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren ist, und damit für unser Verständnis dessen, was es heißt, ein selbstbewusst erkennendes Tier zu sein.

Nach einer hilfreichen Formulierung von Matthew Boyle enthält diese Konzeption eine radikale Kritik einer bestimmten Auffassung unseres Verhältnisses zu nichtmenschlichen Tieren, nämlich die Kritik einer sogenannten »additiven Konzeption von Rationalität«.²⁸ Nach additiven Theorien ist der Verstand ein Ver-

mögen, das Menschen über das hinaus besitzen, dass sie das Vermögen der Wahrnehmung haben, welches sie mit nichtmenschlichen Tieren teilen. Dieses befähigt sie, die Urteile, die sie über die Dinge fällen, zu begründen, zu kritisieren, zu revidieren. Menschen, so die Idee, nehmen die Dinge nicht nur wahr, sondern sie sind überdies in der Lage, ihre Wahrnehmung als Grund für ein Urteil zu erkennen, und damit als etwas, das man gegebenenfalls auch befragen kann. Wir finden diese Betrachtung etwa in der Konzeption von Ernest Sosa, der hier als besonders repräsentatives Beispiel dienen möge. Was Menschen von Tieren unterscheidet, so argumentiert Sosa, ist, dass sie nicht nur sogenanntes »tierhaftes Wissen« haben, sondern »reflexives Wissen«.²⁹ »Tierhaftes Wissen« besteht nach Sosa in Überzeugungen, deren Wahrheit nicht zufällig ist, weil sie aus einer Fähigkeit hervorgehen, die dadurch bestimmt ist, dass sie unter normalen Umständen wahre Überzeugungen hervorbringt. Unser Wahrnehmungsvermögen besteht nach Sosa in genau einem solchen Vermögen. Dieses Vermögen haben wir in derselben Weise, wie auch Tiere es haben. Was uns Menschen von nichtmenschlichen Tieren unterscheidet, ist, dass wir darüber hinaus noch »reflexives Wissen« haben, was darin bestehen soll, dass wir Überzeugungen über unser Wahrnehmungswissen haben, deren Wahrheit nicht zufällig ist, weil sie aus einer Fähigkeit hervorgehen, die dadurch definiert ist, dass sie unter normalen Umständen wahre Überzeugungen über unser Wahrnehmungswissen hervorbringt. Wir haben nach Sosa folglich nicht nur ein Wahrnehmungsvermögen, das uns »tierhaftes Wissen« verschafft, sondern wir haben darüber hinaus noch ein reflexives Erkenntnisvermögen, das uns Wissen über unser Wahrnehmungswissen verschafft.

Die Differenz zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren besteht nach dieser Betrachtung in einem zusätzlichen Vermögen, das den Menschen erlaubt, Dinge nicht nur zu erkennen, wie die nichtmenschlichen Tiere es auch tun, sondern ihr Erkennen zu rechtfertigen und zu erkennen. Menschen erkennen nicht nur, wie die Dinge sind, sondern sie haben darüber hinaus noch das Vermögen zu erkennen, dass sie erkennen, wie die Dinge sind.³⁰

²⁷ Zu einer ausführlichen Diskussion der Kantischen Erkenntnistheorie und der Frage nach der richtigen Lesart der sogenannten Zwei-Stämme-Theorie des Erkennens, vgl. meinen Aufsatz Andrea Kern, »Spontaneity and Receptivity in Kant's Theory of Knowledge«, in: *Philosophical Topics: Analytical Kantianism* 34/1 und 2 (2006).

²⁸ Vgl. Matthew Boyle, »Additive Theories of Rationality: A Critique«, in: *European Journal of Philosophy* 24/2 (2010), sowie ders., »Wesentlich vernünftige Tiere«, im vorliegenden Band.

²⁹ Vgl. Ernest Sosa, *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge*, Oxford 2007, S. 24, 30–36, sowie ders., *Knowing Full Well*, Princeton 2011, u. a. S. 11–13, 92f.

³⁰ Sosa hat vor allem in *Knowing Full Well* den mühevollen Versuch unternommen,

Doch dieses zusätzliche Vermögen zu haben bedeutet für additive Theorien des Verstandes nicht, dass unser Wahrnehmen selbst von anderer Art ist als das der nichtmenschlichen Tiere. Menschliches Wahrnehmen besteht nach additiven Theorien nicht als solches in der Ausübung eines selbstbewussten Erkenntnisvermögens. Für selbstbewusstes Wahrnehmungswissen ist vielmehr die Ausübung eines weiteren Erkenntnisvermögens erforderlich, das sich jenes Vermögen zu seinem Inhalt macht, welches wir mit den nichtmenschlichen Tiere teilen und das dessen Ausübung kontrolliert.

Das alternative Kantische Bild enthält ein anderes Verständnis des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Verstand, von Wahrnehmen und selbstbewusstem Erkennen. Nach diesem Bild können wir den Verstand nicht als ein Vermögen begreifen, das zum Vermögen der Sinnlichkeit hinzukommt, gleichsam als ein *weiteres* Vermögen, sondern er ist ein Vermögen, das *konstitutiv* ist für das Vermögen der Sinnlichkeit. Die Rede von einem Vermögen des Verstandes ist nicht die Rede von einem *weiteren* Vermögen, das auf derselben logischen Ebene steht wie das Vermögen der Sinnlichkeit, sondern es ist ein Vermögen, das das Konstitutionsprinzip des Vermögens der Sinnlichkeit darstellt. Denn die Sinnlichkeit vernünftiger Wesen besteht nach dieser Konzeption darin, ein Aspekt eines Vermögens zu sein, dessen paradigmatische Ausübung in einem Akt selbstbewussten Wahrnehmungswissens besteht, das heißt in Urteilen, die auf Wahrnehmungen als Gründen beruhen, durch die das Subjekt selbst die Urteile als wahr ausweisen kann. Boyle nennt eine solche konstitutive Konzeption vom Vermögen des Verstandes eine »transformative Theorie der Rationalität«. ³¹ McDowell formuliert ihren Grundgedanken wie folgt:

die Idee intrinsisch selbstbewussten Wissens durch die Idee einer Art von Wissen zu fassen, das nur vorliegt, wenn die obige Fähigkeit zu reflexivem Wissen die Ursache für die Aktualisierung der Fähigkeit zu jenem Wissen ist, das wir mit den Tieren teilen (vgl. S. 92-95). Da jedoch unser Wissen um die Kausalität unserer reflexiven Fähigkeit von jenem Wissen, das die Fähigkeit ermöglicht, logisch verschieden ist, folgt daraus, dass wir um diese entweder gar nicht wissen können oder nur dadurch, dass wir eine weitere Fähigkeit haben, die die Kausalität dieser Fähigkeit zu ihrem Inhalt hat usw., was ebenso viel heißt, wie zu sagen, dass wir an keiner Stelle ein Wissen haben, dessen selbstbewusster Charakter *uns begreiflich* ist.

³¹ Vgl. Boyle, »Additive Theories of Rationality: A Critique«.

[W]ir können sagen, dass wir etwas besitzen, was bloße Tiere ebenfalls besitzen, nämlich eine wahrnehmungsmäßige Empfindsamkeit für unsere Umgebung. Wir haben diese jedoch in einer besonderen Form. Unsere wahrnehmungsmäßige Empfindsamkeit für unsere Umgebung ist in den Bereich des Vermögens der Spontaneität aufgenommen und dadurch unterscheiden wir uns von ihnen. ³²

Was den Menschen nach dieser Auffassung vom nichtmenschlichen Tier unterscheidet, besteht nicht darin, dass der Mensch, zusätzlich zu der Tatsache, dass er sinnlich von Gegenständen affiziert wird, etwas mit seinen Wahrnehmungen tun kann, das nichtmenschliche Tiere nicht tun können, nämlich selbstbewusst ein Mannigfaltiges synthetisieren, es unter Begriffe bringen und selbstbewusste Urteile fällen. Sondern die Differenz zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren ist schon in ihrem Vermögen der Sinnlichkeit selbst wirksam. Menschen werden von Gegenständen auf eine Weise affiziert, wie kein Tier affiziert werden kann, nämlich so, dass sie dadurch auf selbstbewusste Weise erkennen, wie die Gegenstände sind.

6. Eine transformative Auffassung von Rationalität sieht sich damit vor folgende Frage gestellt: nämlich die Frage, wie wir die Idee eines Tieres begreifen können, dessen Sinnlichkeit in der oben beschriebenen Weise transformiert ist, das heißt so, dass seine Sinnlichkeit Element eines selbstbewussten Erkenntnisvermögens ist. Um welche Idee von Transformation geht es, wenn wir sagen, die Sinnlichkeit des Menschen sei eine im Vergleich zur Sinnlichkeit nichtvernünftiger Wesen »transformierte Sinnlichkeit«?

Kant scheint nun, insbesondere wenn wir uns auf seine *Anthropologie* beziehen oder auch auf seine *Pädagogik*, folgende Antwort auf diese Frage nahezulegen: Menschen werden als bloße Tiere geboren, das heißt als Tiere, die noch nicht im Besitz jenes Vermögens sind, durch das sie vernünftige Tiere sind, und werden genau dadurch zu vernünftigen Tieren, dass sie einen Prozess der Erziehung durchlaufen. Zumindest ist das die Weise, wie Stellen wie die folgende gelesen werden können, wenn es in der Einleitung zur *Pädagogik* heißt:

³² John McDowell, *Geist und Welt*, Frankfurt/M. 1998 (2001), S. 89 (Übers. angepasst, A. K.).

Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß. Unter Erziehung nämlich verstehen wir die Wartung (Verpflegung, Unterhaltung), Disziplin (Zucht) und Unterweisung nebst der Bildung. [...] Disziplin oder Zucht ändert die Tierheit in die Menschheit um. Ein Tier ist schon alles durch Instinkt; eine fremde Vernunft hat bereits alles für dasselbe gesorgt. Der Mensch braucht eigene Vernunft. Er hat keinen Instinkt, und muß sich selbst den Plan seines Verhaltens machen. Weil er aber nicht sogleich im Stande ist, dieses zu tun, sondern roh auf die Welt kommt: so müssen es andere für ihn tun. [...] Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht.³³

Wir haben oben behauptet, dass im Falle vernünftiger Tiere die grundlegende Beschreibung ihrer Sinnlichkeit darin besteht, dass sie ein Aspekt eines selbstbewussten Erkenntnisvermögens ist. Nun, eine mögliche – wiewohl, wie ich später behaupten werde, nicht überzeugende – Lesart dessen, was Kant an der obigen Stelle und an anderen Stellen sagen möchte, wenn er meint, dass Menschen nur durch Erziehung zu Menschen werden, könnte die folgende sein: Das Vermögen der Sinnlichkeit, mit dem Menschen geboren werden, ist zum Zeitpunkt der Geburt noch nicht in jener Weise geformt, dass es die Gestalt eines Vermögens selbstbewusster Erkenntnis hat. Dies liegt daran, dass Menschen noch nicht mit einem Verstandesvermögen zur Welt kommen. Das Verstandesvermögen ist ein Vermögen, das durch einen Prozess der Erziehung erworben werden muss. So ist etwa das visuelle Vermögen, mit dem Menschen geboren werden, nicht mehr als ein Vermögen, von Licht affiziert zu werden. »Kinder können in der ersten Zeit«, so bemerkt Kant, »ohngefähr in den ersten 3 Monaten, nicht recht sehen. Sie haben zwar die Empfindung vom Lichte, können aber die Gegenstände nicht voneinander unterscheiden. Man kann sich davon überzeugen, wenn man ihnen etwas Glänzendes vorhält, so verfolgen sie es nicht mit den Augen.«³⁴ Nach drei Monaten, so bemerkt Kant an anderer Stelle, beginnen Kinder einen glänzenden Gegenstand, den man ihnen vorhält, mit den Augen zu verfolgen.

33 Immanuel Kant, *Über Pädagogik*, in: *Werkausgabe*, Bd. 12, A 1. Wir können für unsere Fragestellung von der Problematik absehen, inwieweit die Aussagen der *Pädagogik* tatsächlich Kant zuzuschreiben sind. Sie dienen uns im Wesentlichen dazu, eine bestimmte Kant-Interpretation, die von vielen Interpreten verfolgt wird, zu illustrieren, nicht jedoch, sie zu begründen oder zu widerlegen.

34 Ebd., A 49.

Darin besteht, wie Kant kommentiert, der »rohe Anfang des Fortschreitens von Wahrnehmungen (Apprehension der Empfindungsvorstellung), um sie zum Erkenntnis der Gegenstände der Sinne, d. i. Erfahrung, zu erweitern«.³⁵

Nach der obigen Lesart haben Beobachtungen wie diese ihren Sinn darin, uns darauf hinzuweisen, dass die Transformation der Sinnlichkeit des Menschen von einer bloß tierischen Sinnlichkeit in eine selbstbewusst erkennende Sinnlichkeit eine Sache ist, die zu irgendeinem Zeitpunkt in der Entwicklung des Kindes *beginnt* und (eventuell) irgendwann an ihr Ende kommt. Der Erwerb von Begriffen ist dabei ein zentraler Schritt in dieser Transformation. Begriffe sind Vorstellungen der Einheit einer Mannigfaltigkeit. Als solche verlangen sie einen Akt selbstbewusster Synthesis, die, wie Kant erklärt, auf »drei logischen Operationen« beruht:³⁶ auf einem Akt des Vergleichens verschiedener Vorstellungen untereinander in Beziehung auf die Einheit des Bewusstseins, auf einem Akt des Reflektierens darüber, wie diese verschiedenen Vorstellungen in einem Bewusstsein zusammengehalten werden können, und schließlich auf einem Akt der Abstraktion von all jenen Aspekten, hinsichtlich deren die Vorstellungen sich voneinander unterscheiden.

Nun fragt sich aber, wie der Verstand im Sinne eines Vermögens der Begriffe, das diese drei logischen Operationen einschließt, erworben werden kann? Kant betont in seiner *Anthropologie*, dass der Akt der Abstraktion, den wir hierbei vornehmen, wenn wir einen Begriff bilden und verwenden, »ein wirklicher Akt des Erkenntnisvermögens« sei, der darin besteht, eine Vorstellung, deren ich mir bewusst bin, von der Verbindung mit anderen Vorstellungen in einem Bewusstsein abzuhalten, und nicht etwa eine »bloße Unterlassung und Verabsäumung« der Letzteren, dann nämlich wäre es bloß ein Akt der »Zerstreuung«.³⁷

Wenn aber der Akt der Abstraktion, auf dem Begriffe beruhen, wie Kant hier betont, ein »wirklicher Akt des Erkenntnisvermögens« ist, dann heißt dies, dass man diesen Akt nicht vollziehen kann, ohne über das Vermögen der Begriffe zu verfügen. Das bedeutet, dass Kant zufolge das Vermögen der Abstraktion nicht grundlegender als das Vermögen der Begriffe ist und folglich nicht

35 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Werkausgabe*, Bd. 12, BA 4.

36 Kant, *Logik*, in: *Werkausgabe*, Bd. 6, A 146, Anm.

37 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, BA 10.

erklären kann, wie ein Subjekt, das noch nicht im Besitz dieses Vermögens ist, mit Hilfe dieses Vermögens in den Besitz des Verstandesvermögens kommt. Das Vermögen der Abstraktion setzt vielmehr schon voraus, dass das Subjekt das Verstandesvermögen hat. Dies macht aber die Frage um so virulenter, wie wir es uns begrifflich machen können, wie ein Wesen Akte eines Vermögens vollziehen kann, nämlich Akte der Abstraktion, das es noch nicht hat und dessen Besitz diese Akte gerade erklären sollen?

Nun konstatiert Kant, und damit gibt er uns schon den zentralen Hinweis auf die Lösung dieses Problems, dass das Vermögen des Verstandes im Sinne eines Vermögens der Abstraktion in einer »Gemütsstärke« besteht: nämlich in einer Stärke des Gemüts, sich auf seine Vorstellungen als etwas zu beziehen, das es »in seiner Gewalt« hat.³⁸ Daraus folgert Kant, dass das Vermögen der Abstraktion in einer bestimmten Weise erworben werden muss, nämlich genau so, wie jede Gemütsstärke erworben werden muss: durch Übung. Kant schreibt daher: »[D]ieses Vermögen zu abstrahieren ist eine Gemütsstärke, welche nur durch Übung erworben werden kann.«³⁹

Eine Weise, die Kantische Antwort auf die oben gestellte Frage, wie wir uns den Besitz eines Vermögens des Verstandes erklären können, zu verstehen, scheint damit die folgende zu sein: Der Erwerb des Verstandes ist ein Prozess, der schrittweise durch Übung geschieht. Übung in dem hier gemeinten Sinn soll dabei wesentlich die beiden oben genannten Aspekte der Erziehung einschließen, nämlich Disziplin und Unterweisung. Der Verstand wäre demnach ein Vermögen, dessen Erwerb zu einem bestimmten Moment in der Entwicklung des kleinen Kindes beginnt, und zwar mit noch unvollkommenen Akten des Verstandes, die durch Übung immer vollkommener werden, bis der Verstand seine vollkommene Gestalt erreicht hat als ein vollständig entwickeltes Erkenntnisvermögen.

Kant verweist an dieser Stelle auf einen ganz allgemeinen Punkt: Selbstbewusste, sinnliche Vermögen werden durch Akte erworben, die in einem bestimmten, nämlich unvollkommenen Sinn genau jenes Vermögen schon ausüben, dessen Erwerb durch diese Akte erklärt wird, und die darauf ausgerichtet sind, genau das, was hier ge-

tan wird, immer besser zu tun. Das ist es, was Kant unter »Übung« versteht: Es heißt, dass man von einem schon kompetenten Subjekt lernt, wie man eine bestimmte Fähigkeit ausübt, indem man Akte vollzieht, die darauf aus sind, mit jenen des kompetenten Subjekts übereinzustimmen, mit der Perspektive, dem Standard immer näher zu kommen, den die Akte des kompetenten Subjekts exemplifizieren. Übung in dem hier gemeinten Sinn besteht folglich in der Wiederholung von Akten, die auf eine wiewohl noch mangelhafte Weise mittels der Akte eines kompetenten Subjekts schon genau jene Fähigkeit ausüben, deren Erwerb durch diese Akte erklärt wird.

Unsere Frage war, wie wir die Art von Transformation verstehen können, die die menschliche Sinnlichkeit gemäß einer transformativen Theorie der Rationalität durchläuft. Das Bild, das wir bislang entwickelt haben, legt folgende Antwort nahe: Menschen werden als bloße Tiere geboren, das heißt, die Sinnlichkeit, mit der sie geboren werden, ist dieselbe wie in jedem anderen Tier. Ihre Akte sind noch nicht durch irgendeinen Akt des Verstandes geformt und geprägt. Zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Entwicklung beginnt dann ein Prozess der Transformation dieser Sinnlichkeit, dann nämlich, wenn der Mensch durch Erziehung das Vermögen des Verstandes erwirbt. Wir wollen dies eine »erziehungstheoretische« Konzeption von Rationalität nennen. Gemäß einer erziehungstheoretischen Konzeption ist der Verstand, der für Menschen charakteristisch ist, in grundlegender Weise ein Vermögen, welches durch Erziehung erworben wird.

Indes, was wir an dieser Stelle schon einsehen können, ist Folgendes: Jede erziehungstheoretische Konzeption der Vernunft muss zugestehen, dass der Unterschied zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren sich nicht in einer Beschreibung dessen erschöpfen kann, was durch diesen Prozess der Erziehung erworben wird. Denn wir müssen uns fragen, wie wir denn diesen Prozess der Erziehung seinerseits erklären können. Um diesen Prozess der Erziehung erklären zu können, müssen wir zugestehen, dass es etwas im Subjekt geben muss, das dem Erziehungsprozess vorhergeht und ihn ermöglicht. Kant verwendet hierfür den Ausdruck »Naturanlagen«, wenn er schreibt: »Es liegen viele Keime in der Menschheit, und nun ist es unsere Sache, die Naturanlagen proportionierlich zu entwickeln, und die Menschheit aus ihren

38 Ebd., BA 10f.

39 Ebd., BA 11.

stimmung erreiche.«⁴⁰

Folgen wir der erziehungstheoretischen Konzeption von Rationalität, die den Unterschied zwischen Mensch und Tier durch die Idee eines Vermögens beschreiben möchte, dessen Besitz als das Resultat von Erziehung aufgefasst werden soll, muss man Kants Rede von »Naturanlagen« in folgender Weise verstehen: Dass der Mensch »Naturanlagen« hat, die »proportionierlich zu entwickeln« sind, besagt, dass Menschen, unabhängig von und vor aller Erziehung, das Vermögen haben, das Vermögen des Verstandes zu erwerben, ein Vermögen, das durch Erziehung verwirklicht wird genau dann und genau dadurch, dass das Subjekt in den Besitz des Vermögens des Verstandes kommt.⁴¹ Nach einer solchen Lesart ist es sinnvoll, zwischen zwei Stadien in der Entwicklung des Kindes zu unterscheiden: einem ersten Stadium, in dem Menschen dieses Vermögen zum Erwerb des Verstandes noch nicht ausüben und daher das, was sie tun können und das, was ihnen widerfahren kann, sich nicht grundlegend von dem unterscheidet, was ein nichtmenschliches Tier tun und was einem nichtmenschlichen Tier widerfahren kann; und einem zweiten Stadium, in dem sie dieses Vermögen zum Erwerb des Verstandes ausüben und sich dadurch beginnen vom nichtmenschlichen Tier zu unterscheiden.

McDowells Bejahung der Idee, dass es sinnvoll ist, zwischen einer sogenannten ersten und einer zweiten Natur des Menschen zu unterscheiden, die einhergeht mit seiner Behauptung, die menschliche Natur bestünde überwiegend aus einer »zweiten Natur«, die dadurch charakterisiert ist, dass sie »sich nicht nur den Anlagen (verdankt), über die wir verfügen, wenn wir geboren werden, sondern ebenso unserer Erziehung, unserer Bildung«, scheint ein solches Verständnis nahezulegen.⁴² Diese Auffassung suggeriert, dass der Unterschied zwischen Mensch und Tier erst durch Erzie-

hung in den Akten des Individuums wirksam wird, die zu einem bestimmten Zeitpunkt einsetzt. Vor der Erziehung des Menschen gibt es demnach ein Stadium, in dem das, was er tut, von derselben Art ist wie das, was nichtmenschliche Tiere tun. Der Unterschied zwischen Mensch und nichtmenschlichem Tier hat in diesem Stadium nicht mehr als den Charakter einer Potenzialität.

Nach diesem Verständnis vom Vermögen des Verstandes ist der Verstand folglich etwas, das *nicht* verlangt, dass wir das, was der Mensch tun und was ihm widerfahren kann – sagen wir beispielsweise: empfinden, essen, trinken, schlafen –, *von Grund auf* von jenen Dingen verschieden ist, die nichtmenschliche Tiere tun bzw. die ihnen widerfahren können. Nach dieser Auffassung ist es vielmehr richtig zu sagen, dass die sinnlichen Vollzüge kleiner Kinder – ihre Empfindungen, ihre Bewegungen, ihre Vorstellungen – von der gleichen Art sind wie die von nichtmenschlichen Tieren. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier wird vielmehr genau in dem Maße, wie er als Potenzialität gedacht wird, auf eine Weise verstanden, die verlangt, dass der Mensch diesen Unterschied vom nichtmenschlichen Tier allererst noch verwirklichen muss, indem er durch Erziehung das Vermögen des Verstandes erwirbt.

7. Ich will im Folgenden zeigen, dass diese Beschreibung der Differenz zwischen Mensch und nichtmenschlichem Tier durch die Idee eines Vermögens, das durch Erziehung erworben wird, inkohärent ist, indem ich die bisher ausgeführten Überlegungen zu einer erziehungstheoretischen Konzeption der Rationalität mit jenen zusammenführe, die wir zu Beginn erörtert haben. Unsere Einsicht war, dass, um verstehen zu können, wie ein Wesen ein Vermögen des Verstandes im Sinne eines Vermögens selbstbewusster Synthesis haben kann, wir die Abhängigkeit eines solchen Verstandes von der Sinnlichkeit in einer Weise verstehen müssen, die den spontanen Charakter des Verstandes nicht unterminiert. Die einzige Weise, dies zu tun, so haben wir argumentiert, besteht darin, anzuerkennen, dass die Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes als zwei Aspekte eines einzigen, grundlegenden Vermögens begriffen werden müssen: als zwei Aspekte eines selbstbewussten, sinnlichen Erkenntnisvermögens. Wenn das so ist, so haben wir argumentiert, dann kann das, was Menschen von Tieren unterscheidet, nicht additiv begriffen werden. Dieser Unterschied muss vielmehr trans-

⁴⁰ Kant, *Pädagogik*, A 12.

⁴¹ Vgl. zu dieser Charakterisierung exemplarisch die Position von Anthony Kenny, *The Metaphysics of Mind*, Oxford 1989, wo er »mind« definiert als »the capacity to acquire intellectual abilities. [...] It is a second order capacity: an ability to acquire or possess abilities« (S. 20) [»das Vermögen, intellektuelle Fähigkeiten zu erwerben. [...] Es handelt sich um ein Vermögen zweiter Stufe: eine Fähigkeit zum Erwerb oder Besitz von Fähigkeiten«; Übers. A. K.].

⁴² McDowell, *Geist und Welt*, S. 113 f.

formativ verstanden werden. Wir haben sodann die Frage gestellt, wie wir uns die relevante Idee von Transformation begrifflich machen können, die die transformative Auffassung von Rationalität bestimmt. Die Idee, die wir bislang betrachtet haben, lautet, dass der Begriff der Erziehung die relevante Art von Transformation beschreibe. Doch diese Erläuterung der Transformation in Begriffen der Erziehung, so möchte ich im Folgenden behaupten, ist inkohärent.

Denn folgen wir diesem Vorschlag, dann stehen wir vor folgender Frage: Welches Vermögen ist es, das der Mensch, dessen sinnliche Akte sich noch nicht von denen eines nichtmenschlichen Tieres unterscheiden, solange er noch nicht das Verstandesvermögen erworben hat, durch Erziehung erwirbt? Um diese Frage zu beantworten, haben wir zwei Möglichkeiten: Wir können entweder sagen, dass es das Vermögen des Verstandes im Sinne eines Vermögens zur bloßen selbstbewussten Synthesis ist, das heißt im Sinne eines Vermögens, dessen paradigmatische Akte verschieden sind von Akten der selbstbewussten, sinnlichen Erkenntnis. Doch das würde dem zentralen Argument der transformativen Konzeption von Rationalität widersprechen, dem zufolge wir die Idee eines Vermögens zur selbstbewussten Synthesis nur verstehen können, wenn wir dieses als Aspekt eines sinnlichen, selbstbewussten Erkenntnisvermögens verstehen. Die Idee eines Vermögens zur bloßen selbstbewussten Synthesis ist nicht die Idee eines Vermögens, das irgendjemand haben oder erwerben kann, sondern eine von der Sinnlichkeit eines solchen Vermögens *abstrahierende* Beschreibung eines sinnlichen, selbstbewussten Erkenntnisvermögens.

So bleibt nur die zweite Möglichkeit, nämlich diejenige, zu sagen, dass es das sinnliche, selbstbewusste Erkenntnisvermögen ist, das wir durch Erziehung erwerben. Doch das können wir ebenfalls nicht sagen. Denn eine transformative Auffassung, die die relevante Transformation als das Resultat eines Prozesses der Erziehung verstehen möchte, beansprucht, das Zustandekommen der fraglichen Transformation der Sinnlichkeit durch Erziehung zu erklären. Erziehung soll der Prozess sein, durch den das, was zunächst nur ein Vermögen der bloßen Sinnlichkeit ist, das nach dieser Auffassung kleine Kinder mit nichtmenschlichen Tieren teilen, in ein sinnliches, selbstbewusstes Erkenntnisvermögen transformiert wird. Indes, wenn es die Rolle der Erziehung sein soll, die frag-

liche Transformation der Sinnlichkeit zu erklären, dann können wir Erziehung nicht als einen Prozess beschreiben, der genau jene Fähigkeit schon voraussetzt, die allererst das Ergebnis dieser Transformation sein soll. Doch genau das müssen wir tun, wenn wir behaupten, dass es das selbstbewusste, sinnliche Erkenntnisvermögen ist, das wir durch Erziehung erwerben. Denn wenn es dieses Vermögen selbst ist, das wir durch Erziehung erwerben, dann müssen wir Erziehung als einen Prozess beschreiben, in dem wir es durch Akte der Übung erwerben, die in einem bestimmten Sinn schon genau dasjenige Vermögen in Anspruch nehmen müssen, um dessen Erwerb es geht. Dies aber schließt es aus, dass wir ein Subjekt, das ein sinnliches, selbstbewusstes Erkenntnisvermögen erwirbt, als eines beschreiben können, das ein *bloßes* Vermögen der Sinnlichkeit hat, das sich nicht von jenem unterscheidet, das nichtmenschliche Tiere haben, und welches dann ab einem bestimmten Zeitpunkt durch den Erwerb eines Erkenntnisvermögens transformiert wird. Dasjenige Subjekt, das ein sinnliches, selbstbewusstes Erkenntnisvermögen erwirbt, muss vielmehr als eines beschrieben werden, dessen Sinnlichkeit schon transformiert ist, das heißt die Gestalt eines Vermögens hat, dessen paradigmatische Akte selbstbewusste, sinnliche Erkenntnisse sind. Dann aber kann die Transformation der Sinnlichkeit, nach der wir fragen, keine Sache sein, die durch Erziehung erklärt werden kann, weil der Erwerb eines solchen Erkenntnisvermögens diese Transformation schon voraussetzt.

Wir kommen damit zu der negativen Schlussfolgerung, dass die Idee der Transformation, auf die sich transformative Konzeptionen von Rationalität beziehen, nicht als das Resultat von Erziehung gedacht werden kann. Es liegt an dieser Stelle vermutlich nahe, daraus nun zu folgern, dass wir diese Transformation als »angeboren« verstehen müssen. Nun hängt hier alles davon ab, was wir damit sagen wollen. Wenn wir damit sagen wollen, dass wir diese Transformation nicht durch Erziehung zustande bringen können, sondern dass sie sich unabhängig von der Vermittlung durch ein kompetentes Subjekt und unabhängig von Übung vollzieht, also etwa »durch Natur«, dann löst diese Antwort das Problem offenkundig nicht, auf das wir oben gestoßen sind. Denn die Elemente, die uns in diesem Modell zur Verfügung stünden, um den Prozess dieser Transformation zu beschreiben, wären logisch genau dieselben wie in dem Erziehungsmodell: Wir würden auf der einen Seite

ein Vermögen der bloßen, das heißt noch nicht transformierten Sinnlichkeit annehmen und auf der anderen Seite ein Vermögen des Verstandes, nur dass wir nun behaupten würden, dass das Vermögen des Verstandes, durch dessen Vorliegen im Subjekt dessen Vermögen der bloßen Sinnlichkeit transformiert wird, nicht durch Erziehung im Subjekt vorliegt, sondern unabhängig davon. Doch damit würde das logische Problem, auf das wir im Erziehungsmodell gestoßen waren, statt zu verschwinden, nur in derselben Weise wiederkehren. Denn in beiden Modellen sind wir mit dem Problem konfrontiert, dass wir einerseits den zentralen Grundgedanken der Transformationstheorie bejahen wollen, dem zufolge die Beschreibung des Verstandes als eines Vermögens, dessen paradigmatische Akte etwas anderes sind als selbstbewusste, sinnliche Erkenntnisse, nicht die Beschreibung eines Vermögens ist, das irgendjemand haben kann, sondern die abstrahierende Beschreibung eines Vermögens der selbstbewussten, sinnlichen Erkenntnis. Und andererseits wollen wir behaupten, dass die Transformation der Sinnlichkeit durch das Vermögen des Verstandes als ein empirischer Prozess zu verstehen ist, der zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Entwicklung des fraglichen Subjekts einsetzt (und gegebenenfalls zu einem bestimmten Zeitpunkt endet). Beides zusammen kann man aber nicht behaupten.

Die erziehungstheoretische Konzeption der fraglichen Transformation, wie auch ihr Gegenstück, ihre in obigem Sinn naturalistische Konzeption, verdanken sich der Verbindung zweier Gedanken, die man nicht zusammenbringen kann: dem Gedanken, dass das Vorliegen des Verstandesvermögens eine Transformation der Sinnlichkeit des fraglichen Wesens bedeutet, das dieses Verstandesvermögen hat, mit dem Gedanken, dass die relevante Idee der Transformation die Idee eines empirischen Prozesses ist, der zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Entwicklung des Menschen einsetzt. Eine Weise, die Konsequenz aus unseren Überlegungen zu formulieren, ist die, zu sagen, dass die fragliche Idee der Transformation nicht die Idee eines *empirischen Prozesses* sein kann, den die Sinnlichkeit im Sinne eines empirisch gegebenen Vermögens eines Subjekts durchläuft, weder auf der Ebene eines individuellen Menschen noch auf der Ebene der Gattung des Menschen. Die Transformation, um die es hier geht, muss vielmehr eine logische Transformation sein, das heißt eine Transformation des Prinzips,

kraft dessen eine Mannigfaltigkeit von Vermögen und Vollzügen eine Einheit bildet, die den Begriff einer bestimmten Art von Subjektivität ausmacht, der den Sinn dessen bestimmt, was es heißt von einem Wesen, das durch diese Art von Subjektivität charakterisiert ist, zu sagen, dass es sinnliche Vermögen besitzt und ausübt. Wir können Wesen, deren Einheit durch das Prinzip der Sinnlichkeit bestimmt wird, »sinnliche Lebewesen« nennen und diese sodann von solchen Wesen unterscheiden, deren Einheit durch das Prinzip des Selbstbewusstseins gedacht wird. Die Rolle des Begriffs des Selbstbewusstseins bestünde nach dieser Auffassung folglich nicht darin, ein weiteres, zu den sinnlichen Vermögen eines Wesens hinzukommendes Vermögen zu bezeichnen, sondern das Prinzip der Einheit derselben. Wesen, deren Einheit durch das Prinzip des Selbstbewusstseins bestimmt ist, können wir entsprechend »selbstbewusste Lebewesen« nennen, nicht um zu sagen, dass Lebewesen dieser Art nicht wesentlich sinnliche Vermögen haben, sondern um zu sagen, dass die Einheit ihrer sinnlichen Vermögen eine *selbstbewusste Einheit* ist.

Wenn wir einsehen, dass das, was hier transformiert wird, nicht das empirische Vermögen eines Subjekts ist, sondern vielmehr das Prinzip, kraft dessen eine Mannigfaltigkeit von Vermögen und Vollzügen die Einheit einer bestimmten Art von Lebewesen ausmacht, dann verstehen wir, dass und weshalb eine solch logische Transformation kein Prozess in der Zeit sein kann, der irgendwann anfängt und irgendwann an ein Ende kommt.

8. Wir haben eingangs gefragt, wie wir den Gedanken Kants verstehen können, dem zufolge der Verstand kein Vermögen des Menschen beschreibt, das zu seinem Vermögen der Sinnlichkeit bloß hinzukommt, sondern ein Vermögen, das die Sinnlichkeit des Menschen transformiert. Die obigen Überlegungen hatten im Wesentlichen den Sinn, zu zeigen, wie wir die relevante Idee der Transformation, auf die wir uns in einer transformativen Konzeption der Differenz von Mensch und Tier beziehen, *nicht* begreifen können: nämlich als empirischen Prozess der Verwandlung eines bestimmten Vermögens eines Subjekts. Manche Passagen bei Kant mögen einen dazu verleiten, Kant eine solche erziehungstheoretische Auffassung von der fraglichen Transformation zu unterstellen. Ich denke jedoch, dass es ein Missverständnis seiner zentralen Argumente

wäre, dies zu tun. Vielmehr denke ich, dass Kant selbst die besten Argumente gegen die Auffassung hat, der zufolge die Mensch-Tier-Differenz das Resultat eines empirischen Prozesses der Erziehung ist. Dies auszuführen würde freilich einen eigenen Text verlangen. An dieser Stelle möchte ich abschließend bloß auf folgende Passage hinweisen. Zu Beginn seiner *Anthropologie* schreibt Kant:

Dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine *Person* und, vermöge der Einheit des Bewußtseins, bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person [...]; selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann; weil er es doch in Gedanken hat: wie es alle Sprachen, wenn sie in der ersten Person reden, doch denken müssen, ob sie zwar diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort ausdrücken. Denn dieses Vermögen (nämlich zu denken) ist der *Verstand*.⁴³

Der Mensch hat das Ich »in Gedanken«, so Kant, selbst dann, wenn er das »Ich noch nicht sprechen kann«. Das bedeutet nicht, so fährt Kant fort, dass es einen Unterschied macht, ob der Mensch das »Ich« sprechen kann oder nicht und er also das, was er ist, nämlich ein »Ich«, ausdrücken kann oder nicht. So bemerkt Kant im Fortgang der obigen Stelle zutreffend, dass Kinder, die schon ziemlich gut sprechen können, häufig noch eine Zeit lang von sich in der dritten Person sprechen und erst nach einiger Zeit beginnen, »durch Ich zu reden«.

Es ist aber merkwürdig: dass das Kind, was schon ziemlich fertig sprechen kann, doch ziemlich spät (vielleicht wohl ein Jahr nachher) allererst anfängt, durch *Ich* zu reden, so lange aber von sich in der dritten Person sprach (Karl will essen, gehen u.s.w.), und daß ihm gleichsam ein Licht aufgegangen zu sein scheint, wenn es den Anfang macht, durch *Ich* zu sprechen; von welchem Tage an es niemals mehr in jene Sprechart zurückkehrt. – Vorher *fühlte* es bloß sich selbst. Jetzt *denkt* es sich selbst.⁴⁴

Es macht in der Tat einen Unterschied, wenn das Kind beginnt, »durch Ich« zu reden, es ist, wie Kant bemerkt, als sei »ihm gleichsam ein Licht aufgegangen«. Aber dieser Unterschied besteht nicht darin, dass das Kind, das noch nicht »durch Ich« spricht, noch kein Ich »in Gedanken« hat, sondern darin, dass es das Ich, das es

»in Gedanken« hat, noch nicht selber denken kann. Es kann das Ich, um Kants Ausdruck aufzunehmen, bloß fühlen. Entscheidend an Kants Charakterisierung dieses bloßen Sichselberfühlers, welches dem Sichselberdenken vorhergeht, ist, dass er es nicht als die Manifestation einer Art von Subjektivität beschreibt, die logisch selbstständig ist gegenüber jener Art von Subjektivität, die im Sichselberdenken besteht. Vielmehr will er sagen, dass ein Subjekt, das sich selber (zunächst) bloß fühlen kann, als eines begriffen werden muss, das genau jene Art von Subjektivität schon in unvollkommener Weise manifestiert – nämlich als eines, das das Ich »in Gedanken« hat –, deren vollkommene Manifestation im Sichselberdenken besteht. Das bloße Sichselberfühlen ist nach Kant eine Weise, das Ich »in Gedanken« zu haben, die als solche jedoch nur begreiflich ist, wenn wir sie als Entwicklungsstufe eines Subjekts begreifen, das auf dem Weg ist, sich selber zu denken. Denn der Sinn und die Verständlichkeit einer Gestalt des Bewusstseins, die darin besteht, ein Ich »in Gedanken« zu haben, so will Kant sagen, ist bestimmt durch jene Gestalt des Bewusstseins, die dann vorliegt, wenn das Subjekt dieses Bewusstseins sich selber denkt. Kant will also einerseits sagen, dass ein Kind, das noch keine Begriffe erworben hat, kraft deren es denken und urteilen kann, gleichwohl ein Wesen ist, dessen sinnliche Vermögen in einer Weise selbstbewusst sind, die nur begreiflich ist als Moment der Entwicklung eines Erkenntnisvermögens. Und andererseits will er sagen, dass sein Selbstbewusstsein in dem Maße, wie es noch nicht begrifflich entwickelt ist, noch nicht den Charakter hat, den es dann hat, wenn es anfängt, »durch Ich« zu reden. Solange das Kind nämlich noch nicht »durch Ich« redet, kann es die »Einheit des Bewußtseins«, die es selber ist, noch nicht durch einen Begriff von dieser Einheit vorstellen, und das heißt nach Kant, es kann sie noch nicht als eine *allgemeine* Einheit vorstellen, die von dir und mir und unbestimmt vielen anderen Subjekten, vorgestellt werden kann. Das kann es erst dann, wenn es beginnt, »durch Ich zu reden«. Dann hat es das Ich, das es selber ist, in einer Weise »in Gedanken«, durch die es zugleich das Ich jedes anderen »in Gedanken« hat.

Wenn Kant folglich das Selbstbewusstsein des Menschen als etwas beschreibt, das seine Vorstellungen von Grund auf charakterisiert, dann will er damit sagen, dass das Selbstbewusstsein kein Vermögen des Menschen ist, von dem man sich fragen kann, ob

⁴³ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B 3.

⁴⁴ Ebd.

und auf welche Weise es dem Menschen zukommt. Die Idee des Selbstbewusstseins bezeichnet vielmehr das Prinzip der Einheit seiner Vermögen und Vollzüge, das als solches den Sinn dessen festlegt, was es heißt, von einem Lebewesen, dessen Einheit durch dieses Prinzip bestimmt ist, zu sagen, dass es Vermögen hat und ausübt, und der jenen Sinn, durch den rein sinnliche Lebewesen bestimmt sind, transformiert. Als ein solches Prinzip der Einheit von Vermögen bezeichnet die Idee des Selbstbewusstseins nicht ein Vermögen, das der Mensch *hat*, weder eines, das neben allen anderen steht, noch eines, das ihnen allen zugrunde liegt, sondern vielmehr ein Vermögen, in dessen Verwirklichung das Menschsein *besteht*. Zugleich macht Kant durch diese Charakterisierung deutlich, dass die Verwirklichung dieses Vermögens wesentlich eine Sache der Entwicklung ist, die ihren Ausgang nimmt bei einer noch unvollkommenen Weise seiner Verwirklichung in Gestalt eines Selbstbewusstseins, das noch kein Bewusstsein von der Allgemeinheit dieses Bewusstseins hat, und fortschreitet hin zu einer Weise seiner Verwirklichung in Gestalt eines Selbstbewusstseins, das ein Bewusstsein von der Allgemeinheit dieses Bewusstseins hat.

Aus diesem Grund wäre es völlig falsch zu meinen, dass unsere oben formulierte Kritik an einer erziehungstheoretischen Konzeption der relevanten Idee von Transformation uns dazu zwingen würde, Kants grundlegende Behauptung zu bestreiten, der zufolge der Mensch nur Mensch werden kann durch Erziehung. Vielmehr zeigen unsere Überlegungen gerade die Richtigkeit dieser Behauptung, indem sie die Erziehung als ein wesentliches Element der Entwicklung des Menschen ausweisen. Erziehung ist die Gestalt, die die Entwicklung jener Art von Lebewesen annimmt, die in jenem Sinn Vermögen haben und ausüben, der durch Selbstbewusstsein bestimmt ist.

Die Tatsache, dass das Neugeborene, dessen Sehvermögen zunächst für kaum mehr empfänglich ist als für die Veränderungen des Lichts, noch einen weiten Weg vor sich hat, um schließlich in der Lage zu sein, auf der Grundlage seiner Wahrnehmungen Urteile darüber zu fällen, wie die Dinge sind, sollte uns folglich nicht dazu bringen zu sagen, dass das Neugeborene ein Vermögen ausübt, das unter einen anderen Begriff fällt als dasjenige, das der Vierjährige ausübt. Ebenso wenig wie es uns dazu bringt zu sagen, dass der Vierjährige, der gerade beginnt, Tennis zu spielen und nur

kaum den Ball mit dem Schläger trifft, ein Vermögen ausübt, das unter einen anderen Begriff fällt als das Vermögen des Wimbledon-Gewinners, auch wenn es in der Tat noch ein sehr weiter Weg ist für den Vierjährigen, bis seine Fähigkeit, Tennis zu spielen, in der Weise entwickelt ist wie die Fähigkeit des Wimbledon-Gewinners. Was wir vielmehr sagen sollten, ist, dass beide das gleiche Vermögen ausüben, das im einen jedoch schon eine hohe Stufe der Verwirklichung erreicht hat, während es im anderen allererst rudimentär verwirklicht ist. Es macht den Unterschied ums Ganze, ob wir kleine Kinder als bloße Tiere verstehen, die durch Erziehung in den Besitz eines Verstandes kommen, durch den sie sich von diesen Tieren dann unterscheiden; oder ob wir kleine Kinder als Anfänger verstehen, als Anfänger selbstbewusster Erkenntnis, die darauf aus sind, durch Erziehung ein Vermögen zu entwickeln und auf vielfältigste Weise zu differenzieren, das sie zugleich schon, in jedem ihrer Lebensvollzüge, manifestieren, weil sie selbst gar nichts anderes als dieses Vermögen sind.

Kant über den Unterschied zwischen menschlichem und nichtmenschlichem Gefühl

In seinem Brief an Reinhold vom 28. Dezember 1787 schreibt Kant, dass seine Entdeckung eines Prinzips *a priori* des Vermögens der Lust und Unlust ihn dazu bewegt habe, das neue Projekt einer dritten *Kritik* in Angriff zu nehmen. Dieses Prinzip wird in den Einleitungen zur ersten und zur zweiten Ausgabe mit der »subjektiven« oder »ästhetischen Vorstellung« des Prinzips der reflektierenden Urteilskraft überhaupt gleichgesetzt: das Prinzip der »Zweckmäßigkeit der Natur« für unser Erkenntnisvermögen (KU 20:239, 5:189).¹ Diese Bemerkungen haben in der Kant-Forschung für Verwirrung gesorgt. Wie können Lust und Unlust als Ausübungen eines Vermögens verstanden werden, das von einem Prinzip *a priori* geleitet wird? Weder scheint man Lust und Unlust als bloß passive sinnliche Eindrücke verstehen zu können, noch scheint man sie angemessen als regel- oder prinzipiengeleitete Tätigkeiten zu begreifen. Zudem muss man sich fragen, was das Vermögen der Lust und Unlust überhaupt mit der Zweckmäßigkeit der Natur für unsere

¹ Kant wird im Folgenden nach den Bänden der »Akademieausgabe« (AA) von Kants *gesammelten Schriften* zitiert, herausgegeben von der Königlich Preussischen (jetzt Deutschen) Akademie der Wissenschaften und seit 1902 erschienen in Berlin; z.B.: »KU 5:190« steht für »*Kritik der Urteilskraft*, Akademieausgabe Band 5, S. 190«.

Folgende Abkürzungen werden benutzt:

Anth.	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i> (1798), AA 7;
BL	<i>Logik Blomberg</i> (aus den 1770er Jahren), AA 24;
FS	<i>Die Falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren</i> (1762), AA 2;
JL	<i>Jäsche Logik</i> (1800), AA 9;
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> (1788), AA 5;
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> (erste (A) Ausgabe (1781), AA 4; zweite (B) Ausgabe (1787), AA 3);
KU	<i>Kritik der Urteilskraft</i> (1790), AA 5;
M L1	<i>Metaphysik L1</i> , AA 28;
MS	<i>Metaphysik der Sitten</i> (1797), AA 6;
Pädagogik	<i>Über die Pädagogik</i> (1803), AA 9;
VL	<i>Wiener Logik</i> (aus den frühen 1780er Jahren), AA 24.

Erkenntnisvermögen zu tun hat. Kant ist der Ansicht, dass dieses Prinzip es ermöglicht, dass Urteile über das Schöne allgemeine und notwendige Gültigkeit beanspruchen dürfen (KU 20:239; 5:190f.). Anders als die nichtvernünftigen Tiere sind Menschen in der Lage, ein Gefühl der Lust zu empfinden, das den Anspruch beinhaltet, notwendig und allen anderen vernünftigen Wesen mitteilbar zu sein (KU 5:210). Das Prinzip *a priori* des Gefühlsvermögens unterscheidet also das menschliche Gefühl von Gefühlen bei den nichtvernünftigen Tieren: *Ihr* Vermögen des Gefühls hat *kein* Prinzip *a priori*. Die Frage nach der Möglichkeit eines Prinzips *a priori* der Lust und Unlust kann also so formuliert werden: Wie sind *menschliche* Lust und Unlust möglich?

Dieser Aufsatz gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil entwickle ich Kants Ansicht über das nichtmenschliche Gefühlsvermögen aus seiner Theorie der Naturzwecke. Nichtmenschliche Organismen, die Lust und Unlust empfinden, sind eine besondere Form von Naturzweck. Im zweiten Teil werde ich zeigen, dass das menschliche Gefühl anders behandelt werden muss, weil der Mensch keine Art von Naturzweck ist. Das menschliche Gefühl gehört weniger zur *Natur* als zum *Geist* und muss durch ästhetische, nicht durch naturteleologische Urteile reflektiert werden. Im dritten Teil werde ich diesen Ansatz mit drei anderen Ansätzen, die in der Forschung vorgeschlagen worden sind, vergleichen. Ich werde zeigen, dass mein Ansatz besser erklären kann, warum unser Vermögen der Lust und Unlust durch ein Prinzip *a priori* geleitet ist, das der Lust am Schönen Allgemeinheit und Notwendigkeit verleiht.

1. Lust und Unlust bei den nichtvernünftigen Tieren

In Kants Bemerkungen über Gefühle sowohl in seinen Vorlesungen als auch in den veröffentlichten Werken findet sich immer wieder die Idee, dass Lust und Unlust nicht bloße Modifikationen meines Zustandes sind, sondern dass sie eine Art von Bewusstsein der eigenen Lebenskraft bezeichnen:

[Mit der Empfindung des Wohlgefallens] wird die Vorstellung gänzlich auf das Subjekt und zwar auf das *Lebensgefühl* desselben, unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust, bezogen. (KU 5:204, Hervorhebung A. N.)

An anderen Stellen spezifiziert Kant, dass dieser ›Bezug‹ in der Empfindung der Lust ein Gefühl der *Beförderung* der Lebenskräfte ist, während Unlust ein Gefühl ihrer *Behinderung* ist (KU 5:278; vgl. *Anth.* 7:231). Anders gesagt, ist Lust eine Vorstellung der »Übereinstimmung des Gegenstandes mit der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens« (KpV 5:9 Anm.). Dies wirft ein Licht auf Kants Definition der Lust in § 10 der *Analytik des Schönen*:

Das Bewußtsein der Kausalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjekts, es in demselben zu *erhalten*, kann hier im allgemeinen das bezeichnen, was man Lust nennt; wogegen Unlust diejenige Vorstellung ist, die, den Zustand der Vorstellungen zu ihrem eigenen Gegenteile zu bestimmen (sie abzuhalten oder wegzuschaffen), den Grund enthält. (KU 5:220)

Sich der Kausalität der Vorstellung, sich selbst zu erhalten, bewusst zu sein, heißt, sich bewusst zu sein, dass diese Vorstellung mit den eigenen Lebenskräften *übereinstimmt*. Denn Leben bedeutet, sich selbst, sowohl als Individuum als auch als Spezies, zu erhalten (KU 5:370 f.). Das Leben ist eine selbsterhaltende, selbstreproduzierende Tätigkeit. Ein Gegenstand oder eine Vorstellung befördert die vitalen Kräfte, wenn er mit dem kausalen Vermögen der Selbsterhaltung übereinstimmt. Man fühlt dann Lust. Dagegen behindert der Gegenstand diese Kräfte, wenn er diesem Vermögen zuwider ist oder dazu führt, dass das Subjekt seinen Zustand verlässt. Man fühlt dann Unlust. Da die Übereinstimmung/Beförderung und Nichtübereinstimmung/Behinderung Relationen sind, können Lust und Unlust als relationale Zustände verstanden werden, wodurch ein Wesen sich bewusst wird, dass die Dinge mit den eigenen Lebenskräften entweder übereinstimmen oder nicht übereinstimmen. Lust zu empfinden ist, zu empfinden, dass die Dinge ›richtig‹ oder ›angemessen‹ sind, das heißt, dass sie mit mir übereinstimmen oder für meine Lebenstätigkeiten zweckmäßig sind. Lust ist in diesem Sinn die »Vorstellung der subjektiven Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes« (KU 20:227 f.).

In seinen Schriften zur praktischen Philosophie definiert Kant das ›Leben‹ oder die ›Lebenstätigkeit‹ durch den Begriff des Begehrens:

Leben ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehungsvermögens zu handeln. (KpV 5:9 Anm.)

Kant nennt also nur die Tiere, nicht die Pflanzen *Lebewesen*, da die Pflanzen sich nicht durch ein Begehungsvermögen erhalten. Deshalb können nur die Lebewesen sich ihrer eigenen selbsterhaltenden Kräfte durch Lust und Unlust bewusst werden. Das ist wichtig, um die richtige Stellung der nichtvernünftigen Tiere in Kants System zu verstehen. Nach Kant können wir durch eine Analogie mit unserem menschlichen Vermögen, nach Vorstellungen zu handeln – mit dem also, was er als menschliche »Kunsthandlungen« bezeichnet –, darauf schließen, dass die Tiere Begierden haben: »[A]us der ähnlichen Wirkungsart der Tiere (wovon wir den Grund nicht unmittelbar wahrnehmen können), mit der des Menschen (dessen wir uns unmittelbar bewußt sind) verglichen, können wir ganz richtig nach der Analogie schließen, daß die Tiere auch nach Vorstellungen handeln (nicht, wie Cartesius will, Maschinen sind) und ungeachtet ihrer spezifischen Verschiedenheit doch der Gattung nach (als lebende Wesen) mit dem Menschen einerlei sind« (KU 5:464 Anm.). Den Tieren Lust und Unlust zuzusprechen würde also ebenfalls auf einem Analogieschluss beruhen. Diese Schlüsse berechtigen keine kognitiven, bestimmenden Urteile über die Tiere; wir können nicht *erkennen*, dass die Tiere Begierden und Gefühle haben. Sie berechtigen nur reflektierende, teleologische Urteile über die Tiere. Wie Kant in seinen Logikvorlesungen sagt, sind Analogieschlüsse Operationen einer bloß *reflektierenden* (nicht bestimmenden) Urteilskraft (JL 9:132 f.). Als Konklusion solcher Schlüsse ist das Urteil über die Tiere also ein besonderer Fall von reflektierenden Urteilen über die organische Natur. Um den Tieren Lust und Unlust zuzuschreiben, müssen wir erst verstehen, wie Tiere Objekte von teleologischen, reflektierenden Urteilen sein können.

Kants Analyse der teleologischen Urteile über Organismen oder ›Naturzwecke‹ enthält keinen Bezug auf ›Vorstellungen‹ oder ›Begierden‹, da vor allem *Pflanzen* zu den Naturzwecken gezählt werden. Kant zieht es in Erwägung, dass die Art von Kausalität oder selbstorganisierender Kraft, die den Organismen zukommt, als ein »Analogon des Lebens« gedacht werden kann. Aber er verwirft diesen Ansatz deshalb, weil

man entweder die Materie als bloße Materie mit einer Eigenschaft (Hylozoismus) begabte [müsste], die ihrem Wesen widerstreitet; oder ihr ein fremdartiges, mit ihr in Gemeinschaft stehendes Prinzip (eine Seele) beigesellen [müsste], wozu man aber, wenn ein solches Produkt ein Naturprodukt sein soll, organisierte Materie als Werkzeug jener Seele entweder schon voraussetzt und jene also nicht im mindesten begreiflicher macht, oder die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen und so das Produkt der Natur (der körperlichen) entziehen muß. (KU 5:374 f.)

Der Begriff eines Organismus setzt nicht den Begriff des Lebens voraus; vielmehr müssen wir erst den Begriff des Organismus (Pflanze) verstehen, bevor wir den Begriff des *lebendigen* Organismus (Tier) verstehen können.²

In der zweiten Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* definiert Kant den Zweck als den »Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält« (KU 5:180); später in der *Analytik des Schönen* heißt es, ein Zweck sei »der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird« (KU 5:220). Beide Definitionen sind in Kants Analyse von Naturzwecken entscheidend, da ein Naturzweck »von sich selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) Ursache und Wirkung ist« (KU 5:370 f.). Das heißt, wir müssen Organismen sowohl als Begriffe oder Universalien (wie die aristotelischen Speziesformen) betrachten als auch als die Gegenstände, die durch diese Begriffe verursacht werden. Wenn sich ein Organismus in Übereinstimmung mit seiner allgemeinen Natur oder Speziesform verhält, wird dieses Verhalten durch die Speziesform kausal erklärt. Wenn aber der Organismus sich anders verhält, muss dieses Verhalten anders, durch äußere Ursachen, erklärt werden. Zum Beispiel betrachten wir den Apfelbaum so, dass er sich soundso verhält (er blüht im Frühling, produziert Früchte, wirft Blätter ab), *aufgrund* seines Apfelbaumseins, das heißt, *weil* Apfelbäume dies im Allgemeinen tun. Der allgemeine Begriff leitet und regiert die Lebensprozesse im Baum, gleichsam so, als ob diese Prozesse absichtlich nach einem allgemeinen Plan programmiert wurden. Wenn aber der Apfelbaum seine Blätter nicht abwirft,

muss dies durch äußere Ursachen erklärt werden (beispielsweise durch das Wetter).

Michael Thompson hat eine zeitgenössische Version dieser Art von Allgemeinaussage entwickelt, die er »naturhistorische Urteile« nennt. In solchen Urteilen kann die Allgemeinheit des Speziesbegriffs, wie der Begriff »Apfelbaum«, nicht distributiv analysiert werden als Vorstellung von dem, was jeder einzelne Apfelbaum zu tun pflegt; sie ist vielmehr eine Allgemeinheit, die für das Tun jedes einzelnen Apfelbaums vorausgesetzt wird.³ In Kants Terminologie artikuliert der allgemeine Begriff die Bildungskraft in einem Organismus, das heißt die Kausalität der allgemeinen Speziesform, und die Erklärungen, die dadurch ermöglicht werden, sind normativ oder teleologisch (KU 5:374).

Um diese Art von Erklärung zu illustrieren, kann man darauf hinweisen, dass ein Naturzweck sich auf seine Umwelt durch »Scheidung« und »Bildung« bezieht, da er die Materien ausscheidet, die seine Selbsterhaltung nicht fördern, und die Materien assimiliert und bildet, die förderlich sind (KU 5:371). Der Speziesbegriff des Organismus setzt einen normativen Standard für die Aufnahme oder Abweisung und erklärt, *warum* einige Materien aufgenommen, andere abgewiesen werden. Der Apfelbaum nimmt das Wasser und die Nahrung aus der Erde auf, aber er scheidet andere Materie aus, weil jene mit seiner Speziesform übereinstimmen, während diese ihr widerstreiten. Jene helfen dem Apfelbaum, das zu tun, was er tun soll, das heißt, was er tun muss, um sich seinem Begriff gemäß zu verhalten und also seiner inneren Natur gemäß zu sein, und *deshalb* werden sie aufgenommen.

Nun haben wir gesehen, dass *lebendige* Naturzwecke (Tiere) dadurch gekennzeichnet werden, dass sie ein Begehrungsvermögen haben. Nach Kant ist eine Begierde eine Vorstellung, die kausal wirksam ist oder die eine Kausalität hat, das Vorgestellte wirklich zu machen:

Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen desselben [Wesens], durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. (KpV 5:9 Anm.)

² Das deutet auf eine ähnliche Ordnung in der Untersuchung wie in Aristoteles' *De Anima*, wo er vom Nährvermögen der Pflanzen hin zu den Begehrungs- und Wahrnehmungsvermögen der Tiere fortschreitet.

³ Michael Thompson, *Leben und Handeln*, übersetzt von M. Haase, Frankfurt/M. 2011, Erster Teil: Die Repräsentation des Lebens.

Die Begierde, einen Apfel zu essen, ist eine Vorstellung, die in Bezug auf das Essen des Apfels kausal wirksam ist, weil die Vorstellung dieser Handlung (des Essens) meine Handlung hervorbringt. Lebewesen haben Vorstellungen, die sich auf diese Weise kausal auf ihre Gegenstände beziehen. Und die Lust ist ein Gefühl der Übereinstimmung eines Gegenstandes (oder einer Vorstellung) mit dieser Kausalität:

Lust ist die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Causalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objects (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen). (*KpV* 5:9 Anm.).

Wenn wir Lust empfinden, dann empfinden wir, dass das Begehungsvermögen befördert wird. Zum Beispiel ist die Lust an der Vorstellung, einen Apfel zu essen, ein Bewusstsein der Tendenz einer Empfindung (zum Beispiel des Geschmacks), sich selbst zu erhalten. Aber da der Apfel mich in der Empfindung nur dann affiziert, wenn er mir gegeben ist, beruht diese Tendenz der Selbsterhaltung in der Empfindung auf der Tendenz des Apfels, weiter für mich zu existieren aufgrund meiner Begierde nach Äpfeln. Es ist also durch die Beförderung meiner Begierde, dass die Empfindung sich selbst erhält und als lustvoll gefühlt wird (*Anth.* 7:230).

Leben bedeutet also, sich selbst so zu erhalten, dass man nicht nur die Materie aussondert, die man benötigt (wie die Pflanzen es tun), sondern sich so zu erhalten, dass man sich der Beförderung der Bedürfnisse durch Lust bewusst ist und diese Bedürfnisse durch Begehren stillt. Das bedeutet nicht, dass die Tiere Pflanzen – Wesen mit einem Nährvermögen – sind, die auch ein Begehungsvermögen haben. Sondern es bedeutet, dass ihr Nährvermögen sich formal vom Nährvermögen der Pflanzen unterscheidet, indem es durch Begehren »geformt« ist: Begehren ist eine bildende Kraft, das heißt eine besondere Art, Naturzweck, ein sich selbst organisierendes und erhaltendes Wesen, zu sein (*KU* 5:374). Obwohl die Nahrungsaufnahme bei den Tieren, so wie bei der Pflanze auch, die Einverleibung und Ausscheidung von Materie mitumfasst, erhalten die Einverleibung und Ausscheidung bei ihnen eine neue Form. Sie erscheinen dort als Begehren und Verabscheuen und werden von einem Bewusstsein begleitet, dass die Dinge entweder

mit dem Begehungsvermögen übereinstimmen (durch Lust) oder nicht übereinstimmen (durch Unlust). Wie Kant in der *Anthropologie* sagt, ist das »Leben ... (des Thiers), wie auch schon die Ärzte angemerkt haben, ein continuierliches Spiel des Antagonismus von beiden [Vergnügen und Schmerz]« (*Anth.* 7:231).

Diese Fähigkeit der Tiere, sich bewusst zu werden, was mit ihrer Lebenskraft übereinstimmt und was sie behindert, bringt eine Kluft im Tier mit sich, die es so nicht in der Pflanze gibt: Wir können unterscheiden zwischen dem, was allgemein für die Lebensform oder für den Speziesbegriff des Tiers zweckmäßig ist, und dem, was für das individuelle Tier durch Lust als zweckmäßig empfunden wird. Was *an sich* mit dem Tier übereinstimmt (was mit seiner allgemeinen Lebensform übereinstimmt), kann – zum Beispiel unter Bedingungen der Krankheit – für das individuelle Tier (*für sich*) schmerzhaft sein, und auch umgekehrt. Denn zusätzlich zu den allgemeinen Zwecken seiner Natur hat das Tier auch Zwecke, die es für sich selbst durch das Begehren von besonderen Objekten setzt. Wenn das besondere Tier begehrt, was (allgemein) mit seiner Lebensform übereinstimmt, können *wir* – in teleologischen Urteilen – erklären, warum das Tier gerade an diesen Objekten Lust empfindet, indem wir auf den Speziesbegriff des Tiers verweisen. Aber das Tier selbst ist sich nicht des allgemeinen Grundes seiner Lust bewusst. Wir können beispielsweise urteilen, dass ein besonderer Löwe Antilopen begehrt, weil dies Löwen im Allgemeinen tun. Unsere Urteile über die Spezies-Allgemeinheit der tierischen Lust sind Urteile aus der Perspektive der dritten Person; sie sind teleologisch-reflektierende Urteile über die Tiere, die einen Speziesbegriff (reflektierend, nicht bestimmend) anwenden, aber sie sind nicht Urteile, die das Tier über sich selbst fällt.

Die Lust bei den Tieren kann also als ein Bewusstsein dessen verstanden werden, dass eine Vorstellung oder Verbindung von Vorstellungen im Vergleich mit anderen Vorstellungen mit seinem Begehungsvermögen (oder seiner Lebenskraft) übereinstimmt. Da die Tiere ein Vermögen der Lust und Unlust haben, können sie, anders als etwa ein Thermometer, das nur auf wechselnde Umstände reagiert, auf Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten unter den Dingen *aufmerksam werden*. Zum Beispiel bestreitet Kant nicht, dass die Tür für einen Ochsen als »Merkmal« für seinen Stall dienen kann (*FS* 2:59). Denn das Tier kann durch Lust merken, dass die

Vorstellung der Tür mit der Vorstellung des Stalls zusammengehört oder dass es mit dem Tier übereinstimmt, diese Vorstellungen durch reproduktive Einbildungskraft zu verbinden. Kant betont aber, dass diese Merkmale nur äußere Merkmale sind oder nur äußerlich gebraucht werden, da sie nur als Kriterien für die Klassifikation oder Sortierung von Dingen dienen: »Der innere Gebrauch besteht in der Ableitung, um durch Merkmale, als ihre Erkenntnisgründe, die Sache selbst zu erkennen. Der äußere Gebrauch besteht in der Vergleichung, sofern wir durch Merkmale ein Ding mit andern nach Regeln der Identität oder der Diversität vergleichen können« (JL 9:58; siehe BL 107; VL 836). Begriffe sind innere Merkmale, durch die ich die Sache selbst erkenne (das heißt, ich erkenne, warum die Sache so ist, wie sie ist). Während die äußere Reflexion ein Ding oder eine Vorstellung durch äußere Merkmale mit anderen vergleicht, besteht die innere Reflexion in dem Vergleich einer Vorstellung unmittelbar mit seiner bzw. ihrer Quelle im Vorstellungsvermögen (das heißt im Erkenntnisvermögen), um das Allgemeine in der besonderen Vorstellung zum Bewusstsein zu bringen, das heißt, um einen Begriff zu bilden.

Die tierische Lust kann also als eine Art von Reflexion verstanden werden, aber nur als eine äußere Reflexion, nicht als innere Reflexion. Tiere sind unfähig, die innere, allgemeine Natur eines Dings zu erkennen, genauso wie sie unfähig sind, ihre eigene allgemeine Lebensform durch ihren Speziesbegriff zu verstehen oder sich ihrer in der reinen Apperzeption bewusst zu werden. Dennoch können sie Dinge mit Bewusstsein klassifizieren:

Der Hund unterscheidet den Braten vom Brote, weil er anders vom Braten, als vom Brote gerührt wird (denn verschiedene Dinge verursachen verschiedene Empfindungen), und die Empfindungen vom erstern ist ein Grund einer andern Begierde in ihm als die vom letztern, der natürlichen Verknüpfung seiner Triebe mit seinen Vorstellungen. (FS 2:60)

Diese Textstelle macht auf zwei Dinge aufmerksam: Erstens können Empfindungen von Dingen »Gründe« von Begierden sein. Zum Beispiel kann der Geruch des Bratens der Grund für die Begierde des Bratens sein. Zweitens gibt es beim Hund eine »natürliche Verknüpfung seiner Triebe mit seinen Vorstellungen«: Einige Empfindungen und Wahrnehmungen stimmen naturgemäß mit seinen Trieben (Begierden) überein, während andere diesen Trieben zuwi-

der sind. In der *Anthropologie* definiert Kant den »Instinkt« als »die innere Nöthigung des Begehrungsvermögens zur Besitznehmung dieses Gegenstandes, ehe man ihn noch kennt« (*Anth.* 7:265). Der Instinkt also bestimmt das, was ein besonderes Tier notwendig, gemäß seiner Natur oder seinem Speziesbegriff, begehrt. Was also mit dem Tier notwendig übereinstimmt, wird durch Instinkt (vorher) bestimmt.

Wenn der Hund dazu in der Lage ist, den Braten durch seinen Geruch vom Brot zu unterscheiden, muss der Hund fähig sein, die Empfindung des Geschmacks des Bratens zu reproduzieren, wenn er die Geruchsempfindung hat. Der Hund muss sich also erinnern können, dass diese Merkmale (Geruch, Geschmack) zusammengehören oder miteinander übereinstimmen, das heißt, dass es angenehm war, sie (durch Einbildungskraft) miteinander zu verbinden. Der Hund wird nicht nur genötigt, den Braten zu begehren und das Brot zu vermeiden, so wie ein Thermometer notwendig verschieden auf verschiedene Umstände reagiert. Sondern er geht zum Braten, weil er sich durch Lust bewusst ist, dass der Braten mit seiner Begierde übereinstimmt. Kant behauptet deshalb, dass »das Reflectiren [...] selbst bei Thieren, obzwar nur instinktmäßig, nämlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begriff, sondern eine etwa dadurch zu bestimmende Neigung vorgeht« (FS 20:211). Das Tier bestimmt seine Neigungen durch Reflexion darauf, welche Dinge mit ihm im Vergleich zu anderen Dingen übereinstimmen, das heißt durch Gefühle der Lust und Unlust, und es tut dies instinktmäßig, ohne selbst zu bestimmen, nach welchen Standards die Dinge mit ihm übereinstimmen: Dieser Standard wird ihm durch Natur oder Instinkt gegeben. Da das Tier nicht erkennen kann, *warum* das Merkmal des fleischigen Geruchs dem Braten zukommt oder warum es die Vorstellungen auf diese Weise zusammenbringt, erkennt es nicht die innere Natur des Bratens und hat deshalb keinen *Begriff* des Bratens.

Der Speziesbegriff des Tiers dient also als Standard für den äußeren Vergleich von Gegenständen oder Vorstellungen durch Lust und Unlust. Aber das Tier selbst ist sich nicht dieses Begriffs bewusst, der erklären kann, *warum* bestimmte Vorstellungen zusammengehören oder warum es sich genötigt fühlt, sie (durch Einbildungskraft) zusammen zu reproduzieren. Es ist für das Tier notwendig, an bestimmten Gegenständen Lust zu empfinden, weil

diese Gegenstände mit den allgemeinen Prinzipien seiner Natur (als Tier einer besonderen Art) übereinstimmen, aber das Tier ist sich nicht selbst dieser Prinzipien bewusst. Sein Gefühlsvermögen, wodurch es Zweckmäßigkeit oder Zweckwidrigkeit bemerkt, ist deshalb immer empirisch, und die Ausübung dieses Vermögens wird nur durch die Wirkung des Gegenstandes auf das Subjekt bestimmt.⁴ Das tierische Vermögen der Lust und Unlust hat also kein *A-priori*-Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur für seine Lebenskräfte. Das heißt, das Tier fühlt nicht die Übereinstimmung des Gegenstandes mit seinen Lebenskräften *aus* einem Bewusstsein des allgemeinen Prinzips, wodurch einiges mit ihm (als allgemeine Spezies) übereinstimmt und anderes nicht mit ihm übereinstimmt.

2. Menschliche Lust und Unlust als eine Ästhetik der reflektierenden Urteilskraft

Wir haben gesehen, dass nichtvernünftige Tiere fähig sind, durch Lust und Unlust vorzustellen, wie ein Ding im Vergleich mit einem anderen Ding mit dem Tier übereinstimmt. Da die Lebensform des Tiers einen normativen Standard für die Zweckmäßigkeit oder Zweckwidrigkeit festlegt, können wir sagen, dass ein Bonobo Lust an dem empfindet, was mit der Lebensform des Bonobos übereinstimmt, während ein Warzenschwein Lust an denjenigen Dingen empfindet, die mit der Lebensform des Warzenschweins übereinstimmen. Dieser Befund könnte uns nun dazu veranlassen, auch von uns Menschen zu sagen, dass wir Lust daran empfinden, was mit unserer menschlichen Lebensform übereinstimmt. Aber so einfach ist die Sache nicht. Menschen werden nicht, wie die nichtvernünftigen Tiere, mit einer Lebensform ausgestattet geboren. Die Natur hat uns nicht schon eine bestimmte Norm oder einen Standard gegeben, der für uns bestimmt, was unsere Lebensweise sein

4 »Einstimmung« und »Widerstreit«, »Einerleiheit« und »Verschiedenheit« werden im Amphibolie-Kapitel der ersten *Kritik* »Reflexionsbegriffe« oder »Vergleichungsbegriffe [...] (conceptus comparationis)« genannt (Kant, *KrV A* 264/B 320). Da die Tiere sich der Übereinstimmung und des Widerstreits, der Ähnlichkeit und Verschiedenheit bewusst werden können, können wir annehmen, dass sie eine Art von Reflexion oder Komparation haben. Nach meiner Lesart ist diese Reflexion (oder dieses Selbstgewahrsein) mit dem Vermögen der Lust und Unlust identisch.

wird, und der es uns ermöglicht, die Dinge in unserer Umwelt nach ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit diesem Standard miteinander zu vergleichen. Menschen sind dazu aufgefordert, eine Lebensform für sich selbst zu bestimmen:

Ein Thier ist schon alles durch seinen Instinct; eine fremde Vernunft hat bereits Alles für dasselbe besorgt. Der Mensch aber braucht eigene Vernunft. Er hat keinen Instinct und muß sich selbst den Plan seines Verhaltens machen. (*Pädagogik* 9:441)

Das Fehlen eines eingeborenen Standards oder des Instinkts im Menschen ist jedoch auch unser Vorteil, denn wie ich gleich zeigen werde, ist es dieses Fehlen, das es uns ermöglicht, die Schönheit durch selbstbewusste Gefühle der Lust zu würdigen.⁵

Kant bezieht sich kritisch auf die scholastische Definition des Menschen als vernünftiges Tier. Der Mensch ist stattdessen ein

mit Vernunftfähigkeit begabtes Thier (*animal rationabile*), [das] aus sich selbst ein vernünftiges Thier (*animal rationale*) machen kann; – wo er dann: erstlich sich selbst und seine Art erhält, zweitens sie übt, belehrt und für die häusliche Gesellschaft erzieht, drittens sie als ein systematisches (nach Vernunftprinzipien geordnetes), für die Gesellschaft gehöriges Ganze regiert (*Anth.* 7:321 f.).

Wie Kant in diesem Zitat andeutet, denkt er nicht, dass wir als bloße Tiere geboren werden, die sich selbst schon geschickt erhalten und zu deren Tierheit anschließend, in einem Prozess der Entwicklung zum vernünftigen Tier, Erkenntnis und Rationalität hinzukommen, wodurch sie in den heute manchmal so genannten »Raum der Gründe« eingeführt werden (siehe *Anth.* 8:112).⁶ Wir werden vielmehr als vernunftbegabte Wesen geboren und müssen lernen, dieses Vermögen als formendes tierisches Vermögen anzuwenden, indem wir bestimmen, wie wir uns selbst und unsere Spe-

5 Wenn dem Menschen der oberste Rang in der Stufenleiter des Seins zugeschrieben wird, während die Pflanzen ganz unten in der Kette stehen, wird über den Menschen genauso aus der Perspektive der dritten Person nachgedacht, wie wir über die Pflanzen und über die Tiere nachdenken. Wie ich zeigen werde, müssen wir anders, aus der Perspektive der ersten Person, über das menschliche Leben und damit über menschliche Lust reflektieren.

6 So spricht etwa John McDowell im Anschluss an Wilfrid Sellars in: John McDowell, *Geist und Welt*, übers. von Th. Blume, H. Bräuer und G. Klass, Frankfurt/M. 2001.

zies erhalten. Ferner ist diese Entwicklung zum vernünftigen Tier nicht schon damit beendet, dass wir Geschicklichkeiten der Selbsterhaltung erwerben, sondern sie setzt sich durch die Erziehung der Spezies fort.⁷ Die Vernunft, anders als der Instinkt, macht die menschliche Entwicklung zu einem notwendig offenen Prozess; es gibt keine vorbestimmte, geformte Lebensweise des menschlichen Tiers und, wie Kant in der *Anthropologie* sagt, keine Definition der menschlichen Natur (*Anth.* 7:121). Das menschliche Leben besteht nicht in der Annäherung an einen fixierten, schon vorbestimmten Begriff des Menschseins, sondern Menschsein bedeutet, an dem ewigen Progress der Selbstdefinierung durch Erziehung beteiligt zu sein.

Menschliche Lust ist also nicht das Gefühl der Übereinstimmung einer Vorstellung mit einem bestimmten Begriff oder einer Lebensform, die ich in mir vorfinde, sondern sie ist ein Gefühl der Übereinstimmung mit dem ergebnisoffenen und unbestimmten Vermögen, unsere eigene Lebensform durch Vernunft selbst zu bestimmen. Lust ist ein Gefühl der Übereinstimmung mit Lebenskräften, die ich in einem tieferen Sinn »meine« nennen kann, weil sie Kräfte sind, die ich selbst konstituiere. Das bedeutet, dass ich, anders als ein nichtvernünftiges Tier, innerlich auf das Prinzip *a priori* reflektieren kann, das meiner Lust Notwendigkeit und Allgemeinheit verleiht. Und zwar geschieht diese Reflexion in der erstpersionalen Perspektive der Lust selbst. In der äußeren Reflexion kann ich etwas Allgemeines und Nichtzufälliges in verschiedenen Vorstellungen bemerken, indem ich sie miteinander vergleiche. Aber in der inneren Reflexion werde ich mir der Allgemeinheit und der Notwendigkeit in einer einzelnen mentalen Tätigkeit bewusst, indem ich auf ihre Quelle *in mir* reflektiere. Zum Beispiel werde ich mir der allgemeinen Mittelbarkeit meiner Lust am Schönen nicht dadurch bewusst, dass ich die Weise, wie diese Vorstellung mich hier und jetzt affiziert, damit vergleiche, wie dieselbe Vorstellung mich zu verschiedenen Zeiten affiziert, oder indem ich durch Umfragen erkenne, wie andere auf denselben Gegenstand reagieren. Es ist nicht nötig, »durch Erfahrung unter den Urteilen anderer herumzutappen« (*Anth.* 5:282). Vielmehr bin ich mir der

Allgemeingültigkeit der Lust direkt bewusst, indem ich diese Tätigkeit der Einbildungskraft in der Anschauung dieses Gegenstandes direkt mit meinem Erkenntnisvermögen, meinem Verstand, vergleiche, welches Letztere ich mit allen anderen Vernunftsubjekten teile. Ich muss nicht erst darauf warten, meine Reaktion auf den Gegenstand mit der Reaktion anderer zu vergleichen, um die Allgemeinheit meiner Lust zum Bewusstsein zu bringen; die Lust selbst entsteht aus einem Bewusstsein der allgemeinen Übereinstimmung oder Harmonie in dem freien Spiel der kognitiven Vermögen. Das heißt, die Lust entsteht aus dieser reflektierenden Tätigkeit, statt ihr vorauszugehen (*Anth.* 5:217 f.).⁸

Auf ähnliche Weise ist die Notwendigkeit der Lust nicht etwas, dessen ich mir durch den äußeren Vergleich verschiedener Vorstellungen bewusst werde. Das Bewusstsein der Notwendigkeit im Gefühl der Lust am Schönen ist nicht empirisch, das heißt, es beruht nicht auf der bewussten, wiederholten Affektion (wie etwa die Notwendigkeit einer Gewohnheit). Vielmehr empfinde ich Lust *aus* dem unmittelbaren Bewusstsein, dass ich (oder jedes Vernunftsubjekt) sie fühlen *sollte* in Bezug auf ein bestimmtes gegebenes Objekt – das heißt, ich fühle, dass es *Notwendigkeit* in der Übereinstimmung meiner Erkenntniskräfte gibt. Das Gefühl der Lust am Schönen setzt also ein Bewusstsein der eigenen Notwendigkeit und Allgemeinheit voraus.⁹ Urteile über die Allgemeinheit und Notwendigkeit der menschlichen Gefühle sind deshalb ästhetische Urteile, die ich aus der erstpersionalen Perspektive des Gefühls selbst fälle. Sie sind nicht drittpersonale naturteleologische Urteile, die ein schon gegebenes Gefühl voraussetzen. Als ein apperzeptives Vermögen ist das Vermögen der menschlichen Lust und Unlust also selbst eine (ästhetische) Urteilskraft, weil es ein Vermögen ist,

8 Die Lust am Schönen hat also mit dem moralischen Gefühl der Achtung gemeinsam, dass beide aus einem Urteil entstehen, statt diesem Urteil vorauszugehen. Achtung entsteht aus dem praktischen Urteil, dass ich nach dem Moralgesetz handeln soll, während die Lust am Schönen aus der Reflexion über die Harmonie zwischen den kognitiven Vermögen im Anschauen eines Objekts entsteht.

9 Dieser Vorrang der Allgemeinheit der Lust vor dem Gefühl der Lust wird in § 9 der *Analytik des Schönen* zum Ausdruck gebracht, wo Kant sagt, dass »die allgemeine Mitteilbarkeit des Gemütszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche, als subjektive Bedingung des Geschmacksurteils, demselben zum Grunde liegen und die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muß« (KU 5:217).

7 »Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht.« (*Pädagogik* 9: 443).

das Allgemeine im Besonderen und das Notwendige (Gesetzmäßige) im Kontingenten zu *fühlen*, und weil die Urteilskraft als ein Vermögen definiert wird, das Allgemeine im Besonderen (und damit auch das Notwendige im Kontingenten) vorzustellen (*KrVA* 132/B 172 f.).

Kant versteht den »Geist« als »das belebende Princip im Gemüth«, und das, was das Gemüt belebt, ist das selbstbewusste, harmonische Spiel der Erkenntniskräfte in der ästhetischen Reflexion (*KU* 5:313).¹⁰ Das deutet darauf hin, dass der Geist selbst als die reflektierende Urteilskraft verstanden werden kann; *geistig lebendig* zu sein bedeutet, dass die Erkenntniskräfte sich gegenseitig befördern, wie sie das in der Reflexion auf das Schöne tun. Das geistige Leben des Menschen ist für sein natürliches, tierisches Leben, das, wie oben definiert, durch das Begehrungsvermögen gekennzeichnet ist, bestimmend. Das heißt, das menschlich-tierische Leben setzt das geistige Leben voraus. Wir haben tierische Begierden nicht primär, um uns physisch als Tiere zu erhalten, sondern in erster Instanz, um das Leben des Geistes zu erhalten. Es muss also eine korrespondierende Ordnung im Gefühlsvermögen geben (sofern es als Vermögen verstanden werden kann, sich der Lebenskräfte bewusst zu sein). Die interesselose Lust (oder das lustvolle *Staunen*), die wir an der Übereinstimmung der Natur mit unseren Erkenntniskräften in der Betrachtung des Schönen empfinden, ist eine notwendige Bedingung für ein menschliches Vermögen, die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem Begehrungsvermögen (durch Lust und Unlust) zu fühlen. Während Lust und Unlust von Tieren immer für die jeweilige Tierart spezifisch und durch ihre Lebensform vorherbestimmt sind, sind sich Menschen paradoxerweise des belebenden Prinzips des menschlichen Lebens nur dann

bewusst, wenn sie über das Begehrungsvermögen und also über das natürliche Leben und über alle natürlichen Speziesgrenzen hinausgehen. Deshalb besteht das *apriorische* Prinzip der menschlichen Lust nicht darin, dass eine bestimmte Umwelt – beispielsweise die Alpen – für unsere Erkenntnisvermögen zweckmäßig ist, sondern darin, dass die gesamte Natur zweckmäßig ist. Die Umwelt des Geistes hat keine gegebenen Schranken, obwohl der Geist Grenzen seiner Welt für sich selbst ziehen kann.

3. Das Prinzip *a priori* der Lust und Unlust in der Literatur

Ich habe dafür argumentiert, dass Urteile über die Allgemeinheit und über die Notwendigkeit der menschlichen Lust aus der Perspektive der ersten Person im Gefühl der Lust selbst gefällt werden; sie sind also erstpersionale, ästhetische Urteile. Sie sind nicht, wie die Urteile über nichtmenschliche Gefühle, drittpersonale, naturteleologische Urteile. Was bedeutet dies für das Verhältnis zwischen dem Gefühlsvermögen und dem *A-priori*-Prinzip der reflektierenden Urteilskraft? Im Folgenden werde ich meine Antwort auf diese Frage durch einen Vergleich mit drei anderen prominenten Ansätzen genauer profilieren.

Kant hat oft betont, dass Gefühle der Lust und Unlust zur Rezeptivität (*Empfänglichkeit*) gehören – das heißt zur Fähigkeit, durch einen Gegenstand oder eine Vorstellung affiziert zu werden (*MS* 6:211). Ein Gefühl ist deshalb ein Affekt oder eine »Empfindung« (*KU* 5:206; *KpV* 5:23 f.). Wie die objektiven Empfindungen (zum Beispiel Farb- oder Geräuschempfindungen), die die Materie des äußeren Sinns ausmachen, beinhaltet ein Gefühl das Bewusstsein davon, dass ich so affiziert werde – weshalb Kant Empfindung in der bekannten Stufenleiterpassage der ersten *Kritik* als Spezies einer »Vorstellung mit Bewußtsein (*perceptio*)« klassifiziert (*KrV* A 320/B 376). Eine Vorstellung, die Empfindung enthält, ist eine *empirische* Vorstellung (*KrV* A 20/B 34; A 29/B 44). Aber Kant behauptet auch, dass das Gefühl der Lust an einem schönen Gegenstand durch das Bewusstsein seiner eigenen allgemeinen und notwendigen Gültigkeit begleitet wird. Die Allgemeinheit und Notwendigkeit sind Merkmale einer nichtempirischen Vorstellung

10 Es ist bemerkenswert, dass Kant nicht die Vernunft (oder den Verstand, weit gefasst) als Lebensform versteht, denn seine Ausübungen – Denken und Urteilen – sind nicht als solche vitale Tätigkeiten. Nur der Geist – oder das »freie Spiel« des Verstandes mit der Einbildungskraft (die der Sinnlichkeit zugehört) – konstituiert ein belebendes Prinzip. Kant würde also nicht mit McDowells Naturalismus übereinstimmen, nach dem »Ausübungen der Spontaneität [...] zu unserer Weise, uns als Tiere zu verwirklichen« gehören (McDowell, *Geist und Welt*, S. 103). Die Spontaneität (der Verstand) ist kein natürliches, tierisches Vermögen (auch kein menschlich-tierisches Vermögen, das nur den Menschen oder der »zweiten Natur« zugehört), sondern ein Vermögen, das über das Leben hinausgeht und nach eigenen (nichtlebendigen) Gesetzen operiert.

a priori (KrV B 3). Wie also kann das Gefühl sowohl ein empirisches Bewusstsein des Affiziertwerdens als auch ein Bewusstsein a priori seiner eigenen allgemeinen und notwendigen Gültigkeit enthalten (KU 5:289)?¹¹

In der Literatur zu Kants dritter *Kritik* ist es nicht ungewöhnlich, diese Frage so zu beantworten, dass man das Vermögen der Lust und Unlust vom Vermögen unterscheidet, wodurch die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Lust oder Unlust beurteilt wird. Während Lust und Unlust Ausübungen eines passiven, empirischen Vermögens des Gefühls sind, ist das Urteil die Ausübung eines anderen, aktiven Vermögens, nämlich der reflektierenden Urteilskraft. Diese Ansicht wird besonders klar von Paul Guyer vertreten. Nach Guyers Auslegung des Prinzips a priori des Vermögens der Lust und Unlust ist es ein Prinzip (*arché*) im Sinne von »Grund« oder »Ursache«: Ich fühle Lust, weil ich bemerke, dass ein Gegenstand (unerwartet) zweckmäßig für meine Erkenntnisvermögen ist. Die Zweckmäßigkeit der Natur (oder die Vorstellung davon) verursacht ein harmonisches Spiel zwischen der Einbildungskraft und dem Verstand. »Diese Entdeckung gehört zu einer größeren Menge von Ereignissen, dem Erreichen von Zielen, die stets durch Lust begleitet werden – zumindest wenn sie kontingent sind.«¹² Nachdem ich auf diese Weise verursacht werde, Lust zu empfinden, kann ich das Urteil fällen, dass meine Lust ihre Quelle darin hat, dass das Ziel, die Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes zu ermöglichen, erreicht wurde. Da ich erwarten kann, dass andere Vernunftsubjekte dasselbe Ziel haben, kann ich mit gutem Grund erwarten, dass andere auch Lust bei seiner Verwirklichung empfinden. Diese Reflexion über die Ursache meiner Lust würde also rechtfertigen, dass ich dieselbe Lust auch anderen Menschen ansinne. Wir haben hier zwei Urteilsakte in ästhetischen Urteilen über das Schöne: erstens ein reflektierendes Urteil über die Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes für unsere Erkenntnisvermögen (das heißt ein Urteil über das harmonische Spiel von Einbildungskraft und Verstand), das Lust verursacht, und zweitens ein reflektieren-

des Urteil über die Allgemeingültigkeit meiner subjektiven Reaktion auf diese Zweckmäßigkeit.¹³

Guyers Lesart könnte den Anschein erwecken, dass Kant unrecht hat, wenn er dem Vermögen der Lust und Unlust ein Prinzip a priori zuschreibt; denn das Gefühl selbst ist unfähig, ein solches Prinzip vorzustellen und sich durch diese Vorstellung leiten zu lassen. Die Lust werde vielmehr äußerlich verursacht oder erweckt durch die Ausübung eines anderen Vermögens, der Urteilskraft, wodurch ich die Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen reflektiere. Das verursacht ein Gefühl der Lust an dem Gegenstand; aber ich würde das Vermögen der Lust und Unlust noch aufrechterhalten, wenn ich die Zweckmäßigkeit der Natur nicht reflektieren könnte oder wenn die Natur unzweckmäßig wäre. Es gibt also nach Guyers Lesart keinen Grund anzunehmen, dass das menschliche Vermögen der Lust und Unlust nicht auch bei anderen Tieren zu finden wäre. Der Unterschied würde allein darin liegen, dass menschliche Gefühle durch reflektierende Urteile über die Zweckmäßigkeit der Natur äußerlich verursacht werden.

Da die Verbindung zwischen Zweckmäßigkeit und Lust nach Guyers Lesart rein kausal ist, bleibt es in einem signifikanten Sinne zufällig, dass wir gerade diesen Aspekt der Natur lustvoll finden; wir hätten auch so konstituiert sein können, dass wir Lust an der Zweckwidrigkeit der Natur empfinden oder dass ihre Zweckmäßigkeit Unlust verursacht. Guyer setzt voraus, dass es eine nichtzufällige oder wesentliche Tatsache über Menschen ist, dass sie Lust an der Erreichung von kognitiven Zwecken empfinden: Wenn die Natur sich als intelligibel oder erkennbar präsentiert und also unsere Erkenntniszwecke fördert, empfinden wir Lust. Aber die Bedeutung der »Nichtzufälligkeit« ist an dieser Stelle nicht normativ: Ich kann nicht anders, als Lust an diesen Aspekten der Natur zu empfinden. Sie bedeutet nicht, dass ich Lust an der Natur empfinden soll. Guyers Prinzip a priori der reflektierenden Urteilskraft kann also nicht die Art von Notwendigkeit ästhetischer Urteile begründen, nach der »jedermann dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben und ihn gleichfalls für schön erklären sollte« (KU 5:237; Hervorh. A. N.). Obwohl Guyers Lesart ermöglicht, dass Subjekte die Lust anderer Subjekte an derselben Zweckmäßigkeit voraussetzen

11 »Es ist ein empirisches Urteil, daß ich einen Gegenstand mit Lust wahrnehme und beurteile. Es ist aber ein Urteil a priori, daß ich ihn schön finde, d. i. jenes Wohlgefallen jedermann als notwendig ansinnen darf« (KU 5:289).

12 Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge 1997, S. 74 (Übers. A. N.).

13 Vgl. ebd., S. 140 f.

können, ermöglicht sie nicht das normative-notwendige Urteil, dass alle anderen Subjekte dieselbe Lust empfinden *sollen*.

Henry Allison hat dagegen eine andere Lesart vorgeschlagen, mit der er versucht, die Verbindung zwischen der Lust und dem normativen Prinzip der Zweckmäßigkeit besser in den Griff zu bekommen. Nach Allison ist die Lust nicht nur durch die Reflexion auf die Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Erkenntnisvermögen *verursacht*, sondern die Lust ist selbst ein Bewusstsein der »Angemessenheit oder subjektiven Zweckmäßigkeit einer gegebenen Vorstellung für die richtige Ausübung unserer kognitiven Vermögen«.¹⁴ Er nimmt Kant also beim Wort, wenn Kant behauptet, dass die Lust eine »ästhetische Vorstellung der Zweckmäßigkeit« (KU 5:189) oder ein »Bewusstsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird« (KU 5:222), sei. Da das Gefühl der Lust also als ein Bewusstsein des normativen Zustandes verstanden wird, das heißt davon, dass die Dinge so sind, wie sie sein *sollen*, oder dass sie mit mir (mit meinen kognitiven Vermögen) übereinstimmen, kann das Vermögen der Lust selbst durch ein Prinzip *a priori* der Zweckmäßigkeit der Natur für meine kognitiven Vermögen geleitet werden.

Dennoch unterscheidet Allison, ähnlich wie Guyer, zwei Akte der Reflexion bei ästhetischen Urteilen. Zunächst gibt es die Reflexion, die erstens die Vorstellung eines Gegenstandes mit meinen kognitiven Vermögen vergleicht und die zweitens Einbildungskraft und Verstand in ein »freies Spiel« bringt. Durch die Lust wird dieser Akt der Reflexion als harmonisch beurteilt und von unharmonischen Akten unterschieden: »Während das Urteil reflektiert, das heißt vergleicht, beurteilt das Gefühl die Ergebnisse dieser reflektierenden Tätigkeit.«¹⁵ Auf dieses reflexive Urteil erster Ordnung folgt ein weiteres Urteil zweiter Ordnung über die Allgemeinheit und Notwendigkeit dieser Lust. Es ist eine Sache, Lust an der Reflexion auf die Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes zu empfinden, aber nach Allison's Lesart erfordert es noch einen weiteren Schritt, das Urteil zu fällen, dass wir mit einer allgemeinen Stimme sprechen, wenn wir etwas schön nennen und damit Anspruch auf die

Zustimmung aller erheben.¹⁶ Wenn mein Urteil zweiter Ordnung richtig ist, ist das Gefühl der Lust erster Ordnung sowohl notwendig als auch rein, da es nicht auf meinen kontingenten Begierden, sondern auf einem Prinzip *a priori* beruht. Aber es ist möglich, dass ich ein irrtümliches Urteil zweiter Ordnung fälle. »[Man mag] ein falsches Urteil zweiter Ordnung darüber fällen, dass man ein Geschmacksurteil erster Ordnung gefällt hat.«¹⁷ Allison behauptet sogar, dass wir uns nie sicher sein können, dass wir ein richtiges Urteil zweiter Ordnung fällen:

Wir können niemals sicher sein, dass wir erfolgreich [ein reines Geschmacksurteil] gefällt haben. [...] Denn egal, wie gewissenhaft ich dabei war, bleibt doch immer die Möglichkeit bestehen, dass entweder mein Urteil von einer merkwürdigen und unbemerkten Vorliebe verfälscht wurde [...] oder dass ich es einfach versäumt habe, vollständig von den Faktoren zu abstrahieren, von denen ich glaube, dass ich sie außen vor gelassen habe.¹⁸

Während also die Lust eine Ausübung des Vermögens der Lust ist, deutet Allison's Lesart an, dass die Fähigkeit zu beurteilen, dass meine ästhetische Reaktion allgemeine und notwendige Gültigkeit hat – oder dass sie wirklich auf einem Prinzip *a priori* beruht –, ein weiteres Vermögen ist, nämlich die reflektierende Urteilskraft. Allison's Lesart hat den Vorteil, dass sie der Normativität der Lust selbst Rechnung tragen kann. Aber wie wir oben gesehen haben, ist das Gefühl der Lust sogar in den nichtvernünftigen Tieren ein Bewusstsein davon, dass ein Gegenstand zweckmäßig für die eigene Lebensform ist oder dass er so ist, wie er sein soll. Ferner können wir sogar über das unvernünftige Tier sagen, dass das, was für dieses individuelle Tier zweckmäßig ist, auch für diese Art von Tier im Allgemeinen zweckmäßig sein kann. Was das menschliche Vermögen der Lust und Unlust nach Allison's Lesart vom tierischen unterscheidet, ist die Tatsache, dass es durch ein weiteres (fallibles) reflektierendes Urteil zweiter Ordnung über die Allgemeingültigkeit der Lust begleitet werden kann. Das Vermögen der Lust und Unlust beim Menschen kann also mit diesem Vermögen beim Tier qualitativ identisch sein, mit dem einzigen Unterschied, dass

14 Henry Allison, *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge 2001, S. 71 (Übers. A. N.).

15 Ebd., S. 70 (Übers. A. N.).

16 Ebd., S. 107.

17 Ebd., S. 108 (Übers. A. N.).

18 Ebd., S. 109 (Übers. A. N.).

menschliche Gefühle durch möglicherweise falsche Urteile über ihre Allgemeingültigkeit begleitet werden können. Denn die Gefühle selbst ändern sich nicht, wenn die sie begleitenden Urteile zweiter Ordnung ausbleiben. Allisons Lesart hat also nicht gezeigt, dass es etwas Besonderes oder Charakteristisches am menschlichen *Vermögen* der Lust und Unlust als solchem gibt.

In starkem Gegensatz zu diesen Zwei-Akte-Lesarten der ästhetischen Urteile hat Hannah Ginsborg überzeugend dafür argumentiert, dass Urteile über das Schöne aus einem Urteilsakt bestehen, der mit einem Gefühl der Lust *identisch* ist. Nach Ginsborg ist das menschliche Vermögen der Lust nicht nur (wie bei Allison) ein Vermögen, Lust zu empfinden, die allgemeine und notwendige Gültigkeit hat, sondern ein Vermögen, eine Lust zu empfinden, die sich ihrer eigenen Gültigkeit bewusst ist. Lust am Schönen zu empfinden bedeutet zu empfinden, dass mein gegenwärtiger Zustand so ist, wie er sein soll, sowohl für mich als auch für jedes andere Vernunftsubjekt (dass er also allgemeingültig ist). Ich empfinde, dass meine Reaktion auf den Gegenstand zutreffend oder notwendig ist in dem Sinne, dass sie mit dem Gegenstand übereinstimmt, auch wenn ich nicht bestimmen kann, wie das Ding genau zu begreifen ist.

Ginsborg verbindet die Urteilskraft mit dem Vermögen der Lust und Unlust, indem sie die reflektierende Urteilskraft als ein Vermögen versteht, den eigenen Zustand als allgemeingültig zu beurteilen: »Reflektierende Urteilskraft [ist] die Fähigkeit, seinen mentalen Zustand beim Wahrnehmen eines Einzeldings als allgemeingültig *im Hinblick auf diesen Gegenstand* zu betrachten.«¹⁹ Die reflektierende Urteilskraft sucht nach Begriffen (Urteilsregeln), indem sie auf mein sortierendes und klassifizierendes Verhalten reflektiert und dieses als allgemeingültig beurteilt, bevor ich einen bestimmten Begriff entdecke; das heißt, ich beurteile, dass jedes andere Subjekt die Gegenstände genauso klassifizieren sollte. Diese subjektive Allgemeingültigkeit meines mentalen Zustands beruht nicht auf einer Erkenntnis, dass die Gegenstände soundso konstituiert sind, sondern auf einem primitiven Sinn dafür, dass die eigenen mentalen Akte angemessen oder passend sind.²⁰ Bei ästhetischen

19 Hannah Ginsborg, *The Normativity of Nature. Essays on Kant's Critique of Judgment*, Oxford 2015, S. 146 (Übers. und Hervorh. A. N.).

20 Ebd., S. 212.

Urteilen über das Schöne ist dieser Sinn dafür, dass meine Reaktion auf den Gegenstand passend oder allgemeingültig ist, selbst ein Gefühl der Lust. Also ist das ästhetische Urteil über das Schöne ein nichtbegriffliches, selbstreflektierendes Gefühl, dass ebendieses Gefühl allgemeingültig ist. In der Tat erhält sich das Gefühl der Lust am Schönen gerade, weil es sich seiner eigenen Angemessenheit bewusst ist: »[W]ir weilen bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert« (KU 5:222).²¹

Nach Ginsborgs Lesart besteht die Normativität der Lust *nicht* in einem Bewusstsein, dass der Gegenstand so ist, wie er sein soll, sondern in einem auf mich selbst gerichteten Bewusstsein, dass meine ästhetische Reaktion auf den Gegenstand (das Gefühl der Lust), wenn ich ihn betrachte, so ist, wie sie sein soll. Das bedeutet, dass das Vermögen der Lust nicht auf einer Zweckmäßigkeit der *Natur* für unsere Erkenntnisvermögen beruht, sondern auf der Zweckmäßigkeit und Angemessenheit unserer *Erkenntnisvermögen* für das Begreifen der Natur. Ästhetische Urteile sind nach Ginsborg selbstbezogene Urteile über die Lust selbst. Mir gefällt die allgemeine Mitteilbarkeit meiner Lust sowie ihre Zweckmäßigkeit, sich selbst zu erhalten.²² Ginsborgs ästhetische Urteile vernachlässigen

21 Melissa Zinkin hat angedeutet, dass nach ihrer Auffassung (im Unterschied zu der von Ginsborg) das Bewusstsein der Gültigkeit konstitutiv für die sich selbst erhaltende, selbst verursachende Eigenschaft der Lust ist: »Das Gefühl der Lust ist damit, anders als Ginsborg glaubt, nicht nur das Gefühl, dass unser mentaler Zustand der richtige ist, sondern es ist das Gefühl, das *dafür sorgt*, dass wir in diesem mentalen Zustand *bleiben*.« (Melissa Zinkin, »Kant and the Pleasure of 'Mere Reflection'«, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 55/5 [2012], S. 442; Übers. A. N.) Hinsichtlich dieser Auffassung unterscheidet sich Zinkin jedoch nicht von Ginsborg. Letztere betont nämlich, dass »ein geistiger Zustand, der im Bewusstsein seiner eigenen Angemessenheit im Hinblick auf einen Gegenstand besteht, als die Ursache oder der Grund seiner eigenen Erhaltung beschrieben werden kann« (Ginsborg, *The Normativity of Nature*, S. 31; Übers. A. N.). Ein lustvoller Zustand erhält sich selbst, weil er sich seiner eigenen Angemessenheit (durch Lust) bewusst ist.

22 Wie Ginsborg interpretiert auch Rachel Zuckert die Lust als selbstbezogenen intentionalen Zustand, der von seiner eigenen Zweckmäßigkeit handelt. Zuckert versteht dies als den *zukunftsgerichteten* Charakter der Lust: (Rachel Zuckert, »A New Look at Kant's Theory of Pleasure«, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 60/3 [2002], S. 245 ff., und dies., *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgment*, Cambridge 2007, S. 231 ff.). Es bleibt indes unklar, warum die Tiere nicht auch zukunftsgerichtete, antizipierende Zustände

dabei aber die Zweckmäßigkeit der *Natur*, weil sie nur über sich selbst (als Gefühle) und über die eigene allgemeine Mitteilbarkeit reflektieren. Es bleibt deshalb unklar, wie Ginsborgs Auffassung der Lust den übergreifenden Zielen der dritten *Kritik* gerecht wird, die Zweckmäßigkeit der *Natur* für unsere Erkenntnisvermögen aufzuzeigen.²³

Der radikal selbstbezogene und subjektive Charakter der ästhetischen Urteile, der aus Ginsborgs Deutung folgt, macht es überdies schwer zu erkennen, wie diese Urteile allgemein mitteilbar sein sollen. Wenn ich nur darauf achte, wie der Gegenstand mich individuell affiziert, kann ich sehr wohl meine Reaktion als angemessen oder gültig *für mich* vorstellen. Aber auf welcher Grundlage darf ich auch den Anspruch erheben, dass jedes andere Vernunftsubjekt genauso fühlen sollte? Ginsborg behauptet: »Mir der Angemessenheit meines eigenen geistigen Zustandes unter den gegenwärtigen Bedingungen bewusst zu sein, ist dasselbe, wie mir bewusst zu sein, dass jeder unter denselben Umständen sich im selben geistigen Zustand wie ich befinden sollte.«²⁴ Das Bewusstsein der Allgemeingültigkeit gründet sich im Bewusstsein der Angemessenheit.²⁵ Aber wie wir oben gesehen haben, ist das Bewusstsein der Zweckmäßigkeit oder Angemessenheit, also das, was Ginsborg als »primitive Normativität« bezeichnet, in der Reaktion auf Gegenstände auch den nichtvernünftigen Tieren zugänglich, die sich einer allgemeinen Gültigkeit nicht bewusst sind und die nicht ästhetisch urteilen. Ein Bewusstsein der primitiven Normativität meines Zustandes zu haben bedeutet nicht, mir seiner Allgemeingültigkeit bewusst zu sein, weil ein Tier das Erstere ohne das Letztere haben kann. Fer-

ner gibt es unter den menschlichen Gefühlen einen Unterschied zwischen dem Gefühl, dass etwas (irgendein mentaler Zustand) für mich individuell angemessen ist – dass es für mich *Privatgültigkeit* hat –, und dem Gefühl, dass etwas für mich allgemein angemessen ist – dass es *allgemeingültig* ist. Nur die Lust am Schönen und am Guten setzen ein Bewusstsein der Übereinstimmung eines Gegenstandes mit etwas Allgemeinem in mir voraus (nämlich mit allgemein geteilten Erkenntnisvermögen), während das Gefühl des Angenehmen nur ein Bewusstsein des Gegenstandes mit einer mir eigentümlichen und individuellen Begierde voraussetzt.

Meine Lesart stimmt mit Ginsborg (aber nicht mit Guyer und Allison) darin überein, dass das menschliche Vermögen der Lust und Unlust mit einem Vermögen, seine eigene allgemeine und notwendige Gültigkeit zum Bewusstsein zu bringen (das heißt zu beurteilen), identifiziert werden kann. Es gibt einen einzigen Akt des Gemüts, wodurch ich Lust am Schönen empfinde und die notwendige und allgemeine Gültigkeit dieser Lust beurteile. Das bedeutet, dass das Vermögen der Lust und Unlust mit der Ästhetik einer reflektierenden Urteilskraft gleichgesetzt werden kann. Aber meine Lesart unterscheidet sich von Ginsborg im Verständnis der *Quelle* dieser allgemeinen und notwendigen Gültigkeit. Nach Ginsborg ist aufgrund der Angemessenheit meines Erkenntnisvermögens für die *Gegenstände* der Erkenntnis meine Lust an dieser Angemessenheit (oder an dem harmonischen Spiel der Erkenntnisvermögen) allgemeingültig. Der Gegenstand dient also als unbestimmter Standard für die Gültigkeit oder für die Angemessenheit meiner Lustempfindung.²⁶

26 Nach Makkai sollte Ginsborg deshalb den ästhetischen Urteilen Objektivität zuschreiben: »Das Urteil über Schönheit, das Ginsborg zufolge in der Behauptung besteht, dass die relevante Vorstellungsträtigkeit dem Gegenstand angemessen ist, ist dann ein objektives Urteil in diesem Sinn, ein Urteil, das einem Gegenstand eine empirische Eigenschaft zuschreibt.« (Katalin Makkai, »Kant on Recognizing Beauty«, in: *European Journal of Philosophy* 18/3 [2009], S. 399; Übers. A. N.). Makkai leugnet natürlich, dass es kein bestimmtes Merkmal am Gegenstand gibt, das ihn schön macht, aber sie möchte hier betonen, dass diese Unbestimmtheit im Gegenstand das Urteil nicht weniger objektiv macht. Meine Lesart kehrt diese Abhängigkeit vom Gegenstand um und versteht die Unbestimmtheit in ästhetischen Urteilen als eine Unbestimmtheit im Subjekt: Weil es nicht vorherbestimmt ist, was meine Lebensform oder meine vitalen Kräfte sein werden, können wir nicht bestimmend sagen, welche Dinge mit mir im Allgemeinen übereinstimmen werden (das heißt, welche Gegenstände schön sind).

haben können, die nach Zuckert durch das Prinzip *a priori* der Zweckmäßigkeit ermöglicht werden.

23 Auch Pippin wirft Ginsborg vor, ästhetische Urteile leer zu machen, indem sie sie als rein selbstbezogene Urteile interpretiert: »Ich halte es für einen weiteren Nachteil von Ginsborgs Zugang, dass sie zwar eine Art von Reflexion in Kants Theorie des ästhetischen Auffassens einführt, diese Reflexion aber eine so merkwürdig selbstbezogene Behauptung ist, dass sich keine Verbindung zwischen ihr und seinem offensichtlichen Bemühen um ein Verständnis von reflektierender Urteilskraft und Zweckmäßigkeit im Allgemeinen erkennen lässt« (Robert Pippin, »The Significance of Taste: Kant, Aesthetic and Reflective Judgment«, in: *Journal of the History of Philosophy* 34/4 [1996], S. 562 Anm.; Übers. A. N.).

24 Ginsborg, *The Normativity of Nature*, S. 30 (Übers. und Hervorh.: A. N.).

25 Ebd., S. 31.

Entgegen dieser Ansicht habe ich dafür argumentiert, dass es notwendig ist, Lust an einem Gegenstand zu empfinden, weil der Gegenstand *für meine Erkenntnisvermögen* angemessen oder zweckmäßig ist. Nach meiner Lesart liegt die Quelle der allgemeinen und notwendigen Gültigkeit im Vermögen des Subjekts – nicht in den Gegenständen der Natur, die mir sinnlich gegeben sind. Das Prinzip *a priori* der Zweckmäßigkeit artikuliert einen unbestimmten Standard meiner Urteilskraft in der Beurteilung von Gegenständen durch Lust und Unlust, weil ich Lust an Zweckmäßigem und Unlust an Zweckwidrigem empfinde. Aber dieses Prinzip fordert nicht etwas *von mir* in der Beurteilung dieser Gegenstände, sondern es fordert etwas von der *Natur*. Sie soll zweckmäßig für das Leben des Geistes sein.

Der Unterschied zwischen diesen zwei Lesarten ist von Bedeutung, weil er Konsequenzen für die Stellung des Menschen in der Natur hat. Ginsborgs Lesart stimmt mit der (naturalistischen) Ansicht darin überein, dass das menschliche Leben in die Natur integriert ist und dass es den allgemeinen Zwecken der Natur im Allgemeinen dient.²⁷ Es ist gleichsam so, als ob unsere Erkenntnisvermögen absichtlich gemacht wurden, um mit der umliegenden Natur übereinzustimmen. Wir empfinden deshalb Lust an der Angemessenheit unserer Erkenntnisvermögen *für die Erkenntnis der Natur*. Dagegen stehen unsere Erkenntnisvermögen nach meiner Lesart in einem bestimmten Sinn außerhalb der Natur; denn es ist so, als ob die Natur für die allgemeinen Zwecke unserer Erkenntnisvermögen eingerichtet wurde. Natur dient den Zwecken der Erkenntnis, nicht andersherum. Da wir die Übereinstimmung der Natur mit Vermögen empfinden, die nicht zur Natur gehören – Vermögen, die wir allen Vernunftsubjekten zuschreiben können –, kann das menschliche Gefühl ein Bewusstsein seiner eigenen Allgemeinheit und Notwendigkeit empfinden. Denn anders als die nichtvernünftigen Tiere fühle ich, dass die Natur mit mir indivi-

duell übereinstimmt, weil ich fühle, dass sie mit mir allgemein (als allgemeine Lebensform) übereinstimmt und dass sie so ist, wie sie für mich sein soll, weil sie so ist, wie sie für jedes vernünftige Wesen sein soll.

Schluss

Es wird oft gesagt, dass das menschliche sich vom nichtmenschlichen Vermögen der Lust und Unlust darin unterscheidet, dass menschliche Gefühle etwas Unbestimmtes in der Natur (Schönheit) zum Bewusstsein bringen, was die Tiere nicht würdigen können. Wenn das Argument in diesem Aufsatz richtig ist, muss das Gegenteil wahr sein: Das menschliche Gefühl bringt etwas (Unbestimmtes) in uns selbst zu Bewusstsein, das die Tiere nicht teilen. Lust an schönen Gegenständen zu empfinden bedeutet zu fühlen, dass die Natur so ist, wie sie sein soll, nicht für einen bestimmten Zweck, der durch eine gegebene Lebensform bestimmt ist (wie bei den nichtmenschlichen Tieren), sondern für unsere (unbestimmten) Vermögen, für uns selbst zu bestimmen, wie unsere Lebensform sein wird. Da wir bestimmen, was unsere Kräfte animiert, sind wir fähig, die Allgemeinheit und Notwendigkeit in unserer Lust durch das Gefühl der Lust selbst zum Bewusstsein zu bringen. Unser Gefühlsvermögen ist also durch ein Prinzip *a priori* geleitet, weil es ein apperzeptives Vermögen ist, das intern auf unsere sich selbst bestimmenden Lebenskräfte reflektiert. Während die Urteile über nichtmenschliche Lust wesentlich naturteleologische Urteile aus der Perspektive der dritten Person sind, sind Urteile über menschliche Lust ästhetische Urteile aus der Perspektive der ersten Person.

Vielleicht kann man allgemeiner sagen, dass Menschen überhaupt nicht von außerhalb der engagierten, erstpersionalen und geistigen Perspektive des Menschen selbst verstanden werden können. Im Deutschen kann das so ausgedrückt werden, dass die »humanities« Geisteswissenschaften, nicht Naturwissenschaften sind. Die menschliche Existenz gehört nicht zu einer Natur, die nicht Geist ist. Ich habe dafür argumentiert, dass unser Vermögen, Lust an schönen Gegenständen zu empfinden und also sich der Allgemeinheit und Notwendigkeit dieser Lust bewusst zu sein, die Kon-

²⁷ Ginsborgs Lesart stimmt mit einer Darwinschen, evolutionären Auffassung des menschlichen Gefühls überein. Meine Lesart dagegen impliziert, dass das menschliche Gefühl nicht aus der Natur entsteht. Das Gefühlsvermögen kann nicht als eine Reaktion auf die Forderung an unsere Vermögen, sich ihrer Umwelt anzupassen, verstanden werden. Vielmehr gibt es eine Forderung an die Natur: Unsere natürliche Umwelt müsse sich an unsere Erkenntnisvermögen anpassen.

sequenz hat, dass unser Gefühlsvermögen außerhalb der übrigen Natur und in einen Raum des Geistes gehört. Aber man müsste in einem zukünftigen Projekt auch zeigen, dass dasselbe Vermögen in Gefühlen des Angenehmen und des Unangenehmen ausgeübt wird, Gefühle, die wesentlich auf einem Begehrungsvermögen beruhen und die uns in die Nähe zu unseren nichtmenschlichen, natürlichen Begleitern bringen.

IV. Selbstbewusstes Leben bei Hegel

Terry Pinkard
Die Logik selbstbewusster Tiere

Vom Subjekte ist die Person wesentlich verschieden, denn das Subjekt ist nur die Möglichkeit der Persönlichkeit, da jedes Lebendige überhaupt ein Subjekt ist. Die Person ist also das Subjekt, für das diese Subjektivität ist, denn in der Person bin ich schlechthin für mich: sie ist die Einzelheit der Freiheit im reinen Fürsichsein.¹

In seinem Buch *Geist und Welt* nutzt John McDowell bekanntermaßen Wilfrid Sellars' Unterscheidung zwischen dem Raum der Gründe und dem Raum der Ursachen für eine pointierte Kritik an den (zumindest im englischsprachigen Raum) herrschenden Schulen der Philosophie des Geistes. In ihrem naturalistischen Auftreten versuchten diese Schulen, den Geist in den Raum der Ursachen zu integrieren. So schufen sie eine Vorstellung vom Geist, der – mit McDowells inzwischen berühmter Formulierung – sich lediglich im Leeren drehe, weil er in einer solchen Welt keine Gründe für seine Überzeugungen finden kann.

McDowell erwähnt im selben Buch auch seine Vorliebe für Hegel und legt nahe, dass sein Gesamtbild gewisse Ähnlichkeiten mit Hegels Bild hat. Ein Punkt allerdings, an dem die beiden voneinander abweichen, ist die starke Trennung zwischen dem Raum der Gründe und dem Raum der Ursachen, die als eine besonders unhegelianische Haltung auffällt. Hegel ist schließlich insbesondere als Gegner fast aller solcher Dualismen bekannt. Als Antwort hierauf argumentierte McDowell für einen unverkrampften Naturalismus, der Raum für Subjektivität lässt, die durch Gründe vermittelt auf die Welt antwortet. Ein Vergleich von Hegels und McDowells Umgang mit dem Naturalismus wäre sicher hilfreich, aber dies ist nicht mein Ziel in diesem Aufsatz. Stattdessen werde ich einige grundlegende Thesen skizzieren, die Hegel darüber aufstellt, wie seine Version des Naturalismus eine Rolle für Gründe in der Natur findet, und werde die Plausibilität seines Ansatzes aufzeigen.

¹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, Bd. 7, Frankfurt/M. 1969, Zusatz zu § 35, S. 95.

Hegel wird häufig – sogar meistens – mit den Naturalisten kontrastiert, weil er vor allem Idealist ist. Es ist deshalb wichtig zu sehen, wie eigenwillig Hegels Verständnis des Idealismus ist, wenn wir ihn mit unserem üblichen Verständnis von Idealismus in der zeitgenössischen Philosophie vergleichen. Die gängigsten Arten des Idealismus fassen die Objekte der Welt (einschließlich natürlicher Objekte wie Sterne und Sand) als geistige Entitäten auf oder zumindest als Konstrukte geistiger Zustände oder Prozesse. »Sein heißt wahrgenommen werden« steht für eine Art dieses Idealismus, Phänomenalismus für eine andere. Der transzendente Idealismus ist eine Version des Idealismus, die besagt, dass die grundlegende metaphysische Struktur der Welt selbst etwas ist, das auf irgendeine Weise von geistigen, vernünftigen Wesen konstruiert ist. Zwar seien Planeten und Schweinswale empirisch real, aber Substanzen, die durch die Zeit bestehen und innerhalb einer notwendigen Kausalordnung verschiedene Eigenschaften annehmen, sind in dem Sinne ideell, dass wir solche Dinge nicht in einzelnen Zuständen der Wahrnehmung finden. Hegels Idealismus hat zwar, wie wir sehen werden, einige Gemeinsamkeiten mit dem transzendentalen Idealismus, aber er sagt nicht das gleiche.

Hegel weist uns darauf hin, dass sein Idealismus nicht die übliche Form hat, indem er wiederholt sagt, dass Tiere Idealisten seien. Tiere behandeln Essen nicht, als sei es nicht wahr oder eine einseitige Erscheinung einer zugrunde liegenden geistigen Wirklichkeit. Sie behandeln es als Nahrung, und damit haben sie recht. An einer der vielen Stellen, an denen Hegel eine derartige Bemerkung macht, formuliert er den Punkt so: »[...] sie gehen auf die Dinge zu, ergreifen, erfassen, verzehren sie.«² Dies kann wohl kaum der

Gedanke sein, dass materielle Dinge in Wirklichkeit geistige Dinge seien oder Konstrukte aus einer tieferen, geistigen Wirklichkeit.

Für Tiere zeigen sich andere Dinge (sowohl Pflanzen als auch andere Tiere) als Nahrung. Die Weise, wie Dinge »sich zeigen«, lässt erkennen, an welche Art des Idealismus Hegel denkt. Die idealistische These besagt, dass gewisse Ganzheiten nicht so verständlich gemacht werden können, als seien ihre Teile bloß zu einem Haufen zusammengefügt. Stattdessen muss verstanden werden, wie die Teile innerhalb des organisierten Ganzen funktionieren. Selbst ein Planetensystem, das durch die Gesetze der Mechanik gelenkt wird, ist nur ein Planetensystem aufgrund der Weise, wie das Ganze organisiert ist. Das Planetensystem würde sich uns nicht als Planetensystem zeigen, wenn wir einfach all die kugelförmigen Steine und brennenden Fusionszentren zusammen betrachteten. Es muss vielmehr als ein System erkannt werden. Im Bereich des Lebens spielt die Weise, wie individuelle Organismen sich auf sich selbst beziehen und auf die Lebensform, zu der sie gehören, eine ähnliche Rolle.

Damit wir einen Organismus als den Organismus verstehen, der er ist, müssen wir ihn als eine Umsetzung der *Gestalt* des Lebens verstehen, die er ist; also auf welche Weise er sich als die Art von Tier erhält, die er ist. Während andere natürliche Gegenstände durch den bloßen Unterschied voneinander das sind, was sie sind – sie sind extensional definiert –, sind Tiere das, was sie sind, indem sie die Lebensform instanziierten, zu der sie gehören. Die Gottesanbeterin zeichnet sich als Gottesanbeterin aus, indem sie bestimmte Merkmale entwickelt, die sie zu einer Gottesanbeterin machen und nicht zu einer Wespe. Hegels eigene Diskussion dieser Dinge stützt sich, natürlich, auf sein Verständnis von Negation: Alle begriffliche Bestimmung beruht darauf, dass begriffliche Unterscheidungen mit zahlreichen Formen von Kontrast, Exklusion und dergleichen einhergehen. Steine sind das, was sie begrifflich sind, nicht aufgrund von irgendetwas, das sie tun, sondern aufgrund der Tatsache, dass sie nicht etwas anderes sind (beispielsweise Vulkangestein statt

² G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II, Werke*, Bd. 9, Frankfurt/M. 1969, § 246, S. 19: »Über eine in unseren Zeiten grassierende Metaphysik, nach welcher wir die Dinge darum nicht erkennen, weil sie absolut fest gegen uns sind, könnte man sich ausdrücken, daß nicht einmal die Tiere so dumm sind als diese Metaphysiker; denn sie gehen auf die Dinge zu, greifen, erfassen, verzehren sie.« Vgl. auch Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 44, S. 107: »Schon das Tier hat nicht mehr diese realistische Philosophie, denn es zehrt die Dinge auf und beweist dadurch, daß sie nicht absolut selbständig sind.« Analog Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, Bd. 3, Frankfurt/M. 1969, S. 91:

»Auch die Tiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich vielmehr am tiefsten in sie eingeweiht zu sein, denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seienden stehen, sondern verzweifeln an dieser Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu und zehren sie auf.«

Sedimentgestein). Tiere hingegen sind das, was sie sind, zumindest zum Teil aufgrund dessen, was sie tun. Dazu gehört, neben anderen Dingen, dass sie sich selbst fortpflanzen (Wespen gebären andere Wespen und nicht etwa Heuschrecken).³

In der jüngeren Debatte gibt es bei Philippa Foot und Michael Thompson vergleichbare Konzepte zu diesem hegelianischen Begriff des Lebens.⁴ Besonders Thompson argumentiert dafür, dass wir, um etwas als Lebensprozess auszeichnen zu können, eine Vorstellung davon haben müssen, wie dieser Prozess zu der Lebensform beiträgt, zu der er gehört. Solange wir nur die verschiedenen Ereignisse im Leben einer Lebensform betrachten – ein Geschehen nach dem anderen; etwa wenn das Essen in das Maul des Tieres gelangt, das Tier kaut und schluckt –, werden wir nicht in der Lage sein, dies beispielsweise als Ernährung zu beschreiben, wenn wir nicht eine Vorstellung davon haben, worauf das fragliche Geschehen gerichtet ist. Wir können zum Beispiel nicht wissen, ob dieses oder jenes Geschehen ein Prozess der Fortpflanzung ist, bis wir sagen können, dass es einem bestimmten Zweck dient.⁵

Laut Hegel handelt es sich hierbei weniger um eine Voraussetzung der Naturwissenschaft als um eine Auffassung des Lebens, die sich anbietet, wenn wir verstehen wollen, wie wir überhaupt Lebendiges von Nichtlebendigem unterscheiden. Für Lebendiges ist seine Umgebung (andere Dinge) in einer gewissen Weise gege-

ben, wie dies bei Nichtlebendigen nicht der Fall ist. Andere Dinge »zeigen sich« ihm als Bedrohungen, Gelegenheiten, Energiequellen und Ähnliches.

Diese Unterscheidung gibt uns einen Hinweis darauf, wie Hegel über den Idealismus denkt. Die Beziehung zu anderen Dingen ist nicht die Beziehung der einfachen Unterscheidung (oder »Negation«) von etwas anderem, sondern sie besteht in der Feststellung dieser Unterscheidung innerhalb der Struktur des Organismus selbst. Tierischem Leben fehlt nicht bloß etwas; stattdessen gehört dieser Mangel zu jedem vernünftigen Verständnis davon, was es heißt, ein lebendiges Tier zu sein.⁶ Dieser Mangel ist nicht nur etwas, das wir durch unseren Blick von außen auf das Tier als Mangel auffassen, sondern er wird sozusagen durch die Form des tierischen Lebens selbst als Mangel gekennzeichnet: »Der Mangel am Stuhl, wenn er drei Beine hat, ist in uns; aber im Leben ist selbst der Mangel, doch ist er ebenso auch aufgehoben, weil es die Schranke als Mangel weiß.«⁷ Das Leben bezieht sich selbst auf seine eigenen Prozesse in einer Weise, die von der Weise verschieden ist, wie sich unbelebte Dinge auf ihre eigenen Prozesse beziehen. Diese Einsicht ist zentral für Hegels Verständnis von Idealismus, der in der Ansicht besteht, dass die Wahrheit der Dinge dasjenige überschreiten muss, was uns innerhalb der Erfahrung als bloß individualisierte Materie begegnet. Stattdessen müssen die Prinzipien dessen erfasst werden, wie die Welt sich denkenden Wesen zeigt. Diese Prinzipien können nicht einfach von der Oberfläche der Dinge abgelesen werden, aber zugleich sind sie auch nicht völlig abgetrennt von der Oberfläche der Dinge.

Um diesen Punkt zusammenzufassen: Der Idealismus besteht in der These, dass die Weise, wie die Welt sich denkenden Wesen zeigt, nur durch Gedanken verstanden werden kann, die mehr enthalten als nur die Beschreibung und Aufzählung von individueller Materie. Letztlich besteht der Idealismus in der These, dass wir allein im Denken und nicht etwa durch Gefühle oder Wahrnehmung Unendliches erfassen können. Bereits die Idee, dass Dinge sich den Lebewesen als Nahrung, Feinde oder möglicher Geschlechtspart-

³ Hegel, *Enzyklopädie II*, § 353, S. 437: »Gestalt ist das animalische Subjekt als ein Ganzes nur in Beziehung auf sich selbst. Es stellt an ihm den Begriff in seinen entwickelten und in ihm existierenden Bestimmungen dar.«

⁴ Michael Thompson, »Formen der Natur: erste, zweite, lebendige, vernünftige und phronetische«, im vorliegenden Band, und Philippa Foot, *Die Natur des Guten*, übersetzt von Michael Reuter, Frankfurt/M. 2004.

⁵ Thompson, »Formen der Natur«, im vorliegenden Band, S. 53 f.: »Nehmen Sie etwa mein Lieblingsbeispiel, Zellteilung oder ›Mitose‹, ein Prozess, der ausführlich in Lehrbüchern beschrieben wird; sein Herzstück ist der Prozess der Replikation von genetischem Material. Nun, wo wir diesen Prozess in Bakterien und derartigen Organismen vorfinden – in denen er natürlich zuerst auftauchte und so den Startschuss der irdischen Evolutionsgeschichte gab –, werden wir den Prozess der Reproduktion vorfinden, das Entstehen neuer Bakterien aus alten, Aristoteles' *genesis*. Doch derselbe Prozess ist Teil des Wachstums und des Selbsterhalts bei einem *Kalifornischen Kondor* oder einem *Menschen*, Aristoteles' *threpsis*. Folglich hängt es von der fraglichen Lebensform ab, welche Phänomene Reproduktion konstituieren und welche Phänomene durch Mitose konstituiert sind. Je nach Kontext kann dasselbe Verschiedenes und Verschiedenes dasselbe konstituieren.«

⁶ In Bezug auf tierisches Leben erläutert Hegel: »Nur ein Lebendiges fühlt Mangel; denn nur es ist in der Natur der Begriff, der die Einheit seiner selbst und seines bestimmten Entgegengesetzten ist« (Hegel, *Enzyklopädie II*, § 359, S. 469).

⁷ Ebd., § 359, S. 472.

ner »zeigen«, führt auf den Pfad zur idealistischen Philosophie: »Es beginnt darin der Idealismus, daß überhaupt nichts eine positive Beziehung zum Lebendigen haben kann, deren Möglichkeit dieses nicht an und für sich selbst, d. h. die nicht durch den Begriff bestimmt, somit dem Subjekte schlechthin immanent wäre.«⁸ Tierisches Leben bezieht sich in der Weise auf Dinge, wie sie sich ihm in Hinsicht auf seine Natur zeigen. Dadurch erfasst es die Gegenstände seiner Umgebung in einer Weise, wie sie für es als das Ganze, das es ist, funktionieren.⁹ Seine Gestalt ist seine Art (sein Allgemeines), wie sie in den Exemplaren der Art verkörpert ist.

So viel übernimmt Hegel offenkundig – und wie auch er selbst zugibt – von der aristotelischen Konzeption der Natur. Während es allerdings im antiken Denken und bei dessen christlichen Nachfolgern Tendenzen gegeben haben mag, von der Existenz teleologischer Formen in der Natur darauf zu schließen, dass die Natur selbst einen Zweck für sich selbst habe, lehnt Hegel dies ab.¹⁰ Als ein Ganzes betrachtet, bedeutet die Natur nichts, hat kein Ziel und kann sich selbst auch nicht besser oder schlechter organisieren – die Natur ist, um Max Webers inzwischen etwas abgegriffene Formulierung zu verwenden, »entzaubert«. Begriffe wie Krankheit und Verletzung zeigen, dass zum Verständnis eines individuellen Tieres ein Verständnis davon gehört, wie sich die Dinge für diese Art von Tier zum Besseren oder zum Schlechteren entwickeln können. Diese Entwicklung zum Besseren oder Schlechteren für das Tier ist eine reale Eigenschaft der Welt und nicht eine Beurteilung, die wir ihr

8 Ebd., § 359, S. 469.

9 Hegel drückt dies mit seinen logischen Begrifflichkeiten folgendermaßen aus: »So existiert im Tier die wahrhaft subjektive Einheit, eine einfache Seele, die Unendlichkeit der Form in sich selbst, die in die Äußerlichkeit des Leibes ausgelegt ist, und diese steht wieder in Zusammenhang mit einer unorganischen Natur, mit einer äußerlichen Welt. Die animalische Subjektivität ist aber dieses, in ihrer Leiblichkeit und dem Berührtwerden von einer äußeren Welt sich selbst zu erhalten und als das Allgemeine bei sich selbst zu bleiben« (Hegel, *Enzyklopädie II*, § 350, S. 430).

10 Vgl. James Kreines, »The Logic of Life: Hegel's Philosophical Defense of Teleological Explanation of Living Beings«, in: Frederick Beiser (Hg.), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge 2008; ders., »Hegel's Metaphysics: Changing the Debate«, in: *Philosophy Compass* 1 (2006), S. 466–480. An folgendem Ort habe ich versucht, umfassender zu erläutern, wie Hegel zu diesem Ergebnis kommt: Terry Pinkard, *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford 2012, S. 240.

überstülpen. Wenn etwas, das dem normalen Funktionieren eines Organismus äußerlich ist, darin störend eingreift und so verhindert (oder Schwierigkeiten dabei verursacht), dass der Organismus die Ziele erreicht, die für seine Lebensform angemessen sind, dann kann gesagt werden, dass er krank ist. Zu sagen, etwas sei gesund, entspricht folgendem Urteil: »Die *Gesundheit* ist die *Proportion* des organischen Selbsts zu seinem Dasein, daß alle Organe in dem Allgemeinen flüssig sind; sie besteht im gleichmäßigen Verhältnisse des Organischen zum Unorganischen, so daß nicht ein Unorganisches für den Organismus ist, welches er nicht überwinden kann.« Dementsprechend ist der Begriff der Krankheit »[...] eine *Disproportion* seines Seins und seines Selbsts – keine Disproportion zwischen Faktoren, die innerhalb seiner auseinandertreten«.¹¹

In der Krankheit zeigt sich auch die entzauberte Struktur der Natur: Was für ein bestimmtes Tier eine Krankheit ist, ist beispielsweise für die Mikroben, die diese Krankheit verursachen, ein Mittel der Selbsterhaltung. Die Natur kann sich selbst nicht in eine bessere Ordnung bringen, und allein schon der Gedanke, die Natur brächte sich selbst in eine bessere Ordnung, widerspricht einem anspruchsvollen Begriff von Natur, insbesondere wenn wir dies im Licht der modernen Naturwissenschaften betrachten. Was von einem Standpunkt aus gemäß der Natur ist, ist von einem anderen Standpunkt entgegen der Natur: Was für das Tier eine Krankheit ist, bedeutet Nahrung für den Parasiten. Mehr noch: Selbst die Beziehung eines Individuums zu seiner Art ist nicht die einer vollständigen Bestimmung. Varianzen spielen hier eine Rolle, so dass Eigenschaften, die arttypisch sind, nicht bei allen Exemplaren der Art auftreten. Obwohl Hegel natürlich nicht Darwins Theorie der Evolution zur Verfügung stand (und er lehnte die zeitgenössischen Evolutionstheorien ab), erkannte er klar, dass die Struktur von individuellen Organismen und sogar die Natur der Art selbst sich unter dem Druck ändern, den die Natur dergestalt auf die Organismen ausübt, so dass die Exemplare einer Art niemals völlig durch die Art (die *Gestalt* des Individuums) bestimmt werden. Übergangsformen gibt es überall.¹² (Hegels Theorie ist daher nicht antidarwinistisch,

11 Hegel, *Enzyklopädie II*, Zusatz zu § 371, S. 521.

12 Ebd., § 368, S. 501: »Eine Hauptseite dieser Betrachtung ist die Erkenntnis, wie die Natur diesen Organismus an das besondere Element, in das sie ihn wirft, an Klima, Kreis der Ernährung, überhaupt an die Welt, in der er aufgeht (die

sondern lediglich vordarwinistisch.) Hegel nennt die Weigerung der Natur, den Forderungen des menschlichen Systematizitätsdenkens zu entsprechen, scherzhaft die »Ohnmacht« der Natur, und er bezeichnet die Unfähigkeit des menschlichen Denkens, die Ordnung der Natur in einem vollständigen System erschöpfend zu bestimmen, als »Schwäche« des begrifflichen Denkens.¹³

Obwohl die Entstehung des Lebens auf der Erde selbst keinen weiteren Zweck erfüllt, ist Leben dennoch sein eigener Zweck – sowohl Hegel als auch Kant nennen es einen *Selbstzweck* –, selbst wenn der Zweck des Lebens auf viele verschiedene Lebewesen verteilt ist, die untereinander nicht diesen Zweck teilen.¹⁴ Wie bei allem Leben besteht die Aufgabe der Tiere darin, lebendig zu bleiben und sich fortzupflanzen. Von einigen Tieren kann auch gesagt werden, dass sie auf Gründe in der Welt reagieren, sofern wir die Naturen dieser Tiere in dem entsprechenden Teil der Welt berücksichtigen. So kann beispielsweise vom Kaninchen, das vor dem Fuchs

auch eine einzelne Pflanzen- oder andere Tiergattung sein kann), anbildet und anschniegt.«

- 13 Siehe Hegels Bemerkung zur Ohnmacht der Natur in ebd., § 250, S. 35 f.: »In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu finden. Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittlere und schlechte Gebilde, welche immer Instanzen gegen jede feste Unterscheidung abgeben, selbst innerhalb bestimmter Gattungen (z. B. des Menschen) durch Mißgeburten, die man einerseits dieser Gattung zuzählen muß, denen andererseits aber Bestimmungen fehlen, welche als wesentliche Eigentümlichkeit der Gattung anzusehen wären. – Um dergleichen Gebilde als mangelhaft, schlecht, mißförmig betrachten zu können, dafür wird ein fester Typus vorausgesetzt, der aber nicht aus der Erfahrung geschöpft werden könnte, denn diese eben gibt auch jene sogenannten Mißgeburten, Mißförmigkeiten, Mitteldinge usw. an die Hand: er setzt vielmehr die Selbständigkeit und Würde der Begriffsbestimmung voraus.« Siehe auch ebd., § 368, S. 302: »Diese Schwäche des Begriffs in der Natur überhaupt unterwirft nicht nur die Bildung der Individuen äußerlichen Zufälligkeiten – das entwickelte Tier (und der Mensch am meisten) ist Monstrositäten ausgesetzt –, sondern auch die Gattungen ganz den Veränderungen des äußeren allgemeinen Naturlebens, dessen Wechsel das Tier mit durchlebt (vgl. Anm. § 392) und damit nur ein Wechsel von Gesundheit und Krankheit ist.«

- 14 Siehe hierzu die hilfreiche Diskussion, wie Hegel von dem Gedanken, aus Prämissen Konklusionen zu folgern, zu der Struktur des »Lebens« selbst gelangt, bei Paul Redding, »The Role of Logic ›Commonly So Called‹ in Hegel's Science of Logic«, in: *British Journal for the History of Philosophy* 22 (2014), S. 281–301.

flüchtet, gesagt werden, dass es direkt auf einen guten Grund reagiert. Der Fuchs, der es angreift, zeigt sich ihm als Bedrohung und somit als guter Grund, sich anderswohin zu bewegen. Intelligentere Tiere besitzen vielleicht sogar eine gewisse Flexibilität, wie sie mit solchen Gründen umgehen, und zeigen auf diese Weise eine gewisse Intelligenz oder zumindest ein hohes Maß einer Art kognitiver Fähigkeit. Hegel schreibt solchen Tieren Subjektivität zu, denn in gewisser Weise zeigt sich diesen Tieren die Welt im Lichte ihrer Naturen. Diese Tiere besitzen eine Perspektive auf die Welt, wie beschränkt auch immer diese Perspektive sein mag im Vergleich zum Standpunkt selbstbewusster, vernünftiger Lebewesen. Hegel sieht klarerweise ein Kontinuum der Übergänge vom bloßen Leben zum tierischen Leben und weiter zum menschlichen Leben, ohne dass er den entscheidenden Bruch bestreitet, den es zwischen allen anderen Lebensformen und dem selbstbewussten, vernünftigen Leben gibt: Nur Letzteres hat zu sich die Art von Selbstbezug, den wir auf beispielhafte Weise im Selbstbewusstsein verwirklicht sehen.¹⁵

II.

Tiere sind Subjekte. Sie lenken sich selbst, sie sind die Ursache ihres eigenen Handelns im Hinblick auf Ziele, die sie, ganz allgemein gesprochen, durch ihre *Gestalt* als Lebewesen haben und, konkreter

- 15 Dies unterscheidet Hegels Auffassung des Lebens von der Michael Thompsons: Für Thompson reichen unsere *A-priori*-Kategorien des Lebens sogar so weit, dass sie etwas wie den Begriff der »Wanderratte« enthalten. Bei Hegel ist dies nicht so. Allein die Kategorie des »Lebens« selbst würde als *a priori* gelten. Die Logik entwickelt sich derartig, dass gewisse Dinge als grundlegend für das Verstehen angenommen werden. Thompson scheint den *A-priori*-Begriff des Lebens und sogar der »Wanderratte« für eine transzendente Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung oder des Verstehens zu halten, also für etwas, wovon wir annehmen müssen, dass es immer präsent ist. Hegel hingegen versteht diese Begriffe als etwas, das sich historisch entwickelt. Sie nehmen ihre zentrale Rolle ein, weil sie sich als zentral für die Verstehbarkeit der Welt und unserer selbst entwickelt haben. Auf diese Weise entwickeln sie sich aus dem *Ansich*, indem sie im Hinblick auf das Scheitern früherer Begriffe »gesetzt« werden. Die Kritik solcher Begriffe ist daher »eine Kritik, die sie nicht nach der abstrakten Form der Apriorität gegen das Aposteriorische, sondern sie selbst in ihrem besonderen Inhalte betrachtet« (Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Werke*, Bd. 5, Frankfurt/M. 1969, S. 62).

gesprochen, durch ihre Gestalt als Exemplare ihrer Gattung und ihrer Art. Als Subjekte handeln sie aufgrund von Gründen, die ihnen gegenwärtig sind. Ein Grund in diesem Sinne ist die Bedeutung, die etwas für ein Lebewesen hat angesichts der Möglichkeiten, die sich ihm als die Art von Lebewesen eröffnen, die es ist (das heißt als ein Lebewesen dieser und nicht jener Spezies). Füchse auf der Jagd sind für Kaninchen Gründe zur Flucht. Kaninchen in Sicht sind für Füchse ein Grund zum Jagen. Gründe sind daher »in« der Welt, aber daran ist nichts besonders Myste­riöses. Es wäre lediglich dann mysteriös, wenn die Vorstellung hinzukäme, dass eine gewisse Teleologie in der Welt wirksam sei. Diese Vorstellung würde nicht nur gegen das naturwissenschaftliche Bild der Welt verstoßen, sie würde auch suggerieren, die gesamte Welt sei teleologisch geordnet, was zumindest aus einer nachnewtonianischen Perspektive eine naturwissenschaftlich absurde Idee ist, selbst wenn sie aus anderen Lagern Unterstützung erfahren mag. Dennoch kann es in der Welt teleologisch Organisiertes geben, ohne dass die Welt als Ganzes teleologisch organisiert ist. Dies ist Teil der Ohnmacht der Natur. Teilweise resultiert die Schwierigkeit beim Verstehen der teleologischen Form der tierischen Gestalt aus dem Gedanken, dass jegliche solche Teleologie sich auf Handlungen beziehen müsse. Dies ist allerdings nur ein Dogma: »Was vornehmlich die Schwierigkeit hierüber macht, ist, daß die Zweckbeziehung gewöhnlich als *äußere* vorgestellt wird und die Meinung obwaltet, als ob der Zweck *nur* auf *bewusste* Weise existiere.«¹⁶

Das tierische Leben unterscheidet sich vom menschlichen Leben nicht etwa dadurch, dass die menschliche Lebensform bloß eine weitere Fähigkeit zum tierischen Leben hinzufügt. Tiere lassen sich von anderen Lebensformen nicht durch das Material unterscheiden, aus dem sie gemacht sind, sondern vielmehr durch die Art von Selbstbezug, den sie zu sich haben. Der Unterschied zwischen tierischem Leben und selbstbewusstem, vernünftigen menschlichem Leben besteht darin, dass nichtmenschliche Lebewesen, wie Hegel es formuliert, Zwecke nicht *als* Zwecke betrachten können.¹⁷ Diese Redeweise mag suggerieren, es handle sich um eine

zusätzliche Eigenschaft, die Menschen von Tieren unterscheidet – ein zusätzlicher »Funke« – und die zu einer ansonsten tierischen Natur hinzukommt. Dies ist aber nicht Hegels Ansicht. Stattdessen denkt Hegel, dass die tierische Form des Selbstbezugs auf eine neue Weise transformiert wird durch eine komplexere Form des Selbstbezugs, der vom Bewusstsein erzeugt wird. Tiere beziehen sich auf sich selbst. Sie unterscheiden sich von anderen Dingen nicht bloß, indem sie anders sind – indem sie andere Eigenschaften besitzen oder einen anderen Ort in Zeit und Raum einnehmen –, sondern indem sie sich selbst aktiv erhalten: Sie ernähren sich, verteidigen sich, paaren sich usw. Menschliche Handelnde vertiefen diese Form des Selbstbezugs und geben ihm so eine neue Form, die Hegel an verschiedenen Stellen als »Form des Selbstbewußtseins« beschreibt. Er beschreibt sogar die gesamte Bewegung der *Phänomenologie* von 1807 folgendermaßen: »Denn indem der Geist sich im Unterschiede seines Bewußtseins und seines Selbstbewußtseins befindet, so hat die Bewegung das Ziel, diesen Hauptunterschied aufzuheben und der Gestalt, die Gegenstand des Bewußtseins ist, die Form des Selbstbewußtseins zu geben.«¹⁸

Zum Leben gehören bestimmte Arten von Gütern, die jeweils spezifisch sind für die entsprechende Gestalt, die das Leben einnimmt: Die Güter, die zum Leben eines Kamelienstrauchs gehören, zu dem einer Wespe, eines Blauflossenthunfischs oder eines Bonobos. Was als ein Gut zählt, wird durch die jeweilige Gestalt der entsprechenden Pflanze oder des Tieres festgelegt, das heißt durch seine Art, verstanden als seine Gestalt. Dies trifft gleichermaßen auf vernünftige Lebewesen zu.¹⁹ Für vernünftige Lebewesen gibt es genauso wie für alle anderen Lebewesen gewisse natürliche Güter, die mit ihrer Gesundheit, Ruhe und Ernährung zu tun haben sowie zweifellos auch mit Formen der Fürsorge für die Nach-

ist, so weiß das Tier seine Zwecke noch nicht als Zwecke, und dieses so bewußtlos nach Zwecken Handelnde nennt *Aristoteles physis*.«

¹⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 504.

¹⁹ Dieser aristotelische Gedanke wird im zeitgenössischen Denken am prominentesten von Philippa Foot vertreten: »Das ist *das Leben*, das für die Art von Lebewesen charakteristisch ist, von der unsere *categoricals* handeln. Was in diesem Leben *eine Rolle spielt*, ist kausal und teleologisch hierauf bezogen – so wie bei Pflanzen das Treiben von Wurzeln auf Nahrungsaufnahme und das Anlocken von Insekten auf Fortpflanzung bezogen ist« (Philippa Foot, *Die Natur des Guten*, S. 51).

¹⁶ Hegel, *Enzyklopädie II*, § 360, S. 473.

¹⁷ Ebd., *Zusatz* zu § 360: »Da der Trieb nur durch ganz bestimmte Handlungen erfüllt werden kann, so erscheint dies als Instinkt, indem es eine Wahl nach Zweckbestimmung zu sein scheint. Weil der Trieb aber nicht gewußter Zweck

kommen und Formen gemeinschaftlichen Lebens. Diese Güter gehören zur Beschreibung der Spezies. Allerdings ändert sich diese durch die »Form des Selbstbewusstseins«. Weder überwindet sie die natürlichen Güter, noch schafft sie sie ab, aber sie verändert ihre Geltung als Gründe.

Über diese neue Art des Selbstbezugs sagt Hegel: »Der Mensch, der an sich vernünftig ist, ist nicht weitergekommen, wenn er für sich vernünftig ist. Das Ansich erhält sich, und doch ist der Unterschied ganz ungeheuer. Es kommt kein neuer Inhalt heraus; doch ist diese Form ein ungeheurer Unterschied. Auf diesen Unterschied kommt der ganze Unterschied in der Weltgeschichte an.«²⁰ Der selbstbewusst Handelnde hat die Fähigkeit, seine Zwecke als Zwecke anzusehen, das heißt, einen bestimmten Zweck als Zweck unter vielen anderen Zwecken anzusehen und diese Zwecke in eine Ordnung von Gründen zu bringen. Ähnlich wie Kant argumentiert, dass das »Ich denke« alle meine Vorstellungen begleiten können muss, so argumentiert Hegel, dass es ein vergleichbares »Ich denke« im Bezug auf das Wollen geben muss. Etwas zu wollen bedeutet, einen Gedanken praktisch zu machen, das heißt, eine Reihe von Handlungen auszuführen, deren Einheit die des Gedankens ist, der sie als Teile oder als Abschnitte derselben Handlung zusammenhält. Der Gedanke »Ich gehe zu dem Geschäft« sorgt für die Einheit der Handlungen »die Straße entlanggehen, an der Ecke abbiegen« und all der Bewegungen, die dazugehören. Eine selbstbewusst Handelnde weiß, was sie tut, indem sie die verschiedenen Abschnitte unter einen Begriff von dem bringt, was sie vorhat.

Aufgrund der Form des Selbstbewusstseins sind vernünftige Handelnde immer mit einer besonderen Art von Unbestimmtheit konfrontiert. Als Lebewesen werden sie mit den Gründen konfrontiert, die sich ihnen aufgrund ihrer Triebe, Begierden und Neigungen zeigen. Diese Gründe können untereinander aus verschiedenen kontingenten Umständen in Konflikt geraten. Dennoch muss der Akteur handeln. Durch das Handeln löst sich die Unbestimmtheit in eine bestimmte Handlung auf. So weit gilt dies auch für das tierische Leben. Ein Raubtier, das seine Beute beobachtet, bemerkt einen seiner Fressfeinde in der Nähe. Macht es Jagd auf seine Beute und bringt sich selbst so in Gefahr, oder zieht es sich zurück? Gleich-

²⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke*, Bd. 18, Frankfurt/M. 1969, S. 40.

chermaßen müssen sich menschliche Handelnde mit widerstreitenden Gründen auseinandersetzen, wie etwa bei dem allzu bekannten »Ich will dies, aber ich will auch jenes, und ich kann nicht beides haben.« Der Handelnde begegnet so einer Unbestimmtheit, denn die Triebe und Begierden tragen kein eigenes Maß in sich. Angesichts der widerstreitenden Gründe ist es daher unbestimmt, was er tun sollte. Die Triebe und Begierden können natürlich mehr oder weniger drängend sein, aber die Überlegung, sich entsprechend der Stärke des Dranges zu entscheiden, ist nicht etwas, das uns die Triebe und Begierden vollständig vorgeben. Genauso wie das Tier, das der Mensch ist, muss der Mensch handeln. In seinem Handeln oder seinem Vorsatz zu handeln löst sich die Unbestimmtheit in die Bestimmtheit einer Handlung auf.

Wenn es also eine Struktur der praktischen Vernunft gibt, muss es eine Struktur sein, die eine gewisse Anleitung und ein Motiv für den Schritt bereitstellt, in dem die Unbestimmtheit in Bestimmtheit aufgelöst wird. Das Problem scheint vielleicht einfach zu beschreiben, aber unlösbar zu sein: Eine Form muss einen gewissen bestimmten Inhalt bereitstellen. Die Form des Selbstbewusstseins fasst Gründe als Gründe auf, was impliziert, dass es dem Handelnden eine innere Dynamik verleiht, um eine Art von vernünftigem Maßstab zur Beurteilung der verschiedenen Gründe zu liefern.

Vermutlich sollte die praktische Vernunft selbst diesen Maßstab in sich enthalten. Allerdings verpflichtet die Struktur einer Handlung den Handelnden nicht auf irgendeinen bestimmten Maßstab. Die Form des Selbstbewusstseins erfordert, dass die Gründe, mit denen die Handelnde konfrontiert ist, von der praktischen Vernunft selbst beurteilt werden. Dies bedeutet aber nur, dass die Handelnde letzten Endes gemäß einem Grund handelt, dessen sie sich bewusst ist. Für sich genommen, abstrahiert von allen weiteren Überlegungen, kann ein solcher Grund zwar die Handelnde verpflichten, angemessene Mittel für bereits festgelegte Zwecke zu wählen. Aber der Grund verpflichtet die Handelnde nicht auf irgendeinen Zweck an sich. Weshalb auch immer sich die Handelnde für eine Handlungsweise entscheidet und gegen eine andere (»nimm die Schokolade, lass den Kuchen stehen«), ihre Entscheidung geschieht tatsächlich ohne Gründe, selbst wenn die selbstbewusste Handelnde den Grund, der für eine bestimmte Handlung spricht, für eine vernünftige Entscheidung als notwendig ansieht.

Dies ist genau die Definition einer beliebigen Entscheidung, einer reinen Wahl – eine Sache der »Willkür«, wie Hegel es nennt.

An dieser Stelle steht eine zentrale Angelegenheit auf dem Spiel. Hegel greift eine kantische Unterscheidung auf, um einen Gedanken zu formulieren, der zumindest an der Oberfläche entschieden unkantianisch aussieht. Kants Begriff der praktischen Vernunft beruht auf der Unterscheidung zwischen sinnlichen Motiven und der praktischen Vernunft selbst. Daher ist es charakteristisch für kantianische Auffassungen, dass sie in der Moralität den Widerstreit zwischen Motiven und Triebfedern der Sinnlichkeit auf der einen Seite und der praktischen Vernunft auf der anderen Seite betonen.²¹ In der (von Henry Allison so genannten) Inkorporationsthese argumentiert Kant hingegen ausdrücklich dafür, dass keine sinnliche Triebfeder wirklich ein Grund für eine Handlung (also ein Motiv) sein kann, es sei denn, das Subjekt macht sie zu einem Grund für eine Handlung.²² Wenn es jedoch zutrifft, dass keine sinnliche Triebfeder ein Motiv werden kann, wenn sie nicht zu einem Motiv gemacht wird, dann ist es einfach unmöglich, in einem selbstbewussten Subjekt Triebfeder und Motiv gewaltsam zu trennen (ähnlich wie gemäß Kants erster *Kritik* ein selbstbewusstes Subjekt kein Bewusstsein von einer »unsynthetisierten« Anschauung haben kann). Ein selbstbewusstes Subjekt kann erkennen, dass etwas wie ein guter Handlungsgrund aussieht – weil es beispielsweise Spaß macht oder weil es pädagogisch wertvoll ist usw. –, aber die Wahrnehmung einer bloßen Begierde ist nicht bereits die Formung einer Absicht, also der »Gedanke«, diese Begierde in einer Handlung

umzusetzen.²³ Damit die Begierde zu einem Grund wird, muss sie im Leben eines Handelnden als Grund wirken. Bei selbstbewussten Handelnden bedeutet dies, als Grund neben anderen Gründen zu wirken, die im Prinzip – oder *an sich*, wie Hegel es gerne nennt – sich selbst vernünftiger Prüfung unterziehen lassen.

Wenn wir Kants Argument zur »Inkorporationsthese« berücksichtigen, verfügen wir über ein Verständnis von vernünftigem Handeln, das Matthew Boyle ein »transformatives« Verständnis im Gegensatz zu einem »additiven« Verständnis nennt.²⁴ Vernünftige Vermögen werden nicht bloß zur bereits existierenden tierischen Natur hinzugefügt oder auf sie aufgepfropft, wobei die tierische Natur selbst durch die Pfropfung nicht verändert wird, sondern nur durch diese vernünftigen Vermögen überwacht und sogar in gewisser Weise kontrolliert wird. Stattdessen werden in dem Maße, in dem die Form des Selbstbewusstseins auf unser tierisches Leben übertragen wird, die Triebe und Begierden der tierischen Natur zu Gründen, die als Gründe behandelt werden. So hören sie auf, »bloßer« Trieb zu sein. Indem Hegel diese Auffassung teilt, bestreitet er nicht die offensichtliche Kraft, mit der sich Begierden und Triebe im Leben zeigen können. Manchmal überwältigen sie uns einfach und löschen unsere Handlungsfähigkeit aus – wenn beispielsweise jemand gegen seine Schläfrigkeit ankämpft und dennoch gegen seinen Willen (also gegen den Gedanken, dass es schlecht wäre) einschläft. In solchen Fällen verhält sich die entsprechende Person nicht absichtlich auf diese Weise. Aber nicht alle Fälle sind so. In einigen Fällen ist die Macht des Triebes so beschaffen, dass schlechte Entscheidungen getroffen werden – etwa wenn eine Person, die den Druck von Stress und Müdigkeit spürt, unvernünftigerweise gegen jemanden im Raum handgreiflich wird. Das heißt, dass etwas ein Grund für eine Handlung wird, die im Ganzen gesehen

21 Vgl. die Diskussion über das Moment des inneren Kampfes in Christopher Yeomans, *The Expansion of Autonomy: Hegel's Pluralistic Philosophy of Action*, New York 2015.

22 »Die Beantwortung der gedachten Frage nach der rigoristischen Entscheidungsart gründet sich auf der für die Moral wichtigen Bemerkung: die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen« (Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werke, Bd. VIII, Frankfurt/M. 1977, S. 669 f.). Zur Inkorporationsthese siehe Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, New York 1990.

23 Mit dieser These soll nicht die Möglichkeit ausgeschlossen werden, dass eine Begierde schließlich das Subjekt überwältigen kann und so zu etwas führt, das wie eine Handlung aussieht. In solchen Fällen verliert die entsprechende Person ihre Handlungsfähigkeit. Die eigene Handlungsfähigkeit wird durch einen äußeren Einfluss außer Kraft gesetzt, so als ob der Betroffene von einem Sturm oder einer Welle erfasst und durch eine übermächtige Kraft mitgerissen wird.

24 Matthew Boyle, »Additive Theories of Rationality: A Critique«, in: *European Journal of Philosophy* 24/2 (2016). Siehe auch ders., »Wesentlich vernünftige Tiere«, im vorliegenden Band.

eine schlechte Handlung ist – es wird zu einem motivierenden Grund, aber nicht zu einem rechtfertigenden Grund. Der Grund, den der Betroffene in diesem Fall für seine Handlung hat, ist seine Absicht. Es ist an dieser Stelle wichtig zu bemerken, dass wir laut Hegel nicht an Handlungserklärungen festhalten sollten, welche eine Unterscheidung zwischen einer »inneren« Absicht (als einem psychischen Zustand) und einer »äußeren« Handlung (als einem Ereignis in der Welt) treffen. Die Absicht als ein psychischer Zustand wird hinsichtlich der Weise geformt, wie der Grund sich dem Akteur »zeigt«, und abhängig von den Möglichkeiten, die dem Akteur als dem Lebewesen, das er ist, zur Verfügung stehen.

Was traditionellerweise als ein Kampf zwischen zwei Naturen innerhalb des Handelns wahrgenommen wurde – die vernünftige Natur einer Person gegen ihre animalische Natur oder ihre »Seele« gegen ihren »Körper« oder ihr »Geist« gegen ihr »Fleisch« –, entpuppt sich als der Kampf innerhalb einer Natur, der Natur vernünftiger Lebewesen. Nun ist es eine typisch hegelianische These, für die eine viel längere Verteidigung nötig wäre, als hier gegeben werden kann, dass die Vernunft mit sich selbst im Widerspruch stehen kann. Dies zeigt sich am abstraktesten in der Metaphysik, wo gegensätzliche Behauptungen über das Absolute (Kant nennt es das Unbedingte) von hinreichend geschickten Gegnern scheinbar gleichermaßen gut verteidigt werden können. Im Leben vernünftiger Tiere führt eine solche Kollision der Vernunft mit sich selbst dazu, dass sie, mit Hegels Metapher, »Amphibien« werden: »Die geistige Bildung, der moderne Verstand bringt im Menschen diesen Gegensatz hervor, der ihn zur Amphibie macht, indem er nun in zwei Welten zu leben hat, die sich widersprechen, so daß in diesem Widerspruch nun auch das Bewußtsein sich umhertreibt und, von der einen Seite herübergeworfen zu der anderen, unfähig ist, sich für sich in der einen wie in der anderen zu befriedigen.«²⁵

Wir werden zu solchen Amphibien, erstens, weil es in der Natur der Dinge liegt, dass es Gründe gibt, die miteinander konkurrieren. Für selbstbewusste Handelnde gibt es einen Drang, diese konkurrierenden Gründe zu ordnen, um gewissermaßen Gründe für Gründe zu haben. Dieser Wunsch nach einer Ordnung der Gründe richtet sich aber wiederum auf sich selbst: Habe ich gute Gründe,

um auf reflektierte Weise meine Gründe zu ordnen, oder sollte ich dem Grund folgen, der mir auf den ersten Blick am gewichtigsten erscheint? In welchem Ausmaß ist es vernünftig, willkürliche Entscheidungen zuzulassen, also einen Handlungsgrund statt eines anderen auszuwählen, ohne einen weiteren Grund für diese Wahl zu haben? Ist es vernünftig, was solche Fälle betrifft, einfach alle weiteren Gründe zu ignorieren, wenn ich eine solche Wahl treffe? (In gewisser Weise ist dies das Paradigma moderner Konsumententscheidungen.)

Zweitens: Die Form des Selbstbewusstseins ist eine Einheit des lebendigen Handelnden. Sie beinhaltet eine umfassende Konzeption davon, was für die Lebensform eines solchen Handelnden gut ist, denn die Art von Einheit, die einem solchen Handelnden begegnet, ist nicht die Einheit eines bloßen Tieres, sondern die eines Lebewesens, für welches das »Ich denke« alle seine Vorstellungen begleiten können muss. Der Prozess, in dem sich dieses Lebewesen selbst eine Einheit gibt, ist ein Prozess, dessen eigener Begriff konstitutiv für seine Einheit ist.²⁶ Umgangssprachlich formuliert: Der Mensch hat eine Vorstellung davon – ganz gleich wie vage –, was es heißt, ein menschliches Leben zu führen. Tierisches Leben handelt im Hinblick auf die Gestalt seiner Spezies, selbstbewusstes Leben – die Spezies, die ihrer selbst bewusst ist – handelt im Hinblick auf die Form des Selbstbewusstseins.²⁷ Diese Form erfordert einen Inhalt, und ein Handelnder lebt sein Leben hinsichtlich einer Vorstellung davon, was es heißt, ein solches Leben zu führen. Für solche Amphibien allerdings zerfällt eine derartige Vorstellung in verschiedene gegensätzliche Inhalte. Hungerstreiks, freiwilliger Zölibat und die Opferung des eigenen Lebens zeigen, dass selbst bei den mächtigsten Trieben und Begierden solcher selbstbewusster Lebewesen die Frage gestellt werden kann, ob sie wirklich als gute Handlungsgründe zählen. Indem wir Gründe als Gründe behandeln, führt dies nicht nur zu einer Pluralität von Gründen, sondern

²⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 504: »Denn indem der Geist sich im Unterschiede seines Bewußtseins und seines Selbstbewußtseins befindet, so hat die Bewegung das Ziel, diesen Hauptunterschied aufzuheben und der Gestalt, die Gegenstand des Bewußtseins ist, die Form des Selbstbewußtseins zu geben.«

²⁷ Ebd., S. 143: »Dies andere Leben aber, für welches die Gattung als solche und welches für sich selbst Gattung ist, das Selbstbewußtsein, ist sich zunächst nur als dieses einfache Wesen, und hat sich als reines Ich zum Gegenstande.«

auch zu einer scharfen Gegenüberstellung solcher Gründe. Der Wille als die Form des Gedankens, der sich selbst praktisch macht, kommt ins Dasein, indem das menschliche Lebewesen selbstbewusst wird und sich selbst diese Form aneignet.

III.

Mit den obigen Überlegungen werden Hegels weitere Argumente dafür vorbereitet, dass eine rein naturalistische Ethik nicht möglich ist, nicht einmal in einem Aristotelischen Rahmen – dem gemäß es eine natürliche Art und Weise gibt, nach der menschliche Handelnde ein gutes Leben führen, und in dem diese Vorstellung eines tugendhaften Lebens eine Richtschnur für die Überlegungen solcher selbstbewusster Lebewesen bietet, welche Handlung gewählt werden sollte. Das Leben hat seinen eigenen Maßstab dafür in sich, was es heißt, eine konkrete Verkörperung des Lebens zu sein: Es gibt eine Weise, sagen wir, ein Papageientaucher zu sein, und es gibt Weisen, ein defizitärer Papageientaucher zu sein. Bei selbstbewussten Handelnden gibt es ebenfalls einen inneren Maßstab, aber dieser Maßstab verändert sich ständig selbst, je nachdem, wie der Handelnde sich selbst versteht. Indem sie gemeinschaftlich normativ aufgeladene Statusformen einrichten, erzeugen die individuellen Handelnden als Verkörperungen des *Geistes* – hier frei verstanden als gemeinschaftliche menschliche Geistigkeit – eine Beziehung zu sich selbst, die für sie gleichermaßen distanziert und unmittelbar gegenwärtig ist. Der Vater ist derjenige, der er als Vater ist, und dennoch ist es für ihn immer möglich zu fragen, ob er »wirklich« ein Vater ist (das heißt, ob er das tut, was von ihm normativ gefordert ist, um ein wirklicher Vater zu sein). Gleiches gilt für jeden anderen derartigen normativen Status: Ist dieser Staatsmann wirklich ein Staatsmann? Ebenso kann es sein, dass ein Mensch, der ohne Beine und Arme geboren wurde, überhaupt nicht defizitär als Mensch ist – er/sie kann ein guter Freund, eine hervorragende Mathematikerin und dergleichen sein. Welche Hindernisse den Menschen für ein erfolgreiches Leben im Wege stehen, hängt von der sozialen und politischen Welt ab, nicht von der natürlichen Ordnung. Hegel sagt dazu in seinem eigenen, recht verblühten Vokabular: »Das einfache Ich ist diese Gattung oder das einfache

Allgemeine, für welches die Unterschiede keine sind, nur, indem es *negatives Wesen* der gestalteten selbständigen Momente ist.«²⁸

Eine Art, Hegels Argument zu verstehen, ist, zu sagen, dass die Handlungsfähigkeit selbst zur Gänze ein normativer Status ist, vergleichbar mit Dingen wie einem Spielstein oder einem Punkt in einem Raum der Gründe. Wenn dies eine zutreffende Lesart ist, würde sich Hegels Auffassung von mehr »konstitutiven« Verständnissen von Handlung unterscheiden, welche die Handlungsfähigkeit als etwas verstehen, das notwendigerweise gewisse Eigenschaften hat, so dass manche Handlungen für sie gut sind und andere schlecht. Eine Möglichkeit, diesen letzteren Punkt zu konstitutiven Eigenschaften zu verstehen, besteht darin, dass es tatsächlich eine Struktur der praktischen Vernunft gibt, die wesentlich für die Natur menschlicher Handlungen ist (oder aus dieser Natur folgt), so dass ein Verfehlen dieser Eigenschaften nicht bloß so etwas ist wie das Verletzen einer Spielregel (im Aus stehen, den Ball außerhalb des vorgeschriebenen Feldes werfen usw.), sondern eher wie das Scheitern daran, überhaupt etwas zu wollen – so wie ein unlogisches Denken weniger ein schlechtes Denken ist als eher gar kein Denken. Werden die konstitutiven Prinzipien oder die Regeln der praktischen Vernunft verletzt, ist dies gar kein wirkliches »Wollen« mehr, sondern das grundlegende Scheitern daran, ein Handelnder zu sein. Es ist gewissermaßen so, als würde man während seiner Tätigkeit einschlafen, so dass man zwar etwas tut, aber es nicht will. Was man in solchen Fällen tut, ist keine Handlung, und man ist kein defizitärer Handelnder, sondern scheitert vielmehr daran, ein Handelnder zu sein.

Diese Überlegungen machen es sehr verlockend, Hegel in das Lager der »Konstitutivisten« einzuordnen. Falls dies der Fall wäre und falls Hegels *Wissenschaft der Logik* tatsächlich die »konstitutiven« Regeln des Denkens beschreibt, dann wäre das Scheitern an den Prinzipien oder Kategorien der *Logik* kein normatives Scheitern – denn etwas kann nur dann eine Norm sein, wenn sie verletzt werden kann –, sondern eher etwas wie das Scheitern an der Handlungsfähigkeit oder Subjektivität selbst. Wenn unlogisches Denken gar kein echtes »Denken« ist, sondern bloß dem Denken ähnlich, dann ist ebenso das Handeln in selbstbewusster Verletzung der

Regeln der praktischen Vernunft eine Art von Tätigkeit, die nicht wirklich eine Handlung ist.

Für einen puristischen Konstitutivisten gehört Hegel jedoch nicht in das konstitutivistische Lager, weil Hegel denkt, dass dasjenige, was häufig wie ein konstitutives Prinzip der praktischen Vernunft aussieht, sozusagen unter der eigenen Last an allen Stellen Risse bekommt und sich so als ein normatives Prinzip entlarvt. So mag zum Beispiel ein europäischer Monarch der frühen Neuzeit sich selbst einreden (und es von anderen gesagt bekommen), dass das Unterlassen bestimmter Handlungen nicht nur ein Zeichen für einen schlechten König ist – gewissermaßen eine Verletzung der Normen des Königtums –, sondern ein Scheitern des Versuchs, überhaupt ein König zu sein. Zu jedem beliebigen Zeitpunkt der Geschichte gibt es Prinzipien der praktischen Vernunft – was es heißt, ein guter Ehepartner zu sein, was es heißt, ein guter Bürger zu sein, was es heißt, ein guter Bäcker, Banker, Bourgeois usw. zu sein –, die zwar beanspruchen, konstitutive Prinzipien zu sein. Wenn aber die besondere Gestalt des historischen Lebens, zu der sie gehören, zusammenbricht, dann werden diese Prinzipien eher als Normen angesehen und nicht als absolute Bedingungen des Handelns überhaupt. In solchen Fällen entpuppt sich eine »Begierde« des »Selbstbewusstseins« – die Begierde, bei sich zu sein, sich mit der Autorität des eigenen Status zu identifizieren, die Erfahrung von Mangel aufzuheben – als keine solche Begierde, sondern eher als ein Urteil, als die Zustimmung zu einem Status, bei der zugleich eine implizite Distanz zum Status offenkundig gezeigt wird.²⁹ Es kann eine Begierde sein, die sich selbst als ein Mangel wahrnimmt, aber zur gleichen Zeit infrage stellt, ob dieser Mangel tatsächlich ein Mangel ist oder bloß ein eingebildeter Mangel.

Solche Statusformen bilden das relative *Apriori* des praktischen Lebens. Wir nehmen stets bereits an ihnen teil, sie gehen den praktischen Urteilen voraus, die wir mit ihnen fällen. Handelnde, die die Form des Selbstbewusstseins haben, finden sich vollständig

umgeben von den Verpflichtungen, die mit diesen Statusformen verbunden sind. Dennoch können sie, weil sie Statusformen sind, verändert werden. Diese Statusformen selbst konstituieren die Handlungsfähigkeit als das, was der Handelnde in seinem »Begriff« ist. Dies bedeutet, um es in Kantischer Sprache zu sagen, dass Handlungsfähigkeit ein *Noumenon* ist, also etwas, das im Denken erfasst wird. Der Handelnde als Erscheinung (*Phänomen*) ist der Handelnde, der diesen Begriff zu verwirklichen versucht. Die Verwirklichung ist allerdings von einer Vielzahl von kontingenten Faktoren abhängig, beispielsweise dem Umfeld, dem empirischen Charakter des Handelnden, seiner Gesundheit, Zufällen usw.

Das noumenale System von Gründen gibt uns sozusagen das Ideal. Die phänomenale Welt hingegen exemplifiziert, wie wir dieses Ideal verwirklichen oder an der Verwirklichung scheitern. Die noumenalen Gründe drängen eine Handelnde dazu, mit ihrem Begriff übereinzustimmen, statt ihren Begriff an ihre zufällige Existenz (an ihre phänomenalen Gründe) anzupassen.³⁰ Allerdings ist die Gestalt, die ihr Begriff zu einer beliebigen Zeit aufweist, eine Gestalt, die ihm eine konkrete, kontingente Existenz verliehen hat – beispielsweise ihre Ressourcen, Nationalität, wirtschaftlichen Hintergründe und dergleichen. Der Begriff, den die Handelnde von ihrem Leben hat, wird durch die Art der Verwirklichung beschränkt, die ihr in Abhängigkeit von all den kontingenten Faktoren des Lebens selbst zur Verfügung steht. Der Begriff mag eine normative Grenzenlosigkeit besitzen, aber seine Verwirklichung wird immer durch die Bedingungen des Lebens selbst beschränkt und muss auch derartig beschränkt sein, wodurch sich seine konkrete Bedeutung verändert. Trotzdem ist es genau dies, was die Natur nicht leisten kann: sich selbst in Übereinstimmung mit ihrem Begriff zu bringen. Das ist der Gegensatz zwischen der »Ohnmacht« der Natur und der »Macht« des Geistes. Handlungen sind Ereignisse, bei denen das Selbstverständnis, welche Handlung jeweils vorliegt, auch dafür entscheidend ist, was für ein Typ von

29 Ebd., S. 139: »[...] d. h. es [das Selbstbewusstsein, T. P.] ist *Begierde* überhaupt.« Ebd., S. 369: »Das Selbstbewusstsein ist aber ferner die Beziehung seines reinen Bewusstseins auf sein wirkliches, des Gedachten auf das gegenständliche Wesen, es ist wesentlich das *Urteil*.« Das letztere Urteil, dass die Begierde wesentlich Urteil sei, wird von Hegel bei seiner Diskussion des Zusammenbruchs des *Ancien Régime* wieder aufgegriffen.

30 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III, *Werke*, Bd. 10, Frankfurt/M. 1969, § 379, S. 15: »In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist noch nicht wahr, hat seinen Begriff noch nicht sich gegenständlich gemacht, das in ihm auf unmittelbare Weise Vorhandene noch nicht zu einem von ihm Gesetzten umgestaltet, seine Wirklichkeit noch nicht zu einer seinem Begriff gemäßen umgebildet.«

Ereignis Handlungen im Allgemeinen sind. Die Einheit der noumenalen und der phänomenalen Perspektive auf das Handeln ist das, was Hegel in einer geschickten Umprägung der Kantischen Terminologie die »Idee« nennt, also die Einheit des Begriffs und der Realität, des Noumenalen und des Phänomenalen.³¹

Aus diesen Gründen ist der innere Maßstab der Form des Selbstbewusstseins sowohl geschichtlich als auch sozial und erfordert daher ein besonderes Narrativ, um sich selbst zu rechtfertigen. Diese Art des Narrativs muss die phänomenalen Exemplifikationen der noumenalen Form des Selbstbewusstseins in dieser Primatenspezies enthalten. Diese Form des Selbstbewusstseins ist somit nichts, was diesen Primaten hinzugefügt oder aufgepflanzt wurde, sondern es ist die Gestalt ihres Lebens selbst, das sie als vernünftige, selbstbewusste Handelnde leben. In dieser Welt geben sie ihrem Leben gemeinschaftlich eine Gestalt, bei der das Ideal und die Erscheinung beides Aspekte der gleichen Sache sind, die sich aber aneinander reiben können. Ein solches Narrativ muss die gemeinschaftlichen Möglichkeiten darstellen, mit denen diese Lebewesen sich selbst und ihre Welt verständlich machen. Mit anderen Worten: Ein solches Narrativ muss eine Phänomenologie der Möglichkeiten sein, in der die Möglichkeiten, wie sie sich Dinge verständlich machen und wie sie sich dieses Verständlichmachen verständlich machen, eine konkrete Gestalt gewonnen haben.

Aus dem Amerikanischen von Martin Palaunec

³¹ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Werke*, Bd. 8, Frankfurt/M. 1969, § 213, S. 367: »Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und [der,] diese Gestalt in seine Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält.«

Thomas Khurana

Bewusstsein des Lebens und lebendiges Selbstbewusstsein

Anmerkungen zu einem Übergang in Hegels Phänomenologie des Geistes

I. Additive und transformative Theorien des menschlichen Geistes

Es ist ein aus der Tradition nur zu vertrauter Gedanke, dass sich Mensch und Tier dadurch unterscheiden, dass Menschen im Unterschied zu Tieren wesentlich selbstbewusste Wesen sind. Wenn wir Hegels Naturphilosophie und seine Philosophie des Geistes betrachten, dann ist offensichtlich, dass auch Hegel ganz explizit von einem solchen Kontrast Gebrauch macht: Obwohl tierisches Leben nach Hegels Charakterisierung bereits durch eine basale Form von Subjektivität und Selbstgefühl gekennzeichnet ist, weist es dennoch nicht jene Form von Selbstbezug auf, die Hegel Selbstbewusstsein nennt und dem geistigen Leben vorbehält. Tiere können so zwar als »selbstisch«,¹ nicht aber im vollen Sinne als selbstbewusst bestimmt werden: Sie erscheinen uns als selbsthaft, sind aber nicht für sich selbst ein Selbst. Was Hegel nun aber gegenüber der Tradition auszeichnet, ist die Art und Weise, in der er das fragliche geistige Selbstbewusstsein zugleich so charakterisiert, dass es wesentlich auf das animalische Leben bezogen bleibt. Um die Art dieses Bezugs etwas weiter zu erhellen, werde ich im Folgenden einen berüchtigten Übergang aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* untersuchen. An diesem Übergang, der sich am Anfang des Selbstbewusstseinskaptels befindet, zeigt sich, dass sich das Selbstbewusstsein nicht nur wesentlich an einem Bewusstsein des *Lebens* gewinnt, sondern auch in seiner Verwirklichung auf das Leben verwiesen bleibt.

Bevor ich mich der ebenso knappen wie überdeterminierten Passage aus der *Phänomenologie* selbst zuwende, wird es hilfreich sein, Hegels Position auf etwas allgemeinere Weise im Kontext ver-

¹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Zweiter Teil: *Die Naturphilosophie*, Frankfurt/M. 1986, § 390, S. 430; § 363, S. 479.

bloß zusätzliche Fähigkeit gekennzeichnet ist, dann scheint seine Vernünftigkeit seinen basalen Fähigkeiten, die es mit nichtrationalen Tieren teilt, äußerlich zu bleiben, so dass die Vernunft als eine Form äußerlicher Beherrschung oder Bezwungung erscheinen muss und zugleich unklar bleibt, inwiefern die Beiträge der basalen Fähigkeiten selbst einen rationalen Wert annehmen können. Wenn wir etwa unser Wahrnehmungsvermögen so verstehen, dass es im Grundsatz auf derselben Art von sinnlichem Vermögen basiert wie die eines nichtrationalen Tiers, dann wird rätselhaft, wie eine Wahrnehmung selbst für uns je zu einem rationalen Grund werden kann.⁵

Um diese Schwierigkeiten zu überwinden, vertreten eine Reihe zeitgenössischer Autoren statt eines additiven ein *transformatives Bild des Geistes*. Rationale Tiere oder selbstbewusstes Leben sind demgemäß nicht Tiere plus Rationalität, Leben plus Selbstbewusstsein, sondern Tiere ganz anderer Art, die ein Leben ganz eigener Form führen. Rationalität bezeichnet in diesem Sinne eine *differentia specifica* im Aristotelischen Sinne: eine grundlegende Differenz, die verschiedene Spezies eines Genus so unterscheidet, dass das Genus in den verschiedenen Spezies selbst differenziert wird. Es muss sich in diesem Sinne bei zwei lebendigen Arten, etwa Mensch und Pferd, »nicht nur das Gemeinsame [...] finden, dass zum Beispiel beides Lebewesen sind«, wie Aristoteles sagt, »sondern eben dies selbst, Lebewesen, muss für jedes von beiden ein anderes sein. [...] Dieser Unterschied muss also ein Anderssein der Gattung sein.«⁶ Rationalität wird daher nicht durch ein zweites Stratum von Fähigkeiten konstituiert, das zum ersten Stratum einfach hinzutritt und dessen Bestimmungen lediglich überdeterminiert. Wir müssen das »Hinzutreten« – wenn wir überhaupt weiter so reden wollen – vielmehr so verstehen, dass es auch die Art und Weise, in der wir über die grundlegenden Fähigkeiten verfügen – die Art, wie wir sinnliche Wahrnehmungen haben und von Bedürfnissen oder Trieben orientiert werden –, innerlich verwandelt. Wir tragen kein animalisches Stratum in uns, auf dem ein rationales aufsetzt, sondern Rationalität beschreibt die allgemeine Form, in der wir über unsere

Fähigkeiten – basale wie höhere – verfügen. Ein rationales Tier ist daher Tier in einem ganz anderen Sinne.

Wenn man sich einige Äußerungen von Hegel zum Verhältnis von bloßen und rationalen Tieren, von empfindsamem und selbstbewusstem Leben vergegenwärtigt, wird schnell deutlich, dass er eine Variante der transformativen Auffassung vertreten muss. So betont er etwa in den *Vorlesungen über Ästhetik*, dass der Mensch sich nicht durch irgendeinen einfachen Zusatz vom Tier unterscheidet, sondern dass beide vielmehr durch einen »unendlichen Unterschied« voneinander getrennt sind. Auch der Mensch ist zwar Tier, aber Tier auf ganz andere Weise:

selbst in seinen tierischen Funktionen bleibt er nicht als in seinem Ansich stehen wie das Tier, sondern wird ihrer bewußt, erkennt sie und erhebt sie [...] zu selbstbewußter Wissenschaft. Dadurch löst der Mensch die Schranke seiner ansichseienden Unmittelbarkeit auf, so daß er deshalb gerade, weil er weiß, daß er Tier ist, aufhört, Tier zu sein, und sich das Wissen seiner als Geist gibt.⁷

In seiner Enzyklopädie hebt Hegel mit derselben Stoßrichtung hervor, dass im Menschen alles von Denken durchdrungen sei, nicht allein das rationale Vorstellen oder Wollen, sondern ebenso schon das bloße Anschauen oder Wünschen.⁸ Wenn man den Schritt vom Tier zum rationalen Tier so beschreiben kann, dass hier eine neue Fähigkeit oder Ebene der Organisation hinzutritt, dann muss man dies mithin so qualifizieren, dass diese neue Fähigkeit oder Ebene die anderen Fähigkeiten vollständig verwandelt. Die gleichsam tierische Seite des Menschen ist daher »ganz etwas anderes als Tierheit«.⁹ Der Schritt vom bloß empfindsamem Tier zum selbstbewusst Lebendigen geschieht nicht durch die bloße Hinzufügung eines begleitenden Selbstbewusstseins, das die tierischen Funktionen überwacht oder äußerlich reguliert. Das Selbstbewusstsein erfasst und ergreift vielmehr die Animalität selbst und verwandelt innerlich die Art und Weise, in der die lebendige Selbstproduktion sich vollzieht.

7 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Frankfurt/M. 1986, S. 112.

8 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Erster Teil: *Die Wissenschaft der Logik*, Frankfurt/M. 1986, § 24 Z1, S. 82.

9 G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1955 (5. Aufl.), S. 161: »Tierische Menschlichkeit ist ganz etwas anderes als Tierheit.«

5 Vgl. zu dieser Diskussion im Anschluss an McDowell: Boyle, »Additive Theories of Rationality: A Critique«.

6 Aristoteles, *Metaphysik*, X 8, 1058a2 ff.

Hegels Darstellung zeichnet sich nun allerdings im Kontext anderer transformativer Entwürfe dadurch aus, dass sie sich aktiv gegen zwei Tendenzen richtet, die mit den zeitgenössischen Varianten des transformativen Bildes verbunden sein können: (i) die Tendenz, den Sinn von »Transformation« so aufzufassen, dass Tier und Mensch einander vollkommen inkommensurabel, ja in keiner wesentlichen Hinsicht aufeinander bezogen erscheinen; und (ii) die Tendenz, die Transformation als immer schon vollendet und abgeschlossen zu verstehen.

(i) Die erste Tendenz ergibt sich daraus, dass viele transformative Konzeptionen sich allein darauf berufen, dass die Fähigkeiten, die das rationale mit dem nichtrationalen Tier zu teilen scheint, im vernünftigen Tier tatsächlich von vollständig anderer Natur sind, so dass bloße und rationale Tiere gar nicht gemein haben, was sie zu teilen scheinen. Das kann den irreführenden Eindruck vermitteln, als würden nichtrationale und rationale Tiere gar nichts Wesentliches teilen.¹⁰ Dies steht im Widerspruch zu einer zentralen Einsicht des transformativen Bildes: Insofern dieses von der Aristotelischen Idee einer *differentia specifica* geprägt ist, zielt es ebenso sehr darauf, dass rationale und nichtrationale Tiere Arten *derselben Gattung* sind, wie es aufweisen will, dass rationale und nichtrationale Tiere die Gattung in jeweils unterschiedlicher Weise artikulieren. Es kann also nicht darum gehen, dass Tier und Mensch nichts teilen, sondern darum, dass das, was beide teilen, nicht ein einzelnes sich durchhaltendes Element ist, sondern vielmehr eine allgemeinere Form der Organisation: Tier und Mensch teilen nicht dasselbe Wahrnehmungs- oder dasselbe Handlungsvermögen, aber beide sind Formen des Lebendigen und bestehen mithin nur dadurch, dass sie sich zu dem machen, was sie sind. Dieser selbstkonstitutive Charakter artikuliert sich nach Hegel darin, dass beide sich durch Prozesse der Gestalt, der theoretischen und praktischen Assimilation (und also: durch Vermögen der Wahrnehmung oder Handlung) sowie der Reproduktion konstituieren. Die Gemeinsamkeit von animalischem und geistigem Leben muss also auf eine

¹⁰ So kann es etwa scheinen, wenn Matthias Haase eine resolute von einer irresoluten transformativen Position unterscheidet und den irresoluten Positionen vorwirft, dass sie fälschlicherweise noch darauf insistieren, dass es trotz der Transformation immer auch etwas gibt, das an den basalen Fähigkeiten von Tieren und Mensch gleich bleibe (siehe Haase, »Life and Mind«, S. 97).

formalere und holistischere Weise ausgedrückt werden.¹¹ Diese Gemeinsamkeit darf uns dabei aber nicht so abstrakt geraten, dass wir unsere Rationalität allein dadurch zu verstehen versuchen, dass wir keine Tiere mehr sind. In Hegels Darstellung kommt dies durch die wiederholte Betonung der strukturellen Verwandtschaft von Leben und Geist und die nicht bloß metaphorische Rede von einem Leben des Geistes zum Ausdruck.

(ii) Ein zweiter, noch bedeutenderer Zug, der spezifisch für Hegels transformatives Bild ist, liegt darin, dass er die Transformation nicht als immer schon vollendet behandelt, sondern als eine konstitutive Aktivität vorstellt. Einige zeitgenössische Advokaten des transformativen Bildes neigen dazu, die Verwandlung, die die tierischen Fähigkeiten in der neuen Form erfahren, nicht buchstäblich als eine zu vollziehende Verwandlung vorzustellen, sondern als ein *Verwandeltsein*, das durch die besondere Spezieszugehörigkeit als solche schon sichergestellt ist.¹² Sobald wir ein rationales Tier vor uns haben, ist, so die Annahme, alles Tierische an ihm von anderer Wesensart. Hegel drückt sich nicht zufällig etwas anders aus, wenn er sagt, dass der Mensch in seinen tierischen Funktionen nicht als in seinem Ansich *stehen bleibt*. Hegels Bild ist *transformativ* in dem stärkeren Sinne, dass er das geistige Leben als die Aktivität versteht, aus dem animalischen Leben hervorzugehen und sich aktiv von der animalischen Form unserer Fähigkeiten abzuheben. Rationale Tiere zeichnen sich in diesem Sinne nicht dadurch aus, dass ihre Animalität immer schon verwandelt *ist* oder verwandelt wurde, sondern dadurch, dass sie diese selbst erfassen, ergreifen und verwandeln. Wenn dies stimmt, dann sind rationale Tiere nicht nur in dem Sinne wesentlich auf nichtrationale Tiere bezogen, dass sie eine andere Spezies derselben Gattung verkörpern, sondern zugleich in dem Sinne, dass sie innerlich von der Differenz von Tierheit und rationaler Tierheit gezeichnet sind. In seiner *Wissenschaft*

¹¹ Vgl. hierzu auch Boyle, »Additive Theories«: »Vernünftige Geistigkeit und nichtrationale Geistigkeit sind verschiedene Spezies der Gattung tierischer Geistigkeit. Was beide »gemein« haben, ist nach dieser Auffassung nicht ein isolierbarer Faktor, der in beiden gegenwärtig wäre, sondern eine generische Struktur, die in beiden Fällen auf grundlegend unterschiedliche Weise realisiert ist« (Übers. T. K.).

¹² Vgl. hiergegen allerdings bereits Conants historisch-genealogisch gewendete Konzeption des transformativen Bildes im Anschluss an Nietzsche: Conant, *Friedrich Nietzsche: Perfektionismus & Perspektivismus*, S. 351 ff.

der Logik schlägt Hegel eine Bestimmung des geistigen Lebens vor, die genau in diese Richtung weist: »Im Geiste aber erscheint das Leben teils ihm gegenüber, teils als mit ihm in eins gesetzt und diese Einheit wieder durch ihn rein herausgeboren.«¹³ Es ist somit durchaus zutreffend, dass die Verwirklichung des Geistes von der Einheit von Leben und Geist abhängt und mithin von dem Vollzug der Transformation, aber diese Vereinigung beruht auf einer andauernden geistigen Arbeit, in deren Zuge Geist und Leben auch auseinander treten. Gemäß diesem Bild bleibt daher Raum für eine gewisse Animalität in uns, die nicht den erreichten Endpunkt der Transformation bezeichnet.

Um hier keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Es wäre vollkommen verfehlt zu sagen, dass wir diese »gewisse Animalität mit nichtvernünftigen Tieren gemein haben, denn diese nichtrationalen Tiere haben es – zumindest unserer jetzigen Hypothese nach – ja gerade nicht mit einer Animalität zu tun, der sie sich innerlich entgegensetzen. Die innere, zu transformierende Animalität des rationalen Wesens ist ihm in keiner Weise weniger eigentümlich als die zu gewinnende rationale Einheit von Geist und Leben. Hegel bleibt also auch in dieser Hinsicht ein strikt transformativer Theoretiker.¹⁴ Er versteht das transformative Bild aber so, dass es auch das Erscheinen einer noch zu transformierenden Animalität impliziert. Nach Hegel kann es also einen Sinn geben, in dem im rationalen Leben ein bloß animalisches Leben sich als das zu überschreitende, als das zu verwandelnde oder als eines, in das wir zurückzufallen drohen, abzeichnet. Das ist insofern von Bedeutung, als es unserem Bezug auf eine Animalität, die unseren höheren Fähigkeiten gegenübersteht, einen anderen Sinn gibt als den, der dem additiven Bild zugrunde liegt. Die zeitgenössischen Vertreter des transformativen Bildes werden dazu verleitet, dem Bezug auf unsere nichtrationale Animalität jeden Sinn zu bestreiten, weil sie im Dienste der Zurückweisung des additiven Bildes ganz auf die Einheit unserer Fähigkeiten abstellen: Sie suchen zu erklären, wie im Menschen die höheren Fähigkeiten auf die niederen überhaupt zugreifen können und wie der Gehalt niederer Fähigkeiten in den

höheren Fähigkeiten sinnvoll fungieren kann. Daher tendieren sie in diesem Rahmen dazu, das Verhältnis der verschiedenen Fähigkeiten im Vorhinein zu harmonisieren: Wir haben, anders als Tiere, eine Wahrnehmung, die grundlegend von der Art ist, dass sie in unseren diskursiven Praktiken zum Grund werden kann. Es ist aber die Frage, ob durch ein solches Vorgehen die Einheit unserer Fähigkeiten tatsächlich erläutert oder nur vorausgesetzt wird. Hegels Ambition ist es, die Einheit unserer Fähigkeiten dialektisch zu entfalten. Er gibt der Entgegensetzung zwischen unserer Animalität und unserem Selbstbewusstsein daher einen positiven Sinn, da sich die Einheit unserer Vermögen im Ausgang von dieser Entgegensetzung und nicht im Ausgang von einer vorweggenommenen Harmonie von Leben und Geist ergibt. Dass der Geist über die Beschränkungen der lebendigen Selbstreproduktion hinausgeht, bedeutet daher nicht, dass er diese Schranken immer schon hinter sich gelassen hätte. Der Geist artikuliert sich vielmehr nur im wissenden Bezug auf diese Schranken und bleibt in diesem Sinne auf sie bezogen: Der Mensch hört auf, Tier zu sein, nur dadurch, dass er »weiß, dass er Tier ist.«¹⁵

Um die besondere Hegelsche Variante des transformativen Bildes etwas genauer hervortreten zu lassen, will ich mich nun im Folgenden einer kurzen Passage aus der *Phänomenologie des Geistes* zuwenden, in der Hegel verdeutlicht, inwiefern wir Selbstbewusstsein nur im Ausgang von einem Bewusstsein des Lebens gewinnen: im Rückbezug auf, im Überschreiten und in der Transformation lebendiger Einheit.

II. Das Erscheinen des Selbstbewusstseins in der *Phänomenologie des Geistes*

Um den Status des Übergangs richtig zu verstehen, dem wir uns im Folgenden zuwenden wollen, ist es wichtig, sich den Typ von Schrittfolge vor Augen zu führen, den die *Phänomenologie des Geistes* beschreibt. Die Progression von Bewusstseinsgestalten, die

¹³ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, Frankfurt/M. 1986, S. 471.

¹⁴ Es geht in diesem Sinne nicht um eine Ermäßigung der strengen Ansprüche der Transformation, eine Mischform von additivem und transformativem Bild, eine laxer oder irresolute Position.

¹⁵ Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* I, S. 112: »Dadurch löst der Mensch die Schranke seiner ansichseienden Unmittelbarkeit auf, so daß er deshalb gerade, weil er weiß, daß er Tier ist, aufhört, Tier zu sein, und sich das Wissen seiner als Geist gibt.«

die Phänomenologie nachzeichnet und die von der sinnlichen Gewissheit über Wahrnehmung und Verstand zum Selbstbewusstsein, zur Vernunft und schließlich zum Geist führt, beansprucht weder, den Verlauf unserer phylogenetischen Evolution nachzuvollziehen, noch, die Schritte unserer ontogenetischen Entwicklung zu beschreiben, durch die wir jene Vermögen ausbilden, die uns von unseren nächsten natürlichen Verwandten unterscheiden. Der Protagonist, mit dem die *Phänomenologie* beginnt, ist weder ein vormenschlicher kognitiver Akteur noch ein Infans, sondern, wie Hegel sagt, das »natürliche Bewußtsein«, das »zum wahren Wissen dringt«¹⁶ – und das bedeutet wesentlich: den richtigen Begriff seines eigenen Wissens zu erlangen sucht. Auch wenn die phänomenologische Beschreibung der Stufe der sinnlichen Gewissheit zunächst von den Unterscheidungen des Wahrnehmens abstrahiert und auch wenn das Bild der Wahrnehmung zunächst von Leistungen des Verstandes abstrahiert, unterstellt die *Phänomenologie* nicht, dass es tatsächlich ein natürliches Bewusstsein geben könnte, das ohne Wahrnehmung oder Verstand auskäme. Die *Phänomenologie* versucht vielmehr zu zeigen, dass eine Gestalt des natürlichen Bewusstseins, die das wahre Wissen in bloßer sinnlicher Gewissheit sucht, die Erfahrung machen muss, dass sinnliche Gewissheit nicht für sich Wissen begründen kann und dass Wahrnehmung die Wahrheit und der Grund sinnlicher Gewissheit ist; auf ähnliche Weise sucht die *Phänomenologie* zu erweisen, dass Verstand die Wahrheit und der Grund der Wahrnehmung ist, und schließlich: dass Selbstbewusstsein die Wahrheit und der Grund von wissendem Bewusstsein überhaupt ist. Der Gang der *Phänomenologie* beschreibt in diesem Sinne nicht unmittelbar die Onto- oder Phylogenese kognitiver Fähigkeiten, sondern vielmehr die dialektische Entfaltung unserer Selbstkonzeptionen.

Meine Aufmerksamkeit gilt nun nur einem der vielen Übergänge, denen die *Phänomenologie* sich widmet: jener Wendung, durch die das Bewusstsein sich als Selbstbewusstsein begreift und dabei erfasst, dass es als Selbstbewusstsein seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewusstsein erreicht. Diese doppelte Wendung – vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein und vom einfachen zum verdoppelten Selbstbewusstsein –, die das vierte Kapitel

der *Phänomenologie* vollzieht – kann mit Sicherheit als der meistdiskutierte Übergang in Hegels gesamter *Phänomenologie* gelten. Ich werde in der folgenden Skizze dieses Übergangs die umfangreichen und instruktiven Diskussionen über die Rolle dieses Übergangs für die *Phänomenologie* im Ganzen ebenso wenig zureichend würdigen können wie die zahllosen, jeweils umstrittenen Schritte der Hegelschen Argumentation selbst.¹⁷ Die folgende Skizze hat eine viel begrenzte Absicht: die besondere Rolle aufzuweisen, die das Leben für das Erscheinen und die Entfaltung des Selbstbewusstseins spielt. Der Bezug auf das Leben hat für drei Schritte der Hegelschen Darstellung eine entscheidende Bedeutung:

- (i) Dass das Bewusstsein wesentlich Selbstbewusstsein ist, erfährt dieses Bewusstsein im Ausgang davon, dass es sich als Bewusstsein des Lebendigen konstituiert.
- (ii) Dass dieses Selbstbewusstsein seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewusstsein finden kann, erfährt das Selbstbewusstsein, insofern es sich zweitens als Begierde überhaupt begreift und dabei die Grenze der bloß animalischen Form der Begierde erfährt.
- (iii) Die Form, in der das Selbstbewusstsein diese Erfahrung im Weiteren realisiert, impliziert dabei drittens eine dialektische Entgegensetzung von Selbstbewusstsein und Leben, welche in ihrem Ausgang zugleich verdeutlicht, dass »das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist.«¹⁸

17 Um nur einige der bemerkenswertesten Deutungsvorschläge der letzten Jahre zu nennen, auf denen ich im Folgenden aufbaue: John McDowell, »Das apperzeptive Ich und das empirische Selbst: Eine unorthodoxe Lesart von ›Herrschaft und Knechtschaft‹ in Hegels *Phänomenologie*«, in: ders., *Die Welt im Blick. Aufsätze zu Kant, Hegel und Sellars*, Berlin 2015, S. 209–233; Robert Brandom, »Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution«, in: Christoph Halbig u. a. (Hg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt/M. 2004, S. 46–77; Axel Honneth, »Von der Begierde zur Anerkennung: Hegels Begründung von Selbstbewusstsein«, in: Klaus Viegweg, Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M. 2008, S. 187–204; Frederick Neuhouser, »Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord«, in: Kenneth Westphal (Hg.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology*, Oxford 2009, S. 37–54; Robert Pippin, *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton 2010.

18 Hegel, *Phänomenologie*, S. 150.

16 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1986, S. 72.

Hegel legt nahe, dass die Verwirklichung des Geistes daher nicht im Ausgang von der Herrschaft des reinen Selbstbewusstseins, sondern im Ausgang vom lebendigen Selbstbewusstsein auf dem Wege der Arbeit und Bildung geschehen muss. Im Folgenden werde ich die beschriebenen drei Schritte schematisch behandeln, um zu zeigen, inwiefern das Bewusstsein in ihnen jeweils auf das Leben zurückkommt und eben durch diesen Rückbezug sich als Selbstbewusstsein erscheint, erfasst und zu verwirklichen beginnt.¹⁹

II.1. Vom Bewusstsein des Lebens zum Selbstbewusstsein

Das natürliche Bewusstsein, dessen dialektischen Weg Hegel in der *Phänomenologie* nachzeichnet, konstituiert sich als Meinen, als Wahrnehmen und schließlich als Verstand. Auf der Stufe des Verstandes erschließt das Bewusstsein seinen Gegenstand dergestalt, dass es ihn als Ausdruck von Kraft und Gesetz begreift. In der Bewegung der Erklärung entfaltet der Verstand seinen Gegenstand dabei bereits auf solche Weise, dass an diesem eine Struktur hervortritt, die dem Bewusstsein entspricht, so dass es »auf dem Sprunge steht, sich zum Selbstbewusstsein als solchem zu entwickeln«.²⁰ Während dies in der Bewegung des Verstandes noch gleichsam die Form einer »Selbstbefriedigung« annimmt, da »das Bewusstsein [...] in unmittelbarem Selbstgespräche mit sich, nur sich selbst genießt«,²¹ sieht sich das Bewusstsein im Weiteren einem Gegenstand gegenüber, der in der Tat die im Erklären aufgewiesene Struktur selbst verkörpert und erscheinen lässt: das Lebendige. Nicht im bloßen sinnlichen Dessen, nicht im toten Ding, sondern erst in der Erscheinung des Lebendigen, eines für sich seienden Inneren, findet sich das Bewusstsein wieder:

Im *Lebendigen* [...] schaut das Bewusstsein den *Prozeß* selber des Setzens und des Aufhebens der unterschiedenen Bestimmungen an, nimmt wahr, daß der Unterschied *kein* Unterschied, d. h. kein absolut fester Unterschied ist. [...] Am Bewusstsein dieser *dialektischen*, dieser *lebendigen* Einheit des Unterschiedenen entzündet sich daher das *Selbstbewusstsein*, das Bewusstsein von dem sich selber gegenständlichen, also in sich selbst unterschiedenen einfachen *Ideellen*, [...] vom *Ich*.²²

Diese Konstellation entwickelt Hegel nach zwei Seiten: Zum einen sucht er, wenn auch nur sehr formell und knapp, zu verdeutlichen, inwiefern das Lebendige eine Form besitzt, die dem Bewusstsein auf eine solche Weise entspricht, dass das Bewusstsein, wenn es ein Lebendiges begreift, etwas begreift, das wie es selbst ist.²³ Dies ist die objektive Seite der betreffenden Konstellation. Zugleich soll das Bewusstsein aber nicht nur etwas sich Ähnliches erfassen, sondern in seinem Anderen sich erfassen: Es erschließt sich dem Bewusstsein da, wo sein Gegenstand das Lebendige ist, dass es »selber das Wesentliche des Gegenstandes« ist, es »reflektiert sich aus dem Gegenstande in sich selbst, wird sich selber gegenständlich«.²⁴ Das ist eine Erfahrung, die Hegel auf die gesamte Bewegung des natürlichen Bewusstseins zurückbezieht, das hierdurch zu begreifen beginnt, zu welchem Ende die Bewegung seines Wissens eigentlich strebe: Dass es einen »notwendigen Fortgang von den bisherigen Gestalten des Bewusstseins, welchen ihr Wahres ein Ding war«, zum Bewusstsein des Lebens und mithin zum Selbstbewusstsein gab, zeigt, dass das Selbstbewusstsein nicht allein eine formale Rahmenbedingung des Dingbewusstseins war, sondern dass das Selbstbewusstsein »allein die Wahrheit jener Gestalten ist«.²⁵ Das können wir so deuten, dass die sinnliche Gewissheit, die dingli-

¹⁹ Ich werde mich dabei sowohl auf die *Phänomenologie des Geistes* wie auch auf Formulierungen der Abschnitte zur Phänomenologie aus der *Enzyklopädie* (im Folgenden: *Berliner Phänomenologie*) beziehen. Ich sehe hier von der unterschiedlichen Einbettung dieser Passagen und den Differenzen in der Darstellung im Detail ab, um den hier spezifisch interessierenden Punkt zu isolieren: die Rolle des Lebens für das Selbstbewusstsein.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Dritter Teil: *Die Philosophie des Geistes*, Frankfurt/M. 1986, § 423 Z, S. 212.

²¹ Hegel, *Phänomenologie*, S. 134.

²² Hegel, *Enzyklopädie* III, § 423 Z, S. 212; vgl. auch § 418 Z, S. 207: »An der Betrachtung desselben zündet sich das *Selbstbewusstsein* an, denn im Lebendigen schlägt das *Objekt* in das *Subjektive* um.«

²³ Siehe hierzu auch Thomas Khurana, »Die geistige Struktur von Leben und das Leben des Geistes«, in: Andreas Arndt u. a. (Hg.), *Hegel-Jahrbuch 2010: Geist?*, 1. Teil, Berlin 2011, S. 28–33. Eine gewisse Konkretisierung erhält diese zunächst ganz formale Darstellung der Parallelen von Leben und Geist in den Abschnitten zur beobachtenden Vernunft, die dem Organischen gelten und das Lebendige im Ausgang vom Zweckbegriff rekonstruieren – vgl. Hegel, *Phänomenologie*, S. 198 ff.

²⁴ Hegel, *Enzyklopädie* III, § 418 Z, S. 207.

²⁵ Hegel, *Phänomenologie*, S. 118.

che Wahrnehmung und das Verstehen von Kräften ihre eigentliche Bestimmung und Bedeutung nicht als isolierte Gestalten, sondern nur als Vollzug des Selbstbewusstseins gewinnen. Dies ist an diesem Punkt, am Ausgang des Verstandeskaptels, allerdings eine Einsicht, die sich nur für uns ergibt und die vom Bewusstsein erst noch dadurch entfaltet werden muss, dass es die Einheit von Selbstbewusstsein und Bewusstsein begreift.

Wie schon an dieser Stelle deutlich wird, versteht Hegel Selbstbewusstsein in seiner basalen Gestalt nicht als das Bewusstsein eines besonderen inneren Objekts und mithin als eine zweite Form von Beobachtungswissen, das neben dem Beobachtungswissen von Äußerem stünde. Die basale Gestalt des Selbstbewusstseins bezeichnet vielmehr die Form, in der wir von Anderem (und sei es: von Anderem, das wir selbst sind – unseren lebendigen Vollzügen, unserem Körper, unseren äußeren Manifestationen usw.) wissen. Der Prozess, den Hegel beschreibt, soll zutage fördern, dass es Bewusstsein im Sinne eines wissenden Bezugs auf einen Gegenstand nur für ein selbstbewusstes Subjekt geben kann und dass die verschiedenen Formen des wissenden Bezugs auf ein Anderes letztlich als »Momente des Selbstbewusstseins« begriffen werden müssen. Das heißt gerade nicht, dass sich die Gegenstände des Bewusstseins – das sinnlich Gewisse, das wahrgenommene Ding, das verstandene Spiel der Kräfte – letztlich auflösen und das Selbstbewusstsein sich als reines Wissen von einem weltlosen reinen Selbst erweist. Selbstbewusstsein existiert vielmehr für Hegel immer wesentlich *als Bewusstsein*: als Wissen von Anderem, so dass für das Selbstbewusstsein »die ganze Ausbreitung der sinnlichen Welt erhalten« bleibt.²⁶ Sofern es Selbstbewusstsein ist, hat es aber das Wissen von seinem anderen nur so, dass dieses Wissen dabei zugleich auf »die Einheit des Selbstbewusstseins mit sich selbst« bezogen wird. Das strukturelle Problem des Selbstbewusstseins beschreibt Hegel vor diesem Hintergrund als die Notwendigkeit, seine beiden Momente – Bewusstsein und Selbstbewusstsein – auf die richtige Weise zu vereinigen. Vom Standpunkt des Bewusstseins aus stellt sich das als das Problem dar, den Gegensatz zwischen den beiden Seiten seines gedoppelten Gegenstands aufzuheben:

²⁶ Ebd., S. 138.

Das Bewusstsein hat als Selbstbewusstsein nunmehr einen gedoppelten Gegenstand, den einen, den unmittelbaren, den Gegenstand der sinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens, der aber *für es* mit dem *Charakter des Negativen* bezeichnet ist, und den zweiten, nämlich *sich selbst*, welcher das wahre *Wesen* [...] ist. Das Selbstbewusstsein stellt sich hierin als die Bewegung dar, worin dieser Gegensatz aufgehoben und ihm die Gleichheit seiner selbst mit sich wird.²⁷

Das heißt beides zugleich: dass das Bewusstsein sich als Selbstbewusstsein erweisen muss – dass das Bewusstsein zu einem Wissen seines Gegenstandes gelangt, in dem es den Gegenstand so durchdringt, dass sich zeigt, dass das Bewusstsein »selber das Wesentliche des Gegenstandes«²⁸ ist –, aber ebenso, dass sich das Selbstbewusstsein als *Wissen*, als Bewusstsein eines Wirklichen und nicht als die bloß formale Tautologie des *Ich bin Ich* erweist.

Der Gegenstand, an dem das Bewusstsein beginnt, sich selbst als das Wesentliche des Gegenstands zu erkennen und sich als Selbstbewusstsein zu erfassen, ist nach Hegel das Lebendige. Dieser Gegenstand des Bewusstseins ist nicht auf dieselbe Weise ein bloßes Seiendes wie ein sinnliches Dieses oder ein wahrgenommenes Ding, sondern ist ein »in sich reflektiertes Sein«, das *an sich*, wenngleich noch nicht *für sich*, »selbständig«²⁹ ist. Indem das Bewusstsein seinen Gegenstand als lebendig erschließt, gewinnt es ein Anderes, das somit an sich, wenn auch nicht für sich, in wesentlicher Hinsicht wie das Bewusstsein ist. In welcher Form aktualisiert sich aber nun am Bewusstsein des Lebens nicht einfach das Bewusstsein von etwas, das mir ähnlich ist, sondern das Bewusstsein *meiner selbst*? Und inwiefern mag auch für das entfaltete Selbstbewusstsein noch gelten, dass es in irgendeinem Sinne Bewusstsein des Lebendigen bleibt?

Explizit beschreibt Hegel den Umschlag vom Bewusstsein des Lebens zum Selbstbewusstsein im vierten Kapitel an jener Stelle, da die formale Charakterisierung des Lebens abgeschlossen ist und dieses sich resultativ als einfache Gattung erwiesen hat. Für das Leben gilt dabei jedoch, wie Hegel hervorhebt, dass es »nicht *für sich als dies Einfache existiert*«.³⁰ An der Bewegung des Lebens tritt

²⁷ Hegel, *Phänomenologie*, S. 139.

²⁸ Hegel, *Enzyklopädie* III, § 418 Z, S. 207.

²⁹ Hegel, *Phänomenologie*, S. 139.

³⁰ Ebd., S. 143.

die einfache Gattung zwar an sich hervor, ohne aber für den Lebensprozess nochmals eigens Gestalt anzunehmen. Dies hat Hegel im Rahmen seiner Naturphilosophie dadurch konkret erläutert, dass die Gattung sich nur am jeweiligen Verschwinden und der Reproduktion des Einzelnen manifestiert, ohne aber selbst eigens hervorzutreten.³¹ Insofern das Leben eine Struktur aufweist, die es aber nicht für sich selbst erfasst, verweist das Leben »in diesem Resultate [...] auf ein Anderes, als es ist, nämlich auf das Bewußtsein, für welches es als diese Einheit oder als Gattung ist.«³² Nur indem die lebendige Einheit im Medium bewusster Einheit eigens erfasst wird, indem also der in Gestalt des Lebendigen seiende Begriff im Medium des Bewusstseins gedacht wird, tritt der Gattungscharakter des Lebendigen ganz hervor. Die Struktur des Lebendigen, die Hegel als dem Bewusstsein homolog gekennzeichnet hat, ergibt sich somit nur vom Standpunkt eines Bewusstseins des Lebens selbst.³³ Wir haben es nicht mit zwei nebeneinander bestehenden Gegenständen zu tun, die wir vergleichen können, sondern die aufgewiesene Struktur des Lebens ist eine, die sich nur im Medium des Bewusstseins erfassen lässt. Das geschieht nun aber nicht so, dass das Bewusstsein dabei den Gattungscharakter eines von sich einfach unterschiedenen Gegenstandes erkennt, sondern das Bewusstsein soll so verstanden werden, dass es, indem es die Einheit oder Gattung des Lebendigen erfasst, zugleich für sich selbst Gattung wird. Hegel spricht daher davon, dass das Andere, auf das das Leben verweist, »dies andere Leben« sei, »für welches die Gattung als solche und welches für sich selbst Gattung ist, das Selbstbewußtsein.«³⁴ Das Selbstbewusstsein erscheint hier also als das andere Leben, das sich dadurch auszeichnet, nicht nur das Leben, das der Gegenstand des Bewusstseins war, als Gattung zu wissen, sondern sich auch selbst als Gattung zu wissen.

Das Selbstbewusstsein wird in diesem Sinne als ein Leben ein-

31 In den Passagen zur beobachtenden Vernunft des Organischen macht Hegel diesen Punkt auch in der *Phänomenologie* bereits deutlich – vgl. Hegel, *Phänomenologie*, S. 221 ff.

32 Hegel, *Phänomenologie*, S. 143.

33 Vgl. hierzu nur exemplarisch die folgende Randnotiz aus der Rechtsphilosophie: »Leben wohl Selbstzweck – nicht für sich« (G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt/M. 1986, § 39, S. 7).

34 Hegel, *Phänomenologie*, S. 143.

geführt, das sich als solches weiß. Der Fall, den Hegel vor Augen zu haben scheint, ist also nicht ein Subjekt, das von einem externen Lebendigen weiß und sich in ihm wiederfindet, sondern vielmehr ein Subjekt, das sich seiner selbst als lebendig bewusst ist: das sich als ein lebendiges weiß. Es ist nun aber die Frage, wie wir dieses selbstbewusste Leben eigentlich genau verstehen können: Wenn das organische Leben dadurch definiert ist, gerade nicht für sich zu sein, sondern nur an sich die Struktur der Bewusstseinsbewegung zu exponieren, dann ist zunächst nicht klar, wie etwas, das sich selbst als Gattung weiß, zugleich ein Leben sein kann: Die Einheit des Lebens, das das Subjekt lebt, und seines Bewusstseins von diesem Leben als Leben scheint fraglich. So beschreibt Hegel dann dieses andere Leben, das Selbstbewusstsein, auch tatsächlich in einem ersten Zuge so, dass es »zunächst nur als dieses einfache Wesen [ist] und [...] sich als *reines Ich* zum Gegenstande hat.«³⁵ Es scheint also, als ob das Selbstbewusstsein, das aus dem Bewusstsein des Lebendigen hervorgeht, zunächst ein abstraktes und formales Bewusstsein seiner selbst ist: »Ich bin Ich.«³⁶ Der Gegenstand des Bewusstseins – das Leben – scheint sich entweder aufgelöst zu haben oder aber neben diesem reinen Ich äußerlich als Gegenstand, dessen Einheitscharakter das Bewusstsein erkannt hat, fortzubestehen. Dass Hegel aber dieses Selbstbewusstsein, das aus dem Bewusstsein des Lebens resultiert, als »dies andere Leben« apostrophiert, spricht dafür, dass das Selbstbewusstsein sich als Gattung nur insofern weiß, wie es das Selbstbewusstsein eines Lebendigen bleibt. Hegel hebt ganz in diesem Sinne hervor, dass das aufgewiesene Selbstbewusstsein nicht als abgesondertes reines Ich existieren kann: »In seiner Erfahrung, die nun zu betrachten ist, wird sich ihm dieser abstrakte Gegenstand [i. e. das *reine Ich*] bereichern und die Entfaltung erfahren, welche wir an dem Leben gesehen haben.«³⁷ Das Selbstbewusstsein geht womöglich aus dem Bewusstsein des Lebens so hervor, dass es sich zunächst abstrakt selbst erfasst; es verwirklicht sich als Selbstbewusstsein aber nur, wenn es einen Prozess durchläuft, durch den es lebendiges Selbstbewusstsein wird.

35 Ebd.

36 Ebd., S. 138.

37 Ebd., S. 143.

II.2. Vom beghehenden zum anererkennenden Selbstbewusstsein

Was es näher heißen könnte, dass das Selbstbewusstsein kein reines Ich ist, in dem sich das Leben seines Gegenstandes aufgelöst hat, sondern ein eigenes Leben hat und führt, wird vielleicht deutlicher, wenn man eine zweite Weise bedenkt, in der Hegel den Übergang von Leben zu Selbstbewusstsein dramatisiert. Ich meine die berühmte Bestimmung, das Selbstbewusstsein sei »*Begierde überhaupt*«. ³⁸ Diese Bestimmung ergibt sich ein erstes Mal für Hegel in der Eingangspassage des vierten Kapitels, in der Hegel vorgreifend die grundlegende Struktur des Selbstbewusstseins beschreibt: In diesem treten innerlich zwei Momente – das Bewusstsein eines gegebenen Gegenstands und die Einheit des Selbstbewusstseins – auf eine solche Weise auseinander, dass dem Selbstbewusstsein seine Einheit mit dem Bewusstsein zum Problem wird. Das Selbstbewusstsein wird dabei so begriffen, dass es danach strebt, den Gegensatz seiner beiden Momente aufzuheben und sich mit sich zusammenzuschließen. In diesem sehr allgemeinen Sinne hat es den Charakter einer *Begierde* überhaupt. ³⁹

Durch diesen Terminus bezieht Hegel die Form des Selbstbewusstseins implizit ein weiteres Mal auf das Leben zurück und zeigt so, dass das Selbstbewusstsein nicht einfach das Produkt eines Bewusstseins vom Leben ist, das sich von diesem Gegenstand dann als reines Ich abkoppelt. Das Selbstbewusstsein selbst hat vielmehr eine strebende Form, die dem Lebendigen entspricht. ⁴⁰ Aus der

Naturphilosophie wissen wir, dass Hegel das Lebendige dadurch auszeichnet, dass es, anders als die unbelebte Natur, einen Widerspruch in sich selbst tragen kann. Es *trägt* ihn in dem Sinne, dass dieser Widerspruch sich nicht bloß im Lebendigen ergibt, sondern als Schmerz oder Gefühl des Mangels *für das Tier* wird. Das Tier antwortet auf diesen inneren Widerspruch oder Mangel durch den Trieb, diesen aufzuheben. Dies geschieht für das Tier praktisch dadurch, dass es sein Anderes assimiliert: Es erfasst seine Umwelt als mögliches Mittel oder Material der Aufhebung des Mangels und hebt den Mangel dadurch auf, dass es sich seine Umwelt einverleibt und assimiliert: in sich selbst verwandelt. Das tierische Wesen operiert also wesentlich nach der Logik der Begierde: Es ist ein Streben danach, den in ihm selbst erfahrenen Widerspruch dadurch aufzuheben, dass es das Andere in sich selbst verwandelt und sich so mit sich selbst zusammenschließt.

Indem das Selbstbewusstsein so beschrieben wird, dass es die Form der Begierde annimmt, sehen wir es – über die strukturelle Homologie von lebendiger und bewusster Einheit hinaus – somit in einer weiteren Weise als lebensförmig gekennzeichnet: So wie ein Tier danach strebt, sein Anderes in sich selbst zu verwandeln und dadurch eine innere Spannung zu reduzieren, so sucht das Selbstbewusstsein seine eigene Spaltung zu überwinden, indem es die Einheit von Bewusstsein und Selbstbewusstsein herzustellen versucht. ⁴¹ Daran wird, wie Robert Pippin herausgearbeitet hat, ein grundsätzlich orektisches Modell des Selbstbewusstseins deutlich: Selbstbewusstsein ist nach Hegel kein unmittelbares Einssein mit sich, sondern vielmehr auf all seinen Ebenen eine praktische Errungenschaft. ⁴² Selbstbewusstsein drückt sich in diesem Sinne wesent-

³⁸ Im Rahmen der *Phänomenologie des Geistes* muss dieser plötzliche Bezug auf die Begierde – anders als im Kontext der *Enzyklopädie*, die im Rahmen der Naturphilosophie schon die tierische Begierde eingeführt hatte – überraschend erscheinen, was Fred Neuhauser dazu geführt hat, nach der Möglichkeit einer *Deduktion* des Begriffs der Begierde zu fragen: »Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*«, in: *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986), S. 243–262.

³⁹ Die *Berliner Phänomenologie* spricht alternativ auch von einem »Trieb« des Selbstbewusstseins (Hegel, *Enzyklopädie* III, § 425, S. 213 f.; § 426 Z, S. 215 f.; § 427, S. 216).

⁴⁰ In den Zusätzen der *Berliner Phänomenologie* macht Hegel die Parallele explizit: Hegel, *Enzyklopädie* III, § 426 Z, S. 216: »Das Beseelte hingegen und der Geist haben notwendig Trieb, da weder die Seele noch der Geist sein kann, ohne den Widerspruch in sich zu haben und ihn entweder zu fühlen oder von ihm zu wissen.«

⁴¹ Den inneren Zusammenhang zwischen der Einheitsform und dem strebenden Charakter verdeutlicht Hegel im Kapitel zur beobachtenden Vernunft: Die strebende Bewegung des Organischen liegt dieser Stelle zufolge darin, dass es das, was es sucht, und das, was es ist, unterscheidet, diesen Unterschied aber zugleich aufheben will. Er setzt dann fort: »Ebenso ist aber das *Selbstbewusstsein* beschaffen, sich auf eine solche Weise von sich zu unterscheiden, worin zugleich kein Unterschied herauskommt« (Hegel, *Phänomenologie*, S. 199).

⁴² Darin liegt eine weitreichende Modifikation der gesamten Herangehensweise an die Frage des Selbstbewusstseins: »Ich denke, dass es Hegels Auffassung ist, dass wir alle Dimensionen des Selbstbewusstseins missverstehen – von der Apperzeption im Bewusstsein über die einfache, explizite Selbstreflexion bis hin zu praktischer Selbstkenntnis meiner sogenannten Identität –, wenn wir es als eine

lich als ein Streben aus, mit mir eins zu sein, und in einem Versuch, in dem eigenen Bewusstsein die Einheit des Selbstbewusstseins zur Geltung zu bringen. Ich bin mir meiner selbst nicht bewusst, insofern ich mich wie einen Außenstehenden dabei beobachte, was ich tue; und ich bin mir meiner selbst nicht bewusst, indem ich unmittelbar fühle, was ich bin. *Ich bin mir meiner selbst vielmehr bewusst, indem ich bestimme, was ich tue, und indem ich mich zu dem mache, was ich bin.*⁴³ Selbstbewusstsein ist in diesem Sinne in seinem Kern praktischer Natur.

Was aber besagt es nun näher, dass Hegel diesen strebenden Charakter des Selbstbewusstseins durch den Terminus der Begierde erläutert und so mit Hilfe einer natürlichen Form expliziert, ja mehr noch: nahelegt, dass die basale Gestalt des Selbstbewusstseins im Vollzug der eigenen tierischen Begierde liegt?⁴⁴ Durch die Bestimmung des Selbstbewusstseins als Begierde überhaupt erscheint es zunächst so, als ginge es bei ihm mit Blick auf die Bewusstseinsgegenstände um ein gleichsam tierisches Vorhaben der Aufzehrung: Das Selbstbewusstsein, das in die Momente des Bewusstseins eines anderen Gegenstandes und die Einheit des Selbstbewusstseins mit sich auseinandergetreten ist, verortet seine Wahrheit nur in der Einheit des Selbstbewusstseins. Das Bestehen der sinnlichen Welt, das dem Selbstbewusstsein qua Bewusstsein gegeben ist, erscheint als bloße »Erscheinung«, die Einheit des Selbstbewusstseins hinge-

Form von beobachtender oder inferentieller oder unmittelbarer oder in irgendeinem Sinne zweistelliger intentionaler Relation betrachten. [...] Ich will sagen, dass Hegel Selbstbewusstsein [...] als praktische Errungenschaft bestimmter Art behandelt. Solch eine Beziehung muss als das Resultat eines Versuchs verstanden werden, und niemals, wie es gewiss scheint, als eine unmittelbare Selbstgegenwart des Selbst; und sie erfordert häufig eine Form des Strebens, sogar des Kampfes« (Pippin, *Hegel on Self-Consciousness*, S. 15 f.; Übers. T. K.).

43 An höheren Formen des Selbstbewusstseins macht sich das dadurch kenntlich, dass sich Selbstbewusstsein nicht im Sinne eines Selbstbeobachtungsmodells als Bewusstsein zweiter Stufe verstehen lässt, sondern als eine Form der praktischen Selbstfestlegung, die als solche unter dem Druck der Bewährung steht.

44 Zu der Deutung, dass der Mensch sich buchstäblich durch seine natürliche Begierde seiner selbst bewusst wird, vgl. auch Alexandre Kojève, »Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der *Phänomenologie des Geistes*«, in: ders., *Hegel*, hg. von Iring Fetscher, Frankfurt/M. 1975, S. 48–89, hier S. 54. Diese Deutung impliziert, dass die »menschliche Existenz nur da möglich [ist], wo es ein gewisses Erwas gibt, das man Leben nennt – biologisches, animalisches Leben. Denn es gibt keine Begierde ohne Leben«.

gen als seine Wahrheit: »Dieser Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbstbewusstseins mit sich selbst, zu seinem Wesen; diese muß ihm wesentlich werden, das heißt, es ist *Begierde* überhaupt.«⁴⁵ Diese Beschreibung legt also nahe, dass es dem Selbstbewusstsein nur um die Aufzehrung seiner Bewusstseinsgegenstände gehen kann.⁴⁶

Wie sich im Folgenden dann aber zeigt, findet die Begierde des Selbstbewusstseins in einer solchen Aufzehrung des Bewusstseins gerade keine bleibende und der spezifischen Begierde angemessene Befriedigung. Das Selbstbewusstsein kann seine Einheit nicht dadurch erreichen, dass es sein Anderes aufzehrt, sondern, wie wir noch sehen werden, allein dadurch, dass es dieses *anerkennt*. Das Selbstbewusstsein geht also wesentlich über die Form der tierischen Begierde hinaus: Es realisiert die Begierde nicht nur auf einer anderen Ebene oder in einem anderen Medium – dem des Bewusstseins –, sondern nimmt eine ganz andere Form an: Es artikuliert sich als ein Streben, das nicht als ein endloser Kreislauf von Bedürfnis und vorübergehender Befriedigung gedacht werden kann.

Das Bemerkenswerte ist nun, dass sich die selbstbewusste Begierde paradoxerweise dadurch gezwungen sieht, über die tierische Begierde hinauszugehen, dass der Gegenstand dieser selbstbewussten Begierde gerade das Lebendige selbst ist.⁴⁷ Für die tierische Begierde war es wesentlich gewesen, dass dieses sich auf sein Anderes als anorganische Natur bezogen hatte. Selbstverständlich gehört zum assimilativen Verhalten – etwa dem Jagdverhalten – die Reaktion auf andere lebendige Wesen; ihre abschließende Assimilation geschieht aber nicht so, dass sie als Lebendige aufgenommen werden, sondern vielmehr so, dass sie in anorganische Natur verwandelt und als solche ins Lebewesen aufgenommen werden. Das Lebendige verwandelt sein Anderes also in sich selbst, indem es die Selbstständigkeit seines Anderen negiert und es in eine solche un-selbstständige Form bringt, dass es sich dieses Andere eingliedern kann.

45 Hegel, *Phänomenologie*, S. 139.

46 Die *Berliner Phänomenologie* spricht explizit von Zerstörung: »Die Begierde ist so in ihrer Befriedigung überhaupt *zerstörend* wie ihrem Inhalte nach *selbstsüchtig*« (Hegel, *Enzyklopädie* III, § 428, S. 218).

47 »[D]er Gegenstand der unmittelbaren Begierde ist ein *Lebendiges*« (Hegel, *Phänomenologie*, S. 139).

Die Begierde des Selbstbewusstseins wird uns nun zunächst mit einer Tendenz vorgestellt, die diesem Paradigma der Konsumtion entsprechen könnte. Zugleich scheint es von Beginn an unwahrscheinlich, dass das Selbstbewusstsein wirklich so verfahren kann. Das Bewusstsein erfasst sich erst da überhaupt als Selbstbewusstsein, wo es einem Gegenstand gegenübertritt, der anders als das sinnliche Dieses oder das wahrgenommene Ding ein in sich Reflektiertes und Selbstständiges ist. Nur durch einen Gegenstand dieser Art manifestiert sich, dass das Bewusstsein das Wesentliche seines Gegenstandes ist. In dem Maße, wie also der Gegenstand des Bewusstseins als nichtiger aufgelöst wird, steht dem Selbstbewusstsein nichts mehr gegenüber, an dem es sich und die Einheit von Bewusstsein und Selbstbewusstsein gewinnen könnte. Das Selbstbewusstsein kann seine spezifische Begierde daher nur befriedigen, indem es die Selbstständigkeit seines Gegenstandes zur Geltung bringt. Das Selbstbewusstsein kann sich nicht befriedigen, indem es das Lebendige wieder zu einer sinnlichen Gewissheit oder einem Ding herabsetzt. Wenngleich das Selbstbewusstsein »seinen Gegenstand unmittelbar mit dem Charakter des Negativen« belegt und somit *zunächst* nichts weiter als Begierde ist, muss es »daher vielmehr die Erfahrung der Selbstständigkeit desselben machen.«⁴⁸

Wie aber soll sich diese Erfahrung ergeben? Hegel nimmt an, dass das Selbstbewusstsein diese Erfahrung der Selbstständigkeit an der Form der Befriedigung macht, die sich aus dem Versuch der Aufzehrung des Anderen ergibt. In diesem Sinne wäre es dem Selbstbewusstsein ebenso wesentlich, über die tierische Begierde hinauszukommen, wie es für es notwendig wäre, als tierische Begierde zu beginnen.⁴⁹ Das Selbstbewusstsein würde sich so wesentlich an der Erfahrung der Grenze der lebendigen Befriedigung bilden: Indem das selbstbewusste Subjekt erfährt, dass es sich als Begierde verfehlt, gewinnt es erst eine angemessenere Auffassung von seinem eigenen Streben.

In seiner unmittelbaren Gestalt der Begierde zielt das Selbst-

bewusstsein zunächst darauf, sich seiner gewiss zu werden, indem es sein Anderes, das sich als selbstständiges Leben darstellt, aufhebt. Das Selbstbewusstsein setzt so praktisch die Gewissheit seiner selbst mit der Nichtigkeit seines Gegenstands gleich. Wenn man so formuliert, scheint das Problem offensichtlich, dass das Selbstbewusstsein dadurch nicht die Unabhängigkeit gewinnen kann, die es erstrebt: Zum einen bedarf es eines unabhängigen Gegenstandes, durch dessen Aufhebung und Vernichtung es seine Unabhängigkeit beweisen kann; zudem scheint der Gewinn der Gewissheit durch Nichtigkeit dazu zu führen, dass das Selbstbewusstsein immer wieder neue Gegenstände benötigt, um an ihnen die Aufhebung zu vollziehen. Da das Andere, an dem das Selbstbewusstsein seine Gewissheit gewinnt, nicht ein Gegenstand ist, der eigenen Bestand gewinnt, sondern die Vernichtung eines Gegenstandes ist, kann das Selbstbewusstsein sich in seiner Selbstgewissheit nicht auf ein bestehendes Anderes stützen und ist mithin umso mehr auf immer neue Gegenstände angewiesen, die es als nichtig erweisen muss. Das Selbstbewusstsein »erzeugt [den Anderen] darum vielmehr wieder, so wie die Begierde.«⁵⁰ Das Ende der Begierde ist in diesem Sinne keine bleibende Befriedigung, sondern der Beginn einer neuen Begierde; die Aufhebung des Gegenstandes ist die Erzeugung des nächsten.

Hegel meint nun, dass das Selbstbewusstsein sich hier, anders als das Tier in der assimilativen Bewegung, so erfährt, dass es mit sich selbst nicht zusammenkommt. Das Selbstbewusstsein erfährt in der Befriedigung, dass es sich einer Form bedient, in der es ein »Anderes als das Selbstbewusstsein« ist, nämlich: »das Wesen der Begierde.«⁵¹ Es ist also in diesem Sinne nicht die Einheit des Selbstbewusstseins mit sich, sondern nur die Kreisbewegung der Begierde, die sich stets neu erzeugt. Um wirklich die Einheit des Selbstbewusstseins zu gewinnen und in diesem Sinne Befriedigung zu erlangen, benötigt das Selbstbewusstsein eine andere Form von Gegenstand, der sich nicht einfach als nichtig erweist, sondern der seine eigene Negation selbst mitvollzieht und überdies in ihr fortzudauern vermag: »Um der Selbstständigkeit des Gegenstandes willen kann es daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieser selbst

⁴⁸ Ebd., S. 139 f.

⁴⁹ Vgl. hierzu auch Honneth, »Von der Begierde zur Anerkennung«, S. 195, der hervorhebt, dass die Stufe der Begierde »nicht als etwas bloß Negatives und zu Überwindendes« abgetan werden kann, sondern dem Subjekt in einer ersten Weise erlaubt, sich seiner »Doppelnatur« zu vergewissern, »die [es] zugleich innerhalb wie außerhalb der Natur stehen läßt«.

⁵⁰ Hegel, *Phänomenologie*, S. 143.

⁵¹ Ebd.

die Negation an ihm vollzieht.«⁵² Das Selbstbewusstsein benötigt also einen Gegenstand, der in besonderer Weise selbstständig ist. Für das Lebendige gilt, dass es das erste Moment dieser Selbstständigkeit bereits besitzt, insofern es tatsächlich eine Negation an sich vollziehen kann. Zugleich versteht Hegel das Lebendige aber so, dass es in dieser Selbstnegation nicht fortdauert, sondern sich aufhebt: »Die unterschiedene, nur *lebendige* Gestalt hebt wohl im Prozesse des Lebens selbst auch ihre Selbstständigkeit auf, aber sie hört mit ihrem Unterschiede auf zu sein, was sie ist.«⁵³ Insofern verlangt das Selbstbewusstsein zur Überwindung der beschränkten Begierde einen Gegenstand, der in dieser Hinsicht mehr als nur lebendig ist: es benötigt als seinen Gegenstand nicht ein bloßes Leben, sondern ein selbstbewusstes Leben, ein lebendiges Selbstbewusstsein. So erreicht Hegel seine zweite berüchtigte These: »*Das Selbstbewusstsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewusstsein.*«⁵⁴

Die Bewegung, durch die das Selbstbewusstsein sich gegenüber diesem anders verstandenen Gegenstand verhält und durch den es diese andere Art von Befriedigung erreicht, kann nun zugleich nicht mehr als einfache Begierde verstanden werden, sondern wird als der Prozess der Anerkennung beschrieben. Das Selbstbewusstsein behauptet sich als das Wesentliche seines Gegenstandes und schließt sich mit seinem Gegenstand nicht mehr dadurch zusammen, dass es ihn auf gewisse Weise zerstört, konsumiert oder in sich selbst verwandelt, sondern indem es ihn anerkennt. Damit das Selbstbewusstsein sich hierdurch nicht einfach an ein anderes Selbstbewusstsein verliert und an ein anderes selbstständiges Wesen ausliefert, sondern sich durch die Anerkennung eines anderen Selbstbewusstseins mit sich vereint, muss die Anerkennung in einem strukturellen Sinne wechselseitig sein. Das Selbstbewusstsein bezieht sich auf seinen spezifischen Gegenstand, ein anderes Selbstbewusstsein, nur dadurch erfolgreich und befriedigend, dass es anerkennt und in eins damit anerkannt wird. Was geschehen soll, kann nur durch das Tun beider zustande kommen.⁵⁵ Dass ich mich zu dem mache, was ich bin, geht nur dadurch, dass wir es gemeinsam tun. Das Selbstbewusstsein gelangt somit nicht allein zu

einem anspruchsvolleren Verständnis jenes Gegenstandes, mit dem es sich vereinen muss, um zur Einheit seines Selbstbewusstseins zu gelangen; es gelangt in Übereinstimmung mit diesem anderen Gegenstandsverhältnis zu einer ganz anderen Operationsweise: Das Selbstbewusstsein verdoppelt sich und kann seine Selbstständigkeit nur dadurch beweisen, dass es sich als abhängig von »sich selbst« erweist.⁵⁶ Seine Befriedigung erreicht es nicht durch die einseitige Konsumtion seines Gegenstandes, sondern durch das Anerkanntwerden von einem Subjekt, das es selbst als solches anerkennt: »Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem und dadurch, dass es für ein Anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes.«⁵⁷ Es scheint unmittelbar klar, dass dieser Neuansatz weitreichende Konsequenzen nach sich ziehen muss und das Verständnis des Selbstbewusstseins fundamental verändert.

II.3. Die Dialektik der Ablösung von und der Rückbindung an das Leben

An diesem Punkt scheint somit eine ganz neue Erörterung der Struktur des Selbstbewusstseins anzuheben, durch die das Selbstbewusstsein so expliziert wird, dass dieses nicht allein eine praktische Errungenschaft, sondern, mehr noch, eine soziale Leistung ist. Es liegt nahe anzunehmen, dass die Diskussion des Bewusstseins des Lebens, an dem das Selbstbewusstsein erstmals hervorgetreten ist, und die Diskussion des Selbstbewusstseins als Begierde, durch die das eigene Leben des Selbstbewusstseins in einer ersten Weise charakterisiert wurde, mit diesem Schritt seine Bedeutung einbüßt: Es scheint sich hier zu zeigen, dass das am Bewusstsein des Lebens erstmals hervorgetretene Selbstbewusstsein weder im Leben seinen eigentlichen Gegenstand haben noch sich durch eine quasi leben-

⁵⁶ Das Selbstbewusstsein ist in der Anerkennung dabei nur insofern von sich selbst abhängig, als es mit dem anderen Selbstbewusstsein in der Gemeinschaft eines Wir steht. Das Gelingen der wechselseitigen Anerkennung ist in diesem Sinne nicht als isolierte Interaktion zweier Subjekte vorstellbar, sondern als Vollzug jener Struktur des Geistes zu verstehen, die Hegel in der Formel eines »Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist« (Hegel, *Phänomenologie*, S. 145) fasst. Vgl. zu dieser Gleichursprünglichkeit von Ich-Du- und Ich-Wir-Beziehung auch Neuhauser, »Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord«, S. 46.

⁵⁷ Hegel, *Phänomenologie*, S. 145.

⁵² Ebd., S. 144.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd., S. 147.

dige Operationsweise konsumtiven Begehrens erhalten kann. Stattdessen konstituiert es sich in seiner eigentlichen Form nur durch die wechselseitige Anerkennung selbstbewusster Subjekte. Es liegt daher nahe zu glauben, dass für die Ebene der Anerkennung die Lebendigkeit der selbstbewussten Subjekte keinerlei Rolle mehr spielt. Haben wir diesen Punkt einmal erreicht, scheint die relevante Frage allein, auf welche Weise sich Selbstbewusstsein zu Selbstbewusstsein verhält. Die Frage selbstbewusster Einheit und Freiheit ist eine Frage von sozialen Status, die durch Anerkennung konstituiert werden und insofern von Praktiken der Anerkennung abhängig sind; sie entscheidet sich nicht an unserem Verhältnis zu unserer Natur.

Wenn man die Weise der Hegelschen Darstellung beachtet, dann spricht jedoch einiges dagegen, dass wir das Verhältnis von Selbstbewusstsein und Leben so einfach hinter uns lassen können. Zunächst ist da der Umstand, dass Hegel zu der These, dass Selbstbewusstsein wesentlich sozial konstituiert ist, nicht durch eine einfache Strukturanalyse des Selbstbewusstseins gelangt, sondern vielmehr nur, indem er die Form der selbstbewussten Begierde nachzeichnet, an der das Selbstbewusstsein selbst die Erfahrung der Selbstständigkeit seines Gegenstandes macht und an der mithin deutlich wird, dass es eine andere Auffassung seines Gegenstandes und eine andere operationale Haltung zu diesem als die der bloßen Begierde gewinnen muss. Der zweite Punkt liegt darin, dass die hier erreichte neue Ebene einer intersubjektiven Beziehung motiviert ist durch das Problem der Einheit des Selbstbewusstseins mit seinem gegenständlichen Bewusstsein. Schon bei der Bestimmung des einfachen Selbstbewusstseins hatte sich gezeigt, dass es für dieses wesentlich ist, dass die »Ausbreitung der sinnlichen Welt« ihm erhalten bleibt und sich nicht in Nichts auflöst. Wir können auch die Verdopplung des Selbstbewusstseins nicht so verstehen, dass hier die sinnliche, wahrgenommene, verstandene, lebendig erschlossene Welt sich in Nichts auflöst und nur noch zählt, was Subjekte sich wechselseitig zuschreiben. Dieser Schritt muss vielmehr so verstanden werden, dass sich hier gerade erst zeigt, inwiefern wir uns vermittelt durch das intersubjektiv konstituierte Selbstbewusstsein, auf die Welt zu beziehen vermögen, nicht: die Welt verlassen.⁵⁸

⁵⁸ Es ist also nicht so, dass eine intersubjektive und nichtallegorische Lektüre des Selbstbewusstseinskapitels dazu führt, dass man das Ausgangsproblem aus dem

Das Selbstbewusstsein findet seine Befriedigung daher auch nicht in einem reinen, unkörperlichen Ich, sondern, wie Hegel explizit sagt, in einem »lebendige[n] Selbstbewusstsein«.⁵⁹ In einem Selbstbewusstsein, das sich seiner als eines sinnlichen, wahrnehmenden, verstehenden und lebendigen Wesens bewusst ist. Das wird auch deutlich, wenn man verfolgt, wie Hegel beschreibt, wie sich das hier hervorgetretene Selbstbewusstsein im Weiteren zu verwirklichen sucht. Die praktische Form des subjektiven Geistes etwa charakterisiert Hegel in Termini des praktischen Gefühls, des Triebs, der Neigung, der Leidenschaft usw.⁶⁰ Diese besitzen selbstverständlich nicht den Charakter tierischer Bedürfnisse und Triebe, sondern zeigen sich durch die Weise, in der sich durch sie Selbstbewusstsein realisiert, wesentlich verwandelt. Diese Beschreibungen zeigen jedoch zugleich, dass die Ebene des Lebens nicht einfach entfällt, sondern das Medium bleibt, in dem sich der subjektive Geist realisiert.

Es wäre unsinnig zu leugnen, dass in der sozialen Konstitution des Selbstbewusstseins der entscheidende Schritt besteht, durch den das Subjekt sich in seinem natürlichen Leben nicht nur einwohnt, sondern es tatsächlich überschreitet. Vor dem Hintergrund der sozial konstituierten Status tut sich eine völlig neue Welt auf, in der die Exemplare derselben biologischen Spezies sich durch ihre gemeinsame Leistung zu Wesen ganz anderer Art machen: nicht nur ihren Bezug auf ihr natürliches Leben transformieren, sondern auch praktische Identitäten ausbilden, die nur durch das selbstbewusst konstituierte soziale Leben existieren und mit denen sich die Subjekte auf eine solche Weise identifizieren, dass sie bereit sein können, ihre natürliche Existenz für das, was diese Identitäten verlangen, zu beschränken, zu verändern, zu riskieren und sogar aufzugeben. Um diesen Schritt, durch den eine geistige Welt und Entitäten neuer Art entstehen, richtig zu verstehen, ist es dabei aber wichtig zu beachten, welche Rolle das Leben für das Werden und die Verwirklichung dieser neuen Welt behält.

Die nachhaltige und zugleich tiefgreifend veränderte Bedeu-

Blick verliert, wie McDowell meint (McDowell, »Das apperzeptive Ich und das empirische Selbst«, S. 225). Vgl. hierzu die überzeugende Kritik von Pippin, *Hegel on Self-Consciousness*, S. 45f.

⁵⁹ Hegel, *Phänomenologie*, S. 144 (Hervorh. T. K.).

⁶⁰ Hegel, *Enzyklopädie* III, § 471 ff., S. 290 ff.

tung des Lebens zeichnet sich an jenem berühmten »Kampf des Anerkennens«⁶¹ besonders deutlich ab, der nach Hegel im Verhältnis von Herr und Knecht seinen vorläufigen Ausgang findet. Nachdem Hegel in der *Phänomenologie* den »reinen Begriff des Anerkennens« dargestellt und die voll entfaltete Struktur der Wechselseitigkeit erstmals entwickelt hat,⁶² tritt er nochmals einen Schritt zurück und fragt danach, wie der Prozess des Anerkennens denn überhaupt »für das Selbstbewusstsein *erscheint*«. ⁶³ Das Erscheinen des Anerkennens erweist sich nach Hegels Deutung zunächst in einem Kampf, in dem sich das gespannte Verhältnis von Selbstbewusstsein und Leben nochmals zuspitzt und das Leben auf eine neue, nicht bloß natürlich gegebene Weise wesentlich wird.

Die Ausgangssituation, die zu einem Kampf des Anerkennens führt, wird von Hegel so dargestellt, dass sie auf der Schwelle zwischen einer Logik der Begierde und einer Logik der Anerkennung steht: Hegel nimmt zwei Protagonisten an, die jeweils als unmittelbare Selbstbewusstseine verstanden werden, die zunächst »sich-selbstgleich« allein »durch das Ausschließen alles *anderen aus sich*« sind.⁶⁴ Sie sind sich dabei beide ihrer selbst gewiss, erkennen aber den jeweils anderen nicht unmittelbar an und behandeln diesen vielmehr wie einen gemeinen Gegenstand, ein »in das *Sein des Lebens* [...] versenkte[s] Bewusstsein«. ⁶⁵ So betrachtet, erscheint die Konstellation wie eine der Begierde: Die Selbstbewusstseine streben danach, ihr anderes aufzuzehren. Zwei Momente der Konstellation treiben die Protagonisten jedoch über die bloße Begierde hinaus: Erstens trifft hier nicht ein Selbstbewusstsein auf ein unselbstständiges Objekt, sondern beide treffen im Anderen auf ein Objekt, das der Vorgehensweise jeweils Widerstand leistet, insofern es dasselbe versucht: Sie behandeln einander beide als gemeine Gegenstände, verhalten sich aber beide gegen den anderen gerade nicht so.⁶⁶ Das zweite Moment liegt darin, dass Hegel dieses Selbst-

bewusstsein so vorstellt, dass es die Gewissheit seiner selbst, die es durch Aufzehrung erreichen könnte, offensichtlich selbst als unzureichend erfährt: Die eigene Gewissheit scheint durch eine solche Befriedigung nicht bewahrt werden zu können: »Jedes ist wohl seiner selbst gewiss, aber nicht des anderen, und *darum hat seine eigene Gewissheit von sich noch keine Wahrheit*; denn seine Wahrheit wäre nur, daß sein eigenes Fürsichsein sich ihm als selbständiger Gegenstand [...] dargestellt hätte.«⁶⁷

Der Kampf beginnt nun ebenda, wo diese unmittelbaren Selbstbewusstseine den Versuch machen, sich in ihrer Gewissheit *darzustellen* und so zu bewähren. Das scheint mehr zu verlangen, als diese Selbstgewissheit einfach nur durch das Operieren der Begierde zu reproduzieren. Um sich in der reinen Abstraktion des Selbstbewusstseins darzustellen, präsentiert sich das Selbstbewusstsein in seinem ersten Zuge als Negation seiner eigenen Gegenständlichkeit: Es sucht zu beweisen, dass es an kein bestimmtes Dasein geknüpft ist. Die Selbstbewusstseine setzen das, was sie *sind* – ihr natürliches Dasein – für das, was sie zu sein *behaupten*, aufs Spiel und suchen ebendamit den Vorrang ihres Selbstbewusstseins gegenüber ihrem Bewusstsein des Lebens zu beweisen.⁶⁸ Sofern beide schon so vorgestellt werden, dass sie jeweils füreinander der Gegenstand sind, manifestiert sich diese Darstellung jeweils doppelt: Sie setzen ihr eigenes Leben auf Spiel und sie zielen mithin jeweils auf den Tod des anderen. So ergibt sich ein Kampf auf Leben und Tod, in dem die beiden Protagonisten ihre Selbstständigkeit und Freiheit

Darstellung liegt in einer expliziten Herausforderung durch ein anderes Subjekt ebendas entscheidende Element, das man hinzufügen muss, um von einem Subjekt der Begierde zu einem selbstbewussten Subjekt zu gelangen: »Die Hegelsche Behauptung, um die es hier geht, besagt, dass dasjenige, was man dem Bild eines »differentiell responsiven begehrenden Wesens mit einem bloßen Gefühl seiner selbst, seines Lebens« hinzufügen muss, um solch eine bloße systematische Responsivität von Handlung auf der Grundlage von Ansprüchen, Festlegungen, Berechtigungen, Rechtfertigungen, Befugnissen zu unterscheiden, die Gegenwart eines anderen Subjekts ist, das in der Lage ist, einen solchen potenziell Behauptenden herauszufordern. Allein in der Gegenwart einer solchen Herausforderung, so das Argument, wird die Selbstbeziehung des Subjekts normativ statt bloß natürlicher Ausdruck animalischen Begehrens« (Pippin, *Hegel on Self-Consciousness*, S. 67; Übers. T. K.).

⁶⁷ Hegel, *Phänomenologie*, S. 148 (Hervorh. T. K.).

⁶⁸ Vgl. hierzu auch Brandom, »Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution«, S. 48 ff.

⁶¹ Ebd., § 432, S. 221.

⁶² Diese ist darin erreicht, dass die Selbstbewusstseine sich »*anerkennen* [...] als *gegenseitig sich anerkennend*« (Hegel, *Phänomenologie*, S. 147).

⁶³ Ebd. (Hervorh. T. K.).

⁶⁴ Ebd., S. 147.

⁶⁵ Ebd., S. 148.

⁶⁶ Der Status jedes der Protagonisten wird also in einem elementaren, wenngleich hier noch impliziten Sinne durch den anderen *herausgefordert*. – Nach Pippins

dadurch zu bewähren suchen, dass sie beweisen, dass sie über das Leben hinaus und von diesem vollkommen unabhängig sind:

Es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewusstsein nicht das Sein, nicht die unmittelbare Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens das Wesen, – sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines Fürsichsein ist.⁶⁹

Der Kampf des Anerkennens bezieht sich so in seinem ersten Zuge negativ auf das Leben: Der Geist versucht sich dadurch zu befreien, dass er sich von seiner natürlichen Existenz vollkommen losmacht.⁷⁰

In diesem Versuch der Darstellung der Selbstständigkeit des unmittelbaren Selbstbewusstseins zeigt sich allerdings unmittelbar, dass diese Form der Negation des Lebens nicht wirklich vollzogen werden kann, ohne ihr Ziel zu verfehlen: Der Versuch, sich durch den Tod zu bewähren, bleibt unzulänglich, denn dieser ist bloß die *natürliche* Negation der natürlichen Position des Bewusstseins und ermöglicht für die Kampfparteien gerade keine Anerkennung: Wird im Dransetzen des Lebens das eigene Leben verloren, bewährt sich das Selbst nur durch sein Verschwinden; wird der Andere getötet, kehrt das Selbstbewusstsein zur bloß unmittelbaren Gewissheit seiner selbst zurück. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass für das Selbstbewusstsein »das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewusstsein« ist.⁷¹ Im zweiten Zuge erweist sich so im Kampf des Anerkennens, dass das Selbstbewusstsein sein Leben nicht einfach

hinter sich lassen kann, sondern auf dieses wesentlich bezogen ist.

Es ist dabei unzureichend, sich dies im Sinne einer bedauerlichen, aber im Grunde kontingenten Beschränkung vorzustellen: als ob das Selbstbewusstsein sich leider nicht ganz vom Leben losmachen kann, da es nun einmal auf eine bleibende materielle Infrastruktur angewiesen ist. Denn dies würde nicht erklären, warum das Leben sich für das Selbstbewusstsein hier als *ebenso wesentlich* erweist wie das reine Selbstbewusstsein. Diese Wesentlichkeit erhält das Leben nicht einfach als bloße natürliche Gegebenheit, die die Unabhängigkeit des Geistes einschränkt, sondern *als Dasein des Selbstbewusstseins*. Nur insofern das Selbstbewusstsein in seinem Sichlosmachen von gegebenen Formen des Daseins selbst Dasein gewinnt oder behält, stellt sich das Sichlosmachen in der geteilten Welt der Anerkennung dar. Wenn die Freiheit nur im Dransetzen des Lebens gewonnen werden kann, so kann sie zugleich nur im Leben dargestellt und verwirklicht werden.⁷² Das Leben, in dem sie sich verwirklicht, ist allerdings nicht einfach das vorgefundene natürliche Leben, in das das Selbstbewusstsein versenkt war, sondern das Dasein, das die Freiheit sich selbst gibt: das Leben, das sie nicht aufzugeben bereit ist, das sie durch ihre Operationen erhält, durchdringt, hervorbringt.⁷³

Der »Kampf des Anerkennens«, der auf Leben und Tod geht, führt insofern nur dann weiter, wenn er nicht einfach im Tod endet. Nur wenn dieser Kampf auf Leben und Tod diesen Ausgang vermeidet, ergibt sich aus ihm eine Konstellation, die dialektisch aussichtsreich bleibt. Ebendies ist bei der Konstellation von Herr und Knecht der Fall: Der eine der Kämpfenden gibt seinen Versuch auf und bindet sich an das Leben zurück, so dass der andere seinen Anspruch durchsetzen kann, ohne sein Leben tatsächlich zu verlieren. Im Resultat existiert der eine als unselbstständiger Knecht, dem »das Leben oder das Sein für ein Anderes das Wesen ist«, der andere

69 Hegel, *Phänomenologie*, S. 149.

70 Hegel hält bis zur Rechtsphilosophie an der Idee fest, dass in der Fähigkeit, sich selbst das Leben zu nehmen, ein wesentliches Freiheitsmoment des Menschen zum Ausdruck kommt: »Der Mensch allein kann alles fallen lassen, auch sein Leben: er kann einen Selbstmord begehen; das Tier kann dieses nicht; es bleibt immer nur negativ; in einer ihm fremden Bestimmung, an die es sich nur gewöhnt« (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5 Z, S. 51). Diesem Umstand entspricht im System des abstrakten Rechts, dass der Mensch als Person sein Leben und seinen Körper nur insofern hat, wie es sein Wille ist; positiv ausgedrückt: Er hat sein Leben nicht allein wie das Tier im Besitz, sondern hat ein Recht *auf* sein Leben (ebd., § 47, S. 110 f.), ein Recht, das Hegel dann im Weiteren allerdings zugleich als unveräußerlich beschreibt (ebd., § 66 R, S. 144) und das kein Recht *über* das Leben implizieren soll (ebd., § 70 Z, S. 154).

71 Hegel, *Phänomenologie*, S. 150.

72 Zu der hier deutlich werdenden Dialektik von Losmachen und Rückbinden vgl. auch Catherine Malabou, Judith Butler, »You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's Phenomenology of Spirit«, in: Stephen Houlgate, Michael Baur (Hg.), *A Companion to Hegel*, Oxford 2011, S. 612 ff.

73 Das wird manchmal so ausgedrückt, dass das Leben für die Kampfparteien nicht als natürliches, sondern als Wert seine Bedeutung wiedergewinnt. Das scheint mir jedoch den irreduziblen Charakter des Lebens nicht ausreichend zu treffen: Das Leben gewinnt seine Bedeutung nicht einfach als Wert, sondern als *grundlegende Daseinsweise* von Werten wieder.

als selbstständiger Herr, »welchem das Fürsichsein« das Wesen ist.⁷⁴ Durch diesen Ausgang hat sich nun nicht nur ein vorläufiger Waffentillstand, sondern eine erste einseitige Form der Anerkennung ergeben: Durch diesen Ausgang ist der Herr ein Anerkanntes, der Knecht hat sich als Anerkennender konstituiert. Beide Protagonisten machen so einen Schritt über die Anfangskonstellation hinaus, erreichen jedoch nicht die Struktur wechselseitigen Anerkennens und bleiben zugleich in Unselbstständigkeit befangen. Wenngleich der Herr dabei aus dem Kampf siegreich hervorzugehen scheint, ergibt sich bemerkenswerterweise nur auf Seiten des Knechtes das Potenzial einer weiteren Entwicklung zur Selbstständigkeit. Worin bestehen die jeweiligen Leistungen und Einschränkungen auf beiden Seiten?

Der Herr erreicht zunächst einmal, was die Protagonisten jeweils im Kampf erreichen wollten: eine Darstellung der eigenen Selbstständigkeit, die von einem anderen – dem Knecht – anerkannt wird. Überdies gewinnt der Herr eine neue Freiheit von der Sphäre der weltlichen Dinge. Indem er im Kampf sein Leben drangesetzt hat, hat er seine Unabhängigkeit von diesem erwiesen; und indem er sich auf die Dinge der Welt nun im Weiteren mittelbar durch den Knecht beziehen kann, gelingt es ihm, sich nur mit der Unselbstständigkeit der Dinge zusammenzuschließen und diese rein zu genießen. Dennoch aber gewinnt der Herr keine wirkliche Selbstständigkeit: Das entstandene Anerkennen bleibt einseitig und ungleich, so dass der Herr von der Anerkennung eines Wesens abhängig wird, das er selbst gerade nicht anerkennt, sondern als unselbstständig setzt. Das knechtische Bewusstsein erweist sich so als die Wahrheit des Bewusstseins des Herrn.

Hegel gelangt dadurch zu dem überraschenden Befund, dass das knechtische Bewusstsein, obwohl es zunächst gerade als dasjenige Bewusstsein erscheint, das nicht über sich als Gegenstand hinausgelangt ist, zum Ausgangspunkt einer Bewegung werden kann, in der die eigentliche Selbstständigkeit hervortritt. Drei Elemente hebt Hegel an der Erfahrung des Knechtes hervor, durch die ihm gerade aufgrund seiner Abhängigkeit die Möglichkeit der Selbstständigkeit auf neue Weise eröffnet wird: Furcht, Dienst und Arbeit. In der Furcht des Todes hat das knechtische Bewusstsein,

anders als der Herr, den Tod nicht einfach als Einsatz verwendet, sondern vielmehr in gewisser Weise interiorisiert. Paradoxiert ist es somit gerade der Knecht, der sich vom Leben nicht ganz zu lösen vermag, der die Auflösung seines Lebens mithin wirklich erfahren kann. Der Knecht scheint, indem er am Leben hängt, den Tod gleichsam zu durchleben:

[E]s hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens, ist aber das einfache Wesen des Selbstbewusstseins, die absolute Negativität, das reine Fürsichsein, das hiermit an diesem Bewusstsein ist.⁷⁵

Das Leben erweist sich hier als ein rezeptives Vermögen, durch das der Knecht die befreiende Negativität überhaupt realisieren kann.

Die zweite Figur des Dienstes und des Gehorsams erscheint, wie die Furcht des Todes, zunächst die Unterlegenheit des Knechtes zu beweisen, zeitigt im Knecht aber Wirkungen, durch die er, im Gegenteil, Schritt für Schritt seine Selbstständigkeit herausbildet. Im Dienst beweist der Knecht das Vermögen innerer Auflösung auf weiterreichende Weise und macht es, mehr noch als in der bloßen Furcht, produktiv, indem er sich in der Auflösung nicht verliert, sondern diese tatsächlich vollbringt: »Es hebt darin in allen einzelnen Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Dasein auf und arbeitet dasselbe hinweg.«⁷⁶ Durch die Zucht und den Gehorsam »bleibt die Furcht« so nicht »beim Formellen stehen«, sondern »verbreitet sich [...] über die bewusste Wirklichkeit des Daseins.«⁷⁷ Statt sich abstrakt vom Leben loszusagen wie der Herr, distanziert der Knecht sich tatsächlich praktisch von den Bestimmungen seiner gegebenen Natur.

Ein dritter und entscheidender Aspekt liegt schließlich in der Arbeit, durch die der Knecht in ein neues Verhältnis zur Welt gerät.

75 Hegel, *Phänomenologie*, S. 153. Der Knecht erscheint so in unmittelbarer Nähe zum Leben des Geistes, das sich nach der Vorrede der *Phänomenologie* gerade nicht »von der Verwüstung rein bewahrt«, sondern den Tod »erträgt und in ihm sich erhält«. Der Geist gewinnt so »seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet« (ebd., S. 36).

76 Ebd., S. 153.

77 Ebd., S. 154.

74 Hegel, *Phänomenologie*, S. 150.

Während es aus der Perspektive des Herrn zunächst als List erscheinen kann, den Knecht zwischen sich und die Welt einzuschalten, um diese rein zu genießen und an ihr sich nicht mehr abarbeiten zu müssen, bedeutet es zugleich, dass der Herr sich jeder Möglichkeit beraubt, die Welt als selbstständige zu erfahren und, mehr noch, die Welt aus sich hervorzubringen. Der Knecht, der sein Selbstbewusstsein zugunsten seines Lebens aufgegeben zu haben schien, gelangt durch die Tätigkeit der Arbeit zu einem eigenen Fürsichsein, das sich nicht aus der Aufzehrung der Gegenstände ergibt, sondern aus ihrer *Bildung*. In der Arbeit wird der selbstständige Gegenstand nicht einfach zerstört – ein Akt, der auch sein eigenes Verschwinden notwendig nach sich zieht –, sondern auf neue Weise formiert. Insofern die Formierung im selbstständigen Gegenstand einen bleibenden Charakter gewinnt, erlaubt sie es dem Knecht, auf gegenständliche Weise für sich zu werden. Am Knecht zeigt sich so eine Besonderheit der geistigen Assimilation: dass diese wesentlich nicht als Aufzehrung der gegebenen Natur operiert, sondern als Vergegenständlichung und Verleiblichung des Geistes im Medium der Natur.⁷⁸ Neben dieser positiven, objektivierenden Wirkung der Arbeit verweist Hegel auch auf eine negative Seite, die es dem Knecht schließlich auch noch erlaubt, sich ebenjene Macht, vor der er in der Furcht vor dem Tod erzitterte, selbst anzueignen: Die formierende Tätigkeit erfordert notwendig die Auflösung und Umbildung bestehender natürlicher Formen. Der Knecht weicht hier nicht vor dem fremden Negativen zurück, sondern negiert dieses und gewinnt sich so selbst: »Es wird also durch dies Wiederfinden seiner durch sich selbst *eigener Sinn*, gerade in der Arbeit, worin es nur *fremder Sinn* zu sein schien.«⁷⁹

Wir können mithin an dem Knecht erkennen, wie sich die Möglichkeit einer anderen Freiheit des Selbstbewusstseins abzeichnet, in der das Leben eine wesentliche und zugleich verwandelte Gestalt annehmen muss. Schon für die Freiheit des Herrn gilt, dass sie auf das Leben – in Gestalt des Knechtes – verwiesen bleibt.⁸⁰

78 Vgl. zur Operationsweise der Formierung auch Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 56, S. 121f., die dort als »die der Idee angemessensten Besitznahme« bestimmt wird, »weil sie das Subjektive und Objektive in sich vereinigt« (ebd., S. 121).

79 Hegel, *Phänomenologie*, S. 154.

80 Das unterscheidet den Herrn von der Logik der bloßen Begierde: Der Herr be-

Sie operiert aber so, dass sie das Leben nur als natürliches Leben begreift und instrumentalisiert, um sich die Welt rein anzueignen: Der Herr erkennt den Knecht nicht an und begreift ihn als bloße Natur, um ihn zwischen sich und die äußere Welt zu schalten. Nur die Responsivität – das Reagieren auf die Befehle des Herrn – zeichnet den Knecht gegenüber anderen Momenten der Natur aus; aber dennoch vermag der Herr nicht, sich im Knecht selbst zu erkennen. Hegel liefert mit dem Herrn so ein prägnantes Modell von Freiheit als Naturbeherrschung, an dem sich erweist, dass diese zugleich eine Abhängigkeit von der Natur impliziert: Da der Herr die Natur nicht verwandelt und aneignet, sondern bloß beherrscht, indem er sich von ihr abkoppelt, bindet er sich zugleich an die ihm entgegengesetzte Natur. Der Herr wird so abhängig vom Knecht, dass er sich zuletzt selbst verzichtbar macht.

Die »Freiheit« des Knechtes hingegen – eine Freiheit, die sich als solche erst noch erweisen muss, indem sie sich aus den Verhältnissen einseitigen Anerkennens befreit – ergibt sich weder als Auflösung noch als bloße Instrumentalisierung des Lebens, sondern durch dessen transformierende Ergreifung. Der Knecht erfährt das Leben als ihm wesentlich und verpflichtet sich in diesem Kampf auf jenes. Dadurch ergreift er das Leben auf gewisse Weise nicht bloß als natürliche Bedingung, sondern als Dasein seiner selbst. In seiner weiteren Existenz verwandelt er das Leben sodann praktisch zum Dasein seines Selbstbewusstseins: Durch die Furcht, den Dienst und die Arbeit wird der Knecht in seiner lebendigen Realität für sich. Er verwandelt in dieser Tätigkeit seine eigene lebendige Natur – löst seine Anhänglichkeit an das natürliche Dasein schrittweise auf – und erweist sich in der Umgestaltung der objektiven Welt. Im Knecht beginnt so die Freiheit des Selbstbewusstseins als *zweite Natur*.

III. Schluss

Indem wir Hegels Schritte vom Bewusstsein des Lebens zum Selbstbewusstsein und vom begehrenden zum anerkennenden Selbstbe-

wegt sich nicht im endlosen und unbefriedigenden Kreis der Begierde, durch den er die äußere Welt unter die Ebene des Lebens herabsetzt, sondern stellt sich als selbstbewusst dar, indem er die Arbeit der Begierde auslagert.

Matthias Haase
Geist und Gewohnheit
Hegels Begriff der
anthropologischen Differenz

1. Das Leben des Geistes

Zu den merkwürdigen Aspekten von Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* gehört die Rolle, die das System dem Begriff der Gewohnheit innerhalb der Philosophie des Geistes zuweist. In der Anthropologie, dem ersten Teil der *Philosophie des Geistes*, beschreibt die Rede von Gewohnheit die Weise, wie der Körper des Menschen seine Tat ist – in einem Sinn, in dem der des Tieres es nicht ist. Während das Tier seine Vermögen »unmittelbar«, »von Natur aus« hat, gibt sich der Mensch durch wiederholtes Tun eine Natur, eine »zweite Natur«, und ist darin Geschöpf seiner eigenen Tätigkeit.¹ Die Gewohnheit erscheint mithin als ein Strukturmerkmal, das die spezifisch geistige Form des Lebens auszeichnet. Der Begriff der Gewohnheit bildet gewissermaßen das Scharnier der anthropologischen Differenz. Das Tier, so heißt es am Ende der Naturphilosophie, »stirbt aus Gewohnheit«.² Der Mensch konstituiert sich durch die Gewohnheit als denkendes Individuum: »Erst durch [die] Gewohnheit,« schreibt Hegel, »existiere Ich als denkendes für mich« (ENZ III § 410).

Niemand würde bestreiten, dass der Begriff auf geistige Wesen wie uns Anwendung findet. Der Mensch ist ein Gewohnheitstier, so sagt man. Gemeinhin gilt dies jedoch nicht als Auskunft über eine spezifisch geistige Leistung. Im Gegenteil, es heißt, im Trott des Gewohnten gleichen wir dem Vieh. Es ist Hegel freilich nicht

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* III (zitiert als ENZ III). *Die Philosophie des Geistes, Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832 bis 1845 neu ediert von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M. 1969-1971, Bd. 10, § 410.

2 Vgl. G.W.F. Hegel, *Die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* II (zitiert als ENZ II). *Die Naturphilosophie, Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832 bis 1845 neu ediert von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M. 1969-1971, Bd. 9, § 375.

wusstsein gefolgt sind, haben wir gesehen, dass Hegel die Form des menschlichen Selbstbewusstseins im Ausgang von der Form lebendiger Einheit erläutert. Bewusstsein erweist sich erstmals als Selbstbewusstsein dort, wo das Lebendige sein Gegenstand ist; und dieses Selbstbewusstsein verfolgt seine Einheit anfänglich in einer Weise, die einem tierischen Begehren nahezukommen scheint. In der weiteren Verwirklichung dieses Selbstbewusstseins wird deutlich, dass es über das Leben in dem doppelten Sinne hinausgehen muss, dass es seinen Gegenstand als mehr denn bloß lebendig verstehen muss und sich dieses Gegenstands nicht in einer Bewegung tierischer Begierde bemächtigen kann, sondern sich ihm in einer Bewegung des Anerkennens zuwenden muss. Dieser Schritt über das Leben hinaus kann jedoch nicht durch die schlichte Ablösung vom oder Instrumentalisierung des Lebens erreicht werden, sondern erfordert, dass das Selbstbewusstsein das natürliche Leben, indem es sich zuerst antizipiert hatte, ergreift und transformiert. Nur als ein lebendiges Selbstbewusstsein kann es an dem allgemeinen Selbstbewusstsein partizipieren, das ihm Befriedigung ermöglicht. Mit anderen Worten: Das menschliche Selbst *entzündet sich* an dem Bewusstsein seines Gegenbildes, dem tierischen Leben; es *tritt heraus*, indem es eine andere Struktur als das Lebendige manifestiert und sich sogar von seinem eigenen natürlichen Leben ablöst; aber es *verwirklicht sich* nur, indem es sein natürliches Leben ergreift und verwandelt: indem es eine lebendige Einheit von Leben und Selbstbewusstsein hervorbringt. Das erlaubt uns, jene Bestimmung aus der *Wissenschaft der Logik*, die ich bereits zitiert hatte, endlich einzuholen: »Im Geiste aber erscheint das Leben teils ihm gegenüber, teils als mit ihm in eins gesetzt und diese Einheit wieder durch ihn rein herausgeboren.«⁸¹

81 Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, S. 471.

entgangen, dass seine Lehre in diesem Punkt nicht im Einklang mit der Schulmeinung steht: »In wissenschaftlichen Betrachtungen der Seele und des Geistes pflegt die Gewohnheit [...] als etwas Verächtliches übergangen zu werden« (ENZ III § 410). In weiten Teilen der Philosophie des Geistes gilt dies auch heute. Es ist nicht so, dass man nicht von der Gewohnheit sprechen würde; man tut es aber unter umgekehrten Vorzeichen: Sie gilt nicht als das, was den Menschen über das Tierreich erhebt, sondern als das, wovon die ihm eigentümliche Leistung zu unterscheiden ist. Der Begriff *Gewohnheit* selbst wird dabei zumeist als verstanden vorausgesetzt und nicht, wie Hegel fordert, eigens in der Philosophie des Geistes, geschweige denn als eine ihrer »schwersten Bestimmungen« (ENZ III § 410), behandelt. Dies gilt selbst dort, wo der Rede von zweiter Natur im Anschluss an Aristoteles besondere Bedeutung für die Philosophie des Geistes beigemessen wird. John McDowell beispielsweise behauptet, das uns Menschen Eigentümliche sei zweite Natur. Zugleich betont er, dass zweite Natur *an sich* nicht das Privileg des Menschen ist: »Es kann die zweite Natur eines Hundes sein, sich auf den Befehl »Sitz!« hinzusetzen.«³ Was uns auszeichnet, ist dasjenige, was im Laufe einer normalen Entwicklung eines Exemplars unserer Gattung zu seiner zweiten Natur wird: Gründe zu erkennen und aus ihnen zu handeln. Die Aufmerksamkeit des Philosophen gilt entsprechend nicht der Gewohnheit im Allgemeinen, sondern der Besonderheit *unserer* Gewohnheiten: der »Gewohnheiten des Denkens und Handelns«.⁴

McDowell selbst geht davon aus, dass er in diesem Punkt mit Hegel übereinstimmt: Der *allgemeine* Begriff der Gewohnheit kann auf der Stufe subrationalen oder bloß sinnlichen Lebens eingeführt werden. Letzteres ist zumeist auch die Annahme in der Literatur zu

3 McDowell schreibt über seine Verwendung des Begriffs der zweiten Natur in *Geist und Welt*: »Der einzige Gebrauch, den ich in *Geist und Welt* von der Idee einer zweiten Natur mache, besteht darin zu behaupten, dass die Empfänglichkeit für Gründe auch etwas Natürliches ist. [...] Doch die Idee einer zweiten Natur selbst ist nicht ausschließlich auf vernünftige Tiere anwendbar. Sie ist nicht mehr als die Idee einer Seinsweise [...], die von etwas durch so etwas wie Übung erworben wurde. Es kann etwa für einen Hund zweite Natur sein, sich beim Kommando »Dreh! Dich um!« umzudrehen.« (John McDowell, »Replies«, in: Marcus Willaschek (Hg.), *John McDowell: Reason and Nature*, Münster 2000, S. 98; Übers. M. H.).

4 Vgl. John McDowell, *Geist und Welt*, übersetzt von Thomas Blume, Holm Bräuer und Gregory Klass, Frankfurt/Main 2001, S. 109.

Hegels Gewohnheitsbegriff.⁵ Und sie liegt nahe, zumal Hegel selbst betont, dass das »*Denken* das *Eigenste* ist, wodurch sich der Mensch vom Vieh unterscheidet« (ENZ III § 400). Was könnte es daher anderes als eine bloß terminologische Angelegenheit sein? Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, so werde ich behaupten, dass sich hinter der vermeintlich bloß terminologischen Differenz der Kontrast zwischen zwei grundlegend verschiedenen Perspektiven auf die Gewohnheit verbirgt. Der Neoaristotelismus setzt die moderne Debatte über die Gewohnheit fort, während Hegels Bemerkungen an die orthodoxe Lehre von *hexis* und *habitus* anknüpfen. Letzteres, so möchte ich behaupten, enthält eine Einsicht, die in der zeitgenössischen Philosophie verloren gegangen und doch wesentlich für das Verständnis der anthropologischen Differenz ist.

2. Der moderne Streit um die Gewohnheit

Der Mensch unterscheidet sich durch das Denken vom Tier. Die Geister scheiden sich an der Frage, wie dies zu verstehen ist. Was genau ist die logische Beziehung zwischen dem Begriff des Denkens und dem Begriff des Tiers? Der modernen Philosophie gilt die Gewohnheit als Inbegriff der natürlichen Lernvermögen der Tiere. Die Frage nach dem richtigen Verständnis des eigentümlichen Unterschieds präsentiert sich so als der Streit um das Verhältnis zwischen Vernunft und Gewohnheit. Zur Diskussion stehen drei mögliche Bestimmungen: *Identität*, *Differenz* und *Spezifikation*. Also:

- (a) die Vernunft ist einfach Gewohnheit;
- (b) die Vernunft ist keine Gewohnheit; und
- (c) die Vernunft ist eine besondere Gewohnheit.

5 Siehe z. B. David Forman, »Second Nature and Spirit: Hegel on the Role of Habit in the Appearance of Perceptual Consciousness«, in: *The Southern Journal of Philosophy* 48/4 (2010), S. 325–352; Simon Lumsden, »Between Nature and Spirit: Hegel's Account of Habit«, in: David S. Stern (Hg.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, New York 2013, S. 121–138; Catherine Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, New York 2005, S. 59; Michael Wolff, *Das Körper-Seele-Problem: Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1839)*, § 389, Frankfurt/M. 1992, S. 178; Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge 1990, S. 214.

Letztere Position, mithin McDowell's Ansatz, erklärt sich in Abgrenzung zu den ersten beiden: als Alternative zu der Wahl zwischen zwei extremen Auffassungen vom Wesen der anthropologischen Differenz.

Die erste Auffassung bestreitet die Andersheit der Vernunft und setzt sie mit der Gewohnheit der Tiere gleich: *Die Vernunft ist nichts anderes als Gewohnheit*. Die anthropologische Differenz erscheint in der Konsequenz als ein *rein gradueller* Unterschied *innerhalb der Natur*. Die Losung »Nichts als Gewohnheit!« ist bekanntlich die Formel von Humes Philosophie des Geistes:

Was die Handlungen [der Tiere] anbelangt, so behaupte ich, daß sie aus einer Überlegung hervorgehen, die nicht nur in sich nicht verschieden ist von derjenigen, die in der menschlichen Natur zutage tritt, sondern auch auf keinen anderen Voraussetzungen beruht. [...] Den Hund läßt der Ton der Stimme seines Herrn auf dessen Zorn schließen und seine Bestrafung voraussehen; auf Grund einer bestimmten Empfindung seines Geruchsinns urteilt er, daß das Wild nicht sehr weit von ihm entfernt sei. [...] In der Tat ist aber [...] auch die Vernunft gar nichts als ein wunderbarer und unfassbarer Instinkt unserer Seele, der uns in einer Vorstellungsreihe von Vorstellung zu Vorstellung weiter leitet und diese Vorstellungen mit bestimmten Eigenschaften ausstattet, entsprechend der jedesmaligen Stellung und Beziehung derselben zueinander. Freilich entsteht dieser Instinkt aus früherer Beobachtung und Erfahrung. Aber ist die Hervorbringung solcher Wirkungen durch Erfahrung und Beobachtung im letzten Grunde verständlicher als ihre unmittelbare Hervorbringung durch die Natur? Was die Gewohnheit kann, das kann sicherlich auch die Natur. Die Gewohnheit ist ja eben gar nichts, als einer der wirkenden Faktoren der Natur; sie schöpft ihre ganze Macht aus dieser Quelle.⁶

Hume bestreitet nicht, dass sich der Mensch durch das Denken vom Tier unterscheidet. Er vertritt eine These über den Charakter dieses Unterschieds. Das den Menschen vermeintlich auszeichnende Vermögen des Denkens und Schließens ist bloß Gewohnheit. Und Gewohnheit ist ein »wirkender Faktor der Natur«, eine Funktion des Instinkts. Es ist das Vermögen zur Verknüpfung von Ideen gemäß ihrer regelmäßigen Abfolge. Diese Art der assoziativen Verknüpfung findet sich bei allen Tieren, die Erinnerungsvermögen

⁶ David Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur* (1739-40), herausgegeben von Reinhard Brandt, übersetzt von Theodor Lipps, Hamburg 1989, Buch I, Teil III, Abschnitt XVI, S. 239f.

besitzen: Nach wiederholtem Auftreten von Ideen des Typs A zusammen mit Ideen des Typs B *schließt* der Hund bei einem Sinnesindruck von A auf B: Er erwartet B in der Umgebung und sucht oder meidet diese entsprechend seinem Begehren. Auch das Tier denkt demnach. Da das menschliche Schließen letztlich in nichts anderem besteht als in ebensolchen Verknüpfungen von Ideen in der Gewohnheit, so ist der Unterschied zwischen Mensch und Tier von gleicher Art wie der Unterschied zwischen mehr oder weniger intelligenten Menschen – nämlich eine rein quantitative Angelegenheit. Der Mensch unterscheidet sich vom Tier nicht durch die Tatsache, *dass* er denkt, sondern allein durch den Grad der Komplexität der Verknüpfung von Ideen in der Gewohnheit.⁷

Die zweite Auffassung besteht auf der Andersheit der Vernunft, indem sie diese der Gewohnheit gegenüberstellt: *Die Vernunft ist etwas ganz anderes als Gewohnheit*. Es ist ein Vermögen eigener Art, nicht tierisch, nicht natürlich. Die anthropologische Differenz ist folglich kein bloß gradueller Unterschied, sondern der *kategoriale* Unterschied zwischen dem *Reich der Natur* und dem *Reich der Vernunft*. Folgende Passage aus Kants *Anthropologie* scheint diese Haltung zur Gewohnheit zu empfehlen:

[...] die Angewohnheit (*assuetudo*) ist eine physische innere Nöthigung nach derselben Weise ferner zu verfahren, wie man bis dahin verfahren hat. Sie benimmt den guten Handlungen eben dadurch ihren moralischen Werth, weil sie der Freiheit des Gemüths Abbruch thut und überdem zu gedankenlosen Wiederholungen ebendesselben Acts (Monotonie) führt und dadurch lächerlich wird. [...] Die Ursache der Erregung des Ekels, den die Angewohnheit eines Andern in uns erregt, ist, weil das Thier hier gar zu sehr aus dem Menschen hervorspringt, das instinctmäßig nach der Regel der Angewöhnung gleich als eine andere (nichtmenschliche) Natur geleitet wird und so Gefahr läuft, mit dem Vieh in eine und dieselbe Classe zu gerathen.⁸

⁷ In der berühmten Fußnote der *Untersuchung über den menschlichen Verstand* setzt Hume die Weise, in der der Mensch das Tier »übertrifft«, mit der Weise gleich, in der ein Mensch einen anderen »übertrifft«. Der »Unterschied zwischen Mensch und Tier« lasse sich »leicht einsehen«, wenn man sich zunächst »den großen Unterschied zwischen menschlichen Intellekten« klarmache. Siehe David Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (1777), herausgegeben von Jens Kulenkampff, übersetzt von Raoul Richter, Hamburg 1984, Abschnitt IX, S. 125, Anm.

⁸ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Werke*. Akademie-Textausgabe, Berlin 1972, 7:149.

Genau wie Hume charakterisiert Kant die Gewohnheit als eine mechanische, durch Wiederholung konstituierte Verknüpfung. Und genau wie Hume beschreibt Kant diesen Zusammenhang als eine Funktion des natürlichen Instinkts. Wenn wir aus Gewohnheit (*assuetudo*) handeln, dann handeln wir »instinctmäßig« und somit wie das »Vieh«. Die Tat ist in diesem Fall das Resultat einer »physischen inneren Nöthigung«. Es ist die Wirkung eines Mechanismus, der sich in uns vollzieht. Im Gegensatz zu Hume behauptet Kant jedoch, dass die eigentümlich menschliche Tätigkeit nicht von dieser Art ist. Wenn wir aus Gewohnheit handeln, dann überlassen wir uns gewissermaßen dem Tier in uns und lassen uns so von etwas anderem bestimmen. Deshalb wirkt gewohnheitsmäßiges Handeln abartig (nichtmenschlich) und ist daher abstoßend. Die wahrhaft vernünftige Tätigkeit ist nicht fremd-, sondern selbstbestimmt und somit durch die Abwesenheit jeglicher Gewohnheit definiert. Bei technischen Fähigkeiten ist, so erläutert Kant, Routine bis zu einem gewissen Grad erlaubt, in der Gebrechlichkeit des Alters entschuldbar, die »Befolgung der Pflicht« jedoch – mithin die eigentlich vernünftige Tätigkeit – soll »niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen«. ⁹ Was man vernünftig tut, das tut man nicht, weil man es zuvor auch getan hat, sondern weil (und nur weil) man hier und jetzt einsieht, dass es zu tun ist.

Die dritte Auffassung behauptet die Andersheit der Vernunft und verortet sie in der Unterscheidung zwischen verschiedenen Formen der Gewohnheit: *Die Vernunft ist eine andere Gewohnheit, eine Gewohnheit sui generis*. Die anthropologische Differenz gilt in der Folge als ein *kategorialer* Unterschied zwischen verschiedenen *Arten der Natur*. In der nachkantischen Philosophie findet sich ein Gedanke dieser Form bei Schiller und Herder, die den Begriff der individuellen und historischen Bildung des Menschen ins Zentrum der Theorie des Geistes rücken. Im Kontext der analytischen Philosophie liefert Gilbert Ryle die Losung:

Die Fähigkeit, Regeln anzuwenden, ist die Frucht der Übung. Deshalb ist man versucht zu schließen, Befähigungen und Fertigkeiten seien einfach Gewohnheiten. Sie sind zweifellos zweite Natur oder erworbene Dispositionen, aber daraus folgt nicht, dass sie bloße Gewohnheiten sind. ¹⁰

⁹ Ebd., 7:147.

¹⁰ Gilbert Ryle, *Der Begriff des Geistes*, übersetzt von Kurt Baier, Stuttgart 1969, S. 49 f.

Das Vermögen des Regelfolgens wird durch Übung gebildet: durch den wiederholten Vollzug der betreffenden Tätigkeitsform. Dies gilt für die Tugend der Gerechtigkeit und das Vermögen, logische Gesetze anzuwenden, nicht weniger als für die Geschicklichkeit oder das Beherrschen einer Sprache. Insofern sie durch Übung gebildet werden, gehören all diese verschiedenen Vermögen zu der Kategorie der »erworbenen Disposition«, »zweiten Natur« oder »Gewohnheit«. Die Klasse der erworbenen Dispositionen ist weiter als die Klasse der vernünftigen Vermögen. Übung ist nicht das Privileg des Menschen. ¹¹ Das bedeutet jedoch nicht, dass das Vermögen zu schließen von der gleichen Art ist wie etwa der Bettelreflex eines Hundes. Die allgemeine Kategorie der Gewohnheit umfasst zwei irreduzibel verschiedene Arten: die *vernünftige* Gewohnheit und die »blinde«, »reine« oder »bloße Gewohnheit« (*mere habit*). ¹² Der Unterschied zwischen ihnen zeigt sich in Erwerb und Akt. Letztere wird durch »Drill« bzw. »Abrichtung« erworben und manifestiert sich in »automatischem«, »mechanischem« oder »blindem« Verhalten. Erstere geht aus »Bildung« hervor, einem Training, das das kritische Urteil des Lernenden mit einbezieht. Ihre Aktualisierung ist in der Folge spontan, involviert Aufmerksamkeit für die spezifischen Erfordernisse der jeweiligen Situation und erfolgt so, dass die entsprechende Tätigkeitsform aus Einsicht in das Prinzip ihrer Einheit vollzogen wird. ¹³

Ohne weitere Erläuterung bleibt die Rede von zweierlei Übung und zweierlei Ausübung freilich akademisch. Schließlich präsentiert

¹¹ Ryle schreibt: »Die Fähigkeit, unter Anleitung gewisse neue Fähigkeiten zu erwerben, ist keineswegs eine menschliche Besonderheit. Der kleine Hund kann angeleitet oder abgerichtet werden, Pfötchen zu geben, ganz ähnlich wie kleine Kinder angeleitet werden können, zu gehen oder einen Löffel zu gebrauchen.« (ebd., S. 171).

¹² Ryle verwendet das Wort »Gewohnheit« zumeist nur zur Bezeichnung der subalternen Art des Genus der zweiten Natur. Aber das ist Zufall. McDowell beschreibt das, was er die »begrifflichen Vermögen« der theoretischen und praktischen Vernunft nennt, als »Gewohnheiten des Denkens und Handelns« (McDowell, *Geist und Welt*, S. 109). Und das Wort »Gewohnheit« ist hier wörtlich zu lesen: »im gewöhnlichen Sinn des Wortes«, wie McDowell an anderer Stelle betont. (John McDowell, »What Myth?«, in: *The Engaged Intellect*, Cambridge/Mass. 2009, S. 311). Aber es sind eben keine »blinden Gewohnheiten« (*blind habits*). Vgl. John McDowell, »Virtue and Reason«, in: *Mind, Value, and Reality*, Cambridge/Mass. 1998, S. 51.

¹³ Vgl. Ryle, *Der Begriff des Geistes*, S. 49–57 und S. 171.

auch Kant sein Verständnis des Unterschieds zwischen Handeln aus dem schieren Zwang der Gewohnheit und Handeln aus Einsicht in Notwendigkeit, indem er den allgemeinen Gattungsbegriff der »Fertigkeit (*habitus*)« in zwei Arten unterteilt: die »Angewohnheit (*assuetudo*)« und die »freie Fertigkeit (*habitus libertatis*)«. ¹⁴ Und auch Hume hat keinen geringeren Anspruch, als das vollständige System der multiplen Arten der Gewohnheit darzustellen. Die Idee eines Unterschieds zwischen Regelfolgen und bloß regelmäßigem Verhalten ist ihm dabei ebenso wenig fremd wie Kant der Begriff der Bildung. Man mag die übergeordneten Kategorien und ihre Unterarten so oder so betiteln, die philosophische Frage ist, mit welchen begrifflichen Mitteln die so benannten Unterschiede zu erläutern sind. Dabei gibt es im Wesentlichen drei Grundpositionen, die sich durch die jeweiligen Bestimmungen des Verhältnisses zwischen *Erkenntnis* und *Wiederholung* definieren.

Bei Hume tritt gewissermaßen die Wiederholung an die Stelle der Erkenntnis. Ganz gleich, wie komplex die Verknüpfung von Vorstellungen sein mag, es verhält sich im folgenden Sinn immer *wie* beim Instinkt: Der Grund der Verknüpfung von Vorstellungen im Subjekt liegt nicht in dessen Verständnis ihrer Notwendigkeit. Vielmehr gilt umgekehrt, dass die vermeintliche Notwendigkeit letztlich nichts anderes ist als eine bloß regelmäßige Verknüpfung von Ideen. Unter dieser Annahme besteht der einzig mögliche Sinn, welcher der Rede von Regelfolgen gegeben werden kann, in der Idee einer komplexen Konstellation von Dispositionen höherer Stufe, sogenannten kontrollierenden Einstellungen. Das Verhältnis zwischen Disposition und Akt ist auf jeder Ebene das gleiche: Die Verwirklichung findet immer hinter dem Rücken des Subjekts statt. Das besondere Maß an Kontrolle, das *vernünftige* Wesen wie wir über ihre Akte haben, besteht nur in *zusätzlichen* höherstufigen Dispositionen und Einstellungen, die selbst von der gleichen Art sind wie diejenigen, die sich im ganzen Tierreich finden. Diesen Gedanken kann man nun entweder, wie Hume selbst, skeptisch fassen oder analytisch, wie der zeitgenössische reduktive Naturalismus es vorschlägt.

In dem Bild, das Kant zeichnet, schließt Erkenntnis in einem gewissen Sinn Wiederholung aus. Kant definiert »Fertigkeit (*ha-*

bitus)« im Allgemeinen als »Leichtigkeit zu handeln«. Ihre beiden Unterarten unterscheiden sich durch den jeweiligen Bestimmungsgrund der entsprechenden Handlung. Die »Angewohnheit (*assuetudo*)« ist die »durch öfters wiederholte Handlung zur Notwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit derselben«. Sie impliziert so die Unfreiheit der entsprechenden Handlungen. Bei der »freien Fertigkeit (*habitus libertatis*)« geschieht die Handlung *nicht* aufgrund vorangegangener Wiederholungen von Handlungen dieses Typs, sondern entspringt jeweils erneut der Einsicht in ihre vernünftige Notwendigkeit: dadurch, dass »sich [das Subjekt] durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln bestimm[t]«. ¹⁵ Übung, Bildung und Erziehung spielen eine große Rolle im menschlichen Leben, das, was vernünftige Wesen auszeichnet, ist jedoch der Umstand, dass es einen Raum wahrer Spontaneität gibt, in dem die Vernunft ganz bei sich ist und sich in diesem reinen Element selbst Inhalt und Bestimmung gibt. Bezogen auf diese *praktische* Erkenntnis kann Übung allenfalls Hindernisse ausräumen. (Man kann seine Willenskraft stärken.) Aber Übung ist weder Quelle noch Element des Wissens. Als praktische *Erkenntnis* unterscheidet sie sich nicht von der Erkenntnis übersinnlicher Wesen (Engel). In der Ersten-Person-Perspektive dieser Form von Erkenntnis *wissen* wir uns daher nicht als *Tier*.

Die neoaristotelische Spezifikation des Gewohnheitsbegriffs soll den Gegensatz von Wiederholung und Erkenntnis auflösen. Der Anspruch besteht darin, zwei Thesen zu vereinen, deren Unvereinbarkeit anzunehmen die Gemeinsamkeit der anderen beiden Ansätze ist. Mit Kant und gegen Hume wird behauptet, der Unterschied zwischen Vernunft und tierischer Gewohnheit sei nicht bloß graduell, sondern *logischer* bzw. *kategorialer* Art. ¹⁶ Mit Hume und gegen Kant wird behauptet, es sei eine Unterscheidung *in der Natur*. Von diesem Standpunkt aus erscheint die erste Auffassung

¹⁵ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, Einleitung XIV, Werke*. Akademie-Textausgabe, Berlin 1972, 6:407.

¹⁶ McDowell sagt, begriffliche Vermögen gehörten zu einem »logischen Raum *sui generis*«. Ryle formuliert den Anspruch, den Begriff der Intelligenz zu klären, indem er das »logische Verhalten« einer »beschränkten Klasse von dispositionalen Ausdrücken« herausarbeitet – nämlich derjenigen Ausdrücke, welche »Verstandes- und Charaktereigenschaften« beschreiben (Ryle, *Der Begriff des Geistes*, S. 166 f.).

¹⁴ Siehe Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, Einleitung XIV, Werke*. Akademie-Textausgabe, Berlin 1972, 6:407.

als ein reduktiver Naturalismus, die zweite letztlich als eine Art von Dualismus. Der ihnen entgegengestellte *nichtreduktive Naturalismus* soll durch die Zurückweisung einer Annahme verfügbar werden, die ihnen gemeinsam zu sein scheint. In beiden Fällen wird der Unterschied zwischen Mensch und Tier durch den Verweis auf *zusätzliche* Vermögen erklärt – im ersten Fall durch den Verweis auf eine komplexe höherstufige Disposition von gleicher Art und im zweiten Fall durch den Verweis auf ein besonderes Vermögen, das durch einen eigenen logischen Raum *sui generis*, ein Jenseits des Natürlichen, definiert ist. Dies legt den Gedanken nahe, dass es möglich ist, von dem Beitrag jener zusätzlichen Vermögen abzusehen, und dass das, was dann übrig bleibt, sich nicht wesentlich vom bloßen Tier, dem Vieh, unterscheidet.¹⁷ Im Anschluss an McDowell beschreibt Matthew Boyle ein solches Bild als *additive* Auffassung der anthropologischen Differenz.¹⁸ Die Auffassung ist additiv, insofern der Begriff des eigentümlichen Unterschieds nichts an dem Gehalt des spezifizierten Gattungsbegriffs ändert. Was es bedeutet, ein *Tier* zu sein, ist formal gesprochen immer dasselbe, ganz gleich, ob jene zusätzlichen Vermögen vorliegen, die es erlauben, von einem *vernünftigen Tier* zu sprechen. Diesem Bild stellt Boyle die *transformative* Auffassung der anthropologischen Differenz gegenüber. Letzterer zufolge ändert sich der Gehalt des Gattungsbegriffs durch die Verknüpfung mit dem Begriff des eigentümlichen Unterschieds.¹⁹ Das dem Menschen Eigentümliche ist demnach nicht etwas Zusätzliches, das zu den Vermögen hinzutritt, die der Mensch mit den Tieren teilt; vielmehr verändert sich die ganze Weise, Vermögen zu haben. Die Vernünftigkeit des Menschen besteht, wie Herder es ausdrückt, nicht in der »Zugabe von Kräften, sondern in einer ganz verschiedenartigen Richtung und Entwicklung aller Kräfte.«²⁰ Der Anspruch des zeitgenössischen Neoaristotelismus besteht darin, diese Verschiedenartigkeit als ei-

nen *kategorialen* oder *logischen* Unterschied zu erweisen: als einen Unterschied hinsichtlich der Weise, wie der Subjektterm und das Handlungsverb unter dem Vermögensbegriff verknüpft werden.

3. Die orthodoxe Lehre von der Gewohnheit

Versucht man Hegels Position auf der eben skizzierten Landkarte philosophischer Optionen zu vermerken, stößt man auf eine Reihe von Schwierigkeiten. In der Literatur werden Hegels Bemerkungen zur zweiten Natur oft als eine Version des eben skizzierten neoaristotelischen Gedankens aufgefasst.²¹ Schließlich teilt Hegel offensichtlich das Ziel, Reduktionismus und Dualismus zu vermeiden. Und auch bei ihm scheint der Begriff des Lebens im Zentrum der vorgeschlagenen Alternative zu stehen.²² Im Kapitel zur Gewohnheit findet sich jedoch keine Taxonomie kategorial verschiedener Arten der Gewohnheit. Und es erweist sich als schwierig, die dort versammelten Bemerkungen unter eine der beschriebenen Unterkategorien zu bringen. Offensichtlich geht es um die Konstitution geistiger Subjekte. Nicht nur die unmittelbare Synthese des Mannigfaltigen im »Sehen« sowie »Geschicklichkeit« und »Gedächtnis«, mithin das Beherrschen einer Sprache, werden unter diesen Begriff gebracht, sondern auch die »Gewohnheit des Rechten« und »Sittlichen«, also Tugend.²³ Die Gewohnheit umfasst »alle Arten

21 Vgl. z. B. Terry Pinkard, *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford 2012; Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge 2008; Michael Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt/M. 2011; Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge 1990, S. 214.

22 Zu Beginn der *Philosophie des Geistes*, des dritten Bandes der *Enzyklopädie*, tritt die Alternative zwischen Reduktionismus und Dualismus als das Dilemma »rationeller« und »empirischer Psychologie« auf. Während Erstere nur einen abstrakten Begriff des Geistes hat und dessen Wirklichkeit nicht zu denken vermag, kommt Letztere nicht über die Beschreibung gegebener konkreter Kräfte hinaus und verfügt über keinen Begriff ihrer Einheit (vgl. ENZ III § 378). Was es zu verstehen gilt, um den »konkreten Geist« in den Blick zu bekommen, ist die »lebendige Einheit des Geistes« (ENZ III § 379). Siehe dazu Matthias Haase, »Life and Mind«, in: Thomas Khurana (Hg.), *The Freedom of Life: Hegelian Perspectives*, Berlin 2013, S. 69–109.

23 Zur Gewohnheit als Geschicklichkeit vgl. ENZ III § 410; zur Rolle der Gewohnheit in der Sprachbeherrschung vgl. ENZ III § 459–464 und zur sittlichen »Ge-

17 Kants eigene Position zu dieser Frage ist offensichtlich wesentlich komplexer, als meine Darstellung nahelegt. Für eine angemessene Diskussion Kants ist hier kein Raum. Es geht mir allein um die Position, welche die oben zitierte Passage nahelegt.

18 Vgl. den Beitrag von Matthew Boyle, »Wesentlich vernünftige Tiere«, im vorliegenden Band.

19 Aristoteles, *Metaphysik*, X 8, 1057b38–1058a7 (zitiert als MET).

20 Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart 1966, S. 26f.

und Stufen der Tätigkeit des Geistes« – einschließlich seiner höchsten Form, des »reinen Denkens«. ²⁴ Auf der anderen Seite wird die Gewohnheit in ebenen Begriffen beschrieben, in denen Kant das definiert, was er »assuetudo« nennt, und die McDowell und Ryle für die »blinde Gewohnheit« reservieren: Sie besteht in einem »Mechanismus«, ihren Erwerb charakterisiert das »abstumpfende« Moment der »Wiederholung« und ihr Akt ist in einem bestimmten Sinn »bewusstlos« und »unfrei«. Genau das also, was Kant zufolge Abscheu verdient und dem Neoaristotelismus als das Resultat der *Abrihtung*, aber nicht *Bildung* gilt, scheint hier zum notwendigen Strukturmoment des Geistes zu werden:

Von der Gewohnheit pflegt herabsetzend gesprochen und sie als ein Unlebens, Zufälliges und Partikuläres genommen zu werden. Ganz zufälliger Inhalt ist allerdings der Form der Gewohnheit, wie jeder andere, fähig, und es ist die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt oder, wenn ganz abstrakt, der Tod selbst ist. Aber zugleich ist sie der *Existenz* aller Geistigkeit im individuellen Subjekte das Wesentliche, [...] damit der Inhalt, religiöser, moralischer usf., ihm als *diesem Selbst*, ihm als *dieser* Seele angehöre, weder in ihm bloß *an sich* (als Anlage), noch als vorübergehende Empfindung oder Vorstellung, noch als abstrakte, von Tun und Wirklichkeit abgeschiedene Innerlichkeit, sondern in seinem Sein sei. (ENZ III § 410)

Die Gewohnheit ist ihrer Form nach offen für *zufällige* Verknüpfung und somit »an sich« keine Einsicht in Notwendigkeit. Zugleich soll sie jedoch konstitutiv für das Denken sein. ²⁵ Ähnlich

wohnheit« bzw. Tugend vgl. ENZ III § 486. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (in Folgenden zitiert als GPR), *Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832 bis 1845 neu ediert von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 7, Frankfurt/M. 1969-1971, insbesondere § 151 und § 197. Zum Begriff der Gewohnheit in sozialer Praxis der sittlichen Gemeinschaft vgl. ENZ III § 525, zum »Gewohnheitsrechts« vgl. GPR § 211.

²⁴ Auch »das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst tätige Denken bedarf [...] der Gewohnheit« (ENZ III § 410).

²⁵ In der *Wissenschaft der Logik* wird die Gewohnheit unter der logischen Idee des »Mechanismus« geführt. Was der »geistige Mechanismus« (sei es das »mechanische Gedächtnis« oder die »mechanische Handlungsweise«) mit dem »materiellen Mechanismus« gemein hat, so heißt es dort, ist die Form der Einheit des so Verbundenen. Diese ist dadurch bestimmt, dass die »im Geiste« aufeinander bezogenen Elemente »einander und ihm selbst [dem Geist] äußerlich bleiben«; vgl. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Begriff* (1816) (im Folgenden zitiert als LOG), Hamburg 1981, S. 133.

verwirrend ist der Gebrauch der Prädikate »frei« und »unfrei«, mit denen üblicherweise die vernünftige von der subrationalen Art der Gattung des *habitus* abgegrenzt wird. Statt einer Differenzierung von Unterkategorien entspinnt sich eine seltsame Dialektik innerhalb ein und desselben Begriffs: »Der Mensch ist in der Gewohnheit in der Weise von Naturexistenz und darum in ihr unfrei, aber insofern frei, als die Naturbestimmtheit der Empfindung durch die Gewohnheit zu seinem bloßen Sein herabgesetzt, er nicht in Differenz und in Abhängigkeit gegen dieselbe ist« (ENZ III § 410). Gewohnheit ist ein Moment der Freiheit, insofern ihr abstumpfender Effekt das Subjekt der unmittelbaren Bestimmung durch die Sinneseindrücke enthebt. Zugleich ist die Gewohnheit ein Moment der Unfreiheit, insofern sie als Mechanismus der Wiederholung das Subjekt gleichsam automatisch zum Handeln bestimmt. Angesichts der Tatsache, dass der Begriff der Gewohnheit auch ein Begriff der Naturphilosophie ist, scheint die Hoffnung auf begriffliche Ordnung endgültig verloren zu sein. Das Vieh hat, in einem Sinn, ebenfalls Gewohnheiten. ²⁶

²⁶ Schon die eingangs erwähnte Bemerkung am Ende der Naturphilosophie (ENZ II § 375), in der es heißt, das Tier »stirbt aus Gewohnheit«, impliziert die Anwendbarkeit des Begriffs. Immerhin muss das Tier Gewohnheiten haben, um an ihr sterben zu können. Laut Vorlesungsmitschrift bemerkt Hegel ausdrücklich, dass die Rede von der Gewohnheit Anwendung auf Tiere findet. Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie des subjektiven Geistes*, Nachschrift zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28, Hamburg, S. 735 f. (Ich komme auf die Frage zurück, in welchem Sinn der Begriff der Gewohnheit Anwendung findet.) Da die Anthropologie die Aufgabe hat, den Menschen in seinem Sein als »Naturgeist« zu beschreiben, und in der Diskussion der Gewohnheit kulminiert, scheinen nur zwei Optionen übrig zu bleiben, sobald man die Unterscheidung kategorial verschiedener Arten der Gewohnheit ausschließt. Entweder die Differenz zum Tier ist nicht das Thema der Anthropologie, sondern erst der späteren Teile der Philosophie des Geistes. Oder die Differenz zum Tier wird durch die Idee erläutert, dass die Gewohnheit beim Menschen eine *größere* Rolle spielt. In letzterem Fall erscheint die anthropologische Differenz in der Folge als ein bloß gradueller Unterschied. In ersterem würde folgen, dass sich der Mensch in seiner Animalität nicht vom bloßen Tier unterscheidet, sondern allein durch zusätzliche Leistungen, die nicht zu seinem natürlichen Sein gehören. Das eine läuft auf eine Art von reduktivem Naturalismus hinaus, das andere auf eine Art von Dualismus. Beide Lesarten finden sich in der Literatur. Die dualistische Lektüre ist eine Implikation der Lektüre von Julia Peters, die vorschlägt, das Verhältnis von Geist und Körper über den logischen Begriff der Teleologie bzw. äußeren Zweckmäßigkeit zu bestimmen; vgl. Julia Peters, »On Naturalism in Hegel's

Einen Anhaltspunkt liefert der Umstand, dass die Interpretationsprobleme, die Hegels Gebrauch des Wortes ›Gewohnheit‹ aufwirft, eine Entsprechung in einer Schwierigkeit mit Thomas von Aquins Verwendung des Wortes *habitus* finden. Anthony Kenny schlägt vor, *habitus* mit ›Disposition‹ (*disposition*) zu übersetzen anstatt mit ›Gewohnheit‹ (*habit*). Seine Erläuterung des Bedeutungsunterschieds dieser Worte ist parallel zu Kants Entgegensetzung von *habitus libertatis* und *assuetudo*. Beide stellen eine Leichtigkeit im Handeln dar. Während es im letzteren Fall jedoch schwerer sei, die betreffende Handlung nicht zu vollziehen, sei die Aktualisierung im ersteren Fall frei und durch den Willen bestimmt.²⁷ In der Tat gibt es bei Thomas von Aquin die Unterscheidung zwischen *habitus* und *consuetudo*.²⁸ In Kennys Übersetzung nebst Erläuterung wird es jedoch rätselhaft, warum Aquin diskutiert, inwieweit man den bloßen Tieren *habitus* zuschreiben kann. Die Frage, ob das Vieh

Philosophy of Spirit«, in: *British Journal for the History of Philosophy* 24/1 (2015), S. 111–131. Die naturalistische Lektüre folgt aus Malabous Vorschlag, den Begriff der Gewohnheit als Charakteristikum des Lebens überhaupt einzuführen und das Eigentümliche des Menschen durch die Idee einer Ausweitung oder Totalisierung der Gewohnheit zu erklären; vgl. Malabou, *The Future of Hegel*, S. 55–57 und S. 63–74. Als Interpretation ist keine der beiden überzeugend. Laut Hegel gehört die Differenz zwischen der Idee des Lebens und der Idee der Geistes zur Logik und ist somit kategorialer Natur, nicht bloß gradueller (LOG, S. 190–192). Zugleich behauptet Hegel, dass der *realphilosophische* Begriff dieser Differenz – i. e. das Verständnis ihrer Wirklichkeit – der Artikulation verschiedener Gestalten oder Formen von Animalität mit Hilfe der Rede von Gewohnheit bedarf; vgl. ENZ II § 375 und ENZ III § 411. Die Schwierigkeit besteht darin zu verstehen, wie Hegel dies sagen kann, ohne kategorial verschiedene Arten der Gewohnheit einander gegenüberzustellen. Es scheint zwar jüngst wieder salonfähig geworden zu sein, mit Hegel von Widersprüchen in der Wirklichkeit zu sprechen. Wenn sich dies jedoch nicht darin erschöpfen soll, die Inkohärenz der eigenen Theorie zur Schau zu tragen, dann hilft auch dies zunächst nicht weiter. Für eine systematische Entwicklung von Hegels Begriff des Widerspruchs in der Wirklichkeit im Zusammenhang mit seinem Verständnis der anthropologischen Differenz siehe den Beitrag von Wolfram Gobsch im vorliegenden Band. Wie sich die Position, die Gobsch dort entwickelt, zu der hier skizzierten Landkarte philosophischer Optionen verhält, ist mir nicht vollständig durchsichtig.

²⁷ Anthony Kenny, »Introduction«, in: Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, Bd. 22, Cambridge 2006.

²⁸ Letztere beschreibt die durch regelmäßige Wiederholung konstituierte Assoziation von Vorstellungen in der Erinnerung. Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* (zitiert als ST), Ia2ae, 56.5., Resp.

Vernunft und freien Willen hat, hält Thomas von Aquin bekanntlich nicht für diskussionswürdig (ST Ia2ae, 6.2. Resp.). Zur Frage des *habitus* bei Tieren erhalten wir dagegen folgende qualifizierte Auskunft: »bloße Tiere (*bruta animalia*) können strenggenommen (*proprie loquendo*) keinen *habitus* [der Tätigkeit] haben.«²⁹ In ihrer natürlichen Umgebung handeln sie aus Instinkt. Es ist jedoch möglich, sie zu zähmen, abzurichten und zu trainieren. In letzterem Fall findet der Begriff Anwendung. Aber auch dann wird er »nicht voll erfüllt«.

Die Parallele zwischen den beiden Denkern ist kein Zufall. Thomas von Aquin beansprucht mit seinen Überlegungen die Lehre desjenigen Philosophen zu artikulieren, von dem Hegel zu Beginn seiner Philosophie des Geistes sagt, dass dessen »Bücher über die Seele« nach wie vor »das einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand« darstellten (ENZ III § 378). Die Worte *habitus* und *consuetudo* übersetzen natürlich Aristoteles' *hexis* und *ethos*. Unsere Schwierigkeit findet ihren Ausgangspunkt in einer seltsamen Zweideutigkeit in der *Nikomachischen Ethik*. Zu Beginn von Buch II erklärt Aristoteles bekanntlich, dass die sogenannten Charakterdispositionen (*hexis ethike*) – die Tugenden ebenso wie die entsprechenden Laster – durch Habitualisierung oder Gewöhnung (*ethos*) gebildet werden (EN 1103a15–18). Im Gegensatz zu den intellektuellen Tugenden, die hauptsächlich aus Belehrung hervorgehen, entstehen die charakterlichen Tugenden durch wiederholtes Handeln in Situationen. In Buch VI erfahren wir dann, dass Charaktertugenden im »eigentlichen Sinne« nur zusammen mit der entsprechenden intellektuellen Tugend, der Klugheit (*phronesis*), möglich sind (EN 1144b15–17). Um wahrhaft tugendhaft zu werden, bedarf es der Gewöhnung und Belehrung. In der Literatur wird üblicherweise angenommen, Habitualisierung finde sich nach Aristoteles auch bei den bloßen Tieren.³⁰ Umstritten ist allein die Frage, wie die Verbindung zu intellektuellen Tugenden verstanden werden muss: Ist die Gewöhnung von besonderer Art, wenn sie in Einheit mit der Belehrung steht, oder ist die Gewöhnung der Form nach immer gleich, unabhängig davon, ob die Gewöhnten Menschen oder bloße Tiere sind? In der *Nikomachischen Ethik* selbst

²⁹ Thomas von Aquin, ST Ia2ae, 50.3., ad 2 (Übers. M. H.).

³⁰ Vgl. z. B. Myles F. Burnyeat, »Aristotle on Learning to Be Good«, in: Amelie Oksenberg Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's Ethics*, London 1980, S. 69–92.

die diese Frage nicht aufgeworfen. Denn von den sogenannten »natürlichen Tugenden«, die er in Buch VI auch den bloßen Tieren zugesteht, sagt Aristoteles, sie seien angeboren (EN 1144b5-10). Und bei der Einführung der Rede von Gewöhnung (*ethos*) fügt Aristoteles hinzu, »kein natürliches Ding« könne durch Gewöhnung verändert werden (EN 1103a19-21). Da zur Illustration dieser These auf einen Stein verwiesen wird, den man durch mehrmaliges Hochwerfen nicht daran gewöhnen könne, nach oben zu fliegen, scheint offen zu bleiben, ob bloße Tiere Gewohnheiten haben können.

Eine Antwort auf die Frage findet sich in der *Politik*, und sie wirkt ähnlich seltsam wie Aquins Bemerkung. Es heißt dort, dass es drei Faktoren gibt, die die Entwicklung des Charakters beeinflussen: Natur, Gewöhnung und Vernunft. Letztere ist nur den Menschen eigen. Natürliche Tugenden gibt es auch bei den bloßen Tieren. Die Gewohnheit nimmt eine eigentümliche Zwischenstellung ein. Die Tiere, so die Auskunft, »leben meist nach ihren angeborenen Instinkten, einige zu einem geringen Teil auch nach Gewohnheit«. ³¹ Dies scheint auch die Form von Hegels überlegter Auskunft zu sein. Laut Vorlesungsmitschrift können Tiere Gewohnheit haben, insbesondere »insofern sie Geschicklichkeit ist« und dann, wenn sie »von Außen her« erzeugt wird. Auch Hegel kennt das Wunder des Hundes: »Fido savant«, der vermeintlich »buchstabiert und rechnen kann«. Trotz aller menschlichen Erscheinung bleibe die Gewohnheit hier jedoch *innerhalb* des »Instincts«. ³² Sie tritt nicht als selbstständige oder eigene Tätigkeitsform hervor, so dass der Begriff hier nicht voll erfüllt wird.

Aber warum sprechen die drei Philosophen auf so merkwürdige Weise von den Tieren? Wenn die bloßen Tiere den Begriff der Gewohnheit nicht voll erfüllen, der auf uns Anwendung findet, heißt das dann nicht einfach, dass sie eine *andere* Art von Gewohnheit haben? In der *Summa* geht der Bemerkung von den »partiellen« Gewohnheiten der Tiere folgende Erklärung voran, in der Aquin die Gewohnheit dem Instinkt gegenübergestellt und sie als Strukturmoment desjenigen Vermögens beschrieben hat, von dem Aristoteles in der *Metaphysik* sagt, es würde auf zwei Weisen aktualisiert:

das vernünftige Vermögen (*dynamis metalogou/potentia rationalis*). Thomas von Aquin schreibt:

[...] die Sinnesvermögen (*vires sensitivae*) sind unter zwei Aspekten zu betrachten: im ersten Fall werden sie durch natürlichen Instinkt tätig; im zweiten Fall werden sie durch die Anordnung der Vernunft tätig. Wenn sie durch natürlichen Instinkt tätig werden, dann können sie, ebenso wie die Natur selbst, nur auf eine Weise tätig werden. Aus diesem Grund gibt es, ebenso wie bei den natürlichen Vermögen, keine Dispositionen (*habitus*) bei den Sinnesvermögen, wenn sie durch natürlichen Instinkt tätig werden. Wenn sie jedoch durch die Anordnung der Vernunft tätig werden, dann können sie in mehr als einer Weise tätig werden. Und so können sie verschiedene Dispositionen (*habitus*) haben, nach denen sie entweder guter oder schlechter Verfassung sind. ³³

Das vernünftige Vermögen, so Aristoteles' Auskunft in der *Metaphysik*, ist ein Vermögen zu Gegenteiligem. Es kann auf zwei Weisen ausgeübt werden: auf gute und auf schlechte Weise. *Hexis* (*habitus*) ist der Begriff für eine solche Bestimmung oder Haltung eines Vermögens. Ein subrationales oder natürliches Vermögen ist hingegen ein Vermögen, das nur auf eine Weise verwirklicht werden kann (MET 1046b5-29, 1048a8-13). In einem Vermögen, das nur auf eine Weise ausgeübt werden kann, gibt es, so folgert Aquin, keinen logischen Raum für *hexis* bzw. *habitus* (ST Ia2ae, 49,4). Sinnesvermögen, insofern sie instinktgeleitet sind, können nur auf eine Weise aktualisiert werden. Sie sind mithin natürliche Vermögen und in dieser Hinsicht so wie die Vermögen des Steins aus Buch II der *Nikomachischen Ethik*. Nur dann, wenn die Sinnesvermögen durch die Vernunft bestimmt sind, können sie auf zwei verschiedene Weisen – eine gute und eine schlechte – aktualisiert werden. *Strenggenommen* ist daher die Unterscheidung zwischen *dynamis* (*potentia*) und *hexis* (*habitus*) nur auf vernünftige Tiere anwendbar. Bloße Tiere können gesund oder krank sein. Aber sie haben nicht im vollen Umfang einen *habitus* des Verhaltens (*habitus ordinati ad operationes*). Denn es gibt bei ihnen keine duale Bestimmung der Aktualisierungsweisen des Vermögens. Selbst dann, wenn sie »partiell« Gewohnheiten haben, bleibt ihr Verhalten durch den Instinkt bestimmt.

Die neuere Psychologie und Kognitionswissenschaft wartet mit

³¹ Vgl. Aristoteles, *Politik*, VII, 13, 1332b3.

³² G. W. F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie des subjektiven Geistes*, Nachschrift zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28, Hamburg, S. 735 f.

³³ Thomas von Aquin, ST Ia2ae, 50,3. Resp. (Übers. M. H.).

einer ganzen Reihe von empirischen Belegen auf, die das Bild des rein instinktgeleiteten Tieres als hoffnungslos unterkomplexen Mythos der humanistischen Philosophie erweisen sollen. Die Philosophen der Moderne sind noch weiter gegangen und haben der Gewohnheit einen Platz im Pflanzenreich und sogar im Unbelebten gegeben.³⁴ Was ursprünglich der Name für einen Grundzug der menschlichen Psyche war, der sich in abgeleiteter und eingeschränkter Weise auch bei einigen bloßen Tieren findet, erscheint nun primär als Plastizität der Materie. Dieses Schicksal des Gewohnheitsbegriffs prägt den modernen Streit um das Verständnis der anthropologischen Differenz in all seinen Positionen. Dies zeigt sich unter anderem in genau jenem Werk, in dem Ryle versucht, die Aristotelischen Vermögensbegriffe in eine Tradition wieder einzuführen, deren empiristische Skepsis gegenüber der Rede von Vermögen überhaupt die Unterscheidungen innerhalb dieser allge-

34 Thomas Reid argumentiert, Gewohnheit (*habit*) komme nicht nur bei Tieren, sondern schon bei Pflanzen vor, da auch diese sich an ihre Umgebung anpassen würden (Thomas Reid, *Essay on the Active Powers of Man*, III.III, S. 120f.). Thomas Hobbes findet die Gewohnheit (*habit*) gar im Unbelebten (Thomas Hobbes, *Elements of Philosophy*, in: *The English Works of Thomas Hobbes*, Bd. 4, hg. von William Molesworth, London 1839, S. 349f.). Auch lebloser Stoff kann, so sein Argument, eine Disposition durch den wiederholten Vollzug ebenderjenigen Bewegung erwerben, die Gegenstand der Disposition ist. (Etwas wird elastisch durch wiederholtes Dehnen.) Auch hier stellt sich die Frage, ob es ein bloß terminologischer Punkt ist und das Wort »habit« hier in jenem generischen Sinn von Vermögen verwendet wird, in dem Ryle das Wort »Disposition« verwendet. Beide betonen jedoch, dass sie mit dem Wort »Gewohnheit« das meinen, was bei Menschen durch den wiederholten Vollzug von Handlungen entsteht. Die Hobbessche Ausweitung des Anwendungsbereichs des Gewohnheitsbegriffs impliziert eine These darüber, wie die menschliche Gewohnheit zu verstehen ist: durch den Verweis auf die Eigenschaften der Materie, aus der wir bestehen. Es ist das Hobbessche Verständnis, das im Hintergrund von William James' berühmter Definition steht, das nicht nur die Psychologie und Kognitionswissenschaften geprägt hat: »Plastizität [...] bedeutet das Vorhandensein einer Struktur, die genug ist, um Einflüssen nachzugeben, aber auch fest genug, nicht sofort nachzugeben. [...] Organisches Material, besonders Nervengewebe, scheint zu einem ganz außergewöhnlichen Grad mit Plastizität von dieser Art ausgestattet zu sein, so daß wir ohne zu zögern als unsere erste Behauptung folgendes aufstellen können: Die Phänomene der Gewohnheit bei Lebewesen beruhen auf der Plastizität des organischen Materials, aus dem ihre Körper bestehen.« (William James, *The Principles of Psychology*, Cambridge/Mass. 2007, S. 64, Übers. M.H.). In unserem Fall, so James, ist das plastischste Material das Gehirn.

meinen Kategorie zu verdecken tendiert. In *The Concept of Mind* kommen all die Unterscheidungen vor, die die aristotelische Tradition mittels des Kontrasts zwischen *dynamis/potentialia* und *hexis/habitus* artikuliert – jedoch ohne in einen systematischen Zusammenhang miteinander zu treten. Anstatt wie bei Aquin verschiedene Dimensionen oder Momente ein und derselben Differenz zu bilden, erscheinen sie als voneinander unabhängige Unterscheidungen.

(a) Die Unterscheidung zwischen Vermögen, die *durch Natur*, und Vermögen, die *durch Praxis* erworben werden, wird von Kenny auf die Aristotelische Rede von erster und zweiter Aktualisierung bezogen. Ein erworbenes Vermögen ist demnach die Aktualisierung eines Vermögens zweiter Ordnung (*second order capacity*) – eines Vermögens, Vermögen zu erwerben (*ability to acquire abilities*).³⁵ Das erworbene Vermögen kann so einerseits als Akt und andererseits als Vermögen beschrieben werden. In Bezug auf das Vermögen zweiter Ordnung ist es ein Akt. In Bezug auf die einzelnen Handlungen, die es manifestieren, ist es ein Vermögen. Das eine ist die erste Aktualisierung (*first actualization*), das andere die zweite Aktualisierung (*secondary actualization*).³⁶ Diese Unterscheidung ist zwar wesentlich für vernünftige Vermögen. Aber sie ist nicht exklusiv. Auch bloße Tiere und vielleicht ebenso Pflanzen oder gar unbelebte Materie können dispositionelle Eigenschaften erwerben und haben somit Vermögen zweiter Ordnung.

(b) Das Gleiche gilt für einen anderen Aspekt der Aristotelischen Unterscheidung zwischen *dynamis (potentialia)* und *hexis (habitus)*, der in Ryles Liste der Unterschiede innerhalb der allgemeinen Kategorie dispositioneller Eigenschaften Eingang findet – nämlich die Opposition zwischen Fähigkeiten, Können oder Vermögen (*ability/capacity*) auf der einen Seite und Tendenzen, Neigungen oder Kräften (*tendency/propensity*) auf der anderen Seite. Erstere werden mit Sätzen der Form »S kann A tun« zugeschrieben, Letztere mit Sätzen der Form »S neigt dazu, A zu tun«, oder mithilfe der habituellen Prädikationsform »S tut A.«³⁷ Im Fall intelligenter Dispositionen

35 Kenny gibt ihm den besonderen Namen »faculty«, aber die Bedeutung dieses Wortes soll durch die rekursive Formulierung vollständig erklärt werden. Vgl. Anthony Kenny, *The Metaphysics of Mind*, Oxford 1989, S. 20 und S. 81.

36 Vgl. Anthony Kenny, *Will, Freedom and Power*, Oxford 1975, S. 123.

37 Ryle schreibt: »Tendenzen müssen von Fähigkeiten [...] unterschieden werden.

wird dies zu der Unterscheidung zwischen Geschicklichkeit (*skill*) und Tugend (*virtue*). Die Differenz zwischen Fähigkeit und Tendenz selbst ist jedoch vom Begriff der Vernunft unabhängig und findet sich auch im Reich des Subrationalen.

(c) Die Aristotelische Unterscheidung zwischen den natürlichen und den vernünftigen Vermögen (*dynamis meta-logou/potentia rationales*) erscheint bei Ryle als der Kontrast zwischen intelligenten Dispositionen (*intelligent dispositions*) und bloßen Gewohnheiten (*mere habits*). So wie Ryle es darstellt, impliziert die vernünftige Spezies der Gattung *Disposition* die binären Unterscheidungen (a) und (b). Das Umgekehrte gilt jedoch nicht. Menschliche Geschicklichkeit (*skill*) und Tugend (*virtue*) sind also die *vernünftigen* Subkategorien der Superkategorien *erworbene Fähigkeit* und *erworbene Tendenz*.

Der Disput zwischen der neoaristotelischen und der orthodoxen Lehre von der Gewohnheit betrifft das Verhältnis der drei Begriffspaare (a) bis (c). Der neoaristotelischen Auffassung zufolge sind die Oppositionen (a) und (b) unabhängig von (c) verständlich. Der orthodoxen Lehre zufolge gehören die Unterscheidungen (a) und (b) zu einer Seite des Gegensatzes (c). Sie benennen Strukturmomente *vernünftiger* Vermögen. In diesem Bild gibt es keine subrationalen Gewohnheiten. Es gibt nur gute und schlechte Gewohnheiten: die beiden Weisen, in denen ein vernünftiges Vermögen aktualisiert werden kann. Die Weisheit der orthodoxen Lehre zeigt sich anhand der Schwierigkeiten, in die sich die neoaristotelische Alternative verstrickt. Unter der Annahme, dass die Begriffspaare (a) und (b) unabhängig von (c) verständlich sind, können sie nicht zur Erläuterung von (c) herangezogen werden. Vielmehr stellt sich umgekehrt für jede Seite der Opposition (a) und (b) die Frage, was jeweils die *vernünftige* Unterart auszeichnet. Dies ist die Quelle einer Reihe von Problemen, mit denen der neoaristotelische Ansatz konfrontiert ist. Betrachten wir die Gewohnheit in ihren drei Dimensionen: *Erwerb*, *Akt* und *Subjekt*.

„Würde, wenn ... ist etwas anderes als ‚könnte‘; und ‚tut regelmäßig ... wenn ... ist etwas anderes als ‚kann‘. ‚Kann‘ heißt ungefähr, daß es nicht sicher ist, daß etwas nicht der Fall ist, während ‚neigt zu‘, ‚tut immer wieder‘ oder ‚hat die Tendenz‘ heißt: man kann mit guten Aussichten darauf wetten, daß es der Fall war oder sein wird. ‚Dazu neigen‘ schließt also ‚können‘ ein, folgt aber nicht daraus.“ (*Der Begriff des Geistes*, S. 175).

4. Der Erwerb der Gewohnheit

Unter der Annahme, dass die den Menschen auszeichnenden begrifflichen Vermögen eine *Unterkategorie* der zweiten Natur sind, stellt sich die Frage, wie es mit unserer ersten Natur steht. Was ist mit den Exemplaren unserer Gattung, die noch keine zweite Natur erworben haben?

McDowell gibt folgende Auskunft: »Menschliche Säuglinge sind gewöhnliche Tiere mit etwas anderen Anlagen.«³⁸ McDowell behauptet natürlich nicht, dass Neugeborene zur Klasse des Viehs gehören; er vertritt eine These dazu, worin der Unterschied zum Tier auf der Ebene der ersten Natur besteht. Ein Säugling unterscheidet sich demnach nicht durch seine Tätigkeit von den bloßen Tieren, sondern durch seine noch *unaktualisierten* Vermögen, seine *Anlagen*: »Bildung«, so schreibt McDowell, »aktualisiert einige der Potentiale, mit denen wir geboren worden sind.«³⁹ Wenn Kinder also im Laufe ihrer Entwicklung begriffliche Fähigkeiten und Tendenzen erwerben, dann *verwirklichen* sie ein angeborenes Vermögen. In anderen Worten, menschliche Säuglinge unterscheiden sich von bloßen Tieren durch das, was Kenny ein »Vermögen zweiter Ordnung« nennt: durch eine Fähigkeit, Fähigkeiten zu erwerben. Eine vernünftige zweite Natur ist also die Aktualisierung eines Vermögens zweiter Ordnung, das angeboren und somit erste Natur ist.

Aber wenn sich unsere erste Natur durch ein Vermögen auszeichnet, dann stellt sich die Frage, wie sich der Begriff dieses Vermögens zu der Opposition »*rational/subrational*« verhält. Ist das Vermögen, vernünftige Vermögen zu erwerben, selbst ein vernünftiges Vermögen oder nicht? Unter der Annahme, dass sich die Unterscheidungen innerhalb der Kategorie dispositionaler Begriffe so verhalten, wie Ryle nahelegt, dann ist es möglich, bezüglich *jedes* Vermögens zu fragen, ob es das Prädikat »vernünftig« erfüllt oder nicht. Das gilt auch von Vermögen zweiter Ordnung. Schließlich hatte McDowell behauptet, dass auch bloße Tiere eine zweite Natur haben können. Sie haben demnach ebenfalls die Fähigkeit, Fähigkeiten zu erwerben. Im Unterschied zu unseren Vermögen sind diejenigen, die *sie* erwerben, *nicht* vernünftig. Aber was bedeutet das für die

38 McDowell, *Geist und Welt*, S. 151.

39 Ebd., S. 114.

entsprechenden Vermögen zweiter Ordnung? Von welcher Art ist der Unterschied zwischen *ihren* Vermögen zweiter Ordnung und *unseren* Vermögen zweiter Ordnung? Sind unsere vernünftig?

Nehmen wir an, die Antwort sei Nein. (Dies scheint McDowells These zu sein. Denn er beansprucht, durch den Begriff der zweiten Natur zu erläutern, wie begriffliche Vermögen einen logischen Raum *sui generis* bilden und zugleich *Teil der Natur* sein können.) Das angeborene Vermögen, vernünftige Vermögen zu erwerben, ist demnach selbst *kein* vernünftiges Vermögen. Aber was soll das heißen? Ausgangspunkt war McDowells These, dass begriffliche Vermögen *sui generis* sind – das heißt irreduzibel und kategorial verschieden von den Vermögen bloßer Tiere. Nun soll zugleich gelten, dass sie als *erworbene* Vermögen Akte eines Vermögens zweiter Ordnung sind, das selbst nicht zur Kategorie vernünftiger Vermögen gehört. Aber was für den Akt gilt, das gilt auch für das Vermögen: Wenn der Akt *sui generis* ist, dann muss das Vermögen, dessen Akt er ist, ebenfalls *sui generis* sein.⁴⁰ Wenn also eine bestimmte Art von zweiter Natur *sui generis* sein soll, dann muss auch das entsprechende Vermögen zweiter Ordnung *sui generis* sein.

Die Antwort auf die Frage nach der Vernünftigkeit unserer Anlagen muss also, so scheint es, positiv ausfallen: Unsere Vermögen der ersten Natur sind *vernünftige* Vermögen. In diesem Fall wäre das Projekt gescheitert, über den Begriff der zweiten Natur zu erläutern, wie Vernunft Teil der Natur sein kann. Aber vielleicht bedarf der Neoaristotelismus keiner solchen Erklärung. Michael Thompson zufolge ist unsere erste Natur vernünftig.⁴¹ Aber was bedeutet das? Unter der Annahme, unsere erste Natur enthalte ein vernünftiges Vermögen, stellt sich nämlich die Frage, wie sich dieses Vermögen zu der Opposition (a) aus Abschnitt 3 verhält: Ist es eine Fähigkeit oder eine Tendenz? Herder kommt an dieser Stelle zu dem Schluss, dass es keine bloße Fähigkeit sein kann. Es ist dem

⁴⁰ Dieses Prinzip ist natürlich nicht unkontrovers. McDowell kann es jedoch nicht bestreiten. Denn die Geltung dieses Prinzips auf der ersten Stufe ist die Voraussetzung für die Einführung der Rede von begrifflichen Vermögen als Vermögen *sui generis*. Sonst könnte man, wie etwa Davidson oder Evans, die These vertreten, dass Behauptungen der Form *a* ist *F* als Akte im Raum der Gründe irreduzibel oder *sui generis* sind, während das darin manifestierte Beherrschen des Begriffs *F* bzw. der Sprache bloße Dispositionen im Sinne neuronaler Zustände sind.

⁴¹ Vgl. den Beitrag von Michael Thompson im vorliegenden Band.

Menschen nicht nur *möglich*, Wissen, technisches Können und Tugend zu erwerben. Wenn dies nicht geschieht, dann ist etwas dazwischengekommen, das die natürliche Entwicklung gestört hat. Das Vermögen, begriffliche Vermögen zu erwerben, ist demnach keine Fähigkeit, sondern eine Tendenz, eine »Kraft«, wie Herder sagt.⁴² Diesen Gedanken dürfte der Neoaristoteliker begrüßen. In eine Sprache initiiert zu werden ist nicht so, wie Lotusfüße gebunden zu bekommen. Beides ist möglich. Aber während das eine der menschlichen Natur widerspricht, verwirklicht das andere ihre innewohnende Tendenz. Sobald man dies sagt, ist es jedoch schwierig, Herder nicht auch im nächsten Schritt zu folgen. Wenn die vernünftigen Vermögen erster Natur Tendenzen zu theoretischem und praktischem Wissen sind, dann müssen sie schon auf das Wahre und Gute gerichtet und somit in gewissem Sinn schon *in actu* sein. Herder zieht die Schlussfolgerung, dass schon der »Säugling« tatsächlich »denkt«, wenn auch noch primitiv, noch nicht mit vollem Bewusstsein, sondern in seiner »Sinnlichkeit«. Es ist nicht leicht zu sehen, wie die Vorstellung eines solchen ursprünglichen Denkens ohne die Annahme angeborener Begriffe auskommen soll. In jedem Fall wird ein sinnliches Vermögen, das *von Natur aus* oder *von Geburt an* unmittelbar tätig werden kann, traditionell als »Instinkt« bezeichnet. Herder beharrt zwar darauf, die ursprüngliche »Kraft« des Denkens dem »Instinkt« gegenüberzustellen, aber dies wirkt *ad hoc*. Sobald man zugesteht, dass das angenommene Denken des Säuglings *nicht selbstbewusst* ist, scheint dies nur noch in der Terminologie von Humes Diktum abzuweichen, dass die »Vernunfttätigkeit [...] nichts als eine Art von Instinkt [...] ist, die, uns selbst unbekannt, in uns wirkt«.⁴³

Aristoteles, Thomas von Aquin und Hegel behaupten, genau wie McDowell, dass sich ein menschlicher Säugling durch seine Anlagen vom bloßen Tier unterscheidet (vgl. ENZ III § 396). Anders als bei McDowell kann hier jedoch nicht das Problem auftreten, dass jene Anlagen selbst auch ein *vernünftiges* Vermögen sein müssten, wenn das sie aktualisierende Beherrschen einer Sprache ein Vermögen *sui*

⁴² »Bloße, nackte Fähigkeit, die auch ohne vorliegendes Hindernis keine Kraft, nichts als Fähigkeit [ist]«, ist aufgrund der Offenheit zum Gegenteiligen kein hinreichender explanatorischer Faktor; vgl. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, S. 30.

⁴³ Hume, *Untersuchung*, S. 126.

Aus der Annahme, dass sich die allgemeine Kategorie der zweiten Natur in eine rationale und eine subrationale Unterkategorie teilt, erwächst die Aufgabe, die Akte der vernünftigen Gewohnheit vom automatischen, mechanischen oder blinden Vollzug bloßer Gewohnheiten zu unterscheiden. Die Schwierigkeit besteht darin, dass die Prädikate, welche die bloße Gewohnheit auszeichnen sollen, auch auf Akte Anwendung zu finden scheinen, die zum Vernünftigen zu rechnen sind, wenn die Vernunft Teil der Wirklichkeit sein soll. Dies zeigt sich unter anderem in der Diskussion praktischer Erkenntnis. Es heißt, die Technik verhalte sich zur Geschicklichkeit wie die praktische Weisheit zur Charaktertugend: Im grundlegenden Fall besteht das Wissen der Prinzipien im wiederholten Vollzug der ihnen gemäßen Tätigkeit. Aber worin zeigt sich das Wissen des Allgemeinen in den Manifestationen der Geschicklichkeit?

Ryle erläutert dies über das kritische und innovative Verhältnis zum aktualisierten Vermögen. Ein Bergsteiger, der ein ungewohntes Terrain zu bewältigen lernt, sieht jeden seiner Schritte im Licht der Kunst, die er gerade erwirbt und weiterentwickelt. Vor dem Hintergrund dieser Erläuterung erscheint das alltägliche Gehen als *bloße* Gewohnheit. Und in ebendiesen Worten beschreibt es Ryle:⁴⁶ Wenn wir die geteerte Straße entlanglaufen, dann achten wir nicht auf unsere Schritte. Unsere Bewegungen sind automatisch und gedankenlos. In Gedanken sind wir vielleicht schon dort, wohin wir gehen. In dem Bild, das Ryle zeichnet, scheint sich die Linie, die intelligente Vermögen von der bloßen Gewohnheit scheidet, mit den durch das Reich der Geschicklichkeit zu ziehen. Um die Konsequenz zu vermeiden, dass unser alltägliches Gehen mit dem Trott des Viehs in eine Klasse fällt, wird man vielleicht sagen, bei Bedarf könne die Routine auf einen achtsamen und kritischen Vollzug umgestellt werden. Das entsprechende Konditional, das den gegenwärtigen Trott mit den *möglichen* tentativen Schritten des Lernens neuer Vermögen verknüpft, verdeckt jedoch nur das drohende Paradox. Wenn die Vernünftigkeit dessen, was man kann, nur in Beziehung auf das mögliche Erlernen dessen besteht, was man noch

nicht kann, dann gibt es kein vernünftiges Können. Jeder kritische Vollzug muss auf Bewegungsformen zurückgreifen, die man schon beherrscht.

Angesichts dieser Schwierigkeit liegt es nahe, den Gegensatz zwischen gedankenloser Routine und explizitem Überlegen herunterzuspielen. Für die Frage, was die Manifestation begrifflicher Vermögen auszeichne, ist es nicht wichtig, so heißt es. Es seien vielmehr zwei verschiedene Modi der Verwirklichung ein und desselben Vermögens. Bei dem, was man schon kann, muss man nicht überlegen. Dennoch handelt es sich um einen Akt begrifflicher Vermögen, einen Akt praktischen Wissens. Aber was macht es zu der Manifestation von Intelligenz? Was macht es zu einem Akt der Vernunft? Das Subjekt hat im Handeln einen Begriff von dem, was es tut.⁴⁷ Dies erklärt jedoch nicht, inwiefern dieses Bewusstsein wirksam ist – und angenommen, es wirke, inwiefern das Verständnis der Grund seiner Wirksamkeit ist. Um zu erklären, wie das praktische Erkennen bis zur Wirklichkeit der Tat reicht, muss man erläutern, wie das geistige Erfassen der unter dem Begriff vereinten mannigfaltigen Bewegungsformen in die Erklärung der Realisierung des Begriffs eingeht. Ein Vorschlag besteht darin, dies durch den Gedanken zu erläutern, dass das Realisieren des Begriffs ein praktischer Schluss sei. In diesem Bild wird gewissermaßen der Bereich des Kantschen praktischen Wissens bis in die materielle Wirklichkeit hinein ausgedehnt. In der Vermittlung über die Wahrnehmung der Handlungssituation und das Ergreifen der Mittel bleibt die Vernunft demnach ganz bei sich und bestimmt auch hier sich selbst in einem Akt, der *identisch* mit dem Wissen von ihm ist.⁴⁸ Das Resultat erscheint jedoch kaum weniger paradox als das eben diskutierte. Die Rede von der Identität zwischen dem Wissen und seinem Gegenstand erscheint nur dort verständlich, wo der betreffende Akt als formal und abstrakt gefasst wird. Aber meine Tat ist nur insofern wirklich, als sie durchgängig bestimmt und damit Gegenstand unzähliger wahrer Beschreibungen ist, von denen ich nichts weiß. In der Perspektive des praktischen Wissens kann ich meine Handlung nur unter den Beschreibungen wissen, unter

47 Vgl. McDowell, »What Myth?«.

48 Sebastian Rödl vertritt eine Version dieses Gedankens in »Two Forms of Practical Knowledge and Their Unity«, in: Anton Ford u. a. (Hg.), *Essays on Anscombe's Intention*, Cambridge/Mass. 2011, S. 211–241.

46 Vgl. Ryle, *Der Begriff des Geistes*, S. 50.

denen sie absichtlich ist. Aber sie ist nur insofern eine Bewegung in der materiellen Wirklichkeit, als sie unzählige Eigenschaften erwirbt, die sich der Perspektive meines praktischen Wissens entziehen. Wenn es ein Wissen sein soll, das mit seinem Gegenstand identisch ist, dann kann ich niemals die Wirklichkeit meiner Tat in dieser Weise wissen.⁴⁹

Die Debatte über den Begriff der Charaktertugend verläuft weitgehend parallel. (Mitunter wird vorgeschlagen, Tugend über die Analogie zur Geschicklichkeit zu verstehen.) Hier ist nicht der Raum, um die verschiedenen Positionen dieser Debatte zu diskutieren oder der Komplexität der erwähnten Ansätze Rechnung zu tragen. Beiden Debatten liegt die Annahme zugrunde, dass Charaktertugend und Geschicklichkeit nur als vernünftig gelten können, wenn sie sich wesentlich von der bloßen Gewohnheit unterscheiden. Dies ist offensichtlich richtig, wenn es bedeutet, dass sie vom Laster, von der Unbeherrschtheit und der Unbeholfenheit zu unterscheiden sind. Wenn jedoch die Gewohnheit *als solche* ein Strukturmoment vernünftiger Vermögen ist, dann ist es nicht notwendig, das Moment des Automatischen, Mechanischen und Unbewussten in Geschicklichkeit und Charaktertugend zu verneinen. Dass die Gewohnheit unbewusst ist, bedeutet, wie Hegel in der *Logik* betont, nicht, dass sie »ohne Bewußtsein« ist. Es geht vielmehr darum, dass die Einheit der darin verknüpften Elemente (das heißt die Einheit der Bewegungsformen im Fall der Geschicklichkeit) nicht das Resultat eines Schlusses ist, sondern durch Wiederholung konstituiert wird und in dieser Hinsicht dem Denken nicht direkt verfügbar ist (LOG, S.133). Es bedarf nicht nur der Übung, um Geschicklichkeit und Tugend zu erwerben, sondern auch, um sie zu erhalten. Schlechtes Handeln verdirbt den Charakter so wie die schlechte Haltung den Rücken. Die Wirkungsmacht der Wiederholung ist mechanisch. Und in der Arbeit der Wiederholung – der Selbstformung, der Übung – ist man sich selbst äußerer Gegenstand.

Man wird einwenden, das bisher Gesagte erkläre allenfalls, was an der orthodoxen Lehre attraktiv ist; es beantworte jedoch nicht die Frage, wie man plausibel bestreiten kann, dass Tiere Gewohn-

heiten haben. Zumal alle drei – Aristoteles, Thomas von Aquin und Hegel – zugestehen, dass der Begriff im Tierreich Anwendung findet. Was soll die seltsame Einschränkung, er werde »nicht voll erfüllt«, sondern »nur zum Teil«, die sich auch bei allen drei Denkern findet? Aquin und Hegel sagen, bei Tieren gäbe es Gewohnheit vor allem durch Abrichtung, sie sei daher nicht die Tat des einzelnen Tieres selbst. Aber auch Kinder werden erzogen. Und offensichtlich beruht die Möglichkeit der Abrichtung der Tiere auf etwas, das sie auch in ihrer natürlichen Umgebung zeigen, nämlich das Vermögen, sich an ihre Umgebung anzupassen, zu lernen. Betrachten wir die Auskunft genauer. Hegel sagt, beim Tier finde sich die Gewohnheit vor allem als »Geschicklichkeit«. Die Verbindung zwischen dem unter der Gewohnheit Vereinten werde dabei »von außen« hergestellt, indem eine Tätigkeit mit einer Empfindung verknüpft werde, und zwar unter Ausnutzung der ursprünglichen Triebstruktur. Die Gewohnheit bleibt so »innerhalb des Instinkts«.⁵⁰ Sie ist nur eine Modifikation eines natürlichen Verhaltenstriebes und tritt nicht vollständig als eigene Tätigkeitsform hervor. Der Unterschied zwischen dem vernünftigen und dem bloßen Tier besteht in etwas, das nicht in einer Debatte in den Blick kommen kann, die Geschicklichkeit und Tugend parallel untersucht und jeweils von der bloßen, der tierischen Gewohnheit zu unterscheiden sucht. Das Tier tut, was es kann. Nur beim vernünftigen Tier treten Können und Tun – das heißt Fähigkeiten oder Vermögen auf der einen Seite und Tendenzen oder Kräfte auf der anderen Seite – in der Wirklichkeit seiner Lebenstätigkeit auseinander. Bezogen auf alles Natürliche lassen sich diese verschiedenen dispositionellen Terme austauschbar verwenden.

Der orthodoxe Begriff der Gewohnheit unterscheidet sich sowohl von Kants *habitus libertatis* als auch von Kants *Angewohnheit* und Humes *habit*. Hume und Kant verstehen Letzteres als Mechanismus des Instinkts, dessen Paradigma die assoziative Verknüpfung zwischen aus Sinneseindrücken resultierenden Ideen ist. Bei Hegel ist das, was den Begriff der Gewohnheit voll erfüllt, nicht eine Verknüpfung zwischen aus Sinneseindrücken resultierenden Ideen im Vermögen des Instinkts, sondern geht aus einem Verhältnis zu den Empfindungen hervor, in welchem diese gedämpft

⁴⁹ Vgl. Matthias Haase, »Die Wirklichkeit meiner Tat«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61/3 (2013), S. 419–433.

⁵⁰ Hegel, *Vorlesung über die Philosophie des subjektiven Geistes*, Nachschrift S. 735 f.

werden. Die Gewohnheit stumpft das Subjekt ab, so dass das Einzelne des momentanen Sinneseindrucks nicht sein Bewusstsein bestimmt. Das Tier, so heißt es in der Naturphilosophie, stirbt, wenn »seine Tätigkeit sich abgestumpft [hat], verknöchert und das Leben zur prozesslosen *Gewohnheit* geworden ist« (ENZ II § 375). Der Mensch dagegen ist in der Gewohnheit in der »durchbildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als *einzelnes* Subjekt« (ENZ III § 411). Da der Mensch kein bloß sinnliches Wesen ist, ist die Abstumpfung der Sinne zugleich die positive Seite, die Wirklichkeit des Geistigen zu sein. Nicht von dem Eindruck des Einzelnen vereinnahmt, kann er der Allgemeinheit der Situation gewahr werden.

In Hegels *Enzyklopädie* ist die Gewohnheit also die Befreiung von der Sinnlichkeit bzw. ihre Formbarkeit. Zugleich wird sie jedoch, wie wir gesehen haben, als ein Moment der Unfreiheit beschrieben, insofern sie als Mechanismus der Wiederholung das Subjekt gleichsam automatisch zum Handeln bestimmt. Letzteres wird oft als Abgrenzung von Aristoteles gelesen – als Zurückweisung eines statischen und ahistorischen Bildes der Vernunft im Namen eines dynamischen und historischen. Die eigentliche Tätigkeit der Vernunft, wahre Freiheit, besteht demnach nicht im Vollzug der Gewohnheit, sondern nur im Ausbrechen aus der Gewohnheit, in der Kritik, der Verschiebung, Veränderung und Subversion des Gewohnten.⁵¹ Auf den Satz, in dem Hegel die Gewohnheit als »unfrei« charakterisiert, folgt jedoch unmittelbar eine Relativierung dieser Unfreiheit – unter anderem durch die abstrakte Unterscheidung zwischen guten und schlechten Gewohnheiten: »Die Unfreiheit der Gewohnheit ist [...] *relativ*, insofern sie eigentlich nur bei *üblen* Gewohnheiten stattfindet [...]; die Gewohnheit des Rechten überhaupt, des Sittlichen, hat den Inhalt der Freiheit« (ENZ III § 410). Der Gegensatz zwischen »freien« und »unfreien« Gewohnheiten ist nicht, wie im modernen Bild, der Kontrast zwischen rationalen und subrationalen, bloß tierischen Gewohnheiten, sondern der Gegensatz zwischen guten und schlechten Bestimmungen eines *vernünftigen* Wesens. In der *Anthropologie* wird dieser normative

Kontrast erwähnt, aber nicht selbst entwickelt. Das Gewohnheitskapitel in der *Anthropologie* beschreibt – ähnlich wie der Beginn von Buch II der *Nikomachischen Ethik* oder die Artikel zum *habitus* in der *Summa* – den *allgemeinen* Begriff der Gewohnheit, bevor im nächsten Schritt die Unterscheidung zwischen Geschicklichkeit und Unbeholfenheit, Tugend und Laster Thema wird.

6. Das Subjekt der Gewohnheit

Der neoaristotelische Ansatz, so hatte ich es am Ende von Abschnitt 2 formuliert, erhebt den Anspruch, Herders These, dass der eigentümliche Unterschied zwischen Mensch und Tier nicht in der »Zugabe von Kräften, sondern in einer ganz *verschiedenartigen Richtung und Entwicklung aller Kräfte*« bestehe, als eine *logische* Einsicht zu erweisen. Bei genauerem Hinsehen ist nicht leicht zu sehen, wie sie zu verstehen ist. Man sagt, der Mensch sei ein Tier, das im Lichte des Begriffs seiner Lebensform oder Gattung lebt. Er ist das Gattungswesen, sagt Marx. Es gehört, so drückt es Michael Thompson aus, zur logischen Form dieser Art von Gattung, dass sie von ihren Exemplaren in der Ersten-Person-Perspektive repräsentiert wird: Der Begriff der Lebensform, die ich exemplifiziere, ist für mich ein *erstpersonaler* Begriff.⁵² Aber in welchem Verhältnis stehen die Individuationskriterien der menschlichen Lebensform zum Denken ihrer Exemplare? Angesichts dieser Frage droht eine Schwierigkeit, die analog zu der handlungstheoretischen Problematik aus Abschnitt 5 ist. Entweder man erläutert die Wirklichkeit des denkenden Subjekts durch die Idee, dass sich das Erste-Person-Pronomen auf einen Gegenstand bezieht, der auch in der Dritten-Person-Perspektive der Beobachtung erfasst werden kann. Dann sieht es leicht so aus, als seien Selbstbewusstsein und Vernunft nur *inhaltliche* Bestimmungen eines Sortalbegriffs, dessen logische Form unabhängig von diesem Inhalt ist.⁵³ Oder man besteht darauf, dass sich die Individuation in der Ersten-Person-Perspektive vollzieht, und bestreitet, dass der Begriff des Menschen ein Sortal-

⁵¹ Siehe beispielsweise Christoph Menke, »Autonomie und Befreiung«, in: Thomas Khurana, Christoph Menke (Hg.), *Paradoxien der Autonomie (Freiheit und Gesetz I)*, Berlin 2011, S. 149–184. Das Resultat dieser Lektüre ist letztlich eine andere Gestalt des Bildes, das ich zu Beginn des Abschnitts Ryle zugeschrieben habe. Es führt in ein Paradox, das den Begriff vernünftigen Könnens in Frage stellt.

⁵² Vgl. Michael Thompson, »Apprehending Human Form«, in: Anthony O'Hear (Hg.), *Modern Moral Philosophy*, Cambridge 2004, S. 47–74.

⁵³ Diese Konsequenz droht im Fall der Position, die McDowell von Strawson übernimmt. Vgl. McDowell, *Geist und Welt*, S. 127–131.

begriff ist.⁵⁴ Aber genau wie meine Tat nur insofern wirklich ist, als sie durchgängig bestimmt und damit in unendlich vielen Hinsichten meiner Perspektive des praktischen Wissens entzogen ist, so ist auch die Lebensform, deren Exemplar ich bin, nur deshalb wirklich und nicht formal und abstrakt, insofern sie Merkmale aufweist, die sie nicht durch das Denken ihrer Exemplare hat.

Inwiefern sich Hegels Ansatz von der ersten Position unterscheidet, ist leicht zu sehen. Hegels Anthropologie hat die Aufgabe, den Menschen zu betrachten, insofern er »Naturgeist« ist (ENZ III § 387). Sie beschreibt, was uns in unserem natürlichen Sein – das heißt als Lebewesen – von den *bloßen* Tieren, dem »Vieh«, unterscheidet. Die Lehre von der Gewohnheit fasst diesen Unterschied in der Bestimmung der spezifischen Gestalt, die das Verhältnis zwischen Vermögen und Akt im Leben des Geistes annimmt. In der *Logik* wurde der Unterschied zwischen der »Idee des Lebens« und der »Idee des Erkennens« formal durch die je spezifische Gestalt zwischen dem Begriff und seinen Instanzierungen gefasst. Eine Lebensform verwirklicht sich in Individuen, die bloß einzeln sind, insofern sie die Gattung nicht voll exemplifizieren (LOG, S. 191 f.). Die *Idee des Erkennens* ist dagegen formal als die Verwirklichung des »Allgemeinen im Allgemeinen« definiert (LOG, S. 196). Die realphilosophische Entsprechung dieses Unterschieds wird in der Philosophie des Geistes entwickelt. Das denkende Wesen soll in einem bestimmten Sinn als wirkliches Individuum nicht bloß einzeln, sondern selbst allgemein sein. Das Ziel besteht also darin, die logische Form des Begriffs des Menschen zu artikulieren. Die Anthropologie vollzieht den ersten Schritt. Während zu Beginn des Kapitels eine Art der »Verleiblichung« untersucht wird, von der es heißt, sie sei »etwas dem Menschen mit den Tieren gemeinsames«, soll über die Diskussion der Gewohnheit das »eigentümlich geistige Gepräge« des »menschlichen Leibes« in den Blick gebracht werden (vgl. ENZ III § 411 Zusatz). Das Resultat soll der zunächst noch formale Begriff geistigen Lebens sein: einer »abstrakten Allgemeinheit, insofern sie für die abstrakte Allgemeinheit ist« (ENZ III § 412).

Wie sich Hegels Theorie vom anderen Pol des im ersten Absatz beschriebenen Gegensatzes unterscheidet, ist nicht so leicht

⁵⁴ Vgl. Sebastian Rödl, »Intentional Transaction«, in: *Philosophical Explorations* 17/3 (2014), S. 304–316.

zu sehen. Gerade Hegels Bemerkungen zur Gewohnheit werden oft als eine Version jenes Gedankens gelesen. In dieser Lektüre gehören sie zu den einflussreichsten Thesen der *Enzyklopädie*. Jüngst hat Catherine Malabou den Gedanken für sich entdeckt. In ihrer Interpretation des Gewohnheitskapitels behauptet sie, der Unterschied zwischen Tier und Mensch bestehe Hegel zufolge darin, dass die Merkmale der menschlichen Lebensform nicht von Natur aus »gegeben«, sondern vielmehr das Resultat eines »Prozesses der Bildung« sind.⁵⁵ Malabou beschränkt die These nicht auf einen bestimmten Bereich von Merkmalen. Das Paradigma jenes Formungsprozesses sei die Kunst und das Ideal mithin Personen, die sich selbst – *in all ihren Bestimmungen* – zum Kunstwerk machen: zum Einzelnen, das in seiner durchgängigen Bestimmtheit vollständig allgemein ist. Dieses Ideal definiert nach Malabou die spezifische Gestalt, die das Verhältnis zwischen Allgemeinem und Einzelem, zwischen Lebensform und Exemplar im Fall des Menschen annimmt. Während die Merkmale einer tierischen Lebensform von ihren Exemplaren nur exemplifiziert werden, ist der Begriff der menschlichen Lebensform die Idee von Exemplaren, die ihre Gattung *nur* insofern exemplifizieren, wie sie diese dabei formen und verändern.⁵⁶ Die menschliche Lebensform an sich ist folglich das absolut Unbestimmte. Der Begriff des Menschen, so drückt es Malabou aus, ist kein Substanzbegriff.⁵⁷

Auf den ersten Blick drängt sich eine solche Lektüre geradezu auf. Schon die Losung, mit der die *Anthropologie* beginnt, scheint einen solchen Gedanken nahezulegen: Gegenstand der *Anthropologie*, so heißt es dort, ist der »Schlaf des Geistes« – der »passive *nous* des Aristoteles, welcher der *Möglichkeit* nach Alles ist« (ENZ III § 389). In der menschlichen Lebensform ist demnach, so könnte man denken, *alles* formbar, veränderbar – alles zweite Natur und die erste nichts als absolute Unbestimmtheit. Während die sinnlichen

⁵⁵ Malabou schreibt: »[M]enschliche Eigenschaften sind nichts Gegebenes. Sie gehen als Resultat aus einem Prozess der Formung hervor, für die Kunst das Paradigma ist.« (Malabou, *The Future of Hegel*, S. 69, Übers. M.H.).

⁵⁶ Malabous Formulierung legt nahe, dass dies im Prinzip für *alle* Merkmale gilt. Vgl. S. 72: »[S]ie drücken das Genus *nur* dadurch aus, dass sie umgekehrt formen, was es ist« (Übers. und Hervorh. M. H.).

⁵⁷ Malabou schreibt: »Der Mensch hat kein Wesen. Es gibt kein menschliches Wesen« (ebd., S. 75; Übers. M. H.).

Vermögen des Tieres bestimmt sind, so dass es von einem bestimmten *Habitat* abhängt, das zu seinen Vermögen passt, kann sich der Mensch im Prinzip an *alle* Bedingungen gewöhnen. Eine solche Idee der totalen Gewohnheit hat die nachhegelianische Philosophie Deutschlands nachhaltig geprägt. Arnold Gehlen drückt den Gedanken so aus: »wo beim Tier die ›Umwelt‹ steht, da steht beim Menschen die ›zweite Natur‹.«⁵⁸ Von Natur aus ist der Mensch durch nichts anderes definiert als den Mangel an Bestimmtheit. Er ist »Mängelwesen«. Frei von Instinkt, ohne feststehende natürliche Eigenschaften, hat er keine andere Bestimmung als diese: sich durch die totale historische Tat selbst zu bestimmen.

Die Rede vom Mängelwesen übernimmt Gehlen von Herder. Gehlen zufolge ist die Rede vom Mängelwesen nichts anderes als die Artikulation der Transformationsthese, die ich in Abschnitt 2 als neoaristotelischen Gedanken eingeführt habe. Der Sinn, in dem sich der Mensch nicht einfach durch ein *zusätzliches* Vermögen vom Tier unterscheidet, sondern durch seine Weise, Vermögen zu haben, ist genau dieser: Er ist unbestimmt. So sieht es auch Ludwig Feuerbach. In Feuerbachs Formulierungen wird deutlich, warum dies ein naheliegendes Verständnis der Transformationsthese darstellt. Feuerbach argumentiert, dass es nicht allein das Denken und das Wollen sei, durch das sich der Mensch vom Tier unterscheidet: »Sein ganzes Wesen ist vielmehr sein Unterschied vom Thiere.« Die Eigenschaften, die das menschliche Denken und Wollen auszeichnen, seine »Universalität« und »Freiheit«, charakterisierten nicht nur diese Vermögen, sondern vielmehr die ganze Weise, ein Tier zu sein. Während das Tier ein »unfreies« und »partikuläres Wesen« sei, sei der Mensch ein »freies« und »universelles«. Und das bedeutet nichts anderes, als dass seine sinnlichen Vermögen unbestimmt und formbar sind: »Der Mensch hat nicht den Geruchssinn eines Jagdhundes, eines Raben; aber nur weil sein Geruchssinn ein alle Arten von Gerüchen umfassender, darum freier, gegen besondere Gerüche indifferenter Sinn ist.« In anderen Worten: Unsere Sinne sind für alle Sinnesgegenstände trainierbar.

Um sich klar zu machen, dass dies Unsinn ist, muss man nur weiterlesen. Wenige Sätze später wendet Feuerbach die Überlegung auch auf das Nährvermögen und dessen Organ an:

⁵⁸ Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Gesamtausgabe, Bd. 3, Frankfurt/M. 1993, S. 87.

[D]er Magen des Menschen, so verächtlich wir auch auf ihn herabblicken, ist kein thierisches, sondern menschliches, weil universales, nicht auf bestimmte Arten von Nahrungsmitteln eingeschränktes Wesen. Eben darum ist der Mensch frei von der Wuth der Freßbegierde, mit welcher das Thier über seine Beute herfällt. Laß einem Menschen seinen Kopf, gib ihm aber den Magen eines Löwen oder Pferdes – er hört sicherlich auf, ein Mensch zu sein. Ein beschränkter Magen verträgt sich auch nur mit einem beschränkten, d. i. thierischen Sinne.⁵⁹

Zu sagen, es gebe überhaupt keinerlei Beschränkungen hinsichtlich dessen, was der menschliche Magen vertragen kann, ist ein Kategorienfehler. Es gehört zum Begriff des Verdauungsorgans, dass ihm nicht alles passt – egal wie sehr man es daran zu gewöhnen sucht. Der einzige Sinn, in dem der menschliche Magen tatsächlich als pantophag bezeichnet werden kann, setzt uns lediglich in den Rang von Ratten und Schweinen. Das Gleiche gilt jedoch für die Sinne. Wir können sie verfeinern und abhärten. Aber nur innerhalb eines Spektrums. Zu sagen, das menschliche Gehör umfasse alle Arten von Geräuschen, ist Unsinn. Es gibt ein »zu laut« und ein »zu leise«. Bestimmte Schallwellen zerstören das Trommelfell. Andere sind zu minimal, um es in Schwingung zu bringen. Ein Sinnesorgan erfüllt seine Funktion genau dadurch, dass es ein Spektrum der Affizierbarkeit definiert. Was jenseits dieses Spektrums liegt, wird entweder nicht registriert oder es schädigt das Organ (vgl. DA 424a28). Die Idee einer Totalisierung der zweiten Natur ist ebenso unsinnig wie die Idee eines universalen Magens.

Bei Hegel ist die Gewohnheit nicht total. Er besteht auf den Grenzen der Gewohnheit: »Die [...] Hineinbildung der Seele in ihre Leiblichkeit ist keine absolute, kein den Unterschied der Seele und des Leibes völlig aufhebende« (ENZ III § 412 Zusatz). Der Leib könne niemals vollständig der Gewöhnung und Bildung unterworfen werden; notwendig bleibe etwas, das »rein organisch«, »der Macht der Seele entzogen« und so eine gegebene Bestimmung der ersten Natur ist. (Dies gilt nicht nur für das Vegetative, das Verdauungsorgan, sondern ebenso für die Sinnlichkeit. Auch beim Menschen gibt es Instinkt, obgleich nur in geringem Maße, wie Hegel sagt.) Es ist gerade nicht das Ideal einer vollständigen Durchbildung des Körpers, das das geistige Subjekt auszeichnet, sondern

⁵⁹ Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Berlin 1843, § 54.

vielmehr das Gewährwerden der »Beschränktheit ihrer Macht«, aufgrund deren sich die »Seele« vom »Leib« unterscheidet und in dieser Reflexion als »Ich« konstituiert. Die »logische Idee«, so erläutert Hegel, verlangt, »daß dieser Unterschied sein Recht behalte«. Gewohnheit ist nicht Schöpfung. Feuerbachs Verwirrung entsteht demnach durch das Versäumnis, *Logik* und *Philosophie des Geistes* zu unterscheiden. Die in der *Logik* eingeführte Differenz zwischen der *Idee des Lebens* und der *Idee des Erkennens* verschwindet nicht in einer logischen Idee geistigen Lebens. Der Begriff der Person – das heißt des denkenden *Individuums* – ist, wie Hegel betont, kein Begriff der Logik, sondern der Realphilosophie (vgl. LOG, S. 236). Es bedarf des Durchgangs durch die Naturphilosophie, in welcher der Begriff des *wirklichen* lebendigen Individuums entwickelt wird, um in der Philosophie des Geistes den Begriff des denkenden Individuums einzuführen (vgl. ENZ III § 381 Zusatz). Die Differenz zwischen Natur und Geist bleibt folglich innerhalb des Geistigen erhalten. Auch der Mensch, genau wie das Tier, stirbt letztlich an der Gewohnheit, wenn die Sinne so abgestumpft sind, dass nicht mehr das Einzelne, sondern nur noch das Allgemeine ist (vgl. ENZ III § 410).

Aber wenn die Gewohnheit das Leben nicht »total« bestimmt, ist sie dann nicht bloß »partiell«? Und warum unterscheidet sich dann der Mensch als »Naturgeist« – das heißt, insofern er Tier ist – nicht bloß graduell vom »Vieh«? Der bloße Begriff der Gewohnheit, der nur auf den Menschen voll Anwendung findet, erklärt den in Abschnitt 4 skizzierten Sinn, in dem der Mensch in seiner ersten Natur unbestimmt und bezogen auf seine wesentlichen Vermögen bloße Anlage ist. Die These, dass der Mensch auch in seinem Sein als »Naturgeist« ein, in Feuerbachs Worten, »universelles Wesen« ist, wird nicht direkt im Kapitel zur Gewohnheit aufgestellt, sondern erst im nächsten Kapitel, das den Titel »Die wirkliche Seele« trägt und das anthropologische Resultat der Gewöhnung beschreibt. Der Sinn, in dem das menschliche Leben nicht an eine bestimmte Umwelt gebunden, sondern praktisch weltoffen und universal ist, besteht nicht, wie Feuerbach und Gehlen annehmen, in seiner *allgemeinen Gewöhnbarkeit*, sondern ist vielmehr das Resultat *bestimmter Gewohnheiten*. Es ist nicht der *pantophage* Magen, der uns von der unmittelbaren Umwelt befreit, sondern etwas, das Ratten und Schweine nicht tun: Der Mensch produziert seine Nahrung.

Der biologische Grund der Möglichkeit dieser Praxis ist das Thema der letzten Paragraphen der *Anthropologie*: die menschliche Hand, jenes »Werkzeug der Werkzeuge«, von dem Aristoteles sagt, es sei wie der *nous* selbst: *der Möglichkeit nach alles* und damit mögliches Mittel aller Zwecke (DA III, 8, 432a f.). Hegel nennt es das »absolute Werkzeug« (ENZ III § 411), Thomas von Aquin »das Organ der Organe« (ST Ia, 76,5, ad 4). Die Hand ist nicht auf bestimmte Funktionen festgelegt, sondern, wie Hegel es ausdrückt, »zu einer unendlichen Menge von Willensäußerungen zu dienen geeignet« (ENZ III § 411 Zusatz). Die Hand des Menschen wird frei durch seine aufrechte Stellung. *Stehen* wiederum ist eines von Hegels zentralen Beispielen für die Gewohnheit. Der Mensch steht nicht von Natur aus, sondern »aus Gewohnheit« und nur, »solange er will« (ENZ III § 410). Bekanntlich sind auch andere Gewohnheiten möglich. Welche Fortbewegungsart zur zweiten Natur des Kindes wird, hängt von seiner Umgebung ab. Da die Gewohnheit eine Aktivität des Geistes ist, so gilt somit, dass die vermeintlich rein biologische Bestimmung des Menschen als zweibeiniges Tier von der Bestimmung des Menschen als vernünftiges Wesen abhängt.

Mit der These zum Stehen aus Gewohnheit greift Hegel in eine alte Debatte ein. Aristoteles fragt, ob der Mensch aufrecht steht, weil er vernünftig ist, oder ob er vernünftig ist, weil er aufrecht steht. Wenig überraschend behauptet Aristoteles Ersteres.⁶⁰ Herder behauptet hingegen Letzteres, wenn er ausführt, worin jene »ganz verschiedenartige Richtung und Entwicklung aller Kräfte« besteht, die den eigentümlichen Unterschied, die Vernünftigkeit des Menschen ausmache. Herder schlägt vor, das Denken durch die besondere Proportion der Kräfte, die durch aufrechte Stellung entstehen, zu erklären.⁶¹ Herder nimmt an, dass man die Weise, wie wir Tiere sind, bestimmen kann, ohne auf den Begriff des Denkens Bezug zu nehmen. Diesen Mythos auszuräumen und Aristoteles' Einsicht wiederzubeleben, ist der Witz von Hegels Lehre von der Gewohnheit. Seine Überlegung zur Gewohnheit des Stehens veranschaulicht den allgemeinen Begriff der anthropologischen Differenz. Über die Gewohnheit wird die Sinnlichkeit, die beim Tier das Prinzip der Einheit seiner Vermögen ist, zum Stoff, dessen Form

⁶⁰ Aristoteles, *De Partibus Animalium*, 687a5-10.

⁶¹ Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Berlin 1887, S. 101.

der Geist ist. Im Anthropologiekapitel zeigt sich dies nur *negativ*. Im Vergleich beispielsweise zu Kants *Anthropologie* erscheint Hegels *Anthropologie* seltsam inhaltsarm. Weder Denken noch soziale Interaktion werden behandelt, geschweige denn Moral, Tugend und Weisheit. Was wir in Hegels *Anthropologie* über den Menschen erfahren, ist so spärlich, dass gar nicht begreiflich wird, wie das dort beschriebene Wesen zu überleben vermag. Die Auskünfte fügen sich nicht zu der Beschreibung eines Zyklus von Selbsterhaltung und Reproduktion zusammen. Eine solche wird, ebenso wie der soziale Begriff der *Bildung*, letztlich erst mit dem Begriff der Sittlichkeit in der Theorie des objektiven Geistes eingeführt. Das in der *Anthropologie* beschriebene Lebewesen wird so innerhalb der *Anthropologie* nicht als Lebewesen verständlich. Das Gleiche gilt für den Begriff der Gewohnheit selbst. Für sich genommen, ist die Gewohnheit Freiheit und Unfreiheit zugleich, wie wir in Abschnitt 5 gesehen haben. Dieser Widerspruch wird nur durch die Unterscheidung zwischen guten und schlechten Gewohnheiten aufgehoben. Diese Unterscheidung kann jedoch innerhalb der *Anthropologie* selbst nicht erklärt werden. Sie ist das Thema der Theorie des objektiven Geistes. Genau darin zeigt sich die irreduzible Vernünftigkeit der Gewohnheit überhaupt und mithin unseres Seins als »Naturgeist«: Ihr Begriff hängt in seiner Verständlichkeit von den Begriffen der Erkenntnis und ihrer sozialen Wirklichkeit ab, die in späteren Teilen der *Philosophie des Geistes* entwickelt werden.

Textnachweise

Michael Thompson, »Formen der Natur: erste, zweite, lebendige, vernünftige und phronetische« ist auf Englisch unter dem Titel »Forms of Nature« zuerst erschienen in: Gunnar Hindrichs, Axel Honneth (Hg.), *Freiheit*. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011, Frankfurt/M.: Klostermann 2013, S. 701-735.

Matthew Boyle, »Wesentlich vernünftige Tiere« ist unter dem Titel »Essentially Rational Animals« zuerst erschienen in: Günter Abel, James Conant (Hg.), *Rethinking Epistemology*, Bd. 2, Berlin, Boston: De Gruyter 2012, S. 395-427. Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Walter De Gruyter GmbH. Alle Rechte vorbehalten.

John McDowell, »Wahrnehmung als Erkenntnisfähigkeit« ist die ins Deutsche übersetzte Kurzfassung von *Perception as a Capacity for Knowledge*, erschienen 2011 bei Marquette University Press.

Die übrigen Beiträge sind Erstveröffentlichungen.

Hinweise zu den Autorinnen und Autoren

Matthew Boyle ist Professor für Philosophie an der University of Chicago. Von ihm sind unter anderem die Aufsätze »Making up Your Mind« und »The Activity of Reason« (2011) und »Additive Theories of Rationality: A Critique« (2016) erschienen.

James Conant ist Chester D. Tripp Professor of Humanities und Professor of Philosophy an der University of Chicago. Zu seinen Veröffentlichungen zählen *Orwell ou le Pouvoir de la Vérité* (2012) und *Friedrich Nietzsche. Perfektionismus und Perspektivismus* (2014).

Wolfram Gobsch ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Leipzig. Seine Dissertation *Bedingungen des Unbedingten. Warum nur Tiere denken können* erscheint in Kürze als Buch; zuletzt hat er veröffentlicht: »The Idea of an Ethical Community: Kant and Hegel on the Necessity of Human Evil and the Love to Overcome It« (2016).

Matthias Haase ist Assistant Professor of Philosophy an der University of Chicago. Zu seinen Veröffentlichungen zählen »For Oneself and Toward Another: The Puzzle About Recognition« (2014), »Am I You?« (2014) und »Life and Mind« (2013).

Adrian Haddock ist Senior Lecturer of Philosophy an der University of Stirling. Er ist zusammen mit Alan Millar und Duncan Pritchard Autor von *The Nature and Value of Knowledge. Three Investigations* (2010) und zusammen mit Fiona Macpherson Herausgeber von *Disjunctivism. Perception, Action, Knowledge* (2008).

Andrea Kern ist Professorin für Geschichte der Philosophie an der Universität Leipzig. Zu ihren Veröffentlichungen zählen *Schöne Lust. Eine Theorie der ästhetischen Erfahrung nach Kant* (2000) und *Quellen des Wissens. Zum Begriff vernünftiger Erkenntnisfähigkeiten* (2006).

Thomas Khurana ist Privatdozent an der Goethe-Universität Frankfurt/M. Er hat u. a. veröffentlicht: *Sinn und Gedächtnis. Die Zeitlichkeit des Sinns und die Figuren ihrer Reflexion* (2007), *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie nach Kant und Hegel* (2017).

Christian Kietzmann ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Philipps-Universität Marburg. Er hat »Lebensform und praktische Vernunft« (2015) und »Praktische Vernunft und Reflektion« (2016) veröffentlicht.

John McDowell ist Distinguished University Professor of Philosophy an der University of Pittsburgh. Auf Deutsch sind von ihm erschienen: *Geist und Welt* (2001), *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie* (2002) und *Die Welt im Blick. Aufsätze zu Kant, Hegel und Sellars* (2015).

Alexandra Newton ist Assistant Professor of Philosophy an der University of Illinois at Urbana-Champaign. Zu ihren Veröffentlichungen zählen »Kant on Testimony and the Communicability of Empirical Knowledge« (2014) und »Kant on the Logical Origin of Concepts« (2015).

Terry Pinkard ist University Professor of Philosophy an der Georgetown University in Washington, D. C. Zu seinen Büchern zählen unter anderem *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism* (2002) und *Hegel's Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life* (2012).

Sebastian Rödl ist Professor für praktische Philosophie an der Universität Leipzig. Auf Deutsch liegen von ihm *Selbstbezug und Normativität* (1998), *Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes* (2005) und *Selbstbewusstsein* (2011) vor.

Michael Thompson ist Professor für Philosophie an der University of Pittsburgh. Er hat unter anderem »What Is It to Wrong Someone? A Puzzle About Justice« (2004) und *Leben und Handeln. Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens* (2011) veröffentlicht.